Zsidó epigráfiai kultúra a késő-római korban
Zsinagógafeliratok

Tartalom

1. Az ókori Róma mint „epigrafikus civilizáció”
   1.1. A felirat mint történeti forrás
   1.2. Zsidó feliratkultúra
   1.3. Epigráfiai koiné a késő-római Közel-Keleten?
2. Epigráfiai kultúra a Tenakhban, a rabbinikus és a diaszpóra-irodalomban
3. Zsinagóga-feliratok: forráskiadás és -feldolgozás
4. A zsinagóga-feliratok tipológiája
   4.1. Építészeti és díszítőelemeken található feliratok
   4.2. A tóraszekrény és a béma feliratai
   4.3. Az elválasztókorlát
   4.4. „Mózes széke”
   4.5. Szent edények és használati eszközök
   4.6. Mágikus edények, amulettek
5. A zsinagóga-feliratok jellegzetességei
   5.1. Írott szó a „szent térben”
      5.1.1. Bibliai idézetek
      5.1.2. Halákhikus feliratok / liturgikus kontextus
      5.1.3. A papi és lévita családok jegyzékei
      5.1.4. Zodiákusok és kalendáriumok
      5.1.5. Gyógyulások a zsinagógában
      5.1.6. Rabszolgafelszabadítási okmányok
   5.2. A zsinagógai feliratok megkülönböztető jegyei
      5.2.1. Az Istennevet invokáló dedikációk hiánya
      5.2.2. Feliratos oltárok, szobrok és szoborbázisok hiánya
      5.2.3. Visszafogott hangvételű császárdedikációk
      5.2.4. Egyéb megkülönböztető jegyek (sírok és oltárok hiánya)
   5.3. Adományozók feliratai
      5.3.1. Adományozók feliratai Palesztinában
         5.3.1.1. Közösségi adományozók feliratai
         5.3.1.2. Egyéni adományozók feliratai
      5.3.2. Adományozók feliratai a diaszpórában
         5.3.2.1. Esettanulmány: a szardiszi zsinagóga feliratai
         5.3.2.2. Esettanulmány: az aphrodisziaszi donátor-felirat
      5.3.3. Mesteremberek feliratai
   5.4. Az euergetizmus zsidó stratégiái
6. Nyelvhasználat
   6.1. Héber és arám
   6.2. Görög
   6.3. Latin
7. Dátumozás a zsinagóga-feliratokon
8. Összefoglalás: a zsinagóga mint „emlékezethely”
   8.1. Zsinagóga és szimbolizmus
   8.2. Esettanulmány: a szepphóriszi zsinagóga mozaikja
   8.3. Eszkhatologikus jelentés

Rövidítések
Bibliográfia
Mellékletek (I−XXIII. tábla)

Köszönetnyilvánítás

Ez a disszertáció nem születhetett volna meg az Andrew W. Mellon alapítvány három hónapos izraeli ösztöndíja nélkül, melynek támogatásával 2002. decembere és 2003. februárja között a jeruzsálemi Albright Institute of Archaeologyban kutathattam. Az Albright Intézet kapcsolatai révén sikerült személyesen is megismerkednem és konzultálnom a szakterület olyan kiváló kutatóival, mint Yakov Sussmann, Gideon Foerster, és Hanswulf Bloedhorn. Hálás vagyok az Albright Intézet igazgatójának, Seymour Gitinnek sokoldalú támogatásáért, valamint Benjamin és Laura Saidelnek baráti biztatásukért. Legnagyobb szerencsémre a Héber Egyetemen éppen ebben a két szemeszterben zajlott a "From Alexander the Great to Muhammad: a Civilization of Epigraphy" című szeminárium-sorozat, amelyen a közel-keleti epigráfia doyenjei és fiatal kutatói adtak elő egy-egy aktuális témáról. Előadásaikból és az azt követő beszélgetésekből is rengeteget tanultam. Itt is sok kiváló kutatót ismerhettem meg, mindenekelőtt a Héber Egyetem Ókortörténeti Tanszékének vezetőjét, Hannah M. Cottont, és közvetlen munkatársait: Leah Di Segnit, Jonathan J. Price-t és David Wassersteint. Leah Di Segni kezdettől fogva támogatta a zsinagógafeliratokról szóló disszertációmat, és éles szemű megfigyeléseivel sok tévedéstől óvott meg. Köszönetemet fejezem ki Joseph Geigernek, a Héber Egyetem magyarországi születésű professor emeritusának hasznos tanácsaiért. Ugyancsak hálás vagyok Turán Tamásnak bölcs észrevételeiért, s hogy nemcsak könyvtára legféltettebb kincseit, hanem talmudikus jártasságát és kiváló héber tudását is önzetlenül megosztotta velem.

Végül, de nem utolsó sorban köszönetemet fejezem ki a Szent Pál Akadémia főigazgatójának, Németh S. Juditnak, igazgatótanácsának, valamint főtitkárának, Horváth Andrásnak, hogy a tanítás mellett kezdettől fogva lehetővé tették számomra a kutatómunkát, amelyhez pótolhatatlan erkölcsi és anyagi támogatást is nyújtottak.

Budapest, 2003. november 17. / 5764. Chesván 22.

Grüll Tibor, Ph.D.

1. Az ókori Róma mint „epigrafikus civilizáció”

A görög−római civilizáció egyik legsajátságosabb produktumai a kőbe, bronzba, cserépbe, fába vésett feliratok voltak, amelyekhez hasonló médiumokat a „nyomtatott papír alapú” modern kultúra alig ismer. Ókori epigráfiai emlékek oly nagy mennyiségben kerültek elő eddig, hogy a klasszikus antikvitást méltán nevezhetjük Louis Robert szavával élve „epigrafikus civilizációnak”.[1] Az oikumené legtávolabbi pontján is megtalálható görög és latin feliratok földrajzi szórása önmagában is megdöbbentő tény. A klasszikus epigráfia emlékeit olyan peremvidékeken is megtalálhatjuk, mint a mai Afganisztán és Tadzsikisztán határán fekvő Aï Khanoumban, amely minden bizonnyal a Nagy Sándor-alapította Alexandria Óxitanéval azonos. Ezen felül a Fekete-tengert északról határoló sztyeppékről, a Perzsa-öböl menti városokból, Mezopotámiából, Jemenből, szinte egész Európából a Rajna és a Duna vonaláig, sőt azon túl is, valamint Észak-Afrikából az Atlanti partoktól Egyiptom és Núbia határáig előbukkannak görög vagy latin nyelvű feliratok. A görög−római epigráfia a helyi kultúrákba is mélyen behatolt. Számos görög felirat került elő kifejezetten egyiptomi rítusú kultuszhelyekről és emlékművekről, s a Iudaea/Palaestinából származó zsidó feliratokon is erős interakció mutatkozik a héber, arám és görög szövegekben *(„the texts are closely intermingled”,* Millar 1983:84). Az észak-afrikai feliratokon a neopún nyelv és írás egészen a 2. század végéig felbukkan, és a palmürai szír, valamint a különféle arab nyelvek is gazdag epigráfiával rendelkeznek a Közel-Keleten (Harris 1989:189−190). Ugyanakkor a kis-ázsiai fríg, lükiai, vagy a franciaországi kelta feliratos szövegek jó részét is görög vagy latin ábécével transzliterálták (Millar 1983:85). Az utóbbi nyelvnek valószínűleg nem is létezett saját ábécéje. Nyugat- és Közép-Európában a keltán kívül más törzsi nyelveknek nemcsak saját írásbeliségük nem volt, de saját latin vagy görög betűs feliratanyagot sem hagytak maguk után. Ők mindjárt „rómaiul” szólaltak meg kőbe vésett emlékműveiken.

1.1. A felirat mint történeti forrás

Pürrhón, az éliszi szkeptikus filozófus (kb. 376–270) a hagyomány szerint előbb egészen Indiáig elkísérte Nagy Sándort, később szülővárosában iskolát alapított, de soha egyetlen sort nem vetett papiruszra. Meggyőződése szerint a dolgok nem ismerhetők meg *(akatalépszia),* ezért az embernek tartózkodnia kell mindennemű ítélet kimondásától. Pürrhón legalább következetes volt, amit a legkevésbé sem mondhatunk el kései követőiről, az „új pürrhonisták”- ról, akik könyvek tucatjait írták tele azt bizonygatva, hogy a világ és annak története nem megismerhető, legalábbis a régmúlt korokból ránk maradt szöveges forrásokból nem. E kijelentés súlyosságát akkor mérhetjük fel igazán, ha tudjuk, hogy a(z ókori) történelem kizárólagos forrásainak a 18. század közepéig az antik auctorok középkorban és a reneszánsz idején áthagyományozott textusai számítottak. A herculaneumi (1736), majd a pompeji (1748) ásatások megindulása után azonban a tudósok és iskolamesterek a csontig lerágott auctorszövegek helyett egyre odaadóbban kezdték kutatni az érmek, szobrok, vázák és feliratok világát, s a *collatio* és *emendatio* helyett inkább utazgatással és múzeumi rajzolgatással töltötték idejüket. A 18. század második felétől már élesen megkülönböztették egymástól az irodalmi és nem-irodalmi forrásokat: az utóbbiakat tekintve egyértelműen hiteleseknek. A „történelmi hitelesség” *(fides historica)* egyedüli letéteményeseinek tartott *auctor*okkal szemben a

[1] Ld. L. Robert: s.v. Épigraphie, in: Ch. Samaran (ed.): L’histoire et ses méthodes. *Encyclopédie de la Pléiade* XI. Paris: Gallimard, 1961. 453−497. Német fordítását ld. H. Engelmann: *Die Epigraphik der Klassischen Welt*. Bonn: Habelt, 1970. Robert jegyzeteivel; vö. „a major cultural phenomenon”, Millar 1983:80.

„történelmi pürrhonizmus” *(pyrrhonismus historicus)* jogosultságát hirdette Voltaire − ellene érvelt viszont Michael de Montaigne (1533−1592),[2] valamint Joachim Perizonius (1651−1715) és H. St. John Bolingbroke (1678−1751).

Ezechiel Spanheim (1629−1710), a modern numizmatika megalapítója, már 1671-ben emlékeztette olvasóit Quintilianus *obiter dictum*ára: „Egyik történetíró különbözik a másiktól”.[3] Véleménye szerint a múltról való tudás igazi forrásait a régészeti leletek jelentik: „Nem származik számunkra máshonnan biztosabb segítség, mint a pénzekből vagy az ókori márványokból. Itt bizonyára sem az ész/gondolat *(ratio),* sem a kimenetel/esemény *(eventus)* nem csal meg bennünket. Mert amíg a többi segédeszköz mindig magában hordja a másolt példányok kétséges hitelességét, egyes egyedül ezek viselik magukon a elsőszülött autográfok méltóságát”.[4] Spanheim lelkesültségét jellemzi, hogy még a történetírók romlott szöveghelyeit is feliratok segítségével remélte emendálni: „A történeti művek és az annalesek szerzői gyűlöletből, szeretetből vagy gondatlanságból sok mindent hibásan hagyományoztak át, amiket korunkban nem lehetséges másként kijavítani vagy visszanyerni, mint bizonyos nyilvános feliratok *(publicis tabulis)* segítségével”.[5] A pénzek és márványtáblák feliratai tehát sohasem tévednek, mivel közvetítésükben nem játszott szerepet a másolói tévedés. Ezt a naiv feltevést erősítgette Francesco Bianchini (1662−1729) is *La istoria universale provata con monumenti e figurata con simboli degli antichi* címen kiadott művében (Róma, 1697). A szerző által „szimbolikus történelemnek” *(storia per simboli)* nevezett antikvarizáló szemlélet szerinte biztosabb történeti alapot jelent az irodalmi művekből levonható tanulságoknál. A régészeti adat nem más, mint „szimbóluma és bizonyítéka annak, ami történt” *(le figure dei fatti, ricavate da monumenti d'antichità oggidì conservate, mi sono sembrate simboli insieme e pruove dell'istoria)*. Antikvárius módszerét később az egyháztörténetre is alkalmazta, de meghalt, mielőtt a tervbe vett *opus magnum*-ot befejezhette volna.[6] A pürrhonizmus szélsőséges, már-már orvosi esete azé a Jean Hardouin-é (1646−1729), aki amatőr numizmatikusként ellentmondásokat vélt felfedezni az érmek és az ókori szövegek között, így lassanként arra a végkövetkeztetésre jutott, hogy – néhány szerzőt kivéve – valamennyi ókori klasszikus 14. századi hamisítvány!

A pürrhonistáknak természetesen nem sikerült bebizonyítaniuk, hogy az általuk idézett ókori emlékek abszolút hitelesek. Hamar felhozták ellenük, hogy ezeket is hamisíthatták, s ráadásul ezeket is különféleképpen lehet értelmezni: „A feliratok értelmezése annyira hamis, annyira bizonytalan… Az érmek ezen kételyek miatt károsak… Láthatod tehát, hogy akik a történeti forrásokkal, azaz ókori emlékekkel

---

[2] Voltaire: Le pyrrhonisme de l'histoire (1768), in: *Oeuvres,* ed. M. Beuchot, tome XLIV. Paris 1831. 382. skk.; J. Perizonius: Oratio de fide historicarum contra pyrrhonismum historicum (Leiden 1702), in: *Orationes XII*. Lugduni Batavorum 1740, 103–154; Bolingbroke: *Works,* ed. D. Mallet, London 1754. II. 329; M. de Montaigne: Raymond Sebond mentsége, in: *Esszék*. Pécs: Jelenkor, 2002. II. 285. Csordás Gábor ford.

[3] *Alii ab aliis historicis dissentiunt, Inst. Or.* II. 4.19.

[4] *Non aliunde nobis certius quam in nummis aut marmoribus antiquis praesidium occurrit. Nec certe ratio hic aut eventus fallit. Subsidia quippe reliqua, dubiam semper transcriptorum exemplarium fidem, haec autem sola primigeniam Autographorum dignitatem prae se ferunt.* Idézi: Momigliano 1950:299

[5] *Multa iisdem Historiarum aut Annalium conditoribus, vel odio vel amore, vel incuria sunt perperam tradita, quae emendari hoc tempore aut revinci, nisi publicis quibusdam tabulis, non possunt.*

[6] Munkáját unokaöccse, Giuseppe Bianchini (1704−1764) egészítette ki és jelentette meg *Demonstratio historiae ecclesiasticae comprobatae monumentis pertinentibus ad fidem temporum et gestorum* címen (1752).

hozakodnak elő, valamennyien saját bizonytalanságuk miatt szenvednek".[7] Végül a 18. század közepén végképp eldőlt, hogy a történeti hitelesség igazi kritériuma az irodalmi és nem-irodalmi források szisztematikus egybevetése.[8] A 19. században még imitt-amott fellángoló történész–antikvárius ellentétek (vö. Friedrich Ast megkülönböztetését az antikvárius *Altertumswissenschaft* és a „tisztán történelmi" *Geschichtswissenschaft* között) mára eltűntek, mert minden történész felismerte, hogy a hagyományos antikvárius jellegű kutatás beleilleszthető a civilizációtörténet egyes fejezeteibe, természetesen a szükséges kritikai apparátussal és kommentárokkal.[9]

A történészek nagy része ma is mélyen meg van győződve arról, hogy az ókori feliratok olyan „különösen hasznos ablakok, amelyeken keresztül tanulmányozhatjuk [az ókori] világot" (MacMullen 1982:235). Carlo Ginzburg szinte szó szerint idézi az előbbi véleményt, mikor szembeszáll azokkal, akik szerint „a dokumentumok olyan áttetsző médiumok, amelyek nyitott ablakként szolgálnak, s így közvetlen kapcsolatot teremtenek a valósággal", a történetírás pedig nem egyéb, mint ezek vég nélküli felhalmozása. Valójában a dokumentumokon át a múlt valóságára nyíló ablakot torzító üveg fedi: „a belső torzítások (a kódok, amelyek alapján konstruálódott, vagy amelyek alapján értelmezni kell) alapos vizsgálata nélkül biztos talajon álló történeti rekonstrukció nem lehetséges".[10] A dokumentumok és a „múlt valóságának" referencialitása korántsem problémamentes, mivel a történeti dokumentumok maguk is a múlt valóságára vonatkoztatott reprezentációs konstrukciók.[11] Michel Foucault tudatosította először, hogy a 20. század második felében alapvető változás ment végbe a történész és a dokumentumok viszonyában: „a történettudomány immár nem azt tekinti elsődleges feladatának, hogy értelmezze a dokumentumot, vagy hogy megállapítsa, vajon igazat mond-e, hanem hogy belülről megmunkálja és feldolgozza".[12] Míg eddig a történetírás „memorizálta" a múlt emlékeit azáltal, hogy „dokumentumokká" alakított azokat, manapság − vallja Foucault − éppen a történelem alakítja át a dokumentumokat emlékekké: így a történeti kutatások alapját képező források többé már nem dokumentumok, hanem monumentumok.[13] A történész annak az állapotnak megalkotására és megszólaltatására törekszik, ami miatt egy-egy forrás egyáltalában létezik, és forrásnak tekinthető. A forrás Foucault számára mindig *utal* valamire, és nem „tartalmaz", vagy „mond" valamit. Következésképpen a történelmi anyagot utalások halmazaként igyekszik felfogni és elgondolni, nem pedig rejtett és kész tartalmak hordozójaként. A modern történetírás másik jellemzője Foucault szerint a múlt emlékeinek természetéből fakadó folytonossághiány figyelembe vétele. Miközben a régi történész-diszkurzusok ennek eltüntetésén fáradoztak nagy erővel, manapság ez nem a

---

[7] *„Ars inscriptiones interpretandi adeo fallax est, adeo incerta ... Numismata iisdem dubiis obnoxia sunt ... Vides ergo, quicumque demum proferantur historiarum fontes, et antiquitatis monumenta, omnia laborare sua incertitudine",* F. W. Bierlinguis: *De pyrrhonismo historico* 1707.

[8] J.M. Chladenius: *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, 1752 – Raubitschek 1971; Solin 1983/84.

[9] "The historians have recognized that the traditional subjects of antiquarian research can be transformed into chapters of the history of civilization with all the necessary apparatus of erudition", Momigliano 1950:313.

[10] C. Ginzburg: Checking the Evidence. *Critical Inquiry* 18 (Autumn 1991), 83.

[11] Hayden White: Historical Emplotment and the Problem of Truth, in: Saul Friedländer (ed.): *Probing the Limits of Representation*. University of California Press, 1992. 37−53.

[12] M. Foucault: *A tudás archeológiája*. Perczel István ford. Bp.: Atlantisz, 2001. 12. skk.

[13] „Volt idő, amikor az archeológia, mint néma emlékek, a tehetetlen nyomok, a szövegkörnyezet nélküli tárgyak és a múlt által hátrahagyott dolgok tudománya a történelem felé tartott, és csak a történelmi beszéd rekonstrukciója által kapott értelmet. Némi szójátékkal azt mondhatnánk, hogy manapság a történelem az archeológia felé tart − célja az emlékek önmagában való lerása." Foucault, *i. m*. 13. − Takács Ádám: Történeti megismerés és történeti tudás Michel Foucault-nál, in: *A történész szerszámosládája*. Szerk. Szekeres András, Bp.: L'Harmattan−Atelier, 2002. 15−36.

történelem olvasatának negatív tényezője (visszája, kudarca, határa), hanem pozitív eleme lett. Vonatkozik ez természetesen a történelmi pyrrhonisták által megfellebbezhetetlen „végső" bizonyítéknak tekintett feliratokra is.

Az ókortörténészek közül eddig nem sokan mutatták annak jelét, hogy figyelembe vették volna a 20. század második felében lejátszódó episztemológiai fordulatot. Természetszerűleg az ókori feliratok ilyen szempontú elemzése is várat magára, bár néhány kísérlet már történt ezen a területen is. Egy évtizede John C. Barett vizsgált meg britanniai legióstáborokban talált néhány tucat feliratot, ezúttal nem mint „történeti adalékokat", hanem mint a kollektív / kulturális emlékezet médiumait. Barett arra a tulajdoképpen triviális felismerésre jutott, hogy „a feliratok nem annyira történeti feljegyzések, mint a történelemcsinálás eszközei" *(inscriptions not so much a record of history as the means of creating histories,* Barrett 1993:238).[14]

A feliratok állításának gyakoriságát és szokásait vizsgálta Ramsay MacMullen egy azóta klasszikussá vált cikkében, amelynek címében szereplő *epigraphic habit* kifejezés nagy karriert futott be (MacMullen 1982). Azóta számos új terminussal is gyarapodott az epigráfia szótára, amelyek mögött többnyire egy-egy új kutatási koncepció, megközelítési mód érvényesítése rejlik: ilyan az „epigráfiai tudatosság" (Mann 1985), az „epigráfiai kultúra" (Gordon−Beard−Reynolds−Roueché 1993:154−155), az „epigráfiai környezet" (Woolf 1996:28), és legújabban az „epigrafikus táj"[15] (Cooley 2000). Véleményem szerint ezen új koncepciók segítségével talán könnyebben meg tudjuk magyarázni az epigráfiai kultúra masszív jelenlétét a Római Birodalom legtávolabbi pontjain is. Fergus Millar úgy magyarázta a feliratok mindenütt-jelenvalóságát az imperium területén, hogy az „a görög−római kultúra más kultúrák eléggé széles körébe történő behatolásának jele".[16] Az elmúlt húsz év kutatásai nagy hangsúlyt fektettek a „centrális" és „perifériális" epigráfiai kultúrák jellegzetességeinek elkülönítésére a római időszakban. Bár a feliratok gyakorisági indexét már régóta egy-egy terület „romanizáltságának" mérésére használják, a magam részéről Greg Woolffal értek egyet, aki hangsúlyozza: „a Birodalom valamennyi provinciája, bármilyen rövid ideig volt csak római kézben, vagy bármilyen ritkán lakott volt is, önálló epigráfiai kultúrával rendelkezik" (Woolf 1996:23). Az egyes régiók közötti különbségek pedig nemcsak mennyiségiek, hanem minőségiek is lehetnek, attól függően, hogy az adott területen élők „epigráfiai tudatossága" milyen fokot érte el. Ugyanakkor arról sem feledkezhetünk el, hogy a feliratok sűrűsége mindig a római kolóniák és a katonai zónák körül koncentrálódik (Woolf 1996:37).

---

[14] A feliratoknak mint történeti dokumentumoknak felhasználását előfeltételezi kronologikus sorrendbe rakásuk, aminek viszont semmi köze sincs a feliratok eredeti céljához és praktikus szerepéhez: „It is we who have arranged all these inscriptions by chronological sequence. It is we who, by listing them in such a sequence, read of the passage of time passing from one emperor to another. These stones need not have been read in this way; they did not form king lists, calendars or narrative histories. Others may have written histories of Rome and its emperors, but we should not think that such histories were also read through inscriptions such as these. What these inscriptions did do was to mark the moments when homages were paid or the benefits of the patronage were bestowed…" (Barrett 1993:242−243).

[15] A félreértések elkerülése végett le kell szögeznünk, hogy a „táj" ebben az értelemben „kulturális kép, a környezet reprezentációjának és szimbolizációjának képi módja", ld. S. Daniels, D. Cosgrove: Introduction: Iconography and Landscape, in: *The Iconography of Landscape,* edd. D. Cosgrove and S. Daniels. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 1−10.

[16] "Inter-penetration of Greco−Roman culture with a considerable range of other cultures", Millar 1983:80.84.

1.2. Zsidó feliratkultúra

Az utóbbi évtizedek kutatása viszonylag nagy figyelmet fordított a judaizmus és a görög−római kultúra kapcsolatára, történeti, gazdasági, szociológiai, nyelvészeti, művészettörténeti és egyéb szempontokat vizsgálva. A zsidó epigráfiai kultúrával kapcsolatban azonban mindössze két monográfiát tudok említeni, melyeket több mint egy évszázad választ el egymástól. Mindkettő Magyarországon élő, vagy innen származó tudós munkája. A kiváló szegedi rabbi, Lőw Lipót (1811−1875) *Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden* címen 1870-ben publikált egy két kötetes monográfiát, amely még ma is nélkülözhetetlen a kutatás számára, bár természetesen a régészeti felfedezések azóta ezen a téren is jelentősen bővítették tudásunkat. A témában legutóbb megjelent − a literalizáció kérdéskörét az epigráfiai emlékeknél tágabban vizsgáló − opus Katherina Hezser, a dublini Trinity College professzorának munkája (Hezser 2001).

Jelen tanulmányunk a zsidó epigráfiai kultúra bizonyos jelenségeivel foglalkozik a késő-római illetve kora-bizánci korszakban.[17] A kutatás alapjául mintegy kétszáz, Izrael és a diaszpóra területén feltárt késő-ókori zsinagógában − a zsidóság *par excellence* központjában − előkerült felirat szolgál.[18] A zsinagógák mindenütt jelen voltak a Római Birodalomban, s a judaizmus ilyen módon beilleszkedett a városállamok polgári közösségébe (Rajak 1999:165). [**1−2. tábla**] Munkahipotézisként azt is feltehetjük, hogy a zsidókat részben vonzotta, részben taszította a pogány kultúra, amelyből egyes dolgokat átvettek, másokat elutasítottak (Rajak 1995:7). Az is bizonyosnak tűnik, hogy a diaszpórában, illetve Iudaea/Palaestina hellenizált településein élő zsidók − legalábbis elméletileg − jobban ki voltak téve a görög−római kultúra befolyásának, mint a Golán vagy Galilea világtól elzárt zsidó falvaiban élők. Végül, ha elfogadjuk Tessa Rajak feltevését, miszerint a zsidó közösségek karakterét elkerülhetetlenül a görög−római város által diktált normarendszer alakította − és ezekről a városokról bízvást elmondhatjuk, hogy „tele voltak olvasnivalóval”[19] −, akkor bizonyára az is igaz lehet, hogy a pogány (és később a keresztény) epigráfiai kultúra is hatott a zsidó írásbeliségre. Az egyes „epigrafikus tájak” természetesen nagyon is különbözhettek egymástól, és sajátos karakterisztikummal rendelkeztek: „Gondoljunk csak az uralkodókultusz Caesareában emelt templomára: annak hatalmas császárszobrára és a rengeteg dicsőítő feliratára; vagy a város sötét, föld alatti Mithrász-szentélyére − mindezek bármely zsidó istentiszteleti hely látókörén messze kívül estek” (Rajak 1995:6).

De beszélhetünk-e sajátos zsidó epigráfiai kultúráról a késő-antikvitásban?

Ehhez legelőször is arra az egyszerűnek tűnő kérdésre kell választ adnunk: mit is tekintünk *zsidó* feliratnak? Johannes Oehler 1909-ben készült feliratgyűjteményében, amely később a *CIJ* alapjául szolgált, egy felirat zsidó provenienciáját illetően a következő kritériumokat állította fel: (1) A *Iudaeus/-a* terminus vagy görög

---

[17] Glen W. Bowersock sem a késő-római, sem a kora-bizánci, sem a késő-antik korszakjelölő kifejezést nem tartja alkalmasnak annak a helyzetnek a leírására, ami Palesztinát jellemezte a Bar Kochba-felkelés leverése, illetve Aelia Capitolina alapítása (135) és az arab hódítás (631) között. Helyette azonban nem tud jobbat javasolni, sőt maga is az előbbieket alkalmazza tanulmánya címében (Bowersock 1998:34−35).

[18] A zsinagógák számára vonatkozó adatokat ld. Bloedhorn−Hüttenmeister 1999:296. − A palesztinai zsinagógák számára vonatkozó misnai és talmudi adatokkal − a régészeti leletek tükrében − óvatosan kell bánnunk, figyelmeztet Stuart S. Miller: On the Number of Synagogues in the Cities of Erez Israel. *JJS* 49 (1998), 51−66.

[19] Ezt a megállapítást eredetileg Pompeii kapcsán fogalmazták meg, ld. W.V. Harris: Literacy and Epigraphy. *ZPE* 52 (1983), 87−111. kül. 102. − Vö. még: Mireille Corbier: L’écriture dans l’espace public romain, in: *L’urbs. Espace Urbain et Histoire,* Rome: École Francaise de Rome, 1987. 27−60. − Hasonlóképpen fogalmaz Giancarlo Susini: „inscriptions were a permanent element of the daily visual environment of the citizen”, *The Roman Stonecutter. An Introduction to Latin Epigraphy*. Ed. E. Badian, Oxford: Blackwell, 1973. 52.

megfelelőjének jelenléte; (2) a menóra ábrázolása; (3) a *salom* szó megléte; (4) az εἷς θεός („Egy az Isten!") akklamáció; (5) a θάρσι οὐδείς ἀθάνατος („bátorság, senki sem halhatatlan!") formula a sírfeliratokon. Ezt a kezdetleges listát Laurence H. Kant (1987) a következőképpen módosította: (1) Zsidó szimbólumok (menóra, luláv, etrog, sófár stb.) megléte; (2) önazonosítás (*Iudaeus/-a* jelző); (3) tipikus zsidó nevek jelenléte; (4) zsidó vallási szokásokra történő utalások; (5) a felirat provenienciája zsidó katakombához vagy temetőhöz kötődik; (6) a zsinagóga (συναγωγή vagy προσευχή) vagy zsinagógai tisztség említése; (7) bizonyos formulák, pl.: ἐνθάδε κεῖται („itt fekszik"); ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ / αὐτῆς („legyen békés a nyugvása"); θάρσι οὐδείς ἀθάνατος („bátorság, senki sem halhatatlan!"); ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν („legyen elszámolnivalója Istennel"; ez az ún. „eumeniai formula" L. Robert szerint egyformán lehet keresztény vagy zsidó); εὐλογία πᾶσιν („áldás mindenkire", L. Robert szerint egyértelműen zsidó); ὁ λαός („a nép") stb. − a pozitív indikátorai egy-egy felirat zsidó eredetének. De ezek a kritériumok sem mindig egyértelműek. A *menóra* keresztény epigráfiai kontextusban is előfordul,[20] a *szünagógé* kifejezést pedig pogány környezetben is megtalálhatjuk.[21]

Bár abban igazat adhatunk Laurence H. Kantnak, hogy „a [zsidó] feliratok segíthetnek a kritikusoknak [*sic*] áthidalni az ókori zsidóság írott és régészeti emlékei között tátongó szakadékot", és hogy a „feliratok − szemben a legtöbb írott forrással *(written record)* − a társadalom széles spektrumát tükrözik" (Kant 1987:674), nagy kérdés, hogy ezek az epigráfiai emlékek mennyiben bizonyulnak a kritikusok (vagyis a történészek) számára hasznos „forrásoknak". Az ókori zsidó feliratok egyrészt számszerűleg múlják alul a görög, római és keresztény feliratokat: számuk összességében alig éri el a kétezret (az eddigi legteljesebb gyűjtemény, a *CIJ* két kötete összesen 1539 feliratot közölt); miközben egyedül az *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* tíz kötetében kb. 25.000 ókeresztény feliratot publikáltak; az előkerült „pogány" római feliratok száma pedig meghaladja a félmilliót. A kérdőjel másik oka nem mennyiségi, hanem minőségi jellegű: a zsidó feliratok gyűjteményéből csaknem teljesen hiányoznak a nyilvános feliratok, amelyek *par excellence* történeti forrásokként jöhetnének szóba.[22] Úgy tűnik, meg kell békülnünk azzal a ténnyel, hogy az ókori zsidóság sem *Marmor Pariumot*, sem *Monumentum Ancyranumot* nem produkált története során. A késő-ókori zsidóság kutatását tovább nehezíti a diaszpóra-irodalom szinte nyomtalan eltűnése,[23] valamint a héber nyelvű rabbinikus irodalom alapvető történeti irrelevanciája.[24] Összefoglalóan

---

[20] A CIJ 693b-ben közölt felirat pl. egy Thesszalonikiben előkerült keresztény szarkofág, ld. Marcel Simon: Le chandelier à sept branches – symbole chrétien? *Revue d'Archeologie* 31−32 (1948), 971−980.

[21] Egy küzikoszi feliraton, amelyen egy Kübelé és Apollón tiszteletére alakult *thiaszosz* megkoronázott egy Sztratoniké nevű papnőt az ἐν τῇ τοῦ Διὸς συναγωγῇ („Zeusz gyűlésében") kifejezést használták, ld. Ross S. Kraemer: Jewish Tuna and Christian Fish: Identifying Religious Affiliation in Epigraphic Sources. *HThR* 84 (1991), 141–162.

[22] A zsidók által állított dekrétumok − nem tudni milyen okból − eddig csak Cyrenaica területéről kerültek elő (Kant 1978:676): (1) zsidó *politeuma* Decimus Valerius Dionysius tiszteletére a berenikéi amphitheatrumban, i. e. 9/8. vagy 7/6 (Lüderitz 1983:#70); (2) zsidó *politeuma* M. Tittius Sexti filius tiszteletére, ismeretlen helyről, i. sz. 24/25 (Lüderitz 1983:#71), (3) a zsinagóga felújításában részt vevő adományozók névsora, i. sz. 55/56 (Lüderitz 1983:#72).

[23] „Az ókori zsidó irodalom legfrisebb kutatása egyetlen nyelven és egyetlen műfajban sem tudott olyan zsidó művet felmutatni, amelyről tudnánk, hogy az 312 és 440 között a diaszpórában íródott" – F. Millar: The Jews of the Graeco-Roman Diaspora Between Paganism and Christianity, in: J. Lieu, J. North, T. Rajak (eds.): *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire.* London–New York: Routledge, 1992. 98. – Az állítás nem vesz figyelembe két latin nyelvű, feltehetően a római diaszpórában keletkezett írásművet: ld. Grüll 2001:53–64.

[24] A rabbinikus irodalom történeti irrelevanciájáról ld. az alábbi kötet vitairatait: *Judaism in Late Antiquity,* ed. Jacob Neusner, Alan J. Avery-Pack. Part III.: Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism. Vol. 1. Leiden−Boston−Köln: Brill, 1999. (Handbuch der Orientalistik Abt. I. Bd. 40).

elmondhatjuk: a zsidóság késő-ókori történetének kutatásához nem rendelkezünk olyan valóban forrásértékű történeti dokumentumokkal, mint amilyenek a középkorra vonatkozóan a Kairói Genizában állnak rendelkezésünkre, ezért eleve kudarcra ítélt vállalkozás minden erre az időszakra vonatkozó átfogó igényű politikai, gazdasági és társadalomtörténet megírása (Schwartz 2001:276).[25] Ez az ok is közrejátszott abban, hogy disszertációmban a palesztinai és diaszpórai zsidó epigráfiát elsősorban nem mint „történeti forrást", hanem mint kulturális jelenséget vizsgáltam.

1.3. Epigráfiai koiné a késő-római Közel-Keleten?

A késő-római, kora-bizánci korban (a 3. századtól a 631-es arab hódításig) beszélhetünk egyfajta építészeti, ornamentális és epigráfiai *koiné*ról a Közel-Keleten, legalábbis a vallási szférát illetően. Az eltűnőben lévő pogány szentélyek, a keresztény templomok, a zsidó és szamaritán zsinagógák ugyanazt az epigráfiai nyelvet beszélték, még akkor is, ha feliratait nem azonos nyelven (szírül, szamaritánul, héberül, arámul, görögül, latinul, arabul) fogalmazták meg.[26]

Ennek az epigráfiai *koiné*nak érdekes példáit szolgáltatja a Hammat Gádér-i fürdőkomplexum, amelynek romjai között hozzávetőleg hatvan−hetven görög feliratot találtak.[27] Számos szöveget vésték márvány táblákra, ezeket vagy a falba, vagy a mozaikpadlóba illesztettek bele, de többségüket csupán belevésték a kövekbe. A szövegek nagyobb részét magánszemélyek dedikálták a fürdőhelyre történt látogatásuk alkalmával, amit a fürdőben tapasztalt csodás gyógyulások iránt érzett hála motivált. A feliratok túlnyomó többségét professzionális kőfaragók vésték. Érdekes módon a fürdőt a legtöbb szövegben „szent helyként" említik a következő bevezető formulában: Ἐν τῷ ἁγίῳ (or ἱερῷ) τόπῳ μνησθῇ… A μνησθῇ ὁ δεῖνα formula nagyon gyakori a késő-római és bizánci Keleten, pogány, zsidó és keresztény környezetben egyaránt. Általában szent helyekkel kapcsolatban jelenik meg: a formula használata azt jelzi, hogy a fürdőt nem csupán a felüdülés és a testkultúra helyének tartották, hanem olyan szent helyként értelmezték, amelyet Isten ajándékozott meg gyógyító erővel. A 6. századi (keresztény?) látogatók olyan szavakkal fejezték ki érzéseiket, amelyek inkább illettek egy szent helyre látogató zarándokhoz, mint egy magát kúráló gyógyvendéghez. Itt is megfigyelhető, hogy a keresztények (bár nem kizárt, hogy lehettek köztük zsidók is) átveszik a pogány szokást: egy zsidó soha sem tulajdonítana ugyanis gyógyító erőt egy fürdőnek. Ugyanakkor a feliratok megszövegezése olyan, hogy akár egy zsinagógából, akár egy pogány Aszklépiosz-szentélyből is előkerülhettek volna ezek az ex-votók.

A palesztinai pogány templomokat vagy teljesen lerombolták (Gázában, vagy Jeruzsálemben, ahol Aphrodité temploma alól még a földet is elhordták), vagy bizonyos profán építészeti elemeit újra-hasznosítva ráépítettek egy keresztény templomot

---

[25] A Kairói Geniza alapján S. D. Goitein megírta a középkori Maghreb országok zsidóságának részletes történetét: A Mediterranean Society: *The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. vols. I−VI. Berkeley: University of California Press, 1967−1988. − A zsidó forrásanyag szűkösségéről ld. még Goodman 1994:208−209.

[26] A hasonlóság olyannyira erős például a szamaritán és zsidó zsinagógák esetében, hogy egyedül a szamaritán betűkkel írt szövegek előfordulása vagy hiánya alapján lehet attribuálni az épületeket, ld. Leah Di Segni: Mutual Relations Between Samaritans, Jews and Christians in Byzantine Palestine, as Revealed Through the Epigraphic Finds, in: Alan D. Crown, Lucy Davey (eds.): *Essays in Honour of G. D. Sixdeiner, New Samaritan Studies of the Société d'Études Samaritaines III & IV*. (Studies in Judaica No. 5.) Sydney: University of Sydney, 1995. 185−194. − A nem vallási jellegű epigráfia interakciójáról úttörő tanulmányt jelentetett meg Henry Innes Macadam: Epigraphy and Village Life in Southern Syria During the Roman and Early Byzantine Periods. *Berytus* 31 (1983), 103−115.

[27] Leah Di Segni: The Greek Inscriptions of Hammat Gader, in: Yizhar Hirschfeld (ed.): *The Roman Baths of Hammat Gader*. Jerusalem: Israel Exploration Society 1997. 185. skk.

(Caesarea) − ezekben az esetekben szinte semmit nem tudunk meg az eredeti épületről (Geiger 1998). A 4. század végére a pogány templomokat egyszerűen elhagyták, aminek következtében azok fokozatosan elpusztultak: köveiket széjjelhordták, vagy ráépítettek. Gerasza Artemisz-temploma azon ritka esetek egyike, amikor nem építették be a pogány szentély helyét. Yoram Tsafrir szerint a lakosok egyszerűen nem voltak hajlandók lerombolni városuk legszebb épületét. A szentély propülaionjában 565 körül építettek egy keresztény *sacellum*ot. Ugyanez történt a Zeusz-templom esetében is: *cellá*ját lerombolták, de az oszlopok és a díszes homlokzat a mai napig is állnak. Kedesben 1981-től a Tel Aviv-i Egyetem régészei ástak.[28] Az eddigi feltevések szerint a 2−3. században itt egy Baal-Samimnak, illetve Juppiternek szentelt templom állhatott, de Jodi Magness azon a véleményen van, hogy az épület inkább egy Apollónak szentelt orákulumszentély lehetett. A templom keleti façade-jának nagy bejárati kapuján a szemöldökkövön két sas relief-ábrázolása volt látható, csakúgy mint a palmürai Bél-templom szemöldökkövén és számos zsinagógabejárat fölött is.

A keresztények egyfelől sokkal keményebben bántak el a pogány templomokkal, mint a zsidók a római megszállás idején − tehették, hiszen az övék volt a politikai hatalom (I. Theodosius 391-ben adta ki rendeletét a pogány kultuszok betiltásáról) −, ugyanakkor bizonyos területeken engedékenyebbek is voltak a zsidóknál a pogány szokásokkal szemben. Bét Se'án egyik keresztény templomában egy szemöldökkő-feliraton egy kereszt mellett a ὑπὲρ τῶν Αὐγουστῶν (*„A felségeseknek”)* felirat olvasható, amely még nem lépi át a zsidó zsinagógák császártiszteletének határát 5.2.3., sőt azokkal egyenértékűnek tekinthető. Ám vannak jelentős eltérések is. Egy kora-bizánci templom mozaikján Apolloniában egy háromsoros hexameter-szöveget olvashattak a belépők: *„Én egy templom vagyok, jobb mint az ambrózia és nektár, / és Marinos emelt engem, magasztalva az Istentől felemelt bölcsességet / valamint örökké uralkodó tiszta és misztikus szellemét”*.[29] A szöveg a pogány és keresztény fogalmak keveréke: a versíró szemmel láthatólag verzátus volt a görög irodalomban. A klasszikus görög irodalom meglehetősen elterjedt volt ebben az időben Palesztinában. Az „ambrózia és nektár” a pogány mitológia kifejezésvilágából vett metaforák (vö. pl. Hom. *Od*. V.93), amelyek használatával talán a pogányság felett aratott győzelmet akarta jelezni a költő. Bét Se'ánban került elő egy monumentális felirat, amelyet egy kereszt díszített, és egy szobor talapzatába volt vésve: *„Artemidórosz arany szobrot állított fel Eudoxiának, az egész föld királynőjének, amelyet az ország minden részéből látni lehet”*. A felirat nyelve archaikus, és az utolsó kifejezés: περισκέπτῳ ἐνι χώρῳ az *Odüsszeiá*ból vett idézet (I.426; X.211). A feliratot Eudoxia császárné tiszteletére állították, aki 400-ban lett Augusta és 404-ben halt meg a Szentföldön. Itt a keresztények a császártisztelet zsidók által szigorúan megszabott határait lépték át. Ilyen császárszobrokat csak a pogányok állítottak olyan településeken, ahol többségben voltak. Egy zsidó ember egy zömmel zsidók lakta településen ilyen szobrot semmi esetre sem állíthatott volna.

2. Epigráfiai kultúra a Tenakhban, a rabbinikus és a diaszpóra-irodalomban

Az emlékművek egy adott kultúra színpadias megnyilvánulásai: láttatni akarják magukat, meg akarnak őrződni és emlékezetben maradni a kortárs és későbbi generációk előtt.[30]

---

[28] M. Fischer, A. Ovadiah, I. Roll: The Roman Temple at Kedesh, Upper Galilee: A Preliminary Study. *Tel Aviv* 11 (1984), 146−172. − Jodi Magness: Some Observations on the Roman Temple at Kedesh. *IEJ* 40 (1990), 173−181.

[29] R. Birnbaum, A. Ovadiah: Greek Inscription from Apollonia. *IEJ* 40 (1990)182−191.

[30] Aleida Assmann: Kultur als Lebenswelt und Monument, in: A. Assmann and D. Harth (eds.): *Kultur als Lebenswelt und Monument.* Frankfurt/M.: Fischer, 1991. 11−25.

Az emlékmű olyan jel, amely akár századokon keresztül is képes egy üzenetet közvetíteni, ezért úgy tervezik, hogy túlélje a jelent, és képes legyen kulturális kapcsolatot teremteni a távoli jövővel. Az ókori Egyiptom fáraói azért építettek emlékműveket és hagytak hátra feliratokat, hogy nevüket és tetteiket halhatatlanná tegyék az utókor előtt.[31] Jan Assmann szerint a monumentális építészettel és a szent vésetekkel mint „monumentális diskurzussal" az volt az egyiptomiak célja, hogy „szent időt", földi örökkévalóságot teremtsenek.[32] Ez a kép − *mutatis mutandis* − pontosan illik a görög, római és bizánci építészeti és epigráfiai kultúrára is, de homlokegyenest ellentmond a zsidó felfogásnak.

Nahman Avigad csaknem negyedszázada állította fel a máig meg nem cáfolt tételt: „A [királyság korának] epigráfiai leletei azt mutatják, hogy más népekkel ellentétben a hébereknél nem volt szokás monumentális feliratokat állítani, sem sírokon, sem egyéb nyilvános helyeken. Egyszerűen nem érdekelte őket a nevek és tettek kőbe vésés általi megörökítése, amit azt is megmagyarázza, miért nem formálódott ki valódi héber lapidáris írás, és hogy a miért használták a formális kurzívot a legtöbb vésett monumentális feliraton".[33] Mind a mai napig egyetlen monumentális zsidó felirat sem került elő Izrael vagy a diaszpóra területéről, amely megmásíthatta volna ezt a képet.[34] A monumentális zsidó feliratok hiányának legfőbb oka véleményem szerint teológiai jellegű. A *Leviticus*ban a következő parancsot olvassuk: *„Ne csináljatok magatoknak bálványokat, se faragott képet, se oszlopot ne emeljetek magatoknak, se kőszobrokat ne állítsatok fel a ti földeteken, hogy meghajoljatok előtte, mert én vagyok az Úr, a ti Istenetek"* (Lev. 26:1). A szigorú tiltást a *Deuteronomium* is megismétli: *„Oszlopot se emelj magadnak, amit gyűlöl az Úr, a te Istened"* (Deut. 16:22). Ezeket a törvényeket két ízben hágták át Izrael királyai, illetve a királyi családhoz tartozó személyek, legalábbis a *Tenakh* feljegyzése szerint. Mindkét eset tragédiába torkollt. Saul, miután megverte az amalekitákat, egy oszlopot *(jad,* יד) emelt a Kármel hegyén, amelyen nyilván saját tetteit örökítette meg (I. Sám. 15:12). De Sámuel próféta szerint azon a napon el is vétetett tőle a királyság. A második eset Dávid lázadó fiával, Absalommal kapcsolatos, aki *„vett és még életében emelt magának emlékoszlopot, amely a király völgyében van. Mert ezt mondta: Nincsen nékem oly fiam, akin az én nevemnek emlékezete maradhatna, azért az oszlopot a maga nevére neveztette, és az Absalom oszlopának hívattatok mind a mai napig"* (II. Sám. 18:18).[35] Ez a tettét a Biblia közvetlenül Absalom tragikus halála után beszéli el.

E két *locus*on kívül nem találunk más említést a Bibliában nyilvános vésett feliratokról. A deuterokanonikus I. Makk. 14:25−29 azonban idézi Makkabeus Simon egyik rendeletének szövegét, amelyet bronz és kő táblákba (δέλτοι) vésték és kiállítottak

---

[31] Erik Hornung: Zum altägyptischen Geschichtsbewußtsein, in: H. Müller-Karpe (ed.): *Archäologie und Geschichtsbewußtsein* (Kolloquien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie, vol. 3.). München: Beck, 1982. 13−30. kül. 16; Jan van Seters: *In Search of History. Historiography in the ancient world and the origins of Biblical history.* New Haven and London: Yale University Press 1983. 145−160.

[32] Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* München: Beck, 1992. 169.

[33] Nahman Avigad: Hebrew Epigraphic Sources. in: *The World History of the Jewish People. The Age of the Monarchies*. ed. A. Malamat. Jerusalem: Massada, 1979. 21.

[34] A legutóbb, 2003. februárjában „felfedezett" Jóás-sztélé is hamisítványnak bizonyult, ld. Shmuel Ahituv: Opinion Concerning the Authenticity of the Yehoash Inscription… www.bibleinterp.com/articles/Ahituv_report.htm, ld. ugyanitt Yuval Goren tanulmányát; valamint: Giuseppe Regalzi: The Fake Joash Inscription. www.orientalisti.net/ioash.htm − Köszönöm Hack Mártának, hogy a tanulmányokra felhívta figyelmemet.

[35] Ez természetesen nem azonos az ún. Absalom-sírral, amely a Kidron völgyében található. Ez az emlékmű feltehetően egy főpapi család sírja lehetett. Ld. Benjamin Mazar: *The Mountain of the Lord*. New York: Doubleday, 1975. 225.

a Sionon (14:27), egy jól látható helyen a szentélykörzeten belül (14:48), valamint a Templom kincstárában (14:49). Bár néhányan elemezték már a dekrétumszöveg lehetséges forrásait, senki sem tette fel közülük a magától kínálkozó kérdést: mi keresnivalója volt egy királyi feliratnak a Templomban?[36] A válasz a fentiek alapján is nyilvánvaló: csakis a hellenisztikus (alkalmasint Ptolemaida) és/vagy római kulturális befolyás növekedésének tulajdonítható ez a törvényszegő cselekedet.

Néhány kivételtől eltekintve a mózesi Törvény tiltása erős averziót épített ki a zsidóságban az emlékművekkel kapcsolatban. Még a diaszpora egyik leghellenizáltabb értelmiségije, az alexandriai Philón is egyetértett a feliratos emlékművek állításának tilalmával, amelyet így indokolt meg:

> „Az oszlop (στήλη) három dolgot szimbolizál: a felállítást, a felajánlást és a feliratot (στάσις ἀναθέσις ἐπιγράμμα). A feliratok felállítását már megtárgyaltuk,[37] de a felajánlás magyarázatot igényel. Az egész menny és az egész föld nem más, mint felajánlás (ἀναθῆμα) Istennek, és Ő az, aki a felajánlást megalkotta; és minden istenszerető lélek, a világ polgárai, felajánlják magukat, meg nem engedve, hogy halandó csábítás az ellenkező irányba vonja őket, és sohasem fáradnak bele, hogy odaszenteljék és felajánlják saját halhatatlan életüket. Ostoba az az ember, aki oszlopot ajánl fel, nem Istennek, hanem önmagának, s egy olyan dolgot állít fel, amely a teremtés része, abban ide-oda hányódik, és olyan dolgokat tart méltónak megörökíteni dicsérő feliratokon, amelyek bőven rászolgáltak a megvetésre és rosszallásra, és jobb lett volna, ha egyáltalán nem vésték volna őket feliratokra, vagy ha már egyszer megtették, azon nyomban kitörölték volna őket. Ez az oka annak, amiért a Szentírás világosan kijelenti: »ne emelj magadnak oszlopot«, mivel a valóságban semmi emberi nem maradandó, még ha némelyek hamisan azt is állítják, ameddig szét nem oszlanak. Nem, ők nemcsak azt gondolják, hogy szilárdan állnak, hanem azt is, hogy megérdemlik a tisztelgő feliratokat, elfeledkezve Róla, aki egyedül méltó a tiszteletre és egyedül áll szilárdan.” (Philón: *De somniis* I.42. [242−247])

Philón filozófiai fejtegetésének kiindulópontjául Jákób története szolgált, aki Bétélben felállított és olajjal felkent egy *maccévá*t (Gen. 28:18; 31:13). Figyelemre méltó, ahogyan Philón félreértette a bibliai vers egyik felét *(„ahol fogadást tettél nekem”,* 31:13b), mivel szerinte a *fogadás* (נדר) egy Jákób által a kőre vésett dedikáció volt: *„Te egy oszlopot emeltél Nekem, egy igen szentséges feliratot vésve rá”* (*De somn*. I.42. [241]). (Philón elhallgatja, hogy mikor Jákób felállította a *maccévá*t, és olajat öntött rá, elnevezte *Bét ’Elóhim*nak, „Isten Házának”, ld. Gen. 28:17−18.[38]) Bár a héber szöveg egyáltalán nem támogatja az alexandriai filozófus meglehetősen egyedi fordítását, a Bibliában találunk

---

[36] Újabban Jan Willem van Henten foglalta össze a felirattal kapcsolatos tudnivalókat: The Honorary Decree for Simon the Maccabee (1Macc 14:25−49) in Its Hellenistic Context, in: J.J. Collins, G.E. Sterling: *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001. 116−145. (Christianity and Judaism in Antiquity Series 13.) Van Henten véleménye szerint is: „A Simonnak és fiainak dedikált felirat innovációnak tűnik izraelita és zsidó kontextusban” (p. 118).

[37] Philón allegorizáló értelmezése szerint az oszlop magát az emberi lelket jelképezi.

[38] Ld. Uzi Avner: Sacred Stones in the Desert. *BAR* 27:3 (2001), 31−41. kül. 37−38. − Három bazalt sztélé került elő Szefire környékén (Szíria), valószínűleg a 20. század tízes éveiben, tisztázatlan körülmények között. A szefirei feliratok (ed. pr. 1931) egy i. e. 8. századi szerződés szövegét tartalmazzák, amit Arpad egyik vazallusa kötött urával. A szöveg a leghosszabb óarám nyelvű egybefüggő felirat, csaknem száz teljes sorból áll. Külön érdekessége, hogy az oszlopot, amelyre a szöveget vésték, „Isten Házának” nevezi. Ld.: Joseph A. Fitzmyer: *The Aramaic Inscription of Sefire*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1967. − Késői arab források ugyanezt a kifejezést alkalmazzák az álló kövekre (Avner *i. m.* 33).

két esetet, amelyben az írott *maccévá*k pozitív előjellel vannak megemlítve, sőt egyhelyütt maga az Örökkévaló parancsolja meg, hogy Izrael fiai feliratos *maccévá*t emeljenek:

> *„És amely napon átmentek a Jordánon arra a földre, amelyet az Úr, a te Istened ad nektek, nagy köveket állíts fel, és meszeld be azokat mésszel. És mihelyt átmégy, írd fel azokra e Törvénynek minden igéjét, hogy bemehess arra a földre, amelyet az Úr, a te Istened ad neked, a tejjel és mézzel folyó földre, amiképpen megígérte neked az Úr, a te atyáid Istene. Mihelyt azért átmentek a Jordánon, állítsátok fel azokat a köveket, amelyeket én e mai napon parancsolok nektek, az Ebál hegyén, és meszeld be azokat mésszel. És építs ott oltárt az Úrnak, a te Istenednek, olyan kövekből való oltárt, amelyet vassal meg ne faragj. Ép kövekből építsd az Úrnak, a te Istenednek oltárát, és áldozzál azon egészen elégő áldozatokat az Úrnak, a te Istenednek. Áldozzál hálaáldozatokat is, és egyél ott, és vigadozzál az Úr előtt, a te Istened előtt. És írd fel e kövekre e Törvénynek minden igéjét igen világosan.”* (Deut. 27:2−8; vö. Józs. 8:31-32)

A Jeruzsálemi Talmud (Szóta 7:5) idézi R. Júda véleményét, aki szerint a Tóra szövegét az oltárra vésték, és a világ valamennyi nemzete elküldte egy-egy írnokát, hogy másolja le a Törvényt, amely hetven nyelven lett kinyilatkoztatva. Ugyanide sorolható az a rabbinikus legenda is, amely szerint Józsué valamennyi általa meghódított területen dekrétumokat tett közzé feliratos formában:

> „Ki töltötte be [a parancsolatot, hogy ti. *Kinyilvánítasz egy dolgot, és meglesz az neked,* Jób 22:28[39]] ebben a részben? Józsué, a Nún fia. R. Sámuel b. Nahmán mondta: Mit tett Józsué? Minden helyen, ahová csak hódítani jött, közzétett egy rendeletet, amelyre ráírta: Aki menni akar, menjen; aki békét akar, legyen béke vele; aki háborúzni akar, ám háborúzzék.” (Midrás R. ad Deut. (Sofetim) V.14.)

A *maccévá*k valamennyi későbbi pozitív említése a Bibliában egészen bizonyosan *nem írott* kövekre vonatkozik. Józsué egy „hatalmas követ” (אבן גדלה) állított fel a sikhemi szentélykörzetben, az Örökkévaló szent terebinthusfája alatt, a szövetség megújításának emlékére (Józs. 24:26−27). Mikor a filiszteusok kénytelen-kelletlen visszaadták a frigyládát a zsidóknak, a léviták a Bét-Semes-i „nagy kő” előtt mutattak be áldozatot Istennek (I.Sám. 6:14−15). Sámuel próféta is egy *maccévá*t állított fel, amelyet „segítség kövének” (אבן העזר) nevezett el hálából a filiszteus veszélyből való megszabadulásért (I.Sám. 7:12). Jósijjáhu kiály is az „oszlopnál” (עמוד) újította meg a szövetséget Isten és a nép között (II.Kir. 23:3; II.Krón. 34:31). Ez a szövetségkötési ceremónia szorosan kapcsolódik az előbb említett sikhemi szövetséghez, valamint más közel-keleti népek szokásához, ahol a *maccévá*k a szövetség tanúiként szerepelnek. Jesája prófétánál egyébként egy másik − szintén pozitív − szerepkörben is viszont látjuk a *macebá*t: *„Ama napon oltára lesz az Úrnak Egyiptom földjének közepette, és határán egy oszlop az Úrnak”* (Jes. 19:19). Ám ezek a *maccévá*k nyers, megmunkálatlan kőből készültek, összhangban a Biblia faragott kövekkel kapcsolatos rendelkezéseivel (Exod. 20:22; Deut. 27:6; Józs. 8:31; I.Kir. 6:7), míg ezzel szemben a nem-zsidó *maccévá*k rendszerint gondosan voltak kifaragva és gyakran felirat is díszítette őket.

---

[39] A revideált Károlyi-fordítás kissé másként hangzik: „Mihelyt valamit elgondolsz, sikerül az neked, és a te utadon világosság fénylik”, *uo*. A גזר ige tág jelentéstartománya valamennyi fordítást lehetővé teszi.

A hatalmas rabbinikus irodalomban alig találunk utalást zsidó vagy pogány feliratokra. A legtöbb idevágó testimoniumot már Lőw összegyűjtötte (1870: 11−35, 67−73).
(1) A Második Templom keleti kapuján a perzsa birodalom egyik fővárosának, Szúzának alaprajza volt látható.[40]

„A keleti kapu, amelyen a susáni palota volt ábrázolva. Mi volt ennek az oka? − R. Hiszda és R. Jichak b. Abdimi [eltérő véleményt vallott]. Az egyik szerint azért, hogy soha ne feledjék el, honnan jöttek vissza [ti. a babilóni fogság után Perzsiából]; a másik szerint azért, hogy a uralkodó hatalom iránti félelem mindig előttünk legyen. R. Jannáj szerint: Az uralkodó hatalom [királyság] iránti félelemnek mindig előttetek kell lennie, amint írva áll: *És mindezek a te szolgáid lejönnek hozzám és leborulnak előttem* [Ex. 11:8]; de ugyanezt nem mondja magáról a királyról. R. Johanan a következő versre hivatkozott: *És lőn az Úr keze Illésen, és felövezvén az ő derekát, még Akháb előtt futott el Jezréel felé* [I.Kir. 18:46; vagyis nem vette figyelembe a király személyét].” (b.Men. 98a; vö. m.Midd. 1:3; j.Kelim 17:9.)

(2) A templomi figyelmeztető táblák feliratairа is történik utalás a *Misná*ban (m. Kelim I.8; vö. Lőw 1870:12), valamint az *Újszövetség*ben (Csel 21:27-29; Ef 2:14) és Josephusnál is (*Ant* XV.11.5. [417]; *Bell* V.5.2. [194]; VI.2.4. [124-126]).[41] A Szentély körüli udvar (הָעֲזָרָה) a Templomtér többi részéhez képest magasabban helyezkedett el. Ennek bejáratainál görög és latin nyelvű feliratok figyelmeztettek arra, hogy idegenek csak halálbüntetés terhe alatt léphetnek beljebb. 1872-ben majd 1936-ban a görög nyelvű figyelmeztető táblák két példányát is megtalálták.[42] Az 56 cm hosszú, 86 cm széles és 37 cm vastag mészkőtömb szövege így szól: *„Senki idegen nem léphet a szentély körüli kerítésen és falon belülre. Akit tetten érnek, csak magának köszönheti az érte járó halált.”* A betűket a jobb láthatóság kedvéért vörössel festették ki. Bickerman elemzése szerint az *allogenész*ek (nem zsidó származásúak) kitiltását az indokolta, hogy Izrael mint *nemzet* volt az Úrnak szentelve. Ugyanakkor az egyetlen igehely, amely *expressis verbis* tiltja az idegenek belépését a Szentélybe Ezékiel próféciája az új Templomról (44:9, a LXX fordításában: ὑιὸς ἀλλογενής, v. ö. 3Móz 18:9 LXX: ἐνδογενής).

(3) A templomi kincstár értékeit ugyancsak görög betűkel jelölték. A *Misna* Seqalim traktátusában olvassuk: „A három *szé'a* három ládájára, amiket [évente háromszor] kivettek a kamrából, *alef, bét, gimel* volt írva. R. Jiszmaél mondja: Görögül volt írva: *alfa, béta, gamma*” (3:2). Ezekben a ládákban tartották a pénzadományokat.[43] Lőw kommentárja: „So war das griechische Element selbst in das innere Heiligthum Israel's

---

[40] „…auf dem östlichen Thore des Zerubabel'schen Tempels ein Abriß der Hauptstadt des persischen Reiches, Susa, angebracht, um die Tempelbesucher an ihren persischen Oberherrn zu erinnern mit einer Inschrift war auch dieses Thor nicht versehen”, Lőw 1870:12.

[41] E. Bickerman: The Warning Inscriptions of Herod's Temple, in: *Studies in Jewish and Christian History*. Leiden: Brill 1980. II. 210−224; L. Boffo: *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*. Brescia: Paideia 1994. # 32. (teljes szakirodalommal); M. Guarducci: *Epigrafia Greca IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane*. Roma 1978. 71–73; P. Segal: The Penalty of the Warning Inscription from the Temple of Jerusalem. *IEJ* 39 (1989), 79−84; S. Zeitlin: The Warning Inscription of the Temple. *JQR* 38 (1947–48), 111−116.

[42] (1) OGIS 598 = CIJ 1400 [Ókori Kelet Múzeuma, Isztanbul]; (2) SEG VIII (1937), #169. [Rockefeller Museum, Jerusalem]

[43] Köztudott, hogy a pénzadományokat türoszi székelben kellett leróni a Szentély számára. − Az űrmértékről: 1 *szé'a* = 6 *kav;* 1 *kav* = 4 *log;* 1 *log* akkora helyet foglalt el, mint 6 tojás.

gedrungen!" (Lőw 1870:12). Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy az egyéb adományok elhelyezésére szolgáló tizenhárom láda héberül volt feliratozva (m.Sek. 6:5).

(4) A *toszeftá*ban számos utalást találhatunk a zsinagógákban található különféle feliratokra. Ezeknek egy jó része tulajdonos-jelző, vagyis possessor-felirat: *„Az, aki kandelábert vagy mécsest készít a zsinagóga számára, mielőtt a tulajdonos [adományozó] neve elfelejtődnék ezekről a tárgyakról, semmilyen más célra nem lehet azokat használni. Mihelyt azonban a tulajdonos [adományozó] neve elfelejtődik róluk, más célokra is lehet őket használni"* (t.Meg. 2:14). Amennyiben ez a rabbinikus törvény valóban életben volt, és alkalmazták, érthetővé válna, hogy miért írták fel az adományozók nevüket a menórákra és mécsesekre. Halákhikus szempontból bonyolultabb a dolog, ha az ajándékozás egy nem-zsidó részéről történt: *„Egy pogány, aki egy gerendát szentelt egy zsinagóga felépítésére, és arra ráírta: »A Névért« − vizsgálják meg. Ha azt mondta: »A Szent Névnek ajánlom fel« − tegyék félre. De hogyha azt mondta: »Felajánlom a zsinagóga hasznára« − tisztítsák le a Név helyét és tegyék félre a gerendát"* (t.Meg. 2:16). Ez utóbbi törvényekben már megfigyelhető a Név leírásától való tartózkodás [ld. az 5.2.1. fejezetet].

(5) Jézus még azért rótta meg a farizeusokat, hogy az általuk megkövezett próféták sírjait építgetik és ékesgetik (Mt 23:29), de a későbbi századokban − úgy tűnik − változás történt a vallási vezetők sírokkal kapcsolatos hozzáállásában. A síremlékekről illetve epitáfiumokról mindössze egy utalást olvashatunk a Jeruzsálemi Talmudban: *„Azt tanították: R. Simeon b. Gamliél mondja: Nem készítenek síremlékeket az igazaknak. Az ő emlékük: tanításaik"* (j.Sek. 2:5. 47a). E rabbinikus kijelentéssel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy bár elég szép számmal kerültek elő rabbi-sírfeliratok, ezek megfogalmazása valóban egyszerű, kerülik a hosszadalmas eulogiumokat (Cohen 1981−82). A rabbik egyébként úgy vélekedtek, hogy *„aki elolvas egy sírfeliratot",* megfeledkezik arról, amit tanult (b.Hor. 13b).[44]

(6) Magától értetődően a pogány feliratokra még kevesebb utalást találunk a talmudi *corpus*ban. Egyhelyütt mint bizonyíték fordul elő a felirat. A Talmud rögzít egy halákhikus vitát azzal kapcsolatban, hogy szabad-e a türoszi vásáron kereskedni? Ha ugyanis a vásárt egy pogány istenségnek szentelték, zsidóknak nem volt szabad ott árucikkeket venni az adott időszakban. A vásárt meglátogatták és megszemlélték, és azzal a jelentéssel tértek vissza, hogy egy feliratot találtak, amely így szólt: *„Én, Diocletianus császár, felajánlottam ezt a vásárt testvérem, Heraclius geniusának tiszteletére, nyolc napos időtartamra"* (שכנית שכנית אהן ירידה דעור לגדיה דארקליס אחי תמניא יומין אנא דיקלטיאנוס מלכא, j.AZ 1:4 39d).[45] Szempontunkból az a legérdekesebb, hogy a rabbik hitelesítő erejűnek vették a dedikációs felirat szövegét.

---

[44] *„Tíz dolog nehéz a tanulmányokra nézve: ... ha halott arcába néz; van, aki szerint az is, ha sírfeliratot olvas"* (Turán Tamás ford.) Köszönöm Turán Tamásnak, hogy az Akadémiai Kiadónál hamarosan megjelenő *„Képfogyatkozás. Vázlat az ikonofóbia történetéről a rabbinikus hagyományban"* című könyvének kéziratát rendelkezésemre bocsátotta. A könyv egy részlete megjelent: Kép-diéta. Az ikonofóbia történetéről a rabbinikus hagyományban. *Café Bábel* 43−44 (2003), 7−17.

[45] A. Marmorstein: Diocletian à la lumière de la littérature rabbinique. *REJ* 98 (1934), 18−47. kül. 27−28; S. Lieberman: *Texts and Studies*. New York 1974 . 7−10. Lieberman tisztázta a felirat − azon belül is a különösen a שכנית „adományoztam" kifejezés − jelentését. Ez az ige előfordul a Kokhav ha-Yarden-i (Naveh 1978:#42) zsinagóga feliratán is. Ld. még: Jonas C. Greenfield: An Aramaic Inscription from Tyre from the Reign of Diocletian Preserved in the Palestinian Talmud, in: Shalom M. Paul, Michael E. Stone, Avital Pinnick (eds.): *'Al Kanfei Yonah. Collected Studies of Jonas C. Greenfield on Semitic Philology*. Leiden: Brill, Jerusalem: Magnes, 2001. 449−452. A szerző megállapítja, hogy Diocletianus két ízben tett látogatást Türoszban 296 és 302 között, és arra is utal, hogy a Heraclius geniusának történő felajánlás összefüggésben áll azzal, hogy Türosz főistene Héraklész volt.

A zsidók természetesen megvetették a római feliratokat, amelyek mindenütt a megszálló hatalom jelenlétét szimbolizálták. A császári leiratokat *(sacrae litterae)* általában csak „írásoknak” nevezik, s olykor pejoratív jelzőkkel is illetik. Az egyik szepphóriszi városatya például így fordult a rabbihoz: „gonosz levelek érkeztek hozzánk a kormányzatól” (כתבים רעים באו לנו מן המלכות, Num. R. XXIII,1). Bizonyára annak sem örülhettek, ha ezeket a rendeleteket kőbe/bronzba kellett vésniük.[46] Az *Eszter könyvé*hez írt midrásokban azt is megemlítik, hogy ilyen esetben meg kellett csókolniuk a leveleket: *„Ha egy király (császár) leveleket küldött a provinciákba, amikor a levél megérkezett, az emberek magukhoz ölelték és megcsókolták azokat, felkeltek, lemezteleníttették fejüket, majd felolvasták azokat nagy félelemmel és tisztelettel, remegés és rázkódás közepette”* (Esther R. (Proem). 11).[47] A rabbik a világi rendeletekre az אילוגין = ἐλόγιον = *elogium* szavakat is használták (Gen. R. 28:1) és egyetlen helyen a גרמטיון = γραμματεῖον is előfordul „Urkunde / Statute” értelemben (Ex. R. 15:25).

3. Zsinagóga-feliratok: forráskiadás és -feldolgozás

Lőw Immánuel munkásságának folytatója, Klein Sámuel több mint nyolcvan évvel ezelőtt publikált egy könyvecskét *Jüdisch-palästinisches Corpus Inscriptionum* címen (Klein 1920).[48] A maga nemében úttörő vállakozás megkísérelte összegyűjteni az osszáriumokon, síremlékeken, és a zsinagógák építészeti elemein fennmaradt feliratokat. Ez utóbbiak száma ekkor még alig érte el a húszat.[49] Valamennyi zsinagógafelirat, amely nem sokkal a második világháború előtt került elő, kiadásra került Jean-Baptiste Frey *Corpus Inscriptionum Judaicarum* című monográfiájában, melynek első kötete 1932-ben, a második 1952-ben jelent meg. Érdemes megemlítenünk, hogy a Viktor Tscherikover szerkesztette *Corpus Papyrorum Judaicarum* is közölt nyolc igen fontos egyiptomi zsinagóga-feliratot, a Ptolemaidáktól egészen a késő-ókorig terjedő időből (1964).[50] Baruch Lifshitz 1967-ben megjelent kötete szintén úttörő vállakozás volt: a *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives* 102 zsinagóga-feliratot tartalmazott, főként a nyugati diaszpórából (Egyiptom, Kürenaika, Hispánia, Szicília, Görögország, Kis-Ázsia, Ciprus), valamint a szíriai zsidó közösségekből, továbbá 25 feliratot Palesztinából, főként a görög nyelvű városokból (Askelón, Gáza, Szküthopolisz, Tiberias). Ezekhez hozzá kell tennünk még a Bét Se‘árim-i zsinagógából előkerült 16 görög feliratot, és azt a körülbelül tucatnyi epigráfiai emléket, amely közvetlenül a hatnapos háború előtt végzett ásatásokon bukkant fel. Ezt követte F. Hüttenmeister és G. Reeg monográfiája, a *Die Antiken Synagogen in Israel* (1977), amelynek célja ugyan nem a feliratok számbavétele volt, mégis tartalmazott néhány elsőként publikált, új zsinagógafeliratot. Egy évvel később Joseph Naveh tett közzé több mint száz, héber és arám nyelven írt zsinagógafeliratot kommentáros monográfiájában (Naveh 1978: #1−87, #107−110; bővített kiadása 1989-ban jelent meg 11 újabb felirattal). Ezt a *corpus*t egészítette ki Lea Rot-Gerson kötete, amelyben 35 görög nyelvű zsinagóga-feliratot közölt (1987a).

---

[46] Erre a szokásra utalhat a Deut. R. V,14 Józsuéval kapcsolatban, ld. fent; vmint a פרש kifejezés a Pesiqta Rabbati c.33. p.151b-ben, „wahrscheinlich also an die Mauer angeschlagen” (Krauss 1912/1966: III. 184).
[47] „So wie die Juden auch sonst die Einrichtungen ihres Gemeindelebens mit den Attributen der witen Öffentlichkeit zu umgeben beliebten, so lassen sit mit dem Worte גזירה auch ihre Rabbinen, die Heilige Schrift (vgl. גזירת הכתוב) und in letzter Reihe Gott selbst Dekrete erteilen” (Krauss 1912/1966: III. 184).
[48] Writings of the Hebrew University of Jerusalem. *BIJS* 2 (1925), 23−45.
[49] A 30-as évek végéig napvilágra került feliratokat szintén Klein Sámuel gyűjtötte össze a *Széfer ha-Jisuv* első kötetében (Klein 1939), amelyben a CIJ számaira is hivatkozik.
[50] CPJ (vol. III. Appendix I.: The Jewish Inscriptions of Egypt.) ##1433, 1440, 1441, 1442, 1443, 1444, 1449, 1532.

Legutóbb Robert C. Gregg és Dan Urman gyűjtötte egybe a goláni zsinagógák epigráfiai emlékeit (Gregg−Urman 1996).

Ezen felül elkészült néhány ókori palesztinai település epigráfiai *corpus*a, úgymint Askelóné (Di Segni 1990), Tiberiasé (Di Segni 1998), és legutóbb Caesareáé (Lehmann-Holum 2000: 92−104, #78−84). A Palesztinában előkerült késő-római és kora-bizánci görög nyelvű feliratok tanulmányozásához elengedhetetlen Leah Di Segni nagydoktori értekezésének használata (Di Segni 1997). Három évvel ezelőtt a jeruzsálemi Héber Egyetem professzorai (Hannah M. Cotton, Jonathan J. Price, David Wasserstein), valamint Werner Eck kölni epigráfus megalakították a *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae (CIIP)* szerkesztőbizottságát, amely a Iudaea/Palaestina területén a hellenisztikus kortól egészen a késő-római korig zsidók által írt epigráfiai emlékeket hivatott összegyűjteni és publikálni. A napról napra gyarapodó elektronikus adatbázisban természetesen a zsinagóga-feliratok is helyet kaptak.[51]

Ami a diszpórát illeti, az itáliai, hispániai, franciaországi és római feliratokat (köztük a zsinagógákkal kapcsolatosakat is) David Noy gyűjtötte össze és publikálta (Noy 1993; 1995). Ugyancsak az ő társszerkesztésében jelent meg az egyiptomi zsidó feliratok *corpus*a (Horbury−Noy 1992), Az afrikai (Le Bohec 1981) és kürenaikai (Lüderitz 1983) zsidó epigráfia emlékeit szintén összegyűjtötték.[52] Elsa Leigh Gibson a boszporoszi királyságból származó rabszolgafelszabadítási okmányokat publikálta (Gibson 1999; vö. Levinskaya 1996:227−246). Remélhetőleg hamarosan napvilágot lát a *Corpus jüdischer Zeugnisse in Griechenland, Kleinasien und Syrien* a *Tübinger Atlas des Vorderen Orients* sorozatban.

4. A zsinagóga-feliratok tipológiája

Joseph Naveh, aki először próbálta meg tipologizálni a palesztinai zsinagóga-feliratokat, azt írta húsz évvel ezelőtt: „Ami a [feliratok] tartalmát illeti, a zsinagóga-feliratokat két fő csoportra oszthatjuk: dedikációs és az úgynevezett »irodalmi« szövegekre” (1981). Joseph Yahalom irodalomtörténész egy évvel Naveh idézett cikke előtt egy magvas tanulmányt közölt, amelyben ennél is részletesebb tipológiát állapított meg: „Stilisztikai alapon a zsinagóga-feliratokat négy fő kategóriára oszthatjuk: a művész-feliratokra, magánfeliratokra, közösségi feliratokra, és irodalmi feliratokra” (Yahalom 1980:49). Lea Rot-Gerson egy lépéssel még ennél is tovább ment, mikor megróbált különbségeket meghatározni a palesztinai és a diaszpórai zsinagóga-feliratok között (1987b).

A tipologizáláskor külső (formai) és belső (tartalmi) szempontokat kell egyszerre figyelembe vennünk. A zsinagóga-feliratokat legalább négy szempont szerint osztályozhatjuk: (1) elhelyezés a zsinagógán belül; (2) a felirat tartalma (dedikáció, kalendárium vagy zodiákus, irodalmi szöveg stb.); (3) nyelv; (4) a zsinagóga földrajzi elhelyezkedése. Ezt a metódust szem előtt tartva több specifikus eltérést, illetve azonosságot figyelhetünk meg a zsidó, pogány és keresztény vallási epigráfiában.

4.1. Építészeti és díszítőelemeken található feliratok

---

[51] Hannah M. Cotton, Leah Di Segni, Werner Eck, Benjamin Isaac: Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. *SCI* 18 (1999), 175−176; *iid.: ZPE* 127 (1999), 306−307.

[52] A diaszpórazsinagógák feliratainak hasznos áttekintését nyújtja Rachel Hachlili (Hachlili 1998:398−413). További hasznos összefoglalások a témáról: Louis H. Feldman: Diaspora synagogues; new light from inscriptions and papyri. in: *Sacred Realm; the Emergence of the Synagogue in the Ancient World*. Ed. by Steven Fine. New York: Oxford University Press; Yeshiva University Museum, 1996. 48−66; Margaret Williams: The Contribution of Jewish Inscriptions to the Study of Judaism. in: *The Cambridge History of Judaism*. *vol. III. The Early Roman Period.* edd. William Horbury, W.D. Davies, John Sturdy. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1999. 75−93.

Az ókori zsinagóga egyik legfontosabb építészeti elemének számítottak a díszes homlokzat kapui. Kevés kivételtől eltekintve valamennyi galileai típusú zsinagóga főbejárata az épület déli oldalán nyílt, a Jeruzsálem felé néző oldalon. A bazilika-típusú zsinagógákban a bejárat éppen ellenkezőleg: a Jeruzsálem felé néző *béma* vagy az *apszis* ellenkező oldalán volt megtalálható. A Golánon a bejáratok elhelyezése tetszőleges, bármely irányba nézhetett. A Júdea déli részén felfedezett négy zsinagóga (Szuszija, Estemó'a, Má'ón, 'Anim) bejárata keletelve volt. Úgy tűnik, ezen a vidéken a rabbinikus *dictum* volt érvényben: *„A zsinagógák bejáratai csak kelet felé nézhetnek, mivel azt találjuk a frigysátorral kapcsolatban, hogy [annak bejáratát] kelet felé tájolták, amint meg van írva: »A hajlék előtt keletre, a gyülekezet sátora előtt naptámadat felől« (Num. 3:38)"* (t.Meg. 3:22 p. 360). Sok zsinagógában, különösen Galileában és a Golánon a bejárati homlokzat az épület legdíszesebb részét alkotta, lett légyen szó akár kisebb méretű, egykapus épületről, akár nagyobbról, amelynek három kapuja volt. A zsinagógaportálokon gyakorta helyeztek el dedikációs feliratokat. Ezek közül némelyik a kapuzat készítéséről szólt, és a szemöldökkőre vésték (Dabbura, 'Almá, Tiberias, Kokhav ha-Jardén, Rámá, Naveh 1978: ## 4, 11, 15, 21, 22, 42). [**III. tábla, 1–2. ábra**] A zsinagóga legfeltűnőbb helye lévén általában a bejárati kapu felett helyezték el az általánosabb dedikációkat, amelyek az épület vagy a közösség egészére vonatkoztak, esetleg az építő, vagy a dekoratőr-művész nevét tartalmazták. A ba'arami zsinagóga szemöldökkövén olvasható: *„Béke legyen ezen a helyen és Izrael minden helyén. Joszi, a lévita, Lévi fia, készítette ezt a szemöldökkövet. Legyen áldás munkáján. Salom"* (Naveh 1978:#1). Joszi, a lévita, tehát a kőfaragó volt, bár az is elképzelhető, hogy a bejárat egészének építését ő finanszírozta. Egy 'Almában előkerült zsinagógabejárati-felirat megerősíti Joszi foglalkozását: *„Béke legyen ezen a helyen és az Ő népének, Izraelnek minden helyén. Ámen. Szela. Én, Joszi ben Lévi, a lévita, a mester, készítettem ezt [a szemöldökkövet]"* (Naveh 1978:#3). [**IV. tábla, 1. ábra**]

Hogy a szent helyek esetében valóban létezett egyfajta „epigráfiai koiné", azt beszédesen mutatja néhány szíriai példa, szintén szemöldökkövekről. A palmürai Bél-templom i. sz. 188-ra keltezhető szír feliratán például ezt olvassuk: *„Arsūnak és 'Azīzūnak, a jó és tiszteletreméltó isteneknek készítette Ba'kai, Jarhibōlā fia, 'Azīzū, a jó és könyörületes isten* afkal-*ja: az ő és testvére épségéért, október hónapban, az 500-ik évben. Emlékezzetek meg Jarhairól, a kőfaragóról!"*[53] De a keresztény szent helyeken is megtalálhatjuk a zsinagóga-szemöldökkövek feliratainak egyes jellegzetességeit. Egy déhesi keresztelőkápolna szír felirata így hangzik: *„Ez az élő és szent Isten keresztelőkápolnája, aki feltámasztotta Urunkat, Jézus Krisztust, valamint az ő egész egyházáé. Imádkozzatok Jōhannānért, az építészért!"* (Littmann 1904:#8) Egy Bákirhában 546-ban épült szentély szemöldökkövének szír feliratán ezt olvassuk: *„[Az ötszá]zkilencvenötödik évben (épült) ez a kapu, amelyet Euszebiosz és Hannīnā'ā diakónusok készíttettek [lelkük] váltságáért"* (Littmann 1904:#10). Csakis a szamaritán zsinagógákra és a keresztény templomokra jellemző viszont a bibliai vagy liturgikus szövegek megjelenítése a kapubejáratok fölött. Egy mektebehi templom szintén szírül fogalmazott szemöldökkő-feliratán olvasható: *„Ő, aki a Legmagasságosabb titkos helyén lakik. + Szabadíts meg, ó Uram, a gonosz emberektől. Ja'kūb Hakaltūmā."* – *„Keljen fel az Úr, és szórja széjjel ellenségeit! Legyen az Úr kegyelmes hozzám, Kankab(?)-'Ālemā*

[53] Littmann 1904:##1–4. Palmyra, Bél templomának feliratai.

építészhez!" (Littmann 1904:#19) A Ps. 68:2; 91:1; 140:2-ből származó igeverseket görögül is felvették a szemöldökkőre.[54]

A zsinagógák belső berendezését két típusra oszthatjuk: az elsőbe azok a berendezési tárgyak tartoznak, amelyek bármilyen középületben megtalálhatók voltak; a másodikba a speciálisan zsidó felszerelési/berendezési tárgyakat soroljuk (Levine 2000:313). Az előbbibe tartoznak az ülőhelyek, amelyek gyakori leleteknek számítanak a zsinagógák régészeti feltárásain. A padokat − akár kőből, vagy fából készültek; akár rögzítettek vagy mozdíthatók voltak − a zsidó irodalmi források is gyakorta említik (b.Sabb. 29a; j.Ber. 4:1 7d; j.Taan. 4:1 67d; b.Ber. 28a; b.BB 8b; ld. még Krauss 1922:387). A bizánci templomokban sok példa akad arra, hogy a gyülekezet a templom bármely részén helyet foglalhatott, akár a fő- akár a mellékhajókban, kő- vagy fapadokon, esetleg szőnyegeken. A rabbinikus irodalomban említést tesznek a pogány szentélyekben található padokról is (t.AZ 6:3 p. 469). A padokat vagy karosszékeket fontos személyiségek látogatására is fenntartották. Rabbinikus források megemlékeznek az alexandriai zsinagóga hetvenegy díszes karosszékéről, valamint a má'óni zsinagóga padjáról, amelyet valószínűleg egy nem helybéli adományából sikerült elkészíttetniük (t.Szukka 4:6 p. 273; j.Meg. 3:2 74a). A régészeti bizonyítékok megerősítik, hogy a zsinagógavezetők számára bizonyos helyeken külön székeket tartottak fenn. Szardiszban az épület nyugati apszisában ültek a zsinagóga prominens emberei, és ugyanez lehetett a helyzet Naróban is (Hammam Lif, Tunézia). Az elchéi (Spanyolország) zsinagóga főhajójában talált felirat említi a gyülekezet presbitereit, és úgy tűnik, egy számukra fenntartott padra is utal. (Ld. még a 4.4. fejezetet is.)

A tetőt támasztó oszlopok valamennyi zsinagógaépület elengedhetetlen tartozékai voltak, s szinte valamennyi régészeti feltáráson előbukkannak. A zsinagóga adományozói gyakran vésték a maguk vagy mások nevét az oszlopokba, mivel ott azonnal láthatóak voltak minden ember számára. Ilyen oszlopokat találtak egyebek mellett a goláni Dabburában, Gus Halavban, Kapernaumban, Khirbet Jichakiában, Bét Se'árimtól délre (Naveh 1978:#7, #12, #18, #40). A Bét Guvrin-i Shim'ai, Okszantisz fia, egy oszlopot adományozott „a gyülekezet tiszteletére" (ליקרה דכנישתא, Naveh 1978:#71). Az oszlopokat a rabbinikus források úgy említik, mint ahol csendesen lehet elmélkedni, vagy támaszt nyújtanak a betegeknek (j.Ber. 5, 9b; 9, 13a; j.Meg. 4:1 74d).[55] Alapvetően funkcionális szerepük mellett a zsinagógákban elhelyezett oszlopok puszta díszítményül is szolgálhattak. Az ostiai zsinagóga bejáratánál elhelyezett négy monumentális oszlop nyilván valamiféle propülaionként funkcionált. Egy szidéi felirat két menóra mellett két oszlopról is említést tesz, amely minden bizonnyal a tóraszekrény mellett állt (Lifshitz 1967:#36). Azt azonban nem tudjuk biztosan megmondani, hogy ezek az oszlopok az Első Templomban álló „Jákhin és Bó'áz"-ra akartak-e emlékeztetni (vö. I. Kir. 7:21), de e két oszlop feltűnése a rabbinikus irodalomban arra enged következtetni, hogy az áronfülke szokásos díszítéséről van szó esetükben (Num. R. 12:4; Cant. R. 1:11).

A legtöbb ránk maradt ókori zsinagógafelirat mozaikpadlóba inkrusztált szöveg, túlnyomó részt dedikációs felirat (ld. az 5.3. skk. fejezeteket). A polikróm mozaik a 4−7. századra datálható zsinagógák legfőbb díszítő elemének számított, úgy Palesztinában, mint a diaszpórában (Ovadiah−Ovadiah 1987:155). A 4. század első felében élt R.

---

[54] Dr. Prentice megállapítása szerint számos szíriai görög nyelvű feliraton érhetjük tetten a keresztény liturgia befolyását, mert azt valószínűleg jobban ismerték, mint magát a Bibliát, ld. Fragments of an Early Christian Liturgy in Syrian Inscriptions. *TAPA* 33 (1902), 81. skk.

[55] A 3. században a tiberiasi rabbiakadémia oszlopait is megemlítik irodalmi források. Eszerint R. 'Ami és R. 'Ási jobban szeretett az akadémia oszlopai között imádkozni, mint a város harminc zsinagógájának valamelyikében, ld. b.Ber. 8a 30b; ibid. 27b, az utóbbi R. Iszmaél ben R. Józséról beszél, aki minden péntek este egy oszlop mellett imádkozott.

’Abunról úgy tartja a hagyomány, hogy nem óvta kortársait a mozaikkészítéstől, ezért az ő idejében terjedt el ez a díszítésfajta (j.AZ III 4, 42d). A zsinagóga terén belül feltűnő helyet elfoglaló mozaikpadlókat gazdagon díszítik a geometrikus, növényi és figurális ábrázolások. E „kőszőnyegeknek” az ornamentikán túlmutató valódi jelentőségét két dolog határozza meg: a mozaikképeken ábrázolt szimbólumok (ld. 8.1. fejezet), és a rajtuk olvasható feliratok. E kettő − nézetünk szerint − éppen a zsinagóga „emlékezethely” (az egyéni és kollektív emlékezet helyszíne) funkciója révén kapcsolódik össze egymással. Formai szempontból megkülönböztethetünk „címke”-feliratokat, amelyek a képek azonosítását könnyítették meg a zsinagógalátogatók számára; valamint az egyéni és közösségi adományozók feliratait és a művészek/mesteremberek által hátrahagyott feliratokat. Több zsinagóga (Hammat Tiberias, Sepphoris, Szardisz, Apameia, Elche, Naro, Philippopolisz stb.) mozaikpadló-feliratainak elemzéséből arra a következtetésre juthatunk, hogy a szövegek elhelyezésénél szigorú hierarchia érvényesült. A zsinagóga legfőbb tisztségviselői, illetve a legbőkezűbb adományozók a tóraszekrényhez közelebb eső „szent térben” igyekeztek feliratait elhelyezni, ezzel biztosítva a maguk és családtagjaik számára az Örökkévaló állandó figyelmét. Ugyancsak fontos helynek számított a bejárathoz közelebb eső rész, ahol az adományozók (hiszen túlnyomó többségben erről szólnak a feliratok), a zsinagógába belépő emberek figyelmét és elismerését akarták biztosítani a maguk számára.

A hagyomány szerint R. Jochanán, a 3. században Palesztinában élő rabbi nem tiltakozott akkor, amikor kortársai kifestették a zsinagógák falait (j.AZ III.4. 42d). De azt, hogy pontosan mit is ábrázoltak ezek a freskók, ma már nehezen tudjuk megmondani, minthogy a zsinagógák falai elpusztultak. Két kivétellel: a Dura Europos-i zsinagóga falfestményei jól ismertek ugyan, de nem tudjuk, mennyire tipikusak. Szardiszban (Kroll 2001:16−17), Stobiban (Wiseman−Mano-Zissi 1971:408−409. Pl. 90. fig. 21.) és Rehovban (Vitto 1974:100−104,17−18; Vitto 1980:214−217) a vakolat földre hullott töredékeiből arra következtethetünk, hogy a zsinagógai falait valaha színesre festették, képekkel és/vagy feliratokkal díszítették.[56] Stobiban mindössze egyetlen falra festett feliratot lehetett azonosítani: Πολύχαρμος / ὁ πατήρ / εὐχήν − akit Wiseman és Mano-Zissi a zsinagóga egyik oszlopán 1931-ben előkerült Tiberius Claudius Polycharmus nevű *pater synagogae*-val azonosított (vö. Hengel 1966:150−159). A feliratot *tabula ansata* veszi körül, s mellette jobbra még egy ferde csík látható. A szerzők szerint ezt azt az érdekes lehetőséget veti fel, hogy a dipinti egy hatalmas Dávid-csillag csúcsaiban ismétlődött. Ha ez igaz, úgy a 3. század közepére datálható falfestmény őrizte meg az eddigi legkorábbi *mágén Dávid* ábrázolást.

4.2. A tóraszekrény és a béma feliratai

Az ókori zsinagóga egyetlen berendezési tárgya sem fejezi ki jobban az Írások központi szerepét a hurbán utáni zsidó közösségekben, mint a tóraszekrény, másnéven áronfülke (Meyers 1999:21). Annál figyelemre méltóbb, hogy a Második Templom idejéből származó, néhány feltárt zsinagógában (Gamala, Maszada, Héródion, Kapernaum,

[56] Erről Fanny Vitto a következőket írja: „The walls and columns were covered with white plaster; on this were painted decorations and inscriptions. Many fragments of this plaster were collected from the debris of the synagogue and several inscriptions and portions of decoration could be restored. The interior walls of the prayer-hall were decorated with geometric patterns: red stripes, polychrome triangles and stylized flowers. The columns were covered with red painted inscriptions, some of them inscribed in tabula ansata and wreaths (Pl. 27:A). Written in Aramaic and Hebrew, they contain mainly benedictions as well as halakhic regulations and other texts related to the worship in the synagogue” (Vitto 1980:214−215).

Korazin, Jerikó) a zsinagóga központját a terem közepére lokalizálhatjuk, tóraszekrények egyáltalán nem voltak bennük (Hachlili 2000:146). Ahogyan a Tóra olvasása és magyarázata a rombolás utáni időszakban fokozatosan a zsidó vallási élet központi elemévé vált, a zsinagóga központja is a gyülekezeti teremről a tóraszekrényre tevődött át, amelyet az épület Jeruzsálem felé eső falán helyeztek el. A teremben lévő gyülekezet a Tóra felé fordulva, vagyis Jeruzsálem irányában imádkozott.

A legtöbb Izraelben és a diaszpórában végzett zsinagógafeltárás már az i. sz. 2. századtól kezdve napvilágra hozta tóraszekrények maradványait.[57] [**V. tábla, 1. ábra**] A fülke formailag háromféle típusba sorolható: (1) *aedicula* (Kapernaum II, Korazin, Merót I-II, Nabratein I-II, Gus Halav I-II, Horvat ‘Ammudim, ‘Én Nesut, Hammat Gádér II, Má‘óz Hajjim I (A), Qasrin, Sarim II, Horvat Rimmon III, Horvat Semá I-II, ‘Én Gedi III, Khirbet Szuszija, Kafr Misr I, Horvat ’Anim, Má‘ón, Merót III, Szepphórisz I-II; Ostia II, Szardisz IV, Stobi II); (2) *falifülke* (félkörív alaprajzú: Arbel, ‘Én Gedi III, Estemoa, Hirbet Szuszija, Naveh; Dura Europos, Bova Marina, Hammam Lif − négyzetes alaprajzú: Bét Se’án B, Bét Seárim II, ‘Én Gedi II, Hammat Tiberias B, Horvat Rimmon I, Kafr Misr, Khirbet Má‘ón; Apamea, Hammam Lif, Leptis Magna, Priéné), (3) vagy *apszisos* (Má‘óz Hajjim II, Kafr Misr III, Bét ’Alfa, Bét Se’án A, Gáza, Hammat Gádér, Má‘óz Hajjim, Na‘arán, Gerasza, Má‘ón; Aegina, Elche, Szardisz) (Hachlili 2000:147−151). Ezen felül más leletek (a Szentföldön: mozaikpadlók ábrázolásai, kőbe vésett domborművek, falfestmények, sírkövek, mécsesek, aranyüvegek − a diaszpórában (egyelőre) csak a sírművészettel kapcsolatos ábrázolások) is bizonyítják a tóraszekrény fontos szerepét a zsidó vallási életben.

Az a kérdés, hogy a zsinagógákban hol is olvasták a Tórát, már régóta vita tárgyát képezi a kutatók között (Safrai 1989; Levine 1991). Sokan emellett érvelnek, hogy a tóraolvasás egy pódiumszerű emelvényen történt, amely feltehetően fából készült, és a zsinagóga kellős közepén állt. Ennek mintáját talán Ezra szolgáltatta, aki a Babilónból visszatérő zsidóknak egy faállványról olvasta fel a Törvényt (Neh. 8:1-6; vö. Meyers 1999:215). Egy feltehetően emelvény számára készült mélyedést találtak a nabrateini zsinagóga első fázisában (2. század közepe), és az ásatók szerint a két *aedicula* egyike is felolvasás céljára szolgált (Meyers 1999:210−213). A diaszpórában Dura Europoszban és Szardiszban a zsinagóga halljának központi részén tártak fel egy kisméretű struktúrát, valószínűleg egy *béma* maradványát. Palesztinában azonban nem bukkantak rá centrális elhelyezésű olvasóállványok nyomaira. Ezért, úgy tűnik, a tóraolvasó-állvány kései újítás lehetett a zsinagógákban (Hachlili 2000:152).

A „szentség fokozatai” szerint (vö. m.Kel. 1:6−9) a zsinagóga legszentebb része maga a Tóratekercs, illetve azt azt körülvevő Tóraszekrény volt, amely legtöbbször fából készült, éppen ezért ki volt téve a pusztulásnak, régészetileg azonban bizonyítható a jelenléte (Hachlili 2000:158). A második legszentebb hely volt a szekrénynek helyet adó áronfülke, amelyet még a 19. századi európai zsinagógákban is magától értetődő természetességgel neveztek *hékhál*nak, azaz Szenthelynek. A feliratok elhelyezésében megfigyelhető egy olyan tendencia, hogy a közösség megbecsültebb tagjai igyekeznek nevüket és adományaikat a Szenthelyhez minél közelebb megörökíteni, hasonlóan a *proedria* intézményéhez, amely az elöl ülést biztosította a zsinagóga tiszteletreméltó tagjainak. Ez figyelhető meg a na‘aráni zsinagóga esetében is, ahol három donációs felirat található a tóraszekrény körül, egy negyedik pedig a bejáratnál, pontosan a tóraszekrénnyel egy vonalban. Az egyik szövege meg is fogalmazza azt a kívánságot,

[57] Akad néhány kivétel is, mikor izraeli zsinagógában nem találunk állandó helyet a tóraszekrénynek, pl. Asaliye, Hirbet ed-Dikke, Huseifa, Kanaf és Umm el-Qanatir zsinagógáiban − ám ezek legtöbbje még nincs kielégítően feltárva, így lehetetlen megállapítani, volt-e bennük állandó tóraszekrény, figyelmeztet R. Hachlili (2000:147. n. 5).

hogy a zsinagóga legszentebb helyén, vagyis az áronfülkénél legyen elhelyezve: *„Legyenek jó emlékezetben mindazok, akik adományoztak vagy hozzájárultak, vagy [a jövőben] fognak adni ezen a szent helyen, akár aranyat, akár ezüstöt, akár valami mást. Legyen részük ezen a szent helyen. Ámen”* (CIJ II 1203).

A feliratok tanúsága szerint a tóraszekrény arám megnevezése *bét 'Aróná,* a görög pedig a *kibótosz* volt, ami az áronfülkében álló, fából készült könyvszekrényt jelentette. Egy a Horvat Ammudim-i zsinagógában előkerült feliraton olvasható a következő: *„Joézer, a hazzán és testvére, Sime'on, készítette ezt a ládát a Mennyek Urának”* (Naveh 1978:#41−42, Nahman Avigad olvasatában a *„láda”* helyett az *„Úr Kapuja”* szerepel). Egy naveh-i (Hauran, Szíria) mecsetben másodlagosan felhasznált bazalt kövön szintén található egy felirat, amely valószínűleg az áronfülkét említi (Naveh 1989:307). A Dura Europos-i zsinagóga tórafülkéjén található arám graffito szintén megnevezi a *bét 'Aróná*t (Kraeling 1956:269, #2; Naveh 1978:126−138. megkérdőjelezi az olvasat helyességét). Az ostiai zsinagóga első fázisából előkerült felirat egy bizonyos Mindius Faustust említ, aki *„felállította a ládát a Szent Törvénynek”* (τὴν κειβωτὸν ἀνέθηκεν νόμῳ ἁγίω). A márványlapokra vésett felirat a zsinagóga előcsarnokában volt a falra függesztve és a 2. vagy a korai 3. századra keltezhető (Noy 1993:22; Olsson−Mitternacht−Brandt 2001:85−88). [**V. tábla, 2. ábra**] A *kibótosz* egyébként a misnai תבה (*tevah)* kifejezés megfelelője (m.Taanit 1:1, 2:1; Meg. 3:1, 4:21) és egyszerűen 'ládát' jelent. A szardiszi zsinagógában talált márványtáblákon rendszerint a νομοφυλάκιον ('Törvény-őrző') kifejezés szerepel a tórafülke jelentésében. A pamphyliai Sidé 4−5. századi zsinagógájában egy felirat a σίμμα szót használja az áronfülke megjelölésére (CIJ 781; Noy 1993:24).

4.3. Az elválasztó korlát

Az apszisos tóraszekrény és a *béma* (בימה) rendszerint egy korláttal volt elkülönítve a zsinagógaterem egyéb részeitől. Ez az amorák tanítására vezethető vissza, akik különbséget tettek „a frigyszekrény szentsége” és a „zsinagóga szentsége” között, illetve ez a tanítás *post facto* legitimációját jelentette a már addig is meglévő különbségtételnek (j.Meg. 3:1, 73d). Elképzelhető, hogy egy elválasztó korlátot említ a Kairói Geniza *Pereq Mashiah* címen ismert szövege is.[58] Steven Fine szerint a *„béma*-kerítés” *(gádér la-béma,* לבימה גדר) nem más, mint az olvasópult elhatárolására szánt gyékényfonat.[59] A szövegben egyébként említés történik a messiási királyság *('ólám há-bá)* majdani zsinagógáinak felépítéséről a rabbinikus elképzelések szerint.

> „R. Eliézer, Jákóv fia mondja: A Szent − legyen áldott − nagy tanulóháza a jövőben 18.000 parszanga (nagyságú) lesz, mivel meg van írva: »Kerülete 18.000 lesz« (Ezék. 48:35). A Szent − legyen áldott − trónszékén ül közöttük, Dávid pedig ott ül előtte, mivel megmondatott: »Széke mint a Nap előttem« (Ps. 89:37). Minden csendes asszony, aki tanított és fizetett azért, hogy gyermekei a Tórára, az Írásokra és a Misnára és a szokásokra taníttassanak, kegyes őszinteségben és tisztességben,

---

[58] Cambridge University Library T-S A 45.6, fol. IV. ed. by S. Hopkins: *A Miscellany of Literary Pieces from the Cambridge Genizah Collections*. Cambridge: Cambridge University Library, 1978. 12−14.

[59] S. Fine: Chancel Screens in Late Antique Palestinian Synagogues: A Genizah Source, in: Hayim Lapin (ed.): *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine.* (Studies and Texts in Jewish History and Culture V.) Bethesda, Md.: University Press of Maryland, 1998. 67−86. − Lili Habas nem fogadja el, hogy ez a testimonium a bizánci korszak zsinagógáinak elválasztókorlátaira vonatkozna, mivel azok szerinte allegorizáló szövegek (Habas 2000:115. n.18). Ez az indoklás azonban szintén elég gyenge lábakon áll.

ott fog állni a gyékényszőnyegek mellett, amelyek a béma elválasztására szolgálnak, és hallgattja Zerubbábelnek, Se'altiél fiának hangját, aki fordítóként *(meturgeman)* áll ott…"

A 6. századtól állnak rendelkezésünkre régészeti bizonyítékok a béma és a márványból készült elválasztókorlát létezésére Izrael zsinagógáiban. A néhány megmaradt zsinagógapadló az utóbbiak pontos helyét is megmutatja: Bét Se'ánban, Rehovban és Hammat Gádérben − amelyek egymáshoz földrajzilag közel fekszenek és alaprajzuk is hasonló −, valamint Horvat Szuszijában a Hebrontól délre fekvő dombokon, eltérő elhelyezéssel. [**VI. tábla, 1. ábra**] Lili Habas kutatásai szerint a bémát és a márvány elválasztókorlátot csak későn, a 6. század közepén vezették be a zsinagógákban, a bizánci templomok közvetlen hatására.[60]

A kb. 1 méter magas „elválasztókat" héberül *mehic*ának (מחיצא) nevezik. Az elválasztókorlátok a tóraszekrényt és a zsinagóga belsejét szeparálták el egymástól, s gyakran áttört rácsozattal faragták őket, mint pl. Tiberiásban [**VI. tábla, 3. ábra**] és Gázában. A görög, latin, héber és arám epigráfiai emlékek a tóraszekrény és az elválasztókorlát szakralitásának feltehető növekedéséről adnak számot a korabizánci korban (Kraabel 1979:495). Egy korai 7. századi görög felirat az askelóni zsinagóga elválasztókorlátjáról így szól: *„Kürosz ajándékozta Istennek és a szent helynek* (ἁγίω τόπω) *szabadulásáért"* (CIJ 964, ld. Sukenik 1935:155; Lifshitz 1967:55). [**VI. tábla, 2. ábra**] A gázai zsinagóga mellett talált elválasztókorlát-töredéken szintén egy görög felirat szerepel: *„Jákób, Lazarosz fia szabadulásáért, fia, hálából Istennek az alapoktól újjáépíttette a szent hely apszisát a korláttal együtt* (καγκέλλω) *március hónapban"* (CIJ 966; Sukenik 1935:158−159; Lifshitz 1967: #.72). Az asdódi zsinagóga hasonló töredéke ma az oslói Nasjonalgalleriet Usztyinov-gyűjteményében látható, és a következő felirat áll rajta: *„[em]lékezzél meg javára és áldására, salom!"* [61] Ez a felirat kétségbevonhatatlanul bizonyítja annak a két építészeti újdonságnak a szakralitását, amely a 6. században került bevezetésre a zsinagógában: az apszisét és az elválasztókorlátét. A Horvat ha-'Ammudimban előkerült arám felirat, amely a zsinagógát mint „a Menny Urának helyét" (תרע דמרי שמיא) nevezi meg, talán szintén a tóraszekrényre és az azt körülvevő területre utal (Chen 1986; Hüttenmeister 1978).

4.4. Mózes széke

A zsinagóga szokványos ülőhelyei a nagyterem falai mentén elhelyezett padok voltak. Fa padokról és székekről a kortárs irodalom is említést tesz, bár a gyülekezet tagjai a padlóra terített szőnyegeken is helyet foglalhattak (vö. b.BB 8b). A feltárások során azonban néhány kőből készült egyedi kivitelű széket is találtak. (Rahmani 1990). Ilyen kőszékek eddig öt zsinagógában kerültek elő: Hammat Tiberiasban (nyoma veszett), Déloszon, Korazinban, Dura-Europosban és 'Én Gedi-ben. A Déloszon előkerült „Mózes széke" megdöbbentő hasonlóságot mutat az athéni Dionüszosz-színház papi székével [**VII.**

---

[60] Habas 2000:113−124. A szerző hasznos összefoglalását adja a fennmaradt elválasztókorlátoknak, bár konklúziója (p. 129), minden bizonnyal hibás: egyrészt azt állítja, hogy „a rabbinikus források nem támasztják alá a gyülekezet és a szolgálattevő közti bármiféle elválasztást", másrészt „a zsinagóga mint egész szentnek minősült". Mivel a tóratekercsek voltak a zsinagóga legszentebb tárgyai (Goodman 1990), egyáltalán nem volt megengedve, hogy a közösség bármely tagja kivigye azokat a fülkéből, csakúgy mint manapság. A szentség fokozatairól ld. Branham 1995; Fine 1997, és néhány epigráfiai testimoniumot is.

[61] [- - -μ]νῖσθι εἰς ἀ[γ]αθὸν κὲ ἡ εὐλογίαν שלום. M. Avi-Yonah: A New Fragment of the Ashdod Chancel Screen. *Bulletin (Rabinowitz Fund for the Exploration of Ancient Synagogue)* 3 (1960), 69. − A felirat hiányzó elejét G. Dalman [εἴη ἐπ' 'Ισραὴλ τὸ ἀγα]θὸν-ra egészítette ki, ami éppen úgy lehetetlenség, mint Avi-Yonah [κύριε μ]νῖσθι coniecturája.

tábla, 1. ábra]; a Hammat Tiberias-i kőszék legközelebbi párhuzamait pedig a Nabluszban talált pogány szentély fogadalmi ajándékul készített székeiben találhatjuk meg (Rahmani 1990:193−194).[62] A publikációkban is gyakorta feltűnő, harmadik század második felére keltezett khorazini kőszék előoldalán egy négysoros arám felirat szerepel, amely Judan bar Jiszma'él emlékét örökíti meg. [**VII. tábla, 2. ábra**] A szöveg elmondja, hogy Judan „készítette ezt a סטוה-t [oszlopsor?] és a lépcsőket" − a legvalószínűbb, hogy az első kifejezés magára a kőszékre, a második az arra felvezető lépcsőkre vonatkozhat.[63] Ezekhez a leletekhez kapcsolhatjuk még a daltoni zsinagógában talált feliratot (3−4. század), amely egy elválasztókorláton maradt fenn, elég gyenge állapotban. A felirat a zsinagóga adományozóit említi, s a hetedik sorban szerepel benne a קיתדרה szó, amely minden bizonnyal a קתדרה kifejezés helyett áll. Ezt követi egy másik szó, amelyből mindössze a kezdő *lamed* és *'alef* maradt fenn (Naveh 1978:#107). Az *Újszövetség* szintén ugyanezt a kifejezést (καθέδρα) használja az úgynevezett „Mózes széke" megjelölésére, amelyről Jézus prédikációjában esik szó (Mt. 23:2), de a Talmud ugyenezzel a kifejezéssel (többesszámban) utal a pazar kivitelezésű alexandriai zsinagóga ülőalkalmatosságaira (t.Szuk. 4:6, ed. Zuckermandel 198:22; j.Szuk. 5:1 55a; b.Szuk. 51b).

A *kathedra,* mint általában fontosabb és méreteiben is nagyobb szék, különbözik a padoktól és egyéb székektől, sőt „királyi trón" értelemben is szerepel (j.Jóma 4:1 41c), de leggyakrabban megtiszteltetést fejez ki (Lam. R. 1:4, 2:14) (Rahmani 1990:198). Rahmani szerint a „Mózes széke" kifejezés a „Mózes Törvényének széke" (קתדרא לאוריתא דמשה) idiómából rövidült, amely elnezevés arra utal, hogy erre a székre helyezték a Tóratekercset (b.Meg. 26b). Az „üres trón" egyébként a pogány, keresztény, sőt még az iszlám szenthelyeken is ismert volt (Rahmani 1990:204-209).

4.5. Szent edények és használati eszközök

Martin Goodman szerint egy kortárs pogány szíriai vagy görög számára csupán annyi lehetett a különbség a pogányok és a zsidók istentiszteleti szertartása között, hogy az utóbbiak nem egy istenszobrot, hanem egy könyvtekercset imádtak (Goodman 1990:103). Az ókori zsinagógák „legszentebb" és egyben kötelező felszerelési tárgya a tóratekercs volt,[64] amelyet a közösség minden tagja különleges becsben tartott, ha nem is „imádott". Goodman is felhívja a figyelmet arra, hogy a Biblia minden ember által készített tárgy, így a „szent tekercsek" imádását is kifejezetten tiltja. Talán ezzel állhat összefüggésben, hogy a rabbik rendszerint inkább „A Szent írásai" (כתבי הקודש), semmint a „szent írások" (כתובים קדושים) kifejezést használják a héber Biblia jelölésére, hogy ezzel is elkerüljék a bálványimádás vádját (m.Jad. 4:6). Az oxfordi tudós állítása szerint azt a véleményt, mely szerint „a szent írások tisztátalanná teszik a kezet"[65] a rabbik éppen

---

[62] G.M. Fitzgerald: A Find of Stone Seats at Nablus. *PEQ* 62 (1929), 104−110. A lelet valószínűleg 2. századi pogány, és valószínűleg a 4. században újra felhasználásra került a masszalaniak szabadtéri istentiszteletein, vö. Epiphanius: *Adversus Haereses* 3:2 = *PG* 42, 755−758; B. Bagatti: Antichi villagi cristiani di Samaria. Jerusalem 1979. 51−53.

[63] J. Ory: An Inscription Newly Found in the Synagogue of Kerazeh. *PEFQSt* 57 (1927), 51−52.

[64] Seth Schwartz Flavius Josephus egy helyére hivatkozva („ez alkalommal az egyik katona valamelyik faluban megtalálta a szent törvénykönyvet, összetépte, és tűzbe dobta", *Bell*. II.12.2. [228−231]) azt állítja, hogy 70 előtt a zsidó falvakban nemhogy tóratekercsek, de még zsinagógák sem nagyon fordultak elő (szerinte a diszpórakörnyezetben 70 után keletkezett evangéliumok zsinagógákra történő utalásait nem lehet komolyan venni), valamint nem létezett rendszeres és szervezett népoktatás (Schwartz 1995:25–26).

[65] A kérdés *locus classicus*a így hangzik: „A szaddokeus azt mondja: »Protestálunk ellenetek, farizeusok, mert azt mondjátok, hogy a szent iratok tisztátalanná teszik a kezet, de Hamiram (Homérosz? a hitehagyottak?) könyvei nem teszik tisztátalanná!«" (m.Jad. 4:6). Magyarázatát ld. Goodman 1990:99−103.

azért találták ki, hogy a hívőket távol tartsák a tóratekercsek imádásától (Goodman 1990:104).

A Talmud szerint „a tóraleplen »szent tárgy« (תשמישי קדשה) feliratú címke van" (b.Meg. 26b). Tóralepel − anyaga miatt − nem maradt fenn az ókorból, de egy ismeretlen provenienciájú címke, amely talán ehhez tartozott, előkerült. A bronzlapocskára vésett szöveg így hangzik: *„Kara, az új zsinagógafő, fogadalmul állította"* (Καρα νέος ἀρχισυνάγωγος εὐχὴν ἀνέθηκεν).[66] (A Kara személynév Pleket szerint a Karanios rövidített formája.) [**VIII. tábla, 1. ábra**]

A zsinagógaművészet legtipikusabb ábrázolásai közé tartoztak a menórák, amelyek szimbolizmusáról ld. alább a 8.3. fejezetben mondottakat. A hatalmas szardiszi zsinagóga déli fala mentén egy monumentális, három dimenziós menóra töredéke jött napvilágra. [**VIII. tábla, 3. ábra**] Felirata a vízszintes keresztrúd elülső és hátsó oldalán is keresztülfut, és egy bizonyos Szókratész ajándékozását örökíti meg a „ház" *(oikosz)* számára. A hátsó oldalon megőrződött felirat vége valószínűleg a vésnökre utal (Shiloh 1968; Kroll 2001:#69). A szardiszi zsinagóga északkeleti sarkában egy feliratos menóratalapzat is előkerült (Kroll 2001:#70). Ennek felső végében egy vasszög számára kialakított lyuk található, amely talán egy másik menóra elhelyezésére szolgált. Az adományozó egy magasrangú személy: a város *epitroposz*a volt.

Az ókori zsidó ikonográfiájában rendszeresen feltűnik a tömjénfüstölő lapát *(machtá,* מחתה) is, amelyből az ásatások során szintén kerültek elő példányok. A lapátok ábrázolásait megtaláljuk a zsidó és szamaritán zsinagógák mozaikpadlóin, a Bét Se'árim-i ólom szarkofágokon, a Beit Nattifban talált cserép olajmécseseken, valamint építészeti elemeken: a kapernaumi zsinagóga egyik korinthoszi oszlopfőjén, a goláni 'Én Nasót zsinagógájának ión oszlopfőjén, egy eléggé szokatlan Bét Se'án-i kődomborművön, továbbá az askelóni, Kokhav ha-Jardén-i, nawái, peqi'ini, sanabiri, kafrai zsinagóga kődomborművein (Rutgers 1999:177−198). A lapátok pontos szerepének, funkciójának megállapítása nem könnyű dolog, mivel sem a bronzból, sem a cserépből készült példányok nem hordoznak feliratokat. (A kérdésre a 8.3. fejezetben térünk vissza.)

Bár szorosan véve nem tartoznak a „szent tárgyak" kategóriájába, mégis meg kell említenünk a zsinagógai ex-votókat, amelyeken a hívők valamilyen tárgyat − vagy magát a feliratot − ajánlják fel fogadalmuk teljesítésére (ld. még a 6.3. fejezetben is). A makedóniai Stobi zsinagógájában egy ajándéktárgyra felszögezett lapocskát találtak, melynek görög felirata így hangzik: *„Poszidónia a Szent Istennek / fogadalmul"* (Ποσιδ/ονία Θεῶ(ι) / ʽΑγίω(ι) / εὐχήν, Wiseman−Mano-Zissi 1971:410, Pl. 90. fig. 22.). A négyszögletes lemezkébe elölről vésték bele a betűket egy lapos vésővel.

Néhány kilométerre Caesarea Maritimától egy 22 cm széles, 29 cm magas, 6-7 cm vastag feliratos kőlap került elő, amelynek szövege így hangzik: *„Egy Isten, segítsd meg Júdát, a vént. 471. év."* A kőlap lesimított felszínén egy menóra, egy sófár és egy luláv rajzolata látszik. [**X. tábla, 1. ábra**] Leah Di Segni meggyőzően bizonyította, hogy a pompeiusi érát követő dátum egy 408−411 közötti zsidó zsinagóga dedikációs feliratáról származik.[67] A *Heisz Theosz* formula sohasem fordul elő sírfeliratokon, viszont hasonló ex-votók jelenlétét a zsinagógák falain kimutatta Lea Rot-Gerson (1987a:122, #21−23).

---

[66] SEG XLI (1991), 1737, ed. Pleket, vö. V.A. Klagsbald, *JJA* 6 (1979), 127−132.

[67] Első publikációját ld. G. Herman: A Jewish Tombstone from Binyamina. *SCI* 11 (1991/92), 160−161; eltérő olvasatot javasol Leah Di Segni: A Jewish Greek Inscription from the Vicinity of Caesarea Maritima. *'Atiqot* 22 (1993), 133−136; Dan Barag: The Dated Jewish Inscription from Binyamina Reconsidered. *'Atiqot* 25 (1994), 179−181; L. Di Segni: The Date of Binyamina Inscription and the Question of Byzantine Dora. *'Atiqot* 25 (1994), 183−186. A keltezésről folytatott vitában egyértelműen Leah Di Segninek adhatunk igazat. Ld. még Lehmann−Holum 2000:137.

A hívők olykor a zsinagóga mindennapos használati tárgyait (*instrumenta domestica)* is felirattal látták el, ahogyan erre már a *Misná*ban is találhatunk utalást (ld. 2. fejezet (4) alpont). Izraelben egy 7. századi olívaolajos korsót találtak a zsinagógának szóló dedikációs felirattal (Dothan 2000:23). A lámpákra vésett feliratokat mind a tannaitikus (t.Meg. 2:14), mind az amoraikus (j.Meg. 3:1 74a) források említik; és a kortárs keresztény templomok közönséges felszerelési tárgyainak is számítanak.[68] A zsinagógai világító eszközök között egyedülálló az az 5−6. századra datálható bronz *polükandelon,* amely öt kilométerre Acre-tól, Kfar Maherben került elő. [**VIII. tábla, 2. ábra**] A dedikáció a Kfar Hananjá-i „szent helynek" szól: ez a falucska Alsó- és Felső-Galilea határán feküdt. A lámpásra vésett arám szöveg a zsinagógai dedikációk feliratait emlékeztet: *„Ez a korona (כלילא) ... a Kfar Hananja-i szent helynek ... legyenek jó emlékezetben. Ámen, szelah, salom,* ptp t" (Naveh 1978:#34−35). Joseph Naveh ezt a formulát a Kairói Genizában talált egyik mágikus amulet szövegével hasonlítja össze. A mécsest két menóra díszíti, mindegyik oldalánál egy-egy luláv és sófár található.

A kilencvenes években Athlit északi öblében végzett víz alatti ásatásokon egy 40 cm hosszú, 15 cm széles, 1 cm vastag tárgyat találtak a régészek.[69] [**X. tábla, 2. ábra**] A keretet kitöltő rácsozaton szőlőfürtöket lehetett kivenni. A megmaradt oldalrészken *guttá*kkal díszített perem található, amelyen egy 4,5 cm magas betűkkel írt felirat szerepel: az egyik oldalon a „szabadulásért" (ὑπὲρ σωτηρίας) formula, előtte luláv, sófár és menóra ábrázolásával; a másik oldalon a ΣΥΚΑΜΙΝΩΝ felirattal, amelyet egy luláv követ. Az írás paleográfiai alapon késő-bizánci kori. Mivel eleddig semmilyen hasonló tárgy nem került elő régészeti környezetben, és irodalmi források sem emlékeznek meg róla, a tárgy funkciója egyelőre nem ismert. A publikálók szerint a *Szükaminón* kifejezés a mai Shiqmonára utal, amelyet az ókorban Συκαμίνων πόλις-ként ismertek (Strabón 16.2.27; Jos. *Ant*. 13.12.3 [332]; Ptol. *Geogr*. 5.15.5. ed. Nobbe), és a Szentföldet leíró késő-antik zarándoktérképek is ezen a néven ismerik: *Sycamina* (Itinerarium Antonini, 300 k.); *Sicamenos* (Itinerarium Burdigalense, 333); *Sucamina Iudaeorum* (Antoninus Placentius, 560−570). A „szabadulásért" formula gyakran előfordul a zsinagógák dedikációs feliratai között (Rot-Gerson 1987:#2−3, Ashkelon; #7-8, Beisan; p. 100 és #23, Gáza; #28, Caesarea). „Feltehetjük − írják a felirat kiadói − hogy a tárgy egy nyilvános épületnek, például egy zsinagógának szánt fogadalmi ajándék lehetett. Alapjánál fogva függőlegesen egy kő- vagy fa alapra erősíthették, például falra vagy egy táblára, vagy díszítményként illesztették bele valamely épületelembe, például egy ajtóba". A kiadók azt is feltételezik, hogy a fogadalmi ajándék egy *arkhiszünagógosz*tól származik.

4.6. Mágikus edények, amulettek

Bár Mózes törvényében szigorú tiltás vonatkozik az okkultista tevékenységekre, amelyek közé a mágia különféle formái is tartoznak (Lev. 19:31; Deut. 18:10-11), a pogányok köreiben a zsidók mégis híresek voltak ilyen irányú képességeikről (Simon 1996:339−368). A nagy mágusok felsorolásakor mind az 1. századi Plinius *(Nat. Hist*. 30.11), mind a 2. századi Apuleius (Apol. 40) említést tesz Mózesről, mint az egyik legnagyobb varázslóról. A szintén 2. századi Lukianosz *Tragódopodagra* című szatírájában ugyancsak mágiát űző zsidókról beszél (171−173). Ezt erősítgeti zsidóság és kereszténység nagy ellensége, Kelszosz is (*Aléthész logosz* = Orig. *Cont. Cels*. I.26). A

---

[68] Laskarina Bouras: Byzantine Lighting Devices, in: XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten. *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32:3 (1982), 479−491.

[69] Lisa Ullmann and Ehud Galili: A Greek Inscription Mentioning ΣΥΚΑΜΙΝΩΝ Discovered off the Carmel Coast. *SCI* 13 (1994), 116−121.

mágikus papiruszok között az Istennév számos formáját találhatjuk meg, ezen felül Ádámot, Ábrahámot, Izsákot, Jákóbot és Salamont invokáló, illetve az ő nevükben írt „varázserejű” imádságokat (P.Mag. IV,##850−929). Bonner, Goodenough és Gager[70] kimutatta, hogy a hatalmas mennyiségű amulett, phülaktérion és mágikus papirusz között igen kevés azok száma, amelyek semmilyen zsidó elemet nem tartalmaznak. Sőt, a 3−4. századra tehető *Széfer ha-Razim* számtalan angyalnevet is tartalmaz, amelyek a papiruszokon is felbukkannak.[71] Bár a könyv héberül íródott és telis-tele van a rabbinikus irodalomban is használt kifejezésekkel, számos ponton érintkezik a görög mágikus papiruszok világával. Még arra is tartalmaz „receptet”, hogyan kell egy lóversenyt megnyerni, vagy hogyan kell elhódítani egy hölgy szívét. A 4. századi Julianus beszél *(Contra Galilaeos* 354B) a zsidók jártasságáról a theurgiában, vagyis abban a tudományban, hogyan kell mágia útján egy démont rávenni arra, hogy valakire rákényszerítsük akaratunkat.

Az analógiás és/vagy apotropaikus mágia elterjedtségéről némi fogalmat alkothatunk abból a tényből is, hogy még izraeli zsinagógák feltárásakor is előkerültek erre vonatkozó bizonyítékok. A kicsiny bara‘ami zsinagóga ásatásakor például egy töredékes amulettet találtak a régészek. A 6 x 4,5 cm-es bronz tárgy egy apotropaikus imádságot tartalmaz, amelyben a tulajdonos Isten és az angyalok védelmét kéri a maga számára.[72] [**IX. tábla, 1. ábra**] A meróti zsinagóga bejáratának küszöbe alatt egy 4,8 x 13,8 cm nagyságú amulettre bukkantak 26 sornyi héberül és arámul fogalmazott szöveggel, amely paleográfiai alapon a 7. század elejére datálható. A mágikus céllal írt szövegben Joszi ben Zénóbia, a falu elöljárója arra kéri Istent, hogy vesse alá neki a település teljes lakosságát (Naveh 1987:#25). [**IX. tábla, 2. ábra**]

> „A Te könyörületességedért és hűségedért, YHWH nevében, cselekedni fogunk és győzedelmeskedünk! Erős és hatalmas Isten, dicsértessék a Te Neved és áldott a Te Királyságod! Ahogyan Te aláveted a tengert lovaiddal, és lábaddal rátiporsz a földre, s ahogyan aláveted a fákat télen, s a föld füveit nyáron, úgy legyenek [alávetve e falu *([qr]tha)* lakói] Joszi ben Zenóbiának. Imádkozom Hozzád, hogy az én szavaim és tekintélyem legyen fölébük helyezve, amiként az egek alá vannak vetve Istennek, s amiként a föld alá van vetve az emberiségnek, és az emberiség alá van vetve a halálnak, és a halál alá van vetve Istennek. Így legyen alávetve ennek a falunak lakossága − leigázva és leterítve − Joszi, Zenóbia fia előtt. Hatua’a angyal nevében, aki elküldetett Izrael előtt, írom a jeleket: צלח (győzelem / siker / áttörés), צלח ámen, ámen, szela, halleluja”.

5. A zsinagógafeliratok jellegzetességei

Az eddigi kutatások meglehetősen alaposan feltárták a zsinagóga-építészet haláchikus vonatkozásait (Amit 1995:140−156),[73] valamint a belső díszítésre vonatkozó rabbinikus

---

[70] Campbell Bonner: *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1950. 28; Goodenough 1955:II.206; John G. Gager: *Moses in Graeco-Roman Paganism*. Nashville: Abingdon, 1972. 134−161.

[71] Mordechai Margalioth (ed.): *Sefer ha-Razim*. New York: American Academy for Jewish Research, 1966. (héb.) − A mű vallástörténeti szempontú értékelését ld. Judah Goldin: The Magic of Magic and Superstition, in: *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity,* ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976. 115−147. kül. 132−138.

[72] Joseph Naveh: An Aramaic Amulet from Bar’am, in: Alan J. Avery-Peck and Jacob Neusner (eds.): *Judaism in Late Antiquity*. Part III. vol. 4. (Handbuch der Orientalistik 55.) Leiden−Boston−Köln: Brill, 2001. 179−185.

[73] Az imairány, a zsinagógabejáratok és az alaprajz kérdésében.

véleményeket (Ovadiah 1986:111−127; Ovadiah−Ovadiah 1987:155−161; Ovadiah 1995:301−318). Az épületfeliratokkal kapcsolatos haláchikus szabályokról (ha voltak ilyenek) azonban eddig még nem készült átfogó értékelés, ami pedig azért is fontos volna, mert a feliratok rendkívül fontos szerepet játszanak a zsinagógák datálásában, az egyes épületrészek meghatározásában, sőt a zsinagóga-közösség mindennapi életének kutatásában is.

A zsidók számára egyáltalán nem volt mindegy, milyen feliratokat helyeznek el a zsinagógákban. Erre vonatkozóan részben már idéztünk egy talmudi helyet (ld. 2. fejezet (4) alpont), amit most teljes egészében közlünk:

> III.A. Az, aki lámpatartót vagy mécsest készít egy zsinagóga használatára − [B] mielőtt a tulajdonos neve [aki ajándékozta] elfelejtődne ezekről a tárgyakról, nem szabad őket semmilyen más célra használni. [C] Miután a tulajdonos [aki ajándékozta] neve elfelejtődik róluk, más célokra is fel szabad használni őket. [vö. t.Meg. 2:14] [D] R. Hijja R. Jochanán nevében: „Ha a tulajdonos neve bele volt vésve a tárgyba, az azt jelenti, mintha a tulajdonos [aki ajándékozta] neve soha nem felejtődne el a tárgyról." [E] Ezt a következő eset bizonyítja: Antoninus egy lámpatartót készített a zsinagóga számára. [F] Rabbihoz is eljutott a híre, aki azt mondta: „Áldott legyen az Isten, aki arra vezette őt, hogy lámpatartót készítsen a zsinagóga számára." [G] R. Smu'él bar R. Jichak azt kérdezte: „Miért mondta a Rabbi: 'Áldott legyen az Isten?' Nem azt kellett volna-e inkább mondania: 'Áldott legyen a mi Istenünk?' Ha azt mondta: 'Áldott legyen az Isten', az azt jelenti, hogy Antoninus ténylegesen soha nem vette fel a zsidó vallást. Ha azt mondta: 'Áldott legyen a mi Istenünk', az azt jelenti, hogy Antoninus ténylegesen megtért a zsidó vallásba."[74]

A nyilvános dedikációs feliratok állítása általánosan elterjedt szokás volt a görög−római világban: politeisták, zsidók és keresztények jelezték ilyen módon közösségük iránti szolidaritásukat.[75] Az epigráfiai emlékek a rabbinikus forrásokkal párhuzamosan arról tanúskodnak, hogy a zsinagógaépületek egyes részletei és a díszítés a közösség tagjainak adományiból valósult meg.[76] Claude Dauphin így jellemzi az ilyesfajta adományok mögötti szándékot: „Földtulajdonosok és gazdag polgárok, úgy zsidók mint keresztények versengtek egymással, hogy kivívják a zsinagóga vagy a templom, illetve Isten elismerését" (Dauphin 1980:125).

5.1. Írott szó a „szent térben"

---

[74] *The Talmud of the Land of Israel*. vol. 19. Megillah. Transl. by Jacob Neusner. (Chicago Studies in the History of Judaism.) Chicago−London: The University of Chicago Press, 1987. 124. − A 19−20. századi „zsidótudomány" művelői figyelemreméltó erőfeszítéseket tettek mind a Rabbi, mind az Antoninus nevezetű császár azonosítására. Az előbbit általában Rabbi Júda ha-Nászival, az utóbbit az Antoninus Piustól Alexander Severusig uralkodó római császárok egyikével azonosították. Ez azonban mindkét esetben nagyon is kétséges, ld. Shaye J. D. Cohen: The Conversion of Antoninus, in: *The Talmud Yerushalmi and Graeco−Roman Culture*. vol. I. ed. Peter Schäfer. (Texte und Studien zum antiken Judentum 71.) Tübingen: Mohr Siebeck, 1998. 141−171. (Részletes bibliográfiával.)

[75] J. Stambaugh: *The Ancient Roman City*. Baltimore−London: John Hopkins University Press, 1988. 141.

[76] Z. Safrai: Financing Synagogue Construction in the Period of the Mishnah and the Talmud, in: *Synagogues in Antiquity,* ed. A. Kasher, A. Oppenheimer, and U. Rappaport. Jerusalem: Ben Zvi Institute, 1987. 38−57; Arieh Kindler: Donation and Taxes in the Society of Jewish Villages in Eretz Israel during the 3rd to 6th Centuries C.E., in: Hachlili 1989:55−59. (1989-ig hetvenöt zsinagógát tártak fel Izraelben, ebből tizenháromban került elő a 6−7. századra datálható pénzlelet.)

Magától értetődő természetességgel gondolhatnánk arra, hogy az ókorban a zsinagóga éppúgy „szent helynek” számított, mint bármely pogány vagy keresztény templom (Cohen 1984; Branham 1995; Goodman 1996; Fine 1997). A helyzet azonban nem ilyen egyszerű. A zsidó vallási hagyomány szerint a földön mindössze egyetlen hely létezik, amely az Isten jelenlétének dicsősége *(kávód / sekhína,* כבוד / שכינה) okán valóban „szent”-nek minősülhet: a jeruzsálemi Szentély. Az ennek jelölésére használt héber *bét ha-miqdás* (בית המיקדש) kifejezés gyöke *(qádás,* קדש) magában foglalja az elválasztottságot, elkülönítettséget, mint ahogyan a pogány szent helyekre használt görög τέμενος is, amely a görög τέμνω (kivág) igéből származik.[77] A jeruzsálemi Templom elkülönítettségét a tisztulási szertartásokon kívül olyan architekturális elemek is hangsúlyozták, mint a Pogányok udvarát és a Templomot elválasztó mellvéd *(szórég)*.[78]

A Templomhoz képest a zsinagóga legfeljebb „kölcsönzött szentséggel”, vagy „ambivalens szentséggel” rendelkezett.[79] A zsinagóga hivatalos héber elnevezése a „gyülekezeti ház” *(bét ha-kneszet,* בית הכנסת), amely négyes funkciót egyesít magában: magát a gyülekezést; a tanítást *(bét ha-midrás,* בית המדרש); az imádkozást *(bét tefillá,* בית תפלה); és a bíráskodást *(bét dín,* בית דין). Mint arra már többen is rámutattak, a zsinagógák három alapvető szempontból különböztek a Templomtól: a kultusz, a papság és a helyszín tekintetében.[80] Ugyanakkor a templomrombolás utáni zsinagógák a jeruzsálemi Szentély által monopolizált liturgikus és térbeli szakralitásából bizonyos jegyeket kétségkívül átörököltek. Ezékielre hivatkozva (11:16) rabbinikus források „kis templomnak” *(miqdás me‘át,* מקדש מעט) is nevezik a gyülekezeti házakat.[81] A késő-antik zsinagógák héber és arámi feliratban időként feltűnik a „szent hely” (‘*atrá qadisá,* אתרא קדישה), vagy az ennek megfelelő görög ἅγιος τόπος megnevezés.[82] Egyiptomi zsinagógák már a Ptolemaida korban is használták a „szent körzet” (ἱερόν περίβολον, CPJ III. 1433; Lifshitz 1967: #.87; Horbury-Noy 1992: #.9)[83] és a „szent hely” (ἅγιος τόπος) megjelöléseket. A következő ide vágó adatunk a diaszpórából a nevezetes

---

[77] Ld. pl. John Pairman Brown: The Templum and the Saeculum: Sacred Space and Time in Israel and Etruria. *ZAW* 98 (1986), 415−433.

[78] Jos. *Bell*. 4.3.10. [182−183]; *Bell*. 5.5.2. [193−194]; 6.2.4. [124−128]; *Ant*. 15.11.5. [417]; *Ant*. 12.3.4. [145]; *Ap*. 2.8. [103]; ld. még Philo *Gaius* 31. [212]; *m. Middót* 2:3. Az egyik töredéket 1872-ben, a másikat 1936-ban találták meg (OGIS 598 = CIJ 1400; SEG VIII (1937), no. 169). Ld.: E. Bickerman: The Warning Inscription of Herod’s Temple, in: *Studies in Jewish and Christian History*. Leiden: Brill, 1980. II. 210−224; L. Boffo: *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*. Brescia: Paideia, 1994. no. 32. (Részletes bibliográfiával.)

[79] Az előző kifejezést ld.: Joan R. Branham: Vicarious Sacrality: Temple Space in Ancient Synagogues, in: Dan Urman, Paul V.M. Flesher (eds.): *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery*. (Studia post-Biblica 47.) Leiden: Brill, 1995. II. 319−345. − A második kifejezést illetően ld.: Martin Goodman: Sacred Space in the Diaspora Judaism, in: *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods* (Te‘uda: The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies Research Series XII.), edd. Benjamin Isaac and Aharon Oppenheimer. Tel Aviv: The Aviv University, Ramot Publishing 1996. 1−16. kül. 6.

[80] Shaye J. D. Cohen: The Temple and the Synagogue, in: *The Temple in Antiquity,* ed. by T. Madsen. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1984. 151−174; Steven Fine: *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*. (Christanity and Judaism in Antiquity Series vol. 11.) Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1997.

[81] b.Meg. 29a; Lee I. Levine: From Community Center to Lesser Sanctuary: The Furnishings and Interior of the Ancient Synagogue. *Cathedra* 60 (1991), 36−84. (héb.).

[82] Michael Sokoloff kimutatta, hogy a „hely” kifejezés (אתר), amely legvalószínűbben a „szent hely” (אתר קדיש) idiómából rövidült, a jeruzsálemi Talmudban a „zsinagógát” helyettesíti (Sokoloff 1980:218−219).

[83] Ez a töredékes márványtábla (15 x 21 cm) a törmelékben kerül elő. A *peribolon* kifejezés konjekturális. Három másik feliratban találjuk a ἁγίῳ τόπῳ kifejezést (CIJ 1435, 1436, 1437; Lifshitz 1967:##88, 89, 90; Horbury−Noy 1992:#16 [konjekturális, késő-római]; #17 [szemöldökkő, római]; #127 [a kiadók inkább a θεῷ τῷ ἁγίῳ olvasatot tartják valószínűnek]. Ld. még Kasher 1995.

Dura Europosz-i zsinagóga *(terminus ante quem*-je i. sz. 256). Ennek freskóin több mint egy tucat közép-perzsául írt graffitit találtak, melyek a zsinagóga látogatóinak feljegyzéseit örökítették meg. A szövegek szerint a városban élő zsidók pogány szomszédai is „szent helynek" tartották az épületet.[84] A következő példa a makedoniai Sztobi zsinagógájának (280/281) dedikációs feliratáról való, amely így kezdődik: *„Én, Klaudiosz Tiberiusz Polükharmosz, akit Akhüriosznak is neveznek, a sztobi zsinagóga atyja, aki egész életemet a judaizmusban életem le* (κατὰ τὸν ᾽Ιυδαϊσμόν), *fogadalmamnak eleget téve építettem az épületeket a szent hely számára* (οἴκους τῷ ἁγίῳ τόπῳ)" (Hengel 1966:2).[85] Még mindig a diaszpóránál maradva: a lüdiai Philadelphia 3. századi zsinagógáját „a héberek legszentebb zsinagógájá"-nak (ἁγιωτάτα συναγωγὴ τῶν ῾Εβραίων) nevezi egy görög felirat (Lifshitz 1967:31,38)[86]; a latin *sancta sinagoga* pedig a tunéziai Hammam Lif (antik nevén Naro) 6. századra datált zsinagógájában tűnik fel egy mozaikfeliraton (Darmon 1995:20−22). Tíz évvel ezelőtt egy érdekes lelet került elő a dél-arábiai Kanában, amely egy bizonyos Koszmasz áldásának szövegét tartalmazza. A *Heisz Theosz* formulával indító felirat is utal a „szent helyre". A kiadók és kommentátorok szerint − akik között ott találjuk Vinogradovot és Bowersockot is −, a 4. századi szöveg inkább zsidó, mint keresztény, de az is lehet, hogy szamaritán.[87] (Erről bővebben ld. az 5.2.1. fejezetet.)

A szentföldi zsinagógák görög és arám nyelvű „szent hely"-feliratai frazeológiájukat tekintve nagyon hasonlóak. A 4. századra datált Hammat Tiberias-i mozaikpadló arám (אתרא קדישה) és görög (ἅγιος τόπος) szövege is tartalmazza ezt a kifejezést (Dothan 1983:53.60). Az 5. századtól kezdve nyolc zsinagóga tizenkét arám vagy görög feliratán jelenik meg a „szent hely" elnevezés. Az 5−6. századi na'aráni zsinagógamozaikon az *'atrá* és az *'atrá qádisá* is megjelenik a zsinagóga jelölésére (CIJ 1197−1207). A 6. századi Bét Se'án-i mozaikon (Ovadiah−Ovadiah 1987:36-37) a „szent közösség" és a „szent hely" egyaránt előfordul egy arám feliraton: *„Legyen jó emlékezetben a szent közösség valamennyi tagja, aki támogatja a szent hely kijavításának befejezését. Szálljon rájuk áldás! Ámen ... bőséges béke, szövetséges szeretet békében."* A poszt-amoraikus irodalomban a „szent közösség" (*chavurta qadisa,* חבורתה קדישא) egy magasabb szintű rabbiakadémiát jelent (Naveh 1978:78; Yahalom 1980:50. n.11; Foerster 1981:23−27; Fine 1997:210. n.48). A „szent helyet" említő két görög felirat került elő Izrael déli partján. Az egyik az askelóni zsinagóga elválasztókorlátjára volt vésve (Lifshitz 1967:55; Rot-Gershon 1987a:25−27), a másik egy márványtáblán került elő Jaffa és Gáza között (Lifshitz 1967:56−57; Rot-Gershon 1987a:101−103).

Az Augustus által a kis-ázsiai zsidók részére kiadott rendeletekben viszont csak a „sabbat-házakban" található szent tekercsekről és szent pénzekről (ti. a jeruzsálemi

---

[84] B. Geiger: The Middle Iranian Texts, in: *The Synagogue. The Excavations of Dura Europos,* ed. C. Kraeling. New Haven: Yale University Press, 1956. 306−307. no. 44; vö. D. MacDonald: Dating the Fall of Dura-Europos. *Historia* 35 (1986), 62.

[85] A 32 soros hatalmas feliratot egy oszlopra vésték, amely az 5. századi bazilika előcsarnokában állt. A 70-es évek elején végzett ásatások ugyanakkor bebizonyították, hogy az oszlop másodlagosan kerül ide. A bazilika ugyanis két korábbi épületre − valószínűleg zsinagógákra − épült rá. Ld. J. Wiseman and D. Mano-Zissi: Excavations at Stobi. *AJA* 75 (1971), 395−411; 76 (1972), 407−424; 77 (1973), 391−403; *JFA* 1 (1974), 117−148.

[86] Steven Fine magyarázatával szemben én nem gondolom, hogy a szidéi felirat megmagyarázná *„hogyan* is volt szent a zsinagóga" (Fine 1997:140). A *szimma,* a *menóra* és a szövegben említett titokzatos „két oszlopfő" (vagy „oszlop"), számomra még nem jelent „egyértelmű utalást a Templomi istentiszteletre". Ha ugyanis a *menórá*k minden esetben a Templomra utalnak, mit keresnek akkor a síremlékeken?

[87] *SEG* XXXIX (1989) 1661; *SEG* XLII (1992) 1486. – D.W.Bowersock and J.S. Langdon (edd.): *To Hellenikon. Studies in honor of Spiros Vryonis*. I (1993), pp. 3−8, vö. D. Feissel: *BE* (1994), #672.

Templom számára gyűjtött adóról) esik szó, az épület szentségéről nem.[88] A késő-római korban I. Valentinianus 370 körül kiadott rendeletéig kell várni, amely a zsinagógákat jogilag is a „vallási helyek” *(religionum loca)* közé sorolja, és megtiltja a katonák beszállásolását (Linder 1987:#14. = CTh 7.8.2). A törvényt a 6. századi Codex Justinianus is tartalmazza, vagyis ekkor még érvényben volt.[89] A 4. századi egyházatya, Ióannész Khrüszosztomosz többször is élesen kikelt egyházközsége azon tagjai ellen, akik a zsidó zsinagógákat szent helyeknek tartották.[90] Ióannész szerint a zsinagóga csak egyetlen okból tarthat igényt a szakralitásra: a „Törvény és a Próféták”, vagyis a Szent Tekercsek jelenléte miatt. A zsidók a tekercseket rejtő, fából készült szekrényeket görögül *kibótosz*nak, vagyis „ládának” nevezték, amellyel félreérthetetlenül utaltak a Szentek Szentjében jelenlévő Frigyládára, illetve az onnan kölcsönzött szakralitásra. Ióannész azonban ezt a párhuzamot mereven elutasította: *„Miféle »ládá«-juk van most a zsidóknak? Hiszen nincs rajta a Kegyelem Táblája, nincsenek benne a Törvénytáblák, nincs Szentek Szentje, nincs kárpit, nincsenek főpapok, nincs illattétel, nincs egészen elégő áldozat, semmi olyasmi, ami a régi [szövetség]ládát szentté és magasztossá tette!”*[91] A tóratartó szekrény és a frigyláda közötti párhuzam idővel valóban túllépte a puszta szimbolikus megfeleltetés határait. Martin Goodman éles megfogalmazásában „a zsidók a pogány bálványimádásra jellemző tisztelettel vettek körül a tóratekercset” (Goodman 1990:100),[92] − valójában nem a bálványimádás utánzásáról, hanem a frigyládának kijáró imádás „kölcsönzéséről” volt szó a zsinagógai istentiszteleten.

A zsinagóga mint „szent hely” elképzelést még tovább erősítette a vallási rivalizálás. A 324 után bizánci fennhatóság alá kerülő Palesztinában gombamódra szaporodó keresztény templomok egynémelyike ugyanis szintén igényt tartott a „szent hely” titulusra. (Érdekes, hogy a kifejezést pogány templomokkal kapcsolatban nemigen találhatjuk meg a Közel-Keleten.[93]) A *hagiosz toposz*-t a keresztény szent helyek közül elsősorban csak azokra használták, melyekhez valamilyen evangéliumi / üdvtörténeti esemény kapcsolódott,[94] a templomok „szent hely” elnevezése rendkívül ritka a Szentföldön kívül. Egyesek azonban még ennél is tovább mentek vallási buzgóságukban. Euszebiosz szerint Türosz ifjú és gazdag püspöke, Paulinus, 317-ben épített székesegyházát a jeruzsálemi Templom Zorobábel alatti újjáépítéséhez hasonlította,

---

[88] Jos. *Ant*. 16.6.2. [164]; Cohen 1984; S. J. D. Cohen: Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue, in: *The Synagogue in Late Antiquity*. Philadelphia, Penn.: ASOR, 1987. 159−181.

[89] CTh. 7.8.2. = CJ 1.9.4. = Linder 1987:#14.

[90] *Hom. adv. Jud.* 6:7 = PG 48:913; 1:3 = PG 48:847; 1:5 = PG 48:850.

[91] *Hom. adv. Jud.* 6:7 = PG 48:913−914.

[92] William Scott Green szerint az Írást majdhogynem totemisztikus jelleggel ruházta fel szentsége, ld. Writing with Scripture. The Rabbinic Uses of the Hebrew Bible, in: Jacob Neusner (ed.): *Writing with Scripture. The Authority and Uses of the Hebrew Bible in the Torah and Formative Judaism*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1989. 7−23. kül. 16−17. − Mary Carruthers azt hangsúlyozza, hogy az ókor és a középkor folyamán a Könyvek Könyve elsősorban a kollektív emlékezés médiuma volt, és nem úgy tekintettek rá, mint amelyből szövegeket kell előállítani, ld. *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990; ld. még: Michael Rowlands: The Role of Memory in the Transmission of Culture. *WA* 25:2 (1993), 141−151.

[93] Palmürában akad egy kivétel: ld. J. Cantineau: *Inventaire des inscriptions de Palmyre*. fasc. IX. Le sanctuaire de Bel. (Publications du Musée National Syrien de Damas no.1.) Beirut: Imprimerie Catholique, 1933. #15:4. אתרה = ’lieux du culte’, ld.: Sokoloff 1980: 218. n. 1. − Goodman a testimoniumok sorát egy Plutarkhosz-idézettel is kibővíti *(Camillus* 31.3.7). Ebben a történetben a római senatorok nevezik Romulus és Numa által felszentelt területet χῶρον ἱερὸν καὶ τόπον ἁγιόν-nak (Goodman 1996:13. n. 20).

[94] E. Yiannis: *Sacred Names, Saints, Martyrs and Church Officials in the Greek Inscriptions and Papyri Pertaining to the Christian Chruch of Palestine*. Athens: Kentron Hellenikeskai Romaikes Archaiotetos Ethnik Hydryma Ereunon. Paris: Diffusion de Boccard 1986. #768, #781, ##802−803, valamint az ún. „zarándokflaskákon”: ##782−799.

„Isten földi lakhelyének” nevezve azt.[95] Theodosius rendeleteiben rendszerint „a Nagy Isten templomainak” nevezte a keresztény szent helyeket.[96] Ilyesfajta szentséget sem a zsidók, sem a pogányok nem tulajdonítottak saját templomaiknak, de másutt a keresztények sem merészkedtek ilyen messzire.

A következő fejezetben azt vizsgáljuk meg, hogy azok a felirattípusok, amelyek egy szentséggel bíró hely kötelező járulékai, ismertetőjegyei a pogány és keresztény templomok esetében, mennyiben fordulnak elő zsidó környezetben. Bár a római jog szempontjából a feliratok jelentős része *eo ipso* szakrális jellegű (dedikációk, jogi feliratok, sírfeliratok), a zsinagógák esetében eleve feltűnő ezek teljes hiánya. A minimum elvárás az volt a rómaiak részéről, hogy a szakrális épületek falán megnevezzék azokat az isten(eke)t, aki(k)nek a „szent helyet” felállították. Tacitus szerint a zsidóknak nem voltak képmásaik sem városaikban, „sem a templomaikban” *(nulla simulacra urbibus suis, nedum templis, sistunt,* Hist. 5.5.4), ami egyértelműen a zsinagógákra utal (Goodman 1996:10; Simon 1996:40). A „hitvalló” vagy „kegyességi” feliratok *(confessional / propiatory inscriptions)* hiánya is árulkodó: ezek a gyógyulásért, imameghallgatásért stb. hálálkodó ex-votók szinte beborították a pogány és keresztény templomokat. Rómában a jogi feliratok egy része is kapcsolódott a szent helyekhez, mivel azokat itt kellett elhelyezni, és azok maguk is szentséggel rendelkeztek.[97]

5.1.1. Bibliai idézetek

A zsinagóga szentségét magától értetődően a „Tóra és a próféták” jelenléte biztosította (vö. m.Meg. 3:1; 4:1 etc.). Fentebb már idéztük Martin Goodman megállapítását, miszerint az ókori zsinagógákban „bálvány” jellegű tisztelettel vették körül a tóratekercset (Goodman 1996:3).[98] A 19. századi zsidó haszkála időszakáig az Írások álltak a zsidó vallási és gyakorlati élet középpontjában, ezek rabbinikus magyarázata a közösség minden tagja előtt ismert volt. Ebből a tényből logikusan következtethetnénk arra, hogy a „szövegcentrikus közösség” (ez Moshe Halbertal kifejezése[99]) által létrehozott feliratok hűen tükrözik a Szentírás szerepét a zsidó társadalomban, hasonlóan ahhoz, ahogyan az oinoandai Diogenész szülővárosának főterén egy csaknem 200 méter hosszú feliratra véste szeretett mesterének, Epikurosznak tanításait. A Tóra felolvasásával kapcsolatban mindössze egy feliratos forrás áll rendelkezésünkre: egy Szardiszban talált 21 x 36,5 x 4 cm-es ép márványtábla, amelyen 4 cm magas betűkkel *tabula ansata*-ba vésett szöveg olvasható: *„Találd meg, törd fel, olvasd, őrizd meg!”* (Εὑρὼν κλά/σας ἀνα/γνῶθι / φύλαξον, Kroll 2001:#65).[100] [**XI. tábla, 1. ábra**] A felirat minden bizonnyal a tóraszekrény körül volt elhelyezve, és a Szent Szövegek olvasására bíztatta a híveket. W. Ameling a szöveghez fűzött alapos kommentárjában számos irodalmi párhuzam alapján kimutatta annak formuláris jellegét, s hogy a „feltörés” a

---

[95] HE 10.4.1-2; 10.4.33-36.
[96] CTh. 9.45.4.
[97] C. Williamson: Monuments of Bronze. Roman Legal Documents on Bronze Tablets. *Classical Antiquity* 6 (1987), 160−183.
[98] Ld. Goodman 1990; továbbá: Jack N. Lightstone: *The Commerce of the Sacred. Meditation of the Divine among the Jews in the Greco-Roman Diaspora*. (Brown Judaic Studies 59.) Chico, Calif.: Scholars Press, 1984. 167. *et passim*.
[99] Moshe Halbertal: *People of the Book. Canon, Meaning and Authority*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997. 6−10.
[100] Trebilco 1991:#4.11, p. 51; W. Ameling: Eine liturgische Inschrift aus der Synagogue von Sardes. in: *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum: Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*. Würzburg, 1993. 495−508.

bepecsételt könyvekre vonatkozó terminus, amely kifejezetten a prófétai könyvekhez kapcsolódik (vö. Dán. 8:26; 12:4; Apoc. 5:1).

Ennek ellenére elmondhatjuk, hogy az ókori zsidóság „vallási reklámszövegekkel" kapcsolatos attitűdje éppen ellenkezője volt a pogányokénak, keresztényekének és a szamaritánokénak. A Szent Iratokból származó héber vagy más nyelvű idézetek igen-igen ritkán fordulnak elő zsinagógai környezetben (kivéve a mozaikon vagy falfestmények szereplő bibliai alakok nevének feliratozását), és a kevés példa is valószínűleg bizánci hatásnak tudható be.[101] A galileai Merót 5−6. századi (mások szerint 8. századi) aprócska zsinagógájának (még inkább tanházának) szétszórt romjai között előkerült egy héber feliratos szemöldökkő, amelynek vésett betűit vörös festékkel festették ki. [**XI. tábla, 2. ábra**] A 160 cm hosszú szöveg betűi átlagosan 5 cm magasságúak, és a következő szöveget adják ki: „*Áldott vagy te bejöttödben, és áldott vagy te kimentedben*" (Deut. 28:6). Ám a felirat nagy része − az ásató régész, Zvi Ilan véleménye szerint − későbbi hozzátoldás: „A *bárukh* kezdőszó után egy viszonylag nagy szünet figyelhető meg, míg az utolsó öt szót szinte szóközök nélkül vésték a kőre" (Ilan 1995:278). Ha ez a megfigyelés igaz, úgy eredetileg csak az „áldott" *(bárukh)* kifejezés szerepelt a szemöldökkövön, a teljes igeverssel csak később − talán a közeli keresztény templom hatására − egészítették ki. Zvi Ilan így folytatja: „Elképzelhető, hogy a vésnökök a bizánci keresztény templomok hasonló feliratait utánozták. De, úgy tűnik, a hely tanház volta és a speciális tartalmú két bibliai felirat között is kapcsolat lehetett" (Ilan 1995:279). A palmürai zsinagóga bejárati kapujának ajtófélfáin is ugyanebből a deuteronomiumi fejeteből származó igeverseket találtak felvésve (CIJ 821−822).

Ami a zsinagógamozaikokat illeti, alig egypár igeidézetet találhatunk rajtuk. Jesája ismert próféciájának Szeptuaginta-változata *„akik az Úrban bíznak, erejük megújul"* (40:31) a caesareai zsinagóga mozaikján jelenik meg, de a töredékes szöveg olvasata kétséges.[102] A fentebb említett meróti tanház színes mozaikjának mindössze fele maradt ránk. A közepén található keretben egy igeverset és a hozzá tartozó illusztrációt találhatjuk meg: *„A farkas és a bárány együtt legelnek"* (Jes. 65:25; vö. 11:6). A szöveg alatt jobbra egy bárány, balra egy farkas képének részlete, közöttük egy nagyobb tárgy, feltehetően egy amphora látszik (Ilan−Damati 1987:#3). [**XII. tábla, 1. ábra**]

Említettük, hogy a leggyakoribb bibliai idézetek az egyes jelentek figurális ábrázolásait kísérő egyszavas „címke" feliratok. Például a *„Dávid"* (a héber *scriptio plena* szerint írva: דויד alakban) a lanttal a kezében ábrázolt Orpheusz-alak mellett tűnik fel a gázai zsinagógában (Lifshitz 1967:58; Naveh 1978:#55). [**XII. tábla, 2. ábra**] Hasonlóképpen olvasható a *„Dániel"* megjelölés a na'aráni zsinagóga mozaikpadlóján egy oroszlánok között ábrázolt alak mellett. A kép nyilván Dániel ábrázolja az oroszlánok vermében, amit még egy „címke" is megerősít: *„Dániél, salom"* (דניא[ל] שלום, Naveh 1978:#61). Ruth és Asher Ovadiah nem ok nélkül hangsúlyozta e kép történelmi

---

[101] A zsidó sírfeliratokban viszonylag több bibliai idézettel találkozunk, de ezek is jobbára formuláris jellegűek. Ld. D. Feissel: La Bible dans les inscriptions grecques. in: *Le monde grec ancien et la Bible.* ed. C. Mondésert, Paris: Beauchesne, 1984. 223−31. (Bible de tous les temps I.); L. Małunowicz: Citations bibliques dans l'épigraphie grecque. *Studia Evangelica,* VII (1956) 333–337; Greg H.R. Horsley: Epigraphy as an "Ancilla" to the Study of the Greek Bible; *à propos* of a Recent Anthology of Inscriptions. *Biblica* 79:2 (1998) 258−267; Constantine Zuckerman: Psalms 135:24 in Symmachus' Translation on a Jewish Inscription from Nicaea (Iznik). *SCI* 20 (2001), 105−111.

[102] Lehmann−Holum 2000:95, #2 (további szakirodalommal). A szöveg Schwabe kiegészítései alapján így hangzik: εἰ ὑπομέ[ν]ονταις (= <οἱ> ὑπομέ[ν]οντ<ε>ς) / [τὸν Θ(εὸ)ν ἀ]λλάξουσιν [ἰσχύ]ν, de Lehmann és Holum szerint ez az olvasat felette kétséges. A 3. sorban szereplő [προσ]φορά szó arra vonatkozna, hogy a felirat állítója hány láb (πό(δας) mozaikot készíttetett, csakúgy mint a #8 szövegben.

vonatkozásait.[103] A Bét ’Alfa-i zsinagóga mozaikján található „Izsák megkötözése”-jelenet négy rövid feliratot tartalmaz: (a) *„Izsák”* (יצחק); (b) *„Ábrahám”* (אברהם); (c) *„Ne nyújtsd ki a te kezedet”* (אל תשלח); (d) *„és íme egy kos”* (והנה אייל). [**XIII. tábla**] Mindezek a „címkék” a Genezis 22. fejezetének maszorétikus szövegéből vett szó szerinti idézetek (Naveh 1978:#44). A szepphóriszi zsinagóga mozaikjának alakjait és héber szövegek kísérik. Áron főpap alakja mellett az „*Áron*” megjelölés, valamint a naponkénti áldozat összetevői: „*olaj, liszt*” és a „*trombiták*” szerepel. Ezután egy idézet olvasható a *Numeri*ból, még mindig a mindennapi áldozatra vonatkozóan: *„egyik bárányt ... másik bárányt”* (Num. 28:4), természetesen szintén héberül (Weiss−Netzer 1996:40−41). (Ld. még a 8.2. fejezetet.)

A caesareai kivételével valamennyi fentebb idézett bibliai kísérőszöveg héber nyelven íródott. A kivétellel kapcsolatban megemlíthetjük azt az anekdotát, amely a Jeruzsálemi Talmudban maradt fenn. Mikor a 4. század fordulóján két rabbi bement az említett városba, hallották, hogy a zsinagógában lévők még a *Semá‘* imát is görögül mondják (j.Szóta 7:1 21b). Az egyik legjobban elgörögösödött vallási vezető, R. Abbahu szintén Caesareában élt. Tudjuk róla, hogy régi tekintélyeket idézett a Tóra görög fordításának védelmében, és azt képviselte, hogy az Eszter-tekercset szükség esetén a héberen kívül más nyelven is fel lehessen olvasni (b.Meg. 9b; j.Meg. 2:1 73a). A nyilvános ünnepeken még abban sem zavartatta magát, hogy imádkozás közben hasra feküdjön a zsinagóga színes mozaikpadlóján (Levine 1998:129−131).

Hasonló „címke”-feliratokat a keleti és nyugati diaszpóra zsinagógáinak freskóin és mozaikjain is találhatunk. A legismertebb példája ennek a Dura Europosz-i zsinagóga, amelyet Philippus császár uralkodásának második évében (244/45) fejeztek be. A gyülekezeti terem padlótól a plafonig bibliai jelenetekről készült freskókkal van telezsúfolva.[104] A figurák körül találhatunk arám nyelvű dipintit, pl. (a) *„Mózes, mikor kijött Egyiptomból, és kettéválasztotta a tengert”* (משה כד / נפק מן / מן מצרים / ובזע לאמה, Kraeling 1956:269, #3); (b) *„Mózes”* (משה, Kraeling 1956:270, #4); (c) *„Mózes, mikor kettéválasztotta a tengert”* (משה כד ב[ז]ע /לאמא, Kraeling 1956: 270, #5); (d) *„Mózes, Lévi fia”* ([ל]ו[י] / משה בר, Kraeling 1956:271, #6); (e) *„Élija”* (הליא, Kraeling 1956:271, #7); (f) *„Mordecháj”* (מורדכי, Kraeling 1956:271, #8); (g) *„Ahasvérus”* (חשהורש, Kraeling 1956:271−272, #9); (h) *„Eszter”* (אסטיר, Kraeling 1956:272, #10); (i) *„Sámuel, mikor felkeni Dávidot”* (ד[ויד] משח / כד [ל]שמו, Kraeling 1956:272, #11); (j) *„Jób?”* (..]איו, Kraeling 1956:273, #14). Emellett találunk két görög nyelvű „címkét” is: (a) *„Áron”* (᾽Αρών, Kraeling 1956:279, #29); (b) *„Salamon”* (Σλήμων, Kraeling 1956:279, #30). A feliratok festője nyilvánvalóan a targumokat használta a bibliai szöveg helyett, ami azért meglepő, mert a palesztinai amorák általában erősen ellenezték a héber Biblia arám fordításainak és az aggádikus tradícióknak írásos rögzítését (Hezser 2001:201−202).

---

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

[104] A kisebb könyvtárnyira duzzadt Dura Europos-szakirodalom − amelynek akár csak vázlatos ismertetése is meghaladná e dolgozat lábjegyzetének kereteit − többnyire az egyes bibliai jelenetek értelmezésével foglalkozik. Abban minden kutató egyetért, hogy a freskókon ábrázolt események a bibliai történelem csúcspontjait jelentik, amikor a Mindenható közvetlenül irányította a zsidó nép sorsát (Levine 1981:176).

Magától értetődő, hogy a diaszpórában ezeket a tiltásokat nem kellett feltétlenül figyelembe venni.

A bibliai idézetek relatív hiánya a zsinagógákban azért is érdekes, mert ugyanezt nem mondhatjuk el a palesztinai bizánci templomokról, hivatali és magánépületekről, amelyek különféle építészeti elemeiken és mozaikjaikon előszeretettel idéztek igeverseket. [**XI. tábla, 3. ábra**] Ezek legtöbbször a felirat helyével függnek össze, pl. *„A te házadat illeti Uram, szentség, az örökkévalóságig”* (Ps. 93:5; Askelon-Barnea, 5. század) (Ovadiah−Ovadiah 1987:#7); *„Áldott vagy te bejöttödben és áldott vagy te kimentedben”* (Deut. 28:6, El-Hammam, 6. századi sírkamra küszöbén) (Ovadiah−Ovadiah 1987:#28); *„Az Úr megőrzi a te bejöveteledet és a te kimeneteledet”* (Ps. 121:8, Khirbet-Samra, kora-bizánci mozaik) (Ovadiah−Ovadiah 1987:#168, vö. #235); *„Ez az Úrnak kapuja, igazak mennek be azon”* (Ps. 118:20, 4−5. századi kolostor mozaikja) (Ovadiah−Ovadiah 1987:#235). A Khirbet Samrában nemrégiben felfedezett 6. századi keresztény templom mozaikpadlóján három bibliai idézetet is találunk: a Ps. 122:8-at (kétszer) és a Jn. 14:27-et.[105] Néha az idézetek a közösség tagjainak szóló áldásokat tartalmaznak, mint az 5. századi caesareai bazilika mozaikján: *„Az Úr megáldja a te gabonádat, mustodat és olajodat, és megszaporítja azt. Ámen”* (Deut. 7:13) (Lehmann−Holum 2000:124, #129). Horvat Hadat (Khirbet el-Hadatha) 6. századi templomában a mozaikkészítő a következő áldást írta le, a 42. zsoltár szavait felhasználva: *„Mint a szarvas kívánkozik a folyóvizekre, úgy kívánkozik az én lelkem hozzád, ó Istenem. Krisztus, segítsd meg az építőt”* (Ovadiah−Ovadiah 1987:#156). A júdeai sivatagban található Khirbet ed-Deir barlangszentélyében egy kilenc soros felirat idézi a *Korinthoszaikhosz írt első levél* 15:52−53. verseit.[106] A példák számát vég nélkül szaporíthatnánk.

A szamaritán zsinagógák feliratain is gyakran idézik a Bibliát.[107] A legismertebbek és legelterjedtebbek a *dekalogosz*-feliratok. Ezekben gyakran szerepel a Deut. 27:4-ben olvasható parancs, mely szerint a Garizim-hegyen (a maszorétikus szövegben: az Ebál hegyén) kellett a zsidóknak oltárt emelniük. A szamaritánok szerint ez volt a tizedik parancsolat. A szamaritán zsinagógákban található *dekalogosz*ok feltehetően egyfajta kő-mezúzaként is szolgáltak.[108] Érdekes variációja ezeknek a feliratoknak a Kfar Biluban talált *dekalogosz,* amely a Gen. 1:1-gyel kezdődik: *„Kezdetben teremtette Isten”*. A nabluszi zsinagógában a könyörületesség tíz szavát vésték fel: *„Az Úr, az Úr, irgalmas és kegyelmes Isten”* (Exod. 34:6-7). A bibliai témájú szamaritán feliratok nagy többsége

---

[105] Vasilios Tzaferis: An Early Christian Chruch at Khirbet Samra, in: *Studies in the Archaeology and History of Ancient Israel − In Honor of Moshe Dothan,* edd. M. Heltzer, A. Segal and D. Kaufman. Haifa: 1993. 243−247.

[106] L. Di Segni and Y. Hirschfeld: Four Greek Inscriptions from Khirbet ed-Deir. *OCP* 53 (1987), 368−373, # 3.

[107] Joseph Naveh hangsúlyozta a szamaritán feliratok „profilaktikus” jellegét, feltéve azt is, hogy legtöbbjük talán magánházakhoz tartozott (J. Naveh: Did Ancient Samaritan Inscriptions Belong to Synagogues?, in: Hachlili 1989:61−63). Szempontunkból fontos a szamaritán kultúra egyik legnagyobb tudósának, Moses Gasternek véleménye a zsidó és szamaritán epigráfiai szokások közti különbségről: „Az eddig felfedezett szamaritán feliratoknak, amelyek keletkezése az 5−14. századig terjedő időszakra tehető, rendkívül sajátos jelleggel bírnak. Legnagyobb részük kapuk szemöldökkövein vagy ajtófélfáin maradt fenn. Ezek a helyek voltak a legalkalmasabbak arra, hogy jeleket vagy szimbolikus ábrákat véssenek rájuk, ahogyan azt az Ex. 12:22-ben olvasható parancsolat is bizonyítja. Sokkal egyértelműbb a kapcsolat a Deut. 6:9-cel, amely azt mondja: ’És írd fel azokat a te házadnak ajtófeleire és a te kapuidra’. Ezt a parancsolatot a zsidók és a szamaritánok is szó szerint értelmezték. Ámbár a zsidók módosítva, mivel a feliratot nem közvetlenül az ajtófélfára vésték, hanem kis pergamendarabokra írták a Deut. 6:4-9. és 11:13-21. verseket, amiket a *mezúzá*kba helyeztek, s amelyek a *tefillin*ben is megtalálhatók” (Moses Gaster: Samaritan Phylacteries and Amulets. *PSBA* 37 (1915), 135−136).

[108] Alan D. Crown, Reinhard Pummer, and Abraham Tal (eds.): *A Companion to Samaritan Studies*. Tübingen: Mohr, 1993. s. v. ‘Inscriptions’ (Richard White), pp. 131−134.

az Istentől elvárt védelemmel áll kapcsolatban. Igen gyakoriak az Exod. 12. és 15. fejezetéből vett igék, vagy pl. a Num. 10:35: *„Kelj fel Uram, és széledjenek el a te ellenségeid”.*

A feliratokon szereplő bibliai idézetek *per se* nem jelentik azt, hogy az adott épület zsinagógaként funkcionált. Sobernheim tíz olyan feliratot publikált, amely teljes egészében igeverseket tartalmazott, egyetlen Damaszkusz környéki magánházból, amely soha korábban nem volt zsinagóga. Salbitban (Sa‘albim) szintén találunk egy padlóra vésett feliratot, amely a szamaritán Bibliából idéz: *„Az Úr uralkodik örökkön örökké”* (Ex. 15:18).[109] Caesareában szintén nagyon gyakoriak a magán- vagy középületekben elhelyezett bibliai idézetek. A császári adóhivatal levéltári részlegében (5. század vége, 6. század eleje) a szokásos *„Áldott a te bejöveteled…”* áldásformula mellett az aktuális újszövetségi igét is felvésték: *„Akarod-e pedig, hogy ne félj a hatalmasságtól? Cselekedjed a jót”* (Róm. 13:3) (Lehmann−Holum 2002:#87−89).

Végezetül joggal tehetjük fel a kérdést: mi lehet az oka annak, hogy a bibliai idézetek epigrafikus megjelenítése *pièce de résistance*-nak számított az ókori zsidó zsinagógákban? Mindenekelőtt arra kell emlékeztetnünk, hogy az Ige a maga fizikai valóságában jelen volt a zsinagógákban: a *széfer Tóra* formájában (b.Szanh. 21b). Ezen kívül valamennyi zsidó otthon és középület ajtófélfáján ott volt a *mezúza,* amely szintén az Igét tartalmazta. A talmudi korban ugyan vita folyt arról, hogy a zsinagógákra kell-e *mezúzá*t tenni:[110]

> „[Az Írás mondja] *Boldog ember, aki hallgat engem* (Prov. 8:34). Mit jelent az, hogy *Boldog ember, aki hallgat engem*? A Szent − legyen áldott − azt mondja: ’Boldog az az ember, aki hallását odaszánja nekem’. Mit jelent az, hogy *Az én ajtóim előtt virrasztván minden nap*? Isten mondja: ’Mikor eljösz a zsinagógába imádkozni, ne maradj állva a kapuban, és ne ott imádkozz, hanem menj beljebb, a belső ajtókhoz’, [mivel] az Írás nem azt mondja: ’ajtóm előtt virrasztván’, hanem ’ajtóim előtt virrasztván’, vagyis két ajtó előtt. És miért? Mert Isten számlálja lépéseidet, és [minden egyes lépésért] megadja jutalmadat. És mit jelent az, hogy *Az én ajtóim félfáit (mezuzót) őrizvén*? R. Júda mondta: ’Ezek szerint a zsinagógán kell lennie mezúzának?’[111] Mit jelent ez: ’Ahogyan a mezúzát sohasem távolítjuk el az ajtóról, úgy sose légy távol a zsinagógától és a tanháztól’.” (Midrás Rabbá *ad Deut.* (Ki Thabo) VII.2)

A misnai és talmudi jog precízen meghatározta a Biblia leírásának szabályait (Hezser 2001:140−141). Általános érvényű szabálynak tekintették, hogy a Tóra szövegét csak pergamenre, tintával és „asszír betűkkel”, vagyis kvadrátírással volt szabad leírni (j.Meg.

---

[109] L. Di Segni: The Greek Inscriptions in the Samaritan Synagogue at El-Khirbe: With Some Considerations on the Functions of the Samaritan Synagogue in the Late Roman Period, in: *Early Christianity in Context: Monuments and Documents,* edd. F. Manns and E. Alliata. Jerusalem: 1993. 231−239; Y. Magen: Samaritan Synagogues. *Qadmoniot* 99−100 (1992), 66−90. (héb.); *id.*: Samaritan Synagogues, in: *Early Christianity in Context: Monuments and Documents,* edd. F. Manns and E. Alliata. Jerusalem: 1993. 193−230; *id*.: Samaritan Synagogues, in: *Judaea and Samaria Research Studies − Proceedings of the Second Annual Meeting of 1992*. Kedumim−Ariel: 1993. 229−264. (héb., angol összefoglaló pp. xx-xxi.)

[110] Erről Raj Tamás rabbi a következőt írja: „A zsinagóga kapuján nincs mezuza, mert a vallástörvény előírja, hogy csak olyan helyiség ajtajára kell tenni, ahol alszanak vagy étkeznek. A tanház (kistemplom) ajtaján viszont előfordul, hiszen ott kisebb étkezéssel egybekötött kiddust (boráldást) vagy szijumot (például egy-egy talmudi kötet befejezése alkalmából lakomát) tarthatnak.” *Zsidó eszmék és jelképek*. Bp.: Saxum 2002. 222.

[111] Néhány rabbi azonban a Deut. 6:9 értelmezése során arra a következtetésre jutott, hogy a zsinagógában, amely „Isten Háza”, nincs szükség *mezúzá*ra vö. Jóma 11a-11b.

1:11, 71d; m.Jad. 4:5). Ebből született az a szabály is, miszerint *„[a Tórát csak olyasmire szabad leírni], amit bevehetsz a szádba”*. A kő − talán fölösleges hangsúlyoznunk − nem ez az anyag volt.

Másik lehetséges indok volt, hogy a zsidók esetleg féltek a szent szövegek deszakralizálásától, ami azáltal is bekövetkezhetett, hogy a mozaikpadlón rálépnek arra. Hasonló félelem vezette 427-ben II. Theodosiust is arra, hogy megtiltsa a keresztszimbólum ábrázolását a keresztény templomok padlózatán (CJ 1.8.1). Ezt a korlátozást hamarosan a bibliai szereplők ábrázolásaira is kiterjesztették.

A harmadik lehetséges indok az előzőhöz szorosan kapcsolódik. Néhány évvel ezelőtt William Scott Green meglehetősen eltérő képet vázolt fel a rabbinikus judaizmusról, amelyet mindmáig általánosan és közhelyszerűen a „könyv vallásának” tartunk. Green szerint „a [szakrális értelemben] kifogástalanul írt tóraszöveg néha − talán elég gyakran − nem pusztán szöveg volt, hanem egy szent tárgy, amelynek mesterséges státusa szövegként való használatát is meghatározta”.[112] A késő ókori zsinagógák liturgiájának középpontjában talán nem is a héber Biblia állt, hanem a rabbik szóbeli tanításai. Látszólag az utóbbi véleményt igazolja az ismert tannaita mester, Sime‘on bar Jócháj mondása is: „Aki az Írással foglalkozik, olyan érdemet *(middá)* szerez, amely nem érdem. Az, aki a Misnával foglalkozik, olyan érdemet szerez, amelyért jutalmat *(sékher)* kap. Az, aki a Talmuddal foglalkozik − nem szerezhetsz ennnél nagyobb érdemet” (j.Sabb. 16:1 56c; b.BM 33a).

A zsinagógai bibliaidézetek utókorára is érdemes egy pillantást vetnünk Lőw Lipót nagyszerű munkáját alapul véve. A középkori zsinagógák feliratos díszítéséről − jelesül a bagdadi zsinagógáéról − elsőként Tudelai Benjámin (1160−1173) tudósított Európában:

> „A városban huszonnyolc zsidó zsinagóga van, részben Bagdadban, részben Al-Khorkhban, a Tigris túlsó partján, amely keresztülfolyik a városon, és kettéosztja azt. A „fogság vezetőjének” [R. Dániel, Khiszdáj fia, aki abban az időben „rós hagólá” volt] fő zsinagógája színes márványból emelt, arannyal és ezüsttel borított oszlopokkal van díszítve, s az oszlopokra zsoltárversek vannak felírva arany betűkkel. A szent ládához vezető feljárat tíz márvány lépcsőből áll, ennek tetején találhatók a trónszékek, melyeket a fogság vezetőinek és a Dávid házából származó más hercegeknek tartanak fenn”.[113]

Lőw kommentárja: „A későbbi időkben a liturgikus feliratok az európai zsinagógákban is szokásossá váltak. A toledói Abulafia zsinagógában a 80. zsoltár teljes szövegét felírták a falra. A 6. századtól kezdve a pijjutok hosszú szakaszait lehetett a zsinagógák falain olvasni. A rabbik tiltakozása ellenére az írnokok gyakran kalligrafikus aláírásukkal is ellátták ezeket a festményeket” (Lőw 1870: 32. n.145). A 45., 122. és 130.

---

[112] William Scott Green: Writing with Scripture. The Rabbinic Uses of the Hebrew Bible. in: Jacob Neusner (ed.): *Writing with Scripture. The Authority and Uses of the Hebrew Bible in the Torah and Formative Judaism.* Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1989. 7−23. esp. 16−17. − Green azon a véleményen van, hogy „az írás szentsége az írásnak is belső erőt adott, csaknem totemisztikus mértékben”, amely egybevág Goodman fentebb idézett véleményével (Goodman 1990). − Egy másik lehetséges analógiát hangsúlyozott Mary Carruthers. Állítása szerint egy könyv valódi értékét az ókori és középkori emlékezéskultúra a maihoz képest teljesen eltérően ítélte meg. „Akkoriban a könyv az emlékezést szolgálta, nem az újabb szövegek készítését”, M. Carruthers: *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990; ld. még: Michael Rowlands: The Role of Memory in the Transmission of Culture. *WA* 25:2 (1993), 141−151.

[113] Thomas Wrigth (ed.): *Early Travels in Palestine*. London: Henry G. Bohn, 1848. 99−100.

zsoltár verseiből álló stukkó-fríz töredékeit találták meg a toledói „El Tránsito”-zsinagógában.[114]

5.1.2. Halákhikus feliratok / liturgikus kontextus

A zsinagógákból előkerült „irodalmi” feliratok többsége haláchikus szövegeket tartalmaz (Naveh 1981; Yahalom 1980:54−56). A Bét Se’ántól délre fekvő Rehov zsinagógájában feltárt hatalmas mozaik az ókori Izrael területén eddig előkerült legterjedelmesebb felirat: 29 sorban 365 szót tartalmaz (Naveh 1978:#49). Szövege az Erec Jiszráél területére vonatkozó mezőgazdasági tilalmakkal foglalkozik: a tizeddel és a szombatévben kötelező ugaroltatással.

„[1] Sálóm! Ezek a termények tilosak Bét Se’ánban a hetedik évben, de a sabbat-ciklus többi éveiben tizedet fizetnek belőlük mint *démai*-ból: a tök, [2] és a dinnye, valamint az uborka, és a paszternák, és a menta, amelyet önmagával kötnek össze, és az egyiptomi bab, amelyet [3] hánccsal kötnek össze, és a póréhagyma a [Sátoros] ünneptől a Hannukáig, és a vetőmagok, és a szárított füge, és a szézám, és a mustár, és a rizs, és a kömény, és a száraz farkasbab, [4] és a nagyszemű borsó, amelyet mértékre mérnek, és a vöröshagyma, [5] és a préselt datolya, és a bor, és az olaj; a hetedik évben [ezeket tartjuk] hetedik évi [termányeknek], a sabbat-ciklus többi éveiben [tizedet adunk belőlük] mint *démai*-ból, és a kenyér mint *challá* (tészta-áldozat) mindig [kötelező]. Ezek a helyek, [6] amelyek engedélyezettek Bét Se’án környékén: délen ami a „mezei kapu” és a „fehér mező” között van; nyugaton [7] ami az olajsajtó kapuja és a kövezet (?) vége között van; északon ami az őrtorony (vagy: Szekutá) kapuja és Kfar Karnosz között van, és Kfar Karnosz [haláchikus szempontból] olyan mint Bét Se’án; keleten ami a „szemét-kapu” és a *pnwtyyh* sírja, továbbá Kfar Zimrin és a meg-nem-tisztított-föld kapuja között van. [9] A kapu előtt engedélyezett, a kapu mögött tilos. A tiltott városok Szuszitá területén: Ajjanosz, és *ynhrh,* és *dmbr,* [10] ’Ijjon, és Ja‘arut, és Kfar Jahrib, és Nób, és Haszfija, és Kfar Cemach, ti. a Rabbi engedélyezte Kfar Cemachot. A városok, amelyek kétes [állásúak] Nave területén belül: [11] Cir, és Cajjér, és Gaszimea, és Zeizun, és Raneb, és Harbatá, és *ygr hwtm,* és Kharax. A tiltott városok Türosz területén: *sct,* [12] Becet, és Pi Macobá, és Felső-Hanotá és Alsó-Hanotá, és *bybrh,* és *r‘s myyh,* és *‘mwn,* és *mzh,* azaz Kasztela, és mindazok [a földek], amelyeket a zsidók megvásároltak, [13] tilosak. Erec Jiszráél területe [a következő]: a hely, amelyet visszakaptak Babilóntól, az askelóni csomópont, Sztratón Tornyának falai, Dór, Akkó falai, [14] Ga’aton vizeinek feje, maga Ga’aton, és Kabr[atha, és B]ét-Zenitá, és Galilá *castrum*a, és Aitá csúcsai (?), és Jorkata *mmsyyh*-ja, [15] és Kurjaim erődje, és Jatti[r] körzete és *bc‘l* patakja, és Bét-‘Ait, és Barsata, és a nagy ’Ulé, és ‘Ijjon [16] csatornája (?), és *mszb szpnhh,* és Bar Szangóra Karkája, és Caesarea (Paniasz) Felső-Tarnególája, és Bét-Szabal, és Kenát, [17] és Trakhonitisz [tartomány] Rekemje, a Bocrá határain fekvő Zimrá, Jabbók, és Hesbon, és Zered patakja, ’Igar Szahaduta, Nimrin, [18] Razizá erődje, a gaiai Rekem, Askelón kertje, a sivatagba vezető nagy út. Ezek a termények [19] tilosak Paniaszban a hetedik évben, és a szombatév-kör többi éveiben tizedet kell adni belőlük mint teljes (?) *démai*-ból: [20] a rizs, és a dió, és a szézám, és az egyiptomi bab. Néhányan azt mondják, hogy a válogatott szilva is, [21] mivel ezek a hetedik évben „hetedik évi terményként” vannak számon tartva, és a sabbat-

[114] A.M.L. Alvarez and Y.A. Delgado: La Galería de Mujeres de la Sinagoga de El Tránsito. Nuevos Hallazgos. *Sefarad* 47:2 (1987), 301−314.

ciklus többi éveiben tizedet kell adni belőlük mint *démai*-ból, és még [22] Felső-Tarnególából is és alatta. Ezekből a terményekből kell tizedet adni mint *démai*-ból Caesareában: a búza és a kenyér [23] *challá*nak, amely mindig kötelező, és a bor, és az olaj, és a datolya, és a rizs, és a kömény, mivel ezek vannak megengedve Caesareában a hetedik évben [24] és a szombatév-kör többi éveiben tizedet kell adni belőlük mint *démai*-ból, de vannak néhányan, akik megtiltják a fehér hagymát a [25] király hegyeiből. De meddig tart Caesarea területe? Coránig, és a tibetai fogadóig, és az oszlopig, [26] és Dórig, és Kfar Szabáig, és ha van olyan hely, amit a zsidók megvásároltak maguknak, rabbijaink gyanúsnak találják azokat. Salom! Az alábbi városok [27] engedélyezettek Szebaszté területén belül: *'yqbyn,* és Kfar Kaszdajá, és Cír, és *'zylyn,* és Safirin, és *'nnyn,* és Felső-Jible'ám, és Mezharu, [28] és Dótán, és Kfar *myyh,* és Sziltá, és Pentakómiasz Liviasz, és Pardiszaljá, és Jacit, és *'rbnwryn,* és Kfar [29] Jehudit, és *mwnryt,* és Salaf fele."

A szöveg nyolc részre oszlik, mindegyik az egy-egy tájegységre vonatkozó rabbinikus törvényeket közli. A szöveg legnagyobb része a Talmudból és tannaitikus forrásokból is ismert (j.Demai II. 22c-d; Sevi'it VI. 36c; Szifré Deut. 51).[115] A földrajzi és növénynevek arámul és görögül íródtak, míg az összekötő szöveg, a kommentárok és kiegészítések héberül vannak szövegezve (Safrai 1978; Yahalom 1980:56; Sussmann 1981:146). A felirat külön érdekessége, hogy ez a legkorábbi fennmaradt Talmud-szöveg, amely nem sokkal a jeruzsálemi Talmud összeállítása után készült, nem messze Tiberiástól, az egyik legfontosabb rabbinikus központtól. A szöveg azt is mutatja, hogy a mezőgazdasági előírások évszázadokkal a hurbán után is fontosak voltak, s a rabbik szó szerint vették, hogy *„Izrael földje szentebb, mint bármely más föld"* (m.Kelim 1:6). Egészen az arab hódítás kezdetéig a Palesztinában élő zsidó közösség *(jisuv)* figyelembe vette a tizeddel és a hetedik évi ugaroltatással kapcsolatos bibliai parancsokat, az egyre rosszabbodó gazdasági körülmények ellenére. Ezeknek az előírásoknak a betartása különleges elszántságot kívánt az itt lakók részéről, s ebből érthetjük meg, hogy a rabbik a következő zsoltárverset: *„ti hatalmas erejűek, akik teljesítitek az ő rendeletét"* (Ps. 103:20) miért alkalmazták azokra, akik „betartják a hetedik évet", vagyis akik minden hetedik évben − a kemény adóztatás ellenére − bevetetlenül hagyták gabonaföldjeiket, szőlőiket pedig nem művelték. *„Lehet-e valami ennél nagyszerűbb cselekedet?!"* (Leviticus R. 1.) A bölcsek természetesen keresték a lehetőségét annak, hogy ezeket a terheket mérsékeljék.[116] Az egyik lehetőség az volt, hogy csökkentsék a terület nagyságát, amelyre a törvény vonatkozott: a Szentföldre érvényes előírások csak azokon a határokon belül számítottak érvényesnek, amit azok birtokoltak „akik feljöttek Babilónból". Az „Erec Jiszráél határait" híres baraitákba is foglalták (t.Sevi'it 4; Szifré Deut. 10; j.Sevi'it VI. 36c).[117] Ezen felül a „tiltott városokat" is meghatározták, vagyis azokat a településeket, amelyekben zömmel zsidók laktak pogány területen; illetve a „kivételes városokat", amelyekben nem telepedtek le zsidók. Mint azt Joseph Yahalom

---

[115] A magyar származású Yakov Sussmann e témában mindmáig alapvető cikke eredetileg héberül jelent meg: *Tarbiz* 43 (1974), 88−158; 45 (1976), 213−257. Ld. még: S. Lieberman: The Halakhic Inscription from the Beth-Shean Valley. *Tarbiz* 45 (1975−76), 54−63. (héb.)

[116] Z. Safrai: The Practical Implementation of the Sabbatical Year after the Destruction of the Second Temple. *Tarbiz* 35 (1966), 304−328; 36 (1967), 1−21. (héberül)

[117] A baraita számos kiadást ért meg, és a múltban számos kísérlet történt értelmezésére, pl. S. Klein: Das tannaitische Grenzverzeichnis Palestinas. *HUCA* 5 (1928), 197−259; Y. Sussmann: The Boundaries of Eretz Israel. *Tarbiz* 45 (1976), 213−257. − Ze'ev Safrai is megvizsgálta a szöveget, és amellett érvelt, hogy a baraita az usai periódusból származik (135−180 C.E.), ugyanakkor arra a következtetésre jutott, hogy a bibliai helynevek erőteljes befolyása arra mutat, hogy „ez nem valódi földrajzi határ, hanem helynevek metaforikus értelmű gyűjteménye" (Safrai 1978:52).

kimutatta, a rehovi feliratnak a pijjut-költészetben is vannak párhuzamai (Yahalom 1980:56). Egy R. El'ázár Hakalliri által írt pijjutban, amely a tavaszi−nyári időszakról szól, valamennyi strófa végén olyan terményeket sorol fel a költő, amelyre áldást kér Istentől. Az ötödik versszak vége így hangzik: *„És áldd meg és tedd bőségessé a szezámmagot, a mustárt, a köményt és a kaprot”*. Ez a lista szinte szó szerint egybeesik a rehovi felirat harmadik sorában felsorolt növényekkel.

Egy másik hosszú, *haláchikus* szöveg került elő az 'Én Gediben feltárt zsinagóga (II. réteg III. fázis − 5. század második fele) mozaikpadlójáról, melynek szövege a következő:

„[1] 'Ádám, Sét, 'Enós, Kénán, Mahalal'él, Járed, [2] Énoch, Matuzsálem, Lámekh, Nóach, Sém, Hám, Jáfet. [3] Kos, Bika, Ikrek, Rák, Oroszlán, Szűz, [4] Mérleg, Skorpió, Nyilas, Bak és Vízöntő, Halak. [5] Niszán, 'Ijjár, Sziván, Tammúz, 'Áv, 'Elul, [6] Tisri, Marchesván, Kiszlév, Tévet, Sevát [7] és 'Ádár. Ábrahám, Izsák, Jákob. Béke. [8] Chananjá, Misá'él és 'Azarjá. Béke Izraelnek! [9] Legyenek jó emlékezetben: Joszé és 'Ezron és Chizikiju, Hilfi fiai. [10] Bárki légyen, aki megosztást támaszt egy ember és annak felebarátja között, vagy bárki [11] rágalmazza felebarátját a pogányok előtt, vagy bárki ellopja, [12] felebarátja tulajdonát, vagy bárki felfedi a város titkát [13] a pogányok előtt − Ő, akinek szemei körül- és körüljárják az egész földet [14] és Aki látja az elrejtett dolgokat, Ő fordítsa az arcát arra [15] az emberre és annak magvára, és irtsa ki őt az ég alól. [16] És mondja az egész nép: Ámen. Ámen. Szela. [17] Rabbi Jószé, Hilfi fia, Chizikiju, Hilfi fia, legyenek jó emlékezetben, [18] mivel nagy jótéteményt tettek a Könyörületes nevében.”[118]

A felirat első két sora az emberiség tizenhárom ősét sorolja fel (I. Krón. 1:1-4), a 3−4. sor a tizenkét állatövet (ábrázolás nélkül!) Az 5−7a sorban a tizenkét hónap következik, majd a 7b−8a sorokban hat bibliai szereplő neve áll. Ez utóbbiak jelentőségét a rabbinikus irodalomból érthetjük meg: *„És ez az, amit az emberek mondanak: kiken nyugszik a világ? Három oszlopon. Néhányan azt mondják, hogy ezek: Ábrahám, Izsák és Jákob; mások azt mondják, hogy Chananjá, Misá'él és 'Azarjá, megint mások pedig azt, hogy Kórach három fia” (*Midrás Tehillim I.15). A felirat legérdekesebb része a 10−16. sorokban olvasható négyszeres átokformula, ezek közül is az utolsó „bűn” megnevezése. Mit jelent „a város titkának felfedése”? A rejtélyes kifejezésen generációk óta törik a fejüket a tudósok, mégsem született eddig megnyugtató megoldás a kérdésben (Hezser 2001:411−412).[119] Urbach az esszénusok titkos esküjével kötötte össze; Mazar a bizánci−perzsa időszak politikai vitáival hozta kapcsolatba; Dothan a Justinianus által kiadott rendelettel magyarázta, amely megtiltotta a Törvény olvasását; Lieberman az 'Én Gediben virágzó balzsamkészítés féltve őrzött „ipari titkával” hozta összefüggésbe. Számomra legvalószínűbbnek Ben-Zion Binyamin magyarázata tűnik, amely a szöveget a zsinagógai liturgia kontextusába állítja, s összefüggésbe hozza a pogányokra kimondott átkokkal *(birkat ha-minim,* ברכת מינים*)*.[120] Ez az anathéma a „hitehagyottak” *(mesumádim,*

[118] A fordítás alapja: *AncSynRev* 140.

[119] M. Dothan: The 'Secret' in the Synagogue Inscription of Ein Gedi. *Leshonenu* 35 (1971), 211−217; E. E. Urbach: The Secret of the Ein Gedi Inscription and its Formula. *Tarbiz* 40 (1971), 27−30; B. Mazar: The Inscription on the Floor of the Synagogue in Ein Gedi. *Tarbiz* 40 (1971), 18−23; D. Barag: Qarta' in the Inscriptions from the Synagogue of Ein Gedi. *Tarbiz* 41 (1972), 433; S. Lieberman: A Preliminary Remark to the Inscription of Ein Gedi. *Tarbiz* 40 (1971), 24−26. (Valamennyi tanulmány héber nyelvű.) − Összefoglalóan ld. Lee I. Levine: The Inscription in the 'Ein Gedi Synagogue, in: *AncSynRev* 140−145.

[120] Ben-Zion Binyamin: *Birkat ha-Minim* and the Ein Gedi Insciption. *Immanuel* 21 (Summer 1987), 68−79.

משומדים*),* az „informátorok” *(malsinim,* מלשינים*),* az „eretnekek” *(minim,* מינים*),* és a „kollaboránsok” *(mószerim,* מוסרים*)* ellen irányult, akik együttműködnek a „gonosz királysággal” *(malkut ha-ris‘a,* מלכות הרשעה*),* vagyis Rómával. De hogy mi lehetett a „város titka”, az talán örökre rejtély marad.

5.1.3. A papi és lévita családok jegyzékei

A huszonnégy papi rendet (משמרות הכהונה) felsoroló zsinagóga-feliratok eleddig **Caesareá**ból (Avi-Yonah 1962; Levine 1975:44; Naveh 1978:#51), **Kisszufim**ból (Naveh 1978:#56), Rehovból (Naveh 1989:308), egy ismeretlen galileai helyről (**Názáret**ből?),[121] valamint a távoli Jemenben található Bait al-Hādirból (Naveh 1978:#106)[122] kerültek elő. [**XIV. tábla, 1−3. ábra**] Egy másik hasonló feliratot Eliezer Sukenik tudósításából ismerünk. A Templomban szolgálatot teljesítő papi rendek felsorolása, amely egykor közvetlenül az askelóni zsinagóga elválasztókorlátján volt olvasható, mára sajnos elveszett (Sukenik 1935:156−157; CIJ 962; Naveh 1978:#52). Ezek a jegyzékek nemcsak a papi családok neveit tartalmazták abban a sorrendben, ahogyan szolgálatot teljesítettek a Templomban, hanem annak a kb. 25 településnek a nevét is, ahol a hurbán után letelepedtek: ezek az alsó-galileai Bét Netofa-völgy és Tiberias környékén koncentrálódnak (Levine 1985:171). Valamennyi lista a *„Mindezen papi rendek: összesen huszonnégy”* formulával fejeződik be (Yahalom 1980:55). Elsőként Klein Sámuel rekonstruálta a 24 papi rendet irodalmi források alapján (Klein 1939:162−163).[123] Klein elsődleges forrásainak az ’Áv 9-re írt pijjutok számítottak, mivel a bizánci korban élő zsidó költők felsorolták a papi családok és otthonaik neveit. Egy korai pajtán, amelyben a költő a הדוה akrosztichonnal utalt a nevére, sabbatra összesen 24 pijjutot szerzett, melynek mindegyikét egy-egy papi család nevének ajánlotta (Yahalom 1980:55).

Figyelemre méltó továbbá, hogy − amennyiben a rekonstrukció helyes −, a 24 lévita rend felsorolása is előkerült a 3. században épült ahmadijjei zsinagógából. A héberül írt szöveg egy kő architráv töredékén maradt fenn: …תמוש משמר…, amelynek javasolt kiegészítése: …ת[משמר] מוש משמר[ת… *(mismeret Mus, mismeret),* azaz „Mus [rendje, XY] rendje”. Joseph Naveh korábban felvetette azt a lehetőséget, hogy itt egy bibliai stílusban fogalmazott szöveggel van dolgunk, amely valahogy így hangzott: *„[Ne] térj el [a törvénynek való] engedelmességtől”* (1978:147, #109), de a felirat egy további töredékének előkerülése világossá tette, hogy mégiscsak a 24 lévita rend felsorolásáról van szó, amely a 24 papi renddel együtt teljesített szolgálatot a Második Szentélyben (Urman 1995:459. n.180.). Mus Mérárnak, Lévi fiának másodszülött fia volt, egyben a Musi család ősatyja, akire a léviták bibliai genealógiája is utal (Ex. 6:19; Num. 3:20,

---

[121] Ld. még Zvi Ilan: A Broken Slab Containing the Names of the Twenty-Four Priestly Courses Discovered in the Vicinity of Kissufim. *Tarbiz* 43 (1973), 225−226. (héb.). A szerző szerint a felirat a Horvat Ma’on-i zsinagógából való, vagy talán egy ma még felfedezetlen zsinagógához tartozott. − Az ismeretlen galileai helyről származó feliratról ld. Hanan Eshel: A Fragmentary Hebrew Inscription of the Priestly Courses. *Tarbiz* 61 (1991−92), 159−161. (héb.), aki megjegyzi, hogy ez lehetett az első papi lista, amelyet Galileában találtak.

[122] Vö. Abraham Lundin: The Jewish Communities in Yemen in the 4th−6th Centuries According to Epigraphic Material, in: Ephraim Isaac and Yosef Tobi (eds.): *Judaeo−Yemenite Studies. Proceedings of the Second International Congress*. Princeton−Haifa: Institute of Semitic Studies, 1999. 36−46.

[123] Ld. még az alábbi munkákat: ארץ הגליל [*Land of Galilee*]. Jerusalem: 1945. 62−70; idem: Die Priestergemeinden in Galiläa, in: *Neue Beiträge zur Geschichte und Geographie Galiläas*. (Palästina-Studien Heft 1.) Wien: Menorah Verlag, 1923. 31−36; ld. még E.E. Urbach: Mishmarot U’Ma‘amadot. *Tarbiz* 42 (1973), 304−327. (héb.); T. Kahana: The Priestly Courses and Their Geographical Settlements. *Tarbiz* 48 (1979), 9−29. (héb.)

3:33, 26:58; I. Krón. 6:4, 6:32, 23:21, 23:23, 24:26, 24:30). A 24 papi rendet felsoroló valamennyi felirat töredékes állapotban maradt ránk, ezért rekonstrukciójukhoz az I. Krón. 24:7−18. versekben olvasható listát kellett felhasználni (Naveh 1978:##51, 52, 56, 106). Sajnos a 24 lévita rend teljes felsorolása nem maradt fenn a héber Bibliában, miközben a papok mellett a zenészekét is megörökítette a Szentírás (1Krón. 25:9−31).

Ésszerűnek tűnik az a feltételezés, hogy a Második Templom lerombolása után (S. Klein) vagy a Bar Kochba-felkelés leverését követően (E. E. Urbach) a vallási vezetők − talán maguk a lévita családok − meg akarták őrizni a lévita rendek beosztását, a papi családoké mellett.[124] Ugyanakkor nem egészen világos, hogy ennek helyéül miért éppen a zsinagógát választották. A rabbinikus forrásokból ugyanis olyan képet látunk kirajzolódni, amely szerint a Galileában élő papok, rabbik és az arisztokrácia tagjainak kapcsolata nem volt éppen harmonikusnak nevezhető a 3−4. században (Levine 1985:172). A 2−3. századi rabbinikus források hangsúlyozzák a papi családok gazdagságát, alig palástolt irigységgel.[125] Szepphóriszon kívül alig találunk földrajzi átfedést a rabbinikus és papi centrumok között. A hatalmas talmudi corpus vagy ignorálja a papságot és a velük kapcsolatos ügyeket, vagy becsmérlőleg szól róluk.[126] A rabbik még a tizedet is maguknak követelték.[127] Lee I. Levine összegző megállapítása szerint: „A rabbik *Weltanschauung*ja jelentős mértékben különbözött a legtöbb papétól, és nem lehet kétséges, hogy ezek a különbségek további megosztásokat eredményeztek ezek csoportok között" (Levine 1985:172). A papok pontos helyét a *jisuv*on belül ugyanakkor nehéz meghatározni. Valószínű, hogy a papok számos zsinagógai szertartásban is szerepet játszottak.[128] A *kohen* cím nemcsak zsidó feliratokon tűnik fel,[129] hanem egy 330-ban kiadott császári rendeletben is.[130] A zsinagógákhoz köthető papi és lévita-jegyzékek tehát vagy olyan időszakban keletkeztek, mikor a papok és a bölcsek viszonya még nem mérgesedett el, vagy szerepük jóval túlmutat a hatalmi harcokon.

Ez viszont joggal veti fel azt a − ritkán vizsgált − kérdést, hogy mi szükség volt ezeket a papi és lévita-jegyzékeket feliratos formában a gyülekezet előtt közszemlére tenni? A szakirodalomban egyetértés uralkodik abban a kérdésben, hogy a papi listák kalendárium-szerepet töltöttek be, csakúgy mint a qumráni közösségben, ahol szintén előkerültek ilyen genealógiai jegyzékek (4Q 320, 321, 323-324A-B, 325). Véleményem szerint azonban nem annyira praktikus okokkal magyarázhatjuk a papi rendek írott és orális (pijjutok) formában történő megörökítését, mint inkább a kollektív emlékezet megőrzési szándékával. A zsinagógák *par excellence* „emlékezethelyek" voltak, amelyekben − Pierre Nora szavait idézve − „az emlékezet kikristályosítja és megőrzi

---

[124] A lévita énekesek emlékére szentelt pijjut-gyászénekek szintén fennmaradtak, ld. pl. Ezra Fleischer: New Shivatot on the Priestly Courses by the Paytan R. Pinhas. Sinai 61 (1967), 30−56. (héb.); id.: Regarding the Priestly Courses in Piyyutim. *Sinai* 62 (1968), 13−40, 142−162. (héb.); id.: The Piyyut of Yannai the Hazzan on Priestly Courses, *Sinai* 64 (1969), 176−184. (héb.); id.: Nem Developments Regarding the Subject of Priestly Courses in Piyyutim, in: *D. Sadan Festschrift*. Jerusalem, 1977. 263−272. (héb.); id.: New Light on Qiliri. *Tarbiz Jubilee Volume* 50 (1981), 282−302. (héb.)

[125] Szifré *Deut*. 352, ed. Finkelstein, p. 409; b.Pesz. 49a; Midras Hagadol *Lev*. 22:13, ed. Steinsalz, p. 618.

[126] Lam. R. 2:2, ed. Buber, p. 53b; j.Ta'anit 4:8 68d; Gen. R. 59:1, eds. Theodor−Albeck, pp. 630−631; Eccl. R. 7:11; R. Kimelman: The Conflict Between the Priestly Oligarchy and the Sages in the Talmudic Period. (An Explication of PT Shabbat 12:3 13c = Horayot 3:5 48c). *Zion* 48 (1983), 135−147. (héb.)

[127] A. Oppenheimer: Separating First Tithes Following the Destruction of the Second Temple. *Sinai* 83 (1978), 281−296. kül. 284. (héb.)

[128] m.Ta'anit 2:5; t.Ta'anit 1:13, ed. Lieberman, pp. 327−328.

[129] Naveh 1978:#58 (*Pinchas kahana bar Juszta,* Na'arán), #74 (*Lazar kahana,* Estemó'a), #78 (*Rabbi 'Isszi hakohen,* Szuszija). − Levine is megjegyzi, hogy a felsorolt helyek valamennyien Júdeában találhatók, eleddig egyetlen kohanität említő felirat sem került elő Galileából (Levine 1985:173. n.160).

[130] *hiereis et archysynagogis et patribus synagogarum et ceteris, qui in eodem loco deserviunt,* CTh 18.8.4. = Linder 1987:#9, p. 135.

önmagát" (Nora 1989:7). (Részletesebben ld. a 8. és 8.3. fejezeteket.) A zsinagógák mint *lieux de mémoire*-ok nemcsak az éppen élő generáció kommunikatív, vagy szociális emlékezetét őrizték (leginkább a donációs és dedikációs feliratok formájában), hanem a távoli múltra vonatkozó kulturális emlékezetet is. Nora szerint az ilyen helyek célja, hogy „megállítsák az időt, megakadályozzák a felejtés munkáját", és elősegítsék az „emlékezni akarást" (Nora 1989:19). Tekintetbe véve a zsidó hit egyedülálló prófétikus-eszkhatologikus jellegét, a papi és lévita listák kifüggesztése a zsinagógákban a „jövő emlékezetét" is szolgálta. Valamennyi bibliaolvasó hívő jól emlékezett arra, milyen nehézségekbe került Nechemjá korában a Második Szentély istentiszteletének megújítása, mivel többen közülük *„keresték írásukat, tudniillik nemzetségük könyvét, de nem találták, miért is kirekesztetének a papságból"* (Neh. 7:64). Mivel az egész zsinagógai liturgia és szimbolika − Ze'ev Weiss-szel egyetértésben vallom − egészen az arab hódításig telis-tele volt a Harmadik Szentély felépítésére történő utalásokkal, ezeket a listákat a kortársak nem csak, vagy nem elsősorban történeti feljegyzéseknek, hanem a templomi papság és levirátus helyreállításhoz szükséges praktikus útmutatóknak tartották.[131] Összefoglalva: az ókori zsinagógákat a zsidó kulturális emlékezet legfontosabb helyeinek tarthatjuk, amely támogatta a közösség kollektív emlékezetének megőrzését, segítette a hívők történelmi identitásának megőrzését, ébren tartotta a messiási jövőbe vetett hitüket.[132] Eközben ugyanakkor teret engedett olyan szellemi-kulturális befolyásoknak is, amelyek nemcsak a bibliai, hanem a széles körben elfogadott rabbinikus hitelvekkel is ellenkeztek.

5.1.4. Zodiákusok és kalendáriumok

Több mint fél évszázaddal ezelőtt Saul Lieberman mutatott rá elsőként, mennyire mélyreható befolyást gyakorolt az asztrológia, a mágia és a babonaság a késő-ókori Palesztina zsidó lakosságára.[133] *„Napkelet minden fiainak bölcsességét és Egyiptomnak egész bölcsességét"* (I. Kir. 4:30) olyan nagy mértékben adoptálták a görögök és a rómaiak, hogy ezt a zsidóság szellemi vezetői sem hagyhatták figyelmen kívül. Egy magát műveltnek és kulturáltnak valló ember ebben a korban nem utasíthatta el mindenestül az asztrológiát, amelyet a civilizált világ komoly tudományként tartott számon. Néhány rabbi nem is tagadta a csillagok hatását az emberi életre (pl. b.Sabb. 156a-b; Debarim R. VIII.1 stb.), más vallási vezetők kompromisszumos megoldást kerestek az asztrológiával kapcsolatos zsidó hozzáállásban: bár az asztrológia valóban tudomány − vallották −, de csak a pogányok számára, nem a törvénytisztelő zsidóknak. Rájuk ugyanis a csillagok semmilyen befolyással nincsenek − ezt a véleményt a nem-zsidók széles köre is osztotta.[134]

---

[131] Hasonló papi listák természetesen a Templomban is léteztek. A Szifré szerint „volt egy hely a Szentek Szentje mögött, ahol megvizsgálták a papok nemzetségi tábláit" (I:116, ed. Horovitz p.133,12), de a Misna és a Toszefta szerint a papi leszármazás végső vizsgálata a *Liskat Haggazit*ban (Faragott kövek csarnoka) történt, amely a Templom déli felében volt, s ahol a Szanhedrin is ülésezett (m.Mid. 5:4). Saul Lieberman szerint „a Szentek Szentje mögötti kamra a vonatkozó dokumentumok előzetes vizsgálatára szolgált, amelyeket ebben a kamrában tároltak. Ez a szokásos opiszthodomosz, a hátsó kamra, amely a pogány templokban is megtalálható" (Lieberman 1950:172).

[132] Ld. még: David Lowenthal: *The Past is a Foreign Country.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 41−46; Jonathan Friedman: The Past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist* 94:4 (1992), 837−859; G.J. Ashworth: From history to heritage − from heritage to identity. In search of concepts and models, in: G.J.Ashworth and P.J.Larkham (eds.): *Building a New Heritage. Tourism, Culture and Identity in the New Europe*, London: Routledge, 1994. 13−30.

[133] S. Lieberman: Pleasures and Fears, in: Lieberman 1942:91−114. kül. 97−100.

[134] A Tanhuma Softim 10. szerint ezt a vélekedést még a pogány asztrológusok is osztották, akik azt mondták: „Ti zsidók vagytok, az asztrológusok előrejelzései rátok nem vonatkoznak, mert ti zsidók

Ennek ellenére öt olyan késő-római zsinagógát ismerünk, amelyek mozaikpadlóján állatövi jegyek ábrázolásai, sőt Héliosz-napisten és a négy évszak allegorikus figurái is megtalálhatók: Hammat Tiberiasban, Bét ’Alfában [**XIII. tábla**], Huszifában, Na‘aránban és Szepphóriszban [**XXIII. tábla**]. Ezekhez hozzátehetjük még Horvat Szusziját is, és kevéssé valószínű módon Jafi‘át. A zodiákusjegyek felsorolása olvasható az ‘Én Gedi zsinagóga feliratán, figurális ábrázolások nélkül (ld. az 5.1.2. fejezetet). Egyébként valamennyi zodiákus-ábrázolást héber nyelvű feliratokkal látták el (Hachlili 1977:76).

A zodiákusjegyek pogány eredete eléggé jól ismert. Századokkal korábban Flavius Josephus is megemlítette, hogy a Templomban nem voltak ilyen ábrázolások (*Bell*. 5.5.4. [214]), és a bölcsek is kinyilvánították: *„nincs csillagjóslás Izraelben”* (b.Sabb. 156a-b). Éppen ezért az ilyesfajta ábrázolások előkerülése a zsinagóga padlójának kellős közepén nagy megdöbbenést váltott ki: mielőtt 1920-ban a na‘aráni, illetve 1928−29-ben a Bét ’Alfa-i zsinagógát felfedezték, ennek a motívumnak a felbukkanása egyszerűen elképzelhetetlennek tűnt sokak számára. A jelenséget még manapság is többnyire néma csodálkozás övezi (Levine 1998:152).[135]

Miközben a zodiákusra a különféle amoraikus midrásokban is találunk utalásokat, az egyetlen állatövi jegy, amelyet név szerint is megemlítenek, az Oroszlán csillagkép (אדיה).[136] Az ebből az időből származó pijjut-költészetnek is kedvenc témája a zodiákusok és a nekik megfelelő hónapnevek felsorolása.[137] Valószínűleg az ‘Én Gedi zsinagógafelirat megfelelő részét is egy hasonló költemény ihlette.[138] R. El‘ázár Hakalliri híres *shiv‘ata’* költeményében a nyári időszakra *(tal)* szóló versek mindegyik akrosztichonos strófája egy-egy hónap- vagy zodiákusnévvel fejeződik be. Az *’alef* Niszán hónapnak felel meg, a *bét* a Kos csillagképnek, a *gimel* ’Ijjár-hónapnak, a *dálet* a Bikának, a *hé* Szivánnak és így tovább. A *qaf* betű egyszerre két hónap (Tévét, Sevat), a *rés* pedig egyszerre két csillagkép (Bak, Vízöntő) szimbóluma.[139] Figyelemre méltó, hogy ez a két zodiákusjegy, amely egybekapcsolódik a zsinagógai költészetben, a mozaikábrázolásokon is össze van kötve, ami azt bizonyítja, hogy a pijjutok közvetlenül hatottak a díszítőművészetre.[140] Egy ókori elégia ismeretlen szerzője ’Áv hó 9-ére írt

---

vagytok” (b.Berakot 9:1 13b). A Talmud megőrzött egy történetet, amely szerint a pogány tengerészek is tisztában voltak azzal, hogy az ő isteneik hatóköre földrajzilag is korlátozott, míg a zsidók Istene mindenütt hatalmas arra, hogy a népéhez tartozókon segítsen (Lieberman 1942:99−100).

[135] Gideon Foerster: Representations of the Zodiac in Ancient Synagogues and Their Iconographic Sources. *Eretz Israel* 18 (1985), 380−391. (héb.); id.: The Zodiac in Ancient Synagogues and Its Place in Jewish Thought and Literature. *Eretz Israel* 18 (1987), 225−234 (héb.).

[136] Ld. עלה אריה במזל אריה והחריב את אריאל [Az Oroszlán (= Nabukodonozor) felkelt az Oroszlánban (=’Áv hónapban) és lerombolta Arielt (= Jeruzsálemet)], *Pesiqta de Rav Kahana,* ed. Mandelbaum, New York 1962. 39. − Jóllehet a Talmud R. Johanan utasítását követve (b.Sab. 156a) úgy tűnik, hogy kerüli a zodiákusneveket, a rabbik figyelembe vették a tizenkét állatövi jegy konstellációját (b.Ber. 32b). Ld. még: M.R. Lehman: New Light on Astrology in Qumran and the Talmud. *Revue de Qumrân* 32 (1975), 599.

[137] Ezek sorrendben a következők: Niszán − אימר 38:4; ’Ijjár − תור 37:9; Sziván − תאומים 38:10; Tammúz − סרטן 37:15; ’Áv − אריה 37:20; ’Elul − בתולה 37:22; Tisri − מזניה 37:25; Marchesván −עקרב 37:29; Kiszlév − קשתה 38:36; Tévet − גדיה 37:33; Sevat − דלי 37:36; ’Ádár − גנין 37:39.

[138] Y. Yahalom: Traces of Greek Culture in Ancient Hebrew Piyyut. in: *Proceedings of the 6th World Congress of Jewish Studies*. Jerusalem, 1977. III. 203−213.

[139] A két név nyelvészeti elemzéséhez ld. Jonas C. Greenfield and Michael Sokoloff: An Astrological Text from Qumran (4Q318) and Reflections on Some Zodiacal Names, in: Shalom M. Paul, Michael E. Stone, Avital Pinnick (eds.): *‘Al Kanfei Yonah. Collected Studies of Jonas C. Greenfield on Semitic Philology*. Leiden: Brill, Jerusalem: Magnes, 2001. 514−515. − Greenfield arra a következtetésre jutott, hogy a Hammath Tiberias-i mozaik a nyugati arám zodiákus-hagyományt követte.

[140] A. Mirsky: Aquarius and Capricornus in the En-Gedi Pavement Inscription. *Tarbiz* 40 (1971), 376. skk. (héb.)

költeményében a föld gyászát minden egyes állatövi jegy siránkozásával ábrázolja (Yahalom 1980:54−55):[141]

„A Kos jajdult fel először, mély keserűséggel, / mert bárányait mészárszékre vitték.
A Rák csaknem lehullt a földre, / mert kitikkadtunk a szomjúságtól.
Felriadt a menny az Oroszlán hangjától, / mert a mi ordításunk nem ért fel a mennyig,
Szűzeket és ifjakat öldöstek / ezért a Szűz elsötétítette arcát…”

Epiphanius, a Bét Guvrin (Eleutheropolisz) mellett született 4. századi püspök a *Panarion*ban közli a zodiákus héber neveinek görög átírását.[142] Ezeket az elnevezéseket még a szír és mandeus irodalmi és epigráfiai források is rögzítik.[143]

És most térjünk rá a Héliosz-ábrázolásokra. Nyomokban a midrás-irodalomban is megtaláljuk a Nap megszemélyesítését. Így például az *Énekek éneke* egyik versét: *„szekere bíborból”* (3:10) a Numeri R. 12:4 következőképpen magyarázza: „A szekér a Napot jelenti, amely felül egy szekérre és magasra hág rajta, megvilágítva a mindenséget. Ez megfelel annak a szövegnek: *»A Nap olyan, mint egy vőlegény, amely ágyasházából jön ki«* (Ps. 19:6).”[144] Pirqé Rabbi Eli‘ezer a következőképpen kommentálja ezt a verset: „A Nap szívébe a Név három betűje van írva, és azt nyolc angyal vonja magával. A Nap egy szekéren ül és megkoronázva hág magasra, mint egy vőlegény és örvendez, mint egy hős, amiként meg van írva”.

Az allegorikus Nap-ábrázolások elterjedtsége a Római Birodalomban megmagyarázhatja a zsidók affinitását a téma iránt, vagy akár a közvetlen átvételt: *Sol invictus* alakjában a pogányok az uralkodókat ábrázolták előszeretettel; de a téma mithraikus vagy keresztény kontextusban is előfordul (a *Sol iustitiae, Sol salutis* vagy a Ἥλιος τῆς ἀναστασέως, a „Feltámadás napja”-ábrázolások esetében) (Dothan 1983:42). Ám ezek az analógiák és hatások aligha adnak magyarázatot arra a tényre, hogy a császárkultusz minden formájától tartózkodó zsidók zsinagógájába hogyan került a „Legyőzhetetlen Nap” alakja a császári szimbólumokkal; nem is szólva a Libra és Aquarius csillagképeket reprezentáló férfiaktokról.

A Napszekeret körülfogó zodiákusjegyek, valamint a négy évszak ábrázolásainak állandó jelenléte a késő-ókori zsidó zsinagógákban mind a mai napig vitákra inspirálja a téma kutatóit. Goodenough a hellenisztikus miszticizmus kifejeződéseinek tartotta őket, amit a zsinagógák feletti rabbinikus ellenőrzés összeomlása idézett elő (Goodenough 1955:190−205). Urbach jelentés nélküli puszta díszítményekként értelmezte őket (Urbach 1959:150−151). Foerster és Narkiss a kozmológiai magyarázatot fogadta el,[145] míg Michael Avi-Yonah − akit Moshe Dothan (1983:48−49) és Rachel Hachlili

---

[141] *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry,* ed. Davidson. New York 1924−33. א 2104.

[142] *The Panarion of Epiphanius of Salamis,* transl. by F. Williams. (Nag Hammadi Studies XXXV.) Leiden 1987. I. 39−40. Epiphanius különleges figyelmet tanúsított a különféle dolgok héber és arám nevei iránt. Annyi bizonyos, hogy korában létezett zsinagóga Bét Guvrinban, azt azonban nem tudjuk, vajon ebben is volt-e zodiákus-ábrázolás.

[143] A szír elnevezések epigráfiai dokumentumait ld. P. Gignoux: Les noms des signes du zodiaque en Syriaque et leurs correspondants en Moyen-Perse et en Mandéen, in: *Mélanges A. Guillaumont*. Genève 1988. 299−304. − A mandeus elnevezésekhez ld. Jonas C. Greenfield and J. Naveh: A Mandaic Lead Amulet with Four Incantations. *Eretz Israel* 18 (1985), 97−107. (héb.); ld. még J.W. Wesselius, *Bibliotheca Orientalis* 48 (1991), 714−715.

[144] Angol fordítása: J.J. Slotki: *Midrash Rabbah − Numbers I.* vol. 5. London: Soncino Press, 1939. 458.

[145] G. Foerster: The Zodiac Wheel in Synagogues and Its Iconographical Sources. *Eretz Israel* 17 (1985), 380−391. (héb.); *id*.: The Zodiac Wheel in Ancient Synagogues and Its Position in Jewish Thought and Liturgy. *Eretz Israel* 18 (1987), 225−234. (héb.); B. Narkiss: Pagan, Christian and Jewish Elements in the Art of the Ancient Synagogue, in: Lee I. Levine: *The Synagogue in Late Antiquity*. Philadelphia: ASOR, 1987. 183−188.

(1977:72−76) is követett − amellett érvelt, hogy az állatövi ábrázolások praktikus céllal, kalendáriumnak készültek (Avi-Yonah 1961:68−73). Bianca Kühnel szerint azonban nehéz elképzelni, hogy a zsinagóga padlóján mozaikból kirakott zodiákus hogyan funkcionálhatott naptárként, sokkal valószínűbb, hogy ezek a jelek „a Templom helyreállításába vetett remény vizuális formában történő megjelenítésére szolgáltak" (2001:171−172).[146] Véleményével mi is egyetértünk.

Rehovban Fanny Vitto két feliratot is „liturgikus kalendáriumként" azonosított, amely a papi listák kiegészítéséül szolgált, de a feliratokat eddig még nem publikálták (Vitto 1974; 1980; Naveh 1989:308).[147]

5.1.5. Gyógyulások a zsinagógában

Az ókoriak természetes módon keresték a gyógyulást a „szent helyeken", mivel a betegségekből való megszabadulást pogányok, zsidók és keresztények egyránt isteni beavatkozásnak tulajdonították. A zsidók Istene különösen ismert volt gyógyító erejéről, hiszen önmagát „Gyógyító" *(rófe,* רופה*)* néven is kijelentette (Exod. 15:26).[148] A modern kori vallástörténészek ma már nem nagyon tudnak különbséget tenni a tulajdonképpeni vallás és a mágia különféle formái között. A zsidó mágia kutatása is kezdeti stádiumban van. Az írás mágikus használatát a zsidó vallásban Catherine Hezser vizsgálta nemrégiben megjelent monográfiájában (Hezser 2001:210−212). Az általa összegyűjtött példák többsége azt mutatja, hogy az ókori zsidók nagyon is külön választották a vallásos és mágikus cselekedeteket, s az utóbbiakat tiltott tevékenységként tartották számon. Az alábbi történet is azt mutatja, hogy a rabbik küzdöttek a sokszor mágikus néphit ellen: *„Ha valaki azt mondta: 'Jöjj, és olvasd fel ezt a verset a fiam felett, mert szenved'; 'Tégy rá egy [Biblia] tekercset'; 'Tégy rá mezúzát, hogy tudjon aludni' − ez tilos"* (j.Sabb. 6:2 8b; j.Er. 10:11 26c).

Ióannész Khrüszosztomosz szerint néhány keresztény egyenesen arra vetemedett, hogy az Antokhia külvárosában, Daphnéban található Matrona-zsinagógában éjszakázott, ott keresve a gyógyulást testi bajaira *(Adv Jud* 1.3. = PG 40:847−848; Wilken 1983:79−80). Shaye Cohen megjegyzi, hogy „sok antik szöveg illusztrálja a zsidók professzionalizmusát a mágiában és az orvoslásban, de a zsinagógákban végzett mágiára egyelőre semmilyen más bizonyíték nincsen, mint Khrüszosztomosz *Zsidók ellen* írott pamfletje" (Cohen 1987:168). Cohennek ez esetben nincs igaza. Hogy a zsinagógákat a gyógyulás helyeinek tartották, erre vonatkozólag Joseph Naveh és Shaul Shaked az észak-nyugat Negevben található ma'óni zsinagóga apszisából tizenkilenc amulettet publikált (Naveh−Shaked 1985:#11−13). Hezser szerint ezeket a tárgyakat a tórafülkében akasztották fel, abban a hitben, hogy a Tóra megnöveli erejüket (Hezser 2001:212). Talán ugyanide tartozik a #2−3. amulett is Horvat Kanafból, egy késői 6. vagy korai 7. századi, zsinagógához kapcsolódó épületből (ld. még Naveh 1989:303). Ugyancsak Ióannész Khrüszosztomosz hivatkozik rá, hogy a zsidóknak sok olyan bájitaluk és amulettjük van, amiknek gyógyító erőt tulajdonítanak, de szerinte jobb elszenvedni a halált, mint ezektől meggyógyulni (*Adv. Jud*. 8.5. 934). A zsinagógákban közszemlére kitett ex-votók is gyakran kezdődnek ὑπὲρ ὑγείας vagy ὑπὲρ σωτηρίας formulával, amely véleményem

---

[146] Hasonló véleményt fejtett ki Moshe Dothan a Hammat Tiberias-i mozaik zodiákus-ábrázolásával kapcsolatban: „A kalendárium egyfajta metafora volt, a szent napok és ünnepek ütemezéséhez, ebben a héber nyelvet használták. Ráadásul, a héber folytatódó használata megerősítette a múlthoz való kötődést, felkeltette a Jeruzsálembe történő visszatérés és a Templom iránti várakozást" (Dothan 1983:49).

[147] Fanny Vito: La décor mural des anciennes synagoges à la lumière de nouvelles découvertes, in: XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten II/5. *JÖB* 32:5 (1981), 361−370.

[148] A gyógyulásokra vonatkozó forrásokat összegyűjtötte: Lawrence Hogan: *Healing in the Second Temple Period*. (Ph.D. diss.) Jerusalem: Hebrew University, 1986. (publikálatlan)

szerint szemantikailag rendkívül közel áll egymáshoz, de míg az előbbi konkrét fizikai gyógyulásra vonatkozik, az utóbbi tágabb értelmű fogalom, amelynek csak egyik − de nem jelentéktelen − aspektusa a fizikai test gyógyulása. (Ld. részletesebben az 5.3.1. és 5.3.2. fejezetekben.)

5.1.6. Rabszolgafelszabadítási okmányok

A boszporoszi királyság három legnagyobb városában, Pantikapaionban, Phanagoriában és Gorgippiában létezett egy-egy kis létszámú zsidó gyülekezet.[149] (Az első zsidó temetőt csak a 2. század végén alapították, és csak Pantikapaionban, ld. CIRB ## 724, 743, 746, 777.) E városok zsinagógáiból összesen kilenc rabszolgafelszabadítási okmány került elő (CIRB ## 70, 71, 72, 73, 985, 1124, 1127, 1128; SEG XLIII, 510[150]). Ezek valamennyien a következő jellegzetességeket mutatják: (1) a *manumissio* az imaházban történt; (2) a zsidó közösség (zsinagóga) volt a tanúja az ügyletnek; (3) a feliratokon sehol sem nevezik meg az istenséget, akinek auspiciuma alatt történt az ügylet (ld. még az 5.2.1. fejezetet); (4) a szabadon bocsátottat különleges kötelességek (θωπεία, προσκαρτέρησις) terhelték. (Sajnos a feliratokat másodlagos felhasználásban, vagy felszíni leletként találták meg, ezért az eredeti építészeti kontextusukról semmit sem tudunk. A CIRB #71 és #1127 időközben el is veszett.) Három felirat egészen pontosan: i. sz. 16-ra datálható (CIRB #985), i. sz. 51-re (SEG XLIII (1993), 510) és i. sz. 80/81-re (CIRB #70). A többi felirat paleográfiai alapon az i. sz. 1. század végére és a 2. század elejére keltezhető. Az nem egészen világos a többnyire töredékes szövegekből, hogy voltaképpen ki is a zsidó a tranzakció résztvevői közül, de Elsa L. Gibson szerint az lehetett a tulajdonos, annak felesége, maga a rabszolga, sőt az örökös is (Gibson 1999:128). A CIRB #1124. felirat alapján azonban többen azt gondolták, hogy a tulajdonos minden esetben zsidó kellett, hogy legyen − ez azonban az onomasztikon alapján nem igazolható. Egészen bizonyos, hogy a négy feliraton szereplő „imaház" (προσευχή) (CIRB #70, #71, #73; SEG XLIII (1993), 510) a zsidók zsinagógájára vonatkozott. Nehezebb viszont annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy milyen szerepet is játszhatott a zsinagóga a manumissióban? A CIRB #70. és #71. feliraton az ἐπι τῆς προσευχῆς kifejezés szerepel, amit Frey − némi fenntartással −'en faveur de la proseuque'-nek fordított, azzal az indoklással, hogy a felszabadítottat valamilyen módon a zsinagógának ajánlották.[151] Benjamin Nadel az ἐπὶ + gen. szerkezetet helyhatározóként értelmezte, mint ahogyan a CIRB #73. feliraton (ἐν τῇ π]ροσευχῇ) is szerepel, ha helyes a konjektúra.[152] Néhány feliratból az is kiderül, hogy az ex-tulajdonos fogadalmát teljesítette rabszolgája felszabadításával (CIRB #70, #73). Ez a motiváció eléggé gyakori a zsinagóga-feliratokon (Lifshitz 1967-ben összegyűjtött 102 feliratból 17 említi meg, hogy fogadalom beteljesítése miatt keletkezett).

A felszabadítottakat teljeskörű szabadság illette meg, amit a feliratokon az „megtámadhatatlan" (ἀνεπίληπτος), „háboríthatatlan" (ἀπαρενόχλητος), „akadályozhatatlan" (ἀνεπικόλυτος) és a „sérthetetlen és zavarhatatlan" (ἀνέπαφος καὶ ἀνεπηρέαστος) jelzőkkel fejeztek ki. A legfurcsább, hogy a CIRB #70, #71 és #73 feliraton két kikötést is olvashatunk a felszabadítottakkal kapcsolatban. Eszerint a

---

[149] Yulia Ustinova: The Bosporan Kingdom in Late Antiquity: Ethnic and Religious Transformations, in: Mitchell−Greatrex: *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*. London: Duckworth, 2000. 151−172. kül. 160.
[150] Az utóbbihoz ld. D.I. Danshin: The Phanagorian Jewish Community. *VDI* 2 (1993), 59−72. (oroszul)
[151] CIJ I, 469. − A fordítást Baruch Lifshitz a CIJ második kiadásának előszavában korrigálta: Prolegomenon, in: *Corpus Inscriptionum Judaicarum*. vol. I. New York: Ktav, 1975. 64.
[152] B. Nadel: Philological and Diplomatic Notes on the Bosporean Manumissions. *VDI* 1 (1958), 138. (oroszul)

libertinusok minden teher alól szabadok, „kivéve a *thópeiát* és a *proszkarterészisz*t az imaház részére” (χωρὶς εἰς τὴν θωπείας τε καὶ προσκαρτερήσεως). A *thópeia* elsődleges szótári jelentése: ’hízelgés’, a *proszkarterészisz*é ’kitartás’. Nadel szerint ez a mondat csak úgy érthető, ha a két görög szónak a szokásostól eltérő jelentést tulajdonítunk.[153] Néhány kutató szerint a *manumissio* egyben a volt-rabszolgák betérését is jelentette a zsidó vallásba, ami automatikusan vonta magával az istentiszteleteken való részvételt, sőt a szolgálatot is. Ezt támasztja alá, hogy a Liddell-Scott szótár szerint a θωπεία-nak van pozitív értelemben vett ’szolgálat’ jelentése is (PSI V.525.16, i. e. 3. század); a προσκαρτέρησις pedig az Újszövetségben gyakran jelenik meg a προσευχή mellett, ’odaszánt, kitartó imádkozás’ jelentésben (Act.1:14, 6:4; Rom. 12:12; Col. 4:2). Ez a kikötés egyáltalán nem áll ellentétben a korabeli szokásokkal: a felszabadított „teljes körű” szabadságának elnyerése után is különféle szolgálatokkal tartozott volt gazdájának. (Ezt az interpretációt támogatja Schürer, Frey, Goodenough és Rajak is.)

Végezetül feltehetjük a kérdést: miért volt szükség ezeknek a rabszolga-felszabadítási okmányoknak feliratos formában történő publikálására a zsinagógákban? Az indok valószínűleg ugyanaz lehetett, mint a pogány környezetben. A legtöbb ilyen típusú felirat Delphoiban azt állítja, hogy a manumissiót (amely formailag egy Apollónnak címzett adásvételi szerződés volt) törvényes előírás szerint letétbe kellett helyezni: egy példányt kőbe vésve Apollón templomában, esetleg a színházban, vagy a Szent Út mellett sorakozó emlékművek valamelyikének talapzatán; egy másik példányt pedig a városi levéltárban.[154] A feliratokon szereplő ἐγχαράττω minden esetben ’vésést’ jelent, ami arra mutat, hogy − legalábbis Delphoiban − a feliratos formában történő „publikálás” törvényes kötelesség volt.[155] S hogy miért éppen a zsinagógában ment végbe a rabszolgafelszabadítási ügylet? Azért, mert a zsinagóga jogi és köznapi értelemben egyaránt „szent helynek” minősült. Antiokhia püspöke, Ióannész Khrüszosztomosz azért rótt meg egy keresztény hölgyet, mert az egy másik keresztényt, akivel üzleti kapcsolatban állt, a zsinagógában esketett meg, mondván, hogy az ott tett eskünek nagyobb az ereje (*Adv. Jud*. 1.3.3).

5.2. A zsinagógai feliratok megkülönböztető jegyei

Körülbelül egy évtizeddel az első zsidó felkelés kitörése (i. sz. 66) előtt a zsidók, a görögök és a szírek szabályos háborút vívtak egymással Caesarea utcáin. Flavius Josephus tudósítása szerint a zsidók azt állították, hogy a város az övék, mert azt alapítója, Heródes, nekik építette. A görögök ezzel szemben arra hivatkoztak, hogy Heródes bizonyára nem épített volna kultuszszobrokat és templomokat a városba, ha azt valóban a zsidóknak szánta.[156] A háborúságot előidéző ok tehát nem egyes személyek vallási kötődése, hanem egy egész népcsoport közösségi identitása volt (Lehmann−Holum 2000:17). (Szándékoltan vagy sem, Flavius Josephus végül bizonytalanságban hagyja olvasóit abban a tekintetben, hogy Caesareát pogány vagy

---

[153] B. Nadel: On Ancient Greek Inscriptions from the Black Sea Region Concerning Jews (An Epigraphic Miscellany). *Biuletyn zydowskiego instytutu historycznego* 33 (1960), 79. (lengyelül)
[154] *Fouilles de Delphes,* ed. N. Valmin, Paris 1939. III/6. #5, #8, #9, #11−13, #15, #36. stb. feliratok.
[155] Irina Levinskaya: Review Essay on Gibson’s “The Jewish Manumission”… *JQR* 92:3-4 (2002), 507−520. kül. 510.
[156] Jos. *Bell*. II. 266-270; VII. 363; *Ant*. XX. 173-178; 183-184; Lee I. Levine: *Caesarea under Roman Rule.* Leiden: Brill, 1975. 29−30; Millar 1996:356−357.

zsidó városnak tartja.[157]) Ami pogánnyá tette a várost, az nem egyes caesareaiak magánszorgalomból felállított emlékművei, hanem az állami kultusz nyilvános monumentumai: a szobrok és templomok voltak. De vajon ide sorolhatjuk-e a feliratokat is? Valószínűleg igen. A tüanai Apollóniosz 11. levelében azért dicséri a caesareaiakat, mert közokirataikat, levelezésüket *(grammata koina),* és minden bizonnyal nyilvános feliratait is görögül fogalmazzák.[158] Nem vitás ugyanakkor, hogy ez elsősorban a feliratok *nyelvére* vonatkozik, az *epigráfiai kultúra* ugyanis egyértelműen *latin* hatást mutat a császárvárosban.[159]

> „Először is és mindenekfölött az embereknek istenekre van szüksége, azután városokra. A városok ugyanis másodrendűek az istenekhez képest, és a város ügyeit minden értelmes embernek előnyben kell részesítenie. Azonban nem csupán egy városról van szó [a sok közül], hanem Palesztina legnagyobb és a környék legnagyszerűbb városáról mind méretét, mind törvényeit, mind szokásait, valamint az ősöknek a csatában tanúsított vitézségét, de még inkább békében tanúsított jellemét tekintve, és amilyen a ti városotok, az összes többi fölött leginkább csodálandó és becsülendő mind előttem, mind a többi értelmes ember előtt. A közfelfogás szerint tehát előnyben részesítendő, ami az összehasonlítás során a többség sajátjának bizonyul. (2) Azonban, ha egy város az egyén kitüntetését kezdeményezi, holott az idegen és kívülálló a város számára, miféle viszonzás illene leginkább hozzá, illetve tihozzátok vagy a hozzátok hasonlókhoz? Talán egyedül az − ha természetéből fakadóan történetesen az istenek barátja − ha imádkozik, hogy a várost érje mindaz a jó, amit csak imájába foglal. Ezt szeretném én is folyamatosan tenni értetek, minthogy örömömet leltem városotok görög műveltségében (ἤθεσιν Ἑλληνικοῖς), amelyek a hivatalos levelezésben (διὰ γραμμάτων κοινῶν) is megmutatták kiválóságukat. Ami pedig Apollónidészt, Aphrodisziosz fiát, ezt az erőteljes jellemű, megbecsülésetekre méltó fiatalembert illeti, megpróbálom minden tekintetben hasznossá formálni őt a ti számotokra a jó szerencse segítségével.”

5.2.1. Az Istennevet invokáló dedikációk hiánya

A pogány görög−római világban magától értetődő jelenségnek számított, hogy a szent körzeteket, szentélyeket, oltárokat és más kultikus tárgyakat a „tulajdonos” istenség(ek)

---

[157] Levine 1975:167. n. 186. A szerző szerint Josephus kisebbítette a zsidó−görög konfliktust, különösen későbbi munkájában, az *Antiquitates*ben, azért, hogy elkerülje a hellén, illetve filhellén érzelmű olvasók rosszallását.

[158] Nem vitás, hogy az i. sz. 1. század második felében működő tüanai Apollóniosz, akit akkoriban az oikumené egyik legnagyobb bölcsének tartottak, nem rokonszenvezett a zsidókkal. A 66-os caesareai felkelésben egyértelműen a görögök oldalára állt (Philostratos: *Vita Apollonii* V.27), imént idézett levelében is a város hellén lakosságát (ἤθη Ἑλληνικά) bátorítja. Apollóniosz utalása az „ősök háborúban tanúsított vitézségére” (προγόνων κατὰ πόλεμον ἀρεταί) is valószínűleg a zsidók és görögök korábbi csetepatéira utal. Ugyanakkor nem világos, a levélben milyen megtiszteltetésért hálálkodik a szerző. Egy későbbi kommentátor szerint polgárjogot adományoztak neki. Ld. Robert J. Penella: *The Letters of Apollonius of Tyana. A Critical Text with Prolegomena, Translation and Commentary*. (Mnemosyne Suppl. 56.) Leiden: Brill, 1979. 36−39, 97−98.

[159] A Héber Egyetem epigráfiai szemináriumán (2003. január 8.) vita folyt arról a kérdésről, hogy Caesarea epigráfiai kultúrája latin volt-e vagy görög. Hannah M. Cotton az Agrippa oratornak állított felirat első sorát hozta fel példának arra, hogy a dedikációban szereplő *accusativus* görögös hatás. Ugyanakkor Leah Di Segni szerint éppen fordított a helyzet: a görög feliratokon mutatható ki római hatás (pl. rövidítések, *hedera* stb.). Véleményem szerint külön kell választanunk a *nyelvi* és *epigráfiai* hatásokat: az előbbi természetszerűleg görög, az utóbbi viszont egyértelműen római/latin befolyásra mutat.

nevével látták el. Az is nyilvánvaló volt, hogy a votív feliratokat azoknak a természetfeletti lényeknek ajánlották, akiknek valamilyen fogadalmat/ígéretet tettek, illetve akiktől választ vártak kéréseikre. A zsidókra éppen az ellenkezője igaz, hiszen őket kötötte a *Dekalogosz* harmadik parancsolata: *„Az Úrnak, a te Istenednek nevét hiába fel ne vedd, mert nem hagyja azt az Úr büntetés nélkül, aki az ő nevét hiába felveszi”* (Exod. 20:7). Az idők során a bölcsek által épített „kerítés” aprólékos szabályrendszert dolgozott ki arra vonatkozóan, hogy véletlenül se hághassa át senki ezt a törvényt (sem). Még az az áldás, amit a Névvel mondtak, is törvényszegésnek minősült, ha nem volt feltétlenül szükség annak kiejtésére (Lieberman 1942:29−67). Ennek illusztrálására álljon itt egy történet a babilóni Talmudból, amelyet R. Chanina ben Teradionnal kapcsolatban jegyeztek fel. A rabbit kérdőre vonták egyszer a római hatóságok: „Miért foglalkozol a Tórával?” Mire ő azt válaszolta: „Mert az Úr, az én Istenem azt parancsolta”. A rómaiak azonnyomban máglyára vetették, feleségét lemészárolták, leányait egy bordélyházba adták el rabszolgának (b.AZ 17b-18a). Az elbeszélés történeti magva, hogy Hadrianus halálbüntetés terhe alatt megtiltotta a tóratanulást a zsidók számára. A bölcsek azonban más szempontból közelítették meg a történetet. Egy ismeretlen rabbi szerint: „Azért ítélték máglyahalálra, mert a Nevet teljes formájában kiejtette”. ’Abba Saul így kommentálta a történetet: senkinek, aki a Nevet teljes formájában kiejti, nem lesz része az eljövendő világban. „Miért büntették meg?” − tette fel a kérdést a rabbi. − „Mert a Nevet nyilvánosan kiejtette”. Az idők változásával azonban nem mindenki vette komolyan a rabbik tiltását. A *Számok könyvé*hez írt Midrás Rabbá (Bemidbar II.3) jegyezte fel R. Chanina panaszát: „A múltban ha bárki ujjával rámutatott a császár képmására, halálra ítélték; most azonban a tanházban a gyermekek is ujjal mutogatnak a Szent Nevekre”. Ezek a Szent Nevek azonban a Tórába voltak leírva, nem a tanház falaira vagy mozaikpadlójára.

A Misna *Jadajin* traktátusában (4:8) is szerepel egy érdekes történet a „Kimondhatatlan Névvel” kapcsolatban: *„Egy galileai eretnek azt mondta: ’Protestálok ellenetek, farizeusok, mert válóleveleitekben az uralkodó nevét együtt írjátok le Mózesével’. Mire a farizeusok azt felelték: ’Mi pedig protestálunk ellened, galileai eretnek, mert te az uralkodó nevét egy lapon írod le a Névvel, sőt az uralkodó neve fölül, a Név pedig alul szerepel’...”* A Misna modern kiadásaiban a „galileai min” helyett a szaddokeus szó szerepel, mivel a fejezet korábbi részében a farizeusok és szaddokeusok vitáját olvashatjuk. Gedaliah Alon szerint ez a galileai *min* történetesen „egy galileai zélóta lehetett, aki tiltakozott a római hatalom említése miatt, mivel szerintük vallási szempontból tilalmas a császári kormányzat elfogadása”.[160] Alon magyarázata azért kétséges, mert − ha a farizeusok viszontválaszát is figyelembe vesszük − egy zélóta sohasem írta volna le az Istennevet a császár nevével egy lapon. Ezzel szemben a szamaritánok és a keresztények nem vonakodtak a Név használatától köz- és magánirataikban. A szamaritán zsinagógákban − horribile dictu − még a *tetragrammaton* feliratos formában történő megjelenítése is gyakori eset.[161]

---

[160] G. Alon: By the (Expressed) Name, in: *Jews, Judaism and the Classical World. Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*. Transl. by Israel Abrahams. Jerusalem: Magnes, 1977. 235−251. esp. 252.

[161] Az is érdekes másrészről, hogy a farizeusokat miért vádolták a galileaiak Mózes nevének leírása miatt. T. Dreda azzal a hipotézissel állt elő, hogy a Mózes nevet csak a keresztények használták, a zsidók szándékosan kerülték azt a gáoni időszak közepéig (kb. az i. sz. 9. századig), mivel azt túl szentnek tartották (ZPE 115 (1997), 257−260). Ennek a véleménynek mondott ellent Margaret H. Williams, aki feliratos forrásokat hozott a Mózes név használatáról (ZPE 118 (1997), 274). Ezt Dreda visszautasította (ZPE 124 81999), 210). Végül Williams megerősítette korábbi álláspontját (ZPE 140 (2002), 279−283), amit annyiban finomított, hogy elismerte: a görög−római antikvitásban a zsidók éppoly kevéssé használták a Mózes nevet, mint az Ábrahámot vagy az Áront.

Önmagában az a tény is figyelemre méltó, hogy a kb. 120 palesztinai zsinagógafelirat között alig két tucatot találunk, amely valamilyen formában említi Istent: ebből 14-15 görög, s csak mindössze 7 íródott héberül vagy arámul − ezek többsége privát dedikációs felirat. A Név valamilyen formában történő említése földrajzilag sem homogén: a szíriai Apamea zsinagógájából teljességgel hiányzik, Egyiptomban viszont meglehetősen gyakran fordul elő (Horbury−Noy 1992: index Va).[162] Ennek a jelenségnek a magyarázata eléggé nyilvánvaló, mivel a palesztinai zsidó közösségek, amelyek arámul beszéltek, héberül pedig írtak és olvastak, jobban ragaszkodtak a Törvény előírásaihoz, mint a hellenizált diaszpóraközösségekben vagy a palesztinai görög városokban élő zsidók. Az utóbbiak természetesen jobban alkalmazkodtak a görög−római vagy akár a keresztény epigráfiai szokásokhoz, mint a Galilea eldugott falvaiban élő arám nyelvű zsidó közösségek. De a nagy arányokat figyelembe véve elmondhatjuk, hogy − mai tudásunk szerint − a harmadik parancsolat tilalmát soha nem lépték át a zsinagógákban, sem Palesztinában, sem a diaszpórában.

A hellenizált zsidó közösségek zsinagógáiban az eufemisztikus Istennevek két fő típusát figyelhetjük meg. Az egyik a híres „Legfelsőbb Isten" (Θεὸς ὕψιστος) formula, amely a Szeptuagintában több mint háromszáz esetben fordul elő. A Második Templom korában burjánzó pszeudoepigrafikus irodalom is gyakran használja e terminust, amely az Újszövetségben is felbukkan. Talán az sem véletlen, hogy az egyetlen nem-zsidó evangélista: az antiokhiai születésű, valószínűleg prozelita hátterű Lukács alkalmazza legtöbbször. Gábriél angyali fejedelem így jelenti be Máriának az örömhírt a Megváltóról: *„Nagy lesz ő, és a Magasságos Fiának mondják majd"* (υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, Lk 1:32); Zakariás pap így prófétál fiáról, Keresztelő Jánosról: *„Te pedig, kisgyermek, a Magasságos prófétája leszel"* (προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ, Lk 1:76). A Hüpszisztosz kifejezést egy ízben Jézus példázatában is alkalmazza: *„Ti azonban szeressétek ellenségeiteket, tegyetek jót, és adjatok kölcsön, semmit sem várva érte: nagy lesz akkor a jutalmatok, és a Magasságos fiai lesztek* (ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου), *mert ő jóságos a hálátlanok és gonoszok iránt"* (Lk 6:35). A Jézus beszédeinek körülményeit is meglehetősen pontosan rögzítő Lukács azt is feljegyezte, kik előtt hangzottak el e szavak: *„[Jézus] megállt egy sík helyen, vele együtt tanítványainak nagy sokasága és nagy néptömeg egész Júdeából, Jeruzsálemből, a Tenger-mellékéről, Tíruszból és Szidónból. Azért jöttek, hogy hallgassák őt, és meggyógyuljanak betegségeikből"* (Lk 6:17) – vagyis a hallgatóság soraiban nem-zsidók is szép számmal akadtak. Az ugyancsak Lukács nevéhez fűződő *Apostolok cselekedetei*ben kétszer fordul elő a Theosz Hüpszisztosz istennév. Először István protomártír használja – rövidített formában – a Szanhedrin előtt elhangzott próféciájában: *„A Magasságos azonban nem emberkéz alkotásaiban lakik"* (Csel 7:48); majd a Philippiben lakó javasasszony szájából hallják az ottaniak: *„Ezek az emberek [Pál és Barnabás] a Magasságos Isten szolgái* (δοῦλοι τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου), *akik az üdvösség útját hirdetik nektek!"* (Csel 16:17) Figyelemre méltó, hogy Márk és Lukács evangéliumában a gadarai megszállott is hasonló kifejezéssel illeti a zsidók Istenét: *„Mi közöm hozzád, Jézus, a magasságos Isten Fia* (υἱὲ τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου)?" (Mk 5:7; Lk 8:28) A Jordántól keletre eső Gadara, amelynek lakói többek között disznótenyésztéssel foglalkoztak, természetesen szintén pogány vidéknek számított. Az ismeretlen szerzőségű *Zsidókhoz írt levél* Melkicedekről szóló kijelentése [*„Melkisédek, Sálem királya, a magasságos Isten papja* (ἱερεὺς τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου)", Zsid 7:1] azért

[162] Rövid áttekintés a témáról: Margaret Williams: The Contribution of Jewish Inscriptions to the Study of Judaism, in: William Horbury, W.D. Davies, John Sturdy (eds.): *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 75−93. kül. 93.

érdekes, mert a görög istennevet egyértelműen összeköti az ószövetségi *'Él 'Eljón* (עליון אל, Gen. 14:18) kifejezéssel, amely az Ószövetség számos más helyén is előfordul.[163]

A kifejezést Philón is használja; s a Josephus által említett zsidó privilégiumok szövegeiben a jeruzsálemi Templomot is úgy említik, mint „A Legmagasabb Isten Szentélyét" (ὁ τοῦ ὑψίστου Θεοῦ νέος).[164] A Theosz Hüpszisztosz kifejezést a diszpórában mindenütt megtaláljuk a zsidó feliratokon.[165] A kifejezés legkorábban Egyiptomban fordul elő, ahol az i. e. 2. században egy zsinagógát dedikáltak [Θε]ῷ ὑψίστῳ.[166] Ugyancsak a 2. század végéről, vagy az 1. század elejéről származik az a két sírfelirat, amely Rhéneia szigetén került elő, s két déloszi zsidónak állít emléket. Mindkettő *„a Legmagasabb Istent, a szellemek és minden test Urát"* (τὸν θεὸν τὸν ὕψιστον, τὸν κύριον τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός) kéri arra, hogy a sírban fekvő két lány ismeretlen gyilkosán álljon bosszút (Mitchell 1999:#110). A szövegben allúziókat találunk a Szeptuaginta szövegére, így a kutatók feltételezik, hogy az istennév ebből a fordításból származó közvetlen átvétel.[167] Az i. e. 1. században készült, és 1912–13-ban feltárt déloszi zsinagógában is öt Theosz Hüpszisztosznak dedikált felirat került elő. Ezekről a kutatók (Bruneau, Mazur) egyértelműen megállapították, hogy zsidó eredetűek.[168] Különösen sok Theosz Hüpszisztosz-felirat került elő a jelentős zsidó lakossággal rendelkező, ugyanakkor a szinkrétizmusra igencsak hajlamos Phrügiában és a Boszporoszi Királyságban.[169] Az utóbbi helyen a Legmagasabb Isten hívei külön vallási társaságot alkottak: az úgynevezett „Hüpszisztariosz"-okat.[170]

A modern kutatás egyetlen kérdésre összpontosította a figyelmet: vajon a Legmagasabb Isten tisztelői hithű zsidók; a zsidó vallást tisztelő pogányok („istenfélők"); zsidó-keresztények („judaizálók"); vagy „színtiszta" pogányok lehettek? A kérdéssel kapcsolatban – egy Zeus Hüpszisztosz-papirusz publikálásakor – Arthur Darby Nock teljes joggal hívta fel arra a figyelmet, hogy a Theosz Hüpszisztosz jelentésének kutatásakor a vallási küzdelmek frontvonalán állunk.[171] Marcel Simon egy

---

[163] Num. 24:16; Deut. 32:8; II. Sám. 22:14; II. Kir. 15:35; Jes. 14:14; Ps. 7:18; 9:3; 18:4; 21:8; 46:5; 47:3; 50:14; 57:3; 73:11 bis; 78:17.35.56; 82:6; 83:19; 87:5; 91.1.9; 92.2; 97:9; 107:11; Sir. 3:35.38.

[164] Phil. *Leg.* 278; *Pro Flacco* VII. [46]; Jos. *Ant.* XVI.163.

[165] Mitchell 1999 adatai alapján: Görögország szárazföldi részén 32 (ebből Athén 23; Spárta 7); Thesszaliában 1; Makedoniában 25; Thrakiában 15; Daciában 4; Moesia Inferiorban 3; a Fekete-tenger északi partvidékén 21; az Égei-tenger szigetein (Krétát is beleértve) 19; Italiában (Róma) 1; Hispaniában (Valencia) 1; Kariában 31; Ióniában 4; Lüdiában 15; Tróászban 1; Müsziában 9; Bithüniában 4; Pontoszban 2; Paphlagoniában 7; Galatiában 3; Phrügiában 23; Piszidiában 4; Lükiában 4; Lükaoniában 2; Kilikiában 4; Kappadokiában 1; Cipruson 23; Föníciában 4; Szíriában 10; Izraelben 2; Arábiában 1; Egyiptomban 6; ismeretlen helyről 5. – A felsorolásból a legszembeötlőbb a Theosz Hüpszisztosz-feliratok magas száma Görögországban és Kis-Ázsiában, a Boszporosz térségében és Cipruson; mérsékelt jelenléte Egyiptomban, és szinte teljes hiánya a nyugati tartományokban.

[166] CIJ 1443; Trebilco 1991:133; Mitchell 1999:#285.

[167] Syll.³ 1181; Lifshitz 1967:##3−8; Schürer 1987:III.1.67−68; Trebilco 1991:133; Mitchell 1999:#110–110a.

[168] A feliratok felsorolását és kiadásuk adatait ld. Mitchell 1999:##106–110; Trebilco 1991:134–135.

[169] A témáról legutóbb ld.: Andrew J. Overman: Jews, Slaves, and the Synagogue on the Black Sea; the Bosporan Manumission Inscriptions and Their Significance for Diaspora Judaism, in: *Evolution of the Synagogue. Problems and Progress,* ed. by Howard Clark Kee and Lynn H. Cohick. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999. 141−157.

[170] E. Schürer: Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der σεβόμενοι Θεὸν ὕψιστον ebendaselbst. *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin) 1897, 200–225; H. Bellen: Συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων καὶ θεοσέβων. Die Aussage einer bosporanischen Freilassungsinschrift (CIRB #71) zum Problem der „Gottfürchtingen". *JAC* 8–9 (1965–66), 171–176.

[171] „Vallási frontvonalon állunk … néhány esetben világosan látszik a zsidó vagy judaizáló kultúra behatása; talán más esetekben is láthatjuk ezt, de semmi esetre sem lehetünk dogmatikusak; remeg a föld a

tanulmányában kifejtette, hogy a Theosz Hüpszisztosz nevet eleinte a nem-zsidók használták az Ábrahám Istenére, s ennek hatására kezdték a zsidók is használni ezt az elnevezést a nem-zsidók előtt. Hasonló véleményen van Paul Trebilco is.[172] Stephen Mitchell már igyekezett a név használatának egyes típusait is egymástól megkülönböztetni. A piszidiai Szibiundában talált, *„A Legmagasabb Istennek és Szent Menedéknek”* (θεῷ ὑψίστῳ καὶ / ἁγείᾳ καταφυγῇ) dedikált bronz tömjénégető valószínűleg egy „zsidózó” keresztényé lehetett.[173] Ugyanez a kifejezés néhány kilométerrel odébb, az azonos völgyben fekvő Andedában, Mén Uraniosz papjának adott jóslatban fordul elő, ami pogány eredetre vall.[174] Ezek az esetek azonban inkább csak a szabályt erősítő kivételek. A kérdés kutatóinak egy része (Trebilco, Feldman, Mitchell) azon a véleményen van, hogy a Theosz Hüpszisztosz elnevezés az „istenfélők” (θεοσεβεῖς, σεβόμενοι τοῦ Θεοῦ) vallásgyakorlatához kapcsolódott. A zsidó vallás törvényeit teljes egészében fel nem vállaló, de magukat zsidónak valló pogányok használták a Legfelsőbb Isten elnevezést, érthetően pogány környezetben. Ezt az is bizonyítja, hogy a Theosz Hüpszisztosz elnevezés és a theoszebészek feliratos előfordulásai földrajzilag egybeesik (Kis-Ázsia, Makedonia, Akhaia és a Boszporosz). Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy Egyiptomban a *theoszebész*ek és a Theosz Hüpszisztosz-kultusz jelenléte alig kimutatható; s teljességgel hiányzik a nyugati provinciákban.

A jól ismert Εἷς Θεός feliratok eredete is számos találgatásra ad okot a vallástörténészek körében. Az „Egy az Isten” akklamációval dedikált feliratok zsinagógákban is előfordulnak, bár nehéz megmondani, hogy szamaritán vagy zsidó gyülekezeti helyekről van-e szó. Egy korai 5. századi kőtábla, amely a Caesareához közel fekvő Binyamina helységből származik, ezt a feliratot tartalmazza: *„Egy az Isten. Segítsd Júdát, a presbitert. 471. év”* − a felirat állítója neve alapján biztosan zsidó, s a kőtábla valószínűleg egy zsinagóga falába vagy homlokzatába lehetett beépítve (Di Segni 1994:#6). A Ramla közelében található Na’anehben két oszlopfő került elő, az egyiken egy félkörben a Εἷς θεός felirat olvasható. Valószínűleg ez is egy zsidó zsinagógához tartozott, de az attribúció nem mindenki számára meggyőző (Di Segni 1994:#24; ld. még Chiat 1982:212−213). A Damaszkusz melletti Ed-Dumeirben egy feliratos kőtömb jött a napvilágra *„Egy az Isten, a segítő”* (Εἷς θεός ὁ βοειθῶν) szöveggel, talán szintén egy zsidó zsinagógából (Di Segni 1994:#53). Figyelemre méltó, hogy a Heisz Theosz-feliratok szamaritán, keresztény és pogány kontextusban is felbukkannak. Leah Di Segni szerint azonban − aki a feliratok teljes corpusát (összesen 62-t) összeállította − egyharmaduk Szamáriából került elő, Júdeából mindössze ötöt ismerünk, amelyek közül egyik sem zsidó. A Golánon, amelyet a bizánci időszakban nagyrészt zsidók laktak, csak egyetlen darabot találtak. A szamaritán használatot erősíti az is, hogy a Heisz Theosz akklamáció a thesszalonikai szamaritán zsinagógából is előkerült.[175] A bizonyítékok alapján egyet kell értenünk Leah Di Segni konklúziójával:

> „A gyakran hangoztatott megállapítás ellenére, miszerint a Heisz Theosz akklamáció zsidó eredetű − abból a feltevésből kiindulva, hogy az a *Sem‘á* ima első verséből ered −, a bizonyítékoknak halvány árnyéka sem támasztja alá, hogy

---

talpunk alatt”, in: Z. Stewart (ed.): *Essays on Religion and the Ancient World.* Oxford: Oxford University Press, 1972. I. 425.

[172] M. Simon: Gottesfürchtiger. *JSJ* 4 (1973), 109–164; Trebilco 1991:129.

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

[174] Mitchell 1999:#228. (2–3. század)

[175] B. Lifshitz and J. Schiby: Une synagogue samaritaine à Thessalonique. *RBi* 75 (1968), 368−377; Lifshitz, *CIJ Prolegomena* #693a; Di Segni 1994: 113−114.

mindez igaz lenne. Valóban, a Heisz Theosz kifejezte a monoteizmus eszméjét, amelyet a zsidó prozelitizmus is terjesztett, és a gnózis − amelyet a judaizmus is befolyásolt − jelszavává tett, és eddig a mértékig, de csakis eddig a mértékig, zsidó eredetűnek tarthatjuk. Mindazonáltal csaknem semmilyen bizonyítékunk nincs a kifejezés független zsidó használatára vonatkozólag, amellyel kimutathatnánk, hogy a zsidó hitvallás a görög Heisz Theosz idióma zsidók által kezdeményezett fordításán keresztül került bele a monoteisztikus−szinkrétisztikus propagandába. Érdemes megjegyeznünk, hogy a releváns héber kifejezések a gnósztikus frazeológiába transzliteráció és nem transzláció útján kerültek bele: például a Kimondhatatlan Nevet a Szeptuaginta Κύριος szóval adta vissza, de a gnósztikus folklórba *IHYH* vagy *Iao* formában került bele. A *Sem'á* ima (Deut. 6:4) első versét a Szeptuaginta Κύριος εἷς ἐστι-nek és nem Εἷς Θεός-nak fordította" (Di Segni 1994:114−115).

A zsinagógafeliratokon gyakorta említett másik eufémisztikus név a jelzett „Segítő Úr" [Κ(ύριο)ς β(οηθό)ς] (Caesarea) és annak variációi: a „Segítő Isten" [Θ(εὸς) β(οηθός)] (Alexandria, Askelón); az „Isten segít" [Θ(εὸ)ς β(οήθει)] (a ciprusi Lapethos és Egyiptom), valamint az „Egy az Isten, aki segít" [Εἷς Θεὸς ὁ βοειθῶν] (Dmer, Arábia).[176] Istennek ez a tulajdonsága gyakran előfordul a zsoltárokban és az apokrifekben is. Nézzünk néhány példát: „Az én pajzsom (LXX: segítségem) Istennél van, aki megszabadítja az igazszívűeket" [δικαία ἡ βοήθειά μου παρὰ τοῦ θεοῦ τοῦ σῴζοντος τοὺς εὐθεῖς τῇ καρδίᾳ] (Ps. 7:11); „Aki a Felségesnek rejtekében (LXX: menedékében) lakozik, a Mindenhatónak árnyékában nyugszik az" [ὁ κατοικῶν ἐν βοηθείᾳ τοῦ ὑψίστου ἐν σκέπῃ τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ αὐλισθήσεται] (Ps. 91:1); „Az én segítségem az Úrtól van [σὺ ἦσθα βοηθῶν], aki teremtette az eget és a földet" (Ps. 121:2) stb., vö. még I. Makk. 16:3; II. Makk. 8:35; III. Makk. 4:21. Érdemes megjegyeznünk, hogy a feliratokon a Küriosz boéthosz és a Theosz boéthosz mindig rövidített formában (KB / ΘB) jelenik meg, amit talán a keresztény *nomina sacra* rövidítései (ΘΣ / ΙΣ / ΧΣ / ΧΡ stb.) hatásának tudhatunk be.

A szardiszi zsinagógafeliratok az istennév egy másik variációját is tartalmazzák: mikor a zsidók a pogány vallás egyik számukra elfogadható epithetonját, a „Gondviselés"-t (Προνοία) vették át. A *Pronoia* a szardiszi zsinagóga felirataiban léptennyomon felbukkan, mint Isten attribútuma: „a Gondviselés ajándékából" [ἐκ τῶν δομάτων τῆς Προνοίας, Kroll 2001:##16, 17, 20-23, 66), „a Gondviselés ajándékából és elődeink munkájából" (Kroll 2001:#58), vagy „a Mindenható Isten ajándékából" [ἐκ τῶν δωρεῶν τοῦ παντοκράτορος Θ(εο)ῦ, Kroll 2001:#29). (A *Pantokratór* jelző szintén elterjedt volt a zsidók között, de a keresztények, sőt a pogány kultuszok ugyanúgy használták.) Alf Thomas Kraabel és Tessa Rajak kimutatta, hogy a *pronoia* mint a gazdagság legfőbb forrása, rendkívül szokatlan a zsinagógai környezetben.[177] De míg Kraabel ezt a formulát a késő-római Szardisz neoplatonikus befolyásával magyarázza, amelynek nyomait széles körben tanúsítják a pogány feliratok. Rajak szerint a *pronoia* a hellenisztikus zsidó irodalomban is gyakran használt istennév-

[176] Caesarea (5−6. század, Lifshitz 1967:64; Lehmann−Holum 2001:#80; Alexandria (Horbury-Noy 1992:#17) a lintel inscription; Ashkelon (CIJ II 964; Lifshitz 1967:70; Di Segni 1990: p.79. #17); Lapethos (Lifshitz 1967:#84); Egypt (CIJ II 1436; Lifshitz 1967:#89.); Dmer (Lifshitz 1967:#61; Rot-Gershon 1987a: p.105. #30).

[177] Alf Thoas Kraabel: Pronoia at Sardis, in: Benjamin Isaac and Aharon Oppenheimer (eds.): *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*. (Te'uda XII.) Tel-Aviv: Ramot, 1996. 75−96; Tessa Rajak: The Gifts of God at Sardis, in: Martin Goodman (ed.): *Jews in a Graeco-Roman World*. Oxford: Clarendon, 1998. 229−239.

helyettesítő. A *Pronoia* csak négy alkalommal fordul elő Szardiszon kívül zsinagógai feliratokon. Egy olbiai felirat (CIJ 682 = Lifshitz 1967:#11) az adományozók „bölcs előrelátását" dicséri e szóval. Három ízben bukkan fel a kifejezés a philippopoliszi (Plovdiv, Bulgária) zsinagógában, a szardiszihoz hasonló megfogalmazásban: ἐκ τῶν τῆς προνοίας.[178]

Az Örökkévaló Θεός-ként történő említése a késő-ókori Palesztina görög nyelvű zsinagógai feliratain egyedül Gázában (B-zsinagóga) fordul elő, ahol a *„hálából Istennek"* εὐχαριστο(ῦ)ν/[τες τῷ θεῷ ... kifejezésben szerepel, ha jó a javasolt coniectura (2−6. század közöttre datálva, Chiat 1982:187; CIJ 967−969; Lifshitz 1967:#72), de ezt is könnyen tulajdoníthatjuk szamaritán befolyásnak. A Bét Se'án B-zsinagógában is előfordul az istennév egy érdekes változata, ahol az arámi szöveg így hangzik: *„akiknek az Úr tudja a nevét"* (5−6. századra datálva, Chiat 1982:135).[179] Megjegyzendő, hogy ez a kifejezés sem szó szerinti fordítás a héber Bibliából, hanem indirekt utalás arra, hogy Isten név szerint ismerti az ő választott népét (pl. Exod. 33:17; Jes. 40:26; 43:1; 45:4 stb.), felírja az igazak nevét az Élet Könyvébe (pl. Mal. 3:16), illetve kitörli abból a gonoszokét (pl. Exod. 32:32; Ps. 69:28 etc.).[180] Ezt az utalást a jerikói zsinagógában talált felirat is megerősíti (ld. alább).[181]

A Név valamennyi egyéb említése diaszpórai környezetben fordul elő, ám a feliratok zsinagógai attribúciója sokszor igen bizonytalan. Ez a helyzet egy Pergamonban talált oltárkő (!) esetében is, amelyre az *„Úr Isten, aki Örökkévaló"* [Θεὸς κύριος ὁ ὢν εἰς ἀεί] feliratot vésték (Lifshitz 1967:#12). Ez csaknem szó szerint megegyezik az Exod. 3:14-ben olvasható kijelentéssel, amely egyben a zsidó Istennév *locus classicus*a. A Θεός és Κύριος nevek használata meglehetősen gyakori a diaszpórában. A Név olyan jelzői, mint „szent" (ἅγιος) vagy „nagy" (μεγάλος) is sűrűn felbukkan a feliratokon.[182] Tóth István 1995-ben egy töredékes brigetiói feliratot egészített ki a következőképpen: *Deo M[agno] / Aeter[no synago]/gam pr[oseucham] / a [solo] / Claudia P[ia? filio]/que pecun[ia sua] / fecit ex v[oto]*.[183] [**XV. tábla, 2. ábra**] Találkozhatunk egyedi epithetonokkal is a dedikációs feliratokon, mint pl. a „Legyőzhetetlen Istennek" [Θεῷ ἀνεικήτω], amely a paphlagóniai Amasztriszban került elő (Lifshitz 1967:#35); vagy a „Nagy Istennek, aki imameghallgató" [θεῶι μεγάλωι ἐ[πηκό]ωι] az alexandriai Gabbaryból (Horbury−Noy 1992:#13). Az ἀνίκητος jelző egyébként csak a Makkabeusok könyvében fordul elő, de nem mint

---

[178] E. Kesjakova: The Ancient Synagogue of Philippopolis. *Archeologija* [Szófia] 1 (1989), 20−33. (Bolgárul, francia rezümével.) Az egykori zsinagógaépületből csak a mozaikok maradtak fenn.

[179] D. Bahat and A. Druks: The Synagogue at Beth-Shean. Preliminary Report. *Qadmoniot* 5:2 (1972), 55−58.

[180] Egy névtelen keresztény (?) formula, amely a korküroszi katedrális apszisának mozaikpadlóján olvasható: οὗ τὸ ὄνομα ὁ Κύριος γινώσκι εὐξάμενος ὑπὲρ σωτηρίας αὐτοῦ καὶ παντὸς τοῦ οἴκου αὐτοῦ τὴν εὐχὴν ἀπέδωκεν (MAMA II. 107); ld. C. Foss: Two Inscriptions Attributed to the Seventh Century. *ZPE* 25 (1977), 282−288, vö. G. Pugliese-Caratelli: Cuius nomen Deus scit. *Studi medio-latini e volgari* 1 (1953), 193−196; további szakirodalom: P. Devambez: *La sanctuaire de Sinuri près de Mylasa*. Paris 1959. II. 45. − Két másik lelet: L. Robert, *BE* 1974, 298; 1976, 271.

[181] Wadi el Qilt (Palesztina) bizánci kápolnájában olvasható felirat: *„Azoknak megváltásáért és segítéséért, akik adtak vagy adni fognak, akinek neveit az Úr ismeri"* (Υπὲρ σωτηρίας καὶ ἀντιλήμψεως τῶν καρποφορησάντων καὶ καρποφορούντων ὧν Κύριος γνώσκει τὰ ὀνόματα) szinte szó szerint megyegyezik a fent említett zsinagógai felirattal. Ld.: M. Avi-Yonah: Mosaic Pavements in Palestina. *QDAP* 2 (1933), 153. p. 61. #1.

[182] „Úr" [Κύριος] *SEG* XXXVII (1987), 1702; „A Szent Istennek" [ἁγίῳ Θεῷ] Nika (CIJ II 852; Lifshitz 1967:#62); „A Nagy Istennek" [Θεῶι μεγάλωι] Egyiptom (CIJ II 1432; Lifshitz 1967:#86.); „Istennek, a Szent Úrnak" [Θεῶι Κυρίωι τῶι ἁγίῳ] Egyiptom (CIJ II 1435; Lifshitz 1967:#88.).

[183] CIL III 10998. A felirat a Pápai Református Főiskola Régiségtárában volt 1899-ig, ami után nyoma veszett. Ld. Tóth István: Jüdische Gemeinde in dem römischen Pannonien. *Specimina Nova* (Pécs) 11 (1995), 179−186.

Istennév, hanem mint indirekt utalás az Örökkévalóra (pl. II. Makk. 11:13; III. Makk. 4:21; 6:13; IV. Makk. 11:21; 11:27). Az ἐπήκοος epitheton arra az Istenre vonatkozó allúzió, aki Salamonnak megígérte, hogy jeruzsálemi Házában minden imát meg fog hallgatni: νῦν οἱ ὀφθαλμοί
μου ἔσονται ἀνεῳγμένοι καὶ τὰ ὦτά μου ἐπήκοα τῇ προσευχῇ τοῦ τόπου τούτου (II. Krón. 7:15; vö. II. Krón. 6:40, 30:27).

Palesztinában öt zsinagógát ismerünk, ahol hét alkalommal említik valamilyen formában az Istennevet, héber vagy arám nyelven. Az egyik legkülönlegesebb előfordulás a 2–3. századi Horvat ʿAmmudimban került elő, ahol Joʿézer *hazzán* dedikált egy arám feliratot saját nevében, aki *„készítette ezt a kaputot a Menny Urának”* [שומיא / הדן תרא דמדי].[184] [**XX. tábla, 1. ábra**] Nahman Avigad így kommentálja a szöveget: a שומיא eléggé szokatlan a zsidó arámban, de meglehetősen gyakori a palesztinai keresztény arámban. A מדי שומיא kifejezést vö. a מרא שמיא (Dán. 5:23) és אלה שמיא (Ezra 5:11-12) előfordulásokkal; a „Mennyek Urát” tehát különösen a héber Biblia kései könyveiben használják (Ezra 1:2; Neh. 1:4-5; 2:4.20), s mindössze egyszer fordul elő a Gen. 24:3.7-ben. A felirat különlegessége a „Menny Urának kapuja” szókapcsolat használata, amely *hapax legomenon*. Avigad szerint ez magának a zsinagógának szimbolikus kifejezése, amely a zsoltárra utal: *„Ez az Úrnak kapuja, igazak mennek be azon”* (Ps. 118:20). Érdekes módon a feliratot nem egy szemöldökkőre vésték, hanem egy kő táblára, amelyet feltehetően a falba illesztettek. A „kapu” metafora alkalmasint irodalmi szövegekben is jelenthetett zsinagógát.[185] A Hammat Gádér-i zsinagóga feliratain három ízben invokálják a *„Világegyetem (Örökkévalóság) Urát”* [מלך עלמה, Naveh 1978:#32–34) [**XVI. tábla, 1. ábra**]; a 6–8. század közöttre datált jerikói zsinagóga egyik szövege pedig a *„Világ (Örökkévalóság) Királyát”* említi [מלכיה דלמה, Naveh 1978:#69; Wieder 1983). Ezeket az elnevezéseket minden bizonnyal a napi imák ihlették, de pl. a Ps. 10:16 is úgy utal Istenre, mint aki *„Király mindenkor és örökké”* (עולם ועד מלך). Egy másik arám nyelvű jerikói felirat, amely a zsinagóga bejáratához közel, a mozaikpadlóban olvasható, így szól: *„Ő, aki ismeri nevüket … írja be őket az Élet Könyvébe”* (בתיהון יכתוב יתהון בספר הייה / פסיפסה דידע שמהתון ודבניהון ודאנשי / ועדון, Naveh 1978:#69). Bár ez a szöveg – *mutatis mutandis* – eléggé közel áll a Zsolt. 69:28-hoz *(„Töröltessenek ki az élők könyvéből, és az igazak közé nem írattassanak”),* természetesen szintén nem szó szerinti fordítás, inkább a liturgikus szövegek ihlették (Wieder 1983). Ugyanez vonatkozik arra a 18 soros arám feliratra, amely ʻÉn Gediben került elő (ld. fentebb a 5.1.2. fejezetben), s amelyben az *„Ő, akinek szemei körül- és körüljárják az egész földet”* [דין דעינוה משוטטו בכל ערעה] Istennév szerepel (Naveh 1978:#70). A szöveg kivételes, mivel közvetlen fordítása a Zak. 4:10-nek, természetesen a *Tetragammaton* nélkül. Ugyanebben a szövegben fordul elő még a „Könyörületes” [לשמה דרחמנה] epitheton is (Naveh 1978:#70), amely állandó jelzője a Biblia Istenének, pl. Exod. 34:6; Deut. 4:32; Ps. 86:15 stb. Az askelóni zsinagóga (4–7. század közé datálva) dedikációs feliratának töredékén talán a *„Menny dicsőségéért”* [---]דשמיה ו] kifejezés olvasható, amely szintén nem közvetlen bibliai idézet (Naveh 1978:#53; Di Segni 1990:78, #15). [**XVI. tábla, 3. ábra**]

5.2.2. Feliratos oltárok, szobrok és szoborbázisok hiánya

---

[184] N. Avigad, *Bulletin (Rabinowitz Fund for the Exploration of Ancient Synagogue)* 3 (1960), 62–64.
[185] Krauss 1922:431. n. 2; ld. még: I. Sonne: Appellations of Synagogues. *Tarbiz* 27:4 (1958), 557. skk. (héb.) a szerző szerint ez a kifejezés az egész zsinagógára vonatkozó metafora, amely a Gen. 28:17-ben olvasható *Bét ʼElohim* parafrázisa.

A reliefekkel, falfestményekkel és mozaikokkal gazdagon díszített palesztinai és diaszpórai zsinagógák, amelyek a misnai és talmudi időszakban keletkeztek, napnál világosabban bizonyítják, hogy legalábbis néhány vallásos zsidó közösség nem érezte e díszítményeket a Második Parancsolat áthágásának: *„Ne csinálj magadnak faragott képet, és semmi hasonlót azokhoz, amelyek fenn az égben, vagy amelyek alant a földön, vagy amelyek a vizekben a föld alatt vannak”* (Exod. 20:4). Ugyanakkor a zsidók sohasem helyeztek el háromdimenziós szobrokat a gyülekezeti vagy tanházakban. Flavius Josephus is emlékeztette olvasóit, hogy a zsidók, a görögöktől eltérően nem készítenek szobrokat, nem tisztelik és nem imádják azokat (*Contra Apionem* II. 6. [74]). Tessa Rajak is rámutatott, hogy a zsinagóga adományozói számára „egyetlen lehetőség volt kizárva: hogy az adományozót szoborral tiszteljék meg. Az egyes magánemberek tiszteletére állított szobrok a római birodalom euergetisztikus „üzleteinek” általános valutáját képezték, de egyáltalán nincs bizonyíték arra, hogy akár a leglazább diaszpórazsidók eltűrték volna az élő személyek tiszteletére állított szobrokat. Ahhoz, hogy a kívülállókkal folytatott interakció biztonságos legyen, a közösségnek bizonyos határokat be kell tartania − és ez a pogány képi világban és a mindenütt jelenlévő emberi ábrázolások közepette talán a legfontosabb lehetett a számukra” (Rajak 1999:170).

Két kivétel erősíti a fenti általános szabályt. Az egyik a Kapernaumban talált oroszlánszobrok (minden bizonnyal „Júda oroszlánjának” szimbolikus megjelenítői), amelyek pontos elhelyezéséről még viták folynak a szakirodalomban.[186] A másik a nehardeai *Saf ve-jateb* zsinagógára vonatkozó irodalmi utalás, amely rendkívül népszerű volt a babilóniai amórák körében, annak ellenére, hogy egy szobor állt benne: „De a *Saf ve-jateb* zsinagógája Nehardeában, amelyben volt egy szobor, Rav és Sámuel, valamint Sámuel és Lévi atyja szokott benne imádkozni” (b.RH 24b; cf. b.AZ 43b).[187]

Zsidók természetesen nem szokták egymást szobrokkal megtisztelni (Rajak 1996:27−28). Ezalól talán egyetlen kivétel van, az is meglehetősen kétes, az Ermitázsban őrzött egyiptomi töredék, amelyen egy Artemón nevű *prosztatész* adományát jegyezte fel a közösség (zsinagóga?) számára: *„Artemón, Nikón fia, prosztatész, a 11. évtől, a közösségnek”* (Horbury-Noy 1992:#20). Ez a felirat valóban egy szoborbázisról származik, amelyen Artemón szobra állhatott. A felirat kiadói azonban vallási alapon kizárják annak a lehetőségét, hogy a szöveg egy zsidó zsinagógára vonatkozna, amelynek elöljárója volt Artemón, szerintük inkább egy judaizáló csoporté lehetett, mint pl. „Szambathisztész”-társaságé Naukratiszban (Horbury-Noy 1992:#26 − valószínűleg ez is szobortalapzat). Ugyanakkor az is elképzelhető, hogy a város (Alexandria?) egyik megbecsült zsidó polgárának a település egyik közterén szobrot állítottak, s a talapzat innen származik.

5.2.3. Visszafogott hangvételű császárdedikációk

A zsidók viszonyulása a császárkultusz különféle formáihoz, azon belül különösen a császárszobrokhoz, a diaszpórai és a rabbinikus irodalomban egyaránt jól ismert (ld. pl. Tanhuma Bemidbar 10, Num. R. 2:3, Cant. R. 2:4). De milyen szabályozás volt érvényben a császárnak dedikált feliratokkal kapcsolatban? (Ne felejtsük: ezek is gyakran szobrokhoz vagy egyéb kultikus tárgyakhoz kapcsolódtak.) Erre vonatkozóan Philónnál

---

[186] Goodenough 1953:I.189; E.L. Sukenik: The Present State of Ancient Synagogue Research, in: *Bulletin, Louis M. Rabinowitz Fund for the Exploration of Ancient Synagogues*. Jerusalem 1949. I. 18−21; ld. még: G. Orfali: *Capharnaum et ses ruines*. Paris 1922.

[187] Ld. Aharon Oppenheimer: Babylonian Synagogues with Historical Associations, in: *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery,* ed. Dan Urman, Paul V.M. Flesher. Leiden: Brill, 1995. (Studia post-Biblica 47,1) I. 40−48. kül. 41−42.

találunk utalást Agrippa Gaiushoz címzett levelében, amelyet a szerző a *Legatio ad Gaium*-ban idéz.[188] Philón egy teljes bekezdést szentel azoknak a Jeruzsálemben történt eseményeknek leírására, amelyek talán nem sokkal Aelius Seianus bukása (i. sz. 31. október) után történtek, Pontius Pilatus helytartósága alatt:

> „Pilatus a proconsulok *(hüparkhoi)* közül lett kinevezve Iudaea procuratorának *(epitroposz)*. Ő nem is annyira Tiberius iránti tiszteletből, mint a tömeg megszomorítása végett aranyozott pajzsokat állíttatott föl Heródes palotájában a szent városban *(hieropolisz)*. Ezeken sem emberalak, sem más tiltott dolog nem szerepelt, kivéve a kötelező feliratot, amely két dolgot tartalmazott: felállítójának, továbbá annak nevét, akinek tiszteletére felállította azt." (*Leg*. XXXVIII. [299])

Philón a továbbiakban elbeszéli a zsidók körében támadt tiltakozóhullámot, melynek eredményeképpen Tiberius megparancsolta a díszek Caesareába történő átszállítását. Az aranyozott pajzsok története több évtizede vita tárgyát képezi a szakemberek körében.[189] A legfőbb kérdés az: mi késztette a zsidókat vehemens tiltakozásra, és miért írta le Philón az akciót úgy, mint „az ősi zsidó törvények iránti megvetést", „a zsidó nemzet inzultálását", „a zsidó tradíció semmibevételét" (ibid. 301)? És miért jellemezte úgy Tiberius Pilatus eljárását, mint „merész újítást" (ibid. 305)? Kraeling szerint a zsidókat mindenekelőtt a „tárgyak vallási jelentősége" bőszítette fel, „továbbá az a mód, ahogyan felajánlották őket" (Kraeling 1942:277). Paul Maier véleménye a következő: „[a botrány] pusztán a császár nevének felvésésében rejlett, és magában a birodalomban, amit ő reprezentált, sőt nem is annyira az ember és a birodalom miatt [haragudtak a zsidók], hanem amiatt, hogy a pajzsok a szent fővárosban lettek kifüggesztve" (Maier 1969:118). Tanulmánya végén ugyanakkor Maier megállapítja, hogy a jeruzsálemiek akciója „szélsőségesen érzékeny, hiperortodox reagálás volt egy népszerűtlen, idegen kormányzó ellen". Samuel George Frederick Brandon arra a következtetésre jutott, hogy a pajzson található felirat valamilyen utalást tartalmazhatott Tiberius istenségére vonatkozóan, ezért sértette a zsidókat. Mary Smallwood, Philón művéhez írt kommentárjában közel állt Brandon felvetéséhez, mikor azt írta: „a pajzsok valamilyen módon − ami lehetővé tette, hogy megtartsák a Törvény betűjét, de nem a szellemét − kapcsolatban állhattak a császárkultusszal".[190] Gideon Fuks szerint a vallásos érzelmű, orthodox jeruzsálemiek a Tiberius császári címében szereplő *divi Augusti filius* címen háborodhattak fel (Fuks 1982:507). Ezzel a véleménnyel szemben Davies kifejtette, hogy az ἐπιγράφη ἀναγκαίη pontos fordítása nem „a lehető legrövidebb felirat", hanem „a szükséges, vagy kötelező felirat" (Davies 1986:109−110). Ha a „legrövidebb felirat" fordítást tartjuk helyesnek, akkor az aranyozott pajzs szövege a következő lehetett: TIBERIO CAESARI AVGVSTO X. PONTIVS PILATVS. (Pilatus *praenomen*je nem ismert.) Davies szerint azonban a következő mondatban a μηνύω ige használata azt sugallja, hogy a felirat

---

[188] Szempontunkból most nem érdekes, hogy a levelet valóban Agrippa írta-e Gaiusnak, avagy az egész Philón teológiájából eredeztethető. (Az utóbbi mellett érvel Solomon Zeitlin: Did Agrippa Write a Letter to Gaius Caligula? *JQR* 56 (1965), 22−31.) Az általa említett esemény történeti magva kétségkívül hiteles.

[189] C.H. Kraeling: The Episode of the Roman Standards at Jerusalem. *HThR* 35 (1942), 263−289; S.G.F. Brandon: *Jesus and the Zealots*. Manchester: Manchester University Press, 1967. 74.ff.; P.L. Maier: The Episode of the Golden Roman Shields at Jerusalem. *HThR* 62 (1969), 109−121; G. Fuks: Again on the Episode of the Gilded Roman Shields at Jerusalem. *HThR* 75 (1982), 503−507; Davies 1986; H.K. Bond: *Pontius Pilate in History and Interpretation*. (Society for New Testament Studies 100.) Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 39; A. Demandt: *Händle in Unschuld. Pontius Pilatus in der Geschichte*. Köln: Böhlau, 1999. 86. A történetet részletesen tárgyaltam könyvemben: *Pontius Pilatus: egy karrier története*. Budapest: Szent Pál Akadémia, 2001. 109−115.

[190] Mary Smallwood: *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium*. Leiden: Brill, 1970². 128−129, 304.

szövege valamilyen szakrális információt is tartalmazott: ἢ δύο ταῦτα ἐμήνυε, τὸν τε ἀναθέντα καὶ ὑπερ οὗ ἡ ἀνάθεσις.[191] Ebben az esetben a „kötelező” vagy „legrövidebb” felirat szövege a következő lehetett: TIBERIO CAESARI DIVI AVGVSTI FILIO AVGVSTO X. PONTIVS PILATVS PRAEFECTVS IVDAEAE. Következésképpen Brandon, Smallwood, Fuks és Davies helyesen gondolta, hogy a pajzsokon szereplő *titulus Caesaris* sértette a zsidók vallási érzékenységét. Ez az érzékenység különösen erős lehetett abban az időben, mikor a Jeruzsálem-központú farizeusok fő vádja az volt a názáreti Jézus ellen, hogy *„ember létére Istenné teszi magát”* (Jn. 10:33).

Még mindig Philónnál maradva, az alexandriai zsidó filozófus élénk képet tárt elénk szülővárosának zsinagógájáról. Gaiushoz címzett apologiájában kifejtette, hogy az addig eltelt háromszáz évben a Ptolemaida királyok egyike sem „állíttatott magának képmást vagy szobrot az alexandriaiakkal gyülekezeti házainkban” (ἀνάθεσιν εἰκόνων ἢ ἀνδριάτων ἐν προσευχαῖς οὐδεμίαν ἐποιήσαντο, *Leg*. XX. 138); még Caesar Augustusról, „erről a nagy jótevőről is megfeledkeztek az alatt a negyvenhárom év alatt, midőn Egyiptom uralkodója volt, és semmit sem állítottunk fel tiszteletére gyülekezeti házainkban, sem képmást, sem mellszobrot, sem festményt” (τοῦτον οὖν τὸν τοσοῦτον εὐεργέτην ἐν τρισὶ καὶ τεσσαράκοντα ἐνιαυτοῖς οὓς ἐπεκράτησεν Αἰγύπτου παρεκαλύψα ντο μηδὲν ἐν προσευχαῖς ὑπὲρ αὐτοῦ μὴ ἄγαλμα μὴ ξόανον μὴ γραφὴν ἱδρυσάμενοι, *Leg*. XXII. 148). Philón ugyanakkor azt is megemlíti, hogy az i. sz. 38-ban Alexandriában kitört zsidóellenes megmozdulások során a tömeg az imaházakat megtámadta és a császártisztelet jeleit: pajzsokat, aranyozott koszorúkat, oszlopokat és feliratokat (ἀσπίδα, στεφάνοι, ἐπιχρύσοί, στηλαί, ἐπιγράφες) is letépte azokról (*Leg*. 20. [133]). Flaccus ellen elmondott másik beszédében Philón azt állította, hogy az oikumené valamennyi zsinagógájában megtalálhatók a zsidóság jótevői, a császári család tagjai iránti tisztelet jelei.[192]

Az Alexandriai Múzeumban található egy mészkőlap, amelynek felirata egy zsinagógáról származik. Bevezető szavai a következők: *„Ptolemaiosz király és testvér-felesége, Bereniké királynő, valamint gyermekeik tiszteletére…”* A felirat címzettje III. Ptolemaiosz Euergetész (i. e. 246−221) és felesége, Bereniké. Vajon elismerés volt-e ez a dedikáció a Ptolemaida uralkodó-testvérpár istenségének, éppen ezért a zsidó törvény áthágását jelentette?[193] Aligha. A bevezető formulában szereplő ὑπὲρ prepozíció jelentése: ’valakinek / valaki javára’; a ’valaki tiszteletére’ fordítás talán kicsit erős. De egy korabeli egyiptomi görög számára nem az lehetett a legfeltűnőbb, amit a felirat tartalmazott, hanem az, ami nem szerepelt benne. Mindenekelőtt a „testvér-istenek”-re (θεοὶ ἀδελφοί) történő hivatkozás hiánya, ami valamennyi egyiptomi zsinagóga-dedikációra jellemző.[194] [**XVII. tábla, 3. ábra**]

---

[191] „Ez egy erős kifejezés: olyankor használják, mikor valaki felfed egy vallási misztériumot, vagy egy titkot, vagy valamely terhelő információt” (Davies 1986:110).

[192] „…nem érted, hogy mindenütt a lakott világban meg van alapozva a zsidók császári ház iránti tisztelete, ahogyan azt bárki láthatja a gyülekezeti házakban, és ha ezeket lerombolnánk, sem hely, sem mód nem maradna hogy lerójuk iránt tiszteletünket” (*In Flaccum* VII. 49).

[193] J. Gwyn Griffiths: Egypt and the Rise of the Synagogue. in: *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery,* ed. Dan Urman, Paul V.M. Flesher. Leiden: Brill, 1995. (Studia post-Biblica 47,1) I. 3−16. kül. 5.

[194] Horbury−Noy 1992:#13 [„A királyné és a király tiszteletére”, Alexandria, i. e. 37?], #22 [„Ptolemaiosz király és testvér−felesége, Bereniké királyné és gyermekeik tiszteletére”, Schedia, i. e. 246−221], #24 [„Ptolemaiosz király és testvére, Kleopatra királyné, és felesége, Kleopatra királyné tiszteletére”, Xenephürisz, i. e. 140−116], #25 [„Ptolemaiosz király és testvére, Kleopatra királyné, és felesége, Kleopatra királyné tiszteletére”, Nitriai, i. e. 140−116], #27 [„Ptolemaiosz király és Kleopatra királyné tiszteletére”, Athribis, i. e. 2−1. század], #28 [*idem*], #117 [„Ptolemaiosz király, Ptolemaiosz fia, és Bereniké királyné, felesége, testvére, és gyermekei tiszteletére”, Arszinoé-Krokodilopolisz, i. e. 246−221],

Az első felirat, amelyen egy zsinagógát a római császárnak ajánlanak, az Antoninus-dinasztia idejéből származik. Az ostiai zsinagógában felfedezett úgynevezett Mindius Faustus-felirat a *Pro salute aug[g]* (= *augustorum)* formulával kezdődik, de sajnos nem tudjuk, pontosan melyik uralkodóra vonatkozik. [**V. tábla, 2. ábra**] David Noy a következő alternatívákat veszi számba: Marcus Aurelius (161−180), és vagy Lucius Verus (161−166), vagy Commodus (177−192); vagy Septimius Severus (193−211) és Caracalla (198-217). Guarducci amellett érvel, hogy a dedikációt Marcus Aureliusnak és Commodusnak címezték (Guarducci 1974:17).

A Severus-dinasztia alatt (193−235) a római kormányzat és a zsidóság kapcsolatában kifejezetten előnyös fordulat állt be. A zsidók számára elérhetőkké váltak a közhivatalok, egyidejűleg felmentették őket az olyan vallási kötelezettségek alól, amelyeket az e hivatalokban szolgálatot teljesítőknek el kellett látniuk, de amelyek ellentétesek voltak a zsidó vallási előírásokkal (*Dig*. 27.1.15.6; 50.2.3.3 = Linder 1987:#4, #2). Mind a császár, mind a császárné a palesztinai zsidók körében is rendkívül népszerűvé vált. Ennek a népszerűségnek nyomait a midrásokban is felfedezhetjük.[195] A dinasztia utolsó tagja, Alexander Severus (222−235), annyira barátságos volt a zsidókkal, hogy ellenfelei csak „szír zsinagógafőnek" csúfolták (SHA, *Alex. Sev*. 28.7).[196] Vogelstein, egy 12. századi kommentár utalása alapján feltételezi, hogy a római zsidók egyik zsinagógájukat Alexander Severusról nevezték el.[197] Állítólag a David Kimchi *Genesis* 1:31-hez írott kommentárjában szereplő „Severus-zsinagóga" (דאסוירוס כנישתא) birtokában volt az egyik tóratekercs, amit Titus a jeruzsálemi Templom zsákmányai között hurcolt magával Rómába.[198] Suzanne Collon feltételezése szerint talán ez a zsinagóga volt a „tripolisziaké", azon az alapon, hogy ennek a gyülekezetnek tagjait Septimius Severus saját észak-afrikai szülőföldjéről telepítette át Rómába.[199] Frey ezzel szemben a római zsinagógát az úgynevezett „Arka Libanu"-zsinagógával próbálta meg azonosítani, amelyre szerinte egy katakomba sírfelirat utal (CIJ pp. LXXIX. ff.).[200] León szerint azonban, mivel nincs epigráfiai bizonyíték egy Severusról elnevezett zsinagóga működéséről Rómában, „nem igazolható, hogy egy ilyen nevű gyülekezetet illesszünk a korabeli római gyülekezetek közé" (León 1995:163).

A Severus név mindenesetre nagyon népszerű volt a zsidók körében. A 4. század elején épült Hammat Tiberias B zsinagógát (III. szint, II. fázis) Severus után nevezték el, mivel ez a név bukkan fel leggyakrabban a donációs feliratokon (Dothan 1983:57−61). A

#125 [„A királyné és a király rendeletére, a zsinagóga korábbi dedikációs felirata helyett [πλακὸς ἡ ὑπογεγραμμένη] lett leírva az alábbi. Ptolemaiosz Euergetész király kijelentette, hogy a zsinagóga sérthetetlen. A királyné és a király adta rendeletbe", bizonytalan helyről származó felirat, i. e. 145−116].

[195] Lieberman hangsúlyozza, hogy Septimius Severus egy szíriai nőt vett feleségül, Julia Domnát, ami nyilván nagy benyomást gyakorolt a Római Birodalom keleti felére. A zsidó prédikátorok fel is használták ezt a tényt homíliáikban, és a Biblia kijelentéseinek fényében világították meg azt (Lieberman 1942:11−12).

[196] A. Momigliano: Severo Alessandro archisynagogus. Una conferma alla Historia Augusta. *Athenaeum* N.S. 12 (1934), 151−153. [= *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. (Storia e letteratura 115.) Roma 1969. 531−533.] A szerző az *arkhisünagógosz* jelző elemzésére vállalkozik, és azon a véleményen van, hogy Severus talán egy zsidó zsinagógát alapított Rómában. Harry J. León ugyanakkor cáfolta ezt a feltételezést (León 1995:43. n. 5).

[197] Hermann Vogelstein, Paul Rieger: *Geschichte der Juden in Rom*. Berlin: Mayer und Müller, 1896. Bd. I. 34.

[198] *Bereschit Rabba,* mit kritischem Apparat und Kommentar, hrsg. von Ch. Albeck. Berlin: Akademie Verlag, 1929−31. 209.

[199] S. Collon: Remarques sur les quartiers juifs de la Rome antique. *MEFRA* 57 (1940), 72−94.

[200] Ezt az olvasatot elvetette Harry J. León, aki megvizsgálta a két vatikáni kéziratot, amelyben a felirat másolata fennmaradt, és meggyőzően bizonyította, hogy az ἀπὸ τῆς πόλεως olvasatot kell előnyben részesítenünk az ἀπὸ τῆς συναγωγῆς-szal szemben (León 1995:163−165).

legmagasabb rangú Severus, akit Hammat Tiberiasban tiszteltek, azonban nem a császár volt, hanem *„Szevérosz, a legtiszteletreméltóbb pátriárkák tanítványa”* (Σευῆρος θρεπτὸς τῶν λαμπροτάτων πατριαρχῶν). [**XVII. tábla, 1. ábra**] A szardiszi zsinagógában egy érdekes márvány tábla (62 x 25,1 x 24,3 cm) került elő, amelyen a בירוס[ם] töredékes héber felirat olvasható. [**XVII. tábla, 2. ábra**] Frank Moore Cross, aki nemrégiben publikálta a szöveget, azon a véleményen van, hogy ez a Severus a zsinagóga egy civil adományozója lehetett, ezzel szemben Rabinowitz a *Verus* olvasatot részesítette előnyben, amelyre érdekes teóriát épített fel: szerinte ez Verus római császárral azonos (161−169), aki Szíriából visszatérőben 166-ban valószínűleg Szardiszt is meglátogatta.[201] A név azonban aligha lehetett a császáré, ezt a dedikáció nyelve is kizárja. Mi értelme lett volna a zsidóknak *héber* betűkkel írni a *római* császár nevét egy kis-ázsiai *görög* városban?

Két Severus-dinasztiához tartozó császár: Septimius Severus és Geta, valamint Iulia Domna neve fordul elő a galileai Qasyunban előkerült, 196/98-ra datált rejtélyes feliraton, amelyet már Sir Charles William Wilson is leírt (CIJ II, 972). [**XVIII. tábla**] A szövegben szerepel a „zsidók fogadalmából” (ἐξ εὐχῆς Ἰουδαίων) kifejezés, ami azért fontos, mert a korábbi feltételezések ellenére az épület, ahol a dedikáció előkerült, inkább pogány templomként, semmint zsinagógaként funkcionált.[202] Bár az építmény végleges azonosítása még várat magára, eléggé valószínűtlen, hogy a zsidó közösség egy pogány szentélyben állított volna a császárnak tisztelgő feliratot.[203] Kürénében a zsidó közösség i. e. 13-ban egy feliratos oszlopot állított Marcus Titius tiszteletére az amfiteátrumban, amely a rabbinikus felfogás szerint közterületnek minősül (SEG XXXVII (1987), 1663). Szmirnában az „egykori júdeaiak” vagy esetleg az „egykori zsidók” (οἱ πότε Ἰουδαίοι) vettek részt Hadrianus tiszteletében − nevük egy negyvenöt soros feliraton maradt fenn (CIJ 742) −, de maga a felirat szintén nem tartozott sem zsinagógához, sem pogány szakrális épülethez.[204]

Ahogy említettük, Septimius Severus és felesége, Iulia Domna, rendkívüli népszerűségnek örvendett a palesztinai és diaszpóra zsidóság körében. Zsidók nagy számban éltek Emeszában, sőt az Emeszában állomásozó római hadseregnek is voltak

---

[201] Egy Verusnak dedikált szoborbázis-feliratot találtak a szardiszi gümnaszeionban, ld.: Sherman E. Johnson: Preliminary Epigraphic Report on the Inscriptions found at Sardis in 1958. *BASOR* 158 (1960), 7−10. figs. 2-3; G.M.A. Hanfmann: New Explorations at Sardis. *Archaeology* 12 (1959), 53−61. kül. 57. és fig. 7; Hanfmann 1967:25. és #5. amelyben Rabinowitz véleményére támaszkodik.

[202] Kohl és Watzinger már korábban felvetette, hogy ez pogány templom lehetett, hasonló az Is-Sanamenben talált *Tükhaion*hoz (1973:209−210). A legutóbbi ásatásokat ld. Rachel Hachlili és Ann E. Killebrew összefoglalójában: Horbat Qazion. *Hadashot Arkheologiyot* 109 (1999), 8−10 (héb.), 6−7. (ang.). Az építészeti elemek − az oszlopcsarnok és a hozzá tartozó medencék −, valamint a füstölőoltár, amit egy közeli dombon fekvő épületben találtak, megerősíti a templomként való azonosítást. A zsidók dedikációja, valamint a díszítő elemek azonban nagyon hasonlítanak a galileai zsinagógákhoz. A szemöldökkő jelenleg az Izraeli Régészeti Hatóság raktárában található (Ann E. Killebrew személyes közlése alapján).

[203] Chiat (1982:63) szerint a felirat a zsidók dedikációja a császári család tagjainak, de ez nem magyarázza meg azt a tényt, hogy miért került elő egy nem zsidó kultikus épületben.

[204] A kifejezésnek két lehetséges jelentése van: (1) „az egykori zsidók”, ami hitüket elhagyó született zsidókra, vagy prozelitákra vonatkozik; (2) „az egykori júdeaiak”, akiket a Bar Kochba felkelés leverése után száműztek hazájukból. Az előbbi mellett érvel Stephen G. Wilson: ΟΙ ΠΟΤΕ ΙΟΥΔΑΙΟΙ. Epigraphic Evidence for Jewish Defectors, in: S.G. Wilson, M. Desjardins (eds.): *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity. Essays in Honour of P. Richardson*. Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier Press, 2000. 354−371. Számomra mégis a második lehetőség tűnik hihetőbbnek, amelyet először A.T. Kraabel vetett fel: The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions. *JJS* 33 (1982), 445−464. − Tessa Rajak nem tárgyalja a kifejezés jelentését (Rajak 1996:37). A *Iudaeus* jelentéséhez vö. még Solin 1983:647−651, és R. S. Kraemer: On the Meaning of the Term “Jew” in Greco-Roman Inscriptions. *HThR* 82 (1989), 35–53.

zsidó tagjai.[205] Az Emeszában sorozott segédcsapatokban szintén sok zsidó szolgált: ők külön vallási közösséget is alkottak, és „az Örök Isten és a császár urak üdvére" Intercisában (Dunaújváros) zsinagógát emeltek.[206] Az épület dedikációs felirata így szól: *Deo aeter/no pro sal(ute) d(omini) / n(ostri) Sev(eri) A[lexan/dri] p(ii) f(elicis) Aug(usti) e[t Iul(iae) / Mamae]ae Aug(ustae) m(atris) Au(gusti) v(otum) / red(dit) l(ibens) Cosmius pr(aepositus) / sta(tionis) Spondill(ae) a(rchi)synag(ogus) / Iud(a)eor(um)* (CIJ 677; Scheiber 1983:28−31). [**XV. tábla, 1. ábra**] Fülep Ferenc szerint a *spondilla* egy zsinagógai zenészre utal (gr. σπονδαύλης), aki fuvolakísérettel szolgált az istentiszteleteken. Baruch Lifshitz mindenesetre joggal jegyezte meg: „ilyen tisztség nem ismert a zsidó közösségekben".[207] Sajnos még ma is érvényes Scheiber Sándor több mint két évtizeddel ezelőtt tett megállapítása: „a szó még magyarázatra vár". Scheiber egyébként azt feltételezte, hogy a *Spondilla* helynév, amely annak a *statio*nak a helyére vonatkozik, ahol Cosmius tisztségviselő volt. (Ezt a feltevést támogatná, hogy a feliratot 1864-ben az intercisai postaállomás egyik épületében találták meg.)

Még egy 2. századi zsinagógafelirat is előkerült Pannoniából, egész pontosan Mursa (Osijek, Horvátország) városából. Ezt is a császároknak ajánlották. Mursa település Pannonia Inferior procuratorának székhelye volt, Hadrianus idején virágzó zsidó közösséggel, amelynek zsinagógája a 3. század elejére már felújításra szorult. A dedikáció így hangzik: *[Pro salute im]p(eratorum) / [L(ucii) Sept(imii) Severi Pe]rtinacis, / [et M(arci) Aur(elii) Antonini] Aug(ustorum) / [et Iuliae Aug(ustae) matris cast]rorum / - - - [Secun]ndus / [- - - pro]seucham / [Iudaeor(um) vetu]state / [collapsam a so]lo / [exstruxit* vel *restituit]* (CIJ 678a; Scheiber 1983:51−55).

5.2.4. Egyéb megkülönböztető jegyek (sírok és oltárok hiánya)

A zsidó vallási törvény szigorúan szabályozza a holtakkal kapcsolatos bánásmódot, így a holttestek érintését és eltemetését is. Lakott településeken belül − a Közel-Keleten általánosan elterjedt szokás szerint − szigorúan tilos volt temetkezni, nem is szólva a szakrális helyekről, mint a jeruzsálemi Templom vagy a zsinagóga. Ez utóbbi helyen tehát sem szarkofágokat, sem sírfeliratokat nem fogunk találni. A katolikus és orthodox templomokban gyakorolt szentkultuszhoz hasonlót csak egy helyen, az antiokhiai zsinagógában érhetünk tetten. Ebben az épületben a bizánci krónikás, Malalasz szerint a Makkabeus mártírok csontjait őrizték. Valamikor a 3. század vége és a 4. század eleje között a szóban forgó zsinagóga tisztségviselői egy Antiokhia melletti dombon exhumálták a kivégzett Makkabeusok maradványait, és azt a zsinagógaépület padlója alatt temették el újra. Ez azonban nem vetett véget az antiokhiai zsidók ereklyék iránti vonzalmának: néhány évtized múlva ugyanebben a zsinagógában mutogatták Áron kihajtott vesszejét, a törvénytáblákból származó port, valamint néhány szilánkot a frigyládából. Mindezeket a tárgyakat a frigyszekrényben tárolták, együtt a tóratekercccsel.[208]

Bár a temetkezés a lakott épületek közelében is szigorúan tilos volt, Er Ramahban (a Tetrakómia és Szepphórisz ókori határa mellett) egy ornamentikus szemöldökkő-feliratot találtak, amely arám nyelven így szól: *„Rabbi 'Eli'ezer, Theodor fia hálás emlékére, aki*

---

[205] D. Woods: A Note Concerning the Regii Emeseni Iudaei. *Latomus* 51 (1992), 404−407; R. Scharf: Regii Emeseni Iudaei: Bemerkungen zu einer spätantiken Truppe. *Latomus* 56 (1997), 343−359.

[206] *Tabula ansata,* 58 x 82 x 22.5 cm, Magyar Nemzeti Múzeum, Inv. no. 154/1874, 2. A felirat 222−235 között keletkezett.

[207] Fülep Lajos: *Intercisa. I.* Budapest 1954. 216; B. Lifshitz (ed.): *Corpus of Jewish Inscriptions, tome I.* New York, 1975. Prolegomenon 59−60.

[208] E. Bickerman: Les Maccabees de Malalas, in: E. Bickerman: Studies in Jewish and Christian History, Leiden: Brill, 1980. vol. II. 201.

ezt a házat vendégháznak építette / ... és meghalt (vagy: *eltemették) a kapuval szemben"* (CIJ 979).[209] Samuel Klein a feliratot újra megvizsgálva arra a következtetésre jutott, hogy az annak második sorában szereplő második szó nem „halál" vagy „temetés", hanem „koszorú".[210] A zsinagógához közeli temetkezés ugyanis a halácha szabályainak durva megsértését jelentette volna. Klein szerint a felirat az elhunyt emlékének megőrzésére utal, amelyet a koszorú volt hivatva reprezentálni. Itt jegyezzük meg: elhunytak emlékére állított márványtáblák zsinagógákban is helyet kaphattak, pl. a lüdiai Philadelphiában került elő a következő szövegű emléktábla: *„felállítva ... testvér emlékére* ὑπὲρ μνίας / τοῦ ἀδελφοῦ*"* (Lifshitz 1967:#28).

Khirbet Shema'-ban (a bibliai Tékó'ában) a zsidók közvetlen a második zsidó háború leverése után telepedtek le. A falu a 3−4. század folyamán élte virágkorát, aminek a 419-es pusztító földrengés vetett véget. A települést ezután feladták. A falu temetője a délnyugati határszél keleti lejtőjén épült, nem messze a zsinagógától. Ez az elhelyezkedés is ellentétes a rabbinikus törvényekkel, amelyek előírják, hogy a síroknak a város határain túl, a meghatározó széliránnyal ellentétes irányban (hátszélben) kell elhelyezkedniük (m.BB 2:9). Ez a szituáció is azt bizonyítja, hogy a 2. századtól még nem érvényesült minden településen a rabbinikus befolyás, a temetőt ugyanis a településsel egyidejűleg hozták létre.

A zsinagógákban természetesen oltárokat sem találunk, de a régészeti feltárások napvilágra hoztak olyan oltárnak látszó emlékeket, amelyekben „judaizáló elemek" is megtalálhatók. A pamphüliai Aszpendoszban egy 1−2. századi oltáron a következő dedikációs felirat olvasható: *„A nem-hazudó, nem-kézzel-csinált Istennek, fogadalmul"* [Θεῷ ἀψευδ[εῖ καὶ] / ἀχειροποήτῳ / εὐχήν] (SEG XXXVIII (1988), 1335). A szöveg további érdekessége, hogy mindkét epitheton csakis az *Újszövetség*ben fordul elő, illetve a „nem-hazudó"-ra akadnak pogány példáink is.[211] A felirat első kiadója szerint egy pogány feliratról van szó, amely a keresztényektől, illetve a zsidóktól kölcsönözte a jelzőket. Ez a megoldás a legkézenfekvőbb.

5.3. Adományozók feliratai

Valójában minden ókori zsinagóga-feliratot − a fentiekben tárgyalt „irodalmi" (valójában vallási) szövegek kivételével − „euergetisztikus" feliratoknak kell tekintenünk. A zsinagógákban ugyanis még a legegyszerűbb építési felirat egy vagy több adományozó jótéteményét hivatott megörökíteni. Ezen a jelenségen nem is csodálkozhatunk, hiszen a zsinagóga a zsidó közösségek *par excellence* „szent helye", így annak építészeti elemei, berendezési és felszerelési tárgyai stb. a „szent térhez" tartoztak (ennek értelmezéséhez ld. az 5.1. fejezetet). A mozaikpadló egyszerű felirata, egy oszlopfő, egy márványtábla, vagy egy bronzlapocska, amelyen a zsinagóga jótevője feljegyezte a nevét, a következő célokat szolgálhatta: (1) a dedikációval jelezte a közösséghez tartozását, amely − mint azt éppen a feliratok bizonyították − hármas „fokozatú" lehetett: született zsidó, betért zsidó (prozelita), vagy szimpatizáns („istenfélő" / „mennytisztelő"); (2) a kegyes adományozó így akarta megáldani azt a közösséget, amelynek tagja; (3) az adományozó így fejezte ki, hogy ugyanakkor neki is szüksége van a közösség, de mindenekelőtt Isten áldására;[212] (4)

---

[209] Ben-Zvi, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 76 (1932), 554—556.
[210] Klein, *JPOS* 13 (1933), 94−96.
[211] Szarapiszra SEG XXXVIII (1988) 1328; a didümai Apollónra *Chiron* 20 (1990), 37.
[212] Seth Schwartz szerint a zsidó feliratokon leggyakrabban használt arám *dakir letav* „legyen jó emlékezetben") formula csupán abban tér el a pogány használattól, hogy nem fűzik hozzá: *qodam 'Elaha,* vagyis „Isten előtt", bár azt kétség kívül hozzáértették (Schwartz 2001:282). Ez hiány nyilvánvalóan a Név profán használatának tiltásával függ össze (vö. az 5.2.1. fejezettel).

az adományozó fenn akarta tartani saját magának és kegyes cselekedetének emlékét, amilyen hosszú ideig csak lehet.[213] Seth Schwartz megfogalmazásában: a feliratok felállításával „az adományozók nem csak a kozmikus rendben tették örökkévalóvá helyüket, hanem a társadalmi rendben is, vagy precízebben fogalmazva, a kozmikus rendbe illeszkedő társadalmi rendben, amely lehet, hogy valójában eléggé különbözött a zsinagóga falain kívül uralkodó társadalmi valóságtól. Ezek [a feliratok] jelezték helyüket Izrael szent közösségében" (Schwartz 2001:283).

5.3.1. Palesztinai adományozók feliratai

A zsinagógák donációs feliratait az alábbiakban úgy tárgyaljuk, hogy megkülönböztetjük a palesztinai és a diaszpórai, illetve a közösségi és az egyéni adományozók által hagyott epigráfiai emlékeket. Ezek a felirattípusok mind tartalmi, mind stilisztikai szempontból némi eltérést mutatnak egymástól, ezért indokolt őket külön fejezetben tárgyalni. Létezik azonban egy másik csoport is, amellyel az 5.3.3. fejezetben külön foglalkozunk: ez a művészek (építészek, kőfaragók, mozaikkészítők) által készített feliratok kategóriája, melyek tartalmilag szintén a donációs feliratok közé sorolhatók.

5.3.1.1. Közösségi adományozók

A késő−római / kora−bizánci palesztinai zsidó közösségek speciális vallási terminológiát használtak önmaguk definiálására: Jerikó, Bét- Se'án, Szuszija, Caesarea, Hulda, Hucifa/Uszfijje, Bét 'Alfa, Má'ón, 'Én Gedi és Hammat-Gádér zsinagógáiban a *qáhál (qadisá), bené chavurta qadisa, bené qartá, 'iraja', 'ām* és a *laosz* kifejezésekkel illették saját közösségeiket (Schwartz 2001:275).[214] Schwartz jól érzi, hogy ez a közösségi önmeghatározás nem valamiféle „provinciális öntudattal" áll összefüggésben,[215] a fenti kifejezések ugyanis erős ideológiai töltéssel rendelkeznek. A feliratokon ugyancsak gyakran felbukkanó *Izrael* szóhoz hasonlóan a *qahal* és társai a zsidó nép bibliai eredetű meghatározásához köthetők. A *„szent népe vagy te az Úrnak, téged választott az Úr"* (עם קדוש, Deut. 7:6; vö. 14:2) kijelentés mellett az *„Izrael egész közössége"* (כל קהל ישראל, Lev. 16:17; Num. 14:5, Deut. 31:30; Józs. 9:2 stb.) is a zsidó nép kiválasztottságára utaló, szakrális tartalmú kifejezés, amely a közösség tagjai számára a Biblia világán *belül* nyert értelmezést.

Az arám nyelven fogalmazott közösségi feliratoknak létezik egy többé-kevésbé megállapodott formanyelve, amelytől csak a legritkább esetben tapasztalható eltérés. A feliratok túlnyomó többsége a zsidó közösség által végzett építési és/vagy felújítási munkákról tesz említést. Ezen belül is különösen az utóbbiról emlékeznek meg sokszor,

---

[213] Greg Woolf szerint az epigráfiai kultúra késő-római „robbanása" egy többá-kevésbé individuális kultúra válasza volt az elfelejtődés miatti félelemre. Ezt a félelmet a politikai, gazdasági és társadalmi életben bekövetkezett instabilizálódás hívta életre. „A nyilvános íráshasználattal az egyének erőteljes és tartós módon fejezték ki arra vonatkozó vágyukat, hogy rögzítsék helyüket a történelemben, a társadalomban és a kozmoszban" (Woolf 1996:29). − A vallási feliratok kozmikus vonatkozásait emeli ki Beard 1991:39−48.

[214] חבורתה קדישתה (Bét Se'án: #46); כל קהלה (Má'ón: #57); כל קהלה קדישה (Jerikó: #69; Szuszija: #84); קרתה כל בני (Hucifa: #39; Bét 'Alfa: #43; Szuszija: #83); עיריא (Hammat Gádér: #34); λαός (Caesarea: Lifshitz 1967:#64; Hulda: Lifshitz 1967:#81). (Ahol külön nem tüntettük fel, a sorszámok Naveh 1978-ra vonatkoznak.) − Z. Safrai: *The Jewish Community in the Talmudic Period*. Jerusalem: Merkaz Shazar, 1995; H. Lapin: Palestinian Inscriptions and Jewish Ethnicity in Late Antiquity, in: E. Meyers (ed.): *Galilee through the Centuries: Confluence of Cultures*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1999. 239−267.

[215] "faint and diffuse rural self-consciousness" (Schwartz 2001:275), amely Fergus Millar szerint általánosan jellemző a szíriai pogány falusi gondolkodásra a 2−3. században, (Millar 1996:250−256). − Konklúziójában ugyanakkor Schwartz is amellett teszi le a voksát, hogy a közösségi zsidó feliratok „a közösség tisztán lokális, magábazárt karakterét" foglalják magukba (Schwartz 2001:286).

ami annak a következménye lehet, hogy a bizánci császárok megtiltották a zsidóknak új zsinagógák építését, csak a régiek renoválását engedélyezték.[216] Néhány közösségi zsinagóga-felirat szövegszerűen is utalt a rendeletekre (Bét Se'án, 'Én Gedi).

A közösségi feliratok általában csak az új mozaikpadlók elhelyezését említik, amit a közösség áldozatos anyagi tehervállalása tett lehetővé. Jerikóban így fogalmaztak: *„Legyen jó emlékezetben, emléke legyen áldott az egész szent közösségnek, nagynak és kicsinynek, akiket a Világmindenség Királya megsegített, akik támogatták és készíttették ezt a mozaikot"* (Naveh 1978:#69). Má'ónban a következő szöveget rakták ki mozaikból: *„Legyen jó emlékezetben az egész gyülekezet, amely elkészíttette ezt a mozaikot, továbbá Daiszon, Tóma és Júda, akik két dénáriust adományoztak"* (Naveh 1978:#) [**XVI. tábla, 2. ábra**]

A közösségi feliratok kettős célt szolgáltak. Egyrészről kiterjesztették az áldást a közösség minden tagjára, akik egyenlő módon osztoztak a felújítási munkák anyagi terhében. Másrészről ezek a nyilvános emlékművek arra bíztatták a potenciális adományozókat, hogy további felajánlásokat tegyenek. Az elsőre példa a hucifai zsinagóga felirata, amely a jerikóihoz hasonlóan így fogalmaz: *„...és a falu valamennyi tagja, nagy és kicsiny, aki betöltötte ígéretét"* (Naveh 1978:#39). [**XIX. tábla, 3. ábra**] A Hammat Tiberias-i és na'aráni feliratok mindkét célt egyesítették (Naveh 1978:##26, 64), mivel nemcsak a múltbeli, hanem a jövőbeli adományozókat is megemlítették. Az utóbbi (a zsinagóga egyik főhelyén) így szól: *„Legyen jó emlékezetben mindaz, aki hozzájárul, ad, vagy a jövőben fog adni ezen a szent helyen akár aranyat, akár ezüstöt, akár valami mást. Ámen. Részük legyen ezen a szent helyen. Ámen"* .[217]

A közösségi feliratok alkalmanként lehettek építési feliratok is (pl. Nabrateinben 564-ben, Naveh 1978:#13), amelyeket az épület frekventált és jól látható részén helyeztek el. Josef Yahalom megfigyelése szerint Palesztinában minden zsinagógában volt egy − és csakis egy − ilyen (közösségi) felirat (Yahalom 1980:51). Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a diaszpórai zsinagógákban mindeddig nem került elő hasonló, az egész közösséget megszólító felirat, aminek okát talán a közösségi identitás eltérő felfogásában kereshetjük.[218]

---

[216] 415-ben II. Theodosius tiltotta meg VI. Gamaliél pátriárkának, hogy új zsinagógákat építtessen, s egyben elrendelte, hogy a lakatlan településeken rombolják le azokat (Honorius és II. Theodosius közös rendelete, 415. október 20., CTh. 16.8.22. = Linder 1987:#41). Ezt a speciális tiltást 423-ban általános törvénnyé emelte (Honorius és II. Theodosius közös rendelete, 423. február 15., CTh. 16.8.22. = Linder 1987:#47), bár azt megengedte, hogy a zsidók meglévő zsinagógáikat megtartsák (CTh. 16.8.27. = Linder 1987:#49; Nov. 3. = Linder 1987:#54). Justinianus 545-ben ismét megtiltotta új zsinagógák építését (Nov. 131. = Linder 1987:#65).

[217] Egy hasonló megfogalmazású felirat olvasható az 5. század közepén épített Be'ér Sema'-i bizánci keresztény templom mozaikján: „Azok megváltásáért akik gyümölcsöt teremnek, és akik gyümölcsöt teremtek" (Ὑπὲρ σωτηρίας / τῶν καρποφορούν/των κ(αὶ) [καρποφο]/ρησά[ντων]), vagyis ebben az esetben nyilvánvalóan adakoztak a templom számára. Egyébként a καρποφορέω ige az Újszövetségben is szerepel az adakozással összefüggésben (Col. 1:10). Vassilios Tzaferis: Greek Inscriptions from the Ancient Church at Horvat Be'er-Shema'. *Eretz-Israel* 25 (1996), 75−85.

[218] A Talmudban találhatunk olyan passzust, amely a diaszpóra-létet *eo ipso* haláchikusan elfogadhatatlannak tartja: „Rabbijaink azt tanították: az embernek mindig Izrael földjén kellene élnie, akár olyan városban, amelynek legtöbb lakosa bálványimádó, de senki se éljen az Erecen kívül, olyan városban sem, amelynek legtöbb lakosa izraelita. Mert aki Izrael földjén él, úgy lehet tekinteni, hogy van Istene, de aki az Erecen kívül él, úgy lehet tekinteni, hogy nincs Istene. Mert meg van írva, hogy *»neked adja Kánaán földjét, hogy a te Istened legyen«* (Lev. 25:38). − Hát akkor aki nem él az Erecben, nincsen Istene? De hiszen [azt akarta veled az Írás] közölni, hogy aki az Erecen kívül él, úgy lehet tekinteni, mint a bálványimádókat. Ugyanígy az van megírva Dávid [történetében], hogy *»Mert kiűznek most engem, hogy ne részesülhessek az Úrnak örökségében, azt mondván: eredj, szolgálj más isteneket!«* (I. Sám. 26:19) Nos, vajon ki mondta Dávidnak: *»szolgálj más isteneket?«* De [a szöveg azt akarta] mondani neked, hogy aki az Erecen kívül él, olyannak lehet tekinteni, mint aki bálványokat imád." (j.Ket. 110b) − Csábító az a

5.3.1.2. Egyéni adományozók

Palesztinában a közösségi feliratokat rendszerint a helyi arám dialektusban vagy görögül íródott magán dedikációs feliratok veszik körül.[219] Így például Hammat Tiberiasban az arám nyelvű közösségi feliratot (Naveh 1978:#26) nem kevesebb, mint hét magánszemély által felállított privát dedikációs felirat övezi, valamennyi görög nyelven. [**XIX. tábla, 1. ábra**] Ugyanakkor Na'aránban a szintén arám közösségi feliratot arámul írt magándedikációk keretezik (Naveh 1978:#64).

A privát dedikációs feliratok rendszerint rövidek és nem is hosszú életűek. A közösség tekintet nélkül egykori felállítóik jótéteményére, idővel könyörtelenül lecserélte a régi feliratokat, és újakat állított fel helyettük. A feliratok alapvetően formulárisak, de néha a véletlen is befolyásolja szövegezésüket. Na'aránban fennmaradt egy felirat a következő szöveggel: *„Legyen jó emlékezetben a kohanita Pinchász bar Juszta…"* (כהנה בר יוסטה דכיר לטב פינחס, Naveh 1978:#58), valamint egy másik: *„Legyen jó emlékezetben felesége, Rivká"* (דכיר לטב רבקה, Naveh 1978:#59). Az idők során azonban Pinchász úgy érezhette, hogy a felirat nem egyértelműen árulja el, kinek a felesége is Rivká. Ezért a másik tábla végére odabiggyesztette saját nevét (אתתה <ד>פינחס), így a mondat a következőképpen alakult: *„Legyen jó emlékezetben Pinchász felesége, Rivká"* . Joseph Yahalom szerint a szöveg gyenge szintaxisa tükrözi a privát dedikációs feliratok különféle átalakulásait (Yahalom 1980:52).

A magándedikációk jól tükrözik egy-egy zsinagóga különleges karakterét és atmoszféráját. Hammat Gádérben például a közösség elsősorban a nem-helybeli adományozók érdemeit − akik feltehetően gyógyulásért keresték fel a termálforrásairól híres várost − örökítette meg feliratokon. A szövegeket a padlómozaik központi paneljének szélén hagyott sávba írták fel (Naveh 1978:#33). A keret négy sorában nem kevesebb, mint öt dedikáció maradt fenn, amelyből négy a következő áldással végződik: *„A Világmindenség Királya áldja meg cselekedeteiket. Ámen, Ámen, Szela, Salom"* (מלך עלמה יתן ברכתה בעמלה[ון] אמן [אמן] סלה [שלום]). Az ötödik és egyben utolsó feliraton nem maradt hely az áldásnak, de egy Jáír nevű egyént, aki három *trimisis* (τριμίσιον) pénzt adományozott, azért feljegyeztek (Naveh 1978:#34). Az adományozókat lakóhelyükkel együtt nevezték meg: Szepphórisz, Kfar ʿAkabia, Kapernaum, Emmausz, 'Arb'él. Ezután az általuk felajánlott összeg következik, majd ezt zárja a Hammat Gádér-i feliratok sajátságos áldásformulája: *„A Világmindenség Királya áldja meg cselekedeteiket…"*

Sok privát dedikációs feliratot oszlopokra vésztek (erről ld. fentebb a 4.1. fejezetet is). Ezeket a szövegeket még egyszerűbben fogalmazták. A goláni Afékában a zsinagóga egyik tisztségviselője jelenti ki: *„Én vagyok Júda, a hazzán"* (אנה יהודה חזענה, Naveh 1978:#28). [**XIX. tábla, 2. ábra**] Általában az *„X fia Y készítette"* (Naveh 1978:#12) vagy a *„X fia Y készítette ezt az oszlopot"* (Naveh 1978:#18, #40) formulából állnak. Egy Horvat ha-'Amudim-i felirat azt is megemlíti, hogy Joʿézer, a *hazzán* és testvére,

---

feltételezés, hogy Péter apostol, aki első levelét „a pontoszi, galatiai, kappadokiai, asziai és bithüniai diaszpórában idegenként lakó (παρεπίδημος) választottaknak" írta, nem véletlenül éppen nekik hangsúlyozta, hogy ők is „választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, megtarásra rendelt nép" (γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, I. Pét. 2:9).

[219] Ld. pl. a többes szám harmadik személyű múlt idejű alakot: יהבון, „ők adtak", ami a Hammat Gádér-i privát feliratokon olvasható (Naveh 1978:#32-34). Ezzel szemben Má'ónban (Naveh 1978:#57) a közösség vezetői által megszövegezett felirat így szól: „Legyen jó emlékezetben az egész közösség, aki készítette (דעבדו) … aki adott (דיהבו)". Nyelvjárási formák szintén feltűnnek néhány közösségi feliraton, pl. Jerikóban (Naveh 1978:#69), ld. még Yahalom 1980:51. n. 13.

Simeʿon *„készítette a Mennyek Urának ezt a* תכע*-ját”* (עבדו הדן תכע דמרי שומי, Naveh 1978:#20). [**XX. tábla, 1. ábra**] A korábbi תרע olvasat helyett Naveh szerint a תכע áll, amely szerinte a tóraszekrényre utaló görög kölcsönszó (θήκη). Úgy tűnik, hogy a feliratokon említett zsinagógai tisztségviselők nem maguk készítették az oszlopokat, hanem feladatuk volt ezeknek elkészíttetése. Ez abból is kitűnik, hogy néhány helyen fennmaradt a művészek / építészek (általában görögül fogalmazott) felirata is, például a goláni Dabbura zsinagógájának architrávján: *„Eleázár, a na[gy ---] fia készíttette az oszlopokat, az ívek fölött és a padokat”* − eddig tart az arámi szöveg (…ימיה / כפתה ופצ […] אלעזר בר) רבה עבד עמו דיה דעל מן, amelyhez a mester görögül illesztette hozzá a „névjegyét”: *„Rusztikosz készítette”* ([ρο]υστικὸς ἔκτ[ισεν], Naveh 1978:#7).[220] Bét ʾAlfában két mesterember, Marianosz és fia Chanina, szintén görög nyelvű feliratot hagytak hátra, míg a zsinagóga többi adományozójának felirata arám nyelvű volt (Naveh 1987:#43).[221] ʿAlmában az arámi nyelvű *„Joszé, a Lévita, Lévi fia, a mester készítette”* (…יוסה בר לוי הלוי אומנה דעבד) maradt fenn.[222] [**IV. tábla, 1. ábra**] A dabburai és más feliratokon is szereplő עבד ige nem feltétlenül jelenti valamely tárgy fizikai létrehozását, „csinálását”, hanem az adományozásra vonatkozik, ahogyan azt − Klein nyomán − Naveh is hangsúlyozta bevezetésében (Naveh 1978:#9−11). Az estamóʿai felirat szövegében (*„a szent mester, Rabbi ʾIsszi, a tiszteletreméltó pap* בריבי *aki készítette ezt a mozaikot”,* Naveh 1978:#75) előforduló עשה ʾő készítette’ héber ige ugyancsak a rabbi pénzbeli hozzájárulására utal, amit a szöveg többi része fejt ki részletesen. Ebből a szempontból figyelemre méltó, mondja Joseph Yahalom, ahogy a feliratokkal nagyjából egykorú liturgikus költő, Jannáj, a שעשה / שעבד igéket használja pijjutjaiban. Jannáj a következő igeverset: *„Az Úr sátora pedig, amelyet* csinált *Mózes a pusztában”* (II. Kir. 18:4; I. Krón. 21:29) úgy magyarázza, hogy a közösség vezetőjének támogatására és bátorítására hívja fel a figyelmet. Nyilvánvaló, hogy maga Mózes tevőlegesen nem vett részt a sátor építésében, de „tudta, hogy bárki, aki támogat valamit, azt róla nevezik el; mindaz, amit ő támogatott, róla lett elnevezve”.[223] A ...היה מתחזק ב kifejezés, amely már a Bibliában is jelenti azt, hogy ʾtámogatta’ (pl. II. Sám. 3:6), szintén gyakori a zsinagógai feliratokon. Például Naʿaránban: *„Legyen jó emlékezetben Halifu, Szafra rabbi leánya, aki támogatta* (מתחזק[ד]) *ezt a szent helyet”* (Naveh 1978:#60). Ugyancsak érdekes a fent említett estamóʿai zsinagóga felirata, amely így folytatódik: *„…aki készítette* (שעשה) *ezt a mozaikot és bevakolta a falakat vakolattal, és felajánlást tett Rabbi Jonatán, a pap esküvőjén, az írnok* בירבי *az ő fia”* (Naveh 1978:#75).

A két ige: עשה … מה שנתנדב szoros szemantikai kapcsolatban áll a görög nyelvű zsinagógai ex-votók szokásos kifejezésével, amelyet a caesareai zsinagóga feliratain is olvashatunk: *„fogadalmat (tévén) megcselekedte (azt)”* (εὐξάμενος ἐποίησε, Lehmann−Holum 2000:#78). De nemcsak a görög nyelvű és görög kulturáltságú tengerparti városban, Iudaea/Palaestina közigazgatási székhelyén, hanem a rabbinikus központnak számító Hammat Tiberias fürdővárosban is megtaláljuk e görög kifejezéseket (ld. 1.3. fejezet). Az εὐχόμενος ἐποίησεν ötször ismétlődik, a

---

[220] D. Urman: Jewish Inscriptions from Dabbura in the Golan. *IEJ* 22 (1972), 17. n. 7.; Gregg−Urman 1996:125−126.

[221] E. Sukenik: *The Ancient Synagogue at Beth Alpha*. Jerusalem 1932. 47.

[222] Ruth Hestrin: A New Aramaic Inscription from ʿAlma. *Bulletin of the Louis M. Rabinowitz Fund for the Exploration of Ancient Synagogues* 3 (1960), 65−67.

[223] *Piyyute Yannai,* ed. M. Zulay. Berlin 1938. 109. n. 35. Ld. még: *A Collection of Geniza Fragments of Piyyute Yannai,* ed. J. Yahalom. Jerusalem 1978. 85. A különféle midrások, amelyek ezzel a kérdéssel foglalkoznak, nem használják fel a Krónikák könyvében szereplő igeverset, ld. Tanchuma *Naso’* 13. (ed. Buber *Naso’* 20); Exod. R. 35:3 stb. A Bibliában egyébként a „Mózes sátra” kifejezés nem szerepel, helyette az „Úr sátra” vagy az „Isten sátra” fogalom használatos.

magánszemélyek dedikációs feliratain − de csakis náluk −, a közösség vezetői más formulát használtak (Lifshitz 1967:#73). Ebben az esetben valószínűsíthető, hogy a görög formula hatott az estamóʿai arám feliratra. De fordított irányú hatásra is akad példa. Már említettük, hogy a palesztinai arám nyelvű dedikációk legfontosabb ismertetőjegye a *„legyen jó emlékezetben”* (דכיר לטוב) formula, vagy hosszabb változatában: *„legyen jó és áldott emlékezetben”* (דכיר לטוב ולברכה), amely pontos megfelelővel rendelkezik a Hammat Tiberias-i zsinagóga feliratain: μνήσθει εἰς ἀγαθὸν καὶ εἰς εὐλογίαν (Naveh 1978:#171), de más helyeken is Palesztinában (Lifshitz 1967:#69, #77b). A μνήσθει dedikációs formula Palesztinán és Szírián kívül egyelőre nem ismert,[224] komplett változata másutt nem is fordul elő görögül, csak ahol héber ill. arám változata is előkerült (Tiberias: Naveh 1978:#24; Khirbet Szuszija: Naveh 1978:#76). A formula egyébként talán szintén a Bibliára vezethető vissza, nevezetesen Nechemjá könyvének utolsó versére: *„Emlékezzél meg én Istenem az én javamra”* (TM: זכרה לי אלהי לטובה, LXX: μνήσθητι μου ὁ θεὸς ἡμῶν εἰς ἀγαθωσύνην, Neh. 13:31).

5.3.2. Adományozók feliratai a diaszpórában

A pogány vallásokban a votív ajándékok, áldozatok és imák jelentették a vallás gyakorlásának legfeltűnőbb jeleit. Ez a három rendszerint egymáshoz kapcsolódott, és gyakran kifejezést nyert a pogány templomok híveinek feliratain: pl. εὐξάμενος θυσίαις εὐχὴν τὸ δῶρον, amely a hármat együtt említi (*BE* 1960, 223; Van Straten 1981:65).

(1) A pogány votív feliratok gyakran egy korábban imába foglalt ígéret beteljesítését adják hírül. Ezt fejezheti ki az εὐξάμενος participium, amely mellett rendszerint az ἀνέθηκε állítmány és/vagy az εὐχήν, εὐχωλήν tárgy szerepel. (Az εὐξάμενος pontos megfelelője a latin *votum solvit,* ld. a Tomiban talált bilingvis feliratot: *BE* 1966, 267.) A latin *ex voto* (’fogadalomból’) határozó olyan gyakori a vallásos tárgyú feliratokon, hogy ’fogadalmi ajándék’ értelemben főnevesült. Az εὐχὴ a feliratokon rendszerint olyan kérő imákkal áll kapcsolatban, amelyek valamilyen fogadalomhoz kapcsolódnak, amiket az illető a kérés teljesülése esetén vállalt. Pogány környezetben a votív felajánlás egy többé-kevésbé kereskedelmi jellegű tranzakció része az ember és az istenség(ek) között. Ez a *do ut des* jellegű koncepció a votív feliratokon is gyakran kifejezést nyer. Az *ex voto* ugyanakkor kézzelfogható bizonyítéka is az istenség imákra adott válaszának, illetve általános segítségnyújtásának. A pogány votív feliratokon gyakran megtaláljuk a hála kifejeződését az alanyhoz fűzött εὐχαριστῶν határozóval, vagy a tárgyhoz ragasztott εὐχαριστήριον jelzővel (Van Straten 1981:72).[225]

(2) Még ha egy imát meg is válaszolt(ak) az istenség(ek), aminek fejében hálából egy fogadalmi tárgyat/feliratot helyezett el valaki, a dolog korántsem volt elintézettnek tekinthető. Szükségtelen hangsúlyoznunk, hogy a hívő a jövőben is segítséget és védelmet várt az általa kultivált istenség(ek)től, és ezt nem is szégyellte kifejezésre juttatni irányában. Az ima > fogadalom > fogadalmi ajándék > újabb ima sorozat folyamatos interakciót eredményezett az istenség(ek) és az ember közötti viszonylatban.

(3) A fogadalmi ajándék mindaddig bárki számára látható volt, ameddig ott függött a szentélyben. Mindazonáltal a görögök szükségét érezték annak, hogy időről-időre lecseréljék a votívumokat, mintha a hosszú ideig tartó szem-előtt-levés alatt a tárgyak

---

[224] Moshe Schwabe: A Jewish Inscription from Ed-Dumer Near Damascus. *PAAJR* 20 (1951), 265−277. kül. 268. − A szerző amellett érvel, hogy az ige grammatikai alakja optativus (μνησθείη), és nominativussal vagy genitivusszal egyaránt használatos.

[225] L. Robert, *Hellenica* 10 (1955), 55. skk.

elvesztették volna erejüket / hatékonyságukat (Van Straten 1981:74). Ebből következik, hogy egy fogadalmi ajándék tartóssága miatt lehetett *memento,* vagy görög kifejezéssel: μνῆμα. De mire is emlékeztetett az „emlékjel"? Ezen a ponton még a pogány vélemények is igencsak eltérnek egymástól. Néhányuk legelsősorban a fogadalomtevő kiválóságának, gazdagságának, bőkezűségének és kegyességének akart emléket állítani. Ezeket a szövegeket a szószátyár, dicsekvő stílus jellemzi. Erre már Jézus is utalt: *„És amikor imádkoztok, ne legyetek sok beszédűek, mint a pogányok, akik azt gondolják, hogy az ő sok beszédükért hallgattatnak meg"* (Mt. 6:7). A másik cél a pogányoknál az ἀρετή emlékének megörökítése volt. Az ἀρετή persze ebben a kontextusban nem annyira a „*virtus*t" jelentette, hanem egy bizonyos istenség hatalmát, amely valós „csodákban" nyilvánult meg (Van Straten 1981:76−77). Erről szól a Cicero által ránk hagyományozott tréfás történet is:

> „Amikor Diagoras (akit istentelennek mondanak) megérkezett Samothracéba, egyik barátja így szólt:
> – Te, aki úgy gondolod, hogy az istenek nem törődnek az emberek ügyeivel, nem veszed észre e sok festményről, hogy fogadalmaikkal milyen sokan kerülték el a vihar dühét és érkeztek meg sértetlenül a kikötőbe?
> – Igaz – felelte –, mert sehol sem festették le azokat, akik hajótörést szenvedtek vagy elpusztultak a tengeren".[226]

A pogány templomok és szentélyek valósággal zsúfolva voltak festett vagy faragott, feliratokkal ellátott fogadalmi tárgyakkal.[227] Néha még a kultuszszobor is alig látszott tőlük. A falakat ellepték a votív táblácskák, füzérek és koszorúk. Néha a „legszebb dedikációkat" (ld. Pharszalosz, i. e. 4. század, *SEG* 1 (1923), 248) kiállították a nagyközönség előtt. Sajnos a legtöbb festett táblából (πίναξ), amely nemcsak Szamothrakén, hanem mindenütt a görög világban népszerű fogadalmi ajándék volt, alig egy tucat maradt ránk viszonylag épségben.

(1.a.) *Fogadalom beváltása*. Az eskü és fogadalom a legkorábbi időktől kezdve fontos szerepet játszott a zsidó vallási életben. Mind az Írott (Num. 30), mind a Szóbeli Tórában (m.Nedarim) találunk erre vonatkozó előírásokat. A fogadalmak nem kevésbé kapcsolódtak az áldozatokhoz és az imákhoz, pl. Jes. 19:21, Ps. 65:1-2. Itt meg kell jegyeznünk, hogy a héber נדר (fogadalom) főnevet a Szeptuaginta a görög εὐχή kifejezéssel adja vissza, amely egyszerre jelenti a 'fogadalmat' és az 'imát'. Saul Lieberman megálapítása szerint: „A נדר az eredeti (értelemben vett) fogadalomból − εὐχή, *votum* − fejlődött ki, amikor egy ember egy tárgyat ajánlott fel Istennek, amit éppen ezért ő többé már nem tudott élvezni".[228] Valóban, az ókori diaszpórazsinagógák votív feliratainak legnépszerűbb kifejezése az εὐχήν volt (Lifshitz 1967:#4, 5, 7, 14, 17, 19, 23, 24, 25, 30, 34, 83, 89, 97, 101), amelynek az alábbi változatai is előfordulnak: pl. ὑπὲρ εὐχής (Lifshitz 1967:#14, Smyrna; #30, Tralles; #34, Akmonia); εὐχήν

---

[226] Cic. *de nat. deor*. III. fr. 37. [89] Havas László ford.

[227] Ld. Plinius leírását Clitumnus szentélyéről (*Epist*. VIII.8.7), amelynek feltárása egyelőre nem történt meg. Iuvenalis szerint a templomok oszlopcsarnokai valósággal „fel voltak öltöztetve" viaszostáblákkal *(legitime fixis vestitur tota libellis / porticus,* Sat. XII.100−101), sőt a gyógyulni vágyók az istenszobrok térdeire ragasztották viasszal petícióikat (Sat. X.54−55), ld. C. Gnilka: Das Einwaschen der Götterbilder. *JAC* 7 (1964), 52−53. Gazdag régészeti forrásokkal rendelkezünk ugyanakkor a Mediterráneum Aszklépiosz-szentélyeiből: így Epidauroszból; Pergamonból; a krétai Lebenából; de több mint 50 bronz votív táblácska került elő Juppiter Poeninus kis templomából, a Szent-Bernát-hágó közeléből (InscrIt XI.1. Roma, 1932. 27−38), ld. Beard 1991:40−42.

[228] S. Lieberman: Oaths and vows, in: Lieberman 1942:115−143. kül. 116.

ἐτέλεσα (Lifshitz 1967:#17, #19, Smyrna), ἐπλήρωσα τὴν εὐχήν (Lifshitz 1967:#23, #24, #25, Smyrna). Csak egy esetben találjuk meg a szót nominativusban: εὐχὴ ῥαββῆ, amely egy rabbi által felajánlott *exvoto* szövegében fordul elő (Lifshitz 1967:#83, Lapethos). Nagyon gyakran a participiumi alakváltozat tűnik fel a feliratokon: εὐξάμενος (Lifshitz 1967:#18, Smyrna; #35, Amastris; #40−47, #51−56, Apamea; #64, Caesarea), vagy az εὐχόμενος (Lifshitz 1967:#76, Tiberias).

(1.b.) *Köszönetnyilvánítás*. A modern görög 'köszönöm' jelentésű igéjét (εὐχαριστῶ) sok ókori fogadalmi feliraton ugyanebben a jelentésben találhatjuk meg. Ez az a tipikus kifejezés, amellyel köszönetet mondanak embereknek és isteneknek, de − érdekes módon − ez a formula csakis a császárkorban keletkezett kis-ázsiai feliratokon fordul elő.[229] De hogyan fejezték ki magukat az emberek a korábbi időszakokban? Nos, ezt megtehették a jól ismert formulákkal, mint az εὐξάμενος, az εὐχὴν ἀνέθηκεν vagy egyszerűen az εὐχή(ν).[230] Az olyan kifejezések, mint a χαριστήριον vagy az εὐχαριστῶ, a hálából történő felajánlás szakkifejezéseivé váltak.[231] Néhány esetben a rövid εὐχαριστῶ formulát egy másik helyettesítette a kis-ázsiai feliratokon, az (ἀπὸ νῦν) εὐλογῶ ('mostantól dicsérem'), amelyben korábban zsidó hatást véltek felfedezni. Ez a formula magában foglalja az istenség nevének és hatalmának propagálását, ez azonban igen távol esik a zsidó vallási mentalitástól, legalábbis amennyire arra epigráfiai kultúrájukból következtethetünk. Az ἀρετή kifejezés sehol sem fordul elő a görög nyelvű zsidó feliratokon, sőt az úgynevezett „hitvalló" feliratok (*confessional / propiatory inscriptions*) műfaját is hiába keresnénk. Pogány szövegkörnyezetben az ἀρετή elsősorban 'csodá'-t jelent, az *aretalogia* pedig nem más, mint az istenek által véghezvitt csodás tettek leírása, a róluk való bizonyságtétel. Az istenségek sokszor elvárták híveiktől, hogy csodáikat írásban is megörökítsék: „megparancsolta, hogy ezt jegyezzük is fel" (ἐκέλευσεν δὲ καὶ ἀναγράψαι ταῦτα, IG IV, 955 Epidauros; vö. Syll.² 1172, Lebena). A pogány „hitvalló"-feliratokon szakkifejezéssé vált az istenek csodás tetteit megörökítő στηλογραφεῖν (Versnel 1981:55). A zsidók Istene azonban nem parancsolt ilyet híveinek, sőt óvta is őket ettől.

Az εὐχαριστοῦντες − vagy teljesebb formájában az εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ (Lifshitz 1967:#72, Jaffa) − Palesztina hellenizált part menti városainak zsinagógafeliratain is feltűnik (Lifshitz 1967:#70, Askelon; vö. L. Robert: *Hellenica* 10 (1955), 55−62, 73. Gáza). Az ἀρετή kifejezés − mint arra fentebb is utaltunk − nem fordul elő zsinagógai kontextusban, s az εὐλογία jelentése is teljesen más zsidó környezetben. A szó ugyan állhat önmagában is (Lifshitz 1967:#30, Tralles), de még gyakrabban kapcsolódik hozzá egy részeshatározó: εὐλογία πᾶσι (Lifshitz 1967:#38, Apamea), vagy εὐλογία αὐτῷ (Lifshitz 1967:#76, Tiberias), vagy εὐλογία τῷ λαῷ (Lifshitz 1967:#81, Huldah). Ezek az előfordulások is tanúsítják, hogy a görög használattal szemben az εὐλογία zsidó környezetben 'áldást' jelent, amit valaki a maga, családja, gyülekezete, népe, országa vagy „mindenki" számára kíván, természetesen Istentől.

(2) *Kérések*. Mit kértek az ókori emberek imáikban isteneiktől? Röviden szólva: mindent. A kérések sorában azonban a legelső helyen az egészség és a gazdagság állt. Pogány környezetben szinten végtelen a ὑπὲρ τῶν ἰδίων, a *pro se et suis,* a *pro salute sua et suorum,* és a *pro salute imperatorum* felállított fogadalmi tábla. Az ókoriak

---

[229] Louis Robert többször is tárgyalta ezeket a kifejezéseket: *Hellenica* X, 55−62; XI−XII, 27; *BE* 1965,256; *Studi Clasice* 16 (1974), 80. n. 8. és 60. skk.

[230] Az εὐχή csaknem mindig accusativusban áll. A nominativusi alak csak elvétve jelenik meg: L. Robert, *Hellenica* VI. 106. és n. 7.; 111−117. n. 3.; *BE* 1969, 393; 1973, 297; Th. Drew-Bear, *GRBS* 17 (1976), 253.

[231] J.W. Hewitt: On the Development of the Thankoffering among the Greeks. *TAPA* 43 (1912), 95−111; E. Nachmanson: Zu den Motivformeln der griechischen Ehreninschriften. *Eranos* 11 (1911), 190−196.

imádkoztak a vetésért, saját szamarukért vagy lovukért, és esetleg azért, hogy a riválisuk lova törje el a lábát. Szemtelenül követelték isteneiktől a szerencsét, a vagyont és a megbecsülést; de imádkoztak terhességért, és azért is, hogy a megszületett gyermek egészséges maradjon. Számos fogadalmi tábla került elő a „jó hajózásért" (εὔπλοια) formulával, sőt egy gyermek jó tanulmányi előmenetelt (εὐμαθία) kért a Múzsáktól. Akadtak természetesen nemesebb érzelműek is az antikvitásban, akik barátságért, erényért, egyetértésért, boldogságért vagy békéért könyörögtek isteneikhez, „ám ezeket főként irodalmi, ha nem egyenesen filozófiai szövegekben találhatjuk meg" (Versnel 1981:8−10).

Amikor kívánságainkat fogalmazzuk meg, az első személy, akinek javára kérünk valamit, legtöbbször mi magunk vagyunk. A jelenség leírására szolgáló *Gebetsegoismus* kifejezés − mondanunk sem kell − pusztán deskriptív jellegű, és nem tartalmaz pejoratív minősítést, vagy pláne ítéletet.[232]

A ὑπὲρ σωτηρίας kifejezés a diaszpórai zsinagógák votívumaiban is gyakran felbukkan (Lifshitz 1967:#32, Hüllarima; ##39, 40-47, 51, 54-56, Apamea; #62, Nika; #67, Caesarea; #70-71, Askelón; #72, Jaffa; #77b-c, Bét Se'án). Variációiként előfordul még a σωθεῖσα + az egészségért tett fogadalom (Lifshitz 1967:#5, Szmürna) vagy a Κυρίε σῶσον ἀμήν (Lifshitz 1967:#84, Lapethosz). A rendelkezésünkre álló epigráfiai anyag alapján bízvást kijelenthetjük: zsidó környezetben ugyanúgy jellemző volt a *Gebetsegoismus,* mint a pogányokéban: a fogadalomtevők mindenekelőtt a maguk, másodsorban házastársuk és/vagy gyermekeik számára kértek áldást. Az „övéi javára" (ὑπὲρ τῶν ἰδίων, Kroll 2001:#22, Szardisz) formula csaknem olyan gyakori a zsidó votívumokon, mint a pogányokén a „saját költségén (állította)" (ἐκ τῶν ἰδίων) kifejezés. A zsidó euergetizmus fő célpontja azonban mégis maga a közösség volt, ezért találjuk a feliratokon az „áldás a népre" (εὐλογία τῷ λαῷ, Lifshitz 1967:#81, Huldah), vagy az „áldás … erre a házra" (ti. a zsinagógára) (εὐλογία …Κύριε βοήθι τῷ οἴκῳ τούτῳ, Kroll 2001:#76) formulákat. Néha olyan akklamációkat is olvashatunk, mint az αὐξίτω τὰ ἔτη (kb. „éljen soká!", Lifshitz 1967:#50, Apamea), vagy a „béke a zsinagógának!" (εἰρήνη τῇ συναγωγῇ, Lifshitz 1967:#78, Gerasa). Egy különlegesen érdekes felirat hármas áldásformulát használ: ζήσῃ („éljen!"), σωζέτω („legyen áldott!"), εὐλογία αὐτῷ ἀμήν („áldás rá, ámen!", Lifshitz 1967:#76.I−VIII, Tiberias). A zsinagógákban talált fogadalmak és imák ugyanakkor − a császároknak felajánlott, visszafogott hangvételű dedikációk kivételével (ld. a 5.2.3. fejezetet) − egytől-egyig csakis a zsinagógai közösség tagjainak és tagjaiért íródtak.

(3) *Emlékeztetés*. Az „isteni epigráfia" egyik célja a görög és római kultúrában az volt, hogy az istenségek jótéteményeinek látható és tartós *mementó*t állítson (Versnel 1981:60).[233] A fogadalmi táblákon éppen ezért a μνήμη / μνῆμα kifejezés is központi szerepet játszik.[234] Néhány zsidó felirat állítója is megfogalmazza azt az igényét, hogy a közösség emlékezetben tartsa őt. A szokásos formula a ὑπὲρ μνίας (Lifshitz 1967:#39, Apamea), vagy a μησθῇ akklamáció (Lifshitz 1967:#59, Dura; #61, Dmer). Arról, hogy a zsinagógai feliratok egyúttal az emlékezet nyilvános megőrzését is szolgálták, a Bét 'Alfa-i mozaik tesz bizonyságot, amelyen a művészek fejezték ki kívánságukat, hogy

---

[232] Otto Weinreich: Primitiver Gebetsegoismus, in: *uő.*: *Religionsgeschichtliche Studien*. Darmstadt 1968. 7−44. Ld. még ehhez: W. Havers: Zum primitiven Gebetsegoismus, in: *Hommages à M. Niederman*. (Coll. Latomus XXIII, 1956), 159−163.

[233] G. Björck: *Der Fluch des Christen Sabinus*. Uppsala 1938. 125. skk. A szerző az epidauroszi csoda-feliratokat „vallási reklámnak" nevezi, és joggal hasonlítja őket a konfesszionális feliratokhoz. A hirdetőtáblákról ld. P. Veyne, *Ann. Coll. France* 76 (1976), 579. skk. − Ehhez ld. még A.D. Nock: *Conversion*. Oxford 1961. 90. skk.

[234] A μνήμη szó vallási konnotációiról ld. J. Jeremias: *Die Abendmahlsworte Jesu*. Göttingen 1967[4]. 230−232.

„emlékezetben legyenek” (μνισθοῦσιν, Lifshitz 1967:#77). A palesztinai zsinagógafeliratokon ezt az igényt fejezte ki a דכר לחו kifejezés, amelyet Bét Se’ánban a μνησθῇ εἰς ἀγαθὸν καὶ εἰς εὐλογίαν formulával adtak vissza (Lifshitz 1967:#77b; ld. 5.3.1.2. fejezet).

5.3.2.1. Esettanulmány: a szardiszi zsinagóga feliratai

Az 1962-ben felfedezett szardiszi zsinagóga a ma ismert legnagyobb ilyen típusú épület a diaszpórában: az 59 x 18 méteres központi csarnokban mintegy ezer ember foglalhatott helyet (Trebilco 1991:37−54). A zsinagóga a város központi részében található fürdő és gümnaszeion-komplexum integráns részeként funkcionált, valamikor a 2. század végétől a város 616-ban bekövetkező pusztulásáig.[235] Különösen érdekes, hogy a hatalmas és luxuskivitelű épületet a keresztény érában sem alakították át templommá, miközben a 4−5. században számos pogány templomot földig romboltak. (Trebilco szerint a zsinagógában is felhasználtak néhány ezekből származó tárgyat: egy valószínűleg a császártisztelethez kapcsolódó, sast ábrázoló domborművet, valamint Kübelé kultuszhelyéről származó kőoroszlánokat. Az Artemisz és Kübelé képmását ábrázoló köveket viszont gondosan fejjel lefelé építették bele az előcsarnok padlózatába.) A gazdag és befolyásos zsidó közösség és a 4. századtól feltehetően keresztények által uralt városvezetés között tehát jó kapcsolatok lehettek, annak ellenére, hogy a 2. század második felében Szardisz püspöke, Melitón, mindent megtett e jóviszony megrontásáért.[236]

Témánk szempontjából remek lehetőséget kínál a szardiszi zsinagóga, amelyben 79 görög (Kroll 2001) és 6 héber (Cross 2002) feliratot publikáltak eddig. Sajnos, csaknem valamennyi helyrehozhatatlan károsodást szenvedett a zsinagóga pusztulásakor. A mozaikpadlón tizenegy ép és töredékes felirat maradt fenn, de könnyen lehet, hogy legalább ugyanennyi elpusztult. A pusztulás mértéke még ennél is nagyságrendekkel nagyobb volt a falakra festett vagy kifüggesztett exvotók esetében. Csaknem valamennyi fennmaradt márványtábla az épület törmelékéből került elő, nagyon töredékes állapotban, amelyekből a legfontosabb részek hiányoztak. Körülbelül két tucat feliraton mindössze egy-két egymással össze nem függő betű került elő. Kevés a nem dedikációs jellegű felirat, és mindössze egy teljes közülük: az a négyszögletes márványtábla, amely a tóraszekrény körül lehetett kifüggesztve, s melynek szövege így szól: *„Találd meg, törd fel, olvasd, őrizd”* (ld. fentebb az 5.1.1. fejezetet). [**XI. tábla, 1. ábra**] Két töredékes

---

[235] Válogatás a szardiszi zsidó közösség és a zsinagóga történetét feldolgozó fontosabb szakirodalomból: Andrew R. Seager: The Building History of the Sardis Synagogue. *AJA* 76 (1972), 425−435; Helga Botermann: Die Synagoge von Sardes; eine Synagoge aus dem 4. Jahrhundert? *ZNW* 81:1-2 (1990), 103−121; Marianne Palmer Bonz: Differing Approaches to Religious Benefaction. The Late Third-Century Acquisition of the Sardis Synagogue. *HThR* 86:2 (1993), 139−154; Tessa Rajak: The Gifts of God at Sardis, in: *Jews in a Graeco-Roman World*. Ed. by Martin Goodman. Oxford: Clarendon Press, 1998. 229−239; Marianne Palmer Bonz: The Jewish Community of Ancient Sardis: Deconstruction and Reconstruction, in: *Evolution of the Synagogue: Problems and Progress*. Ed. by Howard Clark Kee and Lynn H. Cohick. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999. 106−122.

[236] Melitón, Szardisz püspöke, főművét kb. 160/170 körül írta. Egyike volt a legelső szentföldi zarándokoknak (HE IV.26.5−11), műveit mindenütt jól ismerték (HE IV.26.2). Válogatás a rá vonatkozó szakirodalomból: Alf Thomas Kraabel: Melito the Bishop and the Synagogue at Sardis: Text and Context, in: *Studies Presented to George M. A. Hanfmann*. Ed. by D. G. Mitten, J. Griffiths Pedley, J. Ayer Scott. Mainz: Philipp von Zabern, 1971. 77−85; K. W. Noakes: Melito of Sardis and the Jews. *Studia Patristica* 13 (1975), 244–249; David Satran: Anti-Jewish Polemic in the Peri Pascha of Melito of Sardis: The Problem of Social Context, in: *Contra Iudaeos, Ancient and Mediaeval Polemics Between Christians and Jews,* ed. O. Limor and G. Stroumsa, Tübingen: Beck, 1977. 49–58.

márvány medaillonon (Kroll 2001:##76-77), rövid ima szerepel, az első közülük így zárul: *„Urunk, segítsd ezt a házat”*. A fennmaradó szövegek ajándékozók feliratai, amelyek erőteljesen formuláris jellegűek: feljegyzik az adományozó nevét, gyakran a zsinagóga belső díszítésének azt a részét, amelynek elkészítésére pénzüket adták, valamint hogy az adományt egy fogadalom beteljesítésének szánták (εὐχή). [**XIX. tábla, 1−3. ábra**] Ezt a formulát tükrözi 44+2 görög illetve héber szöveg a 79+6 fennmaradt felirat közül, amely a pusztulás mértékét is bekalkulálva jelentős arány (54%). A fogadalmi feliratok leggyakoribb kifejezése az εὐχή, de ennek is számos változatát találhatjuk meg a szövegekben − igaz, valamennyi variáció ennek a szónak főnévi vagy igei változatából eredeztethető. A leggyakoribb a szövegek élén álló nominativusi alak, az εὐχή (Kroll 2001:##4, 5, 7, 46, 47?, 54, 57, 59, 61, 62, 72, 78). Az is figyelemre méltó, hogy két héberül írt márványtábla-töredék is tartalmazza a נדר kifejezést, amely egyaránt lehet a szó főnévi és igenévi változata (Cross 2002:##4-5). A szövegkörnyezetből egyértelműen látszik, hogy a héber נדר a görög εὐχή szemantikai ekvivalense (a נדר egyáltalán nem fordul elő a palesztinai zsinagógafeliratokon). Az εὐχή accusativusa mindig ige tárgyaként jelenik meg, pl. *„fogadalmamat teljesítettem”* (εὐχὴν ἐτέλεσα, Cross 2002:##9, 10); *„fogadalmamat megadtam”* (εὐχὴν ἀπέδωκα, Cross 2002:##25, 32, 36, 68); *„fogadalmamat betöltöttem”* (ἐπλήρωσα τὴν εὐχήν, Cross 2002:##26, 31, 37); *„a fogadalmamat megcselekedtem”* (ἐποίησα τὴν εὐχήν, Cross 2002:#30); és feltehetően azokon a táblákon is, amelyeken csak a főnévi alak maradt fenn (Cross 2002:##48, 51). Az εὐχή gyakran a ὑπέρ praepositióval társul, genitivusi alakban. Önmagában csak egyszer fordul elő (Cross 2002:#1), leggyakrabban valamely ige határozójaként szerepel, pl. *„fogadalmamért megcselekedtem”* (ὑπὲρ εὐχῆς ἐποίησεν, Cross 2002:##18, 34); *„fogadalmamért adtam”* (ὑπὲρ εὐχῆς ἀπέδωκα, Cross 2002:#29); *„ezt a mozaikot fogadalomból készíttettem”* (ὑπὲρ εὐχῆς ἐσκύτλωσα, Cross 2002:##22-23); és néhány töredékben: *„…véghezvitte”* (ἐτέλεσεν, Cross 2002:#28); *„…betöltötték”* (ἐκπλήρωσαν, Cross 2002:##13-15, 44); *„…készíttettem”* (ἐποίησα, Cross 2002:#38).

Az εὔχειν ige participiumi formája is sok feliraton előfordul: *„fogadalmat téve véghezvittem”* (εὐξάμενος ἐτέλεσα, Cross 2002:#19); *„miután fogadalmat tettem, betöltöttem azt”* (εὐξάμενος ἐπλήρωσα, Cross 2002:#8); *„miután fogadalmat tettem, megcselekedtem azt”* (εὐξάμενος ἐποίησα, Cross 2002:##50, 66, 67?); *„fogadalmat téve készíttettem ezt a mozaikot”* (εὐξάμενος ἐσκύτλωσεν, Cross 2002:#20); és egy töredékes *„fogadalmat téve…”* (εὐξάμενος, Cross 2002:#43). Ebből a néhány példából is igazolni látjuk, hogy bár a zsinagógai feliratok igencsak formulárisak, talán mégsem annyira kötöttek, mint a keresztény vagy pláne a római epigráfiában. Az itt található feliratokat legtöbbször „zsinagógai görög” nyelven fogalmazták nem éppen tanult vagy művelt emberek.[237]

Az adományozó egyetlen esetben árulta el kérését, amit „cserébe” várt az Örökkévalótól: a *nomophülakion* márvány díszítésének feliratán a „egészségért” (ὑπὲρ ὑγείας) formula szerepel (Kroll 2001:#63). A legtöbb donatív felirat az „XY fogadalmából” egyszerű szerkezetet mutatja. A fogadalom ezekben az esetekben rendszerint az adomány tárgyára, vagy a díszítésnek azon részére vonatkozik, ahol a felirat ki van téve (Kroll 2001:##5, 7, 54, 57 stb.). Néhány felirat pénzbeli adományt is megörökíthetett, amely nem az épület egy bizonyos részének díszítésével vagy felújításával állt összefüggésben, de lehet, hogy valami egészen más jellegű jótékony cselekedetre vonatkozott (Kroll 2001:#78). A több mint harminc fennmaradt adományozó-név közül csak kettő héber (Kroll 2001:8). A feliratokon ritkán utalnak az

[237] Ez a jelenség igazolja Saul Lieberman több mint fél évszázada tett megállapítását: „A feliratok nyelvének szegénysége és vulgaritása mutatja, hogy ez az emberek beszélt nyelve volt és nem csak művelt emberek írták őket”, ld.: Greek of the Synagogue, in: Lieberman 1942:29−67. kül. 30.

adományozó gyülekezeti tisztségére: az egyik említi Szamoét, aki *„pap és a bölcseség tanítója”* (ἱερεὺς καὶ σοφοδιδάσκαλος), vagyis minden bizonnyal rabbi (Kroll 2001:#4), és a töredékes szövegek között külön-külön két „vénre” (πρεσβύτεροι) is történik utalás (Kroll 2001:##52, 75). Az adományozók sokkal gyakrabban hívják fel a figyelmet a városban betöltött tisztségükre. Sokan definiálják magukat „szardiszi polgárként” (Σαρδιανοί), akik közül nem kevesebb mint kilencen viselték a *„városi tanács tagja”* (βουλευτής) kitüntető címet (Kroll 2001:##3, 13, 16+17, 24, 25+26, 31, 34, 37, 67). Három adományozó birtokolta a tartományi császári közigazgatáshoz tartozó *comes* címet, (Kroll 2001:#5), egy korábbi *procurator* (Kroll 2001:#70), és az állami levéltár egy alkalmazottja (Kroll 2001:##13-14b). A *„bölcsesség tanítója”* mellett csak egyetlen foglalkozást, egy aranyművesét nevezik meg. Ez önmagában is arra utal, hogy ez a foglalkozás nagy megbecsülésnek örvendett úgy a zsidók, mint a nem-zsidó városbeliek körében. A donátorok közül hárman is aranyművesek (Kroll 2001:##25, 36, 37), akik ráadásul a városi tanácsosok közé is tartoztak.[238]

A donatív feliratok közül egyedül a központi terem és az előcsarnok mozaikjának feliratai maradtak viszonylag épen. Két mellékes szöveg kivételével a donatív feliratokat a mozaikpanelek középső részén, medaillonokban helyezték el (Kroll 2001:##1−4, 6, 8-11). A központi terem mozaikját kelet−nyugati irányban egy tengely osztotta hét nagyobb panelre, amelyek mindegyikének megvolt a maga adományozója. Az egyik felirat (Kroll 2001:#3) azt is elárulja nekünk, hogy ezeket a kisebb paneleket διαχώρημα-nak („felosztás”) nevezték.

A donációs feliratok második legnagyobb csoportját a falat borító márványpanelekre vésett táblák képezik (Kroll 2001:##13-47). Ezt ők σκούτλωσις-nak nevezték, a latin *scutla* (ferde négyszög alakú díszítmény) után, amely a fal borításába illesztett színes márvány díszítés volt *(opus sectile)*. A #29 felirat egy (fali- vagy plafon-) festmény *(zographia)* adományozásáról számol be, amelyet valaki a *„panel valamennyi skutlosisa”* mellett fizetett a zsinagógának. A legtöbb feliratos márványtábla 36−40 cm magas, de a kiadók szerint ebből hiba volna arra következtetni, hogy a táblák egybefüggő frízként vonultak végig a terem felső részén.

A szardiszi feliratok másik kategóriája vallási rendeltetésű tárgyakon vagy építészeti elemeken jelenik meg. Ezek közé tartozik a legalább két szabadon álló, három dimenziós menóra (Kroll 2001:##66, 69, vö. 70) [**VIII. tábla, 3. ábra**], a márvánnyal kirakott tóraszekrény (Kroll 2001:#63), a balusztrád egyes részei (Kroll 2001:##53-62), valamint bizonytalan rendeltetésű építészeti elemek (Kroll 2001:##67, 72-74 szemöldökkövön). A belső dekorációt és az azokon található feliratokat éremleletek alapján a 4. századra datálják: a *terminus ante quem*-et a zsinagóga 616-ban történt lerombolása jelenti.

5.3.2.2. Esettanulmány: az aphrodisziaszi donátor-felirat

A káriai Aphrodisziasz ásatásán 1976-ban került elő egy érdekes zsidó felirat, amely azóta is sok értelmezési kérdést vetett fel. A helyi múzeum alapozási munkálatainál véletlenszerűen előbukkant márványoszlop eredeti felállítási helyéről semmit sem tudunk, de a környéken talált egyéb epigráfiai leletek valószínűsítik, hogy az ókorban

[238] Louis Robert is felhívta rá a figyelmet, hogy az aranyművesek meglehetősen jól reprezentáltak az ókori zsidó közösségekben (CIJ 865, 1006), s hogy az aranyban gazdag Szardiszban már az i. e. 4. századtól ismert e mesterség gyakorlása, ld. *Nouvelles inscriptions de Sardes*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1964. 55.

valamiféle „zsidónegyed” állhatott ezen a helyen.[239] A hasáb alakú sztélé két egymáshoz kapcsolódó oldalán olvasható az alábbi felirat (Reynolds−Tannenbaum 1987):

Reynolds−Tannenbaum: *A oldal* − Chaniotis: *face II.*
„Segítő Isten! [- - -] „A *patella* ado[mányozói?]”, a „bölcsességszeretők” (φιλομαθεῖς) (5) és a „mindig-hálát-adók?” (παντευλογ[οῦντες?]) tízes csoportjainak (δεκανία) felsorolt tagjai a gyásztalanság miatt / a szerencsétlenségből való megszabadulásért[240] (εἰς ἀπενθησίαν) állították a közösségnek (τῷ πλήθι) saját vagyonukból [ezt az] emlékművet (μνῆμα): Jaél, elnök (προστάτης), (10) fiával Jószua arkhónnal; Theodotosz Palatinosz fiával, Hilarianosszal; Szamuél, a tízes csoport vezetője; a prozelita Joszész, Jesszeosz fia; (15) Benjámin, zsoltárénekes; Júdasz, a „nyájas” (εὔκολος); Joszész, a prozelita; Szabbatiosz, Amakhiosz fia; Emmoniosz, istenfélő; (20) Antoninosz, istenfélő; Szamuél, Politianosz fia; [*hat később írt név*:] Eiószéf, Euszebiosz fia, prozelita; és Eiúdasz, Theodórosz fia; és Antipeosz, Herméosz fia; (25) és Szabathiosz, Nektarisz; és Szamuél, a presbiter, pap. [*A 9−17. sorok mellett oldalt vésett szöveg:*] Szamuél, pergéi presbiter.”

Reynolds−Tannenbaum: *B oldal* − Chaniotis: *face I.*
„[- - -] Szerapión [- - -]; Joszéf, Zénón fia; (5) Zénón Jákóv; Manasszész Iófʼ[…]; Júdasz, Euszebeiosz fia; Eortasziosz, Kallikarposz fia; Biótikosz …; Júda, Amphianosz fia; Eugeniosz aranyműves; (10) Praoiliosz …; Júda, Praoiliosz fia; Rufosz …; Oxükholiosz, presbiter; Amantiosz, Kharinosz fia; …Mürtilosz; Jákó, számadópásztor (προβατον[όμος])…; Szevérosz …; Euodosz …; Jászón, Euodosz fia; (15) Euszabbathiosz zöldségárus ; … Anüsziosz; Euszabbatiosz, idegen; … Milón; ifjabb Oxükholiosz; Diogenész …; Euszabbathiosz, Diogenész fia; Júda, Paulosz fia …; Theophilosz; (20) Jakób és az Apellión …; Zakhariasz kereskedő (μονοπώλης); Leontiosz, Leontiosz fia ; … Gemellosz; Júdasz, Akholiosz fia; … Damonikosz; Eutarkiosz, Júda fia; … Joszéf Philér[?]; Euszabbathiosz, Eugeniosz fia; (25) Kürüllosz …; Eutükhiosz, bronzműves; Jószéf, cukrász (παστι[λλάριος]); Júda, Ortasziosz fia; … Eutükhiosz, madárkereskedő (ὀρν[ιθοπώλης]); Júda és Zószi[?]; … Zénón, használtruha-kereskedő (γρυτ[οπώλης]); Ammianosz, takarmánykereskedő? (χιλᾶς) …; Ailianosz, Ailianosz fia; (30) Ailianosz és Szamuél, a „virágszerető” (Φίλανθος); Gorgoniosz, Oxükholiosz fia …; Heortasziosz, Akhilleusz fia; Euszabbatiosz, Oxükholiosz fia; … Panégoriosz; Heortasziosz, Zótikosz fia; Szümeón, Zén[?] … [- - -] És mindazok, akik istenfélők: … Zénón tanácstag (βουλ[ευτής]); (35) Tertüllosz, tanácstag; … Diogenész, tanácstag; Onészimosz, tanácstag; … Zénón, Longianosz fia, tanácstag; Antipeosz, tanácstag; … Antiokhosz, tanácstag; Rómanosz, tanácstag; … Aponériosz, tanácstag; Eupithiosz, bíborkereskedő; … Sztratégiosz; (40) Xanthosz … ; Xanthosz, Xanthosz fia; … Aponériosz, Aponériosz fia; … Hüpsziklész,

---

[239] Az aphrodisziaszi zsinagóga helye jelenleg nem ismert. Az a H. Bloedhorn és G. Hüttenmeister (1999:287. n.58) által közölt információ, miszerint a múzeum alapozási munkáinál előkerültek a zsinagóga maradványai, de azt azonnal visszatemették, A. Chaniotis szerint téves: ott ugyanis egy körkörös márvány struktúra alapjait találták meg (Chaniotis 2002:223. n.46).

[240] Chaniotis alternatív fordítása: “for the relief of the people from grief” (2002:209). Saját fordításomban igyekeztem a szószerintiséghez ragaszkodni, még akkor is, ha ez a kevésbé szép megoldás. Az ἀπενθησία ugyanis *hapax legomenon,* illetve az ἀπένθητος participium egyszer fordul elő a II. Makk. 5:10 LXX fordításában, „megsiratatlan (halottak)” értelemben. A πένθος ugyanakkor a klasszikus görögben jelenthet ’súlyos szerencsétlenséget’ is, ennek fosztóképzős alakja pedig − talán − a ’szerencsétlenségből való megszabadulás’-t is (Reynolds−Tannenbaum 1987:38).

Mel[?] …; Polükhroniosz, Xanthosz fia …; Athénión, Ailianosz fia; Kallimorphosz; … Júnbalosz?; Tükhikosz, Tükhikosz fia; … Glégoriosz, Tükhikosz fia; (45) Polükhroniosz, lövedékgyártó? (βελ[οποιός?]) …; Khrüszipposz; Gorgoniosz, bronzműves; … Tatianosz, Oxükholiosz fia; Apellasz, Hégemoniosz fia; … Valerianosz, írótábla-készítő? (πενακᾶς); Euszabbathiosz, Hédükhroosz (?); Manikiosz, Attalosz fia; Hortasziosz, kőfaragó; … Brabeusz; … (50) Klaudianosz, Kallimorphosz fia; … Alexandrosz …; Appianosz márványműves? / kőműves? (λευ[κουργός]? / λευ[κωτής]?); Adoliosz, savanyúságkészítő (ἰσικιάριος); Zótikosz, karpereckészítő? (πσελ[ιοποιός]?); Zótikosz, komikus színész (γρύλλος); Eupithiosz, Eupithiosz fia; … Patrikiosz, bronzműves; Elpidianosz, atléta; … Hédükhrusz …; (55) Eutopiosz, Hédükhrusz fia; … Kallinikosz; Valerianosz, kincstárnok; Euretosz, Athénagorasz fia; Paranomosz, festő? szobrász? (ἰκονο[γράφος]? / ἰκονο[ποιός]?); … Eutükhianosz, kártoló (γναφ[εύς]); … Prokopiosz, bankár? (τρα[πεζίτης]?); Prunikiosz, kártoló; … Sztratonikosz, kártoló; (60) Athénagorasz, ács (τέκτων); [- - -] Melitón, Amazoniosz fia [- - -].”

A felirat Severus-kori datálása mellett korábban felhozott érveket legutóbb Angelos Chaniotis döntötte romba, aki meggyőzően érvelt amellett, hogy az *editio princeps*ben *A oldal*nak nevezett, éppen ezért korábbinak tartott szöveg a későbbi *(face II)*, míg a Joyce Reynolds által későbbinek tartott *B oldal* a legkorábban felvésett textus *(face I)*. Az első szöveget valamikor i. sz. 250 után, a másodikat pedig legalább száz évvel később, 350 után (de lehet, hogy az 5. században) vésték az oszlopra.

A legtöbb vitát eddig a felirat a 34. sorában említett „istenfélők” (καὶ ὅσοι θεοσεβῖς) mibenléte váltotta ki, s a téma még ma is szenvedélyes indulatokat szít tudományos körökben.[241] Pedig mindeközben olyan alapvető kérdéseket sem sikerült a felirattal kapcsolatban megnyugtatóan tisztázni, mint a sztélék eredeti felállítási helye és a felirat készítésének tulajdonképpeni célja. A két, összesen 88 soros szöveget végigolvasva azonnal világossá válik, hogy a válaszhoz az *A oldal−face II* bevezetése (1−8. sk.) szolgálhat támpontul. A felirat kiadói ugyan részletes kommentárt fűztek az itt található kifejezésekhez, de nem mindenben juttottak végleges és megnyugtató eredményre (Reynolds−Tannenbaum 1987:26−41). Mindenekelőtt: a felirat „műfaját” maga a szöveg is meghatározza, amennyiben önmagát „emlékmű”-ként (μνῆμα) definiálja. Ennek a szónak egyik jelentése ’síremlék’, és a kiadók szerint „tökéletesen meggyőző, hogy egy ilyen emlékművet emeltek egy nyilvános sírhelyen Aphrodisziaszban, és a felirat ennek dedikációja, amelyet a bejáratnál elhelyezett oszlopokra vésték fel” (Reynolds−−Tannenbaum 1987:39). A μνῆμα másfelől bármiféle ’emléket, emlékművet’ jelenthet, és nem feltétlenül kötődik a sírokhoz, sőt a zsinagógák fogadalmi feliratainak egyik gyakori kifejezéséről van szó (erről bővebben ld. a palesztinai zsinagógafeliratok

[241] Ld. pl. Marianne Palmer-Bonz: The Jewish Donor Inscriptions from Aphrodisias: Are They Both Third-Century, and Who Are the *Theosebeis*? *HSCPh* 96 (1994), 281−299. − A *theoszebész*ekkel kapcsolatos vélemények egyik szélső értékét az oxfordi Martin Goodman képviseli, aki szerint legalábbis a 3. század előtt nem beszélhetünk aktív térítő jellegű misszionálással a zsidók körében, a *theoszebész* jelző tehát a rendkívül vallásos, istenfélő zsidókra vonatkozik (ld. *Mission and Conversion: Proselytising in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1994. *passim*); a másik oldalon Louis H. Feldman, a New York-i Yeshiva University professzora áll, aki az „istenfélőket” a betérés első fokozatának tartja (ld. *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton: Princeton University Press, 1993. *passim*). Kiegyensúlyozott képet ad a kérdésről: Shaye J. D. Cohen: Crossing a Boundary and Becoming a Jew. *HThR* 82 (1989), 13−33.

esetében az 5.3.1.2. fejezetet; a diaszpóraiak esetében a 5.3.2. fejezet (3) pontját).[242] Mivel az aphrodisziaszi felirat eredeti felállítási helyéről semmit sem tudunk, azt sem tudjuk eldönteni, hogy a városfalon kívül vagy belül állt-e. Az utóbbi természetesen kizárná, hogy síremlékről van szó.

De nézzük a bevezető szakasz sajátos kifejezéseinek értelmezését. A szöveg szintaxisából következően az 'állították / emelték / alapították' (ἔκτισα[ν])[243] alanya a „tízes csoport" (δεκανία), amelyhez három birtokos jelző kapcsolódik: (a) a *„patella* részére ado[mányozóké(?)]" (πατέλλᾳ? δό[ντες?]); (b) a „törvényszeretőké" (φιλομαθῶ[ν]) és (c) a „mindig-hálát-adóké(?)" (παντευλογ[οῦντες?]). Reynolds és Tannenbaum meggyőzően érveltek mellett, hogy a δεκανία olyan tíz fős testületet jelent, amit a Misna „tíz pihenő" (*'aszará batlanim,* עשרה בטלנים) néven ismer (m. Meg. 1:3, 4:3; j.Meg. 1:6 70b; b.Meg 5a). Az a város nevezheti magát gazdagnak, amelyik megteheti, hogy azt a tíz embert, aki állandóan a zsinagógában tartózkodik, eltartsa (b.Meg. 17b; b.BK 82a; vö. m.Meg. 1:3; Schürer 1979:II.438). A csoport természetesen több mint tíz emberből is állhatott, akik állandóan váltották egymást az imádkozás, dicséret, igetanulmányozás, esketés, temetés stb. szolgálatában.[244] (a) A πάτελλα vagy πατελλᾶς latin kölcsöszó, melynek jelentése: 'tányér'. De mit jelent ez ebben a kontextusban? A felirat kiadói szerint itt a Misnában említett karitatív szervezetről van szó, amely a szegények élelmezését tűzte ki célul. Ezt szintén „tányér"-nak nevezték (*tamchui,* תמחוי; m.Pe'ah 8:7; t.Pe'ah 4:8; j.Pe'ah 21a; b.BB 8b stb.).[245] (b) A φιλομαθής („tanulni szerető") jelentéskörébe tartozó kifejezések nem egy alkalommal bukkannak fel zsidó feliratokon: mint pl. a φιλόνομος (CIJ I 113, 193, 508), vagy a φιλέντολος (CIJ 132, 203, 509) stb. A Misnában a „bölcsességtnuló" (*talmid chakham,* תלמיד חכם) kifejezés feleltethető meg ennek (pl. b.Ket. 111b; b.Pes. 49a), amelybe ugyanúgy beletartoztak a bölcsek, mint azok hallgatói. (Hasonlóan a mai angol *scholar* szó kettős értelméhez, amely egyformán jelent tudóst és iskolai tanulót.) Az aphrodisziaszi felirat bevezetésében említett „bölcsességszeretők" tehát „valószínűleg valamiféle tanulókört jelenthetett, talán olyasmit, amit ma Bét ha-Midrásnak, azaz az exegétikai tanulmányok házának nevezünk" (Reynolds−Tannenbaum 1987:32). Minthogy azonban a felirat egyetlen rabbit sem említ, a kiadók véleménye szerint ez egy magánszervezet (*'édá* עדה, *'agudá* אגודה, *chevrá'* חברא) lehetett. (c) A „mindig-hálát-adók?" (παντευλογ[οῦντες?] / παντεύλογ[οι?]) csoportjához jutottunk, amelyről sem eddig ismert görög, sem héber források nem beszélnek. A felirat kiadói szerint a görög szó neologizmus, és azokat jelenti, „akik teljes idejükben dicsérik (az Urat)", vagy „akik folyamatosan mondják az áldásokat" (Reynolds−Tannenbaum 1987:34). Végül a 7. sorban szereplő πλῆθος szóról annyit mondhatunk, hogy az a 391-ben készült apameai zsinagógamozaikon is felbukkan 'zsinagóga(i közösség)' értelemben (ὑμῶν πλῆθος, CIJ II 804; Lifshitz 1967:#39). A felirat kiadói szerint a kifejezés gyakran szerepel a görög társaságokkal (pl. a dionüszoszi színész-társulatokkal), s egy ízben a keresztények közösségével kapcsolatban is (Reynolds−Tannenbaum 1987:38. n.103-104).

---

[242] Reynolds−Tannenbaum egy Dura Europosz-i felirat esetében az arám דכרה kifejezést véli ekvivalens jelentésűnek a *mnémá*val; a görög szó szekuláris környezetére pedig példának hozza fel egy 4. századi szíriai magánház kő ablakkeretének feliratát: 'Ιουδέων μνῆμα (1978:40).

[243] Zsidó környezetben ld. Lifshitz 1967:##58, 59. A Dura Europoszi zsinagóga festményein szereplő donációs feliratokról van szó, ahol a szó jelentése egyértelműen 'készíttet', esetleg 'adományoz'.

[244] A δεκανία nemcsak zsidó, hanem keresztény közegben is jelenthetett „temetési egyletet". A felirat kiadói azért vetik el ezt a lehetőséget, mert a tagok között szerepel egy Szamuél nevű pap is (26-27. sk.), márpedig a Biblia szigorúan tiltja a kohanitáknak a halottakkal való érintkezést (Reynolds−Tannenbaum 1987:30; *contra:* Williams 1992:306−310).

[245] Reynolds−Tannenbaum 1987:26−28; Botermann 1993:192−194; Levine 1999:1009.

Mindezek után elmondhatjuk: annak ellenére, hogy az aphrodisziaszi felirat régészeti környezete nem ismert; hogy mindmáig nem került elő a városban olyan épület, amelyet egyértelműen zsinagógával azonosíthatnánk[246]; s hogy maga a szöveg is számos olvasati és értelmezési problémát vet fel, az valaha minden bizonnyal egy zsidó zsinagógához tartozott.[247] Angelos Chaniotis is ezt a provenienciát tartja a legvalószínűbbnek (2002:209. n.6).

5.3.3. Mesteremberek feliratai

Joszé bar Lévi az általa készített Kfar Bara'ám-i és 'almái zsinagógák szemöldökkövén (Naveh 1978:#1, [#3]) héberül hirdeti az áldást népének: *„Legyen béke ezen a helyen és az Ő népének, Izraelnek minden helyén*" (יהי שלום בעל־המקום הזה וב[על]־כל מקומת [עמו]ישראל). A Kfar Bara'ám-i zsinagógában saját szerepét is hangsúlyozza, mivel az áldás így folytatódik: *„Joszé a lévita, Lévi fia készítette ezt a szemöldökkövet"* (יוסה הלוי בן לוי עשה הסקוף הזה). 'Almában ezzel szemben a szokásos *„ámen, szela"* formula után egy sokkal személyesebb − és arámul írt − szöveg következik: *„Én, Joszé, Lévi fia, a lévita, vagyok a mester, aki ezt a szemöldökkövet készítette"* ([אנה יוסה בר לוי הלו[י] אומנה דעבדת [הדין סקופה]). Ez az érdekes nyelvváltás tükrözi Lévi hozzáállását az arám és a héber nyelvhez: az utóbbi számára egyértelműen az emelkedett, míg az előbbi a közönséges nyelvváltozatot képviselte (Yahalom 1980:49). Azon sem lehet csodálkozni, hogy a néhány héber feliratot az arám nyelvhasználat erőteljesen befolyásolta (ld. Naveh 1978:#13, Kfar Niburaia; #75, Szuszija).

Néhány művész, aki egyébként héber vagy arám nyelvű dedikációt állított, nevét görögül írta alá. Bét 'Alfában (Naveh 1978:#43) példának okáért, az arám nyelvű építési felirathoz egy görög „függeléket" csatoltak az építészek: Marianosz és Chanina nevében (az utóbbi nyilvánvalóan zsidó név). [**XX. tábla, 2. ábra**] A két építész szintén felbukkan a Bét Se'án-i zsinagóga görög feliratain.[248] A Golánon található Dabburában egy Rusztikosz nevű építész dedikált egy arám nyelvű feliratot, amit azután görögül írt alá (Naveh 1978:#7). Hammat Tiberiasban egy díszes márványtáblát találtak a következő görög felirattal: *„Legyen Isten kegyelme Ábrahámmal, a márványművessel"* (Naveh 1978:#24). Akadnak olyan arám feliratainkis − például a má'óni zsinagógában (Naveh 1978:#57) − amelyeket olyan rosszul írtak le, hogy csakis arra gondolhatunk: a mozaikkészítő vagy a vésnök egyáltalán nem tudott arámul/héberül. Szintén jelzésértékűek azok a hibák, amelyeket a Bét Se'án-i zsinagóga arám feliratain találunk (Naveh 1978:#47). Az arám nyelvű közösségi felirat *(„Legyen jó emlékezetben ennek a szent közösségnek minden tagja")* ugyanakkor hibátlan, mivel azt minden bizonnyal maguk a zsinagóga vezetői fogalmazták. Ám amikor a mesterember is beleveszi magát az áldásba, a felirat egyszerre megtelik hibákkal: *„Legyen jó emlékezetben a mester, aki ezt*

---

[246] Angelos Chaniotis különösen sok zsidó graffitit és szimbólumot talált a Szebaszteion és a Ódeion/Buleotérion épületében, ld. 2002:219−226. Az utóbbiban a „héberek" számára fenntartott ülőhelyeket is jelezték, külön az „idősekét" *(palaioi)* és a „fiatalokét" *(neóteroi)*. Ez a megkülönböztetés a zsinagógai ülésrendet tükrözi (vö. CIJ II 756). A legtöbb zsidó feliratot a Szebaszteionban találták, amely egészen a 4. századig a császárkultusz központja volt a városban. Chaniotis mégsem kísérli meg egyik épületet sem zsinagógával azonosítani.

[247] Glen W. Bowersock egy publikálatlan tanulmányát idézi Louis H. Feldman (1993:575. n.116), aki szerint a harmadik sorban szereplő τῆς δεκ(ανίας) helyes kiegészítése τῆσδε κ(ανονίδος), vagyis 'ajtókeret' lenne. Bowersock építészeti szempontból is megvizsgálta az aphrodisziaszi sztéléket, és meg van győződve arról, hogy azok még akkor is egy ajtó részét képezték, ha szövegértelmezése nem is bizonyulna helyesnek.

[248] N. Zori: The Ancient synagogue at Beth-Shean. *Eretz Israel* 8 (1967), 159. (héb.). − A mesteremberek gyakorlatáról, hogy görögül szignálják műveiket, ld. M. Schwabe: On the Greek Inscriptions of Beth Alpha. *Tarbiz* 1 (1930), 138−139. (héb.)

készítette” (דכיר לטב אומנה דעבד חדה אבידתה). A mester az utolsó két szót: חדה אבידתה, talán a népies kiejtésnek megfelelően nem ע-nal, hanem א-fel írta, ráadásul a הדה-t hiperkorrekcióval חדה-ra javította. A kiváló aramaista, E. Y. Kutcher szerint azok a szövegek, amelyekben a torokhangokat (gutturálisok) garathangokkal (pharingálisok) keverik, a palesztinai zsidóság hellenizált rétegéből származnak (Yahalom 1980:50; Kutcher 1974:57−60).

5.4. Az euergetizmus zsidó stratégiái

Paul Veyne szerint a görög−római euergetizmust egyrészről kényszerérzet, másrészről bizonyos mértékű spontaneitás jellemezte.[249] Középületek és közművek, politika és diplomácia, szórakozás és ünnepségek, vallási élet és orvoslás: mindezeken a területeken a városok saját jótevőikre voltak utalva, akik rendszerint prominens polgárok, néha érdekelt kívülállók voltak. A jótevőket a legmagasztosabb címekkel illették; a φιλανθρωπία, a μεγαλοψυχία és az *amor civicus* − ami a jótevők cselekedeteit motiválta − a legfőbb polgári erények közé tartozott (Rajak 1996:21).

A klasszikus euergetizmus megnyilvánulásai nagyrészt a hatalmas és egyre növekvő epigráfiai anyagnak köszönhetően ismertek számunkra. Az euergetizmus kéz-a-kézben járt az „epigráfiai habitussal”, minthogy először is előnyös volt az adományozónak, ha adományát nyilvános helyen megörökíthette, ugyanakkor a hálás gyülekezet és annak vezetői részéről a tiszteletadás nagy jelentőséget nyert a kőben történt megörökítés által. Így az adományozás aktusa nem csak az adományozó részére járt közvetlen haszonnal, hanem gyermekei és leszármazottai számára is, s így egy egész család társadalmi helyzete megerősödhetett (Rajak 1996:21).[250]

A diaszpórazsidóság − mint ahogy idővel a palesztinai zsidóság is − kialakította saját epigráfiai kultúráját. A 3. századtól fogva a palesztinai zsidók nagy büszkeséggel tekintettek zsinagógáikra, és olyan ajándékokat adományoztak a közösségnek, mint pl. márványoszlopokat, márvány balusztrádokat, fürdőmedencéket, mozaikpadlókat, s ezeket az adományozási aktusokat feliratokon örökítették meg. A hazai szövegekben mégis a diaszpórától finoman elkülönülő szociális és vallási attitűdöt érhetünk tetten. A diaszpórazsidókat nagymértékben befolyásolták a görög−római elképzelések az euergetizmus és a közhivatal státusz-növelő funkciójáról, amelyet a megemlékező feliratokon saját gazdagságuk és emelkedett társadalmi helyzetük hirdetésére használtak fel. Ezért tettek a szardiszi zsinagóga adományozói akkora hangsúlyt a helyi polgárjog birtoklására és a városi vezetésben való részvételükre (Trebilco 1991:43−49), s hogy a diaszpórazsinagógák jótevői néha nemcsak saját jelenlegi vallási tisztségüket, hanem még az elődeik által viselteket is megemlítik feliratai kon (Lifshitz 1967:#12, Szmirna; #37, Szidé). A palesztinai zsidók másfelől − akiknél a görög−római ideológia kevésbé hatott −, erősebben ragaszkodtak őseik értékeihez: számukra sokkal fontosabb volt, hogy Isten emlékezzék meg jótéteményeikről, mint hogy életükben kivívják zsidó hitsorsosaik csodálatát. Jellemző, hogy a „legyen jó emlékezetben” (ti. Isten előtt) formula, amelyekkel a palesztinai donatív feliratok kezdődnek, szinte teljesen ismeretlen a

---

[249] Paul Veyne: *Le paine et le cirque, sociologie religieuse d’un pluralisme politique*. Paris 1976. 103; vö. Jean Andreau, Pauline Schmitt, Alain Schnapp: Paul Veyne et l’évergetisme. *Annales ESC* 33:2 (1978), 307−325.

[250] A.R. Hands: *Charities and Social Aid in Greece and Rome*. London 1968. ch. 2.; Guy M. Rogers: Demosthenes of Oenoanda and Models of Euergetism. *JRS* 81 (1991), 91−100. − Frederick W. Danker: Benefactor: *Epigraphic Study of a Greco-Roman and New Testament Semantic Field*. St. Loius 1982.

diaszpórai környezetben.[251] Ugyanígy hiányzik a palesztinai feliratokról a hivatali tisztségek említése, sőt alkalmanként még az adományozókat sem nevezik meg. A na'aráti zsinagóga mozaikpadlóján például ezt olvassuk: *„Legyenek jó emlékezetben mindazok, akik adományoztak vagy hozzájárultak, vagy [a jövőben] fognak adni ezen a szent helyen, akár aranyat, akár ezüstöt, akár valami mást. Legyen részük ezen a szent helyen. Ámen."* (CIJ II 1203). Alig tudnánk nagyobb ellentétet elképzelni, mint e szöveg visszafogottsága és a berenikéi zsinagógai egyik felirata között, ahol az adományozók nemcsak zsinagógai tisztségeiket, hanem pénzadományuk nagyságát is feljegyzik, egészen az 5 drachmás összegig (Lüderitz 1983:#72).

Mivel a donatív feliratokon az adományozók ritkán mondanak el magukról több információt, mint saját maguk és apjuk nevét, a palesztinai zsinagógafeliratok csak keveset árulnak el arról, hogyan is működött a gyülekezeti házak rendszere. Bár ritka esetekben a férfi adományozók megemlítik zsinagógai tisztségüket (*hazzán,* CIJ II 855; *parnasz,* CIJ II 1202), semmit sem mondanak arról, hogy ezek a tisztségviselők milyen feladatokat is láttak el. Bár a *rabbi* cím sokkal gyakrabban fordul elő a palesztinai, mint a diaszpórai feliratokon (főként a Bét Se'árim-i temetőben), a szó kortársi jelentése még nem pontosan ismert. Azokon a zsinagógai feliratokon, amelyeken a titulus előfordul, az említett személyek pusztán adományozókként vannak megemlítve. Néhány kísérlet ugyan történt arra vonatkozólag, hogy az „epigráfiai rabbikat" bizonyos talmudi tudósokkal próbálják meg azonosítani, ezek azonban többnyire nem vezettek eredményre.[252]

A jótétemények gyakorlásában a különféle motivációk különös összefonódása figyelhető meg: vallásos érzület, a polgártársak iránti tisztelet, a halál utáni hírnév biztosítása. A görög feliratokon a *philotimia* szó fejezi ki leginkább e bonyolult összefüggést (pl. TAM II 905; IG IX 1107; Syll³. 850 etc.). Az úgynevezett „philotimia-modellben" az adományozó a fenti három motívumtól vezéreltetve korlátozott értékű vagyontárgyát (legtöbbször pénzt) ad át a városnak vagy a város valamely alegységének, cserébe a társadalmi rang és megbecsülés növekedéséért vagy a halál utáni tiszteletért.[253] A római világban azonban létezett egy harmadik iniciatíva is az adományozásra: a hatalom.[254] Sokan csak azért tettek szolgálatokat vagy ígértek új épületeket a városnak, hogy valamely hatalommal járó tisztségre megválasszák őket.

A *philotimia* − és, ami ennél is több, a *philodoxia* („a tisztelet / dicsőség szeretete") − azonban „pontosan az a jellemvonás volt, amelyet a zsidók bevallottan semmibe vettek"

---

[251] Egy ritka diaszpórai példa: CIJ II 845 (Dura Europos); Lifshitz 1967:#59. (Dura); #61(Dmeir − csak a μνησθῇ szerepel a feliraton) − A formula ugyanakkor jól ismert Szíriában és annak környezetében, pl. hatrai templomok arám fogadalmi feliratain szerepel gyakran, azzal a kis módosulással, hogy a *dakir letav* formulához azt is hozzáteszik, melyik istenség előtt legyen valaki „jó emlékezetben", vö. A. Caquot: Nouvelles inscriptions araméennes de Hatra. *Syria* 29 (1952), 89−118.

[252] Shaye Cohen 51 palesztinai és 7 diaszpórai feliratról gyűjtötte össze a rabbik említéseit. Ez nagyon alacsony szám ahhoz képest, hogy valamennyi a „rabbinikus judaizmus" időszakából származik. Figyelemre méltó, hogy a latin nyelvű Nyugaton mindössze négy, a görög nyelvű Keleten pedig mindössze egy rabbit említenek. Egyedül Rómából több mint 500 zsidó felirat került elő, ezeken szerepel *arkhiszünagógosz, arkhón, gerusziarkhész, grammateusz, pater synagogae, mater synagogae, exarkhón, hüperétész, phrontisztész, prosztatész,* ezen kívül papok, tanítók és diákok, de egyetlen egy *rabbi* sincs közöttük (Cohen 1981−82:15). Cohen egyetlen „epigrafikus rabbi" azonosítását sem tartja meggyőzőnek a talmudi irodalomban szereplő rabbikkal.

[253] Guy M. Rogers: Demosthenes of Oenoanda and Models of Euergetism. *JRS* 81 (1991), 91−100. kül. 94. n.10.

[254] David Johnston: Munificence and *municipia*: Bequests to Towns in Classical Roman Law. *JRS* 75 (1985), 105−125. kül. 105−106.

(Rajak 1996:23).[255] Tessa Rajak a zsidó euergetizmusról írt magvas tanulmányában 94 db diaszpórai zsinagógafeliratot vizsgált meg, ezek alapján vonva le következtetéseit (1996:26-27). Szerinte a diaszpórai zsidó jótékonykodás stratégiájában három vezérmotívum figyelhető meg: (1) a zsidók a pogány mintát korlátozottan adaptálják saját környezetükbe (a felirat szűkszavú, az Istentől vagy a gyülekezettől várt viszonzásra nem, vagy alig tesznek hangsúlyt); (2) a donatívumot beillesztik a vallási kötelezettségek körébe; (3) viszonylag gyakori az adományozók anonimitása vagy a kollektív donáció. „Mindez − írja Rajak − valóban igen messze áll a pogány feliratokon kifejezett adományok és megtiszteltetések szószátyár világától" (Rajak 1996:26).

A feliratok túlnyomó többsége, miközben közli az adományozó nevét és néha tisztségét is, nem írja le a nekik járó tiszteletadás formáját (Rajak 1996:27). (Hat szíriai és kilenc palesztinai felirat jelenti a kivételt ebben az esetben.) A zsidók nem tisztelhették meg egymást szobrokkal (ld. 5.2.2. fejezet). A phrügiai Akmoniában − tehát erősen szinkrétisztikus környezetben[256] −, annak a zsinagógának a restaurálóit, amelyet korábban Julia Severa építtetett, a közösség áldozatos adakozásukért arany pajzzsal tisztelt meg (CIJ II 766 = Lifshitz 1967:#33). Amellett, hogy Julia Severa pogány papnőként is megjelenik a városi pénzeken, a Turronius-család (amelynek egyik tagja, P. Turronius Cladus *arkhiszünagógosz* szintén szerepelt az adományozók között) is eléggé jól ismert volt a pogány Akmoniában. Ugyanakkor azt is érdemes megjegyezni, hogy a tisztelgő felirat szövegezésében bizonyos önmérséklet figyelhető meg: nincs említve szobor, és a dicséret is visszafogott (Rajak 1996:31; Rajak 1999:161−163). Az ióniai Phókaiában Tationt, Sztratón lányát tüntette ki a zsinagóga a zsidók iránt tanúsított jóindulatért (CIJ II 738 = Lifshitz 1967:#13). Cserébe a zsinagóga *(oikosz)* építéséhez nyújtott hozzájárulásáért arany koszorúval és elöl-üléssel *(proedria)* tisztelték meg a gyülekezetben. Az arany koszorú figyelemre méltó kitüntetés a zsidók részéről, de az ilyenkor szokásos hosszú dicséret elmaradása ugyancsak szignifikáns (Rajak 1996:31; Rajak 1999:163−164). Az is elképzelhető persze, hogy a zsinagóga adományozói között egyszerűen nem akadt annyi „nagy név", akiket koszorúkkal és/vagy pajzsokkal lehetett volna megtisztelni. Egyesek szerint az ilyesfajta kitüntetések és az eulogiumok elmaradása inkább a zsidó közösségek gazdasági helyzetét, mintsem vallási értékeit tükrözi (Rajak 1996:32). A kollektív donációk mögött pedig az a stratégia állhat, amely megpróbálta minimalizálni az egyes adományozók személyes befolyását a zsidó közösségen belül (Rajak 1996:33). A hivatalviselés ebben a társadalomban magában hordozott bizonyos kötelességeket, de aligha jelentette a mások-fölé-emelkedés útját.

A másik stratégia arra vonatkozóan, hogy az adományozót kivegyék a rivaldafényből, az volt, hogy az adományt a vallási kötelezettségek körébe utalták. Claudius Polycharmus a „zsinagóga atyja" tiszteletbeli hivatalát töltötte be a makedoniai Stobi zsinagógájában. Ajándékát hangsúlyozottan egy „fogadalom miatt" (εὐχῆς ἕνεκα) teljesítette. Önreklámozás kizárva. Az ajándék részletes felsorolása leginkább azt a célt szolgálta, hogy Polycharmus és örökösei jogi helyzetét egyszer s mindenkorra meghatározza a gyülekezetben. Vörös és fehér színű freskótöredékek többször is ismétlik az adományozó nevét a következő formulában: Τιβέριος πατὴρ εὐχήν.[257] Ez a fogadalmi formula sok kisebb feliraton ismétlődik, hogy pontosak legyünk: 42 hasonló került elő eddig a diaszpórából. A késő-római szövegeken a ὑπὲρ σωτηρίας *(pro salute)* formula is

[255] Az istenek akkor kinyilvánítottak *philotimiát* az emberek felé, mikor azok imádkoztak hozzájuk, ld H.S. Versnel: Religious Mentality in Ancient Prayer, in: H. Versnel (ed.): Faith, Hope and Worship: *Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden 1981. 51.

[256] A.R.R. Sheppard: Jews, Chistians and Heretics in Acmonia and Eumeneia. *AS* 29 (1979), 169−180; Trebilco 1991:58−84.

[257] J. Wiseman and D. Mano-Zissi: Excavations at Stobi. *AJA* 75 (1971), 395−411; Hengel 1966.

gyakran szerepel. Ezek a votív formulák tökéletesen illeszkednek a pogány epigráfiai környezetbe, ahol többnyire isteneknek szóló hálaadó dedikációkon szerepelnek. A votívumok egybeesése az épület-felújításokkal a zsidó epigráfiai kultúra egyik alapvető megkülönböztető jegye (Rajak 1996: 34; Rot-Gerson 1987b).[258]

Az utolsó stratégia egy kései szküthopoliszi (Bét Se'án) feliraton ragadható meg (Rot-Gerson 1987a:#9). A görög−római környezetben feltehetően az ilyesfajta megfogalmazás tért el a legradikálisabban a környezet megszokott epigráfiai kultúrájától. A 6. századi ismeretlen adományozó ugyanis arra hivatkozott az általa szponzorált mozaik feliratán, hogy „*nevét ismeri az Isten*". Tessa Rajak szerint talán az adományozó barátai és szomszédai sem tudták a nevét (Rajak 1996:35). Ennek a formulának az eredete a palesztinai arám zsinagóga dedikációkban keresendő.[259] Másrészről a formula előre mutat a keresztény epigráfia megfogalmazása felé (Rajak 1996:36).[260] Seth Schwartz ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy az „anoním" feliratok, legláb bis Palesztinában, jóval ritkábban fordulnak elő keresztény templomokban (Schwartz 2001:283. n.22). Szerinte a zsidó feliratok egyik *par excellence* jellemzője anonimitás, és hogy felajánlásaikért explicit módon nem kérnek semmi konkrét adományt Istentől; míg a pogány feliratokon a donátorok nyíltan megnevezik önmagukat és kérésüket is; a keresztény feliratok pedig e kettő között képeznek átmenetet: a jótevők ugyan megnevezik magukat, de a „viszontszolgáltatást" Istenre bízzák (Schwartz 2001:283). Mint a fentiekben láthattuk: a késő-ókori vallási feliratok világa azért ennél jóval bonyolultabb képet mutat.

Tessa Rajak konklúziói részben igazak, részben azonban módosításra szorulnak. Mindenekelőtt jól vette észre, hogy „a diaszpórai és palesztinai zsidóság megtalálta azt a rendkívül kényes egyensúlyt, hogyan végezheti dolgait görög módra egy bizonyos pontig, de gyorsan megálltak, mihelyt az visszaütött rájuk" (Rajak 1996:36). A fentiekben ennek a megfigyelésnek bőséges bizonyítékát szolgáltattuk. Az alábbiakkal ugyanakkor nem tudunk egyet érteni: „Feliratainк megmutatják, hogy gyakorlati, *ha nem is szükségképpen jogi értelemben* a zsinagógák mint teljesen látható intézmények működtek a városi környezetben" (Rajak 1999:166 − kiemelés tőlem), illetve: „A poliszon belül a zsinagógát valószínűleg inkább privát csoportként, *mintsem formális, jogilag szabályozott szerveződésként* tartották számon" (Rajak 1999:166 − kiemelés tőlem). Teljességgel kizárt, hogy a Római Birodalomban bármiféle „laza civil szerveződések" létezhettek volna, hiszen még a szigoún ellenőrzött szakmai kollégiumok és a vallási/kulturális egyesületek felállítása sem bizonyult egyszerű dolognak. A 2. század elején Plinius igen óvatosan teszi fel a kérdést Traianusnak: engedélyezné-e egy tűzoltó testület *(collegium fabrorum)* felállítását Nikomédiában, tekintettel az ott nem régiben pusztító tűzvészre? *„Vedd fontolóra, uram: indokoltnak tartanál-e egy körülbelül százötven tagból szervezendő tűzoltótestületet? Én majd ügyelek rá, hogy csak tűzoltókat vegyenek be, és hogy az engedélyezett joggal vissza ne éljenek. Ilyen kislétszámú testületet szemmel tartani nem is volna nehéz feladat."* A császár politikai okokból nem engedélyezte a testület felállítását (vö. Plin. *Epist*. X. 33−34. Borzsák István fordítása). Az ókori zsinagóga szervezetét egyébként már a régebbi kutatás is teljes joggal vetette

---

[258] A pogány kontextushoz ld. W.H.D. Rouse: *Greek Votive Offerings*. Cambridge 1902.

[259] Tessa Rajaknak igaza van abban, hogy a palesztinai dedikációkban keresendő a formula eredete, de a „legyen jó emlékezetben" kifejezés nemcsak a közösség tagjai előtti „jó emlékezetre" vonatkozik, hanem az „Isten előttire" is, sőt elsősorban arra. Ez az értelmezési lehetőség Rajak szerint is fennáll, de szerinte „nem kibogozható" (Rajak 1996:35−36).

[260] Gideon Foerster: Ancient Synagogue Inscriptions and their Relations to Prayers and Blessings. *Cathedra* 19 (1981), 12−46. (héb.); A. Kindler: Donations and Taxes in the Society of the Jewish Villages in Eretz Israel during the Third to Sixth Centuries C.E. in: *Synagogues in Antiquity,* ed. A. Kasher, A. Oppenheimer, and U. Rappaport. Jerusalem: Ben Zvi Institute, 1987. 55−56.

össze a Római Birodalom szakmai alapon szerveződő testületeinek *(collegia)* felépítésével.[261]

6. Nyelvhasználat

Az ókori zsidóság nyelvhasználati szokásainak leírása nem könnyű feladat, hiszen forrásaink száma csekély, relevanciájuk megkérdőjelezhető, s a modern analógiák is legtöbbször távol állnak az egykorú valóságtól. Ráadásul az „ókori zsidóság" fogalma is differenciált: mindenekelőtt meg kell különböztetnünk a iudaeai/palaestinai zsidóságot a diaszpórában élőktől, azon belül is a nyugati diaszpórát a keletitől. A 20. század második felének szociolingvisztikai kutatásai azonban *mutatis mutandis* segítségünkre lehetnek az ókori palesztinai és diaszpórai zsidóság nyelvhasználatának leírásában.

A zsidóság eredeti anyanyelve, a héber – amelyen szent irataik túlnyomó része íródott – a babilóni fogság alatt és után a köznapi beszédben átadta helyét az aráminak, miközben ő maga „szent nyelvként", sőt egyenesen a „Szentély nyelveként"[262] élt tovább, amíg az i. sz. 3. századra előbb jogi, majd irodalmi használata meg nem szűnt.[263] Ennek a sajátos nyelvi helyzetnek leírására tökéletesen illik a Charles Ferguson által bevezetett diglosszia kifejezés, mely eredetileg arra vonatkozott, mikor egy beszélőközösség által használt egyazon nyelv két vagy több változata között sajátos viszony és munkamegosztás figyelhető meg.[264] Ferguson rendszerében a júdeai lakosság által beszélt héber az „emelkedett" (E), a vele rokon arámi pedig a „közönséges" (K) nyelvváltozatnak felel meg. A tipikus diglosszia-helyzetekben (mint amilyen az „emelkedett" klasszikus (koráni) arab és a „közönséges" helyi arab dialektusok használata) az E változat örvend a legnagyobb tekintélynek: ezen íródnak a vallási szövegek, beszédek, ez az értékes, tiszta, „szent" nyelv; miközben a beszélők a K nyelvváltozatot többnyire alacsonyabb rendűnek tartják. Jellemző továbbá az E magas sztenderdizáltsága: ez a nyelvváltozat szótárakkal, nyelvtanokkal, tankönyvekkel rendelkezik, mivel ezt többnyire az iskolában sajátítják el; ezzel szemben a K ritkán standardizált és számos dialektusa létezik.[265]

---

[261] S.L. Guterman: *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome*. London: Aiglon, 1951. 130–156; újabban: Peter Richardson: Early Synagogues as Collegia in the Diaspora and Palestine, in: J.S. Kloppenburg, S.G. Wilson (eds.): *Voluntary Associations in the Geaeco−Roman World*. London−New York: Routledge, 1996. 90−109. − Egy 1976-ban Ravennában előkerült Diocletianus-kori felirat (AE 1977, 265) a *collegium*hoz tartozó alábbi csoportokat sorolja fel: (1) tagok *(ordo);* (2) patrónusok és tiszteletbeli vezetők *(patroni, matres);* (3) szimpatizánsok *(amatores),* amely figyelemre méltó hasonlóságot mutat a született zsidók / betért zsidók (prozeliták) / szimpatizánsok („istenfélők, mennytisztelők") hármas felosztásával. Ld. még S. J. D. Cohen: Crossing a Boundary and Becoming a Jew. *HThR* 82 (1989), 32; valamint Feldman 1993 *passim*.

[262] לשן קדשה m. Szóta 7:2; לשן בית קדשה Targum Neophiti ad Gen 2:19, ld. A. Díez Macho (ed.): Neophiti 1. vol. III. Madrid – Barcelona, 1971. p. 31.

[263] Az i. e. 3–i. sz. 3. századig tartó időszakban az arámi mind a vernakuláris, mind a hivatalos (jogi) nyelv szerepét betöltötte, különösen a farizeusok által uralt, vallásilag konzervatív Iudaeában. Ezalatt a misnai vagy rabbinikus héber „az iskolák és akadémiák tanult nyelve" volt (Schürer 1973:I.50). Az arámi csak az i. sz. 3–4. században került fel az irodalmi nyelvbe. A hellenizmus ugyanebben az időben mélyre hatolt a nem-zsidó területeken (Samaria, Galilea „idegen körzetei", a Dekapolisz térsége), illetve a Júdea arisztokráciáját jelentő szaddokeusok is teljesen hellenizálódtak. Ld. Schürer 1979:II.22−23; vö. H. B. Rosén: Die Sprachsituation im römischen Palästina, in: *Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit*. Köln–Bonn 1980. 215–239.

[264] Ch. A. Ferguson: Diglosszia, in: Pap Mária, Szépe György (szerk.): *Társadalom és nyelv*. Budapest: Gondolat, 1975. 291–317. Iványi Tamás ford.; Bartha 1999:66–74.

[265] Ezek közül a leglényegesebb a júdeai és galileai arám közötti nagyfokú különbözőség, amelyről a Talmud számos humoros történetet is megőrzött, ld. Vermes Géza: *A zsidó Jézus*. Osiris, Bp. 1998. 69–72. Hajnal Piroska ford.

Hogyan illeszthető ebbe a képbe a görög nyelv és kultúra térhódítása? Vitathatatlan tény, hogy a Második Templom korában (i. e. 538–i. sz. 70) a júdeai zsidók körében is fokozatos hellenizáció ment végbe, bár máig tartó vita folyik arról, hogy a görög az E és a K funkcióban milyen mértékben vette át a héber ill. arám szerepét.[266] Ugyanakkor egyértelmű, hogy a diaszpórai zsidóság körében az i. e. 3. századtól kezdve az emelkedett és közönséges nyelvváltozatban is a görög lépett a héber és arámi helyébe, amint arról a diaszpórai irodalom fennmaradt emlékei, valamint a papiruszok és feliratok is bizonyságul szolgálnak.[267] Az újabb diglossziaértelmezések azonban erre a nyelvi szituációra is alkalmazhatók. A *triglosszia* egy érdekes esete a tunéziai araboké, ahol a klasszikus (E) és tunéziai arab (K) mellett a francia (E) is használatos, vagyis a formális helyzeteken két egymástól merőben eltérő nyelv osztozik. E példa azonban nem egészen felel meg a diaszpórai zsidóság nyelvi helyzetének, mivel ott a görög – mint *lingua franca* – nemcsak az E, hanem a K változatban is használatos volt a héber (E) és arám (K) mellett. Ezt a szituációt *kettős átfedő diglossziának* nevezi a szakirodalom (Bartha 1999:69–70). Esetünkben ez azt jelenti, hogy a görög mind az E, mind a K változatban funkcionált, miközben bizonyos körökben a héber és arámi is megőrizte korábbi szerepét.

Amint a két- vagy többnyelvűséget létrehozó okok is sokfélék lehetnek, e jelenség meghatározása is éppoly kevéssé egységes.[268] A különféle meghatározások mögött általában az az alapvető kérdés húzódik meg, hogy vajon milyen mértékben kell bitokolnia valakinek két vagy több nyelvet ahhoz, hogy bi- ill. multilingválisnak tekinthessük? Az egyik szélsőség szerint ehhez elegendő az írott nyelv passzív megértése; mások ellenben az anyanyelvi szintű verbális kommunikációt tekintik a bilingvalizmus *sine qua non*jának. Az előbbit Richard Diebold kifejezésével „kezdeti kétnyelvűségnek" (*incipient bilingualism*) is nevezik, amely két nyelv kontaktusának kezdetét – vagy végét – jelzi. Nyilvánvaló, hogy a görög/latin nyelvű diaszpórai zsidó feliratokon rendszeresen feltűnő שלום köszöntésformula nem bizonyítja – igaz, nem is zárja ki – a felirat állítójának *(ordinator)* alapos hébertudását.[269] Ugyanakkor a héber szavak puszta jelenléte a görög/latin feliratokon bizonyos definíciók szerint már elegendő a bilingvizmus kimondásához. Macnamara szerint mindazon személyek kétnyelvűnek tekinthetők, akik második nyelvükön a négy alapvető nyelvi készség (beszéd, megértés, olvasás, írás) *egyikével* rendelkeznek az első nyelv nyelvi készségei mellett (Bartha 1999:37). A bilingvizmus ma legelfogadottabb – funkcionális –meghatározása szerint a kétnyelvűség két (vagy több) nyelv rendszeres használata, kétnyelvűek pedig azok az

---

[266] A kérdésnek tekintélyes szakirodalma van, amelynek teljes felsorolására itt nincs lehetőség, ezért csak a főbb műveket idézem: Lieberman 1942; Lieberman 1950; V. Tcherikover: *Hellenistic Civilization and the Jews* (1959), (repr. with a preface by John J. Collins. Peabody, Mass. 1999); J.N. Sevenster: *Do You Know Greek? How Much Greek could the First Jewish Christians have Known?* Leiden 1968; M. Hengel: *Judentum und Hellenismus.* Tübingen 1969; G. Mussies: *The Morphology of Koine Greek in the Apocalypse of St. John. A Study in Bilingualism*. Leiden 1971; A. Momigliano: *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*. Cambridge 1971; Schürer 1973:II.74-80; J.A. Soggin: Bilinguismo o trilinguismo nell' ebraismo postesilico. Il caso dell'Aramaico e del greco. *Vicino Oriente* 3 (1980), 199–207.

[267] Philón szerint a görög ἡ ἡμετέρα διάλεκτος (*De congressu* 44.3).

[268] Bartha 1999:31–40.

[269] E. Dinkler: SHALOM−EIRENE-PAX: Jüdische Sepulkralinschriften und ihr Verhältnis zum frühen Christentum. RAC 50 (1974), 121−144; D. Noy: Peace upon Israel: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire, in: *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda,* ed. W. Horbure, Edinburgh: T. & T. Clark 1999. 133–144. − Heikki Solin szerint az אמן, שלום, ישראל(((((((stb. típusú akklamációk semmi estre sem bizonyítják a felirat állítójának héber nyelvtudását: „Gerade die heiligen Formeln zeigen, daß man in Rom fähig war, solche Formeln zu schreiben; wäre die Sprache der Gemeinde Hebräisch gewesen, hätte man ganz gewiß ab und zu auch den Rest des Inschriftentextes auf Hebräisch redigiert" (Solin 1983:701−702).

emberek, akiknek mindennapi életük során szükségük van két (vagy több) nyelvre, és ezeket használják is.

E tág meghatározás értelmében a diaszpórai zsidó közösségek valamennyi tagja kétnyelvűnek minősíthető. Az árnyaltabb leíráshoz azonban további szempontokat kell figyelembe vennünk. Mindenekelőtt meg kell különböztetnünk egymástól a *szerzett* (természetes) és *tanult* (mesterséges/ellenőrzött) bilingvalizmust. Szerzett kétnyelvűségnek nevezzük azt, amikor valaki a második nyelvét a körülmények hatására sajátította el, intézményes tanulás nélkül (pl. egy kereskedő munkája közben). Tanult bilingválisnak azt tekintjük, aki szekundér nyelvével szisztematikus oktatás során ismerkedett meg. A diaszpórában élő, idegen nyelvű környezetbe ékelődött zsidóknak elemi érdekük volt a többségi nyelv elsajátítása. Nyilvánvaló, hogy az alacsonyabb társadalmi állású, szerényebb anyagi képességekkel rendelkező rétegek szerzett bilingválisok voltak; míg a tehetősebb, befolyásosabb családok a többségi nyelv ellenőrzött elsajátítására is hangsúlyt fektettek.[270]

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

6.1. Héber és arám

A zsidók anyanyelvének számító héber történetét Seth Schwartz három fő korszakra osztotta (Schwartz 1995). Szerinte az i. e. 300-ig tartó első fázisban ez számított a Palesztinában élő zsidók köznyelvének, ugyanakkor elhanyagolható szerepet játszott közösségi identitásukban. A fokozatosan meginduló aramaizáció mellett a héber vernakuláris fennmaradása ebben a korszakban nem számított egyedülálló jelenségnek, hiszen a hellenizmus időszakában már régóta halottnak hitt nyelveken (akkád, óegyiptomi, föníciai) még új műveket írnak, amellett hogy Alexandriában a régi művek görögre fordítása is megindult.[271] A második fázis a hellenizmus kezdetétől a *hurbán*ig tartott, mialatt a héber a beszélt köznyelvben átadta helyét az aráminak. A héber ugyanakkor kulturális hagyományőrző szerepében megmaradt, hiszen ez volt a

---

 Erre utalnak a görög ephébosz-katalógusokban szereplő zsidó nevek. Ezek felsorolását ld. L.H. Kant: Jewish Inscriptions in Greek and Latin. ANRW II.20.2. Berlin: Walter de Gruyter, 1987. 691. n.121. – Ugyancsak figyelemre méltó, hogy a szardiszi zsinagóga egy nagyobb épületkomplexum része volt, amelyben gümnaszeion is helyet kapott, ld. A.T. Kraabel: The Diaspora Synagogue: Archeological and Epigraphic Evidence Since Sukenik. ANRW II.19.1. Berlin: Walter de Gruyter, 1979. 477–510.

 Az alexandriai Muszeiont alapító Ptolemaidák az idegen népek vallásainak megismerését is szorgalmazták. Az egyiptomi „szent szövegek” fordításait az abdérai Hekataiosz is használta Aigüptiaka című művének megírásakor. Manethón, az egyipomi pap, megírta országa egész történetét. Csaknem ugyanebben az időben a babilóni pap, Bérósszosz vetette papiruszra a káldeusok történelmét. Kallimakhosz tanítványa, Hermipposz a perzsa zoroasztriánus vallásról írt terjedelmes monográfiát. Az indiai Asóka, aki Philadelphosszal állt jó kapcsolatban, több mint harminc, sziklába vésett többnyelvű szövegben propagálta Buddha tanításait nemcsak Indiában, hanem a hellenisztikus országokban is. Ennek a „fordítási programnak” volt része − feltehetően − a Szeptuaginta is (El-Abbadi 1992).

jeruzsálemi Szentély és a Tóra nyelve. A hurbán előtti dokumentumok (osztrakonok, ossszuárium-feliratok stb.) már csaknem kizárólag arám illetve görög nyelvűek, héber alig-alig fordul elő bennük. Mára meghaladottá vált a „minden idők legnagyobb aramaistájának" tartott E. Y. Kutscher tézise, miszerint Jeruzsálemben főként arámiul beszéltek, szemben a vidékkel, ahol viszont a héber volt a döntő (Kutscher 1974:8−15, 89−95). Ezt a romantikus nézetet – amely azt akarta bizonyítani, hogy a héber „népi" nyelv volt – a 20. század második felében előkerült dokumentumok döntötték romba. A héber szimbolikus jelentőségét ugyanakkor aláhúzza, hogy a Hasmoneus-ház felemelkedésének „félhivatalos krónikája", Makkabeusok első könyve is archaizáló héber nyelven lett megszövegezve, míg a második már görögül, de hangsúlyozva, hogy a felkelők nyelve a héber volt (II. Makk 7:12-37). A legkorábbi Hasmoneus pénzek (pl. I. Ióannész Hürkanoszé, i. e. 134−104) csakis a héber nyelvet és az óhéber írást alkalmazták felirataikon. Alexandrosz (i. e. 103−76) viszont már három nyelven veretett érmeket: héberül, arámiul és görögül. A két Rómaellenes felkelés során vert pénzeken is a hébert és a óhéber írást használták, a Szentélyre utaló ikonográfiával. Schwartz ezt nevezi a héber nyelv „talizmán"-jellegének (1995:5–11). Azt az állítását azonban, amely szerint „a vidéki emberek többsége a Tóra tartalmából csak orális formában, arámiul értesült", vagyis „a héber a papi és rabbinikus kaszt nyelvévé vált", aligha lehet bizonyítottnak venni. Ugyanakkor az arámi népnyelv-jellegére utalnak bizonyos dokumentumok. Egy Wadi Muraba'at-ban talált papiruszon ezt olvassuk: *„Absalom, Chanin fia, Szivajából, jelenlétemben kijelentette, hogy tartozása van nekem, Zecharjának, Jehohanán fiának, aki Kasalonban lakom. Az összeg 12 zuzin. [Kelt] Nero császár második évében"* [i. sz. 55/56]. Az arámiul írt átvételi elismervény egyike azon kisszámú emlékeknek, amelyek bepillantást engednek a *hurbán* előtti Iudaeában élő falusi lakosság mindennapjaiba. Fergus Millar találóan jegyzi meg róla: „Ha a császár neve nem szerepelne itt, azt sem tudnánk, hogy egyáltalán a Római Birodalom területén vagyunk" (Millar 1996:364).

A héber nyelv harmadik korszaka a hurbántól a 4. századig tartott. A Templom és a Tóra nyelve ugyan szimbolikusan megtartotta központi szerepét, de elveszítette politikai jelentőségét. Iudaeában ugyanaz a folyamat zajlott le, ami a diaszpórában már régen bekövetkezett: a héber marginalizálódott. A rabbinikus teológiában az eredetileg vernakuláris szerepet betöltő héberből a „teremtés, Isten és az angyalok nyelve" lett.[272] A héber „szentséges", szimbolikus jellegét mutatja, hogy a mágikus könyvek (pl. a *Széfer ha-Razim)* is héberül íródnak.

Hogyan jelentkezik mindez a palesztinai zsinagógák epigráfiai anyagának nyelvi megoszlásában? Marylin Joyce Segal Chiat összesen 76 zsinagógafeliratot vizsgált meg nyelvi szempontból. Statisztikája szerint ezek közül 53,3% arám, 21% héber és 27,7% görög nyelven íródott, ami igazolja a héberrel és arámmal kapcsolatos fenti megállapításokat (Chiat 1982:352−353). Érdekes jelenség − amely talán a héber „kozmikus nyelv"-jellegét erősíti −, hogy a zsinagógamozaikok sokat vitatott zodiákus-jegyeinek feliratai viszont héberül íródtak (Foerster 1987; Narkiss 1987).

A héber és arám diaszpórai elterjedtségével kapcsolatban eddig csak olyan átfogó megállapításokra szorítkozhattunk, mint Frank Moore Cross, a szardiszi zsinagóga héber/arám feliratainak kiadója: „Nagyon kevés és töredékes héber/arám feliratunk van [6 darab], összehasonlítva a görög feliratok gazdag lerakatával [több mint 80 darab]. A görög és héber feliratok arányát összevethetjük a kortárs Hammat Tiberias-i zsinagóga

---

[272] Louis Ginzberg: *The Legends of the Jews.* vol. V. (Notes) Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1947. 205−206. Az elterjedt rabbinikus nézetek szerint a teremtés, és az emberiség közös nyelve a bábeli „zűrzavarig" a héber volt. Később a hetven nemzet mindegyikének a fölébe állított angyal vitte el saját nyelvét és írását. Ezt a nézet Ginzberg szerint a patrisztikus irodalomban is kimutatható.

feliratainak hasonló arányával − annak ellenére, hogy ez utóbbi Palesztinában van. A héber feliratok egy kivétellel a zsinagóga déli részén, a központi terem keleti oldalán kerültek elő, s valaha minden bizonnyal a zsinagóga falába voltak beépítve".[273] Összehasonlító statisztikai vizsgálatokat csak a római zsidó katakombafeliratokkal kapcsolatban végezhetünk. Az itteni adatok önmagukért beszélnek: az 595 db feliratból (többségükben epitáfium) 467 db görög nyelvű (79%), 127 db latin (21%), s csak egy arám, illetve egy görög−arám bilingvis. A csaknem félezer görög nyelvű római zsidó feliratból mindössze hat darabon található valamilyen héber/arám formula.[274] Heikki Solin így magyarázza a héber/arám kiszorulását a diaszpórazsidóság nyelvéből a görög javára:

> „A héber használata Rómában, valamint általában a görög és latin nyelvű diaszpórában legfeljebb kivételes esetben feltételezhető. Mert először is a római zsidók néhány tanult embertől eltekintve képtelenek voltak egy héber nyelvű istentiszteletet levezetni, azután egy ismert nyelv alkalmazása elkerülhetetlen előfeltétele volt a prozeliták megnyerésének, amelyről a kutatás gyakran megfeledkezik. Általában nézve a görögnek ez a túlsúlya úgy a mindennapi életben, mint a liturgiában nem meglepő; már hellénisztikus kor óta ez volt zsidók nyelve mindenhol a görög−római világban; magában a zsidó Palesztinában a görög előrenyomulása feltartózhatatlan volt. A görög nyelv használata által akarták a hellénisztikus tradíciót életben tartani a római zsidóságon belül, hogy elkerüljék a diaszpóra többi részétől való izolálódást." (Solin 1983:70)

6.2. Görög

A hellén nyelv és kultúra befolyásának mértékét Palesztinában a mai szakemberek éppolyan eltérően ítélik meg, mint amennyire ellentétes álláspontra helyezkedtek az ókori rabbik a hellenizmus pozitív vagy negatív hatásait illetően (Levine 1998:3–32). A görröggel kapcsolatos ellentmondásos felfogást Flavius Josephus alábbi mondata is jól érzékelteti: *„Alaposan foglalkoztam a görög nyelvvel is, pontosan megtanultam nyelvtani szabályait, megismertem költészetét, ámbár a zsidó felfogás lehetetlenné tette, hogy tökéletesen beszéljem; tudniillik nálunk nem becsülik meg különösebben azokat, akik sok nyelven beszélnek … Nálunk inkább csak azok állnak bölcsek hírében, akik bizonyságot tesznek a törvény alapos ismeretéről"* (*Ant*. XX.12.1. [261] Révay József ford.). Az i. sz. 1. században a két vezető rabbinikus iskola: a liberális felfogású Hillél, valamint a konzervatív vonalat képviselő Sammáj közötti vitában ez a téma is fontos szerepet játszott. A két fél küzdelméből végül még a Második Templom lerombolása előtt az utóbbi került ki győzetesen: Sammáj híres tizennyolc szabálya magában foglalta a görögül tanulás tilalmát is. Rabbi Jehósua és Rabbi Ismaél a 2. század elején elvetette a görög tanulását, pontosabban csak akkor engedte meg, ha *„se nappal nincs, se éjszaka"* (AZ 1.20; b.Menachot 99b). Egy elterjedt mondás szerint aki gyermekeit görögre tanítja, ugyanazt műveli, mint aki disznókat tenyészt (b.BQ 82b; b.Szóta 49b; b.Menachot 64b). Saul Lieberman értelmezése szerint azonban a rabbinikus tiltás eredetileg csak a görög

---

[273] A.R. Seager: The Building History of the Sardis Synagogue. *AJA* 76 (1972), 432−433; Cross 2001:5.

[274] Rutgers szerint e kifejezések kezdetleges írásmódja (gyakorta graffiti-formában jelennek meg!) arra utal, hogy az elhunyt hozzátartozói ilyen módon akarták hangsúlyozni zsidóságukat. Ezeket az akklamációkat azonban nem lehet a zsidó epigráfia fokozatos hebraizálódása jelének tartani, ami Dél-Itáliában következett be a korai középkorban. A héber feliratok hiányából arra sem szabad következtetnünk, hogy a zsidók egyáltalán nem tudtak héberül. A katakombákba temetkező zsidók számára egyszerűen csak nem a héber jelentette a standard epigráfiai nyelvet (Rutgers 1995:202).

filozófia gyermekek számára történő oktatására vonatkozott; s ezt terjesztették ki a Quietus-háború (i. sz. 115–117) idején a görög nyelv oktatására is. A rabbik sem a 2. század előtt, sem utána nem tiltották a felnőtt férfiaknak a görög nyelv és filozófia magáncélú tanulmányozását (Lieberman 1942:100–114).

A Templom pusztulása, valamint a Róma-ellenes felkelések sorozatos vérbe fojtása egyben az obszerváns törvénytisztelő, idegenellenes zélótizmus vereségét is jelentette. A hellenizmus, amely a zsidó társadalom szűk, de annál befolyásosabb rétegében: a szaddokeusok körében kezdettől fogva elfogadott volt, most már a farizeizmus mérsékelt ágazatához tartozó rabbik körében is egyre nagyobb támogatást nyert. A görög nyelv és kultúra növekvő presztízsére jellemző Jehuda ha-Nászinak, a zsidóság 2. századi Palesztinában élő vezetőjének kijelentése: *„Miért beszélünk szírül [arámiul] Palesztinában? Beszéljünk héberül, vagy görögül”* (b.Szóta 49b). Rabbi Abbahu idézi R. Jochanán véleményét, miszerint a zsidó leányok is tanulhatnak görögül szellemük ékesítése céljából (j.Szóta 9.13). Mások szerint „egy dolog a görög nyelv, és megint más a görög bölcsesség”, ez előbbi ti. megengedett, szemben az utóbbival (b.BQ 82b). A hellenizálódás növekvő mértékére érdekes példa a Bar Kochba-felkelés idejéből származó görög nyelvű papirusztöredék. Ez is abból a gyűjteményből való, amelyet 1960-ban Yigael Yadin fedezett fel a Nachal Hever-i barlangban (ld. még a 6.2. pontban). A tizenöt levél (14 papirusz és 1 fatábla) közül 8 arámi, 5 héber és mindössze 2 íródott görög nyelven. Az egyik görögül írott papiruszlevél címzettjei Jonathész (Jehonatán) és Maszabala, ʿÉn-Gedi parancsnokai voltak (Lewis 1989:354), szövege a következő: [Első kéz:] *„Szumaiosz Jonathésznek, Benaiosz fiának, és Maszabalának, üdvözletemet! Mivel elküldtem hozzátok Agrippát, igyekezzetek küldeni nekem ágakat és citront, amennyit csak tudtok, a zsidók táborába, és másként ne tegyetek! (A levelet) azért írtuk görögül, mivel mi történetesen nem tudunk héberül írni. Őt (Agrippát) gyorsan engedjétek útjára az ünnep miatt, és másként ne tegyetek.”* [Második kéz:] *„Szumaiosz, üdv nektek!”* E levél történeti fontossága mellett azt is bizonyítja, hogy a rendkívül vallásos népvezér, Bar Kosziba egyik főtisztje nem tudott héberül/arámiul! A görög tehát fokozatosan a legkonzervatívabb zsidó rétegek közé is behatolt Iudaeában. A Misna szerint a templomi edényeket is görög betűkkel jelölték meg; a válóleveleket görögül is ki lehetett állítani; a héber Bibliát görögül is lehetett olvasni; sőt Caesarea zsinagógáiban a *semáʿ*-imát is görögül mondták (m. Szóta 7.1; j. Szóta 7.1; b. Szóta 32b). R. Simeʿon ben Gamaliélnek apja házában állítólag ezer hallgatója volt, akik közül ötszázan a Tórát, ötszázan a görög bölcsességet *(hochmá javanit)* tanulták (b.Gittin 58a; j.Ta’anit IV.8.69a; b.Szóta 49b stb.). A Nagy Gamaliél fia, II. Rabbi Simeʿon kijelentette, hogy a Bibliát egyedül görögre lehet csak adekvát módon lefordítani (m.Meg. 1.8; j.Meg. 1.7; b.Meg. 9b). Fia, I. Jehuda ha-Nászi fentebb idézett állításában csak a hébert és a görögöt ismeri el, az arámit elutasítja (j.AZ 2.2; b.Szóta 49b; b.BQ 82). A hellenizálódás szélsőséges esetét Elisa ben ’Abuja jelenti, akiről köztudott volt Izraelben, hogy ajkát nem hagyta el a görög ének, s amikor felállt a tanházban, eretnek könyvek (feltehetőleg görög filozófusok írásai) estek ki padjából (b.Chagiga 15b).

A Római Birodalom nyugti felének őslakossága számára a görög mindig csak a műveltek nyelve maradt. A görög feliratok elterjedése szinte kizárólag a keleti bevándorlók számlájára írható, akik közül a legelterjedtebbek a szírek és a zsidók voltak (Polomé 1983:512). Polomé szerint a nyugati diaszpóra zsidósága csak Rómában és a dél-itáliai Venusiában tartotta meg görög nyelvűségét, többi helyen hamar átvette a latint (ld. alább a 6.3. fejezetben). A keleti bevándorlás hanyatlásával, a 3. századtól kezdődően egyre kevesebb a görög nyelvű felirat − még Rómában is. A késő-római keresztény feliratoknak csak 9−11%-a görög nyelvű, és nehéz megmondanunk, ebből hány százalék lehet keleti bevándorolt, mivel az epitáfiumokon csak ritkán tüntették fel származásukat

(Polomé 1983:516; Rutgers 1995:183). Rutgers ezzel szemben azt hangsúlyozta, hogy − legalábbis a Rómában letelepedetett keleti elemek − több generáción keresztül is megtartották görög nyelvűségüket, egyrészt mivel már hazájukban hellenizálódtak, másrészt mivel Róma alapvetően bilingvis volt (Rutgers 1995:180). A latin csak a 4. századtól kezdve válik egyre kitapinthatóbbá, bár teljesen soha nem veszi át a görög helyét. Sőt, Rutgers észrevétele szerint, még a latin nyelvű sírfeliratok is inkább a görög epigráfiai mintát követik, nem a rómait (Rutgers 1995:182).

6.3. Latin

A görög nyelv és kultúra lassan, de folyamatosan növekvő befolyása Iudaea/Palaestina területén természetes folyamatnak tekinthető, még akkor is, ha a zsidó vallási vezetők hosszú időn keresztül elzárkóztak a hellenizmus befogadása elől. A latin azonban csak igen kis mértékben volt jelen a szentföldi zsidóság mindennapjaiban, amit részint a tudatos nyelvi romanizáció hiányával,[275] részint a görög nyelv *lingua franca* jellegével, részint a rabbik Rómával kapcsolatos negatív értékítéletével magyarázhatunk.[276] Julius Caesar óta a zsidókkal kapcsolatos rendeletek szövegei a görög mellett latinul is megjelentek a keleti területeken, de a nyelvválasztás ebben az esetben csak a hatalom szimbolikus megjelenítésére szolgált. Caesar meghagyta a szidóniaknak, hogy a II. Hürkanoszt főpappá kinevező rendeletét görögül és latinul is véssék bronztáblába. Ugyanezt tették Türoszban és Askelónban is. Marcus Antonius a türosziaknak megparancsolta, hogy rendeleteit εἰς τὰς δημοσίας ἐντάξητε δέλτους γράμμασι ῾Ρωμαϊκοῖς καὶ῾Ελληνικοῖς, és állítsák ki azokat a forumon.[277] A jeruzsálemi Templomban a Szentély körüli mellvéden görög és latin nyelvű táblák hirdették, hogy halálbüntetés terhe alatt senki nem léphet beljebb.[278] A helytartók hivatalos feliratai – különösen székhelyükön, Caesarea Maritimában – akár egynyelvű latin szövegek is lehettek: jó példa erre az 1961 óta ismert Pilatus-felirat.[279] Az első zsidó háború után Júdeában állomásozó római legió(k) is latinul hagyták hátra békésebb természetű

---

[275] Ld. Adamik Béla: A római birodalom hivatalos nyelvhasználatának történetéhez. *AT* 44 (2000), 199–212. (További szakirodalommal.)

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

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

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

[279] Az 1961-ben Caesareában talált felirat őrzési helye: Israel Museum, Department of Archaeology Nr. Inv. 61-529. Szövegét ld. *AE* 1963,104; 1964,39; 1971,477; 1981,850. – A feliratra vonatkozó számos tanulmány felsorolására itt nem vállalkozhatunk, legutóbbi értelmezési kísérletét ld.: G. Alföldy: Pontius Pilatus und das Tiberieum von Caesarea Maritima. *SCI* 18 (1999), 85–108. (részletes bibliográfiával); illetve saját értelmezési kísérletemet: Pilate's Tiberiéum: A New Approach. *Acta Antiqua* 41 (2001), 267–278; *contra:* Géza Alföldy: Nochmals: Pontius Pilatus und das Tiberieum von Caesarea Maritima. *SCI* 21 (2002), 133−148.

működésük névjegyeit: a mérföldköveket, diadalíveket és a vízvezetékekre applikált építési feliratokat.[280]

A latin nyelv, illetve a római kultúra behatolását a palesztinai zsidóság köreibe igencsak megnehezítette a rabbik Rómával kapcsolatos elítélő véleménye. A 3. században Palaestinában működő Rabbi ʼUlla szerint Róma nem más, mint „Görögország Itáliája". A legtöbb értelmező azon a véleményen van, hogy a rabbi ugyanazt fejezte ki ezzel, mint amit Horatius is szállóigévé vált sorával: *„Graecia capta ferum victorem cepit"*.[281] A 3. század második felében Babilóniában működő Rabbi Chuna szerint a görögök három területen múlták felül a rómaiakat: „A *naosz*ban, a *pankration*ban és a nyelvben" – vagyis a templomépítésben, a sportban és a nyelv (irodalom, zene) szépségét tekintve (Genesis R. 16.4). ʼObadjá próféta könyvének egyik versét: *„Ímé, kicsinnyé tettelek a népek között, felettébb utálatos vagy"* (1:2) a 3. századi babilóniai Rabbi Józséf a rómaiakra értette, mégpedig azzal az indokkal, hogy *„Nincs nekik nyelvük vagy írásuk"* (AZ 10a). Mikor a Misna olyan válóleveleket említ, melyeket egy „becstelen királyság" naptára szerint kelteztek, a Gemára egy ismeretlen tekintélyre hivatkozva megjegyzi, hogy ez Rómára vonatkozik, amelyről azért beszélnek így, *„mert nincs sem saját nyelvük, sem saját írásuk"* (Gittin 8:5) – Róma ugyanis mindkettőt a görögöktől vette át. A latin nyelv lenézésének további jeleként értékelhetjük, hogy a talmudi héberben illetve arámiban a görögből kölcsönzött szavak számaránya messze meghaladja a latinból átvettekét.[282]

Louis H. Feldman szerint a latin lebecsülése annak is köszönhető, hogy a Kelet mindennapi és adminisztrációs nyelve a görög volt, s csak a római központi kormányzat, illetve a hadsereg használta a latint: *„Négy szép nyelv létezik, amely használható: a görög a költészetre, a rómaiak beszéde a hadviselésre, a szír a siratásra, a hébereké a beszélgetésre"* – mondta a 3. századi eleutheropoliszi (Bét Guvrin) Rabbi Jonatán (b. Szóta 21c; j.Meg. I.11. 71b). Az előkerült dokumentumok szerint a hadsereget valóban magasfokú romanizáltság jellemezte, Nyugaton és Keleten egyaránt.[283]

A iudaeai/palaestinai rabbik latinnal kapcsolatos negatív állásfoglalásai ellenére bizonyított tény, hogy a nyugaton letelepedett zsidó közösségek a 3–4. századra a latint is széles körben használták. Nagyon valószínű, hogy az itáliai zsidók esetében a kettős átfedő diglosszia olyan változata alakult ki, amelyben a latin– az emelkedett

---

[280] Az ókori Iudaea/Palaestina területén előkerült feliratok teljes corpusa még nem készült el, legutóbb a caesareai feliratok gyűjteménye látott napvilágot: Lehmann–Holum 2001. A római feliratok szimbolikus szerepéről ld. Werner Eck: Latein als Sprache politischer Kommunikatioin in Städten der östlichen Provinzen. *Chiron* 30 (2000), 641–660; id.: Ein Spiegel der Macht. Lateinische Inschriften römischer Zeit in Iudaea/Syria Palaestina. *ZDPV* 117:1 (2001), 47−63.

[281] Genesis R. 27.39; Megilla 6b; Sabbat 56b. – Hor. Epist. II.1.156.

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

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

nyelvhasználatban bizonyosan, a közönségesben valószínűsíthetően – a korábban domináns görög mellett egyenrangú szerepet játszott. Az itáliai diaszpóra-zsidóság diglossziáját Heikki Solin így jellemezte: „A zsidó elit latint, a többi a görögöt használta" (Solin 1983:589). Edgar C. Polomé szerint „A zsidók otthon a görögöt, kifelé a latint használták, ahol a politikai–gazdasági és szocio–kulturális környezet, vagy a hivatalos rendelkezések úgy kívánták" (Polomé 1983:515). Az utóbbi megállapítás – nagyon is helyénvaló módon – kommunikatív kompetencia jelenségére utal. A nyelvtudásnak ugyanis nemcsak a grammatikai szabályok helyes alkalmazása, hanem a nyelvi kódok megfelelő módon, helyen és időben történő használata is fontos alkotórésze, amely bizonyos mértékű „társadalmi és kulturális tudást" előfeltételez (Bartha 1999:87–110.). A kommunikatív kompetencia négy alapvető faktorát Joshua Fishman nyelvész ebben a mondatban összegezte: *"Who speaks what language to whom and when"*. Az úgynevezett „szociolingvisztikai színterek" (pl. család, baráti kör, vallás, oktatás, munka stb.) közül legtöbb az ókortörténeti kutatás számára hozzáférhetetlen. Egyetlen „tömeges" forrásunkat, melyekből statisztika-szerű[284] adatokat nyerhetünk, a diaszpórai zsidók által ránk hagyott feliratok jelentik.[285]

A római zsidó diaszpóra körében lezajlódó fokozatos romanizáció folyamatát szemléletesen tükrözik azok a feliratok, amelyek a zsidók által is használt katakombákból kerültek elő. Fentebb (6.1. fejezet) már idéztük, hogy az 595 db római zsidó felirat közül 467 (79%) a görög, és 127 (21%) a latin nyelvű. Ezen kívül egy bilingvis (görög-arám); 6 db-on görög és/vagy héber záróformula olvasható;[286] 17 latin nyelvű, de görög karakterekkel íródott; három görög nyelvű, de latin betűkkel vésték kőbe.[287] A régebbi kutatások szerint az egyes katakombák „romanizáltsági szintjüket" tekintve eltérnek egymástól: León például azt állította, hogy a Vigna Randanініben eltemetett zsidók a lakosság romanizáltabb rétegéhez tartoztak. Leonard Victor Rutgers legutóbbi kutatásai azonban cáfolták e képet. Az amerikai szerző régészeti adatokkal és névvizsgálattal kimutatta, hogy a romanizáltság fokát tekintve gyakorlatilag nincs különbség a katakombák között. Egy adott lakóközösség halottait sem mindig ugyanoda temették, így

---

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

[285] Ezek felhasználhatóságának elvi kérdéseivel is foglalkozom *„Te beszélsz görögül?" Többnyelvűség a római kori Iudaea/Palaestinában* című tanulmányomban, amely hamarosan megjelenik a „Többnyelvűség" című nyelvészeti kötetben (szerk. Lanstyák István) a pozsonyi Kalligramm Kiadónál.

[286] A feliratok alapvetően formuláris jellegét bizonyítja, hogy egy-egy görög kifejezést gyakran egyszerűen latin betűkkel írnak át. Pl. az *en irenae ai cymysis / autis* (CIJ 523, 10-11) a görög ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτῆς transscriptiója. Ugyanez vonatkozik a formuláris jellegű héber szavakra: pl. a *salom* kifejezést a Bét Se'árim-i feliratok többségén is ΣΑΛΟΜ-nak írták át. A feliratokon előfordul a homographia jelensége is, amikor a két nyelv (a görög és latin) betűi keverednek az írás során. Ez a kontaktusjelenség természetesen leginkább a *scupltor* bilingvizmusát mutatja, nem az *ordinator*ét. Egy Moesia Inferiorban előkerült feliraton az ἀρχισυνάγωγος nevét így írták át: *arcisina*[..]γος (CIJ 681).

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

pl. a Subura lakói előfordulnak a Vigna Randanini, a Monteverde és a Villa Torlonia katakombáiban is. A Vigna Randaniniban előkerült viszonylag sok latin felirat magyarázata az lehet, hogy ez a temető volt a legtovább használatban. Rutgers kutatásai abban a kérdésben is nagyobb óvatosságra intenek, hogy lehet-e a sírfeliratok alapján a romanizáció fokozatosságára következtetni? Egyelőre nem tudjuk megmondani, hogy ugyanaz a folyamat, mint amely Venosában kimutatható, Rómában is lejátszódott-e, vagyis hogy a korai feliratok görögök, a későbbiek pedig latin nyelvűek. Azt a megállapítást mindenesetre megkockáztathatjuk, hogy a 2−3. századra a római zsidó közösségben is beindul egyfajta romanizáció. Ez először a római nevek átvételében mutatkozik meg; majd a 4. századra a latin nyelv befolyása is egyre kitapinthatóbb (Rutgers 1995:181). Ennek ellenére a latin sohasem vette át teljesen a görög helyét a római zsidó közösség életében, amennyire a feliratok alapján ez megítélhető. Egy görög anyanyelvű zsidó számára egy alapvetően bilingvis kultúrájú városban milyen motiváció lehetett a latin elsajátítására? Nyilván a társadalmi ranglétrán történő felemelkedés, a hivatali előrejutás (Rutgers 1995:180).[288] További szempontként említhetjük a vallási propagandát és a jogvédelem kérdését. Forrásaink szerint a 3–4. század a zsidó missziós munka felvirágzásának időszaka, amely a zsidók elleni keresztény propagandahadjárat megerősödését is eredményezte (Feldman 1993:383–415). Rutgers a szicíliai zsidó feliratok latin nyelvhasználatának növekedésével kapcsolatban vetette fel annak a lehetőségét, hogy ez a jelenség a kereszténység felemelkedésével és a latinul író egyházi tisztviselők befolyásának növekedésével is összefügg.[289] Ez a feltevés Róma esetében még inkább valószínű.

7. Dátumozás a zsinagóga-feliratokon

A fennmaradt irodalmi és dokumentáris forrásokból (papiruszok, osztrakonok) arra következtethetünk, hogy Iudaeában az 1−2. században a hivatalos dokumentumokat a római uralkodói és/vagy a konzuli év alapján keltezték. A Misna és a Toszefta, amely valószínűleg 2. századi anyagot foglal magában, kijelenti, hogy a dokumentumok helyes datálása: *„Ezen és ezen a napon, ezen és ezen a héten, ebben és ebben a hónapban, ebben és ebben az évben, ezalatt és ezalatt a királyság (malkut) alatt”* (t.BB 11:2, ed. Lieberman p. 167). A Misna azt a kérdést is tárgyalja, hogy mi történik abban az esetben, ha a dátumozási formula valamely tagja kimarad. *„Ha nem írja bele a nap nevét, az hátrányára van az egész hétnek; ha nem írja bele a hét nevét, az hátrányára van az egész hónapnak; ha nem írja bele a hónap nevét, az hátrányára van az egész évnek; ha nem írja bele az év nevét, az hátrányára van annak az egész királyságnak”*.[290]

A Talmud ugyanakkor megőrizte azoknak a vitáknak az emlékét, amelyekben a vallási tekintélyek a haláchikus szempontból vitatták egyes naptárak használhatóságát. A Szentföldön élő zsidók számára a római kalendárium bevezetése nemcsak kulturális, hanem komoly vallási és politikai ellenállásba is ütközött, bár ennek mértéke helyenként és társadalmi, vallási csoportonként eltérő volt.[291]

---

[288] A latin tudás ebben az időszakban a presztízs és hatalom kifejezésére szolgált, cf. Lib. *Or*. I.234.

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

[290] David Goodblatt: Dating Documents in Provincia Iudaea: A Note on Papyri Murabba'at 19 and 20. *IEJ* 49 (1999), 249−259. A szerző joggal teszi fel a kérdést: „One now expects to find out what happens if the reign is not named, but the discussion goes on to other issues. Is it because failure to specify the reign was not seen as a problem?” (p. 256.)

[291] Yannis E. Meimaris: *Chronological Systems in Roman−Byzantine Palestine and Arabia. The Evidence of Dated Greek Inscriptions.* (MELETEMATA 17.) Athens: Research Centre for Greek and Roman

„Ha a get-*et olyan királyság (érája) szerint keltezték, amelyet nem volna szabad számolni, (vagy) a méd birodalom, (vagy) a görög birodalom, (vagy) a Templom építése vagy a Templom lerombolása (szerint), vagy ha keleten lévő író nyugatról keltezte, vagy ha a nyugaton lévő író keletről keltezte…"*
Gemara: „Mit jelent az, hogy *»királyság (érája) szerint, amelyet nem volna szabad számolni«*? − A rómaiak birodalmát. Mi az, amit úgy neveznek: *»a királyság, amelyet nem volna szabad számolni«*? [A római birodalmat,] mert nincs neki se írása, se nyelve. − Ulla mondta: »Miért szabták meg, hogy a királyság (érája) bele kell venni a *get*-be?« A kormányzattal fenntartandó jó kapcsolat kedvéért. (…) *»A görög birodalom (érája) szerint…«* − mindezeket [az érákat] meg lehet említeni. Mert ha csak *»a királyság«*-ról beszéltek volna, *»amelyet nem volna szabad számolni«,* azt gondolhattam volna, hogy az ellenvetés vele kapcsolatban az, hogy most is bírja a hatalmat, de a méd és a görög birodalommal kapcsolatban azt gondolhattam volna, hogy ami elmúlt, elmúlt. És ha a méd és a görög birodalmat mondták volna nekem, azt gondolhattam volna, hogy az ellenvetés velük kapcsolatban az, hogy egykor birodalmak voltak; de ami a Templom építését illeti, ami elmúlt, elmúlt. És ha a Templom építését mondták volna, azt gondolhattam volna, hogy az ellenvetés az, hogy ők [a rómaiak] azt mondhatnák: a zsidók felidézik egykori dicsőségüket, de ez nem alkalmazható a Templom lerombolásának említésére, amely a fájdalmukat idézi fel. Ezért volt szükséges mindennek [megemlítése]." (Gitin 80a [cf. AZ 9a-b, 10a])

A keleti és nyugati diaszpórában egyaránt természetes, hogy a zsinagógafeliratokat az uralkodói évek szerint datálják. Egy Dura Europoszban fennmaradt építési felirat így szól: *„Az 556-ik évben [i. sz. 244/245], amely megfelel Philippus (Julius) Caesar uralkodása második évének, ez a ház épült Sámuel, Jedája fia, arkhón elöljárósága alatt. Azok, akik a (munkálatokat) felügyelték, a következők voltak: Ábrám, a kincstárnok, valamint Sámuel, Szafara fia…"* (CIJ 828a-b; Kraeling 1956:263). [**XXI. tábla, 1. ábra**] Nyugaton már sokkal korábban is használták a római császárok szerinti keltezést. Az egyik alexandriai zsinagógafelirat például a Caesar (vagyis Augustus) uralkodásának 33. évében, azaz i. sz. 3-ban keletkezett (Horbury-Noy 1992:#18). Palesztinában már jóval kevesebb hasonló keltezést találhatunk, de ehhez figyelembe kell vennünk azt a tényt is, hogy itt általában kevesebb a datált felirat (Avigad 1960:54). A Bét 'Alfa-i zsinagóga egyik dedikációja azonban utal „Justinosz királyra", aki feltehetően nem más, mint I. Justianianus (518−527).[292]

A genuin zsidó időszámítás, a világteremtés szerinti éra mai tudomásunk szerint a keresztény világérákkal kb. egyidőben alakult ki, és a zsidók körében fokozatosan kiszorította a Szeleukida-érát. A számítás alapjául részben a maszorétikus héber Biblia, részben a héber nyelvű *Nagy világkrónika (Széder Ólám)* adatai szolgáltak. Eszerint a bibliai teremtés az i. e. 3761. év október 6-nak vasárnap estéjén kezdődött el. A zsidó világérát első ízben a Talmud említi meg, és a Második Szentély pusztulása utáni 400. évet a világteremtés 4231. évével azonosítja. Általános zsinagógai használatára a galileai Szuszija 6. századi zsinagógájának egyik felirata szolgál bizonyítékul: *„Legyen jó emlékezetben és legyen áldott, aki iparkodott és megcsinálta [- - -] a második évhéten a teremtéstől számított négyezer[- - - évben…]*

Antiquity, 1992. A különféle politikai érák (Lagida, Szeleukida, római) a 8. századig maradtak fenn. A városi érák viszonylag rövid életűek voltak.

[292] Eleazar L. Sukenik: *The Ancient Synagogue of Beth Alpha*. London: Oxford University Press, 1932. 39−42.

Legyen béke rajta!" (Naveh 1978:#76) [**XXI. tábla, 2. ábra**] A hatsoros héber felirat az imaterem főbejárata mellett volt elhelyezve. Figyelemre méltó, hogy a kreációs éra mellett az „évhetekben" történő számolás is megtalálható a feliraton.[293]

A rabbinikus felfogás szerint az idő két részre osztható: a Templompusztulás előtti és a hurbán utáni időszakra. Ez az elképzelés először a Misnában jelenik meg, mikor a mezőgazdasági termények felajánlásáról beszél a Templomától megfosztott Izraelben, vagyis „ebben az időben" (בזמן הזה).[294] A jeruzsálemi Talmud egyik baraitája (Terumot 4:4, 42a) *expressis verbis* különbséget tesz „a Szentély ideje" (שעת המקדש) és „ez az idő" (זמן הזה) között (Fine 1997:21). A babilóniai Talmud szintén különbséget tesz a „az idő, amikor a Templom létezett" és „az idő, amikor a Templom nem létezik" között.[295] A hurbán mint az új időszámítás kezdete a késő-római palesztinai feliratokon mutatható ki először. Có'árban néhány arám nyelvű, 4−6. század közé datált sírfelirat került elő ezzel a keltezéssel.[296] Nabrateinben (Kefar Niburaja, Cfat mellett, Felső-Galileában) egy zsinagóga szemöldökkövének dedikációs felirata tartalmazza ezt a keltezést, amely a középkorban is tovább élt, amint azt a Kairói Geniza dokumentumai is megerősítik.[297] A nabrateini feliratot a korábbi kiadások olvashatatlannak minősítették, mivel a kő az időjárás következtében nagyon megkopott.[298] Nahman Avigad szerint azonban a felirat olvasata egyértelmű: *„A ház felépült a pusztulás utáni négyszázkilencvennegyedik évben, Chanina, Lezer fia, és Luliana, Júdán fia szolgálata alatt".*[299] [**IV. tábla, 2. ábra**] A *hurbán* utáni 494. év megfelel az időszámításunk szerinti 564. esztendőnek, de ez az időpont túl későinek tűnik ahhoz képest, hogy építészetileg a zsinagóga a 2−4. század között keletkezhetett. Avigad szerint a feliratot később vésték rá a szemöldökkőre, mikor a korábbi zsinagógát újjáépítették. (Két másik felső-galileai zsinagógán − Umm el-Amedben és 'Arb'elben − szintén az 5−6. századi restauráció nyomait fedezhetjük fel.)

A templomrombolástól történő új időszámítás is visszatükrözi azt, hogy a Palesztinában élő zsidóság folyamatosan szem előtt tartotta a Szentély elvesztését és annak következményeit; de egyidejűleg a „Teremtéstől" számított érát is széles körben alkalmazta. A bölcsek úgy tekintették, hogy a *hurbán* csak időlegesen szakította meg a templomi istentisztiszteletet, ezért készültek annak megújítására. A rabbinikus előírásokat és intézményeket előre és hátrafelé is kivetítették a szakrális időbe: részben a *hurbán* előtti Templom korszakába, részben a messiási királyság idejébe, amelyben újjá fog épülni a Harmadik Templom.[300]

8. Összefoglalás: a zsinagóga mint „emlékezethely"

„Az emlékezés alakzatai megkívánják, hogy egy bizonyos térbeli hely kapcsán öltsenek alakot, és meghatározott időponthoz kötődjék felidézésük, vagyis hogy tér és idő

---

[293] Z. Yeivin: Inscribed Marble Reliefs from the Khirbet Susiya Synagogue. *IEJ* 24 (1974), 201−209. Pls. 42−44.

[294] m. Maʿaszer Séni 5:7, Albeck ad loc.; Maʿaszer Séni 1:15, 3:13-14; t. Szanh. 3:6; Zebach. 13:1; t. Bek. 3:2; 7:15; t. Arak. 2:7; b. Jebam. 47a-b; b. Gitt. 36a. Ld. B. Z. Wacholder: Messianism and Mishnah, in: *Time and Place in the Early Halakhah*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1986. 8−9.

[295] Pl. b. Ber. 62b, Pesah. 44a, 72b; Taan. 14b; Meg. 2a.

[296] E.L. Sukenik: Jewish Tomb-Stones from Zoar. *Qedem* 2 (1945), 83−88. (héb.)

[297] A hurbántól történő időszámítás, együtt a teremtés-érával, a bizánci zsidó rítust követő zsinagógákban (pl. Korfun és Avolnában) egészen a modern időkig fennmaradt.

[298] S. Klein: *Jüdisch-Palästinisches Corpus Inscriptionum*. Wien-Berlin 1920, 81. n.1. = CIJ II 977.

[299] N. Avigad: A Dated Lintel-Inscription from the Ancient Synagogue of Nabratein. in: *Bulletin of the Louis M. Rabinowitz Fund for the Exploration of Ancient Synagogues* III (1960), 50−52. Pl. XIII.

[300] A Szentély újjáépítési kísérleteit az arab hódításig „A Szentély és a próféták" című cikkemben foglaltam össze, melynek − terjedelmi okokból − csak egy kis részlete jelent meg eddig, ld. *Világosság* 42:11−12 (2001), 69–87.

tekintetében konkrétak legyenek, ha nem is okvetlenül földrajzi vagy történeti értelemben. A kollektív emlékezet konkrét eligazodásra szorul, amely kikristályosodási pontokat teremt. Ahogyan az ünnepeket felvonultató kalendárium a kollektív módon átélt időt tükrözi; ugyanúgy gyökerezik az emlékezés a lakott térben" − írja Jan Assmann (1999:39). A helyhez kötő hajlandóság mindenfajta közösségi emlékezet sajátja. Minden olyan csoport, amelyik meg akar szilárdulni, helyszíneket igyekszik teremteni és biztosítani a maga számára, amelyek nem csupán a belső interperszonális érintkezéseknek színteréül szolgálnak, hanem a csoport identitásának szimbólumait és emlékezésének támpontjait is kínálják. Csoport és tér szimbolikus lényegközösséget alkot, amelyhez a csoport akkor is ragaszkodik, ha saját terétől elszakad − ilyenkor a szent helyeket szimbolikusan teremti újra. Az emlékezet sajátos „lokalizációs rendszerben" *(système de localisation)* ölt konkrét alakot, templomok, szent helyek, emléktáblák stb. formájában alakít ki térbeli támpontokat.

A nyolcvanas évek közepén Pierre Nora francia történész dolgozta ki az „emlékezethelyek" *(lieux de mémoire)* koncepcióját, amely fogalom azóta jelentős karriert futott be.[301] Nora a Quintilianustól kölcsönzött *loci memoriae*-t olyan maradványoknak tekinti, amelyek „az emlékezetmegőrző tudat végső formái egy olyan történelemben, mely azért hívja elő azokat, mert már nem ismeri őket". Az emlékezethelyek letűnt világok határkövei, az „örökkévalóság illúziói", szemléletes hasonlattal élve: „a történelem folyamából kiszakított történelmi pillanatok ezek, melyeket azonban visszaadnak annak: már nem teljesen élők, de még nem teljesen holtak, mint kagylóhéjak a tengerparton, miután visszavonult az élő emlékezet tengere." A szerző szerint épp a *par excellence* közösségi emlékezet vége adja meg a *lieu de mémoire*-ok aktualitását: mivel már nincs többé közege az emlékezetnek, úgy meg kell teremteni azt, mégpedig tárgyiasult és absztrakt formában. A *lieu de mémoire*-ok tehát identifikációs pontok.

8.1. Zsinagóga és szimbolizmus

E meghatározásoknak szinte valamennyi ponton eleget tesznek a zsidóság emlékezethelyei: a zsinagógák. Hipotézisünk szerint a zsinagóga a *hurbán* utáni zsidóság (mindenekelőtt a *jisuv,* és kisebb mértékben a diaszpórában élők) kollektív emlékezetének kikristályosodási pontja volt, ami az itt használt képi szimbólumokban, berendezési tárgyakban és feliratokban is manifesztálódott. Ezekre a szimbólumokra jól illik Gershom Scholem meghatározása: „Az a szimbólum, amelyben valamely közösség hangulata fejeződik ki, magában foglalja e közösség sajátos világát. (…) A közösség kiragad egy részletet saját világából, s benne szemléli az egészet, belőle s általa következtet az egészre s annak tartalmára. Minél többet fogad magába az ilyen részlet az említett közösség világának sajátszerűségéből, annál alkalmasabb arra, hogy a közösség szemében szimbólummá váljék".[302] E „sajátos világú közösség" a Templomától megfosztott, saját földjén is szétszóratásban élő zsidóság volt. Ezért ha az általuk használt szimbólumok jelentését kívánjuk megfejteni, mindenekelőtt az ő helyzetükbe kell beleképzelnünk magunkat.

---

[301] Pierre Nora: *Entre mémoire et histoire. La problématique de lieux. In: Les lieux de mémiore. Tome I. La République*. Paris: Gallimard, 1984. − Angol változata: P. Nora: Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations* 26 (1989), 7−25. (Marc Roudebush ford.) − Magyarul: Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas* 1999/3. sz. 142−157. (K. Horváth Zsolt ford.) Az idézett mondat innen való: p. 147. − A szöveg bevezetéséül ld. K. Horváth Zsolt: Az eltűnt emlékezet nyomában. Pierre Nora és a történeti emlékezetkutatás francia látképe. *uo*. pp. 132−141.

[302] G. Scholem: Dávid pajzsa: egy jelkép története, in: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*. Ford. Bendl Júlia. Bp.: Atlantisz, 1995. I. köt. 172.

A Szentföld területén eddig előkerült több mint másfélszáz késő-ókori (3–7. században épült) zsinagóga azt bizonyította, hogy ezeket az épületeket kívül-belül gazdagon voltak díszítve.[303] Az elmúlt másfélezer év során e díszítmények legnagyobb része elpusztult. Legidőtállóbbnak a mozaikok és faragott kövek (oszlopok, küszöb- és szemöldökkövek, architrávok) bizonyultak. Néhány helyen (így pl. a dél-galileai Merótban és a kis-ázsiai Szardiszban) a falakat egykor borító vakolat töredékei is előkerültek, melyekből tudjuk, hogy a zsinagógaépület belső része a mennyezettől a padlóig ki volt festve.[304] Ennek legpregnánsabb és egyben legismertebb példája a Dura Europosz-i zsinagóga monumentális freskó-sorozata, amelynek értelmezéséről máig sem szűnő vita zajlik a szakemberek körében.[305] A régészek ásói olyan meglepő mozaikképeket tártak fel a zsinagógákban, mint az Odüsszeia-jelenet a Bét Se'án-i „Leontisz háza"-ban, vagy az ülő gladiátor a meróti zsinagógában,[306] [**XXII. tábla**] a zodiákusjegyekkel körülvett Héliosz-ábrázolásokról nem is beszélve.

A kutatókat máig zavarba ejtő „devianciák" mellett azonban a zsinagógák és tanházak dekorációi olyan speciális szimbólumokat is tartalmaztak, amelyekről elméletben az oikumené bármely lakója felismerhette azok zsidó jellegét. A berendezési tárgyak közül ilyen volt a tóratartó *(tévá,* תבה *),* a tóraszekrény *('arná/'aroná,* ארונא*),* a függöny *(parókhet,* פרוכת*),* az öröklámpás *(nér tamíd,* נר תמיד*),* a pódium *(dukhán,* דוכן*),* a felolvasóállvány *(bímá/bámá,* במה בימה*),* az elválasztókorlát *(gádér/szórég,* סורג גדר*),* és a tömjénfüstölő lapát *(machtá,* מחתה*)*. Ezek legtöbbje nyíltan utal az elpusztított jeruzsálemi Szentélyre, illetve annak felszerelési tárgyaira; bár némelyik akár keresztény hatásnak is betudható (az elválasztókorlát *ambo* néven fordul elő a keresztény templomokban, a megtévesztésig hasonló kidolgozásban).[307] A zsinagógai ábrázolásokon rendszeresen feltűnik a Sátoros ünnepen használt négyféle növényfaj *('árbá' minim,* ארבע מינים*),*

---

[303] R. Hachlili: *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel.* Leiden: Brill 1988. 234–265.

[304] A Talmudban azt olvassuk, hogy R. Jochanán, aki 3. századi palesztinai rabbi volt, nem tiltakozott, amikor kortársai elkezdték a falakat freskókkal díszíteni (j.AZ 3:4. 42d). R. 'Abun (vagy 'Abin), a legismertebb tiberiasi teológiai iskola (Bét Midrás) vezetője, a 4. század első felében, szintén nem intette kortársait a mozaikok használata ellen (j.AZ 4:4). Ugyancsak róla mondják, hogy pazar dekorációjú kapukat építtetett a tiberiási tanház számára, amit R. Mane bűnös luxusnak bélyegzett (j. Seq. 5:4).

[305] Az ásatások tudományos publikációja: Kraeling 1956. − Hasznos összefoglalás a freskók értelmezéséről: Lee I. Levine: The Synagogue of Dura Europos, in: L. I. Levine (szerk.): *Ancient Synagogues Revealed*. Jerusalem: The Israel Exploration Society, 1981. 172−177. − Válogatás az utóbbi évek szakirodalmából: Joseph Gutmann: The Illustrated Midrash in the Dura Synagogue Paintings. A New Dimension for the Study of Judaism. *PAAJR* 50 (1983), 91−104; *id.*: The Dura Europos Synagogue Paintings: the State of Research, in: Lee I. Levine (ed.): *The Synagogue in Late Antiquity.* Philadelphia: ASOR, 1987. 1−72; Jonathan A. Goldstein: The Judaism of the Synagogues (Focusing on the Synagogue of Dura-Europos), in: Jacob Neusner (ed.): *Judaism in Late Antiquity*. Leiden: E.J. Brill, 1995. II. 109−157; Robin M. Jensen: The Dura Europos Synagogue, Early Christian Art, and Religious Life in Dura Europos, in: Steven Fine (ed.): *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue; Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*. London: Routledge, 1999. 174−189.

[306] Kérdés, hogy a Leontisz háza valóban zsinagóga volt-e? Ld. S. Mucznik, A. Ovadiah, C. Gomez de Silva: The Meroth Mosaic Reconsidered, *JJS* 47 (1996), 286–293.

[307] Zeev Safrai: *Dukhan, Aron* and *Teva*. How Was the Ancient Synagogue Furnished? in: Rachel Hachlili (szerk.): *Ancient Synagogues in Israel. Third−Seventh Century C.E. Proceedings of the Symposium University of Haifa, May 1987*. (BAR International Series 499.) Haifa: University of Haifa, 1989. 69–84; E. M. Meyers: The Torah Shrine in the Ancient Synagogue: Another Look at the Evidence. *JSQ* 4 (1997), 305–338; Lili Habas: The *bema* and Chancel Screen in Synagogues and Their Origin, in: L. I. Levine, Z. Weiss (eds.): *From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*. (Journal of Roman Archaeology Suppl. 40.) Portsmouth, Rhode Island: Journal of Roman Archaeology 2000. 111–130; L. I. Levine: The History and Significance of the Menorah in Antiquity, in: Levine, Weiss: *From Dura to Sepphoris* (ld. fent), 131–153; L. V. Rutgers: Incense Shovels at Sepphoris? in: *Galilee through the Centuries. Confluence of Cultures*. (Duke Judaic Studies 1.) ed. Eric M. Meyers. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1999. 177–198.

valamint a kosszarvból készült kürt *(sófár,* שופר*),* a hétágú gyertyatartó *(menóra,* מנורה*)* szimbóluma; a mozaik- és falképeken pedig olyan bibliai ábrázolások a legnépszerűbbek, mint az „Izsák megkötözése”-jelenet (*ʻaqédá,* עקידה − Bét ʼAlfa, Szepphórisz), a Noé bárkája (Gerasza), vagy a Dániel az oroszlánveremben (Naʻarán, Szuszija; Ovadiah−Ovadiah 1987:155−156).

A kutatók között egyetértés uralkodik abban a kérdésben, hogy a zsinagógaművészetnek szimbolikus jelentőséget tulajdoníthatunk (Schwartz 2001:245–248). Abban is teljes a konszenzus, hogy ezek a szimbólumok olyan információkat közöltek a kortárs zsidó közösséggel, amelyek „dekódolása” nem okozott nehézséget, vagyis megfeleltek a szimbólumok Gershom Scholem által is felismert követelményének: „A szimbólumok, bármily mélyek legyenek is, nem adhatnak fel rejtvényeket. Az a szimbólum, amelyet bárki – hát még az, aki a közösség tagja, aki részt vesz annak minden rezdülésében – talánynak tekint, olyasminek, amit ki kell bogozni és ami értelmezésre szorul, nem érdemli meg a szimbólum nevet”.[308] A kutatók egyetértése azonban véget ér azon a ponton, amikor azt kellene eldönteni, hogy a kortársak számára milyen üzeneteket is közvetítettek ezek a szimbólumok. Seth Schwartznak igazat kell adnunk abban, hogy a képi információk „dekódolása” főként *szövegek* értelmezésén múlik, sőt abban is egyet érthetünk, hogy ebben a héber Biblia értelmezése egyeduralkodó szerepet játszik, míg a rabbinikus irodalom relevanciája erősen megkérdőjelezhető (Schwartz 2001:250).[309] A neves zsidó szimbolika-szakértő, Erwin R. Goodenough szerint a zsinagógaművészet és a rabbinikus szövegek a judaizmus két gyökeresen eltérő változatát testesítik meg (Goodenough 1955:II.40–49).

8.2. Esettanulmány: a szepphóriszi zsinagóga mozaikja

Lássunk ezek után egy konkrét példát, amely az utóbbi évtizedben az „állatorvosi ló” szerepét töltötte be az ókori zsinagógák kutatásában: a szepphóriszi zsinagógamozaikot. A Galileában fekvő Szepphórisz (héberül Cippóri) nemcsak a nevét változtatta meg többször az idők során, hanem időről-időre lakossága is kicserélődött. Mikor az i. sz. 3. században R. Júda ha-Nászi a zsidó patriarchátus székhelyévé tette, már Diocaesareának (vagyis „Zeusz és a császár városának”) hívták. Ennek ellenére a zsidók visszakapták a város feletti ellenőrzés jogát, sőt pénzt is verethettek „Barátság és Szövetség a Szent Tanács és a Római Nép Senatusa Között” felirattal. Júda ha-Nászi összesen tizenhét évet töltött a városban, s a hagyomány szerint itt fejezte be a *Misna* összeállítását. A talmudikus források szerint a város a 2−4. század között a zsidó tudományosság fellegvárának számított. Olyan neves rabbik működtek itt, mint R. Halafta és fia, R. Joszé, továbbá R. ʼElʻázár ben ʻAzarjá, R. Jochanán, Rés Lákis, R. Joszé ben R. Bun, egyike az utolsó palesztinai amoráknak. A 351-ben kirobbant ún. „Gallus-felkelést” egy szepphóriszi zsidó, Patricius vezette. A keresztény források szerint a várost a rómaiak földdel tették egyenlővé, bár a régészeti források ezt nem erősítették meg. A települést a 363-as földrengés súlyosan megrongálta, de hamarosan helyreállították, s az a 4. század végére másodvirágzását élte.

---

[308] G. Scholem: Dávid pajzsa: egy jelkép története, in: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*. Ford. Bendl Júlia. Bp.: Atlantisz, 1995. I. köt. 172.

[309] Köztudott, hogy a feltárt zsinagógaépületek többsége ellentmond a rabbinikus előírásoknak (nem a város legmagasabb pontján épült, nem keletelt stb.), de a szabályok szerint elvileg még a hétágú gyertyatartó ábrázolása is tilos lett volna. Ld. L.I. Levine: The Sages and the Synagogue: The Evidence of the Galilee, in: Levine (szerk.): *The Galilee in Late Antiquity*. New York: Jewish Theological Seminary, 1992. 201–222.

A régészeket először akkor érte meglepetés, mikor a hosszú ideig a judaizmus központjának számító Szepphóriszban két római színházat, valamint pogány motívumokkal (pl. Odüsszeia-, Dionüszosz- és Nílus-jelenet) gazdagon díszített lakóépületeket találtak. (Eddig több mint 40 mozaik került elő a városban a 3–5. század közötti időből.) A jeruzsálemi Talmud szerint Júda ha-Nászi halálakor nem kevesebb mint tizennyolc zsinagóga és számos tanház *(báté-midrás,* ביתי מדרש*)* működött a városban (Kilaim IX.4. 32b). Az eleddig egyetlen feltárt zsinagóga maradványai 1993-ban kerültek elő Ze'ev Weiss és Ehud Netzer ásatásán.[310] A város északi részén fekvő zsinagóga egy 20,7 x 8 méteres épület, melynek központi hajóját (16 x 5,6 m) egy pazar mozaik díszíti. A 13,5 x 4,5 méteres mozaik hét sávban tizennégy panelből áll [**XXIII. tábla, 1. ábra**], ikonográfiája hasonló a Bét Se'ánban, Hammat-Tiberiásban és Uszfijében talált mozaikokéhoz. Az *első sáv*ban, amely közvetlenül a *bémá* בימה előtt található, a középső panelen egy koszorú *(corona)* látható, benne görög nyelvű dedikáció töredéke, jobb és bal oldalról két-két oroszlán néz egymásra. A *második sáv* középső paneljében a csukott ajtajú tóraszekrény látható, előtte egy tömjénfüstölő lapát, a két oldalsó panelen egy-egy hét ágú *menóra* (az Exod. 25:31–36; 37:17–22 pontos leírása alapján) a „négy növénnyel" [*luláv,* לולב (pálmaág), a *hádász,* הדס (mirtuszág), '*árává,* ערבה (fűzfaág), *etrog,* אתרוג (citron)]. A *menórá*k jobb oldalán egy-egy *sófár* (szarvkürt) látható. A mozaik *harmadik sáv*ja egyetlen panelt alkot, s bár közepe megrongálódott, olvasata egyértelmű. A panel jobb oldalán egy mosdómedence látható négy bikafejet mintázó vízköpővel, középütt az oltár egy részlete látszik, mellette Áron főpap alakja volt valaha, amint azt a héber felirat bizonyítja. A bal oldalon egy bárány és egy ökör képe látható, felettük héber szöveggel: *„az egyik bárány"* (הכבש אחד, Num. 28:4). A *negyedik sáv* ismét három panelre oszlik, melyekből a bal oldali a felette lévő sáv folytatása. A két ábrázolás kapcsolatát a bárány felett álló héber felirat is megerősíti: *„és a másik bárány"* (הכבש השני). Egy korsó mellett az „olaj" *(semen,* שמן*),* egy láda mellett a „liszt" *(szólet,* סולת*),* és két *sófár* mellett a „kürtök" *(sófárót,* שופרות*)* kifejezés olvasható. A panel és az előző sáv Weiss és Netzer szerint Áron felszentelését tartalmazta az Exodus 29. fejezete szerint. A középső panel a kitett kenyerek asztalát ábrázolja, de ellentmond mind a Biblia leírásának (Exod. 37:10-16), mind más ábrázolásoknak. A harmadik panel az első zsenge kosarát ábrázolja, mégpedig vesszőkosárban, ahogy azt a *Misna* a szegényeknek előírja (Bikkurim 3:8). A kosárban felismerhető a gránátalma, a füge, szőlő, a „hét növényfaj" közül három, mellyel az Úr Izraelt megáldotta (Bikkurim 1:3). A kosár két oldalán egy-egy madártetem lóg le, R. Joszé előírásainak megfelelően: „Ne tedd a galambokat a kosár tetejére, hogy be ne szennyezzék az első zsengét, hanem függeszd őket a kosáron kívülre" (Bikkurim 3:4. 65d). A kosár alatt két lánccal összekötött cintányér látható. Az *ötödik sáv,* amely egyben a mozaik központja (3,3 x 3,3 m) két koncentrikus körből áll. A kör belsejében a napszekér ábrázolása látható (Héliosz alakja nélkül), körülötte a tizenkét állatövi jeggyel és azok héber feliratával. A négyzet alakú panel sarkaiban a négy évszak allegorikus nőalakja látható, görög és héber feliratokkal ellátva. Az asszonyok mellett az adott évszakra jellemző terméseket és mezőgazdasági szerszámokat ábrázolták. A „négy évszak" és Héliosz-ábrázolások pogány környezetből is ismertek, bár a három együtt eddig csak zsinagógákban került elő. A *hatodik sáv* két panelre oszlik: a bal oldalin Ábrahám, Izsák és a szamár látható,

---

[310] Z. Weiss, E. Netzer: *Promise and Redemption. A Synagogue Mosaic from Sepphoris*. Jerusalem: The Israel Museum, 1998². – Bár a zsinagóga feltárásának szakszerű publikációja máig várat magára, a leletek olyan szenzációsak, hogy azóta is a figyelem középpontjában állnak. Ld. S. Fine: Art and the Liturgical Context of the Sepphoris Synagogue Mosaic. in: *Galilee through the Centuries. Confluence of Cultures*. (Duke Judaic Studies 1.) ed. Eric M. Meyers. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1999; továbbá a Levine–Weiss 2000 kötet több idevágó tanulmányát.

amint megérkeznek a Mórija földjére, a jobb oldalin Ábrahám és Izsák szorosan egymás mellett állnak, s a bozótban fennakadt kos feje is látszik: ez tehát az '*aqédá*-jelenet. A kos feje alatt Ábrahám és fia két pár levetett saruja is felismerhető. (Ez nem szerepel a bibliai történetben, de a rabbinikus hagyomány szerint ahol a *sekhína* megjelenik, ott Mózeshez és Józsuéhez hasonlóan a földi halandónak le kell oldania a saruját.) Végül az ismét egyetlen panelből álló *hatodik sáv* értelmezése a legvitatottabb: Weiss és Netzer szerint a jelenet az Úr és a két angyal látogatását ábrázolja Ábrahámnál, amelyből csak a kapuban álló Sára kendője és az egyik alak ruhájának széle maradt fenn. [**XXIII. tábla, 2. ábra**]

A szepphóriszi mozaik legnagyobb meglepetését ezúttal is az okkult ábrázolások jelentették. Az állatövi jegyek állandó szerepeltetése a zsinagógák mozaikpadlóin már a 20. századi zsidó tudományt is élénken foglalkoztatta (ld. fentebb az 5.1.4. fejezetet). Weiss és Netzer szerint a zodiákus, és a napszekér a Mindenható hatalmát fejezik ki, s az első három sáv ábrázolásai a megváltást szimbolizálják. A Templommal és a templomi felszerelésekkel kapcsolatban már régebben megfogalmazták, hogy ezek ábrázolása a *renovatio Templi* újra és újra feléledő reménységére utal.[311] Seth Schwartz nemcsak a szepphóriszi, hanem valamennyi zsinagógamozaik „programszerű" olvasatát élesen kritizálja, mondván, hogy a késő-ókori zsinagógában nem létezett egy a Mithrász kultuszhelyekéhez hasonló fix ikonográfia („képi kód"), legfeljebb „lazán meghatározott, instabil szimbolikus nyelv" (Schwartz 2001:248–252). A Weiss és Netzer által proponált „ígéret–megváltás" olvasatot azért nem fogadja el, mert az előbbi bizonyítékául csupán a *hatodik sáv* paneljének vitatott ábrázolása szolgál. Schwartz szerint ez inkább Jiftach lányát mutatja be, aki a kapuban várja apját a csatából történő visszatéréskor.[312] Szerinte az olyan tipikus ábrázolások, mint az '*aqédá*, a Dániel az oroszlánveremben, a zodiákus, a menórák stb. a „világmindenség tükrévé", illetve „mikrokozmosszá" teszik a zsinagógát.

8.3. Eszkhatologikus jelentés

E túlságosan is elszellemiesített magyarázat azonban sehogy sem felel meg a szimbólumok gyakorlati jelentőségére rámutató – és a mindennapos tapasztalat által is megerősített – scholemi szempontoknak. Ráadásul a zsinagógákban is előforduló ikonográfiai elemek közül legalább négy: a *menóra,* a *sófár*, a „négyféle növény" és a tömjénfüstölő lapát *(machtá)* olyan „stabil képi kódnak" tekinthető, amely nemcsak a zsinagógamozaikokon, hanem a zsidó ikonográfiában és a mindennapi tárgyi kultúrban is mélyen gyökeret vert.

Az ókori zsidó művészet legismertebb motívuma a *menóra,* avagy a hétágú gyertyatartó (ld. 4.5. fejezet). A Biblia leírása szerint a Frigysátorban (II. Móz 25:31-40; 37:17-24) és a silói Szentélyben (1Sám 3:3) egy darab volt belőle, míg a salamoni Templomban tíz (I. Kir 7:49; I. Krón 28:11-19). A Második Templomban álló menórát IV. Antiokhosz Epiphanész megszentségtelenítette (i. e. 169/168), ezért Júda Makkabinak újat kellett készítenie (I. Makk. 4:49). A hagyomány szerint ez volt az, amit Titus 70-ben magával hurcolt Rómába. A *menóra* legelső képi ábrázolása az utolsó

---

[311] E. Revel-Neher: L'Alliance et la Promesse: le symbolisme d'Eretz Israël dans l'iconographie juive du moyen âge. *JJA* 12−13 (1986−87), 135−146. − A Szentély újjáépítési kísérleteit az arab hódításig „A Szentély és a próféták" c. cikkemben próbáltam meg összefoglalni, melynek csak egy kis részlete jelent meg eddig: *Világosság* 42:11-12 (2001), 69–87.

[312] Schwartz szerint ez a Bibliában szereplő egyetlen emberáldozat-történet Izsák feláldozása mellett, bár beismeri, hogy ezt az olvasatot nem mindenki fogadja el. Valójában Jiftach lányát nem áldozták fel, hanem örök szüzességi fogadalom terhe alatt az Úrnak szentelték őt.

Hasmoneus uralkodó, Mattathiasz Antigonosz i. e. 37-ben vert bronz pénzén látható. A Heródesi korszakból további három ábrázolása ismert.[313] Feltűnő jelenség viszont, hogy a hétágú gyertyatartó csak a 3. századtól vált a Palesztinában és a diaszpórában élő zsidók kedvelt szimbólumává.[314] A *menóra* mindenütt fellelhető a késő-antikvitásban, ahol zsidók élnek: mozaikokon, falfestményeken, oszlopfőkön és oszlopokon, kváderköveken, márványtáblákon, medencéken, háztartási eszközökön, aranyüvegen, mécseseken, szarkofágokon és sírfeliratokon fordul elő, de néhány zsinagógában (Szardisz, Tiberias, ʻÉn-Gedi, Máʻón, Szuszija, Estemóʻa) szabadon álló, három dimenziós változatát is megtalálták. A *menóra* tehát ugyanabban az időben vált a zsidóság *par excellence* jelképévé, amikor a kereszt lett a keresztények első számú identifikációs szimbóluma. Lee I. Levine egyenesen úgy fogalmaz: a *menóra* „a keresztre adott válasz" volt a zsidóság részéről. De hogy mit jelképez pontosan a hétágú gyertyatartó, abban nincs egyetértés a kutatók között. A zsinagógai kontextust figyelembe véve valószínűleg azok járnak legközelebb az igazsághoz, akik a szimbólum-szerep meghatározásakor a *menóra* eredeti funkcióját veszik figyelembe. Ez pedig a „messianizmus, feltámadás, emlékezés az elpusztított Templomra, válasz a keresztény szimbólumok kialakulására" (D. Barag); „isteni fény, Isten szelleme, a Tórából kiáradó fény" (A. Klagsbald); „a zsidó nép és hit szimbóluma, amely megkülönbözteti a zsidókat a keresztényektől, emlékeztet a Templom dicsőségére és az újjáépítés reményére" (R. Hachlili).[315]

A kosszarv, vagyis a *sófár* Palesztinában a második leggyakrabban előforduló zsidó motívum. (A diaszpórában a *menóra,* a *luláv* és az *etrog* után csak a negyedik helyen áll a népszerűségi listán.) A *hurbán* utáni liturgiában elsősorban a Kürtzengés ünnepéhez *(Rós hásáná,* ראש השנה) kapcsolódott, amelynek egyik imaciklusa is a Kosszarvak (*Sófárót,* שופרות) nevet viseli. Ez az ima arra helyezi a hangsúlyt, hogy milyen kulcsszerepet játszik a *sófár* Izrael történetében. Isten a Szináj-hegyén „folyamatos és erős sófárzengés" közepette jelent meg (קול השופר הולך וחזק, Exod. 19:18-20), de az idők végén újra meg fog jelenni tűzben és a *sófár* zengésének kíséretében (Zak. 9:14). Az ünnepen azonban a Gen. 22-t is fel szokták olvasni, vagyis az ʻ*aqédá* történetét, amelyben az Izsákot helyettesítő áldozat egy kos volt, s az aggádikus hagyomány szerint ebből készült az első kürt.

A „négyféle növényfaj" *(ʼarbáʻ minim)* a Sátoros ünnephez *(Szukkót)* kötődött, mivel ezeket használták fel a lombsátor *(szukká,* סוכה) építéséhez, illetve ezekkel az ágakkal integettek az ünnepen. Hogy miért éppen a „négyféle" honosodott meg a zsinagóga-ikonográfiában, arra a válasz szintén az ünnep erőteljes eszkhatologikus jelentésében keresendő. A *Szukkót* a betakarítás ünnepe, az az ünnep, amelyhez az összegyűjtetés ígérete is kötődik (Jes. 27:12-13; 11:11-12; Jer 23:7-8). Ez az ígéret egyszer már beteljesedett Nechemjá korában, amikor „Izrael fiai sátrakban laktak" (ישבו בני ישראל בסכות, Neh 8:14), de ugyanez az ígéret vonatkozik a „nemzetek ítélete"

---

[313] L. I. Levine: The History and Significance of the Menorah in Antiquity, in: Levine−Weiss 2000:131–153.

[314] Régebben feltételezték, hogy a *menóra* kifejezetten a diaszórában számított kedvelt szimbólumnak, mivel ez a motívum nagy számban fordul elő a római katakombák zsidó sírfeliratain. Ezeket a katakombákat azonban újabban a 3−5. század közé datálják (L.V. Rutgers: *The Jews in Late Ancient Rome*. Leiden: Brill, 1995. 50−99), így azok egyidősek a Bét Seʻarim-i temetővel és a palesztinai zsinagógákkal. − A menóra-ábrázolások előfordulási aránya nagyjából azonos: Palesztinában 216 (ebből 95 zsinagógában); a diaszpórában 270 (ebből 25 zsinagógában). Ld. R. Hachlili: *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*. Leiden: Brill, 1998. 355.

[315] D. Barag: The Temple Cult Objects graffito from the Jewish Quarter Excavations at Jerusalem, in: H. Geva (szerk.): *Ancient Jerusalem Revealed*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1994. 277−278; A. Klagsbald: La symbolique dans l'art juif. *REJ* 144 (1985), 424−438; Hachlili 1988:254−255.

utáni „végső összegyűjtetésre”, vagyis az Izrael száműzötteinek szóló eszkhatologikus ígéretre, amikor Jeruzsálemben a pogányok is meg fogják ülni a Sátoros ünnepet (Zak. 14:16-17). A „négyféle” által jelképezett Szukkót a Szentélyhez is kapcsolódik: Salamon éppen ezen az ünnepen szentelte a felépült Templomot az Úrnak (II. Krón. 5:3). Azon az emlékezetes Sátoros ünnepen a *sekhína* leszállt a mennyből, lángra lobbantotta az oltár tüzét, és betöltötte a Szentek Szentjét (I. Kir 8; II. Krón 7:1-10).

A tömjénfüstölő lapát *(machtá,* מחתה) szerepe − mint arra fentebb már utaltunk − egyelőre nem tisztázott. Annyi bizonyos, hogy ebben az esetben is stabil képi kódról van szó (Rutgers 1999:180), amely azonban csakis késő-római, kora-bizánci palesztinai zsidó (és kisebb részben szamaritán) inkonográfiára jellemző.[316] Az illatszerek elégetésére szolgáló füstölőlapátok azonban nemcsak zsidó, hanem keresztény és pogány kontextusban is előfordulnak.[317] Sajnos, a három dimenziós füstölőlapátok legtöbbje nem régészeti ásatáson, hanem a műkincspiacon került elő. Kivételt képez a „Levelek barlangjában”, a Babatha-archívum mellett talált bronz füstölőlapát, amellyel kapcsolatban az ásató Yigael Yadin felvetette, hogy esetleg nem a zsidók által használt tárgyról, hanem a rómaiaktól rabolt hadizsákmányról van szó.[318] De ez a felvetés is csak e széles körben használt tárgy valódi funkcióját illető bizonytalanságot támasztja alá, s a tárgyi és képi bizonyítékok sokasága miatt egyáltalán nem valószínű (Rutgers 1999:184). A *machtá* a Bibliában és a rabbinikus irodalomban is a *ketóret*tel (קטורת) illetve a *levoná*val (לבונה) összefüggésben szerepel (Lev. 16:13; Ezék. 8:11): az előbbi egy hét illatszerből álló keverék, amelynek az utóbbi is egyik komponensét alkotta (Exod. 30:34−37; Jos. *Bell*. 5.218; t. Jóma 41d, 27-36; b.Ker. 6a-b). Rendkívül fontos, hogy a *ketóret*et csakis az Áron nemzetségéből származó papok, meghatározott alkalmakkor (napi kétszeri áldozat, Jóm Kippur) és meghatározott helyen (a jeruzsálemi Templomban) füstölögtethették. A *machtá*t a Septuaginta és Philón rendszerint πῦρειον-nak (parázsserpenyő), θυΐσκη-nek vagy θυμιατήριον-nak (tömjénfüstölő) fordítja. A Misna számos helyen említi a *machtá*t és a *ketóret*et, de mindig csak a jeruzsálemi Templomban zajló istentisztelettel kapcsolatban. Szó sincs arról, hogy a zsinagógákban tömjént füstölögtettek volna. Rutgers amellett érvel, hogy a Szepphóriszban nagy számban előkerült − eddig még publikálatlan − cserép füstölőlapátok egy papi család házából származnak.[319] Szerinte ez lehetett a *machtá* fejlődésének középső állomása: (1) a Templomban a papok által használt füstölőlapátok; (2) a hurbán után a papi családokban még előforduló füstölőlapátok, amelyeket azonban már nem használnak istentiszteleti célokra; (3) a füstölőlapát mint kétdimenziós ikonográfiai szimbólum, amelynek fő célja a Templomra történő emlékeztetés (Rutgers 1999:195−197).

Bizonyítható tehát, hogy valamennyi említett „fix ikonográfiai kód” végső soron az elpusztított jeruzsálemi Szentélyhez, illetve a bibliai próféciákkal (elsősorban a Messiás királyságával) kapcsolatos eszkhatologikus várakozásokhoz köthető.

---

[316] Az egyik kivétel a Dura Europosz-i zsinagóga ábrázolásán tűnik fel (WB 4. panel), de nem zsidó környezetben, hanem a filiszteus Dágon-templom tárgyai között, ld. Kraeling 1956:101−102. − A másik kivétel Szardiszban, az E6 jelű üzletben került elő, amely a zsinagóga falához támaszkodott, s tulajdonosa egy Jákób nevű zsidó volt. Az ásató magyarázata szerint a füstölőlapátot a kelmeüzletben terjengő kellemetlen szagok semlegesítésére használták, ld. J. Stephens Crawford: *The Byzantine Shops at Sardis*. Cambridge: Harvard University Press, 1990. 15, 61, vö. 71, 74, 98.

[317] L.Y. Rahmani: Palaestinian Incense Burners of the Sixth to Eighth Centuries C.E. *IEJ* 30 (1980), 116−120.

[318] Y. Yadin: Bar-Kochba: The Rediscovery of the Legendary Hero of the Last Jewish Revolt against Imperial Rome. London: Weidenfeld & Nicolson, 1971. 51−94, 108−109.

[319] E.M. Meyers, E. Netzer, C.L. Meyers: *Sepphoris*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns and Joint Sepphoris Project, 1992. 25; R.M. Nagy et al. (eds.): *Sepphoris in Galilee: Crosscurrents of Culture*. Raleigh: North Carolina Museum of Art, 1996. 205. #78−79.

Rövidítések

AE
Année Épighraphie
AJA
American Journal of Archaeology
AJPh
American Journal of Philology
AncSyn
Dan Urman, Paul V.M. Flesher (eds.): *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery*. Leiden: Brill, 1995. (Studia post-Biblica 47,1-2.)
AncSynRev
Lee I. Levine (ed.): *Ancient Synagogues Revealed*. Jerusalem: The Israel Exploration Society, 1981.
ANRW
Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, ed. H. Temporini, Berlin−New York: De Gruyter, 1972−
AS
Anatolian Studies
AT
Antik Tanulmányok
BAR
Biblical Archaeology Review
BASOR
Bulletin of American Schools of Oriental Research
BE
Bulletin Épigraphique
BIJS
Bulletin of the Institute of Jewish Studies
CIJ
Frey, J.–B. (ed.): *Corpus Inscriptionum Judaicarum,* Vol. I. Citta de Vaticano: Institutum Pontificalium Archaeologiae Christianae, 1936; Vol. II. *ibid*., 1952; *Corpus of Jewish Inscriptions: Jewish Inscriptions from the Third Century B. C. to the Seventh Century A. D.,* ed. by B. Lifshitz, Vols. I–II.: Europe. New York: Ktav, 1975.
CIRB
Corpus Inscriptionum Regni Bosporani, ed. V. V. Struve, Moszkva−Leningrád, 1965.
CJ
Codex Justinianus
CPJ
Victor A. Tcherikover, Aleksander Fuks, Menahem Stern, David M. Lewis: *Corpus Papyrorum Judaicarum*. vol. I−III. Cambidge, Mass.: Harvard University Press, 1964.
CTh
Codex Theodosianus
GRBS
Greek, Roman and Byzantine Studies
HSCPh
Harvard Studies in Classical Philology
HThR
Harvard Theological Review

HUCA
Hebrew Union College Annual
IEJ
Israel Exploration Journal
IG
Inscriptiones Graecae, Berlin 1873−
JAC
Jahrbuch für Antike und Christentum
JFA
Journal of Field Archaeology
JJA
Journal of Jewish Art
JJS
Journal of Jewish Studies
JMS
Journal of Mediterranean Studies
JÖB
Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik
JPOS
Journal of Palestine Oriental Society
JQR
Jewish Quarterly Review
JRA
Journal of Roman Archaeology
JRS
Journal of Roman Studies
JSJ
Journal for the Study of Judaism
JSQ
Jewish Studies Quarterly
JThS
Journal of Theological Studies
JWCI
Journal of the Wartburg and Courtauld Institute
MAMA
Monumenta Asiae Minoris Antiqua, London 1928−
MEFRA
Mélanges de l'école française de Rome, Antiquité
OCP
Orientalia Christiana Periodica
OGIS
Orientis Graeci Inscriptiones Selectae, ed. W. Dittenberger, Leipzig 1903−1905. (repr. Hildesheim 1970.)
P&P
Past and Present
PAAJR
Proceedings of the American Academy for Jewish Research
PEFQSt
Palestine Exploration Found Quarterly Studies

PEQ
Palestine Exploration Quarterly
PG
Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca, ed. J. P. Migne, Paris 1857−1904.
PMag
Papyri Magicae Graecae; Griechischen Zauberpapyri, ed. K. Preisendanz et al., Leipzig−Berlin 1928−1931.
PSBA
Proceedings of the Society of Biblical Archaeology
PSI
Papiri greci e latini, pubblicazioni della Società Italiana per la Ricerca dei Papiri Greci e Latini in Egitto
QDAP
Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine
RBi
Revue Biblique
REJ
Revue des Études Juives
SCI
Scripta Classica Israelica
SEG
Supplementum Epigraphicum Graecum, Leiden etc. 1923−
Syll³.
Sylloge Inscriptionum Graecarum, ed. W. Dittenberger, 3. kiad, Leipzig 1915−1924.
TAM
Tituli Asiae Minoris, Wien 1901−
TAPA
Transactions and Proceedings of the American Philological Association
VDI
Vesztnyik Drevnyej Isztorii
WA
World Archaeology
ZDPV
Zeitschrift für Deutsche Palästina Vereins
ZNW
Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft
ZPE
Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

Bibliográfia

Amit 1995
David Amit: Architectural Plans of Synagogues in the Southern Judean Hills and the 'Halakah', in: *AncSyn* I. 130−156.
Assmann 1999
Jan Assmann: *A kulturális emlékezet*. Ford. Hidas Zoltán. Bp.: Atlantisz, 1992.
Avi-Yonah 1961
Michael Avi-Yonah: *Oriental Art in Roman Palestine*. Rome: University of Rome Press, 1961.
Avi-Yonah 1962
Michael Avi-Yonah: A List of Priestly Courses from Caesarea. *IEJ* 12 (1962), 137−139.
Avi-Yonah 1964
Michael Avi-Yonah: The Caesarea Inscription of the Twenty-four Priestly Courses, in: E. J. Vardman and J. L. Garrett (eds.): *The Teacher's Yoke: Studies in Memory of Henry Trantham*. Waco, TX: Baylor University Press, 1964. 134−139.
Barrett 1993
John C. Barrett: Chronologies of Rememberance: the Interpretation of Some Roman Inscriptions. *WA* 25 (1993), 236−247.
Bartha 1999
Bartha Csilla: *A kétnyelvűség alapkérdései*. Bp.: Tankönyvkiadó, 1999.
Beard 1991
Mary Beard: Writing and Religion: Ancient Literacy and the Function of the Written Word in Roman Religion, in: M. Beard et al. (eds.): *Literacy in the Roman World*. (JRA Suppl. 3.) 1991, 35−58.
Biebel 1936
F.M. Biebel: The Mosaics of Hamman Lif. *Art Bulletin* 18:4 (1936), 541−551.
Binyamin 1987
Ben-Zion Binyamin: *Birkat ha-Minim* and the Ein Gedi Insciption. *Immanuel* 21 (Summer 1987), 68−79.
Bloedhorn− Hüttenmeister 1999
Hanswulf Bloedhorn, Gil Hüttenmeister: The Synagogue, in: W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (eds.): *The Cambidge History of Judaism,* vol. III. The Early Roman Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
Botermann 1993
Helga Botermann: Griechisch-jüdische Epigraphik: Zur Datierung der Aphrodisias-Inschriften. *ZPE* 98 (1993), 184−194.
Bowersock 1998
Glen W. Bowersock: The Greek Moses: Confusion of Ethnic and Cultural Components in Later Roman and Early Byzantine Palestine, in: Hayim Lapin (ed.): *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine*. (Studies and Texts in Jewish History and Culture vol. V.) Bethesda, Md.: University Press of Maryland, 1998. 31−48.
Branham 1995
Joan R. Branham: Vicarious Sacrality: Temple Space in Ancient Synagogues. in: *AncSyn* II. 319−345.
Carruthers 1990.
Mary Carruthers: *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Chaniotis 2002
Angelos Chaniotis: The Jews of Aphrodisias: New Evidence and Old Problems. *SCI* 21 (2002), 209−242.
Chen 1986
Doron Chen: The ancient synagogue at Horvat Ammudim; design and chronology. *PEQ* 118:2 (1986), 135−137.
Chiat 1982
Marilyn Joyce Segal Chiat: *Handbook of Synagogue Architecture*. (Brown University, Brown Judaic Studies No. 29) Chico, Calif.: Scholars Press, 1982.
Cohen 1981−82
Shaye J.D. Cohen: Epigraphic Rabbis. *JQR* 72 (1981–82), 1–17.
Cohen 1984
Shaye J.D. Cohen: The Temple and the Synagogue. in: *The Temple in Antiquity,* ed. by T. Madsen. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1984. 151−174.
Cohen 1987
Shaye J.D. Cohen: Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue, in: *The Synagogue in Late Antiquity*. Philadelphia, Penn.: ASOR, 1987. 159−181.
Cooley 2000
Alison Cooley (ed.): *The Epigraphic Landscape of Roman Italy*. (Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 73.) London: Institute of Classical Studies, 2000.
Cross 2002
Frank More Cross: The Hebrew Inscriptions from Sardis. *HThR* 95:1 (2002), 3−19.
Darmon 1995
J.-P. Darmon: Les mosaïques de la synagogue de Hammam-Lif: un reexamen du dossier, in: R. Ling (ed.): *Fifth International Colloquium on Ancient Mosaics*. (Journal of Roman Archaeology Supplementum no. 9. part 2.) Ann Arbor, Mich.: 1995. 7−29.
Dauphin 1980
Claudine Dauphin: Mosaic Pavements as an Index of Prosperity and Fashion. *Levant* 12 (1980), 112−134.
Davies 1986
P. S. Davies: The Meaning of Philo's Text About the Gilded Shields. *JThS* 37 (1986), 109−114.
Di Segni 1990
Leah Campagnano Di Segni: כתובות אשקלון [Inscriptions from Ashkelon]. N. Arbel (ed.): *Sefer Ashkelon*. Tel Aviv 1990. 67−90.
Di Segni 1994
Leah Campagnano Di Segni: Εἷς θεός in Palestinian Inscriptions. *SCI* 13 (1994), 94−115.
Di Segni 1997
Leah Campagnano Di Segni: *Dated Greek Inscriptions from Palestine from the Roman and Byzantine Periods*. (diss.) vols. I−III. Jerusalem: The Hebrew University, 1997.
Di Segni 1998
Leah Campagnano Di Segni: Tiberiade romano-bizantina attraverso le sue iscrizioni. in: F. Israel, A.M. Rabello, A.M. Somekh (eds.): *Hebraica miscellanea di studi in onore di Sergio J. Sierra per il suo 75. compleanno*. Torino 1998. 115−163.

Dothan 1967
Moshe Dothan: הכתובת הארמית מבית־הכנסת של סווירוס בחמת־טבריה [The Aramaic Inscription from the Synagogue of Severus at Hammat Tiberias.] *Eretz-Israel* 8 (1967), 183−185. (héb., angol összefoglalás pp. 73−74.)
Dothan 1983
Moshe Dothan: *Hammath Tiberias*. *vol. I. The Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains*. Jerusalem: Israel Exploration Journal, University of Haifa, Department of Antiquities and Museums, 1983.
Dothan 2000
Moshe Dothan: *Hammath Tiberias*. *vol. II. Late Synagogues*. Jerusalem: Israel Exploration Journal, 2000.
El-Abbadi 1992
Mostafa El-Abbadi: *Life and Fate of the Ancient Library of Alexandria*. Paris: UNESCO, 1992².
Feldman 1993
Louis H. Feldman: *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
Fine 1997
Steven Fine: *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1997. (Christanity and Judaism in Antiquity Series vol. 11.)
Fine 1999
Steven Fine: Art and the Liturgical Context of the Sepphoris Synagogue Mosaic. in: *Galilee Through the Centuries. Confluence of Cultures,* ed. Eric M. Meyers. (Duke Judaic Studies Series vol. 1.) Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1999. 227−237.
Foerster 1981
Gideon Foerster: Inscriptions from the Ancient Synagogues and Their Relationship to Versions of Blessing and Prayer. *Cathedra* 19 (1981), 12−40. (héb.)
Foerster 1987
Gideon Foerster: The Zodiac in Ancient Synagogues and Its Position in Jewish Thought nd Literature. *Eretz Israel* 18 (1987), 225−234. (héb.)
Fuks 1982
G. Fuks: Again on the Episode of the Gilded Roman Shields at Jerusalem. *HThR* 75 (1982), 13−21.
Gafni 1995
Isaiah Gafni: Synagogues in Babylonia in the Talmudic Period. in: *AncSyn* I. 221−231.
Geiger 1998
Joseph Geiger: Aspects of Palestinian Paganism in Late Antiquity, in: *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First−Fifteenth Centuries C.E.,* ed. by Arieh Kofsky, Guy G. Stroumsa. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1998. 3−17.
Gibson 1999
Elsa Leigh Gibson: *The Jewish Manumission Inscriptions of the Bosporus Kingdom*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 75.) Tübingen: Mohr, 1999.
Goodenough 1953−68
Erwin R. Goodenough: *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. vols. 1−13. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1953−68.
Goodman 1990
Martin Goodman: Sacred Scripture and ‘defiling the hands’. *JThS* 41 (1990), 99−107.

Goodman 1994
Martin Goodman: Jews and Judaism in the Mediterranean Diaspora in the Late-Roman Period: the Limitations of Evidence. *JMS* 4:2 (1994), 208−224.
Goodman 1996
Martin Goodman: Sacred Space in the Diaspora Judaism. in: *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods* (Te'uda: The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies Research Series XII.), edd. Benjamin Isaac and Aharon Oppenheimer. Tel Aviv: The Aviv University, Ramot Publishing 1996. 1−16.
Gordon−Beard−Reynolds−Roueché 1993
R. Gordon, M. Beard, J. Reynolds, C. Roueché: Roman Inscriptions 1986−90. *JRS* 83 (1993), 131−158, kül. 154−155.
Green 1989
William Scott Green: Writing with Scripture. The Rabbinic Uses of the Hebrew Bible. in: Jacob Neusner (ed.): *Writing with Scripture. The Authority and Uses of the Hebrew Bible in the Torah and Formative Judaism*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1989. 7−23.
Gregg−Urman 1996
R.C. Gregg, Dan Urman: *Jews, Pagans and Christians in the Golan Heights − Greek and Other Inscriptions of the Roman and Byzantine Eras*. (South Florida Studies in the History of Judaism no. 140). Atlanta: Scholars Press, 1996.
Grüll 2001
Grüll Tibor: „Nincs nekik se nyelvük, se írásuk". A zsidók és a latin nyelv a késő ókorban. *AT* 46 (2002), 37–64.
Habas 2000
Lili Habas: The *bema* and Chancel Screen in Synagogues and Their Origin, in: Lee I. Levine and Zeev Weiss (eds.): *From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*. Portsmouth, Rhode Island: Thomson−Shore, 2000. 111−130.
Hachlili 1977
Rachel Hachlili: The Zodiac in Ancient Jewish Art: Representation and Significance. *BASOR* 228 (1977), 61−77.
Hachlili 1989
Rachel Hachlili (ed.): *Ancient Synagogues in Israel. Third−Seventh Century C.E. Proceedings of the Symposium University of Haifa, May 1987*. Haifa: University of Haifa, 1989. (BAR International Series 499.)
Hachlili 1998
Rachel Hachlili: *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*. (Handbuch de Orientalistik Abt. I.) Leiden: Brill, 1998.
Hachlili 2000
Rachel Hachlili: Torah Shrine and Ark in Ancient Synagogues: A Re-evaluation. *ZDPV* 116:2 (2000), 146−183.
Hahn 1996
J. Hahn: Die jüdische Gemeinde im spätantiken Antiochia: Leben im Spannungsfeld von sozialer Einbildung, religiösem Wettbewerb und gewaltsamen Konflikt, in: R. Jütte–A. R. Kustermann (eds.): *Jüdische Gemeinden und Organistionsformen von der Antike bis zur Gegenwart*. Wien–Köln–Weimar, 57–89.
Hanfmann 1967
George Hanfmann: The Ancient Synagogue of Sardis, in: *World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem) 4:1 (1967), 37−42.
Harris 1989

William V. Harris: *Ancient Literacy*. Cambridge−London: Harvard University Press, 1989.

Hengel 1966
Martin Hengel: Die Synagogeninschrift von Stobi. *ZNW* 57 (1966), 145−183.

Hezser 2001
Catherine Hezser: *Jewish Literacy in Roman Palestine*. (Texts and Studies in Ancient Judaism. ed. M. Hengel and P. Schäfer, no. 81.) Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

Horbury−Noy 1992
William Horbury, David Noy: *Jewish Inscriptions of Greco-Roman Egypt. With an Index of the Jewish Insciptions of Egypt and Cyrenaica*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1992.

Hüttenmeister−Reeg 1977
Frowald Gil Hüttenmeister, Gottfried Reeg: *Die antiken Synagogen in Israel*. Teil 1.: Die jüdischen Synagogen, Lehhäuser und Gerichtshöfe. Wiesbaden: Reichert, 1977. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B, Nr. 12/1.)

Hüttenmeister 1978
Frowald Gil Hüttenmeister: The Aramaic inscription from the synagogue at H. ’Ammudim. *IEJ* 28:1-2 (1978), 109−112.

Hüttenmeister 1981
Frowald Gil Hüttenmeister: בית־הכנסת ובית־המדרש והזיקה ביניהם [The Synagogue and the Beth ha-Midrash and Their Relationship]. *Cathedra* 18 (1981), 38−44. (héb.)

Ilan 1995
Zvi Ilan: The Synagogue and Study House at Meroth. in: *AncSyn* I. 256−288.

Ilan−Damati 1987
Zvi Ilan, Emanuel Damati: The Synagogue and Study House of Ancient Meroth. *Qadmoniot* 20 (1987), 87−96.

Kant 1987
Laurence H. Kant: Jewish Inscriptions in Greek and Latin. *ANRW* II.20.2. New York−Berlin: Walter de Gruyter, 1987. 671−713.

Kasher 1995
Aryeh Kasher: Synagogues as ‘houses of prayer’, and ‘holy places’ in the Jewish communities of Hellenistic and Roman Egypt. in: *AncSyn* I. 204−220.

Klein 1920
Samuel Klein: *Jüdisch-palästinisches Corpus Inscriptionum. (Ossuar-, Grab- und Synagogeninschriften.)* Wien−Berlin: Löwit, 1920. [reprinted: Hildesheim: Gerstenberg, 1971.]

Klein 1939
Samuel Klein: הישוב למקומותיו [*Book of the Yishuv*]. Jerusalem: Dvir, 1939. vol. I. pp. 1−182. (héb.)

Kohl−Watzinger 1973
H. Kohl, C. Watzinger: *Antike Synagogen in Galilaea*. Leipzig: Hinrichs, 1916. [repr. in: Jerusalem: Kedem, 1973.]

Kraabel 1979
Alf Thomas Kraabel: The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik. *ANRW* II 19:1 (1979), 477−510.

Kraeling 1942
Carl H. Kraeling: The Episode of the Roman Standards at Jerusalem. *HThR* 35 (1942), 263−289.

Kraeling 1956
Carl H. Kraeling: The Synagogue. in: *The Excavations at Dura-Europos. Final Report VIII, Part I*. ed. by A.R. Bellinger, F.E. Brown, A. Perkins, C.B. Welles. New Haven: Yale University Press − London: Oxford University Press, 1956.
Krauss 1912/1966
Samuel Krauss: *Talmudische Archäologie*. Vols. I−III. Leipzig 1912. (repr. Hildesheim: Georg Olms, 1966.)
Krauss 1922
Samuel Krauss: *Synagogale Altertümer*. Berlin−Wien 1922.
Kroll 2001
John H. Kroll: The Greek Inscriptions of the Sardis Synagogue. *HThR* 94:1 (2001), 5−127.
Kutcher 1974
E. Y. Kutscher: *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa^{a})*. (Studies on the Texts of the Desert of Judah VI.) Leiden: Brill, 1974.
Kühnel 2001
Bianca Kühnel: Jewish Art and 'Iconoclasm': The Case of Sepphoris, in: Jan Assmann and Albert I. Baumgarten (eds.): *Representation in Religion. Studies in Honor of Moshe Barash*. Leiden: Brill, 2001. 161−180.
Le Bohec 1981
Y. Le Bohec: Inscriptions juives et judaisantes de l'Afrique romaine. *Antiquités Africaines* 17 (1981), 165−170.
Lehmann−Holum 2001
Clayton Miles Lehmann and Kenneth G. Holum: The Greek and Latin Inscriptions of Caesarea Maritima. (ASOR Archaeological Reports 5.) Boston: ASOR, 2000.
León 1995
Harry J. León: *The Jews of Ancient Rome*. (Updated edition.) Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995.
Levine 1975
Lee I. Levine: *Roman Caesarea: An Archaeological Topographical Study*. (Qedem II. Monographs of the Institute of Archaeology) Jerusalem: The Hebrew University, 1975.
Levine 1981
Lee I. Levine: The Synagogue of Dura Europos. in: *AncSynRev* pp. 172−177.
Levine 1985
Lee I. Levine: *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1985.
Levine 1991
Lee I. Levine: ממכז קהילתי למקדש מעט: הריהוט והפנים של בית־הכנסת העתיק [From Community Center to Lesser Sanctuary: The Furnishings and Interior of the Ancient Synagogue]. *Cathedra* 60 (1991), 36−84. (héb.)
Levine 1998
Lee I. Levine: *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?* Peabody, Mass.: Hendrickson, 1998.
Levine 1999
Lee I. Levine: The Hellenistic−Roman Diaspora CE 70/CE 235: The Archaeological Evidence, in: W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (eds.): *The Cambidge History of Judaism,* vol. III. The Early Roman Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 991−1024.
Levine 2000

Lee I. Levine: *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*. New Haven−London: Yale University Press, 2000.

Levine−Weiss 2000
L. I. Levine, Z. Weiss (szerk.): *From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*. (Journal of Roman Archaeology Suppl. 40.) Portsmouth, Rhode Island: Journal of Roman Archaeology 2000.

Levinskaya 1996
Irina Levinskaya: *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*. (The Books of Acts in Its First Century Setting, vol.5). Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, Carlisle: Paternoster Press, 1996.

Lieberman 1942
Saul Lieberman: *Greek in Jewish Palestine*. *Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II−IV Centuries C.E.* New York: The Jewish Theological Seminary, 1942.

Lieberman 1950
Saul Lieberman: *Hellenism in Jewish Palestine*. (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America vol. 18.) New York: Jewish Theological Seminary, 1950.

Lifshitz 1967
Baruch Lifshitz: *Donateurs at fondateurs dans les synagogues juives*. (Cahiers de la Revue Biblique, vol. 7.) Paris 1967.

Linder 1987
Amnon Linder: *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit: Wayne State University Press, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1987.

Littmann 1904
Enno Littmann: *Semitic Inscriptions*. (Part IV. of the Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899−1900) New York: Century, 1904.

Lőw 1870
Leopold Loew: *Graphische Requisiten und Erzeugnisse ben den Juden.* (Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde Bd. I−II.) Leipzig: Oskar Leiner, 1870. [repr. Westmead, Farnborough: Gregg International Publishers, 1969.]

Lüderitz 1983
G. Lüderitz: *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaica*. (Beihefte zum Tübingen Atlas des vorderen Orients Reihe B Nr. 53.) Wiesbaden: Reichert, 1983.

MacMullen 1982
Ramsay MacMullen: The Epigraphic Habit in the Roman Empire. *AJPh* 103 (1982), 233–246.

Maier 1969
Paul L. Maier: The Episode of the Golden Roman Shields at Jerusalem. *HThR* 62 (1969), 109−121.

Mann 1985
J.C. Mann: Epigraphic Consciousness. *JRS* 75 (1985), 204−206.

Meimaris 1986
E. Yiannis: *Sacred Names, Saints, Martyrs and Church Officials in the Greek Inscriptions and Papyri Pertaining to the Christian Chruch of Palestine*. Athens: Kentron Hellenikeskai Romaikes Archaiotetos Ethnik Hydryma Ereunon, Paris: Diffusion de Boccard 1986.

Meyers 1999
Eric M. Meyers: The Torah Shrine in the Ancient Synagogue. Another Look at the Evidence, in: Steven Fine (ed.): *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient*

Synagogue. Cultural Interaction During the Greco−Roman Period. (Baltimore Studies in the History of Judaism.) London−New York: Routledge, 1999. 201−223.

Millar 1983
Fergus Millar: Epigraphy. in: *Sources for Ancient History. Studies in the Uses of Historical Evidence,* ed. Michael Crawford. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 80−136.

Millar 1996
Fergus Millar: *The Roman Near East 31 B.C.–A.D. 337*. Cambridge, Mass.–London: Harvard University Press, 1996.[3]

Mitchell 1999
S. Mitchell: The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians. in: P. Athanassiadi and M. Frede (eds.): *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon 1999. 81–148.

Momigliano 1950
Arnoldo Momigliano: Ancient History and the Antiquarian. *JWCI* 13 (1950), 285–315.

Narkiss 1987
B. Narkiss: Pagan, Christian and Jewish Elements in the Art of the Ancient Synagogue, in: Lee I. Levine (ed.): *The Synagogue in Late Antiquity*. Philadelphia: American Schools of Oriental Research, 1987. 183−188.

Naveh 1978
Joseph Naveh: על פסיפס ואבן [*On Stone and Mosaic. The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues*.] Jerusalem: Israel Exploration Society and Carta, 1978. (héb.)

Naveh 1981
Joseph Naveh: Ancient Synagogue Inscriptions. in: *AncSynRev,* 133−139.

Naveh 1989
Joseph Naveh: הכתובות הארמיות והעבריות מבתי־הכנסת העתיקים [*The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues*]. *Eretz-Israel* 20 (1989), 302−310. (héb., angol összefoglaló p. 206.)

Naveh 1992
Joseph Naveh: על חרס וגומא [*On Sherd and Papyrus. Aramaic and Hebrew Inscriptions from the Second Temple, Mishnaic and Talmudic Periods*.] Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1992. (héb.)

Naveh−Shaked 1985
Joseph Naveh, Shaul Shaked: *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Jerusalem: Magnes Press, 1985.

Naveh−Shaked 1993
Joseph Naveh, Shaul Shaked: *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Jerusalem: The Magnes Press, 1993.

Noy 1993
David Noy: *Jewish Inscriptions of Western Europe. vol. 1. Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul.* Cambridge, Mass: Cambridge University Press, 1993.

Noy 1995
David Noy: *Jewish Inscriptions of Western Europe. vol. 2. The City of Rome*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press, 1995.

Olsson-Mitternacht-Brandt 2001
Birger Olsson, Dieter Mitternacht, Olof Brandt: *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome*. Interdisciplinary Studies. (Acta Instituti Romani Regni Sueciae, ser. in 4º, LVII) Stockholm: Paul Åströms Förlag, 2001.

Ovadiah 1986
Asher Ovadiah: Art of the Synagogues in Israel. *Gerión* 4 (1986), 111−127.
Ovadiah 1995
Asher Ovadiah: Art of the Synagogues in Israel. in: *AncSyn* II. 301−318.
Ovadiah−Ovadiah 1987
Ruth Ovadiah, Asher Ovadiah: *Hellenistic, Roman and Early Byzantine Mosaic Pavements in Israel*. Roma: Bretschneider, 1987.
Polomé 1983
Edgar C. Polomé: The Linguistic Situation in the Western Provinces of the Roman Empire. *ANRW* II.29.2. Berlin: Walter de Gruyter, 1983. 509−553.
Rabello 1980
A. M. Rabello: The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire. *ANRW* II.13. Berlin: Walter de Gruyter, 1980. 662–762.
Rahmani 1990
L. Y. Rahmani: Stone Synagogue Chairs: Their Identification, Use and Significance. *IEJ* 40:2-3 (1990), 192−214.
Rajak 1995
Tessa Rajak: *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995.
Rajak 1996
Tessa Rajak: Jews as Benefactors. in: *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods* (Te‘uda: The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies Research Series XII.), edd. Benjamin Isaac and Aharon Oppenheimer. Tel Aviv: The Aviv University, Ramot Publishing 1996. 17−37.
Rajak 1999
Tessa Rajak: The Synagogue within the Greco−Roman City. in: *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*. London−New York: Routledge, 1999. 161−173.
Reynolds−Tannenbaum 1987
Joyce Reynolds, Robert Tannenbaum: *Jews and God-Fearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with Commentary*. Cambridge: The Cambridge Philological Society, 1987. (Supplementary Volume 12.)
Rot-Gershon 1987a
Lea Rot-Gershon: היווניות מבתי־הכנסת בארץ־ישראל [*Greek Inscriptions in the Synagogues in Eretz-Israel*.] Jerusalem: Ben Zvi Institute, 1987. (héb.)
Rot-Gershon 1987b
Lea Rot-Gershon: דמיון ושוני בכתובות היווניות מבתי־הכנסת בארץ־ישראל ובתפוצה [Similarities and Differences in Greek Synagogue Inscriptions of Eretz-Israel and the Diaspora], in: בתי־כנסת עתיקים [*Synagogues in Antiquity*], ed. A. Kasher, A. Oppenheimer, and U. Rappaport. Jerusalem: Ben Zvi Institute, 1987. 133−146. (héb.)
Rutgers 1995
Leonard Victor Rutgers: *The Jews in Late Ancient Rome*. (Religions in the Graeco-Roman World vol. 126.) Leiden–New York–Köln: Brill, 1995.
Rutgers 1999
Leonard Victor Rutgers: Incense Shovels at Sepphoris?, in: *Galilee Through the Centuries. Confluence of Cultures,* ed. Eric M. Meyers. (Duke Judaic Studies Series vol. 1.) Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1999. 177−198.
Safrai 1978
Ze‘ev Safrai: The Rehov Inscription. *Immanuel* 8 (1978), 48−57.

Safrai 1989
Ze‘ev Safrai: Dukhan, Aron and Teva: How Was the Ancient Synagogue Furnished? in: Hachlili 1989:69−84.
Scheiber 1983
Alexander Scheiber: *Jewish Inscriptions in Hungary. From the 3rd Century to 1686*. Budapest: Akadémiai, Leiden: Brill, 1983.
Schürer 1973−1987
Emil Schürer: *The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135).* vols. I–III.1-2., edd. Géza Vermes, Martin Goodman, Fergus Millar, Edinburgh: T&T Clark, 1973−1987.
Schwartz 1995
Seth Schwartz: Language, Power and Identity in Ancient Palestine. *P&P* 148 (1995), 3−47.
Schwartz 2001
Seth Schwartz: *Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 C.E*. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2001.
Shiloh 1968
Shiloh, Yigal: Torah scrolls and the menorah plaque from Sardis. *IEJ* 18 (1968), 54−57.
Simon 1996
Marcel Simon: Verus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135−425). Transl. by H. McKeating. London: Littmann, 1996.
Sokoloff 1980
Michael Sokoloff: הערות אפיגראפיות ליושלמי [Epigraphical Notes on the Palestinian Talmud]. *Bar Ilan* 18−19 (1980), 218−220. (héb.)
Solin 1983
Heikki Solin: Juden und Syrer in westlichen Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände. *ANRW* II.29.2. Berlin: Walter de Gruyter, 1983. 587−789.
Sukenik 1935
Eliezer Lipa Sukenik: The Ancient Synagogue of el-Hammeh. *JPOS* 15 (1935), 101−180.
Sussmann 1981
Yakov Sussmann: The Inscription in the Synagogue at Rehob. / The Rehob Inscription: A Translation. in: *AncSynRev* pp. 146−153.
Trebilco 1991
Paul R. Trebilco: *Jewish Communities in Asia Minor*. (Society for New Testament Studies 69.) Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
Urbach 1959
Ephraim Elimelech Urbach: The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historcal Facts. *IEJ* 9:3 (1959), 149−165.
Urman 1995
Dan Urman: The House of Assembly and the House of Study. Are They One and the Same? in: *AncSyn* I. 232−255.

Van der Horst 1990
P. W. Van der Horst: Jews and Christians in Aphrodisias in the Light of their Relations in other Cities in Asia Minor, in: *idem*: *Essays on the Jewish World of Early Christianity*. Freiburg/Schweiz–Göttingen, 166–181.
Van Straten 1981
F. T. Van Straten: Gifts for the Gods, in: H.S. Versnel (ed.): *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. (Studies in Greek and Roman Religion, vol. 2.) Leiden: Brill, 1981. 65−104.
Versnel 1981
H. S. Versnel: Religious Mentality in Ancient Prayer, in: H.S. Versnel (ed.): *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. (Studies in Greek and Roman Religion, vol. 2.) Leiden: Brill, 1981. 1−64.
Vitto 1974
Fanny Vito: The Ancient Synagogue at Rehov. ‘*Atiqot* 7 (1974), 100−104.
Vitto 1980
Fanny Vito: Notes and News: The Synagogue at Rehov. *IEJ* 30 (1980), 214−217.
Weiss−Netzer 1996
Ze‘ev Weiss, Ehud Netzer: *Promise and Redemption. A Synagogue Mosaic from Sepphoris*. [Exhibition Catalogue no. 378] Jerusalem: The Israel Museum, 1996.
Weiss−Netzer 1999
Ze‘ev Weiss, Ehud Netzer: The Sepphoris Synagogue: A New Look at Synagogue Art and Architecture in the Byzantine Period. in: *Galilee Through the Centuries. Confluence of Cultures,* ed. Eric M. Meyers. (Duke Judaic Studies Series vol. 1.) Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1999. 199−226.
White 1990
L. Michael White: *Building God's House in the Roman World. Architectural Adaptation Among Pagans, Jews, and Christians*. Baltimore−London: The John Hopkins University Press, 1990.
Wieder 1983
Naftali Wieder: The Jericho Inscription and Jewish Liturgy. *Tarbiz* 52 (1983), 557−579. (héb.)
Wilken 1983
Robert Louis Wilken: John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century. Berkeley: University of California Press, 1983.
Williams 1992
M. H. Williams: The Jews and Godfearers Inscription from Aphrodisias. A Case of Patriarchal Interference in Early 3rd Century Caria? *Historia* 41 (1992), 297−310.
Wiseman−Mano-Zissi 1971
J. Wiseman, D. Mano-Zissi: Excavations at Stobi 1970. *AJA* 75 (1971), 395−411.
Woolf 1996
Greg Woolf: Monumental Writing and the Expansion of Roman Society in the Early Empire. *JRS* 86 (1996), 22−39.
Yahalom 1980
Joseph Yahalom: Synagogue Inscriptions in Palestine − A Stylistic Classification. *Immanuel* 10 (1980), 47−57.

Mellékletek

I. tábla
1. ábra: Régészetileg feltárt zsinagógák a diaszpórában (térkép)
2. ábra: Palesztinai zsinagógák irodalmi források alapján (térkép)

II. tábla
1. ábra: Palesztinai zsinagógák irodalmi források alapján (jelmagyarázat)
2. ábra: Palesztinai zsinagógák régészeti források alapján (térkép)

III. tábla
1. ábra: A Kokhav ha-Jarden-i zsinagóga szemöldökkövének felirata
2. ábra: A dabbūrai *bét ha-midrás* szemöldökkövének felirata

IV. tábla
1. ábra: Az ‘Almái zsinagóga szemöldökkövének felirata
2. ábra: A nabrateini (Kfar Neburaja) zsinagóga szemöldökkövének felirata

V. tábla
1. ábra: A nabrateini (Kfar Neburaja) zsinagóga áronfülkéje
2. ábra: Az ostiai zsinagóga felirata

VI. tábla
1. ábra: A szuszijai zsinagóga elválasztókorlátjának rekonstrukciója
2. ábra: Az askelóni zsinagóga elválasztókorlátjának felirata
3. ábra: Elválasztókorlát a tiberiasi zsinagógából

VII. tábla
1. ábra: A déloszi zsinagóga kőszéke
2. ábra: A khorazini zsinagóga kőszéke

VIII. tábla
1. ábra: Tóralepel címkéje
2. ábra: Bronz polükandelon
3. ábra: A szardiszi zsinagóga menórájának töredékei

IX. tábla
1. ábra: Mágikus amulett a bar‘ami zsinagógából
2. ábra: *Tabula defixionis* a meróti zsinagógából

X. tábla
1. ábra: A binjaminai zsinagóga fogadalmi táblája
2. ábra: Szükaminón polisz zsinagógájának fogadalmi táblája (?)

XI. tábla
1. ábra: A szardiszi zsinagóga tóraszekrényének felirata
2. ábra: Bibliai idézet a meróti zsinagóga szemöldökkövén
3. ábra: Bibliai idézet a caesareai vámhivatalban

XII. tábla (színes)

1. ábra: Bibliai idézet a meróti zsinagóga mozaikján
2. ábra: Dávid mint Orpheusz a gázai zsinagóga mozaikján

XIII. tábla (színes)
A Bét Alfa-i zsinagóga mozaikja

XIV. tábla
Papi családok jegyzékei
1. ábra: Caesarea; 2. ábra: Názáret?; 3. ábra: Kisszufim

XV. tábla
1. ábra: Intercisai zsinagógfelirat
2. ábra: Brigetiói zsinagógafelirat

XVI. tábla
1. ábra: A Hammat Gádér-i zsinagóga felirata
2. ábra: Közösségi felirat a ma‘ōni zsinagóga mozaikpadlóján
3. ábra: Az askelóni zsinagóga felirata

XVII. tábla
1. ábra: Severus-felirat Hammat Tiberiasból
2. ábra: „Verus” felirat Szardiszból
3. ábra: Egyiptomi zsinagóga dedikációs felirata

XVIII. tábla
Zsidó felirat a Horbat Qazion-i (Qasyun) épületkomplexumból

XIX. tábla
1. ábra: A Hammat Tiberias-i zsinagóga egyéni adományozói
2. ábra: Afekai oszlopfelirat
3. ábra: A hucifai zsinagóga közösségi felirata

XX. tábla
1. ábra: A Horvat ha-‘Amudim-i zsinagóga mesterfelirata
2. ábra: A Bét Alfa-i zsinagóga mesterfelirata

XXI. tábla
1. ábra: Dátumozás egy Dura Europosz-i feliraton
2. ábra: Dátumozott felirat a Horvat Szuszija-i zsinagógából

XXII. tábla (színes)
Dávid-mozaik a meróti zsinagógában

XXIII. tábla
A szepphóriszi zsinagóga mozaikja
1. ábra: A mozaik paneljei
2. ábra: Angyalok látogatása Ábrahámnál?