

SZÉDER ELIJÁHU RABBA  
V<sup>E</sup>SZÉDER ELIJÁHU ZUTTA  
(TANNA D<sup>E</sup>BÉ ELIJÁHU)

TARTALMA, ESZMÉI ÉS VISZONYA A  
TALMUDI ÉS MIDRÁSI IRODALOMHOZ.

A BUDAPESTI ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ INTÉZETBEN  
PÁLYADIJAL JUTALMAZOTT MŰ.

---

BÖLCSESZETDOKTORI ÉRTEKEZÉSÜL

IRTA

GUTTMANN SIMON.



VÁ CZ.

Készült Katzburg Lipót könyvnyomdájában

1912



Nagyságos

**DR. BACHER VILMOS ÚRNAK**

a budapesti Orsz. Rabbiképző Int. Igazgatójának

tiszteletteljes szeretettel

**hálás tanítványa.**

## BEVEZETÉS.

A Széder Elijahu a midrásirodalomnak egyik legsajátosabb terméke. Tartalmának és eszméinek szempontjából az ethikai midrások közé sorolhatjuk, de az a módszer, amely szerint a szerző a rendelkezésére álló anyagot feldolgozza és különösen a keret, amelybe a szerző fejtegetéseit beállítja, egészen sajátos jelleget kölcsönöz a munkának. Nem egy iskolának állásfoglalását tartalmazza ez a munka, de egy a zsidóságot mindenek felett szerető<sup>1)</sup> szív és elme örökbecsü megnyilatkozását, amely nem ismer fontosabb célt, mint hogy tanítsa a zsidóságot, tanításainak szépségét és fontosságát vele megértesse, tanainak igazságait szívébe vesse s azt nemesítse s ezáltal siettesse az eljövetelet annak a kornak, amidőn „Isten, a világ atyja úgy öleli magához az emberiséget, miként az apa gyermekeit, mint a gazda szerető cselédeit és mint a tanító az ő kedves tanítványait . . .”<sup>2)</sup> Ezzel a mondással, amelyet munkájának befejezéséül állít oda, mintegy körvonalazza az emberiség végcélját és az ebben a mondásban kifejezett gondolatot tekinthetjük fejtegetései célpontjának, amelyet tanításával el akar érni. S hogy előadásának hatását biztosítsa, figyelmeztet, oktat, a hagyományos irodalomból idéz, elbeszél, leírásokkal gyönyörködtet, polemizál, szóval a tanításnak minden eszközét és módszerét felhasználja és úgy csapong — szinte önkényesen — az egyik tárgyról a másikra, hogy nem csodálkozhatunk a felett, hogy sokáig az egészben semmi rendszert, semmi tervszerűséget nem találtak, stílusát gyengének mondták, egymásnak ellentmondó gondolatokat és eszméket fedeztek fel benne. Ám a valójában, ha elmélyedünk ennek a könyvnek a gondolatmenetébe, ha igyekszünk fellelni a szerkezetet, amely ezen a munkán átvonul, meg fogunk győződni a Széder Elijahu szerzőjének fennkölt gondolkodásáról, arról a forró szeretetről

---

1) דרכן של בני אדם שאומרים תורה קדימה (Sz. E. r. cap. 14)  
לכל . . . אבל הייתי אומר ישראל קדושים קודמין.

2) Sz. E. r. végén.

melyet népe iránt érez és egyszersmind meg fogjuk találni a fonat is, amelynek segítségével könnyebben járhatjuk be azt a területet, amelyen a szerző mozog és igazodhatunk majd el a könyvnek tervszerűen beosztott szerkezetében, amelyet egyrészt az idő és másrészt talán az a misztikum, amely a könyvön lebeg, az idők hosszú folyamán gyakran elhomályosított és megzavart. Mert az idő vasfoga — eddig még nem teljesen kiderített okokból — feltűnően többet ártott a Széder Elijahu integritásának, mint a hasonló korból származó egyéb könyveknek. A szöveg — mint ezt a különböző kéziratok és kiadások mutatják, — (gondoljunk csak a Heida kiadásának keletkezésére) igen sok helyen megromlott, ami által sokat szenvedett természetesen a könyv szépségében, de különösen érthetőségében.

Leginkább a tóra tanulására, nemes életmód folytatására, jótékonyág gyakorlására és a tudósok tiszteletére buzdít, ájtatosságra, embertársainknak felekezeti külömbiség nélkül való becsülésére, a törvény pontos betartására figyelmeztet, majd a nemtelen életmódtól, a tudatlanokkal és nem zsidókkal való szorosabb érintkezéstől óvja hallgatóságát, majd pedig a hűséges meg jámbor emberek túlvilági boldogságának leírásai váltakoznak benne. De ismételten találunk benne helyeket, ahol népének szenvedéseit írja le; ilyenkor vagy ellenségeinek bukásával, vagy a jövőbe vetett rendületlen hitével vigasztalja meg azt szenvedései között.

Oly korban keletkezvén, amidőn a zsidóságnak nemzeti léte teljesen elvérzett és annak fennmaradása egyedül a tórának és a hagyományos tannak kegyeletes ismeretétől és betartásától függött, nem csodálhatjuk, hogy a szerző szeretettől kísért aggódással óvja közönségét attól, hogy tudatlanokkal és nem zsidókkal szorosabb és az életre is kiható érintkezésbe lépjen, jóllehet általában azon az állásponton van és többször nyomatékosan is figyelmeztet arra, hogy a nem zsidót épen oly elbánásban kell részesíteni, mint a zsidót és gyakran találjuk nála e kitételt: „Akár zsidó akár nem zsidó! . . . mindig cselekedetei szerint fog megítéltetni.“<sup>1)</sup> S így határozottan vallás erkölcsös iratnak mondható. De ha tekintetbe vesszük a célt, amely a szerző előtt lebeghetett, hogy t. i. a zsidóságot az ő legnemesebb tisztaságában megőrizze: úgy egy bizonyos nemzeti irányú jelleget nem lehet félreismerni rajta, báramint említve volt — egyik legfontosabb elve az, hogy nem épen

1) בין נוי ובין ישראל הכל לפי המעשה שהוא עושה . . .

a zsidó valláshoz való tartozóság teszi az embert Isten előtt kedvessé!

Állításait mindig bibliai verssel, tannaitikus és későbbi versmagyarázattal, vagy a bölcsek szabályaival támogatja,<sup>1.)</sup> azonban igen gyakran találunk benne egész bibliai szakaszoknak önálló és folytatólagos exegézisét is; de az egész módszer, amelyet a szerző követ, elárulja, hogy tendenciája nem az exegézis, hanem az eszme, amelyet annak alapján kifejt. S valóban, ha összehasonlítjuk a Széder Eljahut az ismert midrási irodalommal, amely legnagyobb-részt mégis csak inkább exegétikus versfejtegetéseket tartalmaz, úgy ebből a szempontból nem is állíthatjuk a Széder Eljahut a tulajdonképeni midrások mellé. A Széder Eljahu szerzőjében egy sokat utazgató vándorszónokra kell ismerni, aki — mint ezt ő maga is többször mondja munkájában — járt „egyik helyről a másikra,” még pedig nyilván azért, hogy tanítson, előadásokat tartson és ellenkező állásponton levő kortársaival vitatkozzék. Utazásaival különben úgy látszik — buzdítani akarta a többi tudósokat is, hogy járják be a világot tanítás céljából, amint erre látszólag utal is könyvében.<sup>2.)</sup>

Tanításai összegyűjtetvén a סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא „Elijahu nagy rendje és Elijahu kis rendje“ címet nyerték, amely könyvcimmal a talmudban találkozunk először egy minden különösebb célzatosságot nélkülöző elbeszélés keretében.<sup>3.)</sup> Ott az van ugyanis elmondva, hogy Illés próféta, aki R' Anan babiloniai amóránál meg szokott jelenni, hogy előadja neki az „Elijahu rendjét“ egyszer annak egy helytelen birói eljárása miatt kimaradt. Csak miután tettéért vezekelt, jelent meg nála újra, hogy befejezze a „rendjét“. S ez az — fejezi be a talmud — amelyről azt mondják: Elijahu nagy rendje és Elijahu kis rendje“ S tényleg a Széder Eljahunak keretébe úgy vannak beállítva a kijelentések, tanítások, elbeszélések stb. hogy azokat Illés proféta adja elő egy nagyobb hallgatóságnak, valaminthogy az eszinek és gondolatok és általában a gyengéd, szeretetteljes előadási mód, amellyel a szerző még az ellentétes állásponton levőkkel is érintkezik, mind ráillenek arra a hagyományos alakra, mely a zsidó nép

1., Innen a gyakori kitétel מיכן אמרו, אמרו חכמים, שנו חכמים במשנה  
vagy egyszerűen. אמרו

2., Sz. E. r. cap 11:

3., Ketub, 106 a.

képzeletében élő Illés profétát jellemzik. Épen ez a tény okozta azt, hogy a meglevő Széder Eljahunak a talmudi legendában említett művel való azonosságát biztosítva látták. Hozzájárult ezen feltevés megerősítéséhez még az a körülmény is, hogy a Széder Eljáhu tartalmazza mindama baraitákat, amelyeket a talmud mint egy Eljahu-féle iskolából (תני רבי אליהו) származó midrásokat idéz.<sup>1)</sup> Innen nyerte ez a munka egyszersmind a másik nevét is: Tanna d'ebé Eljáhu.

A tudományos zsidó irodalmi munkálkodás megindulásával, a múlt század elején oszlani kezdett ama misztikus homály, amely egyrészt nevével fogva, másrészt talán tartalmánál fogva is a Széder Eljáhut körülvette. A könyvben ugyanis sok helyen van szó Illés profétáról, még pedig nem mint előadóról, tehát nem első személyben, hanem a szerző beszél Illés profétáról, mint egy harmadik személyről. Azonkívül több helyen mintegy megmondja azt a kort, amelyben a könyv íródik, s eszerint a könyv szerkesztése a 10. század második felébe lenne helyezendő. De látszólag kitér a szerző több korabeli eseményekre is, amelyek mind sokkal későbbre esnek, mint a hogy ezt a talmudi elbeszélésből következtethetnők, sőt nagyjában megegyeznek azzal a korról, amelyet a szerző említ. Ezek az észrevételek viszont arra a feltevésre engedtek következtetni, hogy a Széder Eljáhu nem azonos azzal a munkával, amelyet a talmud Ánán korából származónak mond, de kimutattatott, hogy a Széder Eljáhu egy pseudoepigraphikus irat, amelyet a szerző Illés profétától származónak mutat be.

Mielőtt tehát a cimben megjelölt kérdésekkel foglalkoznánk, szinte elkerülhetetlennek látszott, hogy az említett kérdéssel foglalkozzunk. S hogy ez minél tárgyilagosabban sikerüljön, foglalkoznunk kell legelső sorban azzal a munkával, amelyet a talmud említ, valamint azokkal a borajtákkal, amelyek egy Eljáhu féle iskolának létezésére engednek következtetni. Ezt tartalmazza a következő fejezet.

---

1) a) Sabb. 13a megvan Sz. E. r. cap. 15. b) Peszach 94a megvan Sz. E. r. cap 2. c.) Peszach 112a megvan Sz. E. r. cap 26. d.) 28b és e.) Nidda 73a. megvan Sz. E' r. cap 2. f.) Aboda zara 5b megvan Sz. E. r. cap 2. és Sz. E, r. cap 1. ibid cap 15. g.) Aboda zara 9 a és h.) Szanhedrin 97a megvan Sz. E. r. cap 2, ) i.) Szanhedrin 92 a megvan Sz. E. r. cap 31., j.) Kidusin 80b, k.) Tamid 32.b.

---

## I.

**A Széder Elijáhu és a Tanna d<sup>e</sup>bé Elijáhu a Talmudban.**

A Széder Elijáhu kifejezéssel, mint egy tanításgyűjtemény nevével legelőször a talmudban találkozunk a következő elbeszélés keretében:

„Elijáhu el szokott járni R. Ánánhoz, mert előadta neki az „Elijahu rendjét.“ Amikor azt tette, (az egyik peres féltől ajándékot fogadott el) kimaradt. Böjtölt (Anan) és imádkozott, erre eljött. (Elijahu) Amint eljött, megijesztette őt. Megtért és tanult nála, amíg befejezte vele a „rendjét“ S ez az, amelyről mondják: Elijahu nagy rendje Elijahu kis rendje.<sup>1)</sup>

A talmudnak ezen elbeszéléséből, amely látszólag minden irodalomtörténeti tendenciát nélkülöz, tudomást szerzünk arról, hogy a talmud idejében ismertek egy „Széder Elijahut,“ anélkül azonban hogy annak tartalmáról és természetéről bővebb tudomást nyerhetnénk. De ha kutatásunknál szem előtt tartjuk azt, hogy a tanításgyűjtemény Elijáhu nevéhez van fűzve, úgy nem kerülheti el figyelmünket, hogy a talmud több helyen idéz egy Elijahuról elnevezett skolából származó borajtákat, amelyeket Tanna d<sup>e</sup>bé Elijahu (תנא אליהו)<sup>2)</sup> kitéttel vezet be. Azonkívül találunk a Gen. rabbában egy mondást,<sup>3.)</sup> amely röviden csak תני אליהו kifejezéssel van idézve.

Hogy a Sz. Elijahu és a Tanna d<sup>e</sup>bé Elijáhu között van e összefüggés s ha van, hogy az milyen természetű, azt nem tudhatjuk egészen bizonyosan. A תנא רבי kitéttel a talmud rende-

רב ענן היה רגיל אליהו דאתי גביה דהוה מתני ליה סדר 1)  
 דאליהו כיון דעביד הכי (דקבל שוחד) איסתלק יתיב בתעניתא  
 ובעי רחמי ואתא כי אתא הוה מכעית לי בעותי ועבד תיבותא ויתיב  
 קמיה עד דאפיק ליה סדריה והיינו דאמרי סדר דאליהו רבה וסדר אליהו  
 זוטא (Ketub. 106 a.)

2) L. Bevezetés 4. old. jegyz.

3) Gen. r. 54, megvan Sz. E. r. c. 11.

sen megnevezett borajta iskolák mondásait szokta idézni s a személynév, mely ezen kitétel mellett áll, rendszeren az iskolafőt, esetleg az alapítót vagy talán valamely történeti alakot akar meghatározni.

Tanna debé  
Elijáhu

Hogy a Tanna debé Elijáhu elnevezés alatt a talmud milyen iskolát értett, nem egészen bizonyos. Amit erre nézve állithatunk, azt csak a névből és az ezen kitétellel idézett mondások tartalmából következtethetjük.

Illés proféta emléke a zsidóságban mindig élt. Ez mindenestre összefügg a bibliában elbeszélte csodás halálával. Először Maleáchi proféta említi, hogy Illés proféta lesz az a férfiú, akit Isten elküldend: „mielőtt ama nagy és félelmetes nap elérkezik.“<sup>1</sup>

A profétának ezen kijelentése mindenestre megvilágítja hogy milyen alakban élt Illés profétának személye halála után a zsidó nép képzeletében. S ettől az időtől kezdve Illés proféta gyakran hőse ama talmudi és midrási legendáknak, amelyekben úgy van bemutatva, hogy eljön az emberek közé, meghallgatja bajaikat, segít rajtuk, tanítja őket égi dolgokra sőt a földi dolgok megértése sincsen elrejtve előtte s az emberek gyakran várják véleményét valamely nehezebb kérdés megoldásánál. S így könnyen elképzelhető, hogy voltak férfiak, akik előszeretettel ápoltak egy bizonyos misztikus irány felé hajló felfogást, amelyet Illés proféta szellemében valónak képzeltek el, akit csodás halála, meg a profétának kijelentése különösen alkalmassá tett arra, hogy bizonyos irányban neveljen. Maleachi proféta is Elijáhut tartja annak a férfiúnak, akit Isten kiválasztott arra, hogy az utolsó ítélet napja előtt megjelenjen, hogy „visszatérítse az atyák szivét a gyermekekéhez“ stb. Ez a felfogás a zsidóságban megmaradt annyira, hogy Illés profétát azonosították a messiással. S valóban ha megvizsgáljuk a Tanna debé Elijáhu borajtaikat, tehát ama mondásokat, melyeket a talmud egy Elijáhuról elnevezett iskolából származóknak idéz, azt fogjuk látni, hogy azoknak legnagyobb része olyan természetű, amely közel fekszik s úgyszólván megfelel annak a felfogásnak, amely a zsidó nép képzeletében élő Illés profétát jellemzi. Így egy mondás a világ fennállásának idejéről és annak korszakokra való felosztásáról beszél<sup>2</sup>). Igen jellemző az a mondás,

1) Maleachi 3, 23.

2) A talmudban kétszer fordul elő: Szanh. 97a és Aboda Zara 9a ששת אלפים הווה עלמא בי אלפים תוהו בי אלפים תורה בי אלפים ימות המשיה ובעוונותינו שרבו יצאו מהן מה שיצאו.

Itt említünk fel egy eltérést amelyet a müncheni codex mutat fel ami tal-

amely a halottak feltámadásáról szól.<sup>1)</sup> Egy másik mondása a tannal foglalkozókat a túlvilági élettel való megjutalmaztatásáról biztosítja.<sup>2.)</sup> Fennmaradt továbbá egy Tanna d<sup>e</sup>bé Elijahu mondás, amely cosmológiai meghatározást foglal magában.<sup>3.)</sup> Érdekes hogy ezt a mondást a Tanna d<sup>e</sup>bé Elijáhu R. Nathan pal. tannaita nevében mondja el. Egy Tanna d<sup>e</sup>bé Elijáhu borájta egy elbeszélést tartalmaz, amely úgy van beállítva, hogy maga Elijahu mond el egy esetet, amely egy tanítvánnyal esett meg. Tartalma az, hogy Elijáhu egy tanítvány időelőtti halálának okát abban találja meg, hogy annak családi életének tisztasága nem felelt meg a tóra, illetőleg a bölcsek előírásának.<sup>4.)</sup> Egy helyen R. Akibával vitatkozik a Tanna d<sup>e</sup>bé Elijáhu, illetve R. Akibának a szombat megünneplésére vonatkozó mondásának ad helyesebb értelmezést és alkalmazást<sup>5.)</sup> Egy más helyen pedig a talmud a Tanna d<sup>e</sup>bé Elijáhunak a nő erkölcsi megbizhatatlanságára vonatkozó mondásával okolja meg, ill. érti meg a misnának az állítását.<sup>6.)</sup> Egy helyen a Tanna d<sup>e</sup>bé Elijáhu a „gehinom“-nak a helyét határozza meg.<sup>7.)</sup> Végül pedig a talmud idéz egy mondást, amelyben a Tanna d<sup>e</sup>bé Elijáhu végtelen alázatosságra inti az embert.<sup>8.)</sup> S ha ide sorolhatjuk, akkor itt említünk még meg egy költeményalaku midrási versmagyarozatot, amelyet a midrás az eddig idézett talmudi helyektől eltérően magától Elijáhutól idéz<sup>6.)</sup> (תנא אליהו)

mudi kiadásunkkal szemben, ott t. i. a következőket találjuk: בעוונותינו שרבו יצאו מהן שש מאות ושש עשרה שנה, ami megfelel a 860. évnek. Ez persze csak annak a kéziratnak a korát mutatja be, mert a müncheni codex leírását tudjuk a másoló bevezetéséből.

1) Szanh. 92a צדיקים שעתיד הקב"ה להחיותן אינן חוזרין לעפרן

2) A talmudban kétszer: Megilla 28b és Nidda 73a. כל השונה הלכות

מובטח לו שהוא בן עולם הבא.

3) Peszachim 94a: כל היישוב כלו תחת כוכב אחד הוא יושב

4) Sabbath 13a. Megjegyzendő, hogy itt nem תנא, hanem תני, még pedig

תני דבי איהו מעשה בתלמיד אחד . . . פעם אחת נתארחתי אצלה וכו'

5) Peszachim 1112a אעפ"י שאמר ר' עקיבה עשה שבתך חור ואל

תצטרך לבריות מ"מ יעשה דבר מועט.

6 Kiddusin 80b,

מאי טעמא (אין מתייחדין עם שתי נשים) תדב"א נשים דעתן קלות.

7) Tamid 32b. גיהנם למעדה מן הרקיע

8) חד"א לעולם ישים אדם עצמו כשור לעול וכחמור למשא

9.) רומי רומי השטה התנופפי ברוב הדרייך המחושקה ברקמי

זהב המהוללה בדביר ארמון המאופדת בין שני הכרובים.

Ezen kis költemény megvan a talmudban is. (Aboda zara 24b) még pedig

Ezek az összes helyek, amelyek a talmudi és midrási irodalomban rendelkezésünkre állanak, hogy egy régi iskolának a létezésére következtethessünk. Az idézett mondásokban megőrizett gondolatok irányukra nézve annyira megegyezők, hogy úgyszólván magukon viselik a bélyegét annak, hogy egy helyről erednek. A kilenc borajta közül (a tizenegy hely közül ugyanis kettő — kettő azonos) hat tisztán agádikus, három pedig látszólag haláchikus tartalmu. Haláchikus tartalmúnak látszik nevezetesen a tanítvány korai haláláról szóló elbeszélés, továbbá az a kijelentés, amely Akibával vitatkozik, végül a harmadik mondás, amely a nők erkölcsi megbízhatatlanságát jelenti ki. 1.) De ha ezt a három borájtát is alaposabban megnézzük, azt fogjuk látni, hogy ezeknek is inkább erkölcsös tendenczia szolgált alapul, mint haláchai megállapítás, s így sokkal közelebb állanak az agáda természetéhez, mint a halácháéhoz. A halácha csak annyiban érdeklő, amennyiben azt ethikai tételének bebizonyítására felhasználhatja. Legjobban bizonyítja ezt a tanítvány haláláról szóló elbeszélés. Az az idézet, amellyel a talmud a misnának a ״קוּד״-ra vonatkozó tilalmát megokolja, nem bizonyos, hogy haláchai eredetű, sőt a valószínűség szerint épen az ellenkezőjére kell következtetnünk. 2.) Az Akibával való kontraverziót tartalmazó idézet is inkább a szombat kegyeletes megszentelésére akar buzdítás lenni, mint haláchai szabály.

Mindebből persze nem következik az, hogy az iskola, — ha az mint olyan létezett — haláchával egyáltalán nem foglalkozott, de a főeleme mindenesetre az agáda volt s annak is az az iránya, amely az ethika felé hajlott. Vagy legalább is — amint látjuk — a talmud a Tanna d'ebé Elijahutól csak agádai természetű mondásokat idéz.

A Tanna d'ebé Elijáhu mondások nyelve a héber; bár az egyik mondás, amely a világ fennállásáról szól és amely a talmudban készre van meg, az egyik helyen aramos héber nyelven maradt ránk. De ez az utóbbi sajátság valószínűleg a talmud hatásának tudható be. Általában nyelve, a misna nyelvéhez áll legközelebb.<sup>3</sup> S tényleg, ha arra a kérdésre akarunk felelni, hogy mikorra

---

mint olyan, amelyet R. Jiczchok mondott. Bacher nem említi fel ezt a mondást R. Jiczhaknál.

1) L. Friedmann héber bev. a Széder Elijáhuhoz 47 l. 2. bekezdés.

2) Így pl. az ellőttünk levő Széder Elijáhuban is találkozunk agádai részletekkel, ahol a nők erkölcsi megbízhatatlanságáról szól. (Rabba cap. 23.)

3) S ha a Gen. rabbából ismert Elijáhu midrást is idevesszük, ott a nyelve szinte költői lendületre emelkedik, bár a stilus muzif.

helyezi a talmud az Elijahu iskola létezését, annak idejét a misna korszakának végére kell helyeznünk. E mondásokban ugyanis két tanna van megemlítve: R. Akiba és R. Náthán; az előbbinek mondását kiigazítja, az utóbbi tételét pedig tradálja. R. Akibáról nem úgy szól, mint kortársáról, hanem mint olyanról, aki előtte élt. R. Náthán, aki R. Judának, a patriárchának volt a kortársa, a 2. század második felében élt; ez az Elijáhu mondás tehát, vagy Náthánnal egy időből való, vagy az utána való időből.

A Tanna d'ebé Elijáhu tehát olyan iskola, melyet a talmud a misna korszakában létezőnek gondolt.

Ezzel a szóval csak egyetlenegyszer találkozunk a talmudi irodalomban m. p. az említett elbeszélés keretében. Itt arról értesülünk, hogy Anán találkozni szokott Elijáhuval, aki őt tanította a „rendjére“. Itt szemmel láthatólag egy legendával állunk szemben, amelyhez hasonlóval a talmudban többször találkozunk, hogy t. i. Elijáhu eljárt az emberek közé és felvilágosítással szolgált nekik egyes dolgokról. Hogy a szóban forgó legenda mikor keletkezett és mily érdemek juttatták Anánt ahhoz, hogy Elijáhu megjelenjen neki, arról sajnos nem értesülünk. Anán Sámuelnek volt a tanítványa, 1. tehát a harmadik század végén élt. Mindenesetre feltűnő, hogy a talmudi legenda épen Anán személyéhez fűzi Elijáhunak megjelenését tanítás céljából, holott Anán a talmudban a halácha terén szerepel, míg Elijáhu leginkább ethikai mondásoknak és cselekedeteknek szokott a hőse lenni, már annál a felfogásnál fogva is, ahogyan ő a nép képzeletében élt. Ez különben a szóban levő elbeszélésből is kiviláglik, amidőn ugyanis Elijáhu kimarad Anántól, mert megvesztegetést fogad el az egyik peres féltől. Anán személyéről szólván említettük, hogy Anán a talmudban a halácha terén vált ki. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a talmudban kétszer, előfordul említés egy Anán iskolájáról,<sup>2</sup> ahol a talmud mind a két helyen egy-egy versmagyarázatot idéz, mint olyanokat, amelyek Anán iskolájából származnak és amelyekről már itt megemlítjük hogy megvannak az előttünk levő Széder Elijáhuban is.

Az egyik helyen (Szukka 49 b.) ezt találjuk: תנא דבי ר' ענן מאי דכתיב<sup>3</sup> "חמוקי ירכיך" מה ירך בסתר אף תורה בסתר. A másik, Anán iskolájából származó versmagyarázat Birák 5, 10. versére vonat-

1) Jebám. 83b Chulin 4b u. o. 56a.

2) תני דבי ר' ענן Szukka 49b és Erubin 54b.

3) Énekek 7,3. Ugyanaz a versmagyarázat meg van még Moed Kátán 16b

kozik és így hangzik: "תנא רבי ר' ענן מאי דכתיב „רוכבי אתונות צחורות" אלו תלמידי חכמים שמהלכין מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה. Az előttünk ismert Széder Elijáhuban szintén hasonlóan van ez a bibliai vers magyarázva, sőt egy helyen egyenesen utalást talál arra, hogy a könyv szerzője hibáztatja ama tudósok eljárását, akik nem utazgatnak, hogy tanítsanak.<sup>1)</sup> Az említett talmudi elbeszélésen kívül ezt a két, Ánán iskolájából származó versmagyarázatot vehetnők tehát az egyetlen momentumnak, amely a Széder Elijahut Ánán személyével közelebbi viszonyba hozhatná. Mindenestre láttuk azt, hogy a talmudi Tanna d<sup>e</sup>bé Elijahu mondások mind benn vannak a Széder Elijáhuban és látjuk azt is, hogy benn van az a két versmagyarázat is, amely Ánán iskolájából származik, akinek nevéhez a talmudi Széder Elijahu keletkezése fűződik. Nem volna tehát messze fekvő az a feltevés, hogy az Ánán iskolájából származó és fennmaradt két versmagyarázat is hasonló okoknál fogva került bele a Széder Elijáhuba, mint a Tanna d<sup>e</sup>bé Elijahu borájták. S így egyéb bizonyítékok hijján is feltehetjük azt, hogy Ánán iskolája és a talmudban említett Széder Elijáhu, úgyszintén a Tanna d<sup>e</sup>bé Elijáhu között egy bizonyos összefüggésnek kell létezni.

A talmudi legenda szerint, annak a tanításnak, amit Elijáhu Ánánnal tanult, Széder „rend,” tehát Széder Elijáhu volt a neve. Hogy ez könyvalakban létezett volna, az a talmudi helyből nem világlik ki,<sup>2)</sup> A סדר szó rendet jelent és e szónak a talmudi irodalomban igen kiterjedt jelentés köre van, de mindig valamely

de ottan mint Rabbi mondása. A Széder Elijáhuban is megvan cap. 17. Friedmann, a szöveget kísérő jegyzeteiben Moed-Kátánt említi meg forrásu<sup>1)</sup>, (1. Friedmann cap. 17. 84 l. jegyz. 5) holott Friedmannak a Széder Elijáhu körül elfoglalt álláspontjának igazolására meg kellett volna említeni Szukka 49b-t is, de úgy látszik, hogy Friedmann figyelmét ez a talmudi hely egészen elkerülte.

1) Sz. E. r. cap 11 . . . kellett volna a nagy synherinnak bejárni Izrael összes városait, egy napon Chebronba, hogy tanítsák Izraelt erkölcsösségre.

2) Friedmann ugyanis (héb bev. 1. és 2. l. 1. jegyzet) e kifejezésből: עד ליה דאפיק ליה arra következtet, hogy a Széder Elijáhu könyvalakban megvolt, amit Elijáhu átadott Ánánnak, mert דאפיק kifejezést szószerint fordítja, holott ez csak azt jelenti, hogy végig előadta neki a »Széder« jét. Ez a kitétel különben a müncheni kódexből teljesen hiányzik. Ellenben Elijahu di Vidás, aki gyakran kézirat után irt, a ראשית חכמה című munkájában a »birákról« szóló fejezetben דאפיק helyet דאסיק van, mely két kifejezés különben itten egyet jelent, De már azért sem fogadható el Friedmannak a דאפיק-ra vonatkozó említett értelmezése, mert akkor ויתב קמיה-nak egyáltalában nem volna értelme

dolognak bizonyos sorrendbe való szedését jelenti. Jelenti a há-lácháknak bizonyos sorrendjét, az imának bizonyos sorrendben való recitálását, jelenti továbbá a szombaton és ünnepen felolvasott tóra és haftóra perikopákat, פסוק igével összetéve pedig különösen a profétai és hagiograph szakaszokat versekre osztva egymás után következő sorrendben olvasni és magyarázni.<sup>1)</sup> Hogy a mi ese-tünkben a סדר alatt milyen sorrendet, vagy minek a rendjét kell érteni, nem egészen bizonyos. Eddigi fejtegetésünk alapján valószínűleg gondolni kell arra, hogy Ánán, akinek nevéhez fűződik a Széder Elijáhu keletkezése, az Elijáhu mondásokat s így talán azokat is, amelyek nekünk a talmudból mint Tanna d'ebé Elijáhu mondások ismeretesek, összegyűjtötte, azaz rendezte.<sup>2)</sup> Ezzel a magyarázattal egyszersmind megtalálhatnók az okát annak is, hogy miért fűzi a legenda a Széder Elijáhu keletkezését Ánán szemé-lyéhez. A legenda ugyanis — amint az természetes is — Ánán után keletkezően csak ily módon tudta megérteni, hogy Ánán után az Elijáhu mondásokat összegyűjtötte.

Beszélnünk kell végre még a talmudi Széder Elijáhu szerkezetéről amelyre nézve az idézett elbeszélésből tudjuk, hogy két részből ál-lott, még pedig, amint a talmud mondja, סדר אליהו רבה és סדר אליהו ווטא — Elijáhu nagy rendjéből és Elijáhu kis rendjéből. Hogy miért osztották két részre, erre nézve a mű, illetve a gyűjtemény ismeretlen voltánál fogva racionális okot nem adhatunk. A legenda ennek is megtalálta az okát, még pedig abban, mert Elijáhu is két izben adta elő Ánánnak a „rendet“-et. S eszerint az a rész, amelyet első izben adott elő, az Elijáhu nagy rendje, míg a másodizben előadott rész, az Elijáhu kis rendjébe került. De vajjon tényleg ez-e

A יתיב כמיה kitétel terminus technikus annak a kifejezésére, hogy valaki ta-nult egy mesternél. S eszerint a legenda azt tartja, hogy addig tanult Anán Elijahunál, amíg végig tanulta vele a Széderjét. De feltéve, hogy Friedmannak itt igaza volna és אפיק tényleg azt jelentené, hogy »előhozta« (a könyvet), akkor csak arról szerezhethünk tudomást; hogy a talmudi legenda keletkezésének idejében, amely nyilván csak Ánán utáni korra tehető, hogy vélekedtek a Széder Elijáhu eredetéről.

1) Bacher, Die ält. Terminologie der Tanaiten סדר alatt.

2) Eszerint Ánánnak a Elijáhu keletkezésében a מסדר אנדתא szerep lenne betudható s talán azt az iskolát, amely ezt a rendezést Ánán alatt vé-gezte. nevezték תנא רבי ר' ענן. Az a mondás különben, amely a talmudból mint ezen iskola mondása maradt reánk és mely arról szól, hogy a tudósok be-járják a városokat hogy tanítsanak, jellemző lehet Elijáhura, akiről azt tartják hogy járt az emberek között tanítani.

az oka? Vagy ha Ánán a szerkesztője, illetve a rendezője az Elijáhu mondásoknak, miért osztotta ő azokat két részre? Nézzük tehát meg magát az elbeszélést. Tehát Elijáhu, aki tanulta Ánánnal a rendjét, egyszer kimaradt, majd újra megjelent nála és befejezte vele a rendjét. S ehhez a talmud hozzáfűzi: **והיינו דאמרי סדר אליהו רבה** <sup>1</sup>. „S ez az, amiért mondják, Elijáhu nagy rendje és Elijáhu kis rendje“. A talmudban, valamely dolognak ílyetén való megokolása egy kissé szokatlan. A talmud ezt a kifejezésmódot rendszeresen akkor szokta használni, amikor valamely általánosan ismert és mondott dolgot pl. közmondást szokott idézni és **דאמרי** „mondják“ alanya rendszeresen **„אנשי“** „az emberek“ szokott lenni. Az egész kitétel ílyt mintegy magán viseli a bélyegét annak a valószínűségnek, hogy csak később került bele a talmud szövegébe és az a látszatot kelti, mintha csak akkor került volna bele, midőn már egy két részből álló Széder Elijáhu ismeretes volt. Friedmann tényleg azt véli, hogy e kitétel csak későbbi eredtű m. p. valószínűleg a gáoni korszakból való.<sup>2</sup> Mert tényleg, ha a megokolás egykorú lenne a legendával, úgy az sokkal világosabban volna kifejezve, ha pl. **לפיכך** vagy **לכך** kifejezést használt volna. Zunz különben szintén sejti, hogy eredetileg csak egy mű létezett.<sup>3</sup> Minden valószínűség tehát amellet szól, hogy a talmudi Széder Elijáhu csak egy részből álló gyűjtemény lehetett.

Ezzel elmondtuk mindazt, ami a talmudi irodalomban rendelkezésünkre áll a Tanna d<sup>e</sup>bé Elijáhu és a Széder Elijáhu ismertetéséhez és fejtegetéseink eredményét a következőkben összegezhetjük.

A Tanna d<sup>e</sup>bé Elijahut egy, — a misnai korszakban létező iskolának képzelték a talmudi időben. Az iskolában kiváltkép agádával foglalkoztak, még pedig oly irányúval, amely megfelelt annak a felfogásnak és képzeletnek, amelyben Elijahu általában a népnél élt.

Ezen Tanna d<sup>e</sup>bé Elijáhu mondásokat Ánán idejében összegyűjtötték, rendezték s így keletkezett később az ismert legenda.

1) Elijáhu di Vidás említett munkájában u. o. **והיינו דאמרינן** van. Megjegyzem még, hogy a müncheni kodexben ez a hely eltérést mutat fel:

**ר' ענן הוה רגיל אליהו דאתי לגביה דענן ומתני ליה סדר והיינו דאמרינן סדר אליהו רבה סדר אליהו זוטא.**

2) héb. bev. 2 1. jegyzet.

3) Gottesd. Vostr. 123. 1.

## II.

**A Széder Elijáhu rabba és Széder Elijáhu zutta.**

Ált.

jellemzés

A Széder Elijáhu lényegéről ugyyszólván egészen napjainkig nagyon homályos és zavaros felfogások uralkodtak. Mint a bevezetésben említve volt, csak a zsidó tudományos irodalom első kiváló alakjainak, közöttük — chronológiai sorrendben — először Rappaportnak<sup>1)</sup> sikerült egyes kérdéseket, amelyek a könyv keletkezése, hazája, ideje, tárgya stbre. vonatkoznak, megvilágítani és esetleg tisztázni. Ámde ezek csak részletkérdések voltak. Maga a könyv, mint irodalmi mű és annak compositiója — bibliai szóval élve — még mindig „lepecsételt könyv“ volt. Ez mindenesetre összefügg a régi kiadások fogyatékoságával, amelyeket létező kézirat ismeretének hiányában, valójában és teljességében megérteni nem igen lehetett. Így érthetők azok a jellemzések, amelyek Zunz,<sup>2)</sup> Grätz,<sup>3)</sup> Güdemann, munkáiban e könnyvről keletkeztek és amelyek e könyvben nem láttak egyebet, mint jámbor intelmeket, amelyekben a könyv szerzője olvasóit a tóra tanulására, zsinagóga látogatásra, jótékonyagra és általában kegyeletes életmódra oktatja. Úgyszólván csak napjainkban jelent meg egy nagyobb munka, amely az egész munka lényegét és valóját átölelve igyekezett arra, mint egészre világosságot deríteni. Friedmann, bécsi tanár, a vatikáni könyvtárban talált egy kéziratot Széder Elijáhut, amelyet egy terjedelmes és alapos kutatásra való bevezetéssel ellátva kiadott,<sup>4)</sup> amely bevezetésben e kérdés tekintetében a legértékesebb rész a 10. fejezet, amelyben a könyv céljáról és gondolatainak rendjéről<sup>5)</sup> ír érdekesen és hosszasan. De Friedmann itt is inkább a Sz. E. eszméit és

1) בכורי העתים 1829.

2) Gottesd. Vortr.

3) Geschichte d. Juden V.

4) Gesch. der. Erziehungswesen II. k.

5) Az egész megjelent Bécsben 1902. סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא המובאים בשם תנא דבי אליהו ע"פ כת"י רומאי משנת תתל"ג.

azoknak egymásutáni sorrendjét igyekszik megvilágítani, mint annak egységes képét bemutatni.

Röviden összefoglalva tehát a következőkkén lehetne a könyv tartalmát, illetőleg annak compositióját jellemezni:

A szerző ki akarja mutatni, hogy mit tett Isten az embernek kötelelességévé, amidőn őt a földre helyezte. S Moz. I. 3, 24. verse alapján kimutatja, hogy Isten a világ teremtésénél és annak fennállásánál két tényezőt m. p. a tórának és — amint ő mondja — a דרך ארץ<sup>3)</sup> elveit érvényesítette. Sőt szerinte a דרך ארץ a tóra felett áll.<sup>2)</sup> S ezért kell, hogy az embert is az ő tevékenységében a תורה és a דרך ארץ szabályai vezéreljék. Ezt akarja a szerző olvasóinak, vagy talán hallgatóinak a szívére kötni, amit úgy vél elérni, hogy egyrészt kimutatja, hogy mily jutalomban részesülnek azok, akik a tórával foglalkoztak és aszerint éltek, másrészt kiragad egy korszakot a történetből, amelyről kimutatja, hogy azok elhanyagolták a Tóra és a derech-erec szabályait, amiért súlyosan bűnhődtek. Közben nem mulasztja el, hogy arra figyelmeztessen, hogy az olyanokkal való társaság, akik nem tanulták a tórát, mily káros hatással lehet az emberre. Sőt maga a tóra tanulása is csak úgy ad teljes értéket, ha ahhoz a szájhagyományt<sup>3)</sup> is hozzávesszük. Ezért polémiába bocsátkozik egy olyan emberrel, aki a tórát a hagyományos értelmezés nélkül tanulta és kimutatja annak helytelen gondolkodását.

Vagy felsorolja azokat az erényeket, amelyek a világot fenntartják és kimutatja azoknak szükséges voltát. S az erényekkel szembeállítja a nemtelen életmód megnyilvánulásait, amelyek a világot pusztulásba viszik.

Ez a gondolatmenet képezi nagyjában a könyv szerkezetének a vázlatát. De a gondolatok nem következnek sorozatos láncolatban egymás után. Elég egy vers, amelyet gondolatának támogatásaként idéz, hogy letérjen okfejtésének menetéről és a versnek egyéb értelmezést is kívánván adni olyan exegetikai fejtegetésekbe bocsátkozik amelyek tárgyát egyáltalában nem, vagy csak nagyon távoli összefüggésben érintik. Vagy — ami szintén gyakran megtörténik —

1) A ד"ר-<sup>א</sup>-ról bővebben a negyedik fejezetben.

2) ד"א קדמה לכל.

3) A hagyományos tannak a neve többször: נשנה נדרש הלכות ותלמוד 13. fej. ed. Friedm. 68. 1, és még több helyen.

fejtegetésének megerősítésére említ egy bibliai nevet is és ennek a névnek a kapcsán tér el eredeti gondolatmenetétől. Ezek a kitérések, amelyek könyvünkben elég gyakoriak, nagyon megnehezítették egységességének a megállapítását. Hozzájárult még ehhez — mint már említve volt — a szöveg hiányossága, valamint eredetének egészen homályos, a legendás időkbe visszanyuló volta.

Már most az a kérdés, hogy melyik korba helyezhetjük valószínűleg a Széder Elijáhunak a keletkezését.

Keletkezésének ideje.

Egészen a múlt század elejéig az volt az általánosan elfogadott nézet, hogy az előttünk levő Sz. E. azonos azzal a könyvvel, amelyet a Talmud <sup>1.)</sup> ilyen néven említ és amelynek keletkezéséhez a már többször említett legenda fűződik. Az első, aki ezt a nézetet megtámadta, Rappoport volt. Beszél ugyanis azokról a könyvekről, amelyeket az Árucl tárgyal. Ezek közül első helyen említi meg a Széder Elijáhut, amelyről az Áruclban a következő ismertetést találjuk: סדר אליהו רבה וזוטא שלמד אליהו לרב ענן פי' משניות היצוניות הן ורבה הוי נ' בבי ותלתין פירקן וזוטא י"ב פירקן ודאמרי בגמרא Van még egy ismertetésünk e könyvről, amely szerint a Széder Elijáhu rabba négyszer akkora, mint a zutta. <sup>2)</sup>

Rappoport ezen ismertetések alapján összehasonlítja azt a könyvet az előttünk ismert művel és ki akarja mutatni, hogy ez a két könyv nem azonos. Ma, miután már Friedmann által ismerjük a művet, m. p. eredeti nagyságában sikerült a Széder Elijáhut megismernünk, Rappoportnak az összehasonlítással támogatott kritikája nagyobbára elesik. <sup>3)</sup> Ellenben Rappoportnak az az állítása, hogy a Széder Elijáhuban megvan említve az év is, amelyben a könyv íródott, teljesen megdöntötte a könyv korára vonatkozó régi feltevést. A szerző ugyanis három helyen szól éveken kifejezve arról az időről, amelyben könyvét írja. <sup>4.)</sup> Eszerint a könyv a 10. század utolsó felében (970—80 körül) íródott.

1) Ket, 106.

2) Ketub. 106. Toszafot,

3) 1. Friedm, héb. bev. 91. lap j. Rappoport ugyanis a Széder Elijáhut a velencei kiadás alapján ismerte, amely szerint a zutta 25 fejezetből áll. Így a rabba nem lenne a zuttának négyszerese. A vaticáni kodex szerint a zutta 25 fejezetből áll, s így körülbelül megfelel az ismertetésnek.

4) E három hely a következő: a לפי שהעולם הזה הווה ששת אלפים שנה שני אלפים תוהו שני אלפים הורה שני אלפים ימות המשיה בעונינו שרבו נכנס עלינו שעבוד בתוך שני אלפים ימות המשיה ויצא מהן (2. fej.) Ezzel a mondással már talákoztunk a Tanna dbé

Erre az időre esik a gáoni korszak vége, amikor — mint tudjuk — Száadja halála után folytak a legélesebb harcok a rab-

Elijáhu mondások tárgyalásánál. Előfordul a Talmudban kétszer is (Szanh. 97a és Aboda z. 9a.) és így hangzik **תדב"א ששת אלפים הוזה העולם (עלמא) ובעוונותינו שרבו יצאו מהן מה שיצאו**

Amint látjuk a szerző egy agadikus versmagyarázatának megokolására szüksége lévén a Tanna dbé Elijáhu ezen mondására, azt a talmudból egy kis-sé a saját stilusára alakítva átvette. Egyszersmind azonban elkövette rajta azt a változtatást, hogy hozzátette azt az időt, amennyi a messiási korszak kétezer esztendejéből elmúlt (Hasonló eljárással már találkoztunk a jelen értekezés első fejezetében, amidőn felemlítettük, hogy egy talmudi codex másoló a talmud Szanhedrinban levő mondásán hasonló változtatást követett] el.) Ezen adat megfelel időszámításunk szerint a tizedik század legalább is negyvenedik évé-nek, de a **יותר** kifejezés alapján még többet kellene vennünk, azonban itt még nem tudjuk, hogy ez a kifejezés mennyit foglal magában.

A második hely b.) a következő: (cap. 6) **ומצא מיום שנברא העולם ועד עכשיו תשעים עולמים צ"ד שנים** (vel kiadás). Ez volna 4564 év, amely idő azonban nem felelne meg a fenti adatnak, mert körülbelül 200 év különbséget mutatna fel, Rappoport — említett helyen — a **תשעים** szót **תשעים וארבעה** ra javítja, ami tényleg megfelelne a második fejezetben levő adatnak. S valóban a Friedmann kiadása a Széder Elijáhu megfelelő helyén **תשעים וארבעה עולמים** van (de a **צ"ד שנים** helyett **מ"ד שנים** van) S így a két adat a kerekszámú pontosságig teljesen megegyezne. Most még kérdés, hogy a második fejezetbeli **יותר** mennyit foglal magában. Előbb azonban nézzük meg a harmadik adatot. c.) **ומשחרב (הבית האחרון) ועד עכשיו הרי תשע מאות שנה** Ez az adat megfelel a 4726 évnek, vagyis a mi időszámításunk 926. évének. Rappoport ezen utolsó adat nyomán indulván a 6. fejezetben levő **צ"ד** — et **כ"ן** — ra javítja. Azonban az ed. Friedm. megfelelő helyén **מ"ד** van, itt tehát 18 évi eltérés volna a 6. és a 37. fejezet között. Az ed. Friedm. adat nagyobb hitelességre számíthat részünkről már azért is, mert — amint láttuk — a jóbelekét egészen pontosan adja meg, tehát hitelesnek fogadhatjuk el a **מ"ד** számot. A 31. fejezetben pedig, amely szerint a 700 éven felül csak 26 évet kapnánk, valószínűleg úgy értelmezendő, hogy csak kerekszámú pontosságig megy. L. ed. Friedmann 163. lap 52. jegyzet.

Friedmann az összes koradásokat későbbi, a másoló által elkövetett, hozzáfűzött toldalék-nak tartja, Azonban a feltevés szerint érthetetlen marad előttünk, hogy úgy a velencei, valamint az ed. Friedm. --- ban az adatok nagyjában megegyeznek, holott a két codex leírása között 113 év különbség van, Az eltérés, amelyet a két kiadás a 6. fejezetben felmutat megérthető, hogy miként történhetett, ha elképzeljük, hogy a másoló a jóbeleknel a **צ** után a **ד**-ot elfelejtette] leírni ; amidőn pedig az évek számát akarta leírni, ahol eredetileg **מ"ד** lehetett a **ד** ismétlése megtévesztette és így a **מ** helyett ismét **צ**-ot irt s így valószínű, hogy eredetileg mindkét codex másoló előtt két teljesen egyenlő koradat feküdt. Ra-paport, aki a vaticáni kéziratot nem ismerte, csak a 31. fejezetben levő adattal akarván a 6 fejezetben levőt megegyeztetni, az éveknél **כ"ן**-ot javított. A könyv koráról szólván megemlíthető még egy felfogás, amely teljesen egyedül a 11

baniták és a karaiták között. S így feltehető, hogy a szerző érinti ezt a kérdést is, aminthogy egész munkájának háttere a korabeli zsidó életviszonyokat tükrözteti vissza.<sup>1)</sup> Majd egy helyen úgy látszik, hogy egy korában lefolyt világtörténeti eseményre is céloz, s ha e feltevés megáll, akkor a Széder Elijáhu közelebbi vonatkozásba hozható a magyarok történetével. A szerző ugyanis, mint sokat utazott egyén már értesült a magyaroknak Itáliába való betöréséről is, amit ő aztán mindjárt felhasznál arra, hogy sokat szenvedett hallgatóságát megnyugtassa Isten igazságossága felől, aki nem hagyja büntetlenül azt, aki Izraelt bántja.<sup>2)</sup>

és amely szerint a Széder Elijáhu a negyedik században íródott volna egy bölcshatalom által. L. Jábec cikkét a **כנסת ישראל** I évf. 1887. 396. 1.

1) Rabba cap. 14 15 zutta cap. 2. Először észrevette Hochmut 1. cikkét Neuzeit 1868. Bacher, Monatschrift 1874. Oppenheim, **בית תלמוד** 1881. Friedmann, aki a vele ellenkező állásponton levő véleményeket sorba meg akarja dönteni, a két utóbbinak véleményét (Hochmuth cikkéről, úgy látszik, nem tud) is meg akarván dönteni, azt teljesen Jábecnek a **כנסת ישראל** első évfolyamába megjelent erre vonatkozó cikkére bizza, aki azonban inkább racionalis okokkal érvel, mint történelmi tényekkel bizonyít. A vita ugyanis a szerző és a karaita között hét kérdés körül folyt. Az első (**רחיצת ידים**) és a hatodik kérdést (**שבעה נקיים**) illetőleg beismeri, hogy a kérdező tényleg karaita lehetett, mert a karaiták e két törvényt nem tartották magukra nézve kötelezőnek. Azonban a második kérdést (**שחיטה מן הצואר**) nem tehette fel karaita, mert, ugymond, a vágást általánosságban a karaiták is elfogadták, csak annak részleteit nem tartják kötelezőknek. De hiszen a kérdező éppen a vágás legelső szabályát tamadta meg kérdésével, amidőn azt mondja, hogy vágásnak nem a nyakon kell történni. S a feleletből látszik, hogy tényleg a vágás egyik szabályára vonatkozott a vita, mert a szerző azt mondja: **והמגרים בשחיטה** **כל שהוא זהו עין הרע**, tehát a vita a **הגרמה** körül foroghatott. A **הגרמה** pedig a karaitáknál nincs megtiltva. Bacher említett cikkében, ahol hivatkozás történik Pinszker, Likkute Kadmonijoth (**נספחות**) «Függelékek» 58. lapjára, ahol a **שחט** szót magyarázza, amely szerint a **הגרמה** egyik synonym kifejezése a **שחט**-nak.— A 3. kérdést (**דם מהלכי שתים**) és 5. kérdést (**החתון בכת**) illetőleg pedig azzal üti el a kérdezőnek karaita voltát, «mert ilyesmit egy erkölcsös érzelmű ember nem kérdezhet s így a karaiták ezt bizonyára megtartották». Jábec különben aki—mint említve volt—racionális érvekkel igyekszik megdönteni azt, hogy a könyvben karaiták ellen polemizál a szerző, egy helyen így szól: . . . . »ilyen beszélgetés (t. i. ilyen szeretetteljes, barátságos és szelid) nem képzelhető el a nyolcadik században egy karaitával Babelben, hanem csakis a negyedik században egy jámbor tudatlannal Palesztinában és a szerző fel akarta őt világosítani. És ez sikerült is neki! . . . . . Hogy miért nem tehető ez fel egy nyolcadik századbeli tudósról, arról Jábecz nem szól!

2) Rabba cap. 3 és cap. 5 L. Grätz, Geschichte d. Juden V. 356. 1. jegy.

Ezen adatok alapján, ha a részletkérdésekre nézve maradnak is kételyeink, de az a feltevés, hogy könyvünk a talmudbelivel azonos lenne, mindenesetre megdőlt.

Keletkezésének hazája

Hogy a szerző hová való volt, az nem bizonyos. A könyvben három város nevét említi meg a szerző: Bábelt,<sup>1)</sup> Jeruzsálemet<sup>2)</sup> és Jabnet,<sup>3)</sup>

zet, amely szerint Góg és Mágog alatt Skythiát, tehát a magyarokat értette, akikről ebben a korban. 889—955 legtöbbet Itália szenvedett. L. még Gudemann Geschichte d. Erziehungswesen u. d. Kultur d. Juden in Italien während des Mittelalters II. 50. és 30. lapon, aki elfogadja Grätz nézetét, de hozzáfűzi »még érthetni alatta (Góg és Mágog) a mohamedánok invázióit és rablóhadjáratait . . . L. Hochmuth említett cikkét, amely szerint Góg és Mágog háboruja alatt a magyaroknak nem Itáliába, hanem Bizáncba való betöréseit kell érteni. L. még Friedm. héb. bev. 99. l. 3. jegyzet utolsó sor, aki azért nem fogadja el Grätznek nézetét, mert a magyarok vereséget szenvedtek Itáliában. וכמה נפלאים מעשה הכותב הזה (Grätz) שעשה מנהרגים הורגים ומהנצלבים צולבים

1) פעם אחת הייתי מהלך בתוך גולה של בכר (cap. 18.) továbbá egy állításban, amelyben bebizonyítja azt, hogy a lakott világ egy csillag alatt foglal helyet . . . . יעמדו שנים אחד בארץ ישראל ואחד בכרך גדול וישימו ראשיהם תחת כוכב אחד לא העומד בארץ ישראל כעומד בבבל (Az ed. Friedm. itt בכל helyett mindkétszer רומי-t mond.) A talmudban, ahonnan ez a mondás véve van, e két városnév egyáltalában nincs említve: שהרי אדם נותן עינו בכוכב אחד הולך רמזרח עומד כנגדו לד' רוחות העולם (Peszach. 94a) A szerző a talmudnak ezt a tételét hallgatóságának közelebb akarta hozni, ezért említ meg két oly pontot, amely neki a legismertesebb volt. A szerzőnek ez az eljárása egyszersmind például szolgálhat arra nézve, hogy miképen használja fel a talmudi idézeteket a saját céljára (cap. 2)

2) פעם אחת הייתי יושב בבית המדרש שבירושלים (cap. 23) és még többször.

3) A velencei kiadásban nincsen, de az ed. Friedm.—ban egyenesen Jabnetét említi meg, mint azt a várost, amelyből való. Elbeszéli ugyanis, hogy egyszer utazgatása közben találkozott valakivel, aki megkérdezte tőle, hogy hová való, mire ő azt felelte: Jabnéból, a tudósok és bölcsek városából való vagyok. (cap. 18 ed. Friedm. 95 l.) Ugyanezen elbeszélés még található zutta cap. 1. A vel. kiadásban mindkét helyen a város megemlézése helyet בני אני ממקום פלוני חכמים ונבונים van. Zunz (Gottesd. Vortr. 119, l. jegyz. b.) hivatkozik még cap. 21-re, ahol említve van a babilóniai torony, amelyről a szerző tudni véli, hogy annak romja 21 keleti mértföldnyi terjedelmű. A kifejezés különben így hangzik: מי בעט בו במגדל הראשון ונתן ראשו במקום אחד ונופו במקום אחד ועשרים ואחד מיר בין זה לזה Zunz ezt a tornyot a babilóniai Babel tornyának veszi. (l. még Friedm. héb. bev. 94. l. jegyz. 2, aki a מגדל ראשון alatt valamely római, vagy médiái tornyot ért, amiről a szerző épen beszél.) A bábeli torony lerombolásáról olvashatunk a talmudban is. Szanhedr. 109a és a midrásban is, Gen. rabb. 38, 8. Az előbbi helyen R. Johanántól, az utóbbin Chijjá b. Abbától, amely így hangzik: «A torony egy harmada elégett, a

amelyekből esetleg lakóhelyére következtetnénk. Említi Rómát is, de nem olyan kapcsolatban, hogy benne a szerző hazájára utalást találhatnánk. Hazájára nézve a kelet (Palesztina v. Babilónia) és Itália között ingadozunk. A legvalószínűbb az, hogy keleti ember volt. Az összes, a szerző hazájára vonatkozó nézetek, mind következtetéseken alapszanak. Egyszer a szerző látszólag maga mondja meg a hazáját. Beszéli ugyanis, (cap. 18) hogy az uton találkozott egy emberrel, aki megkérdezte tőle, hogy hová való, amire ő — a vaticáni codex szerint — azt felelte, hogy Jamniából, a tudósok városából. Ámde ez annyira magán viseli a compiláció bélyegét, hogy azt a kérdés megoldására hitelesnek alig fogadhatjuk el. Aboth VI. találjuk ezt az elbeszélést R. Joszé ben Kiszma nevében, aki hasonló kérdésre azt felelte, hogy ő egy városból való, amely tele van tudósokkal. S a velencei kiadásban ez az elbeszélés tényleg így van, t. i. hogy nem nevez meg várost.<sup>1)</sup> Az a tény, hogy csak keleti városokat említ, valamint az, hogy keleten lefolyt eseményekkel foglalkozik legtöbbit, eléggé igazolhatná tehát azt a feltevést, hogy a szerző keleti ember, m. p. valószínűleg Babilóniából való.

másik harmada eltűnt, a harmadik harmada megmaradt.« Lehet hogy a szerző a talmudnak eme mondására céloz, csak a 21 mértföldnyi távolságot, amely a torony két része között van, hogy honnan vette, nincs a forrásokban semmi utalás. L. még פתחיה ר' סבוב הרב egy 13. századbeli utleirást, a mely szintén megemlíti hogy, R. Petachjának Bábeltől nem messze mutatták a מגדל של דור הפלגה (Benisch. Travers of R. Petachja 48. 1.)

1) A szerző hazájáról irtak: Rappoport említett helyen. Zunz említett helyen. Gratz Geschichte d. Juden V. 354. 1. 1860. Hochmuth, Neuzeit 1868, Bacher, Monatschrift 1874. és Magyar Zsidó Szemle 1886. Oppenheim, Bét Talmud 1881. 265. 1. Jábec említett helyen. L. H. Weisz, Zur Geshichte der jüd. Tradition III. 288. Wien 1885. Güd. eml. munk. Note II. 300. 1. s végül Friedmann saját kiadásu Széder Elijáhuában 1902. Az érvek legnagyobb része, amelyek az egyes nézetek mellett erősebb támaszpont híján felhozatnak, nagyon is ingatag alapon nyugszanak. Így pl. Gratz Itáliába helyezi a Széd. Elij. hazáját és többek között azt mondja: »Az egész könyvön europai szellő lengedez,« amit azal bizonyít, hogy a szerző czélzást tesz a magyaroknak Itáliába való betörésére és ezért kénytelen a könyvben előforduló Babel alatt Rómát érteni, mert Róma, mint a szerzőhöz közelálló hely, egyszer sem fordul elő a könyvében. Friedmann viszont azt bizonyítja, hogy a könyvből kiérezhetjük a persza szellemet, mert a szerző tüzimádóval vitatkozik, azonkívül a szerző az aram nyelvben való kiváló jártasságáról tesz tanuságot; amidőn egy rovarnak 14 nevét tudja. (bev. 82. 1.) Jábecz pedig Palesztinát vallja a szerző hazájának, s bár nem mondja kifejezetten, szintén úgy látszik, hogy a könyv szellemére hivatkozik, amidőn így szól: . . . ilyen beszédmódot nem képzelhetünk el a



2. Szó van Debóráról és kérdi, hogy mivel érdemelte meg Debóra, hogy biráskodják, hiszen volt főpap? Erre feleli. מעיד אני עלי בין גוי ובין ישראל . . . בין עבד ובין שפחה הכל לפי מעשה שהוא עושה כך רוח הקודש שורה עריו

3. A nemtelen beszédmód kapcsán szól a bűn kerüléséről és így fejezi be: בין גוי ובין ישראל . . . שכרה בצדה

Ez a kitétel határozottan célzás Pál apostol következő szavaira: οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἑλληγν, οὐκ ἔνι δουλὸς οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ, ἅπαντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. „Nincs itt sem zsidó, sem hellén, sem szolga, sem szabad, sem férfi, sem nő, mert mindnyájan egyek vagytok Jézus Krisztusban.“<sup>1</sup> Hogy Pál apostolnak ezen mondása polémia a zsidó nép tradíciója ellen, amely bizonyos vallásos kötelességek teljesítésében különbséget tesz férfi, nő és rabszolga között, egészen világos.<sup>2</sup> Pál apostol ugyanis szembe akarja állítani a keresztény világnézetet a zsidóval és kijelenti, hogy míg a zsidó vallás szerint a szent közösség tagjai Adonáj előtt bizonyos rangfokozatba vannak beosztva, addig Jézusban mindenki egyforma. A szerző most minden valószínűség szerint ezen vád ellen akar sikra szállni, amidőn kijelenti, hogy a zsidó vallásban sem volt lényegében különbség férfi, nő és rabszolga között. Ezen állítás mellett szól még egy másik körülmény is. A zsidó tradicionális irodalomban ugyanis, a legélesebben és Pál apostol mondásával teljesen párhuzamos sorrendben az áldozatok bemutatásának tárgyalásánál van az egyes osztályok között a rangfokozat kiemelve.<sup>3</sup> S a szerző is legelőször ott teszi meg ezt a kijelentést, ahol a bibliának az áldozatokról szóló fejezetét fejtegeti, amely alkalommal nem kerülhette el, hogy a tradicionális exegézis alapján állva felállítsa azt a megszorítást, amelyet a halácha az egyes tagok között tett. Erre a szerző szükségesnek tartotta, hogy kijelentse, hogy bár a régiek megmondták: מרט לגוי שהוא מביא מעיד אני עלי את השמים עולות<sup>4</sup> (אבל אינו סומך) mindamelllett: ואת הארץ בין גוי ובין ישראל וכו' amidőn olvassa ezt a verset: צמונה לפני ה' a Szent, — dicsértessék ő, megemlékezik Izsák feláldoztatásáról. A második és harmadik helyen az összefüggés egészen világos, tehát számunkra itt teljesen mellőzhető, mert ez az első is elég bizonyításunkhoz.

1) A Galeátusokhoz 3, 28. és még több helyen.

2) L. Blau cikkét Magy. Zsidó Szemle X évf., 113. és a k. 1.

3) Toszifta Men. 10, 13, 17. סמיכה אין נוהג לא כגוים ולא בעבד וסרים

4) L. ed. Friedm., 34, 1. 25. j.

És bár ez sem szolgálhat érvnek a szerző hazájának a megállapítására, amint Gudemann abból a föltevésből, hogy a szerző keresztényekkel érintkezett, azt akarja következtetni, hogy európai volt; de azt az állítását, hogy a szerző נ"י alatt keresztényt értett, eléggé támogatja, vagy legalább is annyi kivehető, hogy a szerző keresztényekkel bizonyos nexusban állott.

Hogy a mű háttérében keleti viszonyokat kell képzelnünk, utalok még végre a R. Petachja regensburgi rabbi útleírására. Ebben a munkában két hely is található, amely ezt a feltevést igazolja. Az egyik a bábeli toronynak a megemlézése a másik pedig az az elbeszélése, amely szerint talált Kédar országban *minim*-t, akik nem hisznek a hagyományban.<sup>1</sup> Ez megerősítheti bennünk azt a feltevést, hogy azok azonosak lehetnek a könyvünkben több helyen előforduló egyénekkkel, akiket a szerző *יש בו מקרא ואין בו משנה* körülírással jellemez, és akiket ő is minnek nevez.

Ebből azonban nem következtethető, hogy a szerző maga is keleti ember volt. Sőt az a kifejezése, amellyel a polémát bevezeti *פעם אחת הייתי עובר ממקום למקום וכו'*, arra vall, hogy az elmondott esemény hazájának határán túl történt meg vele. S így hozzávéve a már említett feltevéseket nincs kizárva, hogy európai ember volt.

Az eddig mondottak tehát a következőkben foglalhatók össze :

A Sz. Elijáhu homiletikai munka, amelynek alapjai a misna koráig nyulnak vissza. Szerkesztési ideje a 10. század elejére helyezhető. A szerzőnek hazája vagy Palesztina, vagy Európa. De a munkában elmondott események háttere csakis a Kelet, m. p. Babylóna.

A Széder Elijáhu, mint mondva volt, két főrészből áll: a nagy és kis Széder Elijáhuból. A nagy (rabba) széder eredetileg 30 fejezetre volt felosztva, a kis (zutta) széder pedig 12 fejezetre.<sup>3</sup> A kiadásokban erre nézve eltérések mutatkoznak. A velencei kiadás,

1) 1. סבוב ed. Benish 6. 1. lásd még fenn 21. 1. jegyzet.

2) r. 14. f. ed. Friedmann 70. 1

3) Áruch סדר alatt. Az Áruch még megemlíti, hogy a rabba három »kapura« (כבי) is fel volt osztva. Ami kiadásainkban ez nincs feltüntetve. Friedmann törekszik ezen felosztást megtalálni. L. ed. Friedm. cap. (5) 6. 31. 1. jegyz. 41. cap. 17, 88. 1. jegyz. 44. cap. (21) 19, 118. 1. jegyz. 28; végre cap. 28(30) 156. 1. jegyz. 47. Szerinte a 31. fejezet toldalék, ami azonban nincs eléggé mego-

amely egy az 1186. évben készült codex után jelent meg, 31 fejezetre osztja a rabbát, míg a zuttában 25 fejezet van. A Friedmann féle kiadásban pedig, amely 1073. évből való kézirat alapján adatott ki, a rabbának 29 fejezete van, a zutta viszont 15 fejezetből áll. Végre megemlítendő még egy Széder Elijáhu zutta kiadás, amely Horovitznak köszöni megjelenését, m. p. egy pármái kézirat után, amely a 13. században, valószínűleg 1290-ben íródott. Ez utóbbi kiadásban a zutta tényleg 12 fejezetre van felosztva. A fejezetekre való osztás teljesen önkényesnek látszik és csak kevés helyen találhatjuk megokoltnak a fejezet megszakítását tartalmi szempontból.<sup>1</sup> Általában azt a benyomást kelti, hogy a fejezetekre való beosztásnál külsőségek vezették, valószínűleg az arányos felosztás szempontja. Mindamellett aránytalanul hosszú a 18. fej., amely a fejezet végével ott sincsen befejezve tartalmilag, mert a 19. sőt a 20. fejezet is folytatólagos exegézise a 18. fejezet élére állított versnek. Ugyanez állítható a zuttáról is a beosztásra vonatkozólag; bár nagyjában itt mégis inkább tartalmilag vannak elválasztva a fejezetek.

A zutta valószínűleg a 14. fejezetnél végződik, a többi későbbi toldalék, talán maga a szerző csatolta a könyvéhez. A toldalékban főként R. Eliezer mondásait találjuk; bizonyos mondások más szerzőknek vannak betudva, mint az eredeti helyeken. Sok benne az ismétlés előbbi fejezetekből, valamint részek a Pirké di R. Eliezerből és az Abot di R. Náthánból. Azonkívül az első fejezetben az egyes részeknek a sorrendjében is szabálytalanság lehet.<sup>2</sup> Erre enged következtetni a pármái kézirat utáni kiadás. Különben az egész egy szerzőtől eredőnek látszik; mutatja azt jellegzetes stilusa, csak a szónoki tónus hiányzik belőle. Lehet, hogy a zutta abban különbözik a rabbától, hogy míg a rabba élő-

---

okolva. Lehet, hogy a 31. fej. hozzátartozik a 30. fejezethez. Hogy az Árúch mire alapítja azon állítását, hogy a rabba három főrésze volt felosztva, ismeretlen. Lehet, hogy az ő Széder Elijáhuján sem volt ez feltüntetve, hanem szerinte a Széder Elijáhu borájták משניות הצנוות lévén ezt önmagától három »kapura« osztotta, mitnhogy ez épen 30 fejezetből áll, amint ezt a három »kapura« osztott talmudi traktátusnál látjuk, ahol eg-egy kapu :zintén 10 fejezetből áll.

1) Van fejezet, amely így kezdődik דבר אחר és utána a bibliai versnek más magyarázatát adja. (cap. 2.) a cap. 3. עוד אמר דוד המלך így pl. a 6. fejezetig (ed. Friedm. cap. 7.) az egész egy összefüggő rész. A 6. fej. ismét egy bibliai verssel kezdődik. A 7. fej. szintén, ugyanesak a 9. f. sit. A tartalomról szóló szakaszokban erről bővebben van szó.

2) 1. cap. 12.

szóval történt előadásokra szánt fejtegetések, addig a zutta lelki-épülésre szánt olvasmányok, amelyhez forrásul szolgált a szerzőnek régebbi munkája, a rabba, és olyan részek, amelyek abból kimaradtak, valamint a többi lelkiépülésre alkalmas ethikai midrások mondásai.

Egyáltalában a rabba és a zutta terjedelmének a megállapítására a következő két hasonló kitétel szolgálhat bizonyítékkal. A rabba 31. fejezete közepén, amidőn fejtegetésének a befejezéséhez jut, ezt a kitételt használja: אַחֲרֵי הַדְּבָרִים כֹּלֵם (l. a Friedm. féle kiadásban 159. l. אַחֲרֵי דְּבָרִים כֹּלֵם) Ugyanezt a kifejezést megtaláljuk a zuttában is, m. p. azon a helyen, ahol eredetileg minden valószínűség szerint a könyv befejeződött. A 14. fejezetben így foglalja össze fejtegetéseit: אַחֲרֵית דְּבָרִים כֹּלֵן<sup>1</sup> (ed. Fr. 196. old.)

Kéziratok és kiadások

Beszélnünk kell még végre a kéziratokról és a kiadásokról.

Három kéziratról van tudomásunk: egy ismeretlen kéziratról, amelynek alapján először jelent meg a Széd. Elij. nyomtatásban Velencében 1598. A kézirat az 1186. évből való.<sup>2</sup> E kiadás alapján adta ki a Széder Elijáhut Heida Sámuel Prágában 1676-ban. Ebből több kiadás jelent meg. Heida a szövegen nagy javítást végzett és a szerinte kijavított szöveget adta ki, azonban minden fejezet elején a régi kézirat szöveget is adja נוסחה ישנה címen. Kiadásait kabbalisztikus kommentárral kíséri. Bővebben jellemzi Friedmann. A velencei kiadás szövegét Heida őrizte meg számunkra, Heida után megjelent a könyv többször.

Ismerünk továbbá egy vatikáni codexet, amely az 1073. évből való. Ennek alapján adta ki Lector M. Friedmann a Széder Elijáhut Bécsben 1902.

Végre van egy harmadik codex, a pármái, amelyben csak a Széder Elijáhu zutta van meg. Ezt kiadta M. Horovitz és megjelent az אוצר האגדה<sup>3</sup> ban. E kézirat, amint az előszóból tudjuk, 1290 — ből való.

Az egyes kiadásokban ill. kéziratokban jellemzőbb eltérések nem igen találhatók. Csak a velencei kiadás נוֹי helyett mindig, vagy legalább is ott, ahol az a kitétel ad malam partem fordul elő, עָכּוּם szót használ, azonkívül pedig בֶּן דָּוִד helyett mindig בֶּן דָּוִד van.<sup>3</sup>

1) Lehet, hogy a rabbában eredetileg אַחֲרֵי helyett אַחֲרֵית állt. Erre enged következtetni a אַחֲרֵי הַדְּבָרִים kifejezés ה betűje, amely talán a ת-ből változott ה-vé.

2) עַל כּוֹן מִשְׁכַּתִּיהוּ חֶסֶד מִסְפֵּר יִשָּׁן נוֹשֵׁן נִכְתָּב וְנִחַתָּם בְּפִרְטוֹ שְׁנַת 2) (A corrector előszavából, amelyet az első kiadáshoz írt.

3) Lásd erről Friedm. ném. bevezetését VII 1.

Annál nagyobbak az eltérések az egyes fejezetek felosztásában. A rabba 5. fejezetéig mindkét kiadásban egyenlők. A bécsi kiadás az 5. fejezet közepén új fejezetbe kezd. (מפני סה זכה אברהם) (להיים שלא בצער) Ez az eltérés a 16. fejezetig tart, mert ott viszont velencei kiadás kezd új fejezetet, ahol a másik kiadásban az nincsen: פעם אחת הייתי יושב בביה המד'. Azonban ez csak a velencei kiadás 19. fejezetéig tart, mert az ed. Friedm. csak a 21. fejezetnél fejezi be a 18. fejezetben megkezdett témát. Mint már említve volt, a 18—21 fejezetek tényleg együvé tartoznak. Ez az eltérés a könyv végéig húzódik, s innen van az, hogy míg a velencei kiadásnak 31 fejezete van, addig az ed. Friedm. 29 fejezetből áll.

A zuttában a két említett kiadás között nincsen eltérés, azonban az ed. Horovitz szerint az első fejezet a másik két kiadás második fejezetével kezdődik. Ezt megelőzi bevezetésként egy rész a másik két kézirat első fejezetéből, amely a jótékonyt magasztalja, גדולה צדקה. A második fejezet sincsen egészen végig. A harmadik fejezet hiányos, a negyedikből elől hiányzik egy kis rész, úgyszintén a 8. fejezetből, valamint a 9. fejezektől. A 12. és 13. fejezet ismét teljesen hiányzik, a 10. fej. megfelel a 11. fejezetnek és a 12. fejezet a 14. fejezetnek. A 12. fejezet úgy kezdődik, mint a másik kettőben, a 15. is két elbeszéléssel végződik, amely a másik kettőben az első fejezetben van meg és befejezi e verssel הנה אנכי שוקה וכו', ahogyan a másik két kiadásban a Horkinász idejéből való elbeszélés végződik.

---

## III.

**A Széder Elijáhu tartalma.**

Az előbbi fejezet elején, a Sz. E. jellemzésénél sikerült a Sz. E. tartalmát nagy körvonalakban megállapítani.

Ez a fejezet könyvünknek tartalmát akarja adni olyképen, hogy az kisebb-nagyobb összefüggő részekre osztva szólni fog a témákról, amelyeket a szerző tárgyal. A feladat nem könnyű, már annál a stiláris módszernél fogva sem, amellyel a szerző tárgyat kezeli.<sup>1</sup> A könyvnek jelenlegi beosztása sem szolgálhatott vezérfonalul. Az egyetlen beosztási mód, amelyről az Árúch szól,<sup>2</sup> a könyvnek mai alakjában alig található meg.

Azért könnyebb áttekintés végett igyekeztem a könyvet tartalmi szempontból ama témák szerint felosztani, amelyeket a szerző bővebben tárgyal. Így gyakrabban sikerült egy-egy kerekded beszédet (homiliát) nyerni. Majdnem minden ilyen szakasz bibliai verssel kezdődik, amely néhány helyen **הרי הוא אומר** kitételrel van bevezetve. S miután röviden megmondta annak a versnek az értelmét, egy **ברוך המקום ברוך הוא** kezdetű ima következik, amely rendszerint röviden összefoglalja azt a gondolatot, amelyet a szerző ki akar fejteni.

Ez a jelenség a könyvben oly gyakran ismétlődik, hogy sok helyen ez szolgált bizonyos tekintetben vezérszempontul a beosztásnál. A befejezés, mint a régi zsidó homiliákban szokásos, rendszeren egy bibliai vers, amely nem is tartozik egészen sorosan a tárgyhöz, hanem megnyugtató gondolatot fejez ki. **(מסיים בטוב)**

A fent jelzett módszer segítségével az egyes szakaszok tartalmának feltüntetése végett megkíséreltem, a szakaszokban tárgyalt témát egy-egy kisebb-nagyobb címmel lehetőleg megjelölni. E szerint a tartalom tárgyalásánál a következő címeket vettem fel:

## A) Rabba.

## I. Erkölc és tóra és annak jutalma.

1) L. fenn 16. lap.

2) L. fenn 17. lap.

II. Isten felemelte magához Izraelt, de a többi népek is felemelkedhetnek hozzá.

III. Istennek harciaszköze a bölcsesség és a rossz társaság következményei. (A nő dicsérete, Isten igazságossága).

IV. Intelmek.

a) Tartózkodás a tudatlanokkal való egyesüléstől.

b) Tartózkodás a léha beszédmódtól.

c) Élvezzük a jót, amit isten ad és fogadjuk a büntetést zugóladás nélkül.

d) Ne vessük meg a világ javait.

V. Polémiák.

VI. Isten megbocsájt és jutalmaz.

VII. Siralmak 2, 10.

Isten szeretete Izrael iránt és részvéte annak sorsában.

VIII. a) Miért választotta ki Isten Izraelt és b) melyek azok az erények, amelyek által Izrael Istennek kegyét megnyerte.

B) Zutta.

I.

### Erkölc s és a Tóra s annak jutalma.

1—5 (6).<sup>1</sup>

A rabba

Ez a szakasz tulajdonképen 3 kisebb részre osztható: Az első áll 1—2. fejezet közepéig, a második rész a 2. fejezet közepétől annak végéig, a harmadik rész a 3. fejezetnél kezdődik és tart az 5. fejezet végéig, (ed. Friedmann 14. l.) A harmadik rész, mely az 5. fejezet végéig tart, teljesen egységes tartalmu. Szól a tannal való foglalkozásnak a jutalmáról és annak történeti személyek életéből vett példákkal való bebizonyításáról. Annál nehezebb az első két rész egységes tartalmának a megállapítása. Bár eléggé világos, hogy miről akar a szerző beszélni; megmondja egyrészt a könyv élére állított versmagyarázattal, másrészt pedig az utána következő imában, mindamellett e részek tartalmának szinte szeszélyes változottsága miatt csak igen nehezen található meg a külső összefüggés mellett a tartalmi összefüggés. De ha példának okáért nézzük ennek az első szakasznak a harmadik részét, amelynek egységes tartalmi összefüggése kétségtelen és ha látjuk ennek a résznek egységessége

1) A zárójelben levő számok a Friedmann féle kiadás fejezeteinek számát mutatják.

dacára jelentkező nagyobb kitéréseket (l. az 5. fejezetet), akkor talán inkább meg fogjuk érteni az előző részt is, amelyeknek összefüggése valamivel lazább természetü.

(Első rész): 1. — 2. közepéig.

Az első néhány sort a könyvnek mintegy alapigéjéül kell tekinteni<sup>1</sup>: Moz. I. 3, 24. alapján<sup>2</sup> kifejti, hogy a világteremtésnél mindent megelőzött a  $\text{קִרְרַךְ אֶרֶץ}$ <sup>3</sup>, az erkölcsi világ alapjának a megteremtése; még a tórát is, amely pedig szintén megelőzte a világteremtést. S amikor Isten az embert kiűzte az Éden kertjéből, akkor annak azt tűzte ki feladatává, hogy e két dolgot: a Tórát és az erkölcsösséget őrizze meg. Ezután egy rövid imában dicséri Istent, aki kezdetben áttekintette a világ összes korszakait és a bünre hajlandó emberiségnek a fennmaradását csak úgy látta biztosítva, ha annak bűneit megbocsájtja. Ezt az állítását bibliai versekkel bizonyítja. Többek között utolsónak említi a 139. zsolt. 16. versét: „ . . . s könyvedben mind be vannak írva: napok alkottattak, de Neki egy van közöttök“.<sup>4</sup> Isten előre látja az egyes nemzedékeket, amelyek a tórát művelik és megjutalmazza őket. De eltekint a vétkektől: „Napok alkottattak, de Neki egy van közöttük“. A hét napjaiból kiemelkedik a szombat, az év napjaiból az engesztelés napja, az élet napjaiból a Góg és Mágog napja. A világ évezredeiből, amelyek Istennél egy-egy napnak vétetnek, kiemelkedik a hetedik évezred. Eme napokat azután jellemzi. A szombaton az ember elfelejti a hétkönap fáradalmait, azért tanulja a Tórát. Az engesztelés napja Istennek a legnagyobb örömnapja, mert megbocsájtja a megtérők vétkeit. A Góg napján Isten megbünteti azokat, akik Izraelt bántották. A hetedik évezred az, amelyről azt mondja a próféta: „Egy nap lesz az, az tudva lesz az Örökkévaló előtt, se nem nap, se nem éj, de leszen estnek idején, világosság leszen„. (Zak. 14, 7.) Ez az eljövendő világ, amikor megszűnik az ártalom hatalma, ez a világ örök szombati nyugalma, amikor mindenkit a bölcsesség és értelem öröme hálaénekekre serkent. (92. zsolt. 1.) A példát Dávid életéből veszi (Sám II. 23, 1.), akinek Isten megbocsátott a megtérése után. Ezután alázatos és jámbor életmódra

1) l. Bacher, Ag. d. pal. Am. I. 474. l. 3. j.

2)  $\text{וַיִּגְרַשׁ אֶת הָאָדָם}$

3) A  $\text{אֶרֶץ}$  fogalmáról l. a IV. fejezet elején.

4) A szerző a  $\text{קִרְרַךְ}$  olvasata szerint magyarázza a verset.

serkent és a tóra művelésének boldogító hatását jellemzi.

(Második rész) 2. fej. közepétől 2. fej. végéig.

Egy rövid imában dicsőíti Istent, aki a mindenségnek teremtője. A jámboroknak, akik a tóra művelésének áldozzák életüket, az a jutalmuk, hogy mintegy teremtő társaivá szegődnek Istennek. Beszél Isten nagyságáról és jóságáról, amely a természetben nyilvánul meg, amit a 19. zsoltárban fejezett ki Dávid király. „Az Egek hirdetik Isten dicsőségét.“ S ezzel kapcsolatban elmond életéből egy epizódot. Az eset háttéréül az iskolát kell elképzelni.<sup>1</sup> „Mestereim — szóltam hozzájuk (a tudósokhoz), por vagyok lábaitok alatt, mondok nektek egy dolgot. S ők feleltek: Szólj! S én mondám: Mestereim, a világ összes lakószai egy csillag alatt foglalnak helyet. — Adj jelt szavaidnak! (okold meg). S én mondám. Ime én adok! Álljon még két ember Palesztinában és figyeljenek meg egy csillagot a fejük felett napkeltekor, vagy napnyugtakor, akár ujholdkor, akár az ujhold ötödik napján, vagy tizenötödikén és aztán menjenek és álljanak meg Rómának egy nagy városában, akkor meg fog győződni, hogy az egész világ egy csillag alatt áll.<sup>2</sup> Szól a fiastyukról,<sup>3</sup> majd a napnak pályájáról beszél és a zsoltár szavaival kiált fel: „Mily nagyok a te alkotásaid óh Örökkévaló,“ (Zsolt. 92, 6.) amelyet azzal a talmudból ismert észrevétellel okol meg, hogy a természetben minden egy minta után készül, de egyik sem hasonlít a másikhöz.

S most tér át tulajdonképen a 19. zsolt. magyarázása alapján a kitűzött tárgyára.

Isten dicsőségét hirdeti, mint a természetnek egyik jelensége Izráel története, amiből kiemeli Józsuának a harcait. Isten dicsőségét hirdeti továbbá a Tóra, a proféták és a szentiratok, a

1) Ugy látszik, hogy a szöveg itt hiányos. Még pedig valószínűleg hiányzik itt az a néhány szó, amellyel elmondaná, hogy volt egy iskolában, ahol tárgyalták a bölcseknek azt a tételét. כל הישוב כלו יושב בין ענדה לעקרב. A könyvben előfordulnak még hasonló helyek, ahol mindig egy bizonyos formulával vezeti be az ilyen kijelentéseit.

2) Az editio princeps alapján készült kiadásokban בכל רומי helyett יעמדו שנים אחד בא"י, azonkívül pedig az az eltérés, hogy ott így áll: ואחר בכרך גדול שבבבל וישימו ראשיהם תחת כנב אחד. . . לא העומד בא"י כעומד בבבל.

3) כימה, de hét csillagot tulajdonit neki. Lehet, hogy a göncölszekeret érti, L. Ibn Ezra Jób 38, 31.

szentföld és az agáda. Beszél a tórával foglalkozóknak és a jámboroknak a megjutalmazásáról és] Istennek a jámborokkal és a gonoszokkal szemben való eljárásáról. A büntetés mindig a tan elhanyagolása miatt éri az embereket és arra szólítja fel őket, hogy a tannal foglalkozzanak. Így a 29. zsolt. első verse: „Adjatok az örökkévalónak dicsőséget,“ — is ezt fejezi ki.

S ezzel áttér a 29. zsolt. magyarázására, amelynek alapján Izráel népének jellemét fejtegeti.

Ezek között vannak olyanok, akik csupán az írott tannal foglalkoznak, mások a misnával, végül olyanok is, akik egyikkel sem foglalkoznak. Ezek hasonlítanak a cédrushoz, amely nem terem gyümölcsöt. Ezekről mondja a zsoltáros: „S eltöri az Örökkévaló a Libánon cédrusait“. (29. zs. 5.) De ha az ember foglalkozik is a tórával, még érheti őt asors csapása. (Zsolt. 29, 6.) Mert a tanulás maga nem elég, ha nem párosul vele az erkölcsös életmód. A p u s z t a i nemzedékkel bizonyítja, hogy Isten megbüntette, dacára annak, hogy a tórát elfogadták, de letértek a helyes utról, amint a zsoltárban áll: „Az Örökkévaló hangja megrengeti a p u s z t á t“. (Zsolt. 29, 8.) Ezért Isten kijelentette: Még egy gyermeknek is, ha a tórát tanulja, meg lesz a jutalma, csak őrizkedjék a büntől. Ha nem tanult valaki mást, csak erkölcsös életmódot és az írott tant, meg lesz a jutalma, csak a büntől tartózkodjék. Sőt ha valaki nem tanult egyáltalában semmit, de eljár a tanházba és a zsinagógába, olvassa a S<sup>e</sup>mát, elmondja a Tefillát az én nevem tiszteletére, meg lesz a jutalma, csak a büntől őrizkedjék. Mert Isten nem akarja rettegésbe ejteni a világot uralmával, hanem örvendezni akar gyermekeivel. S Isten csak úgy uralkodik, ha Izráel a tórát tanulja és jó cselekedeteket gyakorol, amint a zsoltár mondja: „ . . . ül az Örökkévaló mint király örökké; az Örökkévaló hatalmat ad népének, az Örökkévaló megáldja népét békével“. (Zsolt. 29, 10.—11.)

### 3. rész.

#### 3. fej. — 5. (6).

Dávid király jellemzéséből indul ki, akinek öröme mindig párosult az istenfélelemmel és a félelem az Isten szeretettel együtt járt. Isten szövetséget kötött vele, hogy meg fogja őrizni az írott és a hagyományos tant, a haláchát és az agádát, de nem a jutalomért, hanem Isten iránti szeretetből. Ezt a gondolatot Sám. II. 23, 5. verséből hozza ki, mert a bölcsek is úgy mondták már,

hogy Isten nem ad gazdagságot annak, aki a tórával foglalkozik, nehogy a jóléte elvonja őt a tannal való foglalkozástól.

S most egy imát mond, amelyben dicsőíti Istent, aki kiválasztotta a bölcseket és tanítványaikat és alkalmazta náluk a szabályt: Amilyen mértékkel az ember mér, mérnek neki is. Aszerint, amint ők ülnek a zsinagógákban és tanulmányozzák az írott és hagyományos tanít, hogy az feledésbe ne menjen, akként választotta ki őket is Isten. De az elpártolók el fognak égettetni a nagy tanházban. (Sám. II. 23, 7.)

Ebből a versből (Sám. II. 23, 8.) magyarázták a bölcsek, hogy mindabból, ami az idők végén lesz, egy része már ezen a világon is beteljesül a jámborokon. Ez a hét jutalom a következő:

1 Isten ülni fog a nagy tanházban körülvéve a világ jámboraitól. Ez részben megvalósult Dávid királyon.<sup>1</sup>

2 Az igazak arcának sugárzása.<sup>2</sup>

3 Az igazaknak szenvedés — és a gonosz hajlam nélküli élete. Részben beteljesedet Ábrahámnál, Izsáknál, Jákobnál, Jábecznél, Jetrónál és a hozzájuk hasonlóknál.<sup>3</sup>

4 A halottak feltámasztása. Részben megvalósult Illés prófétánál, Elisánál, és Ezekiél Buzi fiánál, a papnál.<sup>4</sup>

5 Dicsőség és hatalom. Részesült benne Josaphát király.<sup>5</sup>

9 Jólét és öröm. Részesült Salamon király.<sup>6</sup>

7 Gógnak pusztulása. Ennek egy részét látjuk már minden nap saját szemeinkkel.<sup>7</sup>

S most mielőtt áttérne az egyes jutalmak tárgyalására, illusztrálja, hogy miként képzelte el a szerző egy jelenetet a nagy tanházban. Isten ül a jámborok között és ítéletet mond a gono-

1) ישיבה לצדיקים

2) A velencei kiadásban a מאור פנים hiányzik és ehelyett ez áll: והיה מאיר פנים בהלכה אך הצדיקים ami valószínűleg téves, annál is inkább, mert a jutalmak tárgyalásánál kitér erre is, azzal az eltéréssel, hogy מאור פנים helyett így kezdi: אור שג"ה וצדיק; de használja a מאור פנים kifejezést is. Lehet, hogy a והיה מאיר פנים kifejezés, ami mellesleg megjegyezve az ed. Friedmannból hiányzik, hasonlóságánál fogva okozta a másolásnál azt, hogy a מאור פנים kimaradt.

3) חייהן של צדיקים שלא בצער ושלא ביצר הרע.

4) תחיית המתים.

5) כבוד ועוז.

6) אכילה ושתייה שמחה ורנה.

7) דם ובשר ושבר גוג.

szok fölött. Ekkor a jámborok odalépnek Isten elé és védelmükbe veszik a gonoszokat és megmentik őket a súlyos ítélettől. S ebből a jelenetből, így mond a szerző, következtethetjük, hogy amikor a többi jutalmakról van szó, ugyancsak így járnak el az igazak a gonoszok érdekében.

S most Sám. II. 23, 8. verse alapján kifejti, hogy miként cselekedett Dávid, amidőn a népet tanította s ezáltal már ebben az életben részesült a ישיבה jutalmában, amely a jámborok számára van fentartva. Kitér arra is, hogy Dávid jutalma nem lehetett teljes, (vagyis csak 800 embert ejtett el a harctéren és nem ezret, amint az Moz. V. 32, 30. versében van megírva.) Ennek oka az Uria ellen elkövetett bűne volt.

Ezzel tulajdonképpen be van fejezve az a rész, amely a Sám. II. 23, 1. versének fejtegetésével kezdődik és amely Dávid királynak életével foglalkozik, amennyiben az például és tanulságul szolgál arra nézve, hogy mint jutalmazza Isten a tórával való foglalkozást s hogy maga a tóra tanulása csak úgy számíthat jutalomra, ha az az erkölcsös életmóddal van egybekötve, végre pedig, hogy az elkövetett bűn jóvátételét Isten kedvesen fogadja.

Ezután áttér az egyes jutalmak fejtegetésére és annak a megokolására, hogy mivel érdemelték meg az említett történeti alakok azt a jutalmat, amelyben Isten őket részesítette.

Hogy mit ért a szerző az arc világossága alatt, mondja, miután felsorolja ennek az érdemnek az egyes fokozatait s így fejezi be . . . . „s vannak, kiknek adatik az arcnak olyan világossága, mint az égnek a fénye, amikor az tiszta a felhőktől s vannak olyanok, kiknek az arca fekete, mint a fazék. Ez a szabály: Aki tekintetét a jó felé fordítja, az részesül a Sechina világosságában, de a tisztátalan nem ülhet a király asztalához<sup>1</sup> . . . . De csak addig, amíg nem tért meg, ha azonban halála előtt is megtér, akkor a világ jámborai közt foglal helyet.

Most még Jerobeámmal, Achábbal, Acházzal és Menassével bizonyítja, hogy a bálványimádó nem részesül a túlvilági jutalomban. A törvények megtartása oly fényességű mint a gyertya világa, de a tóra a világ végéig világít.

Aki a bölcsekkel társalog<sup>2</sup>, mennyei atyjának akaratát tel-

1) זה הכלל כל הנושא פנים לתורה זוכה ומהבל פני שכניה המזוהם כל הנושא פנים לטובה, az ed. Friedm. והמלוכלך אינו מיסב בפני המלך  
2) כל המחבר להם זכו, a Jesuoth Jákob: כל הנוקק לחכמים

jesíti. Aki tud inteni és meginti a községet, az kedvességet tesz a világ alkotójának és áldást hoz a megintettre és az intőre is. Aki hálával fogadja a szenvedéseket és örvend azoknak, annak osztályrészéül jut ez a világ és az eljövendő végtelen világ.

Ezen rövid kitérés után visszatér tárgyához és keresi az okát annak, hogy miért részesült Mózes az arc fényességében. S ezt abban találja meg, hogy Mózes kimélte Istennek a tiszteletét és Izráel tiszteletét és békét teremtett Izráel és mennyei atyjuk közt. Utal az aranyborju esetére és a többek között így kiált fel: „Tanuként hívom fel magam mellett az eget és a földet, hogy az Örökkévaló nem mondta Mózesnek, hogy álljon oda a kapuba és mondja Izráel fiainak: „Igy szól az Örökkévaló, Izrael Istene, tegye mindegyiktek kardját oldalára és ölje meg kiki a testvérét, felebarátját és kiki a rokonát.“ De Mózes, az igazságos így következtetett: „Ha én a magam nevében mondanám, hogy öljétek meg testvéreiteket, rokonaitokat stb. akkor Izrael így szólhatna hozzám, vajjon nem tanítottad-e, hogy ha egy Szinhedrion egy héten csak egy lelket is megöl, gyilkosnak neveztetik, te pedig egy napon háromezret pusztítottsz el! Azért Istennek tulajdonította a dolgot.

Majd Mózes szájába a következő imát adja. „Világ Ura, igaz és jámbor vagy Te, minden tettered hűséggel történik, vajjon ama 3000 (mert csak azok vétkesek, akik elestek<sup>1)</sup>) miatt, akik azt (az aranyborjút) teljes szívvvel szolgálták, haljanak meg hatszázezren a húsz éven aluliak: a tizennyolc, a tizenöt, a tiz, a két és az egy évesek és az a számtalan prozelita, aki hozzájuk csatlakozott!“ Erre Isten megbocsátott és koronát tett jutalmul Mózes fejére, amit egy „király hasonlattel“ szemléltet. S Mózeszt ez a fényesség elkísérte halála után is.

De nemcsak Mózes, hanem minden tudós, aki foglalkozik a tórával és meghal, nem halt az meg, hanem életben marad örökké! Ezért nem is szabad sokat siratni a holtat, csak amint a bölcsek ennek a mértékét megadták. Mózesnek azonkívül még az is érdeme, hogy imájával megmentette Izraelt a haláltól. Épen úgy minden bölcs Izraelben, aki várja és reménykedik Jeruzsálem és a szentély dicsőséges helyreállításában és a segítségben, amely csakhamar sarjadni fog, s a száműzetés egybe-

1) Moz. II. 32 28.

2) משל רמלד . . .

gyűjtésében, abban lakozik a szent szellem, azt maga Isten óvja meg és az angyalok állják körül.

Röviden megmondja, hogy miképen képzei el a túlvilági, szenvedés nélkül való életet. Azután beszél a rossz hajlam nélkül való életről. Ezt Ezek. 36, 26. versével magyarázza: „Adok nektek új szívet“, ez a jó hajlam — „és új szellemet adok köztetek“ — ezek a jó cselekedetek“, és eltávolítom a kőszívet hústokból“ — ez a rossz hajlam, — „és adok nektek húsból való szívet,“ — hogy megtartsátok a tórát, amelynek több parancsolata kétszer van megírva. Ezt példákkal bizonyítja; majd folytatja: de ti megvetettétek igéimet, parancsokat adtam nektek midőn kimentetek Egyiptomból, adtam parancsolatokat az intések könyvében<sup>1</sup>, reméltem bennetek 480 esztendeig, mielőtt a szentély felépült; ismét reméltem 410 évig, miután felépült a szentély, amint a vers mondja: „Parancsolat parancsolat után, parancsolat parancsolat után, remény remény után, remény remény után“.<sup>2</sup> De sem itt, sem ott nem találtam kedvet bennetek, pedig Istennek irgalma naponta megelőzött titeket, amint az irás mondja: „Megmenti a szegényt attól, aki erősebb nála“,<sup>3</sup> t. i. aki szegény a cselekedetekben és akinél erősebb a gonosz szenvedély és a pogányoktól, akik elpusztították a szentélyt és megölték a bölcseket, akik úgy az első, mint a második szentély alatt éltek.

Most az előbbi módszer szerint úgy kellene, hogy megmondja, hogy mivel érdemelték a felsorolásban megemlített alakok, a szenvedés és a rossz hajlam nélkül való életet, nevezetesen: Ábrahám, Izsák, Jákob, Jábecz és Jetró. E helyett azonban először végig magyarázza a többi jutalmakat és csak azután tér vissza annak a megokolására, hogy miért érdemelte meg Ábrahám a **וְכִי שְׁלַח בְּצֵעַר וְכוּ'** stb. Hogy ez eredetileg nem így lehetett, az nagyon valószínűnek látszik. Ezzel a felsorolással, illetve a jutalmak megmagyarázásával ugyanis kétségtelenül befejeződik az a szakasz, amellyel a könyvét kezdte. Már pedig nagyon is valószínűtlennek látszik, hogy a szerző, aki szereti a pathetikus befejezéseket, úgy fejezze be a tárgyalt témát, mint ahogy könyvünkben az 5-ik, illetve az ed. Friedm. szerint a 6. fej. végződik. Nézzük pl. az eddig tárgyalt részből a 2. fejezet

1) **בְּסֵפֶר תּוֹכַחֹת**, azaz Deuteronomium könyve.

2) Így értelmezi Jes. 28, 10. versét.

3) Zsolt. 35, 10.

végét, amellyel a jelen felosztás szerint az első szakasznak a második része ér véget, ott a hangja szinte felemelkedik és egészen ünnepiessé válik, míg az 5. illetőleg a 6. fejezetnél ez nincsen. Azonkívül a jutalmak tárgyalásánál nincs az a sorrend betartva, amelyet a felsorolásánál követett. Az utóbbi szerint ugyanis az utolsó helyen **גון ושכר גון** áll, míg a tárgyalásnál ez az utolsótól számítva a harmadik helyen áll, utolsónak pedig a **מקצת אכילה ושתייה לצדיקים** van véve. A velencei kiadás után készült kiadások itt teljesen hiányosak, úgy, hogy a helyes szöveg megállapításánál számba se jöhetnek. Még egy figyelemre méltó észrevétel az, hogy a **כבוד ועיו** tárgyalása után és a **תחיית המתים** tárgyalása előtt fejtegeti a 113. zsoltárt (**מקימי מעפר דל וכו**) még pedig úgy, hogy kiindul Sám. I. 2, 8. verséből, amelynek első fele (**מקימי מעפר דל מאשפית ידים אביון**) azonos a 113. zsoltár 7. és 8. versével és úgy állítja be, hogy **מקים מעפר דל לצדיקים** szintén egy tulvilági jutalom, amelyet a többi hét-hez hasonlóan fejteget, amennyiben úgy kezdi: **מקים מעפר דל לצדיקים**, ahogy a többi jutalmak tárgyalását szokta bevezetni. A velencei kiadás szerint **ואומר** szóval ugyanez a rész is a előbbibe van kapcsolva, mintha ezzel a bibliai verssel még egy bizonyítékot akarna hozni előbbi állításának, de ott is a következő sorban már úgy áll **בעולם הבא כיצד**. Minden valószínűség szerint ez a **מקים מעפר דל** a **תחיית המתים** helyett áll. Mert valóban a **תחיית המתים** szakasznál hiányzik az a rész, amelyben a jutalomnak tulvilági módját tárgyalja. A szerző módszere ugyanis az, hogy az egyes jutalmakat kétféle módon fejtegeti m. p. először megmondja, a hogyan Isten azt a túlvilágon alkalmazza. aztán meg, hogy miként valósul meg annak egy része már ezen a világon. A **תחיית המתים**-nál csak ez az utóbbi van meg; nagyon valószínű tehát, hogy a **מקים מעפר דל** fejezi ki a **תחיית המתים** fogalmát.

Mindamellett az ed. Friedm. segítségével talán nem valószínűtlen az a feltevés, hogy ennek a szakasznak, amely a jutalmak tárgyalását foglalja magában, **מקצת אכילה ושתייה**-val kell végződni s így az a rész, amely Ábrahám, Jákob, Jetró és Jábeczről szól, ide helyezendő a **אכילה ושתייה** tárgyalása után. Az **אכילה ושתייה** rész tényleg valamivel emelkedettebb stílusban végződik, ami megfelel a szerző stílusának. A kérdés csak az lehetne, hogy nem hiányos-e itt is a szöveg, mert Salamonról nem mondja meg, hogy mivel érdemelte meg a **מקצת אכילה ושתייה**-t. De erre találunk analog esetet a **כבוד ועיו** tárgyalásánál ahol szintén hiányzik Josaphat érdemeinek a jellemzése. Különben a **מקצת אכילה ושתייה** szakasz

befejezésének a módja, — mint említettük — nem teszi lehetetlenné, hogy ott végződjék az egész szakasz.

Dicsőség  
és hatalom

Röviden elmondja, hogy hogyan képzei el ezt a túlvilági állapotot. Az eljövendő világban és a jövőben a világ összes népei boldognak fogják mondani Izraelt, mert osztályrészül jutott neki a tóra, amit ők megvetettek.

A holtak  
feltámasztása

Mint már említve volt a **מקימי מעפר דל** és a következő versekkel a **תחיית המתים**-nek a túlvilágon való megnyilvánulását fejtegeti. Akik bűnük által a porig süllyedtek és magukra vonták a büntetést amely így szól: „M megbüntetem az atyák bűnét a gyermekekben.“ Ha ezek megtértek és tanulták a Tórát és a hagyományokat, Isten feltámogatja, szeretettel magához öleli és túlvilági életben részesíti őket. Majd ennek a versnek még egy hasonló alkalmazása után szól arról, hogy Isten a halottak feltámasztását ezen a világon alkalmazta, s ezt Jes. 26.19. versével magyarázza: „Halottaid életre kelnek“ — ezek azok, kik meghaltak Palesztinában, „hulláid felkelnek“ — akik meghalnak a külföldön. Majd dicsőíti azokat, akik megölik magukat a tóra tanulásában, azoknak van feltámadásuk. Most sorra veszi a három férfiut, a ki-ről a biblia elbeszéli, hogy halottakat feltámasztottak és kutatja, hogy mivel érdemelték meg e kiválóságukat.

Élijáhu azért, mert felemelte magához a jámborokat és bőszes szeretetével árasztotta el őket<sup>2</sup> és ezáltal dicsőítette Isten nevét.<sup>3</sup>

Elisa azért, mert a világ alkotójának kedvében cselekedett, otthagya otthonát és csatlakozott Élijáhuhoz.

Ezekiél, mert csatlakozott Izraelhez (részt vett sorsában) minden időben; majd eleven színekkel ecseteli Ezekiel működését.

Őg veresége

Amint a népek szorongatják Izraelt, akként fog Isten ítéletet tartani felettük.

1) Ed. Friedm. **ארו מתי בכל**. A talmudban (Ketub. 111a) **מתי ח"ל** van. Itáliai ember bizonyára nem mondaná **מתי בכר**, még ha **בכל** alatt a többi külföldet értené is. Itt sokkal egyszerűbb a talmud versioját használni: **מתי ח"ר**.

2) **היה מגפפן מחבקן ומנשקן** a könyvben igen gyakori kifejezés.

3) **ומברך ומר ומם ומשבח ומגדל ומקדש לשמו של מי שאמר וכו'** Ilyen graditió kifejezés a könyvet különösen jellemzi.

Beszél még arról, hogy Gógnak vereségét már itt e földön is láthatjuk. Majd arról szól, hogy Izrael bármennyit is szenved, Isten őt nem hagyja el teljesen. A büntetéseket azért méri Isten Izraelre, hogy engesztelést szerezzen számára büneiért.

Jólét és öröm

Szembeállítja a jámborok és gonoszok jövő sorsát, majd így folytatja: a jólétnek egy része osztályrészül jut az igazaknak, akik a tórát és a hagyományt tanulják és mégis a sajátjukból tartják fenn magukat. Az ilyenről mondja az Irás: „Kezeid fáradságát ha eszed, boldog vagy és jó neked”<sup>2</sup>. „Tanúnak hívom fel magam mellett az eget és a földet<sup>3</sup>, hogy minden tudós, aki tanul és maga tartja fenn önmagát, arról mondja az Irás: „Nem láttam jámbort elhagyatva és gyermeke kenyeret keresne<sup>4</sup>.“ De még gyermekei is tisztelve félik őt, az Örökkévaló pedig szereti teljes szeretettel.

Most pedig visszatér annak a megokolására, hogy azok, akik szenvedés nélküli életben részeültek, mivel érdemelték azt meg.

Ábrahám, mert feláldozta magát az Ég dicsőségéért Ur-Kaszdimban. Aki pedig feláldozza magát az Ég tiszteletére, annak osztályrészül jut hosszú élet a jövő világban. S elmondja az ismert legendát Ábrahámról, amely vele Nimród idejében történt. Azután Ábrahám életéből mond el eseményeket, amelyekkel Ábrahám érdemeit akarja bemutatni<sup>5</sup>.

Jákob azért érdemelte meg a szenvedés nélküli életet, mert fiatal korától aggkoráig a tanházban ült és jártas volt a tórában, a misnában, a midrásban, a haláchában és az agadában. Ezért óvta meg őt Isten, amikor Labánhoz ment.

Jetró azért, mert bölcsen viselkedett akkor, amikor Mózes a házában volt és nem zavarta őt cselekedeteiben.

Végül Jábecz azzal szerzett magának érdemeket, mert járt egész Izraelben és tanította a népet; aki pedig tanítja felebarátját, az életet ad neki. Innen mondták a bölcsek: Előbb törekedjék az ember a jótettek után és csak azután a tóra után, előbb

1) A velencei kiadásból hiányzik. Az ed. Friedm. szerint pótoltam.

2) Zsolt. 128, 2.

3) מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ, a könyvben nagyon gyakori.

4) Zsolt. 37, 25.

5) Az Ábrahámról szóló részletből a velencei kiadásban csak a vége van meg.

törekedjék szerénységre, csak azután értelemre. Tanuljon az ember tórát, profétákat és szentiratokat, hogy felelet tudjon adni nekik, őrizze meg azokat, hogy Istent dicsérje. Hát még, aki haláchát is tanul! Nősiljön, hogy gyermekei Isten dicsérjék. Jábecz is ezeket a javakat kérte Istentől<sup>1</sup> és Isten teljesítette kérését.

## II.

### Isten felemelte magához Izraelt, de a többi népek is felemelkedhetnek hozzá.

Mit kíván Isten Izraeltől.

6. (7.) fejezet.

Az összefüggés az egyes részek között nem mindennütt világos az első pillanatra, kisebb excursusokban: ez a szakasz sem szükölködik; mindamellett a következő módon sikerült e szakasznak egységes tartalmát megállapítani.

Gondolatmenete a következő:

Szól Cant. 1, 4. verse alapján Istennek Izrael iránti szeretetéről. Szeretete abban nyilvánult meg, hogy Isten bevezette Izraelt a legbensőbb közelébe azáltal, hogy szentélyt emeltetett és Izrael ott az áldozatok bemutatásával Isten közelébe jutott. S az áldozatoknak részben haláchikus fejtegetése kapcsán azt az elvet jelenti ki, hogy Isten egyenlő szeretettel fogadja mindenkinek az áldozatát: akár zsidó, vagy nem zsidó, akár nő, vagy férfi, akár szolga, vagy szolgáló. Végül pedig arra tanít, hogy az áldozat csak akkor kedves Isten előtt, ha az nemes életmódot von maga után.

Fejtegeti részenként az Énekek Énekének 1, 4 versét. „Vonj engem, hadd szaladunk utánad.“ Ezt Izrael gyülekezete mondja, akit nem időleges, hanem örök szeretettel csatolt magához Isten. (Jer. 31, 3.) „Bevitt engem a termeibe a Király, — folytatja Izrael. Isten felemelte magához Izraelt, bevezette őt a tórának számtalan kamráiba. Ezért Izrael azt mondja: „ujjongunk és örvendünk benned,“ hogy ragaszkodtál Izraelhez és a tórát nekünk adtad. „És megemlékezünk a te kedvenceidről“: Jákobról, Mózesről és Dávidról. S miután elemezte e három történeti alaknak az életét, akiket példaképpül állít oda, összefüggésbe hozza az Énekek Énekének ezt a versét Moz. III. 1, 1. versével, amelyből Istennek Izrael iránti szeretetét mutatja ki, amennyiben Izrael fiai az áldozatokkal Isten közelébe juthatnak.

Cant. 1, 4.

1) Krón. I. 4, 10.

A **בן אדם** szóban szeretet van kifejezve. Ezután a szöveghez Moz. III. 1,  
ragaszkodva haláchikus alapon fejtegeti az áldozatot. Különös súly-  
lyal igyekszik a szöveg alapján kifejtetni, hogy nem zsidó is hoz-  
hat áldozatot (**בן אדם להביא את הנדר**)

Egy epizódot is elbeszél a saját életéből. „Egyszer úton vol-  
tam, találkozott velem egy ember aki, úgy jött nekem, mint egy  
ember megy felebarátja ellen a karjával és szólt hozzám: „Ti azt  
mondjátok, hogy a népeknek hét profétája volt, akik megintették őket  
hogy a gehinomba jutnak. — Ugy van — feleltem. — De hi-  
szen ama hét proféta után — mondhatják ők, a tóra nem adatott  
nekünk, meg sem intettünk, miért jutnánk a gehinomba? Erre én  
azt feleltem: Fiam, úgy tanulták a bölcsek, — Idegen ha jön át-  
térni, kezet nyujtanak feléje és bevonják őt a Sechina szárnyai alá!”

Nem győz figyelmeztetni továbbá arra, hogy maga az áldo-  
zat nem elég. Ne mondja az ember: „Majd megyek és teszek un-  
dok, nem illő dolgot és majd hozok áldozatot.” Mint egy a tárgy-  
hoz nem tartozó excursus említendő egy versmagyarázat, amely  
azon időt adja meg, hogy mikor élt a szerző. Eszerint a világ te-  
remtése óta elmúlt 90 jóbel és 94 év. (ed. Friedm. 94 jóbel és 44  
év.) Az áldozatról általában a felfogása az, hogy az csak úgy érvé-  
nyes, ha amellet jó cselekedeteket gyakorolunk. Általában a pro-  
fétának álláspontjára helyezkedik: „Szeretetet kívántam nem ál-  
dozatot.”

### III.

#### **Istennek harciaszköze a bölcsesség és a rossz társaság következményei.**

(A nő dicsérete, Isten igazságossága.)

7 (8) — 12 (13)

a.) 7 (8) — 9 (10)

Elmélkedését Koh. 9, 18. versére alapítja: „Jobb a böl- Koh. 9. 18  
csesség a hadieszközöknél és egy bünös sok jót veszithet el.”

A versnek az első tételét bebizonyítja néhány a történetből  
vett példával, majd Istennek Egyiptom ellen való harcáról beszél,  
amelynek folyamán tárgyalja a tiz csapást és annak okait, amelynek  
során megállapítja, hogy Isten mindig úgy büntetett, amilyen mér-  
tékben a bünösök azt megérdemelték. Ugyanezt bebizonyítja Szan-  
cherib, Asur király történetével is. Ezután látszólag minden átme-  
net nélkül arra figyelmezteti hallgatóságát, hogy pogánnyal ne lépjen  
szorosabb érintkezésbe. Ezen összefüggéstelenség azonban csak  
látszólagos. E figyelmeztetéssel minden valószínűség szerint ugyan-

is az idézett prédikátori versnek második részét: „s egy bűnő sok jót veszíthet el“, — akarja megmagyarázni és a történetből vett példákkal szemléltetni<sup>1</sup>.

Ezzel ugyyszólván az elmélkedés élére állított versnek a fejtegetése ki lenne meritve. Mindamellett nem állitható, hogy az elmélkedés itt teljesen be van fejezve, hanem folytatásképen még a következő szakaszok is hozzáveendőek, még pedig a 11. 12. fejezetig. E feltéves támogatására megemlíthető, hogy a 8. (9.) fejezet befejezése nem vall arra, hogy ott végződik egy fejtegetés, erre inkább a 11. (12.) fejezet befejezése illik. Azonkívül találhatók a következő fejezetben olyan kitételek, amelyek határozottan arra vallanak, hogy az előbbivel egyet képeznek. Így pl. a 9. (10.) fejezetnek, amidőn Izebelről beszél, majdnem azonos a bevezetése a 7. (8.) fejezetben előforduló Száncheribről szóló résszel; a bibliai versek teljesen azonosak. Azonkívül a 8. (9.) fejezet és 11. (12.) végén az összefoglalás is arra vall, hogy ezek a részek együvé tartoznak. Különösen pedig az az összefoglaló megállapítás: **מִי־כֵן אָמְרוּ בַמֶּדְבָּרָה** **שְׂמוֹרֵד בְּהָאָדָם מוֹדְדִין לוֹ** mutatja, hogy ezzel fejezi be állításának fejtegetését, amelyet az egyiptomi tiz csapás tárgyalását megelőzőleg felállított. A **בְּוֹדָאֵי רַבּוֹן כָּל הָעוֹלָמִים צְדָקָתְךָ וְכוּי** befejezéssel pedig a **מִטּוֹב מִסִּיִּים** elvét követi.

E szerint ez a fejtegetés két részre osztható. Az első rész áll 7. (8.) — 9. (10.) a második rész pedig tart 9. (10.) — 12. (13.) fejezetig.

b) 9. (10.) — 12. (13.)

A második résznek az első fele szól Debóráról és általában az asszonyról; a jó asszonynak dicséretéről és viszont a bajról, amelyet a rossz asszony okozhat. Foglalkozik Debóra érdemeivel és általában a birák korszakával és megállapítja, hogy e korban nem voltak Izraelben, akik a nép tanításával törődtek volna. Ezért nem ismerték a **דֶּרֶךְ אֵרֶץ**-t. Ez hozta rájuk abban a korban a sok szenvedést. Befejezése egy összefoglalás, amelyben kimutatja, hogy Isten igazságos.

#### IV.

#### Intelmek.

E cím alá foglaltam néhány rövidebb, egymással nem igen összefüggő szakaszt. Az előbbi résszel talán annyiban lehet össze-

1) A vel. kiadásban a vers második részére nincs utalás, azonban a Friedm.-féle kiadásban a vers első részének idézése után **וְכוּי** és Friedm. helyesen egészítette ki ezt a vers második részével, (L. ed. Friedm. 99. 1.)

függésben, hogy a tudatlanságtól akar megóvni, amiről a birák korszakának tárgyalásánál szólt.

a.) Tartózkodás a tudatlanokkal való egyesüléstől.

12. (13.) fejezet.

Őrizkedjék az ember, hogy ne egyék egy asztalnál tudatlanokkal és egyáltalában ne lakmározzék velük, hanem étkezzék a tudósokkal, hogy tanuljon tőlük. Ezt Ábrahámtól tanulhatjuk. S ennek kapcsán szól a vendégszeretet jutalmáról Ábrahám, Gideon, Nób, Saul és Abimelech története alapján. Végül így fejezi be . . . aki tudatlanokkal étkezik és sokat lakmározik velük, olyan mintha bálványt imádna, a tudós pedig ezzel lebecsüli a tóra tudását, megszent-ségteleníti égi atyjának a nevét és rossz hirnevet szerez magának és ivadékainak.

b., Tartózkodás a léha beszédmódtól.

13. (14.) fejezetben 'מי ימלל גבורות ה' -ig.

Őrizkedjék az ember, hogy ne beszéljen léhán és gunyolódóan. Bibliai versekkel bizonyítja, hogy a léha beszéd hasonló az erkölcstelenséggel, vérontással, súlyos bűnnel stb. Az ilyen beszédmódot a שחוק szóval fejezi ki a szerző és kimutatja, hogy hol áll ez a kifejezés Istenről a bibliában. S azután így folytatja: Mert a léha és gúnyos beszéd elkiséri az embert Isten ítélő székéig és ott kérdőre vonja őt Isten ezért és így szól hozzá: „A tizenharmadik életévedtől fogva foglalkoztál-e a tórával, avagy gyakoroltál-e egyéb jó cselekedeteket“. Majd erről a két erényről beszél és kimutatja, hogy Áron azzal szerzetei magának érdemeket Istennél, hogy eljárt a házakba és tanított imádkozni. Ezután tizenkét erényt sorol fel, melyeknek kell, hogy az embert életében kísérjék. Ezeknek rövid tárgyalása után újra megokolja, hogy miért tartózkodjunk a könnyelmű beszéd-től. Mert — ugymond — a léha beszéd maga után vonja a legsúlyosabb bűnöket, sőt szégyent hoz környezetére is és bűnsodor másokat is magával<sup>1</sup>.

Egy epizódot mond el, amelynek tendenciája kimutatni, hogy milyen kárhozatos következményekkel jár a léha beszéd. Majd egy másik epizódban azt illusztrálja, hogy mily jutalomban részesült egy ember, aki eredetileg nem tanult semmit, de ájtatosan imádkozott a templomban. Egy harmadik epizódban pedig egy papnak az esetét mondja el, akiben a tűz nagy károkat okozott. S a bölcsek

1) Itt a kiadások hiányosak. Friedmann a Jalkút alapján kiegészítette.

annak okát abban találták meg, hogy a papi ajándékokkal<sup>1</sup>, amelyeket a szentírás szentséggel ruházott fel, becsmérő módon bánt<sup>2</sup>. S miután ezt bibliai versekkel bebizonyította, így fejezi be: Innen következőtve mondták a bölcsek: Ne adjon elő az ember a nyilvánosságnak tant, ha nem olvasott tórát, profétákat és hagiographákat és ha nem tanult misnát és midrást, amint írva van: „Aki elmondja az Örökkvaló hatalmas tetteit, az hirdese minden dicséretét. (Zsolt. 106, 2.)<sup>3</sup>.

c., Élvezzük a jót, amit Isten ad és fogadjuk a büntetést zugólódás nélkül. Ne vessük meg a világ javait.

Ezt a gondolatot Koh. 7,<sup>14</sup>. verséből fejti ki: „A jónak napján légy jóban és a bajnak napján lásd: emezt is megfelelően amannak alkotta Isten“. A szenvedés arra szolgál, hogy távol tartson a büntől. Sokszor szenved az egyik a másikért (Jer. 31, <sup>10</sup>) amit példákkal bizonyít, majd a Zsolt. 133, 1. verse alapján („Mily szép és kellemes, ha testvérek együtt laknak“) az egyetértés és az együttérzés szépségét ecseteli.

„Aki megveti ebben a világban a jólétet rossz jel az neki“. (bünt követ el). Ezt a tételét illusztrálja egy hasonlattal, amely szerint a világ javait megvető ember hasonlít ahhoz a szolgálóhoz, aki urának baráti szeretetét visszautasította. S kérdi: „Vajjon illene-e ez. Bizony — folytatja — ez nem illő eljárás. De úgy illik, hogy dicsérjük és magasztaljuk Istennek, a világ teremtőjének a nevét, amiért elhozott bennünket és megmutatta nekünk a világ javait. Szólt: üljete az asztalhoz (élvezzétek ennek a világnak a javait), amig elérkezik a lakoma ideje (a jövő boldogság). S csak ezért várhatja meg Jákob gyermekeit, hogy annál megtisztultabban vonuljanak be az eljövendő életbe. Mert mindnyájuknak lesz része abban a boldogságban, amint az Irás mondja: „Ime elhozom őket Észak országából, közöttük vak és sánta.“ (Jer. 31, <sup>1</sup>).

Ezután fejtegeti, hogy kiket kell érteni „vak és sánta“ alatt.

1) Nagyon homályos, hogy hogyan függ össze az előbbivel. Sokkal valószínűbb, hogy a 12. (13.) fejezetbe tartozik, ahol arra figyelmeztet, hogy tartózkodjanak a tudatlanokkal való együttétkezésről, mert — ugymond — azok nem ügyelnek a **תְּרוּמָה** szentségére. A befejezés szintén arra vall, hogy ez a rész oda tartozik, ahol a tudatlanságról van szó, L. a. szöveget.

2) Így magyarázza a verset.

Ezek a tudatlanok, akik megtartják a parancsolatokat és az illemet, távoltartják magukat a büntől, a rablástól és minden illetlenségtől, amint R. Simon mondotta: Aki tétlen marad és nem vétkezik oly jutalomban részesül, mint az, aki a parancsolatokat teljesíti. A „vak és sánta“ alatt lehet érteni a tudósokat is, akik teljesen odaadják magukat a tan tanulásának<sup>1</sup>. Érthetni végre azokat, akik tanulták az irott tant és a misnát, de be vannak szennyezve rút dolgokkal, mert fáj az apának, hogy elpusztítsa őket. „Mindannyian együtt vissza fognak ide térni“. (Jer. 31, 7). Mindannyioknak hálát kell adni Istennek és belátást meg megismerést kérni tőle, amint meg van mondva: „Mert telve van a föld az Örökkévaló megismerésével, amint a vizek a tengert borítják“. (Jes. 11, 9).

## V.

**Polémiák.**

14. (15.) fej, közepéfől 16. (17.) végéig.

A most következő szakaszok párbeszédet tartalmaznak, amelyeknek egy része polémikus éllel bír. A párbeszéd epizódszerűek, amennyiben úgy vannak előadva, hogy a szerző elbeszéli, hogy járt egyik helyről a másikra, vagy hogy ült a jeruzsálemi nagy tanházban és ott megszólították. A szerző röviden jellemzi is a férfiakat, akik vele szóba álltak. Eszerint egy helyen találkozott két emberrel, akik csak az irott tanban voltak járatosak, de a hagyományos tant nem ismerték. A jeruzsálemi nagy tanházban megszólítja egy tanítvány, akit nem jellemez, de azt mondja róla, hogy olyan formában intézte hozzá a kérdést amint a fiu kérdezni szokta az atyját.

Ezek a vallásba vágó kérdéseket intéznek hozzá, m. p. az első és a harmadik ethikai irányú, a második pedig dogmatikus tartalmu kérdések felől kér tőle felvilágosítást.

Hogy ezek a párbeszéd tényleg megtörténtek-e, vagy csak az előadó fantáziájának a szüleményei, az persze nem állapítható meg. Lehet, hogy folytatását képezi annak a szakasznak, amelyben az embereket tudásuk és erkölcsösségük szempontjából két cso-

1) Itt közbeszúrva elmondja, hogy háromféle emberek vannak, akik mindig aggódnak, (hogy nem eléggé teljesítik kötelességüket), de azért mindnyájan igazak. A tudatlanok, akik megtartják a parancsolatokat és erkölcsöt és távoltartják magukat a vétektől és minden rút dologtól. Azok, akik megismerték az irást és a tant, de nincs szívük a helyes megértéshez. Végre a tudósok és tanítványaik, kik teljesen odaadják magukat a tannak.

portra osztotta. S most arra vonatkozólag felemliti, hogy utazásaiban volt alkalma különböző tudású emberekkel találkozni és azokkal a felsorolandó kérdésekről tárgyalni. S a velük folytatott tárgyalásból akarja bebizonyítani, hogy az Irás teljes megértéséhez, valamint tökéletes ethikai felfogásunkhoz nem elégséges az irott tan, hanem szükségünk van a bölcsek hagyományos értelmezésére is<sup>1</sup>. Az első két egyént, akivel tárgyalt úgy jellemzi: **יש בו מקרא** **ואין בו משנה**, tehát csak az irott tant ismerték és — mint Hochmut és Bacher megállapítani vélték, karaiták voltak. S valószínűleg azért említ kettőt, mert az elsőnek a kérdéseivel azt akarja bebizonyítani, hogy csupán az irott tan alapján állva nem szerezhettek elég **דרך ארץ**-t, a másikkal pedig, akivel dogmatikus kérdésekről tárgyalt azt akarja kimutatni, hogy a **מקרא** a parancsolatok hagyományos megértéséhez is elégtelen.

A tárgyalt kérdések tartalma röviden a következő: Jellemzésül azonban hadd álljon itt előbb a beszélgetés módja is:

☞ Egyszer] jártam helységről helysége; találkoztam egy emberrel, akinek volt irott tanbeli ismerete, de nem volt a hagyományos tanak a tudója. S szólt hozzám: Mester, szólnék neked valamiről, de félek, hogy megharagszol reám. S én szóltam hozzá: ha a tóráról kérdezel, miért haragudnék meg reád. S ő szólt:

1) — Mester, miért áll: „Ő ad kenyeret minden lénynek“. (Zsolt. 136, 28.) másutt pedig: „Ő adja az állatnak a kenyerét“. (u. o. 142, 9.) Vajjon nem az ember maga szerzi azt meg magának? S én feleltem: Fiam, vajjon nem-e az a szokás, hogy az ember dolgozik és az Örökkévaló megáldja kezeinek a munkáját. (Móz. V. 14, 29.) Azt gondolhatnád ennél fogva, hogy az ember tétlenül üljön, azért van megmondva: „amelyet cselekszel“. (u. o.) Erre ő azt felelte: Hiszen te ugyanazt mondod, amit én, (hogy t. i. az embernek dolgozni kell.) S én mondám: Menj és figyelj csak meg egy örültet, akinek hiányzik a bölcsesség, tudás és értelem, vajjon képes-e eltartani magát, csak egy pillanatig is. Ha Isten nem adna az embernek képességet, akkor olyan lenne mint az állat. Szokásos esküjével<sup>2</sup> és egy hasonlattal még szemléltetőbbé teszi fejtegetését.

1) Erre vall a 14. (15.) fej.-nek a befejezése is, amidőn így kiált fel: **ברוך המקום ברוך הוא שבחר בחכמים ובתלמידיהם ששנו לנו את המשנה הוי גולה למקום תורה ואל תאמר שהיא תבא אחרי שחבריך יקיימוה בידך ואל בנתך אל תשען (אבות פ"ד י"ג).**

2) מעיד אני עלי שמים וארץ

2) Miért szereti Isten a tórát inkább, mint bármi mást a földön?

— Mert a tóra neveli Izraelt a parancsolatokra és szerzi meg neki a jövő életet, valamint egy király, aki azért szerette mindenek felett egy szolgáját, mert az gyermekeit minden szépre és jóra tanította.

3) Két dolog van a szivemben, amelyet nagyon szeretek: a Tóra és Izrael, de nem tudom, hogy melyik előbb való.

— Az emberek azt szokták mondani, hogy a tóra előbbvaló, (Prov. 8, 22.) de én azt mondanám, hogy Izrael szent és előbbre való. (Jer. 2, 3.)

Ezt az állítását hasonlaltal bizonyítja be. A szöveg azonban hiányos és így nem vehető ki teljesen, hogy mit akar mondani. Nagyjában azt a gondolatot fejt ki, hogy azért van Izrael a tórával szemben előnyben, mert a tórát, csak Izrael kedvéért írta Isten, nem pedig megfordítva.

4) Izrael kétszer ment számkivetésbe: az első templom idejében és a második templom idejében. Miért van az, hogy az első számkivetésnek az ideje meg volt szabva és be is teljesedett, a másodiknak pedig nem lett megszabva az ideje?

Ennek okát a szerző abban találja meg, hogy az első számkivetés korszaka sokkal erkölcsösebb, jótékonyabb volt, mint a második.

S azzal fejezi be, hogy a kérdező köszönettel vallja be, hogy sokat tanult tőle. Mire ő az elismerést hasonló kedveskedéssel visszazonozza és a misna tanulásának az előnyét dicséri.

A másik kérdező úgy van jellemezve, mint az előbbi: „Oda- II. Dogm  
jött a barátja (az előbbinek) és melléje ült. Ő is csak az írott tant kus kérc  
ismerte, de a hagyományos tant nem tanulta“.

1) Az első kérdés a kézmosásról szól. Állítja, hogy a kézmosás parancsolata nem szinaitikus eredetű. Mire a szerző azt feleli neki, hogy van még több dolog, amelyek még fontosabbak és a tóra nem tartotta szükségesnek, hogy megparancsolja; úgy gondolkodott ugyanis, hogy az izraeliták maguktól fogják azokat következtetni. Magát a tisztálkodást megparancsolta egész Izraelnek Isten akkor, amikor a Sináj hegyénél állott. A papoknak pedig külön megparancsolta a mosakodást. Izraelnek pedig azt mondja a tóra: „Szenteljétek magatokat, hogy szentek legyetek“. (Moz. III. 11, 44.) Innen következett a tisztaságot, amely nemcsak a papoknak, hanem mindenkinek szól.

2) Hogy az állat levágása a nyakon történjék, nincs megírva a

tórában. Mire ő azt feleli, hogy maga a vágás a tórában meg van írva, a bölcsek pedig felállították a szabályt: אחד בעוף ושנים בבהמה, valamint azt is, hogy a הגרמה szabálytalan.

3) A harmadik kérdésben azt állítja a kérdező, hogy a embervér élvezésének tilalma nincs meg a tórában. Ezt ő többféleképen is bebizonyítja. Azt mondja, ha meg van tiltva az állatnak a vére, amelynek a húját szabad megenni, mennyivel inkább nem szabad tehát az embervért élvezni. Azonkívül pedig a versből is magyarázza; a tóra ugymond: „Mert minden lénynek a lelke“ (Moz. III. 17, 15.) ebből magyarázzák, hogy az embervér is meg van tiltva.

4) A tóra nem tiltja meg csak az áldozatnak bemutatott állat faggyuját, ebből tehát következik, hogy a faggyu különben meg van engedve. — Bebizonyítja dialektikai uton, hogy a faggyu általában is meg van tiltva Moz. III. 7, 25. versének ebből a szavából: „minden lakóhelyeitekén“, tehát Palesztinán kívül is, ahol nincsenek áldozatok.

5) Azt állítja, hogy a rablás a testvérrel szemben meg van engedve, mert a tóra nem parancsolja meg külön. — Erre a szerző ugyanazt feleli, amit az első kérdésre mondott, hogy t. i. a tóra nem tartott szükségesnek mindent külön kiemelni, mert Izrael a többi parancsolatokból következtethette. A tóra, amikor egy tilalmat felállított, nem tett különbséget egyén és nép között, hanem a mi tilos, az mindenkivel szemben meg van tiltva. Majd folytatja: Nyolcféle bűn pusztíthatja el a világot és négy erény tartja azt fenn:

E nyolc bűn a következő: a tulajdonjogok megsértése, bálványimádás, erkölcstelenség, vérontás, Isten nevének megszenstségtelenítése, erkölcstelen beszédmód, büszkeség, rágalmazás; némelyek állítása szerint még a bűnös vágyak.

A négy erény a következő: jótékonyosság, jog, igazság és béke.

6) A hatodik kérdés a vérfertőző rokonsággal való házasság tilalmára vonatkozik. Kérdezi, hogy mi súlyosabb: a leánnyal, vagy az unokáva lvaló házasság. Szerinte a leány egyáltalában nincs meg tiltva. Szerző erre azt feleli, hogy ha a tóra megtiltotta az unokával való házasságot, akkor az előbbi már magától következik.

7) A hetedik a tisztasági törvényre vonatkozik. Kérdezi, hogy mi súlyosabb, a folyásos, vagy a menstruáló nő. Szerinte a menstruáló tisztálkodását csak az előbbi parancsolatból következtették. S ennek az állításának a megcáfolása után a szerző elmond egy esetet, amellyel a menstruáló nőhöz való mindenféle közeledés súlyos voltát akarja bizonyítani.

Néhány erkölcsösségre és illemtudása való intés után, amely úgy látszik folytatását képezi a 14. (15.) fejezetnek elbeszéli, hogy a jeruzsálemi főiskolában egy tanítvány kérdéseket intézett hozzá.

Az első kérdés az, hogy miért értek el a régebbiek hosszabb kort, mint a későbbiek. Erre azt feleli, hogy azért, mert ők jótékonyak voltak egymáshoz. Ezt a történettel bizonyítja be.

Miután még néhány kérdést intéz hozzá a prófétizmusról általában és Jezsájás prófétáról különösen és ezekre a szerző megfelel, befejezi a szakaszt.

## VI.

### Isten megbocsájt és jutalmaz.

(17. fej.)

Ennek a szakasznak a könyvben való elhelyezése igen nehéz. Látszólag teljesen önálló, azonban egyes részei mégis mutatnak bizonyos összefüggést az előbbiekkal. A cím, amely ezen tartalmi kimutatásban e szakasznak adatott, azon imának a tartalma alapján történt, amelyet a szerző a fejezetnek a bekezdése után mond.

A szerző ugyanis a 24. Zsolt. 4. versében felsorolt erényekről azt állította, hogy azokat Mózes megvalósította, amit Mózes életének ismert mozzanataival bebizonyít. Azután egy imában a következőket mondja: „Mennyei atyám, dicsértessék a Te neved örökké és találj kedvet Izraelben minden lakóhelyeiken, hogy mindama utálatos cselekedetekért, amelyeket nem lett volna szabad elkövetniök, nem tartottál bosszút ellenük. Te csak a jó tetteikről emlékeztél meg és nem a rosszakról. S amidőn odaálltak a Sinájhoz, hogy elfogadják a tórát, leszállt a Te dicsőséged közéjük“.

Azután beszél annak a boldogságáról, aki a tórát tanulja és jó cselekedeteket gyakorol. Isten azokról, akik így cselekszenek, nevezi meg a nevét, amint ezt a szentély építésénél és az Énekek-énekének könyvében olvashatjuk. (Én. 3, 11.) במלך שלמה במלך שהשלום שלום. Ezt a verset aztán értelmezi, végre kiragadja a történelem egyes korszakait és kimutatja, hogy Isten, valahányszor Izrael bünt követett el és megtért, megbocsájtott nekik és megjutalmazta őket.

## VII.

„Kelj fel, zokogj éjjel, az őrszakok elején, öntsd ki vizként szivedet az Úr színével szemben, emeld hozzá kezeidet kisdedeid lelkéért, akik éhségtől elaláltak minden utcának sarkán“.

(Siralmak. 2, 19.)

(18.—22. (20.) fej.)

Ennek a szakasznak a megállapításánál nem annyira a tartalom egységessége, mint inkább az idézett bibliai vers szolgálhat vezérfonalul. A tartalma ugyanis annyira vegyes, hogy abban a központi gondolatot megtalálni igen nehéz. Mindamellett ha elolvassuk az imát, amelyet a szerző fejtegetésének az elére állít és amelyről már eddig is többször megállapítottuk, hogy a szerző abban rendszerint fejtegetéseinek rövid összefoglalását szokta adni, akkor ennek a szakasznak ezt a címet lehetne adni:

„Isten szeretete Izrael iránt és részvéte annak sorsában“. Azonban a szerző csak ezzel a témával kezdi, de csakhamar eltér a tárgytól és a vers egyes részeinek értelmezése kapcsán a legkülönbébb irányokban mozog.

Tulajdonképen új területre nem lép a szerző ebben a szakaszban sem. Kifejti, hogy Isten részt vesz Izrael sorsában, azért bizzék az ő jóságában és tanulja a tórát, mert ez tanítja őt meg az erkölcsös életre.

Könnyebb áttekintés végett e szakaszt két részre lehet felosztani, m. p. az első rész, amelyet az egész szakasznak a bevezetéséül is tekinthetünk — terjedne addig, ahol a vers első három szavának újabb és újabb értelmezést ad. (ed. Fr. 94. l.) A második rész pedig innen kezdődőleg a 22. fej. végéig, amely utóbbi rész megállapításánál, amint az említve volt, a versfejtegetés szolgál útmutatóul.

Az első résznek tartalma a következő:

Egy bevezető imában dicséri Isten, hogy irgalmát soha sem vonta meg Izraeltől, még ha vétkeztek is előtte. S most anélkül, hogy az idézett verset teljesen megmagyarázná, annak egy kifejezéséből (נכה פני ד') kifejti, hogy Isten mindig részt vett Izrael sorsában. Példának felemlíti Dávid királyt. Isten jutalmat ad az embernek a tóra tanulásáért, a jótékonyság gyakorlásáért, amit tulajdonképen meg sem érdemelne, mert mindent, amit az ember tesz, csak abból teheti, amit Isten adott neki. Ezért kell Istenben bízni, mert mindennel, amit az emberrel tesz, csak javát akarja. Azokról, akik

Istenben biznak, mondja a próféta: „S olyan lesz, mint a fa, amely viz mellé van ültetve és amely folyó mellé bocsájtja gyökereit, amely nem látja, amikor jön a hőség és zöldelő lesz levele, a szárazság éveiben nem aggódik stb. (Jer. 17, 8). Ennek a versnek egyik kifejezését (יובל) összefüggésbe hozza Jes. 18, 7. versével, ahol ez a szó szintén előfordul, bár más értelemben: „S léssen ama napon, hozatik ajándék az Örökkévaló seregek urának“. A legszebb ajándék, amit ember Istennek hozhat, az, hogy tanulja az Irást és a hagyományos tanításokat. De az ajándéknak teljesnek kell lenni. Mindent kell tanulnia, hogy égi atyjának az akarata szerint cselekedhessék. Ezt a gondolatot megtalálja a szerző még Ezek. 47, 12. versében: „A patak mellett, a partján innen és túl felnő mindenféle gyümölcsfa, nem hervad a levele és nem fogy el a gyümölcse; hónaponként érlel, mert a vize a szentélyből jön ki és léssen gyümölcse eledelre, levele pedig gyógyításra“. A mindenféle fa, amely a patakban van: a tóra, misna, midrás, agádák és haláchák, s a jótémények; mindezek erednek az isteni hatalomból és elágaznak Izrael között, a tudósok pedig ott állanak mellettük, akik számára mind ezen jók elkészítve állanak; de mindebben nemcsak a tudósok részesülhetnek, hanem mindenki, aki fáradozik érte. (Zsolt. 128, 1. és 2.)

Ezzel kitér az említett zsoltár magyarázására, és annak a harmadik versével: „Feleséged mint a gyümölcsöző szőlőtő házad oldalán“ az erényes asszony áldásáról beszél, majd az idézett Ezekiél verset a megkezdett módon folytatólagosan értelmezi, úgy hogy abban a tóra tanulás fontossága van kifejezve. Egy kis függelékkel, amelyben a megtérést dicsőíti, befejezi elmélkedését azzal a felkiáltással: Boldog az ember, aki istenfelő szerénységből, megtérésből és igazságból<sup>1</sup>.

Az ezután következőkben a szakasz elején idézett vers egyes szavainak különféle értelmet tulajdonít és azokhoz füzi tanításait. Kezdi a רוני szóval, amely szerinte a tórára vonatkozik<sup>2</sup> és a tóra tanulás örömről szól. Elmond egy esetet, hogy egyszer egy quaestor hívta őt egy helységbe lakni és ígért neki minden jót. Ő azonban ezt az ajánlatot visszautasította, mert nem akarja mostani lakóhelyét Jamniát, amely a tóratanulásnak a metropolisa, felcserélni egy

1) ומתוך הדין.

2) a רון ujjongani, örvendeni a tórának,

olyan hellyel, ahol nincs alkalma tanulni. A רַוּנִי szóhoz még több értelmet is fűz. Így pl. jelentheti רַוּנִי a szenvedéseknek szívesen való fogadását. Mert Isten nem küldheti a szenvedéseket azért, hogy velük az embernek fájdalmat okozzon, mert Izrael Istennek a gyermeke. Jelentheti רַוּנִי a hálaadást is. Az ember minden bajban, amely őt éri, adjon hálát, hogy megmenekült egy nagyobb bajtól.

Itt egy kis esemény van elmondva, amely Illés prófétának a származásáról szól, és amely nincs egészen pontosan a helyén. Ez t. i. odatarozik, ahol a négy messiásról szólt<sup>1</sup>.

A לראש אשמורת szóban a szerző azt a gondolatot látja kifejezve: 1) hogy Isten előtt kedvesebb egy szegény ember, akiben van bölcsesség, mint Acháb, Izrael királya. (Pred. 4, 13). 2) Isten előtt kedvesebb egy kis város ahol a tórát ápolják, mint Szamária, ha nem tanulják a tórát<sup>2</sup>.

Az előbbi értelmezéshez hosszabb excursust fűz, amelyben erkölcsös életmódra és szerénységre int és egy helyen így kiált fel: „Halljátok testvéreim, óvakodjatok a dölyfösségtől sit“.

A שפכי כמים לבך kitételt szintén több értelmezésben mutatja be a szerző, mely értelmezésekhez mindig tud tanítást is hozzáfűzni. Így pl. Valamint a viz áldásthozó a világnak, akként az ember élete is áldásthozó a teremtőjének.

A legérdekesebb a következő: Valamint a viz a folyóban folyik, de oda többi vissza nem tér, úgy ha az ember összeveszett felebarátjával, ne őrizze meg szívében a bosszuvágyat. Ha látja, hogy felebarátja megtért a rossz utjáról, ne emlegesse fel neki régi cselekedeteit. S ezzel kapcsolatban hosszabb excursusban beszél a rágalmazás bünéről és a testvérgyűlöletről.

Az idézett versnek נכה פני ה' kitételéhez hosszabb imát fűz a szerző, amelyben Istenhez fordulva kéri őt, hogy emlékezzék meg Izraelről, aki között oly sok a szenvedő — és ezt a legnagyobb

1) ed. Friedm. 96. 1. lenn.

2) Érthetetlennek látszik, hogy milyen alapon találta a szerző ezt a két gondolatot a לראש אשמורת kifejezésben. A második értelmezést úgy kell talán elképzelni, hogy a שומרון szót hozza összefüggésbe az אשמורת kifejezéssel és az első csak rokon gondolat ezzel. De akkor úgy kellett volna, hogy a második helyen álló értelmezés jöjjön az első helyre, mert annak nagyobb támasztéka van a versben. S valóban úgy látszik, hogy így is kellene lenni, mert a folytatás jobban függ össze az első értelmezés témájával, mint a másodikkal.

észletességgel felsorolja, — és mindamellett foglalkozik a tórával<sup>1</sup>.

A **שאי אליו בפוך על נפש עולליך** kitétel arra szolgál a szerzőnek, hogy hallgatóságát a gyermeknevelésre intse.

**העטופים ברעב בראש כל חוצות** több alakban azt jelenti a szerzőnek, hogy a gyermekek elalélta a tóra után való vágytól. Ezért a szerző a tóratanulásnak fontosságára figyelmeztet. Azután a szerző imával és Cef. 3, 20.<sup>2</sup> versével befejezi versmagyarázó tanítását

### VIII.

**Miért választotta ki Isten Izraelt és melyek azok az erények, amelyek által Izrael Istennek a kegyét megszerzi.**

22. (20.) fejezettől végig.

Ime én küldök eléd angyalt, hogy megőrizzen téged az úton és hogy elhozzon téged arra a helyre, amelyet elkészítettem.

(Móz. II. 23, 20.)

Ez a szakasz, amely a könyvnek utolsó részét foglalja magába, a szerző fejtegetésének legszebb részét képezi. Az egész szakasz három nagyobb részre osztható fel, m. p.

1) 22. (20) — 24. (22) fejezetek, amelyekben arról szól a szerző, hogy Isten Izraelt kiválasztotta és mintegy magának birtokolta. Ez a rész képezi egyszersmind a következőknek a bevezetését.

2) 25. (23) — 27. (25) fejezetek a dekalogushoz irt értelmezés, amelynek kapcsán szól arról, hogy Isten magának tulajdonította Izraelt és felsorolja azokat az erényeket, amelyekkel Izrael Istennek a szeretetét magába felveheti.

3) 28. (26) fejezettől végig tárgyalja az egyes erényeket és egyszersmind befejezi munkáját.

Gondolatmenete röviden a következő.

Az idézett verset odaállítja fejtegetésének élére anélkül, hogy azt értelmezné, hanem egy rövid imában hálát ad Istennek, hogy „kiválasztotta Izraelt mind a teremtményei közül és birtokolta őt gyermekeiként és szolgálóiként. Legyen a te akaratod, mennyei Atyám, és ne adj át bennünket sohasem“.

1) Egy helyen az ima félbe van szakítva és Izrael érdemeit emeli ki a többi népek felett. A hely egy kissé homályos. Friedmann értelmezése nagyon erőltetett. (1. ott 110. 1.) A vel. kiadásban (19. fej. elején) a szöveg eltérő, de világosabb. A **ישועות יעקב** magyarázatával a szöveg kellő világosságba helyeztetik.

2) **בעת ההיא אביא אתכם ובעת קבצי אתכם . . . בשובי את שבותיכם לעיניכם אמר ד'**

Amikor Isten megjelent, hogy törvényeket adjon Izraelnek akkor Izrael félt azoknak a szigorától. Mózes először megnyugtatta őket és csak azután terjesztette eléjük a jogi törvényeket<sup>1</sup>, amelyekből Izrael látta, hogy Istennek nagy az irgalmassága Izrael iránt; s akkor szólt: „Vajha soha sem távoznék közülünk a Sechina“.

Jellemzi azt a nemzedéket, amely Egyiptomban élt. Sokat szenvedtek, de hagyományaikhoz ragaszkodtak. Amikor az egyiptomiak látták, hogy Izrael fiai pl. ősi szokásukhoz hiven végrehajtották gyermekeiken a circumcisiót, vagy lakomát ültek fiaik és leányaik örömére, akkor azt mondták nekik: „Minek örültök, hiszen úgylis megöletnek?“ Ők erre azt válaszolták: Mi megteesszük kötelességünket!<sup>2</sup>

S miközben e kort tovább így jellemzi, így kiált fel. „Valahányszor csak megemlékezem azokról a cselekedetekről, lehorulok a földre s dicsérem meg hálát mondok Istennek!

Majd párhuzamot von az egyiptomi nemzedék és Ézsau ivadécai között és megállapítja, hogy míg az előbbi mindig ragaszkodott a hagyományos parancsolatokhoz (circumcisió) addig Ézsau ivadéka csak addig tartotta ezt meg, amíg Izsák élt.

Ezután Ézsaut és annak ivadékát jellemzi és szembeállítja Izraellel és egy imával fejezi be, amelyet Mózes mondott Istennek. „Teremtője a világnak! Vajjon nincs különbség közöttünk és a világ többi népei között?“ Ekkor Isten elhatározta, hogy Izrael által adassék a Tóra a világnak és nem fogja őket más néppel felcserélni, amint a proféta mondja. „Nem teszem meg fellobbant haragomat, nem rontom meg ismét Efraimot, mert Isten vagyok s nem ember.“ (Hos. 11, 9.)

Ezzel befejezi bevezetését, amelyben Izraelnek a kinyilatkoztatás előtti korszakát jellemezte és áttér a dekalógus értelmezésére.

A dekalógus

Bevezetésképpen megismétli azt az imát, melyet az egész szakasz elején mondott. S azt a megjegyzést teszi, hogy Isten néha többesszámban szólítja meg Izrael fiait, máskor egyes számban.<sup>3</sup> Ebben is Istennek a szeretete nyilvánul meg. De ez a forma azt

1) Ebből a részből egészen kiviláglik, hogy amikor az egyiptomi állapotokat vázolja, tulajdonképpen a saját koráról beszél.

2) Bemutatja a szolgáról és a szolgálóról szóló törvényt, (Moz, II. 21.), amelyeket úgy értelmez, hogy azokból Isten könyörületessége következtethető.

3) A dekalogusban az egyes igék ugyanis az egyesszámú második személyben szólítják meg az olvasót: »Ne legyenek neked« stb.

is akarja mondani, hogy az Igék mindenkihez külön szólanak. Mindenkinek az legyen a vágya, hogy cselekedetei olyanok legyenek mint az ősöké, akik tetteikkel megszerezték maguknak ezt a világot és a jövő életet. A bölcsek is mondják: (Szanh. IV. 5.) „Mindenkinek kötelessége úgy tekinteni önmagát, mintha ő miatta teremődött volna meg a világ.“ Ezért tehát ne bizzon semmiféle jó cselekedetet másra, hanem maga is vegye ki részét a közügyekben.

Most felteszi a kérdést. „Mi által szerzi meg magának az ember Atyját az égben“? S azt feleli reá: jó cselekedetekkel és a tóra tanulásával. Ezért Isten neki juttatja ezt a világot és a jövő életet. S ezek a cselekedetek, amelyekkel az ember Istent megszerzi<sup>1</sup>: Szeretet, testvériség, istenfélelem, barátságosság, igazság, béke, szerénység, tóra tanulás, jószívűség, erkölcsös életmód. S most bebizonyítja, hogy ezekkel az erényekkel találkozunk Izráel őseinél. Erénye

Ezután ismétli a már kétszer elmondott imát és az egyes Igék értelmezésébe fog. Először egyenként bemutatja, hogy voltak idők, amikor Izrael megtartotta a tizparancsolatot és ezzel szemben kimutatja, hogy voltak idők, amikor megszegették azokat. Azután a történetből felsorol egyes alakokat, akik a tizparancsolatot megszegették, viszont bemutatja azokat, akik azt megtartották. Végre a harmadik interpretálásban az Igéknek egymással összefüggő értelmezését adja. S amidőn ezzel végzett, visszatér az ötödik parancsolatra és szülők tiszteletét parancsoló Ige kapcsán beszél a jótékonytságról Jes. 58, 7. verse alapján: „Nemde, hogy megszeged az éhezőknek kenyeredet és bujdosó szegényeket beviszel házádba, midőn mezitelent látsz, betakarod és véredtől el nem huzódsz“ . . . . végre így fejezi be: „Tekintszen az ember magába és gondolja meg, hogy a hálál feltartózkodhatatlanul közelg; emelje szemeit az égnek s szóljon: ki teremtette a napot, a holdat és a csillagokat, amelyek minden időben végzik Teremtőjük akaratát: akként buvárokodj te is minden időben a tórában, hogy Teremtőd akarata szerint cselekedjél. Légy olyan mint a nap, amely sokaknak világít, légy olyan mint a hold, amely számtalanokra szórja világosságát . . . . Légy hasonló a forráshoz, mely a kertnek minden egyes veteményét megtermékenyíti. S valamit gyönyörködted atyádat és anyádat öreg napjaikban, ugy szerezz gyönyörűséget annak, aki világot létrehozta . . . .

1) A szerző itt mindig a קנה igét használja, amit a magyarban „nem igen lehet visszaadni,

A szakasznak harmadik része tárgyalja azokat az erényeket, amelyekről a dekalogushoz irt bevezetésében azt mondta, hogy azokkal **קונה אדם את אביו שבשמים**. Ámde nem foglalkozik mindegyikkel, hanem csak hárommal, m. p. az istenszeretettel s **אהבה** és ezzel kapcsolatban az istenfélelemmel **יראה**-val (28. ill. 26. fej. elejétől a köv. fej. elejéig.) továbba a irgalommal **רחמים**-al (a 29. (27.) fej. végéig) végre a békével **שלום**-al (a 31. (29. fej. közepéig.) Ehhez hozzáfűzi a dölyfösség ellen szóló értekezését és **אחרי דברים כלם** formulával az egész fejtegetést befejezi.

Itt kell megemlékezni még a 30. (28.) fejezetről, amely a **רחמים**-ről szóló fejtegetés mellé van iktatva, azonban tartalmi összefüggésben nincs azzal. Az egész úgy látszik, hogy nem tartozik bele a Széder Elijáhu szövegébe, vagy legalább is teljességében nem mutatja a Sz. E. jellegzetes vonásait. Hogy mindamellett mennyit lehet belőle a szövegbe felvenni, arról később a helyén szó lesz.

Az erényekről szóló résznek a tartalma röviden a következő:

Szeretet.

Valamint Isten szereti Izraelt, úgy szeresse az ember is Istent. Az Isten iránti szeretetről a tórában a **שמע** fejezet szól. Az Isten iránt való szeretet abban is megnyilvánul, hogy életmódjával Isten nevét megszeretteti; mert az fogják mondani, hogy az Istennek a tórája tanította őt erre. S ezen a téren nincs különbség zsidó és nem zsidó között.

Szól az Isten iránt való tiszta szeretet — és a félelemből eredő szeretet közötti különbségről, amit egy hasonlattal világosít meg.

Szól végre az önző az önzetlen szeretet között levő különbségről és így fejezi be emelkedését: „Igy szól Isten Izraelnek: Nem vontam meg tőletek semmit. Nem kívánok tőletek mást, mint hogy szeressétek egymást; féljétek egymást, tiszteljétek egymást és ne találtassék rajtatok bűn és rut dolog. (Micha 6, 8)<sup>1</sup>.

Irgalmasság.

Valamint Isten irgalmas Izraellel szemben, irgalmas a szegényekkel, árvákkal és özvegyekkel, úgy legyen irgalmas az ember is. Isten a világot hosszú türéssel vezeti. Ezzel kapcsolatosan bővebben beszél arról a bűnről, amelyet Izrael elkövetett akkor, amidőn a kémeket küldte Kanaánba. Szól arról, hogy akkor Izrael fiai és a velük jött prozeliták között ellenséges viszony uralkodott. Majd

1) Ezután következik egy rövid értelmezése Cant. 1. 6. versének, Erről szó lesz az Irgalmasság című rész után.

a prozelitákról lévén szó megemlíti, hogy a prozeliták három csoportba oszthatók.

Móz. 23, versének alapján röviden szól még a biráskodásról,<sup>1</sup> amely rész azonban minden valószínűség szerint nem ide tartozik, hanem a 22. (20) fejezetbe.

Következik egy fejezet, amelynek összefüggését sem az előbbi szakasszal, sem az utána következővel kimutatni nem lehet.<sup>2</sup> A fejezet különben a szentély elpusztulásáról és a zsidók száműzetéséről szól és ezzel összefüggő elbeszéléseket mond el. Lehet, hogy nem is itt van a helye. A következő fejezet ugyanis **מתוך השלום**-al kezdődik és folytatása azon erények felsorolásának, amelyekről a 25. fejezetben azt mondta, hogy ezek segítségével nyerjük meg Istent. Azonkívül a 29. fej. élén van egy kis szakasz, amelyet **אל תראוני שאני שחרחורת** (Cant. 1. 6.) verssel vezet be és amelyhez olyan gondolatot fűz, amely igen jól illik e fejezet bevezetéséhez<sup>3</sup>. Ott annak nincs összefüggése. Lehet tehát, hogy az ide tartozik. A Peszikta rabb. 28. fejezete szintén Jerem. 10, 20. verséről szól és ottan is Cant. 1, 6. versét hozza oly értelmezésben, mint ahogyan itt a 29. fejezetben van megmagyarázva<sup>2</sup>.

Az egész fejezet különben azt a látszatot kelti, mintha későbbi toldalék lenne. Az elbeszélések a Bár-Kochba lázadás korabeli üldözések egyes részleteit mutatják be, amelyek azonban a talmudban is megvannak. Azonkívül találkozunk olyan részletekkel is, amelyek ismétléseknek tekinthetők.

Valamint Isten békét teremt seregei között, úgy törekedett Áron is, hogy békét, teremtsen Izraelben. Ennek köszönhető, hogy gyermekei engesztelést szereznek Izraelben. De a gögösség a béke megrontója az embernek és kipusztítja a világból, mint pl. Achitopelt. Ezt az állítását bebizonyítja a történet több korszakával.

Béke.

**Összefoglalás.** Valamint utálatos Isten előtt a bálványimádás, úgy nem tűri a gögösséget sem.

Ezzel az összefoglalással a szerző nemcsak az erényekről szóló fejezetnek, hanem a könyv befejezéséhez is elérkezett. Ami ezután következik, az egész munkához való utószó féle. A szerző itt visszatér

1) L. még Heida commentárját cap. 30. 1.

2) Peszikta rabbati ed. Friedm. 134. 1.

3) Heida cap. 30. 1. igyekszik az összefüggést megtalálni az előbbi fejezettel, de az alak, ahogyan a fejezetet bevezeti, mutatja, hogy az önálló rész,

arra a gondolatra, amellyel könyvét kezdte. Isten a világ teremtésénél a tóra tanácsát követte. Beszél a transcendentális világról, amely már a világ teremtése előtt megvolt. Azután a világ teremtése utáni időről beszél, amelyet az erkölcsösség szempontjából jellemez és korszakokra osztja, amíg a saját korához ér . . . Amióta az utolsó szentély elpusztult, addig 900 év telt el. Mennyi szeretetet tanusított Isten velünk! Ezentul ha fennmaradunk mi és gyermekeink és szájunk mint a tenger<sup>1</sup>, nyelvünk mint hullámainak zugása és ajkunk mint az egek, nem tudnánk eléggé hálát adni Neked Istenünk!

Záradékul még a tulvilági jutalomról szól és így fejezi be: Amidőn Isten a jövőben az igazakat fogadni fogja, akkor azok jönnek majd elébe, mint gyermekek az atyjuk, elé mint szolgák a gazdájuk elé, mint tanítványok tanítójuk elé . . . (Zak. 14. 5.)

### B.) Zutta.

(cap. 1.) Ismétlések a rabbából. A jótékonytságról és annak jutalmáról.

(cap. 2.) Polémia egy emberrel, „akiben volt tóra, de nem volt benne hagyomány“. Tagadja, hogy a hagyomány sináji eredetű, mire a szerző őt egy példával felvilágosítja.<sup>1</sup> Majd kimutatja neki, hogy a vallásos életben számtalan intézmény honosult meg, amely a tórában nincs említve. Isten azért adta a tórát, hogy azokból kivegyük az intézményeket az élet számára.

A. 2. kérdés: Miben válik ki Izrael a többi népek közül és miért van szükség a hagyományos tanra?

Az emberek nem tartották meg a tórát, amíg a második szentély lerombolása után támadtak férfiak, akik tanulták és megtartották a parancsolatot. Ennek jutalmául adatott nekik a misna, hogy tanítsák az embereket.

A 3. kérdés: Miért élvezik a népek is e világ jólétét?

Mert ők adták Izraelt a világnak. A zsidók is tőlük származnak. — Tehát a jótettnek mindig megvan a jutalma, a bűnnek viszont a büntetése. Bemutatja Ádámtól kezdve a kimagaslóbb bib-

1) Egy királynak volt két szolgája, mindkettőt megajándékozta gabonával és lennel. Az egyik a gabonából kenyeret sütött, a kenderből pedig szövetet szőtt, a másik azonban nem tett semmit. Mire a király megjött, az első fogadta a kenyérral és leterítette az asztalt a szövettel amelyet a kenderből készített, az utóbbi azonban megszegyenülten állott ott. A tórának is csak akkor van értéke, ha annak szellemében építjük fel az élet intézményeit, amelyekkel Istent szolgáljuk. Megjegyzendő, hogy ez a hasonlat csekély változással megvan Bechaja: חובת הלבבות ס' o. munkájának a bevezetésében.

liai eseményeket, amelyek mind igazolják Isten igazságosságát, hogy a bűnt megbünteti, a jót megjutalmazza.

(cap. 3.) Mindent Isten teremtett, csak a hazugságot és a ferdéséget nem. A halál csak az első bűn óta fájdalmas. Most következik intés az alázatosságra és szerénységre. Izrael is csak szerénysége jutalmául kapta a tórát. A kinyilatkozásról, Izrael első bűnéről szól a következő részben.

(cap. 4.) A szerénységet ajánlja. Isten is többször tanusított szerénységet Izraellel szemben, amidőn több ízben elnézte vétküket. Hogy Isten Izraelnek a tórát adta, az szintén az ő szerénységének a jele. Izrael fiai azonban mindjárt elkövették első vétküket. Isten mégis megbojcsátjott<sup>1</sup>.

(cap. 5.) A bűn másodiziglen büntetik meg<sup>2</sup>. A szegénységgel azért sujtotta Isten Izraelt, hogy annál erényesebb és erkölcsösebb legyen. A rontás angyalai minden nap el akarják pusztítani a világot, csak a tanházak és zsinagógák, amelyekben a jámborok tanulnak, tartják azt fenn.

(cap. 6.) Isten szeretetéről és irgalmasságáról szól, amelyet útjaiból láthatunk. Az előbbi fejezetet magyarázza folytatólagosan.

(cap. 7.) A vallásos cselekedetnek négy nemzedék élvezi a jutalmát. Az előbbi két fejezetben kifejezett gondolatot alkalmazza ad bonem partem. Ha valaki csak egyszer jót cselekedett, annak következményét negyediziglen élvezik. Bizonyítás a történetből Jéhu és Jerobeám életéből; majd így fejezi be: Innen mondták: Isten úgy intézi, hogy a jótettet a jó végezze, a rosszat pedig a gonosz hajtsa végre. S ez a szabály a föld összes népeire vonatkozik, akár zsidó, akár nem zsidó!

(cap. 8.) Ezekből következik, hogy Isten örül a jótettnek és fájlalja a rossz cselekedetet. Amint ezt az életben tapasztalhatjuk.<sup>3</sup> Az ember örül, ha gyermekei jól cselekszenek és bosszankodik, ha rossz útra térnek. Izrael népe Istennek gyermeke; ő szintén megváltotta őket, mihelyt jó útra tértek. Ennek a történetből való kiutatása foglalja el a következő fejezetet.

(cap. 9.) De Isten nem büntet mindjárt, hanem várja a megtérést.

1) Eredeti rész nem igen van e fejezetben. Excerptumok különböző helyekről.

2) A fejezet első részét bizonyos epigrammszerű röridség jellemzi. **דל בא**

**אביון בן דל בא עני בן אביון בן דל בא רש בן עני בן אביון בן דל.**

3) **צא ולמד מדרך ארע.**

(cap. 10.) Az ember tehát ne zúgolódjék ha látja, hogy az igaz szenved a gonosznak pedig jó dolga van<sup>1</sup>!

Isten mielőtt a tórát adta, annak ígéit átvizsgálta és megtisztította és csak azután vette fel a tórába. Ezért ha az változást szenvedne, a világ pusztulását idézné elő. Isten nem akarta megadni az állatnak a beszélőképességet. A kigyónak megadta, az egész világot megrontotta. Isten meg akarta torolni az atyák bűnét a gyermekekben, de nem tette. Következménye az lett, hogy az a t'iz nemzedék, amely Ádám és Nőé között élt, teljesen megromlott. Isten szándékában volt, hogy hetven nyelvre osztja az emberiséget, nem tette. Elakarták pusztítani a világot. (Bábeli nyelvzavar.) A főpapságot Pinchász ivadékainak szándékozta adni. S mihelyt Ithamár fiai kapták meg, megromlottak. A királyságot Isten Dávid házána akarta adni. Az izraelita királyok alatt tényleg elromlottak. A tórát csak Izraelnek szándékozta adni. Bileám tényleg megromlott általa. Bileám azért kapta meg, hogy a népeknek ne legyen kifogásuk, hogy nincs, aki őket tanítsa.

(cap. 11.) A szenvedések Izrael javát akarták. Bizonyítja a történetből.

(cap. 12.) Miért teremtette Isten a rossz hajlamot. Feleletül egy hasonlatot mond el. Egy királynak voltak alattvalói, akik egy magas vasfalon kívül tartózkodtak. A király kihirdette, hogy aki be akarja bizonyítani az iránta való szeretetét, az a falon át is felmegy hozzá! Tehát azok, akik az áldozatot meg hozzák, tisztelik a királyt<sup>2</sup> . . . . .

Ennek kapcsán a jámboroknak jutalmáról és a következő fejezetben

(cap. 13.) a gonoszok büntetéséről szól,<sup>3</sup> Azután a tóratanulás, valamint a jótékonyság fontosságát fejtegeti, amelyet soha sem szabad megelégneni.

(cap. 14.) A fejezet egy vitatkozást ír le, amelyet Elijáhu egy gunyolódó emberrel folytatott. A vita eleje nincsen leírva, valószínűleg olyan emberről van szó, akit Elijáhu jobb útra akart

1) a hasonlat emlékeztet a cap. 16-ban használt hasonlatra, ahol a tóra egy kis szűk nyílást jelképez, amelyen a »király palástjába« törekednek a szolgák, hogy bebizonyítsák szeretetüket iránta.

2) Még az előbbi fejezet folytatása. A fejezetnek tulajdonképpen **מה**-val **בין מקרא ומשנה** kellene kezdődni.

3) A 10. fejezet első része rövid összefoglalása az eddig mondottaknak. A fejezet tehát tulajdonképpen a **שנו חכמים**-nál kezdődik.

tériteni, végre így szólt hozzá: „Fiam! mit fogsz válaszolni meny-  
nyei Atyádnak az ítélet napján? Felelt amaz: Azt mondom neki;  
értelem és tudás nem adatott számomra az égből. Mire a mester  
megkérdezte tőle, hogy mi a foglalkozása. Azt feleli, hogy halász.  
Ki mondta meg neked, hogy hozzád lent és készíts belőle hálót,  
ki mondta azt, hogy a vízbe dobd, hogy a halakat megfogd? Er-  
re azt felelte, hogy ehhez az Ég adott értelmet és tudást. — Hát  
a tórához, amelyről az van mondva, hogy „közel van hozzád,“<sup>1</sup>  
ahhoz nem adatott az Égből tudás és értelem? Erre az sirásra fa-  
kadt és megtért. De a mester őt megvigasztalta.

A dolgok foglalata: Istenfélelem és a jó cselekedetek. Ne azért tanuljon az ember, hogy később tiszteletben alljon a nálánál kisebbek előtt, ne azért tanuljon, hogy szüleit ne tisztelje és ne azért tanuljon, hogy ne legyen istenfélő. De írva van. „A bölcsesség kezdete istenfélelem.“ (Zs. 111. 10.) és „a dolgok végén az egész így értendő: Az Istent féljed és parancsolatait őrizd meg, mert ez az egész ember.“ (Koh. 12. 13.)

---

1.) Móz. V. 30. 14.

---

## IV.

**A Széder Elijáhu eszméi.**

A Széder Elijáhu tanításai szerzőjének tiszta és egészen fennkölt gondolkodására engednek következtetni. Mint már a bevezetésben is érintve volt és amint a tartalomról szóló fejezet is mutatja, is a szerző, bármilyen szigorúsággal is int a vallás külsőségének betartására, annak végcélját mégis sokkal magasabb szempontokban találja meg. Mindamellett nem szabad csodálkoznunk, ha gyakran találkozunk helyekkel, ahol az Istenről való leírása szinte a túlzásig antropomorfizálva van.

A munka ugyanis a korabeli zsidók alacsony műveltségi állapotáról és elnyomatásáról tesz tanuságot.<sup>1</sup> S mint mindenütt, a zsidóságnál is a sok nyomoruságnak az lett a következménye, hogy a néplélek lesülyedt arról kulturmagaslatról, amelyre őt bibliája rendelte. S a hívő lélek, amelyet a földi szenvedések teljesen kimerítettek, az ő láthatatlan istenének égi régiójába menekül, hogy a földi fájdalmaktól a hit csendes és nyugalmas honában kipihenje magát. S lelke előtt ott egy új világ nyílott meg, amelyben ő mindig otthonosabb lett, amelyet az ő Istenében való rajongó hite és bizodalma kiszinezett és földi pompával s bőséggel, — amely tőle itt lenn megtagadtatott, — diszitett fel. Az ég előtte egy hatalmas királyi birodalom lesz, amelyhez képest az ő földi zsarnokának országa csak árnyék, Isten pedig a birodalom leghatalmasabb királya, aki még az ő elnyomója felett is uralkodik és ítéletet mond. S így ráruházta Istenre a hatalomnak és a királyságnak minden jelét és megnyilatkozását, amit csak sóvárgással telt lelke itt e földön látott.

Egyrészt tehát vigasztalni és a csüggedőkbe lelkesedést és kitartást akar önteni s szerző. Így pl. egy helyen arról szól, hogy azok, akik a zsidókat elnyomták, most maguk is sokat szenvednek egy országuk határait pusztító ellenségtől, amit ő aztán mindjárt felhasznál arra, hogy sokat szenvedett hallgatóságát megnyugtassa Isten igazságossága felől, aki nem hagyja büntetlenül azt, aki Izraelt bántja. Hogy ez káröröm volna? Lehet, hogy az! De mi ez

1.) Grätz V. 354. 1.

a zsidóságnak annyi szenvedéséhez képest, melyet neki e korszakban eltűrni kellett! . . . Kivánhatjuk-e, hogy a szónok, aki aggodó szeretettel félti népét a sok bánatalom után a végső kétségbeeséstől, elmulassza az alkalmat, hogy egy eseményt felemlítsen, amellyel népébe bátorságot és kitartást öntsön — amint a történelem sajnos mutatja, nem a reménykedéshez, de a további szenvedéshez!

Másrészt pedig arra akarja nevelni hallgatóságát, hogy a valóság subjectiv értelmében ne kizárólagos érzés legyen, de annak a megismerése által az akaratban kell megnyilvánulni. Az isteneszme kell, hogy az emberi élet minden jelenségében a legfelsőbb tényező legyen és az isteni tannal való foglalkozásnak is, csak akkor van értéke, ha annak eszméit az életben magunkévá tesszük. S hogy a szerző e célját elérhesse, hogy t. i. hallgatóságát magával ragadhassa, elvezeti őt Istennek lelket megnyugtató közelébe, megismerteti őket a Gondviselés „számtalan kamráival,”<sup>1</sup> amelyeket ő az ő jámborainak fenntartott. Ezért időz oly szivesen az eschatológiai leírásoknál és ezért tér vissza oly gyakran kedvenc tárgyára, amely a jók megjutalmazáról és Istennek irántuk való szeretetéről és a bűnösök megbüntetéséről szól. S valóban nem kerülheti el figyelmünket a szerzőnek az a törekvése, hogy azokat az eszméket, amelyek a bibliában és még a későbbi irodalomban is egy bizonyos jellegzetes férfias erővel és keménységgel vannak leírva és ami általában a régi héber stilusnak egyik sajátosságai: azokat ő egy bizonyos kenetes szelidséggel és jámbor lágysággal adja elő. Nem annyira az értelem meggyőző erejével akar hatni, mit inkább hallgatóinak kedély és érzelmi világának ismeretével felfegyverkezve inindul tanító körútjára, hogy javítson és nemesítsen<sup>2</sup>. Készítette eljárásának erre a módszerére talán az a körülmény is, hogy belőle voltaképen Elijáhu, a proféta szól, aki a népnél mint a szegények gyámolítója, mint a gyámoltalanok segítője és mint a megtört szívűek vigasztalója élt. Maga a tan háttérbe szorul az élet mögött, amelyen az egész társadalmi rend felépül s amelyben emberi mivoltunk jut kifejezésre embertársainkkal való viszonyunkban. Ezt az emberi mivoltot nemesíteni a legelső feladata az embernek, amidőn kilép az életbe. Ez a Széder Elijáhu szerzőjének fő elve, amelyre egész világfelefogásáf felépíti, és amely az egész könyvén átvonul.

1.) Sz. E. r. cap. 6. הַבֵּיאוֹת הַמֶּלֶךְ הַדְּרִי

2.) L, Bacher, Monatschrift 1874, 274 1.) amit a karaitákkal való vitájának jellemzéséről mond, az általában az egészre alkalmazható.

Ezen eszme fontosságának exegetikai módon való megokolásával nyitja meg könyvét. És ezt ő így fejezi ki: דרך ארץ קדמה<sup>1</sup>. לעץ חיים.

A דרך ארץ fogalomnak a héber irodalomban igen sok jelentése van. Ha le akarjuk fordítani, azt mindig csak az összefüggés szerint tehetjük. A szerző értett alatta mindent, ami ellentéte a rutnak, nemtelennek és bűnnek<sup>2</sup>. Egyszer össze is foglalja annak értelmét. Eszerint a א"ד alatt érti a jótékonyt, a jogérzetet, az igazságosságot és békét<sup>3</sup>. „Ellenben az elkölcsi világ lerombolását idézi elő: az igazságtalan ítélkezés, bálványimádás, erkölcstelenség, vérontás, Isten nevének a megszenségtelenítése, rút beszéd, a gőgösség és a gonosz nyelv<sup>4</sup>.” Ez utóbbi bűnöket kifejezi rövidebben a דברים מבווערים kitétellel. E kifejezés ellentéte a דרך ארץ-nek. Az egész emberi élet e két véglet között mozoghat. Ha az ember a דרך ארץ követelte életet él, akkor jutalom vár reá, ellenkező esetben büntetés.

A világ történetét és annak fejlődését több korszakra osztja. Az első korszak a világ megteremtésétől az ember bűnbeeséséig tart. Maga a világ két részből áll, u. m. a földi és a természetfölötti világból. Mielőtt Isten a világot megteremtette, már ideában meg volt: a tóra, a Gehinom és az Éden (a büntetés és jutalmazás) a trónszekér (a teremtés gondviselése), a messiás neve (a bűnbe esendő világ megváltása), a szentély (az ember és Isten közötti viszony). Isten egyszerre teremtette meg a két világot. A földi teremtmények négy faja: az ember, a barom, a vadállat és a szárnyas képviselve van a supra naturalis világban is és képük be van vésve a trónszekérbe. Aztán az ember vétkezett, Isten kiűzte őt a paradicsomból és életét bizonyos törvények közé szorította. Ez a דרך ארץ. Ennek a világnak a fennmaradása, amely az embernek a paradicsomból való kiűzésével veszi kezdetét, a א"ד szabályainak betartásától függ. Azonban az emberek megromlottak, Isten tehát a világot elpusztította a vizözönnel. Eddig tart a második korszak és kezdődik a harmadik korszak, amely korszakban Ábrahám megismertette a világgal Istent, míg ivadékai megkapták a tórát. S így Izrael élete a א"ד szabályain kívül, a tóra megőrzésétől is

1) Ed. Friedmann: קדמה לכל.

2) cap. 2. 6. 7, 11-is még igen sok helyen.

3) בערבאה דברים העולם מתיישב מתוך צדקה ומתוך הדין ומתוך האמת ומתוך השלום (Sz. E, r. cap. 15.)

4) u. o.

függ. Isten ezért Izraelt megjutalmazza a túlvilági boldogsággal. Ez a korszak tart addig, míg a második szentély felépült. Azóta pedig eltelt körülbelül 900 év. Ez a messiási korszak, amikor Isten várja, hogy az emberek megtérjenek és megjavuljanak. (cap. 31.) Ennek a korszaknak minél előbb való siettetésére törekszik a szerző. Ezért akarja ő megjavítani nemcsak Izraelt, de a többi népeket is. Innen a könyvnek az universalis jellege. Ezért eszméi inkább általános erkölcsi eszmék, mint az egyes vallásos törvények betartására bűzditő beszédek. Amikor a tanulásra int, ezt azért teszi, mert a tannal való foglalkozás megjavítja a tettet. Nagyobbára azon négy eszmekörbe vágnak, amelyet mint a világot fenntartó erkölcsi elvekként sorolt fel: jótékonyosság, jogosság, igazság és békeszeretet.

Eszméi közül, melyeket gyakran bizonyos epigrammszerű rövidséggel ad elő, hadd álljanak itt a következők:

Isten azért üzte ki Ádámot a paradicsomból, hogy az erkölcsösséget őrizze. (cap. 1. bev.)

Isten így szólt az emberhez: Fiam, amidőn a földre adtalak tégy jócselekedeteket és tanuld a tórát és menekülj az orozástól és vétéktől és rut dologtól.

Akik megszégyenítettnek, de nem szégyenitenek, elhallgatják szégyenítésüket és nem viszonozzák; cselekednek szeretetből és örvendenek a szenvedéseknek, róluk az áll: S, akik őt szeretik, olyanok, mint a nap az ő erejében. (Birák 5, 31.)

Akik megvetettek önszemükben, megutáltak maguk előtt, megalázzák szellemüket és legyőzik szenvedélyüket, róluk az áll: „Igy szól az Úr, Izrael megváltója . . . . akit lélek megvet, nemzet megutál . . . . királyok látják és felkelnek. (Jes. 49, 7.)

Aki gyermekeit helyes úton neveli stb. róla azt mondja az irás: „Mert béke van sádradban“. (Jób 5. 24.)

Aki szereti szomszédjait, aki közeledik rokonaihoz, aki a szegénynek kölcsönöz szorultságának idején, róla az áll: „Akkor hívni fogsz és az Örökkévaló meghallgat“. (Jes. 58, 9.) r. cap. 15.

Jaj annak a nagyságnak, amely megöli az embert, jaj annak a nagyságnak, amely nincs hasznára a világnak. r. cap. 11.

Akinek módjában van meginteni és nem teszi, a jóra tértetni Izraelt és elmulasztja, az elontott vért ő ontotta el, mert egész Izrael felelős egymásért. Ha a hajón léket kap egy kamrácška, nem mondják, hogy megsérült egy kamra, hanem úgy mondják: léket kapott a hajó. r. cap. 11.

Ez az élet módja: az ember dolgozik és Isten megáldja kezeinek művét.

A tóra azért kedves Isten előtt, mert Izraelt érdekhez juttatja, neveli őket a törvényekre és a jövő élethez juttatja. c. 14.

A tóra és Izrael, vajjon melyik előbbi, — az emberek azt mondják, hogy a tóra, mert az áll: „Az Örökkévaló szerzett engem (a tórát) útjának elején“. Én azonban azt mondanám, hogy Izrael az előbbi, mert úgy áll: „Szent Izrael, az Örökkévaló gyümölcsének eleje“.

Hát mi jutalmat nyernek a tóra igéiért (Izrael), amelyért annyit szenvednek? Majd idők múltán, amidőn elérkezik a messiási korszak és megszűnik a halál angyalának a hatalma, akkor a többi népek boldognak fogják mondani Izraelt, akinek osztályrészében az Örökkévaló Isten van. cap. 5.

Amidőn Izrael vétkezett az aranyborjúval és Mózes eltörte a frigytablákat, Isten megbüntette őket, hogy azokat a szenvedések közepette tanulják.

Amidőn Isten kinyilatkozott a Sináj hegyén és Izrael félt, akkor a szent szellem megnyugtatta őket: A királyok királya, az Úr, csak azért jön, hogy lakomát üljön gyermekeivel. Uralkodni is jött. S mi által uralkodik ő? Azáltal, ha ti jót cselekedtek és a tórát tanuljátok. cap. 7.

A tóra csak azért adatott, hogy az Örökkévaló neve megszenteltessék. cap. 28.

Isten csak azt kívánja az emberektől, hogy szeressék egymást. cap. 28.

Az összes parancsolatoknak, amelyeket az ember teljesít, oly világosságuk van, mint a mécsesnek, de a tóra a világ egyik végétől, annak másik végéig világít.

Ha valakinek nincs is kezében sem tóra, sem hagyomány, de reggel-este eljár a zsinagógába és a tanházba és olvassa a semát az Én nevem kedvéért és imádkozik, annak jutalma biztosítva van, de őrizkedjék a vétectől. cap. 3.

Aki a szombatot kellemessé teszi, örömet szerez a világ teremtményének. cap. 26.

Valamint a patak megtisztítja a tisztátlanokat, úgy a tanházak is tisztává teszik az embert a bűnöktől. cap. 21.

Akinek házában van táplálék és nem juttat belőle szüleinek aggkorukban, olyan, mintha egész életében gyilkolt volna, mintha lelkeket ölne meg az Úr előtt. cap. 26.

Aki olyan nőt vesz el, aki nem tiszteli szüleit, mintha egész életében házasságtörő volna. cap. 26.

Akinek van vagyona és nem tartja el szüleit aggorukban, mintha egész életében hamis tanuságot tenne az Úr előtt. cap. 26.

Valamint Isten irgalmas a gonoszokkal eszemben is és elfogadja megtérésüket, úgy ti is legyetek egymás iránt irgalmasak. cap. 26.

Valamint Isten jótékony azok iránt, akik őt ismerik s akik őt nem ismerik, úgy ti is legyetek jótékonyak egymással. cap. 26.

Isten örvend, ha megbocsáthat a bünösöknek. cap. 1.

Aki megveti ennek a világnak a kellemességeit, bünt követ el. cap. 14.

Őrizkedjék az ember a könnyelmű, alávaló beszédmódtól, mert az erkölcstelenségre vezet. cap. 13.

Istennek irgalma nagy Izrael iránt, úgy a gonoszok, mint a jámborok iránt. cap. 13.

Isten megbocsát az istenkáromlónak is, ha megtér. cap. 23.

Az ember nem tud felebarátjának teljesen megbocsátani, szívében mindig megmarad a bosszúnak a nyoma, de Isten, ha megbocsát, nem emlékezik többé a bünére. cap. 4.

Amidőn Isten a gonosz hajlamot teremtette, megnyilt az irgalom kapuja az elpártolóknak, hogy Isten visszafogadja őket, ha megtérnek. cap. 13.

Aki a nem zsidótól lop, végre lopni fog zsidótól is, aki megcsalja a nem zsidót, megcsalja az a zsidót is; aki hamisan esküszik a nem zsidónak, megteszi azt a zsidónak is és aki vérét ontja a nem zsidónak, végre zsidót is megöl. cap. 28.

Az Örökkévalónak Izrael iránti szeretete örökké tartó. cap. 6.

Az a derék nő, aki férje kívánságát teljesíti. cap. 9.

A gyermekek sikerült volta az anyák derékségétől függ. cap. 18.

Ha nekem volna egy kanaánita szolgálom, nem küldeném ki a piacra, mert a nő eladja magát egy lakomáért. cap. 18.

Izrael az ösanyák érdemében szabadult ki Egyiptomból. cap. 27.

Bizonyságul hívom fel magam mellett az eget és földet, hogy akár zsidó vagy nem zsidó, úgy férfi, mint nő, valamint szolga és szolgáló, a tettek szerint, amelyeket cselekszik, fog megjutalmaztatni.

A halál az ember javára szolgál. Az örök élet az ember erkölcseire hátrányos befolyással lenne. Az első tiz nemzedék, a kinek a túlvilág javaiból jutott osztályrészül, majdnem elpusztította a világot.

## V.

**A Széder Elijáhu viszonya a talmudi és midrási irodalomhoz.**

Amidőn általában valamely midrásnak a talmudi és midrás-irodalomhoz való viszonyát kutatjuk, bizonyos akadályokba ütközünk, mivel a régi kor az írói tulajdonjog fogalmát nem ismerte. Nemcsak gondolatokat, hanem egész helyeket vett át az egyik író a másiktól, anélkül, hogy szükségesnek tartotta volna a forrást megnevezni. Elítélni azonban a régieket ezen eljárásukért nem szabad, mert hiszen írói hiúság akkor nem létezett; gyakran a szerző még a nevét sem mondja meg, sőt mint a Széder Elijáhu példája mutatja, a szerző könyvét más szerzőnek tulajdonítja. A régiek munkáikban csak azoknak hasznosságát tartották szem előtt. Azt tartották, hogy az olvasó, ill. hallgató közönségnek az teljesen mindegy, hogy kitől ered a gondolat, csak helyes legyen. A Széder Elijáhu szerzője különben is mindig úton levő szónoknak képzelhető, aki előtt gyakran ismeretlen lehetett egy általa idézett mondásnak a szerzője, aminthogy láthatjuk hogy az átvett mondások sem idéztetnek szószerint, hanem csak tartalmukat igyekeznek visszaadni. Megnehezíti különösen a Széder Elijáhunak a talmudi és a többi midrásirodalomhoz való viszonyának a megállapítását az a körülmény is, hogy a Széder Elijáhunak a korát némelyek egészen a talmudi korba vezetik vissza és ezen álláspontból kiindulva, minden mondást, amely egyéb munkákban is található, nem forrásnak, hanem párhuzamos helynek tekintenek, amely mindkettő egy harmadikat vall forrásul, amely már számunkra nincsen meg. Ebbe a hibába esik Friedmann. Friedmannál — úgy látszik — az álláspontja megelőzte a kutatást. S így ha két hasonló helyet lát, a prioritást mindig a Széder Elijáhunak ítéli oda, vagy legalább is azt mondja, hogy mindkét helynek egy harmadik a forrása. Lehetetlen itt az összes példákra kiterjeszkednünk, amelyekről Friedmann be akarja bizonyítani, hogy ezek az eredetiek. Nagyon sokszor egyedül a szubjektív érzéssel támogatja ezen álláspont-

ját,<sup>1</sup> máskor meg arra alapítja nézetét, hogy a Széder Elijáhuban valamely agádikus mondásnak a kifejtése sokkal világosabban van bevezetve, mint a párhuzamos helyen.<sup>2</sup>

Ha valamely midrásmunkának a többihez való viszonyát akarjuk megállapítani, akkor a következő szempontokat kell szem előtt tartanunk.

I. Bármint képzeljük is a midrások szerkesztésénél követett eljárást, azt soha sem szabad feltennünk, hogy a szerző az illető munkából lemásolta az idézetét, hanem úgy idézett, ahogyan emlékezetében élt. Hogy ennek dacára mégis gyakran egyezik a forrással, az onnan ered, mert törekedtek a tradíciót lehetőleg hiven megőrizni.

II. A szerzők a már fixirozott tradíciókkal is tudatosan szabadon bántak és azokat úgy dolgozták fel, amint az céluknak leginkább megfelelt. Az egyiket megrövidítették, a másikat ismét bőven magyarázták.

III. A másolók hanyagsága, vagy tudatos magyarázó törekvésük a századok folyamán sokat változtatott a szövegen, mint-hogy a midrásra kritika nem gyakoroltatott; nem úgy, mint a talmudban, ahol minden szó megfontolás tárgyát képezi<sup>3</sup>.

Ezen szempontokat törekszünk mi is követni, amidőn a Széder Elijáhunak a talmudi és midrásirodalomhoz való viszonyát tárgyaljuk.

A Széder Elijáhu sok helyen maga is megmondja, hogy idéz, de legtöbb helyen elhallgatja.

Többször, miut százszor fordulnak elő e kitételek: **מיכן אמרו** vagy egyszerűen csak **אמרו** **הכמים**.

Az idézetek legnagyobb része misnából, borajtákból, megnevezett tannáktól, vagy amóráktól van véve. De vannak olyan idézetek is, amelyeknek forrása nem mutatható ki.

Eszerint a példákat két főcsoportra osztottuk. I. bevallott idézetek. Ezek a példák két alcsoportra oszlanak.

a.) amelyekről nem tudjuk, hogy honnan idézi a szerző.

1.) L. Eriedmann héb. bev. 49. 1. **ותיך ישעם שכך הוצבה כמו שהיא** (2 bekezdés.)

2.) Fr, u. o. 71. 1 2. bekezdés végén.

3.) Az utóbbi esetre például szolgálhat Heidának az eljárása is, aki bárkiadásában adja a velencei kiadás szövegét is, azzal a szent meggyőződéssel, hogy az ő szövege hű, De ki tudja, hogy ha az első szöveg nem jelent volna meg, vajjon akkor is kiadta-e volna azt.

b.) olyanokra, amelyeknek forrása kimutatható és

A II. főcsoportban olyan példák vannak felsorolva, amelyeket a szerző a forrás megemlítése nélkül vett át. Ezek ismét a különböző művek szerint több részre oszlanak.

Ezen munka első fejezetében tárgyalt azon mondások, amelyeket a talmud az Elijáhu iskolájából idéz, szintén a II. főcsoportba tartoznak, azokról tehát itt újra nem lesz szó.

### I. a)

cap. 9. מכאן אמרו אין אשה כשרה אלא העושה רצון בעלה.

cap. 18. מכאן אמרו כל ת"ח היושב בינו ולבין עצמו וקורא ושונה הקב"ה יושב כנגדו וקורא ושונה עמו שני נוכח פני ה' וכו'.

cap. 15. אמרו יום שמת בו אדם הראשון עשוהו יום טוב ועשה אותו יום טוב משתה ושמחה.

### I. b)

Rabb. cap. 3, מכאן אמרו כל ישיבה שאין בה סמיכה עמידה, טובה הימנו.

Ketub. 111a lenn, כל ישיבה שאין עמה סמיכה עמידה טובה, הימנו.

u. o. מכאן אמרו חוט המשולש (של האבות) לא במהרה ינתק כשנולד יעקב מהו אומר והחוט המשולש לא במהרה ינתק Szifre האוינו ed. Friedmann 134b.

u. o. cap. 3. מכאן אמרו אם ראית ת"ח שעשה עבירה ביום אל תהרהר עליו למחר שמא עשה תשובה בלילה. תנא דבי ישמעאל אם ראית ת"ח שעבר עבירה בלילה אל תהרהר ביום שמא עשה תשובה. Ber. 19a.

u. o. cap. 4. מכאן אמרו אל ירבה אדם בכי ומספר יגון ואנחה על מתו אלא כשיעור שנתנו חכמים שלשה ימים בכי ומספר שבעת ימים אבל שלשים לתספורת ולגיהוץ ולשאר דברים מכאן ואלך כל החובל בעצמו הרי זה מתחייב בנפשו.

שלח לה רב הונא . . . אל תבכו למת ואל תנודו לו — אל תבכו למת יותר מדאי ואל תנודו לו יותר מכשיעור הא כיצד שלשה

ימים לבכי ושבעה להספר ושלשים לניהוץ ולתספורת מכאן ואילך  
אמר הקב"ה אין אתם רחמנים בו יותר ממני.  
Moed K. 27b.

<sup>1</sup> „וילמדהו" לא נאמר אלא וישרתהו מכאן אמרו u. o. cap. 5.  
גדולה שימושה יותר מלימודה. — וא"ר יוחנן משום רשב"י גדולה  
שימושה יותר מלימודה שני פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על  
ידי אליהו. למד לא נאמר כאן אלא יצק מלמד שגדולה שימושה  
יותר מלימודה.  
Ber. 75a.

מכאן אמרו אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה u. o.  
כדי שיאמר זכור איש פלוני לטוב שזו הלכה קבע בידו שני ויהי הם  
הולכים וכו" <sup>2</sup> — וכן לא יפטר אדם מחבירו לא מתוך שיחה . . .  
אלא מתוך דבר הלכה שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם  
בדברי שבח ותנחומים וכן תני מרי בר ברי דר"ה ברי דר' ירמיהו  
בר אבא אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך  
זוכרהו. <sup>3</sup>  
Ber. 76a.

אמרו אותו מלאך שיצא לסעד את אברהם לילה שמו. <sup>3</sup> u. o.  
אמר ר' יוחנן אותו מלאך שנודמן לא"א לילה שמו שני והלילה אמר  
הורה גבר.  
Szanh. 96a.

מכאן אמרו יתן אדם את בתו לת"ח אפילו נותן Rabb. cap. 5.  
כל ממונו עליה שכן מצינו ביתרו . . . ישא אדם בת ת"ח אפילו  
מת או גולה הוין לו לבסוף בנים תלמידי חכמים . . . משל לענבי  
הגפן בענבי הסנה . . . אבל ענבי הגפן בענבי הגפן וענבי הסנה  
בענבי הסנה דבר טוב ומקובל וזהו מנהגו של עולם.

ת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא Peszachim 59a.  
בת ת"ה שאם מת או גולה — ת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש  
לו וישא בתו לת"ח משל לענבי גפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל.

אמרו חכמים סך מחנהו מאתים וששים ריבאו אלף u. o. cap. 7.  
וחמשת אלפים חסר חד. — תנא אורך מחנהו . . . סך מחנהו מאתים

1) Kir. I, 19,17.

2) Kir. II. 2,11.

3) Itt azt látjuk, hogy az idézetet magyarázza.

4) A velencei kiadásban teljesen hiányzik.

וששים ריבוא אלפים חסר חד בעי אביי חסר חד רבוא או חסר חד אלפא או חסר חד תיקו.

Hogy honnan ered az eltérés, az itt valószínűleg kideríthetetlen. Rabinovitz szerint אלפים értendő.

הראשונים בשחי והשניים בקומה והאמציים עד מתניים u. o. — והאחרונים בקשו מים ולא מצאו שני "אני קרתי ושתיתי מים". — הנא ראשונים עברו בשחי שני . . . אמצעים עברו בקומה שני . . . אחרונים העלו אפר ברגליהם ולא מצאו מים בנהר לשתות עד שהביאו ממקום אחר ושתו שני אני קרתי וכו' u. o.

מכאן אמרו כל העושה שותפות עם הגוי כאלו r. cap. 7 végén. עובד עבודה זרה וכורת עמו ברית ואם ת"ח הוא מולול את תו"תו ומחלל שמו של אביו שבשמים ומבזבז את ממונו ומוסר את בניו ומפיל אותם בחרב ומגלה אותם מארצם ומוכרן לעבודה זרה. — ת"ר כל ת"ח המרבה כעודתו בכל מקום סוף מחריב את ביתו ומייתם את גוזליו . . . וגורם שם רע לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות. Pesz. 49a.

Az általánost speciálizálja és a saját céljára átalakítja, kiszinezi.

מכאן אמרו ינהג אדם בעצמו שמנה עשרי מדות יהא אדם נאה בביתו חסיד בישיבה ערום ביראה חכם בתורה וכו' rabb. cap. 13. חמש עשרי מדות נאמרו בת"ח Derech Ezeq Zutta cap. 3. ואלו הן נאה בביאתו חסיד בישיבתו ערום ביראה וכו'.

Ami ott csak a tudósról van mondva, azt a szerző minden emberre vonatkoztatja.

מכאן אמרו אל ילמד אדם תורה ברבים אלא אם כן קרא תורה נביאים וכתובים ושנה משנה ומדרש שני מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו.. rabb. cap. 13.

והיינו דאמר ר' אליעזר גאי דכתיב מי ימלל גבורות ה' וכו' למי נאה למלל גבורות ה' מי שיכל להשמיע כל תהלותיו. Makkoth 10a.

Megvan még Pirké dir. Eliezer cap. 3. elején s a R' Meir és Náthán között felmerült ismert rangkérdésben, Horájoth 13b.

מכאן אמרו כל המולול ברחיצת ידים סימן רע לו וכו' rabba cap. 15.

א"ר זריקא א"ר אליעזר כל המולול בנטיי נעקר מן העולם.  
Szóta 4b.

Az aramos, talmudikus kifejezés helyett, tisztább hébert használ.

אמר לי (תלמיד אחר) רבי אמר לי כמה נביאים  
נתנבאו להן לישראל אמרתי לו בני ארבעים ושמונה . . . אמרו לא  
פיחתו ממה שכתוב בתורה ולא הוסיפו על מה שכתוב בתורה  
אלא כלם נכוחים למבינים וישרים למוצאי דעת.

ת"ר מ'ח נביאים וז' נביאות נתנבאו לישראל ולא פחתו ולא  
הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה.  
Meg. 14a.

A szerzőnek itt nem volt szüksége annak a megállapítására, hogy Eszter könyve nem a profétáktól ered, tehát azt elhagyja és inkább jellegzetes stílusával a proféták iratait dicséri.

וכי דוד היה יודע לכיין חצות לילה אלא אמרו  
כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד, כשהגיע חצות לילה רוח  
צפונית מנשבת בו והתחיל מנגן מאליו לכך נאמר: "חצות לילה  
אקום להורות לך.

א"ר לוי חלון היתה על מטתו של דוד פתיחה לצפון והיה הכנור  
תלוי כנגדה והיתה רוח צפונית יוצאת בחצי הלילה ומנשבת בה  
והכנור מנגן מאליו וכו'.  
Peszikta. 66a.

Meg van a mondás Ber. 3. b. és Szanh, 16. a. tól שמעון החסיד és folytatja héberül az előttünk levő szöveg szerint. L. még Écha r. 2, 19. és más verzióban jer. Ber. 2. d.

אמרו חכמים מעשיך יקרבוד מעשיך ירחקוך כיצד עשה האדם  
דרכים מכוערים . . . מעשיו מרחיקין אותו מאצל שכינה . . . עשה  
אדם מעשים טובים ותלמיד תורה מקריבין אותו אצל שכינה.  
cap. 18.

. . . אמר לו לאו מעשיך יקרבוד מעשיך ירחקוך.  
Edujoth V. 7. végén.

Itt hiven idézi a misnát és annak alkalmazását az életből veszi.

שנו חכמים במשנה כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא  
העולם ולא יאמר אדם לעצמו העולם הזה מלא תורה ובהו אלך אוכל  
ואשתה אהנה ואלך מן העולם אם עשה כן עליו הכתוב אומר אמר  
נבל בלבו וכו'".  
rabba cap. 25.

. . . כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם ושמא תאמרו מה  
לנו ולצרה הזאת והלא כבר נאמר "והוא עד או ראה וכו'".  
Szanhedrin IV.

וכי אלישע כהן היה והלא אין שם לא מקדש ולא מזבח ולא כהן גדול אלא אלישע נביא היה ותלמידי חכמים יושבין לפניו בין ברותן בין בשומרון מיכן אמרו כל הנוקק לחכמים ולתלמידיהם מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב בכורים ועושה רצון אביו שבשמים. Zutta cap. 2. . . . דתניא ואיש בא מבעל שלישה ויבא לאיש האלהים לחם בכורים עשרים לחם וכו' וכי אלישע אוכל בכורים הוה אלא לומר כך כל המביא דורון לת"ח כאילו מקריב בכורים. Ketub. 105b.

Itt a borájtát teljesen kibőviti és azt jellemző bőbeszédűségével átalakítja.

## II.

E felsorolt példákból fogalmat nyerhetünk a szerzőnek módszeréről, amellyel élt, amidőn nyíltan bevallja, hogy idéz. Láttunk idézeteket a misnából, a tannaitikus midrásból, valamint a fiatalabbkori midrásmunkákból. Hogy a tannaitikus midrásokból közvetlenül idéz-e, az valószínűtlen. A legnagyobb valószínűség az, hogy ő már úgy idéz, ahogyan ő e mondásokat az agadisták útján ismerte.

Ugyanezen módszerrel találkozunk a II. főcsoportban, ahol a szerző nem vallja be, hogy mondását átveszi. Megelégszünk tehát itt kevesebb példával is.

### Misna.

A Széder Elijáhu, ha a misnából idéz, gyakran használja e kifejezést: **שנו חכמים במשנה**; találunk azonban misnából átvett helyeket, anélkül, hogy megemlítené a forrást.

E kifejezés körülbelül tizenötször fordul elő, de néhányszor használva van e kitétel akkor is, amidőn nem misnából van idézve, hanem borájtából.

**אמר ר' שמעון בן גמליאל שבעה דברים התקינו בית דין וזה אחד מהן מי ששחח עולתו ממדינת הים אם עמה נסכיה קריבה משלו ואם לאו קריבה של צבור ור' יהודה אומר משל יורשים שלימה היתה קריבה על המלח ועל העצים שיהיו כהנים נאותין בהם ועל פרה שלא יהו מועלין באפרה ועל קנין פסולות שיהו באות מן הצבור ר' שמעון אומר המספק את הקנין ואת הפסולות.**

Megvan *Sekalim* VII. 6. és 7. **עכום** helyett **מין**, a végén **שמעון** **ר'** helyett ott **ר' יוסי** áll.

### Babiloniai talmud.

A talmudból átvett helyeknek akkora a száma, hogy azokat felsorolni szinte lehetetlen. Saját nézeteit mintegy beleszővi a talmudi mondásokba. Csak néhány példa álljon itt, amely a talmudi

helyek felhasználásának módját jellemezze. Jellemzi a Széder Elijáhut, hogy a mondásoknak auktorait egyáltalában nem, — vagy csak igen ritkán idézi. Legtöbbször csak akkor említi meg az auktor, ha misnát idéz<sup>1</sup>. Ha ki akarnók írni az összes helyeket, amelyek a talmudból át vannak véve, úgy a könyvnek úgyszólván a nagyobb részét kellene ide átültetni. Megelégszünk tehát itt is néhány példával, amelyek a szerző ama módszeréről tanuskodnak, amellyel a talmudi mondásokat céljának megfelelően átdolgozta, ill. kibővítette vagy megrövidítette.

Rabba cap. 4. végén. שכרו מלפני (של שטן) כשם ששם ארצי ונחלתי לארץ ציה ושממה שלא תמצא הגוף ונשמה שתגבה עליה גם אני ארחיק אותו מעליכם ואדחה אותו לארץ ציה ושממה שנא' ואת הצפוני וכו' מה שצפנתי עליכם לפרענות מרחק אני מעליכם והדחתיו אל ארץ ציה... זה מקדש ראשון שהחריבו והרג חכמים שבו ועלה באשו וכו' מפני שהניח אוה"ע ובא ונידבק בהן בישראל להטותן מדרכי תורה.

ת"ר ואת הצפוני ארחיק מעליכם זה יצוהר שצפון Szukka 52b. עומר בלבו של האדם והדחתיו אל ציה ושממה למקום שאין בני מצוין להתגרות בהן את פניו אל הים הקדמוני שנתן עניו במקדש הראשון והחריבו והרג ת"ח ועלה באשו ותעל צחנתו שמניח אוה"ע ומתגרה בשונאיהן של ישראל אמר אביי ובתלמידי חכמים יותר מכלם.

ואשה כי תהיה זבה דם מה תלמוד לומר בכשרה Rabba cap. 15. מלמד שהיא מטמא מבפנים כמבחוץ ר' ישמאל אומר פרשה זו שיצאת מכלל חבירתה לכתחילה לא נאמרה פרשה זו אלא ללמד על בנות ישראל שהן מטמאין כזבין. ר' מאיר אומר לא נאמרה פרשה זו אלא לפריה ורביה שאפילו אכל ושתה כל משקה אינו נהנה כלום לכך נאמרה תורה שבעת ימים תהיה בנדותה.

תניא ר"מ היה אומר מפני מה אמרה תורה נדה Nidda 31b. לשבעה מפני שרגיל בה וקץ בה אמרה תורה תהא טמאה שבעת ימים כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה. ואשה כי תהיו זבה דם יהי זבה מבשרה מלמד שהיא מטמאה

1) Lásd. cap. 23. Baba b. 1X. 1. R. Eliezer cap. 7 és 31. R. Elázár Modinból cap. 7. Elázár b. Matja cap. 18. Elázár b. Azarjah zutta cap. 1.—R. Gamliel cap. 16 és 23. R. Jóhánán b. Zakkáj cap. 10.

מכפנים כמבחוץ. Szifra 15, 19. megvan még Nidda 41 b.

עוצרי פירות ומלוי ברבית ומקטיני איפה ומפקיעי. Rabba cap. 15. שערים עליהן הוא אומר "נשבע ה' בנאון עזו".  
ת"ר אוצרי פירות ומילוי ברבית ומקטיני איפה ומפקיעי שערים עליהם  
הכתוב אומר "לאמור מתי יעבור החדש וכו'".  
Baba b.  
A derech eret rabbából van véve.

ביון שבא נח לעולם אמר הקב"ה בא אתה. Rabba cap. 31. וכל ביתך אל התיבה אתה ובניך לברכם אשתך ונשי בניך לברם כיון שיצא אמר לו הקב"ה צא מן התיבה התירן לו.

"אתה ובניך ר' יהודה בר סימון ור' חנין. Ber. r. cap. 31, 37. בשם רב שמואל בר ר' יצחק אמר נח כשנכנס לתיבה נאמר לו פריה ורביה הה"ד ובאת אל התיבה אתה ובניך לעצמך ואשתך ונשי בניך לעצמן כיון שיצא התיר לו וכו'.

ואמר ר' יוחנן. Meg van Szanh. 108 b. idézi a verset és folytatja  
מכאן שנאסרו בתשמיש המטה. Friedmann szerint Jochánán a Széder Elijáhuból vette a mondasát L. Bacher: Ag. d. pal. Amoräer 41. 1.]

יברת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה מאהלי. Zutta cap. 3. יעקב ומגיש מנחה לר' צבאות". ולא יהיה לו ער בחכמים ולא עונה בתלמידים לא ער בחכמים לא מי ששואל הלכה כענין בבית המדרש ולא עונה בתלמידים ולא מי שמשיב כהלכה בתלמידים.

. . . אדכריה רב לגמרי . . . וכתוב בתריה. Szanh. 82 a.  
יברת ה' לאיש וכו' . . . אם ת"ח לא יהיה לו ער בחכמים ועונה בתלמידים וכו'.  
Megvan még Sabbath 56 b.

Megemlithető még egy példa, amely azt mutatja, hogy a Széder Elijáhuban egy vers magyarázatához a talmudot és a Tosziftát variálja, sőt a Jonathán nyomait is észrevehetjük benne.

אנשי סדום גסות רוח היתה בהן ובה נעקרו. Rabba cap. 31. מן העולם שני ד"א רעים כגול חטאים כגלוי עריות לה בחלול השם מאוד שהיה מתכוונין וחוצאין.  
L. Szanh. 109 a. és Toszifta Szanh. XIII. ed. Zuckermann 435 a.

### Midrások.

A midrásokból átvett helyek közös vonása, hogy még kevésbé felelnek meg az eredeti helyeknek. Általában, amikor azt látjuk,

hogy valamely midrásnak az eredeti forrása valamely másik midrás, mindig az a kérdés tólul elénk, hogy vajjon a szerző közvetlen a forrásból merit-e, avagy a talmud útján került-e könyvbe. De különösen áll ez a kérdés a Széder Elijáhu szerzőjénél, aki előtt nem igen volt irott példány, hanem csak fejből alkalmazta a forrásokból átvett helyeket.

Hadd álljanak itt a következő példák azokból, amelyek megmutatják azt, hogy miként használta fel a szerző a régibb irodalmi termékeket.

A Szifra halachikus midrás lévén, a Széder Elijáhu abból nem igen vett át mondásokat. Hogy azonban használta, mutatja az a példa, amely más helyen volt idézve, amely egyszersmind azt is mutatja, hogy a Széder Elijáhu a Szifrából átvett helyeket összeveszi a talmudból vett helyekkel.

#### Szifré Numeri.

מן כאיזה צד ברוך המקום . . . שכשם שעשה אברהם אבינו להם למלאכי שרת כך מי שהיה רוצה במן לטעום טעם פת טועם, בשר טועם, דבש טועם, טעם חלב טועם, המאה טועם בו שני שמו העם ולקטו וכו' cap. 12.

A mannáról szóló csodálatos legenda megvan Szifré בהעלתך ed. Friedm. 23b. és 24a-ig l. ott. Az egész fejezeten végig fűzi az egyes szavakhoz azt a magyarázatot, hogy a mannának több ize volt.

„ואת הקשואים” א”ר שמעון מפני מה המן נשתנה להם לכל דבר שהיו רוצים וכו' שמו העם ולקטו — „וטחנו ברחים” . . . מלמד שנשתנה להם לכל הנשחנים ברחים . . . — „או דכו במדוכה” מלמד שנשתנה להם לכל הרוכים במדוכה „ובשלו בפרור” . . . מלמד שנשתנה להם לכל המתבשלים בקדרה s így végig. Hasonlóan van meg ez a gondolat Joma 75a Abahutól. A szerző itt előttünk kiszinezi és felhasználja arra, hogy Isten megjutalmazza Ábrahám cselekedetét. A versmagyarázatot elhagyja, arra neki nincs szüksége, csak a hatás kedvéért szemléltetőbbé teszi a felsorolás által a midrási gondolatot.

בכל צרתם לו צר אמר הקב”ה כל צער וצער cap. 18. bev. שיש להן לישראל כביכול אני עמהם אל תקרי לו אלא לי.

A gondolat megvan Szifré ed. Friedm. 22b. ר' עקיבה אומר אילמלא מקרא שכתוב אי אפשר לאומרו אמרו ישראל לפני המקום פדית את עצמך שכל מקום שגלו שכינה עמהם וכו'.

Ezen gondolat különben még igen sok helyen található. Általában igen gyakran használták.

### Szifré Deuteronomium.

A Szifré Deut. csak igen ritkán használtatik.

Zutta cap. 2. זו שכרה של ארץ ישראל שעמד הקב"ה בתוכה. וברא את כל העולם כלו.

Ezen gondolat, más szavakkal kifejezve Szifré ed. Friedm. 76b. ארץ ישראל שהיתה חביבה מכל הארצות נברא קדם לכל.

### Mechilta.

. . . באותה שעה הראה הקב"ה לאברהם אבינו rabb. cap 5. שני בניו עובדין עבודה זרה ברן וחש כחו מעליו. . . ויראהו ה' את כל הארץ מגלעד ועד דן . . . אלא שאמר לאברהם אבינו במקום הזה עתידין בניך לעבוד עבודה זרה ותשש כחו מעליו. Mechilta ed. Friedm. 55 b<sup>2</sup>.

2) Megvan még Szánh. 96 a.

הרי הוא אומר לא תשא שמע שוא הרי זו אוהרה rabb. cap. 29. למקבלי לשון הרע ד"א הרי זו אוהרה לדיין שלא ישמע לבעל דין עד שיהא בעל דין חבירו עמו שני עד האלהים יבא דבר שניהם דבר אחר הרי זו אוהרה לבעל דין שלא ישמע דבריו לדיין עד שיהא בעל דינו עמו שני ועמדו שני האנשים וכו'

Ez a rész szószerint megvan Mechilta משפטים ed. Weisz 98 a.

### A Peszikták.

ימים יצרו ולא אחד בהם זה יום השבת לישראל. rabba. cap. 2. Ugyanerre a versre szószerint R. Jiccháktól megvan Peszikta r. ed. Fr. 115 a.

כך היא גדולתו של הקב"ה שאם מבקש אכילה rabba cap. 28. ושתייה אין מי שיכול לעמוד לפניו שנאמר את הכבש אחד תעשה בבקר וכי יש רעבון לפניו והלא כבר נאמר אם ארעב לא אומר לך וכו' ידעתי כל עוף הרים וכו' האוכל בשר אבירים אם כן למה תקן הקב"ה שני כבשים אחד בשחרית ואחד בערבית כדי שיתנו זכרונם וזכרון אבותם לפניו.

Ez a gondolat bőven ki van fejezve mindkét Pesziktában Peszikta di R. Kahana ed. Buber 57 a. és b. és Peszikta r. ed. Fr. 80 a. és a következő lapokon. L. még Friedmann héb. bev. a Széder Elijáhuhoz 77. old.

### A Rabbák.

A Genesis rabbáról már említettük, hogy találunk egy idézetet e bevezetéssel: תנא אליהו

Kétszer találjuk a Num. rabbában e kifejezést אליהו אומר amelyekről meglátszik, hogy az előttünk levő Széder Elijáhuból került bele. v. ö Sz. E. r. cap. 13. מיכן אמרו כל המרבה כבוד שמים מתרבה és Num. r. cap. 4, 21. Továbbá Num. r. cap. 5, 9 és Sz. r. cap. 11 végén, amely utóbbi két hely között eltérés van.

A Lev. r. egy egész fejezetet vett át a Sz. E. rabbából. V. ö.

Sz. E. r. cap. 6. és Lev. r. I. végén. ד"א ויקרא אל משה מיכן אמרו tól III. שתי מנחות - tól végig és II. לשון חבה. tól végig. Ezt már említi Zunz; bővebben beszél róla Wüchse a Midrás Vájikra rabba fordításához irt előszavában IX. 1. E szerint ezek a részek a Lev. rabbába csak később kerültek bele. A velencei 1545-iki midráskiadásban még nem is találatnak a szövegben, hanem a könyv végén, mint más verzió, נוסחא אחרת

A rabbákból különben a Széder Elijáhu igen sokat vett át, így pl. a 7. fejezet, ahol az egyiptomi tiz csapást tárgyalja, nagyrészt az Exodus rabbából való excerptumok.