

17.

A BUDAPESTI

ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ-INTÉZET

ÉRTESITŐJE

AZ 1893—4-IKI TANÉVRŐL.

Megelőzi :

TANULMÁNYOK

A BIBLIAI BEVEZETÉS KÖREBŐL.

IRTA

Dr. BLAU LAJOS, TANÁR.



BUDAPEST.

1894.

17.

A BUDAPESTI

ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ-INTÉZET

ÉRTESITŐJE

AZ 1893—4-IKI TANÉVRŐL.

Megelőzi :

TANULMÁNYOK

A BIBLIAI BEVEZETÉS KÖRÉBŐL.

IRTA

Dr. BLAU LAJOS, TANÁR.



B U D A P E S T

1894.

KÖNYVTÁRA

A 4627



NYOMATOTT ALKALY ADÓLFNÁL, POZSONYBAN.

Előszó.

A szeretettel és gonddal ápolt isagogika a bibliai tudományok legvirágzóbb ágai közé tartozik. A tudománynak ezen terén történt összes munkálkodás úgy régibb, mint újabb időben osztatlan elismerést, részben őszinte csodálatot érdemel. Valóságos hangyaszorgalommal gyűjtötték össze a különböző irodalmakban szétszórt anyagot, sokféle szempontból rendezték, kritikai pillantással rostálták és szilárd terv szerint feldolgozták. A biblia, az apokryphák, az Uj-Testamentom, a hellenistikus irodalom és az egyházatyák át lettek kutatva, és a belőlük származó anyagból szép épület emeltetett.

Az elmúlt évszázadokban történt szorgalmas munka által a nevezett források, ugylátszik, majdnem kimerültek; s ha újabb munkákból következtetni lehet, új anyag nem merithető belőlük — talán a verziókra vonatkozóan kivételével — miért is a bevezetés terén való jelenlegi munkásság nagyjában véve a már összegyűjtött adatok kritikai feldolgozására szoritkozik. Csak egy forrás folyik még bőven, sokkal bővebben, mintsem általában gondolják, s a mely nem fog oly hamar elapadni: a biblia utáni zsidó irodalom, a mely a szentírás régebbi történetére nézve bizonyára a legfontosabb. A jelentékeny, dicsérettel elismerendő munkák daczára, a zsidó hagyomány mély aknáí még mindig nincsenek tökéletesen kiaknázva.

Rendesen a már régi időkből ismeretes állítások ismételtetnek, a nélkül hogy azon források kora, hazája és meg-

bizhatósága felől tudakozódnának, a melyekből erednek. Szaktudósoknál is gyakran találtak amórai szövegekből származó bizonyító helyek, a midőn ilyeneket már tannaitikus szövegekben is lehetett volna találni, a misna helyett a talmudot, a Mekhilta helyett a midras rabbát stb. idézik. Az évezredes zsidó hagyományos irodalom körén belül a gyakorlatban úgy látszik még mindig nem akarnak idő- és térkülönbségeket elismerni.

A már összegyűjtött adatok feldolgozása jó részt szomorú képet nyújt. Nem ritkán találunk fordítási hibákat, mindenféle tévedéseket és félreértéseket a leggonoszabb fajtából. Ezek eltorzítják a leghasznosabb összeállításokat és a legszébb kritikai műveleteket elveszejtik. A források hiányos ismerete mellett sem kipróbált módszer, sem óvatos kritika nem képesek hasznosat teremteni. A bibliai bevezetés legtöbb kézikönyve, tekintet nélkül a pártállásra, ez irányban nem sokkal haladja túl a mult század által elért eredményeket. A kiváló hasznosság daczára e pontban talán valamennyi hiányos és fogyatékos. Pedig ideje volna, hogy a tudomány általános és a talmud kutatás speciális haladása ezen diszciplínában is éreztesse áldását.

Feladatommá tettem, hogy a vázolt, általánosan ismert bajok némely pontján segítsek és hogy bebizonyítsam, hogy némely megoldásra váró kérdésre a zsidó irodalom vagy kielégítő választ ad, vagy legalább is ehhez jelentékenyen hozzájárulhat. Ezen czélból adom át ezen a rendelkezésünkre álló tér által meghatározott három értekezést a nyilvánosságnak, azon kívánsággal, hogy rendeltetésüknek megfeleljenek.

Az anyag, a melyet az első értekezés számára a forrásokból gyűjtöttem, a tárgy természeténél fogva oly bőséges volt, hogy belőle csakis szemelvényt adhattam, nehogy a problémák fölösleges forráskimutatások által elnyomassanak. Első sorban a palesztinai tanukat, ezek között a régiebbeket tehát a tannákat, szólaltattam meg. A bizonyító helyeket csak akkor közöltem szóról-szóra és láttam el fordítással, ha ezek vizsgálódásaink szempontjából különös fontossággal bírtak; különben pusztá utalásokkal értem be, minthogy nem volt szándékomban téglahordó munkát végezni.

A nemzsidó irodalom számára legtöbb esetben Eich-Országos Rabbiképz - Zsidó Egyetem Könyvtára

horn Einleitung³ művére utaltam, mert a negyedik kiadás nem állt még rendelkezésemre. Az idézett források különben könnyen feltalálhatók a bibliai bevezetés más, nagyobb tankönyveiben. Ép így sajnálatomra némely régebbi és újabb korból származó munkára sem tehettem szert, így pl. — hogy csak egy könyvet említsek — ezen irat kidolgozásánál nem állott rendelkezésemre Buhl Frants „Kanon und Text des A. T.“ cz. műve, a melyet annak idején élvezettel olvastam és folyóiratunkban a Magyar Zsidó Szemlé-ben VIII. (1891) ismerttettem is. A könyvhiány folytán kényszerítve voltam néhány esetben második kézből idézni, a mit azonban majdnem kivétel nélkül világosan megjegyeztem. Reményilem, hogy a tárgyalt kérdések lényege, különösen az első értekezésben, ezen baj által nem szenvedett kárt, az pedig különben is távol volt tőlem, hogy a tudományos feldolgozás teljes történetét nyújtsam.

Hogy a már elkövetett hibák tovaterjedését megakadályozzam, indítatva éreztem magamat, hogy több író hibáit helyreigazítsam. Alkalmak adtával ez oly esetben is megtörtént, a midőn a hibák nem a mi szűk témánk terén követték el. Azt hiszem, hogy ezen megtisztítás által az illető iratok értékét nem kisebbittem, és szerzőik érdemén csorbát nem ütöttem. Hiszen általánosan ismeretes, hogy mily nehéz e téren minden hibát kikerülni.

B u d a p e s t, 1894. augusztus havában.

Blau Lajos.

Tartalom.

I.

A szentírás nevei.

1. Az egész gyűjtemény neveiről	1
2. A szentírás három csoportjának neveiről	16
3. Az egyes könyvek neveiről	26
4. A tórának és egyes könyveinek neveiről	33

II.

Írás és nyelv.

1. A négyzetes írás meghonosodása	41
2. Az ó-héber írás	58
3. Héber kódexek idegen betűkkel	69
4. Eltűnt bibliafordítások	72

III.

A maszórához.

1. A végső betűkről	86
2. A függő betűk magyarázatához	91
3. A pentateuchus középső betűjéről és szaváról	92
4. Az első halleluja a Zsoltárokbán	96
5. A rendkívüli pontokról	97
6. Maszorétikus megjegyzések magyarázása a talmudban és midrasban	104

I.

A szentírás nevei.

1. Az egész gyűjtemény neveiről.

A szentírásnak rendes s bizonyára legrégebb megnevezése: ספרים „könyvek“. A régi izraeliták csak e vallásos tárgyú iratokat ismerték, vagy legalább könyvek alatt pusztán ezeket értették, nem kellett tehát ezeket külön ismertető jellel közelebről megnevezni. „Könyv“ s „könyvek“ számukra a vallásos nemzeti ősratokat jelentették. Ezért nem fordul elő a régebbi irodalomban a ספרי קדש kifejezés, mivel már ספרים-ban magában rejlik a szentség fogalma.¹⁾

1) Eichhorn, Einleitung³ I 36, 2. jegyz. téved tehát, midőn ἱερά γραμμῶν-t ἱερά ספרי-el fordítja. Se ő, se Wogue, ki később nevezendő könyvében ezen megnevezést utána írja, nem idéznek helyet az általuk közösen használt kifejezésre. ἱερά γραμμῶν csak כתבי קדש-t jelentheti, a mit Eichhorn is említ, s melyről alább szó lesz. Már az apokryphák elnevezéséből ספרים חיצונים (Akiba a misnában Szanh. 10, 1) kitűnik, hogy ספרים magában a szentesített bibliai iratokra értendő, mert különben az apokryphákra nem lett volna szükség külön névre. A ספרים חיצונים és ספרים ברייתא elnevezések tanulságos analógiák ספרים s ספרים חיצונים kifejezéshez. Hogy a ספרי קדש kitétel milyen régi, nem tudom. A hagyományos irodalomból egyetlen példát sem ismerek; a középkorban se használták (l. alább 4. l. 6. j. s 7. l. 1. j.): a bibliakiadásokat sem hívták ספרי קדש-nak. Ben-Jakobnak הספרים אוצר-jából III, 238 s köv. számok látom, hogy csak a biuristák kommentárjaival ellátott bibliakiadásnak 1833—37 volt a czime ספרי קדש (259. sz.); hasonló kiadás (Wilna 1848—53) jelöltetik az ezen jelentésben szintén későbbi számozású קדש מקראi névvel. Ha nem tévedek, קדש ספרי libri sacri-nak fordítása, a ספרי קדש mintájára képezve. A kéziratban lévő maszoret. munkából עדת דבורים (massor. Ms. Tschufutkale Nr. 12, Bl. 33b) Strack a Prot. Real-Encyclopädiában² VII 441 érdekes helyet idéz, mely így végződik: ואלו ישובו כל סופרי ואלו ישובו כל סופרי ואלו ישובו כל סופרי; כתבי הקדש מן ארץ שנער חולתה; ugyanezt citálja J. Harris, Jewish Quarterly Review I 228 Stracknak cikkéből Zeitschr. für Luth. Theologie 1875, de ספרי קדש helyett כתבי הקדש ir. E csekélységből

A bibliai könyvek legelőször Dán. 9, 2. jelölvék ספרים-al. Mert במספרים nemcsak a prófétákra vonatkozik, a mint Graetz¹⁾ de Wette után állítja; e föltevés semmivel sem bizonyítható. Jeremiás megemlítése a szóban forgó versben csak azt bizonyítja, hogy „könyvek“ a próféták iratait is jelentik, de nem zárják ki a tórát.

Graetz állítását a régi talmudi nyelvhasználattal támogatja: „ספרים maga a régi talmudi irodalomban a próféták könyveit jelenti, még pedig a pentateuch kizárásával, mely תורה vagy ספר תורה, vagy röviden ספר-nek nevezetik. (Misna Megilla IV): בני העיר שמכרו ספרים לוקחין תורה אבל, אם מכרו תורה לא יקחו ספרים, egy eladott pentateuch áráért nem szabad vásárolni „könyveket“ azaz más szent iratokat.“ E nézetet vallja Löw Lipót is Graetz művével egyidejű könyvében „Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden:“ II 109 „A misnában ספרים a prófétai könyvek terminusa“. Bizonyítása, gondolatmenete azonos az előbbiével.

A hallott szilárd vélemény egyetlen misnára épült. Különös, hogy Graetz szerint jelenthetné ugyan ספר a pentateuchust, de pluralisa szefárim már nem terjed ki erre. Tarthatatlan nézet, melyet a hagyományos irodalom nyelvjárása teljesen megczáfol. A legrégebb források, misna, tószifta, barajthas tannaitikus midrások egyaránt használják a ספר szót s többesét a szentírás három csoportjának összes könyveire. Ime egyes helyek a misnából. Móéd kátan 3, 4: „Félünnepeken nem szabad könyveket és tefillint írni, vagy betűket javítani még a templompitvar könyvében sem²⁾); Nedárim 5, 5: Mi a város tulajdona? A vásártér, zsinagóga, fürdő, a frigszekrény és a könyvek³⁾); Gittin 4, 6: Tilos könyveket vásárolni nem zsidótól⁴⁾); Bába mecz. 2, 8: Ha valaki könyveket talál, 30 napban egyszer olvasson bennük“

is kitünik, hogy az ily megjelölésekkel óvatosan kell bánni. Harrisnak „Adath Debarimja“ bizonyára sajtóhiba.

1) Kohelet (Leipzig 1871) 150 s. köv. l.

2) אין כותבין ספרים ותפלין במועד ואין מגידין אות אחת אפילו בספר העזרה.

3) איזהו דבר של אותה העיר הרחוב ובית הכנסת ובית המרחץ והתיבה והספרים.

4) אין לוקחין ספרים תפלין ומוזות מן הגוים.

(hogy el ne pusztuljanak¹). Gyakran szól a misna a könyvek takaróiról²). E czitátumok világosan bizonyítják, hogy a misna ספרים alatt a pentateuchust is érti, sőt a hagiografákat is, amit Löw és Graetz kizártnak tartanak. A bőséges bizonyítékok közül misn. Kélim 15, 6-ra utalok: mind a könyvek tisztátlanítják a kezeket³). Mivel a misnában csak néhány a hagiografákhoz tartozó könyvről vitás, hogy tisztátlanná teszi-e a kezeket, világos, hogy az említett hely a hagiografákra is vonatkozik.⁴)

Mielőtt a többi tannaitikus forrásokra térnénk, vegyük szemügyre azon misnát, mely a többször említett szerzőket félrevezette. Így hangzik: „Egy város lakói vehetnek zsinagógát a piaczáért, a zsinagóga árért frigyszekrényt, ennek árért könyvtakarókat, ezek árért könyveket, a könyvek árért tórát. De a tóra árért nem szabad vásárolniok könyveket stb.”⁵) Arról van szó, hogy valamely nagyobb szentségű tárgy eladható-e, hogy árából kisebb szentségű tárgyat vehessenek. Löw s Graetz nézetüket a תורה s ספרים ellentétre alapítják és azt vélik, hogy itt csak profétai könyvek nevezvék, mivel nyilvános felolvasásoknál csak azokat használják. De már Graetz hozzáteszi, hogy Eszter könyvét is nyilvánosan olvasták; tehát a ספרים-ban ez is befoglaltatnék. Az is bizonyos, hogy a községek nagy része hagiografákat szintén akart beszerezni magának; mért zárók hát ki ספרים-ból a kethubimot? Ellenkezőleg, a „könyvek“

1) מצא ספרים קורא בהן אחד לשלשים יום ואם אינו יודע לקרות גוללן.

2) Kilájim 9, 3; Móéd kátan 3, 2; Kélim 24, 14; 28, 4; Negáim 11, 11; מטפחות ספרים.

3) כל הספרים מטמאין את הידים.

4) Az idézett helyeken kívül találjuk még ספרים-t a misnában Bába kamma 10, 3: המכיר את כליו או ספריו ביד אחר *„ha valaki házi-eszközeit vagy könyveit máznál találja“*, Megilla 1, 9: אין בין ספרים לתפלין ומוזות וכו'. Löw itt is (i. h. 510 j.) csak profétákat lát, de elfelejtette megmagyarázni, hogy mért volna az ott tárgyalt esetben különbség egyrészt a proféták, másrészt a tóra s hagiogr. között?

5) Megilla 3, 1: בני העיר שמכרו רחובה של עיר לוקחין בדמיו בית הכנסת, בית הכנסת לוקחין תיבה, תיבה לוקחין מטפחות, מטפחות לוקחין ספרים, ספרים לוקחין תורה אבל אם מכרו תורה לא יקחו ספרים, ספרים לא יקחו מטפחות, מטפחות לא יקחו תיבה, תיבה לא יקחו בית הכנסת, בית הכנסת לא יקחו את הרחוב וכן במותריהן.

rájuk is vonatkoznak, különben a misna felsorolása hézagossá volna. Hogy áll a dolog a hagiografákkal? Ezeket a szefárim név jelöli, mely tekintetben a prófétákkal egyenrangúak, amint egyenértékűek más vonatkozásban is pl. Megilla 27 a¹). Még egy argumentumra figyelmeztetünk. Ha e helyütt csak próféták szerepelnének, álljon egyszerűen נביאים, mely jelölés azokra a misnában szokásos, amint alább még bizonyítjuk.²)

Áttérünk már most a többi tannaitikus forrásokra, melyek bár — föltevésünk szerint átlagosan csakis — néhány évtizeddel a misnánál fiatalabbak, nyelvileg is, tárgyilag is tekintélyük olyan, mint a misnaé. Ugyanazon végeredményt mutatják. „Szefárim“ mindenütt a bibliai iratoknak összességét jelenti.³)

Többes helyett gyakran a ספרים egyes száma névelővel vagy a nélkül jelöli a szentírást. Rendesen akkor, midőn nem az egész gyűjteményről, hanem bármely egyes könyvről van szó. Pl. misna Érubin 10, 3: „Ha valaki (szombaton) a küszöbön olvas, s a könyv kigöngyölödik kezéből stb.“⁴) Zábim végén: „Ezek teszik tisztátlanná a terumát . . . a könyv“.⁵)

A görög elnevezés βιβλία⁶) ספרים fordítása. Régiségére

1) אבל לא (גוללין) נביאים וכתובים במשפחות חומשים וכו'. „A próféták iratait s a hagiografákat nem szabad a tóra könyvek takaróiba göngyölni“.

2) Geiger is (Nachgelassene Schriften IV 12) visszautasítja Graetz allitását; Löw L.-ról, a kié talán az elsőség, sem ő, sem Graetz nem tudnak semmit.

3) Tószifta Bikkurim 2, 15 (Zuckermandel 102 l. 10 sor.); Megilla 3, 2 (224¹⁵); Bába mecia 2, 21 (374²⁵); Abóda zára 2, 3 (462²⁰); ib. 3, 1. 2. 6—8 (463¹⁰); Chullin 2, 20 (503¹⁰), Jadajim 2, 12. 13. (683⁸). — Szifré II 258 kezdetén. Az említett helyeken kívül, melyek különben is tanulságosak, a „szefárim“ kifejezés még számtalanszor fordul elő a két talmudban s a midrásokban.

4) הקורא בספר על האסקופה נתגלגל הספר מידו גוללו אצלו.

5) אלו פוסלין את התרומה . . . והספר V. ö. még misna Sabbath 16, 1 (תיק הספר); tószifta Megilla 3, 2 (224¹² ספר) (ומשפחות ספר); Abóda zára 3, 1. 2. (463¹⁰ ספר לתמדו ספר).

6) Eichhorn, Einleitung³ I 36; Fürst, Der Kanon des alten Testaments nach den Ueberlieferungen im Talmud und Midrasch (Leipzig 1868) 2 l. 2 j. Hamisan állítja előbbi „oder „Schrift“ in der erhabensten Bedeutung“ és az utóbbi „nannte man „das Buch“ oder „die Bücher κατ' ἐξοχήν“, mely állítást általában ismételtetnek. τὰ βιβλία egyszerűen = ספרים, mely már magában foglalja a szentség fogalmát. (V. ö.

vall Sirachnak prologja, a hol röviden mondatik καὶ τῶν ἄλλων πατρῶν βιβλίων és καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων, melyből kitünik, hogy a fordító idejében meglévő és általa elismert bibliai könyvek τὰ βιβλία-val jelöltettek.¹⁾

Ha Dán 9, 2. ספרים a szerző által ismert összes könyvekre vonatkozik, amit aligha lehet tagadni, akkor a ספרים kifejezés régibb, mint az egész szentirási gyűjtemény lezárása. Azonban Woguenak csillogó sejtése, hogy ספרים rövidített alakja ספרים כ"ד-nak,²⁾ minden esetre hamis, mert a „24 könyv“ megjelölés legfeljebb a harmadik század elején támadhatott, míg a ספרים, a mint láttuk, legkevesebb háromszáz évvel régibb.

A szentirás könyveinek számát nem akarjuk itt részletesen tárgyalni. Elég a mi célunkra tudnunk, hogy Josephus (contra Apionem I 8.) 22 könyvről beszél, Hieronymus 22 s 24 közt ingadozik, és hogy a tannaitikus művek nem említik a szentirásbeli könyvek számát. E tényekből az látszik, hogy nem volt szokásos a bibliát könyveinek számáról elnevezni.

A 22 s 24 közti ingadozást, mely Hieronymusnál magánál mutatkozik (Prol. Gal. és előszó Dánielhez), megmagyarázza egy barajtha Bába bathra 13 b. Ott az írástudók nagyobb része úgy kívánja, hogy a szentirás két utolsó csoportjának mindegyik része külön tekercsre irassék. Mégis, a mint Hieronymus után következethetjük, Rúthot a Birák könyvével, a Bab. bathra 14^b barajtha szerint a Zsoltárokkal együtt irták egy tekercsre. Gen. r. c. 25 (ed. Wilna 1878, melyből mindig citálunk, 111 a), melyben Ruth Sámuel előtt említettik, Hieronymus nézetét erősíti meg. Ugy szintén a Sirmak könyvét Jeremiással kapcsolták egybe. Így tehát a

Lów jelzett helyen 109). E téves nézetet tovább fejtí Finn S. J. héber történetében (דברי הימים לבני ישראל) Wilna 1871, I 258); szerinte ספר vagy ספרים a tórát jelenti, mint a szent könyvek legkiválóbbikát. Megcáfolja a fönti jegyzet (4. l. 3. 4. és 5. jegyz.), ha ugyan szükséges cáfolni.

1) Stracknak véleményével, melyet ezikkében: Kanon des A. T. (Prot. Real-Encyclopädie² VII 440) nyilvánít, mondván: „Der Enkel des Siraciden (s. seinen Prolog) hat noch keinen Gesamtnamen für die Sammlung der hl. Bücher“, nem érthetek egyet.

2) Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique (Paris 1881) p. 5.

tekercesek száma 22 volt, míg a könyveké 24. A kétféle szempont szerint alakult a 22. vagy a 24-es szám.

A midrasban — mintegy tiz helyen — csakis amórák említik a „24 könyvet“. Exod. rabba c. 41 (137^b) = Sir rabba 4, 11-hez (54^b lent) Simon b. Lákis (250 körül) összehasonlítja őket a 24-féle mennyasszonyi diszszel (Jezs. 1, 18—24 után); mint a mennyasszony ezekkel, legyen a tudós mind a 24 könyv ismeretével ékesítve. Berechja szerint a papok és leviták 24 osztályának felel meg a 24 könyv (Num. rabb. c. 14 [116^b] = ib. 15. [135 a] = Kóheleth r. a vége felé). Num. rabb. c. 14 (117^a) azt olvassuk, hogy a 24 könyvet iratta Isten Izraél számára, másokkal nem szabad foglalkoznia. Pinchasz b. Jáir szerint a 24 áldozati barom (Num. c. 7) megfelel a 24 könyvnek (ib. 126^a V. ö. még u. o. 13 [107^b]). Érdekes, hogy az álomban megjelent $\pi\nu\nu\alpha\zeta$ -ot 24 lapjával nem magyarázzák a 24 könyvre Écha r. 1, 1-hez (13 a lenn). Nevezetes, hogy a (4. Ezra 14) lévő mondában, mely szerint Isten az Ezra által lemásolt 94 könyvből csak 24-et engedett nyilvánossá tenni, 70-et pedig a nép bölcsei számára tartott vissza, a 24 könyv bukkan föl. Lehet, hogy a 70 könyv a misna traktátusaira czéloz, melyeknek számát fölfelé 70-re kerekítették ki. Num. r. 18 (152^a) = Tanch. Kórach (Stettin 1865) p. 552, 35 (24+11) könyvről beszél: כִּד סְפָרִים הוּסִיף עֲלֵיהֶם י"א מִן תְּרֵי עֶשֶׂר חוּץ מִן יוֹנָה שְׂהוּא בְּפָנֵי עֲצֻמוֹ. Oly világos hely, hogy némely kommentátorok erőlködései merőben érthetetlenek. Herzfeld L. (Geschichte des Volkes Jisrael II 95) e helyből azt akarja következtetni, „dass Jona erst spät seine jetzige Stelle erhalten habe“; Reifmann J. (Hakarmel I Nr. 42, 45) egy korrektúra révén pláne 11 apokryphára gondol. Csupa alaptalan és fölösleges állítás. Jóna talán azért jelöltetik különálló könyvnek, mert az engesztelő nap minchájához haftárául olvassák az egészet. A targum egyszer (Én. én 5, 10) említi a 24 könyvet. Ugy szintén a babilóni talmud is (Taan. 8-a); az idevágó helyek különben mind palesztinai forrásokban vannak, melyekhez Hieronymus is tartozik. A források tehát Fürst ellen szólnak, ki szerint a 24-es felosztás babilóniai eredetű. Nem babilóniai használat állandósítá a 24-es számot, hanem Rúth könyvének a Biráktól vagy a Zsoltároktól, továbbá

Échának Jeremiástól való különválasztása, hogy a három megillával egyesíttessék **המש מגילה-á**, mi által önmagától támadt a 24-es szám. Így a 22 feledésbe merült s a talmud utáni időkben semmi nyoma¹⁾. Egyébiránt a talmudbölcsek kedvelték a 24-es számot²⁾, mely körülmény még jobban eltörülte a 22 emlékét.³⁾

Második neve az egész szentírásnak **מקרא**. A szó jelentése Nehem. 8, 8 felolvasás. E jelentésen kívül, mint pl. **מקרא מגלה**, az ujhéberben annyit is tesz, mint a felolvasott tárgy. Ahogy **שנה משנה**-ből, ugy képeztetik **מקרא**-ból **מקרא**. Ezen analógia teljesen megvilágítja a **מקרא** értelmét. Valamint a „misna“ szó minden mellékjelentés nélkül csupán a tanítás anyagát jelöli, ugy jelenti „mikra“ az olvasás tárgyát. Mivel a hébersek csak a szentírást olvasták, természetesen, hogy csakis ezt nevezték „mikrá“-nak. A

1) V. ö. König, Einleitung in das A. T. (Bonn 1893) p. 460. Dikdúké Hateámim 53 l. Dósza b. Eleázárnak régi maszorétikus jegyzetében: **וּסְכַמְנו אוריתא ונביאים וכתובים עשרים וארבעה ספרי**; v. ö. még Graetz, Monatschrift 20, 6, hol egy kódex záradéka újból ki van nyomtatva s e szavakkal kezdődik: **זה המצחה של כ"ד ספרים**: Ben-Ásernek könyvéről azt mondja Majmuni Széfer Tóra 8, 4 **ארבעה ועשרים**, a Hilléli kódexről pedig így szól a másoló (1468. évben): **אלו ספרים**; a Hilléli kódexről pedig így szól a másoló (1468. évben): **אלו ארבעה ועשרים מן נוסח ההיללי** (Stracknál, Prolegomena critica in V. T. H. p. 22.).

2) A 24 **משמרות**, s a nekik megfelelő **מעמדות**, **מתנות**, továbbá a 24 **מסמרות**-ról már megemlékeztem. Fontos szerepet játszik 24 az időbeosztásban (j. Berákh. 1, 1. [2 d 12]). Sammaj iskolájának 24 könnyítése s ugyanannyi szigorítása Béth-Hillélnak (j. Sabb. 7, 2 [10 a 12]); 24 bűnre következik az excommunicatio (j. Móéd kátan 3, 1 [81 d 18]); a patriarcha-ház 24 meghívottja a szökőév megállapítása végett (j. Szanh. 1, 2 [18 c 10. sor alulról]); Izraél körében fenálló 24 párt (u. o. 10, 6. [29 c. 18 al.]) Jóchanan célzása a sok zsidó-keresztény szektára Palesztinában; 24 autonom város (**בוליות** = **βουλή** = hatóság) volt délen (Sámuel b. Nachman; Sebuóth 3, 10 [34 d. 4. al.]); az Ezek. által említett 24 bűn 22. fejt. (Lev. r. cap. 33 [95 a]); 24 átok s áldás (u. o. c. 34 [99 a]). 22 csak alig-alig fordul elő.

3) H. L. Strack minden áron bizonyítani akarja a 24-es számítás elsőségét (Kanon des A. T. Herzog-Plitt Prot. Real-Encyclopaediájában VII 434 s köv. ll.) Szerinte Josephusnak 22-je a Septuag. nyomán támadt volna. Ez nem valószínű, mert Josephus nem az alexandriai görög, hanem a héber szentírási könyveknek számát adja. Ha Josephus ismerte a palesztinai kánont, azt is kellett tudnia, hogy mely könyveket tekintettek különállóknak.

bibliatanuláshoz“.¹⁾ Leggyakrabban „mikra“ a misna-, midras- vagy targummal szembeállítva használtatik.²⁾ De ily értelem-
 csak a singuláris; a mindig nőnemű többesszám מקראות egyes szentirási részekre vagy szavakra vonatkozik.³⁾ Ben-Áser is mindig „mikrá“-nak nevezi a szentirást.⁴⁾

Csak Ben-Zeéb jelölte héber bevezetését — német mintára — bibliai kifejezéssel: מבווא אל מקראי קדש. De az egész traditióban nem találjuk מקרא-t vagy קדש-ot כפרים-ot el-összekötve, ha a nagyméretű hagyományos irodalommal szemben ilyen állítást szabad kockáztatnom. Mikra-nak megfelelő görög kifejezése nincs. E feltűnő jelenséget csakis ugy ért-

Külömben a talmud sohasem idéz valamely bölcslet mint valakinek tanítóját. 47. l. „R. Achérről“ beszél, holott אחר nem nevezhető רבי-nak. 115. l. „Während der Schluss mittels jener Regeln [יגן מרות] סברא rationatio heiss“, nennt man eine blosser Andeutung רמז einen Wink“ (V. ö. 116 l.). A middóth által végzett konkluziót a talmudban דיין-nek hívják, nem pedig סברא-nak, ami egész mást jelent. 129 l. „Doch auch er sagt: Nicht stehe Gamliel . . . vor uns und schenke uns ein“. Ott azonban (Kid. us. 32 b) ép az ellenkező áll. Weber ugyanis a kérdést állításnak veszi.

¹⁾ בן חמש שנים למקרא. Más helyek: Tószifta Szóta 7, 11 (309^u): Szifré II 161; Szifra 10, 11-hez (ed. Weiss 46 d lenn) ביר משה זה המקרא = a tóra; j. Kethubóth 13, 1 elején (ed. Krotschin, melyet mindig használunk, 35 c. 15. sor al.) בית ספר למקרא : j. Kiddusin 1, 2 (59 d 17) és még sokszor. Érdekesekek azon helyek, hogy valamely vitás pont miatt átkutatták az egész bibliát. Pl. j. Taanith 4, 2 (68 a 7 sor alulról): Genézis r. c. 78 (299 a 5); c. 95 (321 b 4); Exodus r. c. 52 (164 b 1); Leviticus r. c. 23 (66 b); Numeri r. c. 12 (95 b); Deuteronomium r. c. 1 (197 a fönn); c. 8. (230 b); Sir Hass. r. 3, 11-hez (44 b): Ruth r. Bev. 2. sz. kezd.

²⁾ Pl. Leviticus r. c. 2 (7 a); c. 9 (25 a); c. 13 (37 a felül); c. 15 az elején (40 b); c. 22 (61 a); c. 30 (86 a); Exodus r. c. 47. eleje (152 a b); Sir Hass. r. 5, 13-hoz (62 a).

³⁾ Strack id. hely. p. 438: „zuweilen bezeichnet מ' auch eine einzelne Schriftstelle, einen Schriftvers, z. B. Massoreth ha-mass., Theil 2. Abschn. 10, (ed. Ginsburg 235 Z. 1)“. Ehhez nem kell ily nagy kerülő; bármely midras mutat számos példát.

⁴⁾ D. H. 1. lap סדר המקרא s gyakran. Jakob Saphir (אבן ספיר) Lyck 1866 p. 14 b) közli Móz. b. Áser jegyzetét egy kairói karaita zsinagógában levő proféta-kódexből, mely jegyzetben először מקרא, majd קרא áll, mely utóbbit Graetz Monatschrift 20 [1871] p. 4 a nyelvtani szabály ellenére קדש-המקרא-re bontja föl. Valószínűleg sajtóhiba e helyett המקרא = המקרא. A jegyzet kezdete D. H. X. idézve van.

hetjük, hogy mikra főleg a szóbeli traditio — melyhez a targum is tartozik — ellentétéként szerepelt, azért nem szorosán zsidó körökben a kifejezést nem igen használták. A ramul a talmudban קרא, קריי, קריא azonos a héberrel s vagy az egész szentírást, vagy annak egyes helyeit jelöli.¹⁾

Harmadik neve a bibliának כתבי הקדש. Geiger A. felolvasásaiban a bibliai bevezetésről, a melyek, mivelhogy a szerző maga nem rendezhette azokat sa tó alá, általában töredezettek és az azonnal idézendő helyen különösen homályosak, azt mondja, hogy a szóban forgó kifejezés „Izraél könyveit“ mint ilyen a szent gyülekezet, a szentség vagy szentély könyveit jelenti“.²⁾ Igaz, hogy „kódes“ mindezt jelentheti, de nem egy kifejezésben. Azt hiszem, hogy Geiger קדש כתבי -t „Izraél iratai“-val akarja fordítani. Egy kissé poétikus megjelöléssel volna így dolgunk, melynek prózai párját כתבי ישראל a hagyományos irodalomban hiába keressük. Mivel azonban a bibliában könyv vagy írás sohasem köttetik össze קדש-sel s קִדָּשׁ szó csak későbbi bibliai iratokban fordul elő, de ezen helyeken sem jelöl valami „szent“ könyvet, helyesebb כתבי הקדש magyarázatát az ujhéber nyelvhasználatban s a hagyomány szellemében keresni. A szentírásnak e megnevezése aránylag nagyon késői. A fiatalabb Sirach idejében még aligha létezett, különben Prologjában, hol háromszor beszél a szentírásról, bizonyára használta

1) Egyes helyeket igen sűrűn; pl. j. Szanhedrin 1, 1 elején (18a) és 10. 2 (29a) פשוטיה דקרייה j. קריי j. Chagiga 3, 2 (79b 17). Az egész szentírás pl. j. Jebámóth 2. 10 kétszer (4a); j. Nedárim 6. 1 eleje (39c) ellentétben el. מתני- el. mint מקרא :משנה-val; j. Megilla 4, 1 (74d 58. 59); j. Szanh. 2, 3 végén (20b). Helytenül mondja tehát Strack id. helyen 440: „Aramäische Namen. קרא, קריא in Talmud und Targum = Bibelvers, Schriftstelle; bei den Massoreten, besonders in der Formel כל קריא auch = Bibel.“ Külömben קריא helyett pontosabb olvasás קריא, mint קריא-ból קריא, mert קריא főnév, míg קריא part. pass. s így csak קרי mellett volna helyén. Hibásnak látszik továbbá Baernél, hogy a Dikd. Hateam. 72 § כל קריה-t, mely az egész bibliát jelöli, így pontozza: קרייה. Minthogy a szó az aramból származik, helyesebb קרייה, mint a csakis az ujhéberben használatos infinitivus alak. A ה-vel fölcserélt א puszta hebraizmus. Ne tévesszen meg senkit a párszor előforduló קרייה-alak, mert ez csak onnan van, hogy a könyvmásolóקרייה-t helytelenül olvasták.

2) Nachgelassene Schriften IV 12 s köv. l.

volna. Legelőször az Újtestamentum mutatja **חִי כְּתָבִי הַקֹּדֶשׁ** hű fordítását *ἵσχυρά γραμματα* (II Timóth. 3, 15) és *ἐν γραφαῖς ἁγίαις* (Róm. 1, 2.)

Mind e körülmények **חִי כְּתָבִי הַקֹּדֶשׁ** késői származására utalnak. De tudjuk azt is, hogy az ujhéberben **קֹדֶשׁ** ép úgy mint **קְרוֹשׁ** Istent jelöli. Szifré I 112 (33a) azt olvassuk: „*A ki azt mondja, hogy az egész tórát Isten szájából mondta Mózes, csak ezen egy dolgot a maga szájából, megveti az isteni igét*“.¹⁾ A számtalanszor, a bibliában is előforduló kifejezésben **חִי הַקֹּדֶשׁ**,²⁾ a **קֹדֶשׁ** szó ujhéber nyelvhasználat szerint Istent jelenti. Minthogy a hagyomány felfogása szerint mind a szentírási könyveket Isten inspirálta, vagyis a **חִי הַקֹּדֶשׁ** alkotta, melyről itt nem szólhatunk bővebben, a bibliai könyveket „*Isten könyvei*“-nek nevezték.

A hagyomány felfogása szerint nemcsak a tóra, de a későbbi könyvek is Isten alkotásai, a **חִי הַקֹּדֶשׁ** hozta létre őket. Erős bizonyíték erre Szifré II 306 (130^b 16), a hol Jerem. 3, 1. egyszerűen Isten írásaként állittatik oda.³⁾ E szerint **חִי הַקֹּדֶשׁ** = **חִי כְּתָבִי ד'**, **חִי הַקֹּדֶשׁ** utóbit pusztán azért nem találjuk, mert Isten nevét mindig körülírták. A **חִי כְּתָבִי**-nek pedig állandó jelzője lett a **חִי הַקֹּדֶשׁ** épúgy mint a **חִי הַקֹּדֶשׁ** kifejezés-

1) אמר כל התורה אמר מפי הקודש ודבר זה משה מפי עצמו אמרו וכי : U. o. 114. eleje „*A miy Mózesnek nem mondatott Istennek szájából*“.

2) עד שנאמר לו מפי הקודש. Hogy **חִי הַקֹּדֶשׁ** e helyeken csakugyan Istent jelenti, kitünik a hasonló helyekből: Szifré II 5 kezd.; 19 kezd.; 25 végén: אמר להם (משה) לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הקב"ה אני ; אמר להם מפי הנבוכה אני אומר ; a végső szavak helyett 9 elején: אמר ; a Szifrában is 1, 1-hez (ed. Weiss 3 c.) többször fordul elő **חִי הַקֹּדֶשׁ** ; Szifré II 310 vége felé **חִי הַקֹּדֶשׁ** משומעים.

3) עתידה (כנסת ישראל) שתאמר לפניו רבש"ע כבר כתבת לאמר הן ישלח ; הכתבתו לך Isten válaszából „*איש אשתו וגו'*“ אמר לה כלום הכתבת לך וכי irattam neked világosan kitünik, hogy a proféták Isten szavának közvetítői, amit kifejez pl. ez a mondás is : ועל ידי עבדיך הנביאים כתוב לאמר ; ונתתי דברי בפיו דברי בפיו אני נתן אבל ; Tanulságos Szifré II 176 : איני מדבר עמו פנים בפנים טכאן ואילך הו' יודע היאך רוח הקודש ניתנת כפי הנביאים. „Szavaimat szájába helyezem“ (Deut. 18, 18) azaz szavaimat adom szájába, de mostantól fogva nem beszélek vele szemtől-szembe. Tudd meg hát, hogy (talán : miként?) az isteni szellem adatott a proféták szájába. יודע-הו' tól kezdve a traditio beszél. A hely máskep is fölfogható, de az czélunk szempontjából közömbös. Mekhilta 14, 15-hez (29 b 11 alulrol) mondja Istenről הכתבתו = Proverb; u. o. 20, 11-hez (69 b) הכתיב על עצמו = a tóra.

ben. Lehet, hogy כתבי הקודש rövidítve van ebből כתבי רוח „az isteni szellem írásai“. E föltevést támogatja a görög $\pi\lambda\sigma\alpha \gamma\rho\alpha\varphi\eta \theta\sigma\acute{o}\pi\nu\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma \kappa\tau\lambda$ (II Timóth. 3, 16). Az adott magyarázat szerint értjük, hogy mért konstruáltatik csupán קִדְּבָה „kódes“-sel, de nem סֵפֶר vagy מִקְרָא? Azért, mert a hagyomány és a későbbi bibliai iratok nyelvén קִדְּבָה mindenféle írást jelent;¹⁾ megkülönböztetésül szurták tehát hozzá a קִדְּשׁ-szót.

A tannaitikus hagyomány egyértelműleg bizonyítja, hogy כתבי הקודש a régi nyelvhasználat szerint az egész szentírást jelöli. A kifejezés a misnában vagy hétszer fordul elő, s mint az összefüggés evidensül mutatja, az összes bibliai könyvekre vonatkozik.²⁾

A hagiografákat a tannák kethubimnak nevezték, miről alább lesz szó. Csak a tószifta Sabb. 3, 1-ben foglalt törvény (128¹⁹): „Noha mondták, hogy a kitbé-ha-kódesben olvasgatni nem szabad“³⁾ birhatta rá az amórákat,

1) Tószifta Jóm Tób 4, 4 (207¹²): כתב שתי אותיות בין בכתבי הקודש בין בכתבי הדיוט *akár k ő z ő n s é g e s íratokban*. Főfontosága itt az ujhéber s aram nyelvhasználat, nem pedig a bibliai, mely utóbbi szerint סֵפֶר is mindenféle írást jelent, míg a tradícióban kizárólag könyvet. Levelek s más efélék ujhéber vagy aram neve mindig קִדְּבָה pl. Genéz. r. c. 10 (52a alul); c. 43 (175b); c. 63 (249a); c. 64 (254a); Exodus r. c. 5 (30b); Lev. r. c. 22 (62a) s még sokszor. Eszter r. 6, 10-hez (28b), a hol Deut. 33, 29. מֵה דָאֵר דָאֵר כְּתָבָא-val vezetetik be, tehát כתבֵּא ott = הכְּתוּב „szentírási hely“ s nem az egész szentírás.

2) Sabbath 16, 1: Mind a כתבי הקודש megmenthetők szombaton a tűzveszélyből. Érubin 10, 3: שאין דבר משום שבות עומר בפני כה"ק. a kitbé-ha-kódesre nem terjed ki egy rabbinikus szombati titalom: Bába bathra I végén: לא יחלוקו לא כתבי הקודש, a כתבֵּא-t nem szabad szétoztani (ha több tulajdonosé); Szanhedrin 9 (10), 7: וכתבי הקודש יגנוזו, a feldult város (עיר הנדחת) szent könyvei elrejtendők. Tisztátlanítás כה"ק által Pára 10, 3; Jadajim 3, 2; 4, 6 (Jóchanan ben Zakkai). A tósziftából: Sabb. 13, 6 (129¹⁶) כתבי הקודש מִכְּבִין לְהַצִּיל כתבֵּא szabad szombaton tüzet oltani, hogy a kitbé-ha-kódest megmentésék; u. o. 1, 11 (110²¹) וקורין כתבֵּא קודש על פני שאמרו אין קורין בכתבי הקודש אבל לא בלילי שבת *akár k ő z ő n s é g e s íratokban*. szabad olvasni a szentírást péntek este felé, de nem éjjel; Jóm Tób 4, 4 (már idézve) és Jadajim 2, 9 (684²) = misna u. o.

3) אף על פי שאמרו אין קורין בכתבי הקודש אבל שונים ודורשין בהן ואין צריך לומר דבר לבדוק נוטל ובודק אמר ר' נחמיה מפני מה אמרו אין קורין בכתבי הקודש מפני ששתי הדיוטות ואמרו בכתבי הקודש אין קורין קל וחומר בשטרי הדיוטות V. ö. Lev. r. 15 (41a) = Ékha r. 4. 22-höz (58b).

hogy a citált mondásban lévő kifejezést csupán a hagiografákra szorítsák, de tényleg itt is az egész szentíráshoz vonatkozhatik. Ellenkező esetben érthetetlen volna az אבל שנין kitétel, mely a szóbeli hagyománnyal való foglalkozást jelenti, és e foglalkozás, tudjuk, első sorban a pentateuch körül forgott. Nehemia mondásának sem igen volna akkor értelme. Azt kell tehát feltételeznünk, hogy a tószifta szerint az ember csak egymaga ne olvassa az egész szentírást.

Amint látom, csupán amórák alkalmazták a כתבי הקדש-t a hagiografákra. Nachman bar Jákob (a 4. század elején) j. Megilla 3, 5 (74^{b9}) a szentírás másik két részének kizárásával nevezi a hagiografákat a כתבי הקדש-nek.¹⁾ Ha a nemzsidó forrásokat kérdezzük meg, ugyanilyen feleletet kapunk. Láttuk már előbb, hogy a két fordítás ἱερὰ γράμματα és γραφαὶ ἁγίαi nemcsak a hagiografákat, hanem az egész szentírást jelöli. Epiphanius²⁾ az előbbieket még γραφῆτα-nak (= כתובים) nevezi. Hieronymus ismeri ugyan már a hagiografák szót, de bizonytalan, hogy a כתובים vagy a כהק mintájára van-e képezve? De még ha az utóbbi föltevés mint a valószínűbb fogadtatik is el, akkor is csak az eléggé bizonyított tény erősíthető meg belőle, hogy t. i. az amórák mintegy 250-től kezdve a כתבי הקדש-t a hagiografák számára foglalták le. Ez előadott tényállás mellett csakis a legtöbb tudós nézetéhez csatlakozhatunk, hogy a többször említett kitétel a szentírás összes könyveit foglalja magában és nem pusztán a hagiografákat, amint Löw L.³⁾ biztossággal állítja és amit Graetz H. is, ugylátszik, (Monatsschrift 35, 297) magától értetődőnek tart.

Negyedik neve a szentírásnak תורה. Legkényelmesebben bizonyítja ezt Fürst⁴⁾ Ábóth 1, 2-ből, a hol azonban nem pusztán szentírásról, hanem az egész zsidó tanról van szó. Ellenben teljesen biztos példát szolgáltat a Mekhilta 15,

1) שאין קדיין בכתבי הקדש אלא מן המנחה ולמעלן. A hagiografákat csak minchától kezdve olvassák. V. ö. j. Sabbath 16, 1 elején (15b lonn): בין תורה לנביאים לכתבי הקדש.

2) Eichhorn I 42.

3) Id. hely. Eichhorn, Fürst, Geiger, König E. tudós Bevezetésében 450 l. és mások helyesen vélekednek.

4) Idézett helyen 3 l.

1-hez (34^b 12. al.), a hol tórával a Zsoltárok vannak jelölve.¹⁾ Ezt a kiadó Friedmann nem vette észre, s azért תורה-תקרא-ra javította. Hasonlóan bizonyító erejű a Mekhiltának egy másik helye 15, 9-hez (40^b), hol ezen szabály: a „tórában“ nincs se kronológiai, se másféle sorrend, a próféta könyvekre, s a hagiografákra is kiterjesztetik.²⁾ Döntőleg bizonyít egy barajtha Genezis rabbában c. 92 (343^a), hol Jismáél azt mondja, hogy a tórában תורה ותורה קול van; de csak négyet citál a pentateuchusból, míg hatot Jeremiás, Sámuel, Péld., Eszter és Ezekiel könyvéből.³⁾ A nemzsidó irodalom is használja a „tórát“ az egész szentírás megnevezésére, pl. az Újtestamentumban Ján. 10, 34, hol ép a Zsoltárok jelöltetnek vele.⁴⁾

Ötödik megnevezésnek vehető כתוב. Ezen a hagyományos irodalom majdnem minden lapján használt szó valójában rövidítés, melyhez a könyv, hol a citált hely előfordul, hozzágondolandó, ami gyakran ki is iratik.⁵⁾ A כתוב főneve

1) מה נשתנה הודיה זו מכל הודיות שבתורה שבכל הודיות שבתורה נאמר [II Krón. 20. 21]. הודו לדי כי טוב כי לעולם הסדו ובוזו לא נאמר

2) Érdekesen jegyzi meg a Mekhilta, hogy Jezsaiás könyve tulajdonkép a 6 fejezettel kezdődik. Ezekiel a 2-al vagy mások szerint a 17-el, Jerem. a 2-al, Hósea a 10-el, Kóheleth 1, 12-vel, mert מקדם ומאוחר אין מקדם ומאוחר. Ugyancsak 19, 11-hez mondja a Mekhilta: זה אחד מעשר ירדות. שכתובות בתורה. de nincs mind a 10 a pentateuchusban. amint a párhuzamos helyek összehasonlításából kitűnik.

3) תני ר' ישמעאל זה אחד מעשרה קלין והמורין שבתורה. L. a kommentátorokat e helyhez és Katzenellenbogen fejtegetését e szabályhoz (תיבות עולם), ki azon körülményből, hogy nem pentateuchusi könyvek tórának neveztetnek, későbbi toldalékot lát az idézett barajthában. A ירמיהו-kommentár már utal b. Szanh. 91 b-re, melyet még König is (455) bizonyítékul használ a „tóra“ kiterjedt értelmére nézve, nem gondolván meg, hogy a talmud állandó kérdésében מנין התורה מן התורה, „tóra“ a szóbeli tan (= תורה שבעל פה) ellentétéként szerepel és annyi mint תורה שכתב, a mi mindenesetre az egész szentírást jelöli. Egyébiránt az említett helyből csak az amórák nyelvhasználatára lehet bizonyítékot hozni, de nem a tannákéra. Num. r. c. 13 (108b) egy érdekes megjegyzésben a misna hat rendjéhez תורה של תורה Zsolt. 19, 8—10 jelöli. U. o. c. 18 (152b) a szent tan alkotórészeinek gyakran előforduló felsorolásánál: מקרא, מקרא, מקרא helyett תורה áll. Néhány más helyeket l. Stracknál i. m. 439 l.

4) V. ö. König 443, 456; Bleek-Wellhausen Bevezetés⁵ 516.

5) A gyakori szót majdnem fölösleges példákkal illusztrálni. Csak néhányat említek. Misna Sebiith 10, 3: תורה על מה שכתוב בתורה; עוברין על מה שכתוב בתורה;

pedig עֲדָרָה.¹⁾ Épügy mint mikra, ez is majd az egyes helyet, majd az egész szentírást jelöli. Gyakran személyesítve van הכתוב pl. הכתוב מדבר, הכתוב אימר, הכתוב, הכתוב, גזירת הכתוב stb.; gyakran található שכתוב מקרא. Több bibliai hely כתובים-al fejeztetik ki, mint מקראות: מקרא-ból. Megfelelő görög neve γραφή. II Timoth. 3, 16 előfordul πᾶσα γραφή = כל הכתוב s nem szabad ספרים vagy ספר-ה-ra gondolnunk, mert az előbbinek nem felel meg, az utóbbi pedig csak is a többesben jelöli az egész szentírást e névvel: כתבי הקדש.²⁾ Minthogy כתוב egyes szentírási helyet jelöl, azért כל הכתובים Szifré II 307 (133^a 8 al.) mint ellentét az egész bibliát jelöli. Mekh. 19, 19-hez (65^b) vagy az egész szentírást, vagy csak a profétákat s hagiografákat jelenti a כתובים. Ugyanily értelemben valószínűleg még tósz. Bába kam. 8, 19 (363¹²); talán tósz. Maasz. séni 2, 15 (90⁹) szintén ide tartozik.

Hatodik neve a szentírásnak, mely a legelterjedtebb lett, beszélendő még meg e helyen, mert főfogalma szerint a zsidóság körében keletkezett, habár nem ezen belül őriztetett meg. E megnevezés διαθήκη, πλατὴ διαθήκη = Vetus Testamentum = Ó-testamentum.

A legrégebb hely Szirach 24, 23, hol a pentateuchus βιβλος διαθήκης-nek nevezetik. Hasonlóan LXX Exod. 24, 7; II Kir. 23, 2. 21. τὸ βιβλίον τῆς διαθήκης, megfelelően a szöveg ספר הברית szavainak. A tárgyalt kifejezés tehát kezdetben csak a pentateuchot jelentette; de később épügy mint tóra diathéké is általánosabb jelentésüvé vált és az egész szentírást jelölte; legelőször Pál II Korinth. 3, 14 (v. ö. Máthé 26, 28), a kinél πλατὴ διαθήκη összefoglaló megnevezés.³⁾

Challa 4, 11: מתנה על מה שכתוב בתורה; igen sűrűn כתוב בתורה; igen sűrűn כתוב בתורה; igen sűrűn כתוב בתורה. Maga a könyv azért nem nevezetik, mert a hely idézése elég utbaigazítás volt; az előző helyeken תורה szintén csak nyomaték kedvéért említetik. s nem akar útmutató lenni, hogy ráakadjunk a helyre. Mintául szolgált a biblia: Num. 28, 61; Nehem. 8, 14; Dán. 12, 1 stb.

¹⁾ Sir hass. r. c. 2 (26 b) világosan olvashatjuk: אלו לא היה; הרבר כתוב; minden oktató mondás, kijelentés דבר pl. Szifré I 112 (33 a 12. sor al.); I 118 (39 a 16) s még sokszor.

²⁾ Nem úgy mint Eichhorn³ I 40 vagy Fürst 2 l. 1. j. — Strack id. hely. 438 Profiat Dúranból citálja כל הכתוב-ot.

³⁾ Eichhorn³ I 36; Riehm, Handwörterbuch des biblischen Alterthums I 207 b II 2649; Reuss, Die Geschichte der heiligen

Kétségtelen e szerint, hogy Szirach idejében a pentateuchnak, Pál idejében az egész szentírásnak egyik neve volt ספר הברית a zsidóságon belül. Feltűnő, hogy a traditióban nem találjuk e nevet; még ספר הברית (Exod. 24, 7) sem magyaráztatik az egész pentateuchusra.¹⁾ Csak Simon b. Jóchai (150 körül) egyik ismert, kétségtelenül polémikus élű mondasában találhatunk czélzást diathékére, mint a tóra egyik nevére.²⁾ Nem tartjuk kizártnak, hogy a ספר הברית kifejezés s a neki megfelelő דייתיקי polémikus szempontból mellőzött. Mi legalább nem tudunk más magyarázatot adni arra a feltűnő tényre, hogy e megnevezés a zsidó traditio köréből teljesen eltűnt. Az „ujszövetség“ szembeállítás az „ó-szövetség“-gel elég ok lehetett éppen e név kerülésére.

Egy idézettel zárjuk be e fejezetet Bloch S. J. művéből: Studien zur Geschichte der Sammlung der althebräischen Litteratur (Leipzig 1875): „Der Mangel aber einer hebräischen Gesamtbezeichnung lehrt unwiderleglich, dass die Sammler der letzten Theile, diese nicht mit der ältern zu einem Corpus vereint, sondern dass diese Vereinigung erst in einer sehr späten Zeit erfolgte“ (15. l.). Nebiim és Kethubimot nem vettük fel összefoglaló nevekként; tórára nézve is fenállhat Bloch kifogása, hogy az csak később lett általánosítva; de ספרים és כתבי הקדש ellen semmit sem lehet felhozni.

2. A szentírás három csoportjának neveiről.

A szentírás hármás felosztására s e részek neveire nézve a reánk maradt iratokban a legrégebb forrás az ifjabb

Schriften des Neuen Testamentes (1887) § 303, a hol e név későbbi története olvasható.

¹⁾ Mekhilta 19, 10-hez (63 b); mégis úgy látszik, hogy I Júda a kérdéses kifejezést az egész pentateuchra vonatkoztatja. Sir r. 1, 4-hez (15a) a Deut. 4, 13. előforduló בריתו-t, czélzással a világteremtésre (בריתו של עולם), a Genezisre magyarázza.

²⁾ J. Szanh. 2. 6 (20 c) = Lev. r. 19. fejt. (51 a) és a párhuzamos helyeken olvassuk: כולה בטלה מקצתה בטלה דייתיקי שבטלה a tórára való vonatkozással. A דייתיקי szó sűrűn előfordul: misna Bába-bathra 8, 6; tósz. Sabbath 8, 13 (120¹⁷) דייתיקי שטרי; j. Sebuóth 7, 9 (38 a); Gen. r. 59. fejt.) 237a 2); Num. r. 2. fejt. (9 b 1); Kóhel. r. 5. fejt. (61 b fenn.); főleg a haldokló utolsó rendelkezésének jelölésére: j. Péa 3, 9 (17 d 12 sor alulról) אורה ארעא היא ששכיב מרע כותב דייתיקי ובריא שטר מתנה; j.

Szirach prologusa. Pusztán az elsőre van állandó kifejezése: νόμος. A másodikra kétszer προφηται, s egyszer προφηταια; a harmadikra mindig más-más elnevezést használ.¹⁾ Bizonyos tehát, hogy az ő korában az első két rész תורה ונביאים-el jelöltetett.²⁾

A harmadik csoportot valószínűleg ספרים שאר-nak nevezték. Mivel a hagiografák, még ha mai tartalmukkal bírtak is, heterogén elemekből álltak, lehetetlen volt őket egységes név alá vonni. A zsidóság körén kívül századokig tartott, míg e szentirási csoportra állandó név képződött. Ilyet nem találunk se a Makkabeusok könyvében (II 13), se Philónál (II 475 Mangey), se az Új Testamentumban (Luk. 24, 24), se Josephusnál (c. Apionem I 8.) A Szirach, Philo, Josephus s Makkabeusok könyvében talált hármas felosztáshoz νόμος, προφηταια και άλλα (βιβλία) érdekes párhuzamot nyújt tószifita Kélim II 5, 8 (584¹⁰)³⁾, hol ספר אהר ספר csakis a hagiografákat jelentheti.

Taanith 1, 1 (63d 15) בדייתיקי נתתיו לאברהם. Tudvalevő, hogy διαθήκη-nek kettős jelentése van: szerződés és végrendelet. A palesztinai nyelvhasználat megmagyarázza, hogy a Vulgata (Máté 26, 28) és az egyházatyák miért fordították a szót eredeti értelme ellenére „testamentummal“.

1) διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολουθησάτων δεδουμένων. εἰς τε τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρῶν βιβλίων ἀνάγνωσιν. ὁ νόμος καὶ αἱ προφηταιαὶ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων.

2) Az eredeti megjelölés talán נבואה volt = προφηταια, mely szóalak inkább illik a תורה-hoz, mint נביאים, mert a prof. könyvek nem proféták, hanem profécziák. Külömben azt is mondhatjuk, hogy נביאים, נבואה-ból lett rövidítve, mint תורה, ספר תורה-ból. Meg kell azonban gondolnunk, hogy a hármas felosztásban nem a bibliai könyvek külsője volt döntő, a honnan érthető az a tény, hogy nem használták a ספר תורה, ספרים נבואה megnevezéseket, hanem a tartalom, mely határozottan bizonyítja a נבואה-név eredetibbségét. A Jalkut II 707 sz. alatt levő eme midras-czitátum: שאלו לתורה . . . שאלו לנבואה . . . לחכמה, mely külömben j. Makkóth 2, 7 (31d 12 sor al.) is megvan, a hol לתורה שאלו valószínűleg csak kiesett, nagyon régi lehet, bár a könyv, hol felleljük, elég fiatal. חכמה persze a hagiografák csak egy részét jelenti, a חכמה bizonyítékául Példb. 13, 21 emlittetik. Peszikta de R. Kahana ed. Buber 1866 (105. l.) szintén hiányzik egy mondat.

3) ספר עזרא [תורה = ס' עזרה] שיצא לחוץ מטמא את הידים, ולא ספר עזרא בלבד אלא אפילו נביאים וחומשים וספר אחר שנכנס לשם מטמא

Ha a tannaitikus irodalmat kérdezzük meg, lényegileg ugyanezen feleletet kapjuk. A misna ugyan nem említi együtt mind a három megnevezést, de különböző helyek bizonyítják, hogy a misna ismerte a hármias felosztást neveikkel együtt. Tóra és Nabi együtt említetik Rós Hasána 4, 6¹⁾; Megill. 4 (3), 5.²⁾ A כתובים is említettnek, még pedig R. Akiba által az ismert misnában Jadajim 3 végén: „Mind a kethubim szent, de az Énekek-Éneke a legszentebb“.³⁾

Azonban már fönt hangsúlyoztuk hogy a misna ugyan nagyobb tekintélyvel bírt mint a különféle barajthák, de sem tételei sem nyelvezete nem tarthat igényt magasabb korra, mert sok régibb részlet a misnában teljesen át van dolgozva és nyelvileg is fiatalabb formába átszűrve. Tehát a nem misnai tannaitikus művek historiai tekintetben époly hitelesek s époly bizonyító erővel bírnak, mint maga a misna. Ezen szövegekben azonban már nemcsak a tórát s prófétákat⁴⁾, hanem mind a három csoportot találjuk egymás mellett említve.⁵⁾ Még sűrűbben az amórák agadájában, kik szerettek

את הדיים. *De vita con'emplativa*, cz. munka, melynek 3 szakaszában találtatik a jelzett kifejezés, állítólag nem Philótól származik, hanem a 3. században keletkezett. V. ö. Strack, Prot. Real-Encyclopädie² VII 425.

1) מתחיל בתורה ומשלים בנביא. „A tórával kezdik s végzik a prófétával“ A magyarázók szerint itt kethubim is hozzá van értve, de legalább nincs külön említve.

2) מדלגין בנביא ואין מדלגין בתורה. „A próféta olvasásánál szabad ugrálni a szöveg egyik helyéről a másikra, de nem a tórában.“ Azért használtatik a szó egyes száma, mert egyszeri felolvasásnál csak egy prófétából olvastak; a נביאים szó ebben az esetben félreértésre adott volna alkalmat. Ezt jelenti az egyes szám használata, nem mint Graetz gondolja (Kohélet 151.) „Prophetenrolle“.

3) שכל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים. E mondásban csak a hagiografákat jelentheti, s nem az egész szentírást.

4) Tószifta: Bába mecz. 11 23 (396²⁹); Bába bathra 8, 14 (409²⁹)
ספר תורה ונביאים; Kélim II 5, 8 (684⁹)
נביאים וחומשים; hasonló Megilla 4, 20 (227³). Szifré II 218 (114 a 16) על דברי תורה ומורה על דברי נביאים.

5) Tószifta Rós. Has. 4, 6 (212²⁶); b. Bába b. 13 b.; j. Meg. 3, 1 (73 d lenn) nézeteltérés R. Méir és a tudósok közt; Mekh. 17, 14-hez (55 a 6); (tóra), próféták és megilla. Ugyanugy b. Meg. 7 a, mig ellenben j. Meg. 1, 7 (70 d 52) זאת תורה . . . זכרון אלו הנביאים . . . בספר אלו . . . הכתובים A jerusalmiban az idézett helyen kívül még Bécsa 1, 8 (3 c 38); Sekál. 3, 1 a vége felé (47 c 40); Meg. 3, 1 (73 d — 74a); Chag. 2, 1

valamely törvényt levezetni a biblia három részéből.¹⁾ Helytelenül állítja tehát Löw Lipót: „A kánon lezárásakor ennek három csoportját כתבי קדש, ספרים, תורה-nak hívták. Csak a misna utáni irodalom nevezte a második részt נביאים-*nek*, a harmadikat כתובים-nak s terjesztette ki a ספרים-nevet mind a bibliai könyvekre.“ (Graphische Requisiten II 110). Azt már az előbbi fejezetben bizonyítottuk, hogy ספרים nem a prófétákat, hanem az egész szentírást és hogy כתבי הקדש nem a hagiografákat, hanem szintén az egész bibliát jelöli. Az előbbiekből azt is látjuk, hogy a szentírás második része a misnában s a vele egyenértékű tannaitikus gyűjteményekben, sőt már három századdal a misna lezárása előtt, נביאים-*nek* nevezetett. Azt is említettük, hogy Akiba a hagiografákat kethubimnak nevezi. Sőt kethubim egyszer a tóra ellentétéként szerepel.²⁾

(77 b); Szóta 7, 2 (21 c 9); Nedárim 3, 14 (38 b 4); Kiddus. 1, 3 eleje (59 d = u. o. 60 b). Sok mondás Sámuel b. Nachman nevében.

¹⁾ V. ö. az előbbi jegyzetben citált helyeket. Gyakran a midrasban pl. Sir r. 1, 11-hez a végén. A midras rabbából sorrend szerint még a következő helyeket jegyezzük ide: Genezis r. 48. f. (196 b 5); 51. f. (209 a); 68. f. (266 a 2); 74. f. (286 b lenn); 76. f. (292 a lenn); Exod. r. 25. f. (94 a); 31. f. (118 b 2); 47. f. (154 a); Isten parancsolja Mózesnek: כתוב לך תורה ונביאים וכתובים שיהיו בכתב אבל הלכות ומדרש ואגדות והתלמוד = a tórát, prófétákat s hagiografákat ird fel magadnak, hogy írásban legyenek; a halákhák, midras, agádák és talmud élő szóban; Levit. r. 3. f. végén (12 a); 16. f. (44 a 8 a tannaita Ben Azzai); Num. r. 2. f. (10 b); 10. f. (74 b); Ruth r. 2, 4-hez (15 a); 3, 13-hoz (21 a); Sir r. 4, 1-hez (48 a 5). Érdekes j. Nedárim 3, 14 (38 b 4), melylyel az ott említett párhuzamos helyek összehasonlitandók. Strack l. c. 432 azt mondja: „Dem Vorhandensein von תורה ונביאים וכתובים entsprechend, findet Rab Assi (Megilla 21 b), dass Montags, Donnerstags und Sonnabends nur drei aus der Esterrolle vorlesen“. Általunk aláhuzott téves állítása egy misnán alapszik Megilla 3, 1: (1) הקורא את המגילה עומד ויושב קראה אחד קראה שנים יצאו וכו' (2) בשני וחמישי וכשבת במנחה קורין שלשה אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן. Strack azt hitte, hogy a 2. halákhában még mindig a megilla olvasásáról van szó, mely félreértéstől megóvhatta volna az 1. halákha alaposabb figyelembevételével. Aramul אורייתא נביאי וכתיבי neveztetnek pl. Kiddusin 49 a stb.: maszórai rövidítés א. אינד'. A Dikduké Hateámimban (56) és könyvmásolóknál וכתובים ונביאים אורייתא, ami szintén figyelemre méltó.

²⁾ Szifré I 143 (53 b 7 alulról) מפורש בתורה כתוב בתורה מפושש באורייתא וכתובים.

Mint a קל והמר ellentétét említi כתובים-ot a Szifré II 101, tehát mint több hasonló hely nem tartozik ide.

Van a szentírásnak kettős felosztása is: tóra s kab-bála. Már Zunz bizonyította, hogy קבלה nemesak a hagiografákat, hanem a prófétákat is jelenti.¹⁾ A fogalmat így magyarázza: „Mind a szóbeli hagyomány törvényei, mind a próféták és hagiografák -- ellentétben a mózesi könyvekkel — kabbalának „átvett“-nek neveztetnek, mintha a Mózes utáni könyvek írott tartalma szintén hagyomány volna s ekként közelebb hozatik a szóbeli törvényhez, mint az írotthoz“. R a p p o r t (Erech Millin 167b) a קבלה kifejezést e szólásmóddal קובלים אנו עליכם (misna Jadajim 4, 6) hozza összekötetésbe és e szerint קברי קבלה = דברי תוכחה: feddő beszédek. E magyarázat szerint קבלה eredetileg csak a prófétákat jelenthette; de a magyarázatnak az a gyöngéje, hogy egy piél-alakot a kalból értelmez; mert a piélben soh'sem jelenti קבל „valakit vádolni“. S. J. Finu az ő zsidó történetében²⁾ lényegileg ugyanazt mondja, amit Zunz, a nélkül hogy erről tudomással birt volna.

Legyen szabad egyuttal a szó eredetéről s jelentéséről nézetünket elmondani. A már idézett helyen Mekhilta 17 14-hez (55^a 6) és párhuzamos helyeken a bibliai szöveg e szava זכרון-נביאים-el tételik egyenlővé. E szerint a próféták זכרונות-t, emlékezetességeket tartalmaznak. Azért a Makabb. könyvének (II 13) e mondása: ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς καὶ ἐν ὑπομνηματικαῖς, — miután a próféták könyvei (זכרונות) em-

1) Gottesdienstliche Vorträge 44 l. a. jegyz. Sok talmudi hely van itt följegyezve, hol előfordul קבלה pl. misna Taanith 2, 1; tószifta Nidda 4, 10 (645¹); Szifré I 112, 139 stb. Hozzáadjuk a Jerusalmiból a következő helyeket: Challa 1, 1 (57b 16); Peszáchim 5, 5 (32 c. 50); Jebámóth 2, 6 (4a 19). V. ö. Kidd. 3, 14 vége felé (64d 12 al.); u. o. 4, 5 kezd. (66a). Ugy látszik, hogy Ben-Áser קבלה kifejezéssel a hagiografákra érzelt e mondásban, melylyel azokat jellemzi קבלה של אמת וזכרון (Dikduké Hateam. 2. l.) Lehet, hogy אמת-הלים el-jelzi, a mint זכרון ראשונות-al a történeti hagiografákat. A prófétákat זשלים-al nevezi meg = אשלמתא. Valószínű tehát, hogy Ben-Áser Szóferim traktatusnak szójárását használja t. i. קבלה = Hagiografák s קרושה = Próféta.

2) דברי הימים לבני ישראל (Wilna 1871) I 258. l.

lékezetességek — a tórára és prófétákra vonatkozik, noha az egész elbeszélés s különösen eme szavak *τοῖς κατὰ τὸν Νεσεμίαν*, egészen mondaszerűek. Azt hiszem tehát, hogy קבלה ugyanaz mint זכרון és jelentése „hagyomány“, még pedig a nevezetességeknek, a mult eseményeinek hagyománya, átszármaztatása. Hiszen Josephus is első sorban hagyományozóknak, a történeti események feljegyzőinek tekinti a prófétákat. Ugyanily értelemben nyilatkozik a későbbi traditio is egy igen érdekes észrevételben a prófétákról.¹⁾ És valóban azok ők, mert Józsuá, a Birák, Sámuel és a Királyok könyvének szerzősége nekik tulajdonittatik; aztán még a prófétai könyvek összefüggnek szorosan a kortörténettel s így azok egyuttal történeti művek. Ily felfogás szerint értjük azt is, hogy miért neveztetnek a hagiografák is kabbalának; azok szintén nagyrészt történeti anyagot tartalmazván, a jelzett névvel illették őket.

A maszóra a szentírás második csoportját אשלמתא-nak nevezi, mely az aramban annyi, mint קבלה az ujhéberben. Azon sok bizonyító hely után, melyet a legkülönbözőbb forrásokból összegyűjtöttek, hogy השלים „hagyományozás“t jelent, nem lehet אשלמתא és קבלה azonosságában kételkedni. Strack (i. h. 439.), ki az idevágó irodalmat feljegyzi, M. Straschunt tartja az első bizonyítónak; mások még későbbi autorokra szoktak hivatkozni. De igazában Rappoport S. L. és Luzzatto S. D. vallották legelsőbb az említett nézetet. Luzzatto egy 1836-ban Rappoporthoz intézett héber levelében fejtegeti a kifejezést, hogy az nem annyira קבל, mint inkább מסר-al azonos; e szerint אשלמתא = מסרת, a mi קבלה-nak felel meg, mert itt minden csak a dolog vizsgálatának szempontja körül forog, a mit Ábóth 1, 1 משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע a legtalálóbban illusztrál. (v. ö. אגרות שד"ל ed. Gräber Przemisl 1882. 347. l.)

Hasonló a תורה ומקרא-ra a kettős felosztás וקבלה-hoz. Szifré II 317 (135^b 16. al.) „mikra“ ugy a prófétákat, mint a hagiografákat jelenti. Ugyanily értelemben találjuk a szót Sir r. 1 f. (16^b lenn). Ott arról van szó, hogy a tudós tudó-

¹⁾ Levit. r. 34. f. (98b) בשם ר' לוי אמרו לשעבר היה אדם עושה מצוה והנביא כותבה ועכשיו אדם עושה מצוה מי כותבה אליה ומלך המשיח והקב"ה חותם על ידיהם.

mányát tóra מקרא משנה מדרשות הלכות תלמוד תוספתות ואגדות képezik. Mivel e helyütt a szóbeli és írott tannak részei ki-merítőbben mint különben vannak felsorolva, a kérdéses szó valódiságához nem fér kétség. A „mikra“ szónak ezen értelme t. i. אשר שם הזהב (Gen. 2, 11.) אלו דברי תורה... שם הברולה ואבן השוהם וגוי מקרא משנה ותלמוד ותוספתא ואגדה nevezve van, úgy „mikra“ csak a prófétákat és hagiografákat jelölheti. Hogy e megnevezés előfordult Ben-Ásernek a szóferim szöveg javításairól szóló fejezet bevezető soraiban, azt bebizonyítottam „Masoretische Untersuchungen“ 50. l. (V. ö. Revue des Etudes Juives XV. 113 és XVI. 277). Hogy nyerte מקרא ezt a jelentését, nem világos. Az azonban kétségtelen, hogy az idézett helyeken ily értelemmel bír. Feltűnő mindenestre, hogy egyébképen nem pentateuchusi könyvek a hagyományos irodalomban mindig csak קבלה, s nem מקרא-**val** jelöltetnek.

A traditio még nem ismeri a megkülönböztetést: נביאים és נביאים ראשונים. Beszél ugyan ראשונים és נביאים אחרונים, még pedig nagyon sűrűn, de nem oly értelemben, mint a maszóra. Ugyanis mind a tannák, mind az amórák a sokszor, mint már Zakh 7, 12, előforduló kifejezéssel הנביאים הראשונים a régibb prófétákat jelölik, ellentétben a későbbi prófétákkal u. m. Chaggai, Zekharja és Maleákhival. E három az utolsó, a többiek kivétel nélkül a נביאים ראשונים-közé tartoznak¹⁾. Ily értelemben említettnek, persze nagy ritkán, a נביאים האחרונים: a régibb hagiografák is pl. Jób.²⁾

1) Pl. Misna Jóma 5, 2; Taanith 5, 2; Szóta 9, 14. — Szifré II 27, 357. — A נביאים אחרונים tószifta Szóta 13, 2 (3:8²²) és sokszor.

2) Szifré I 12; Szóta 7b. כתובים אחרונים nem fordul elő. Joggal czáfolja meg Marx G. A. (Dalman) művében Traditio Rabbiorum Verrima stb. (Lipese 1884) 39. l. Fürstnek ebbeli állítását (Kanon 60 l.). Vajjon כתובים — amint Rasi is felfogja — a teljes bibliát jelöli-e, a szifrébeli hely után kétes. Harris még 1889. J. Qu. R. I 227 ezt írja: „The Chetubim, again, wese divided into ראשונים and אחרונים.“ — Legyen szabad ezuttal Dalman könyvének némely hibáit helyreigazítani. A talmud Bába bathra 15a azt mondja a pentateuch utolsó 8 verséről: עד כאן כתב משה מכאן ואילך כתב יהושע דברי ר' יהודה ואמרי לה ר' נחמיה אמר לו ר' שמעון וכי' R. Jehuda b. Ilairól van szó, a ki röviden csak R. Judának nevezetik; Dalman szerint 23. l. 4 j.: „Rabbi Juda

Hátra van még a כתובים kifejezés megmagyarázása. Már fönt megjegyeztük, hogy A k i b a is említi a misnában. Általános vélekedés szerint כתובים rövidítve van הקדש-ból. Amde már előzőleg bizonyítottuk, hogy כתבי הקדש a tannaiták nyelvén a teljes bibliát jelentette és nem pusztán a hagio-

ha-Nasi, patriarcha Palestinensis sec. II., auctor Mischnae“; 28. l. 4. j. pedig az előbbi R. Juda és R. Méir vitájához Bába bathra 13b ezt jegyzi meg Dalman: „aut Rabbi Juda ben Ilai... aut rabbi Juda ben Bethera, Tannaëus sec. I.“ — R. Jehuda és R. Simon imént említett vitája után i. h. olvassuk: כמאן אולא הא דא"ר יהושע בר אבא אמר רב גדל אמר ר"ש רב שמונה פסוקים שכתורה יחיד קורא אותן לימא דלא כר"ש אפילו תימא ר"ש דואיל ואשתני אשתני „Kinek nézetével egyezik az, a mit R. Jósua bar Abba mondott R. Giddël nevében Ráb nevében: A tóra utolsó nyolcz versét egyes személy olvassa, [a zsinagógában, amint a párhuzamos helyből Menach. 30a kitünik] Mondjuk-e, hogy nem a Rabbi Simon nézetével? [Felelet] Mondhatjuk, hogy R. Simon nézetével [egyezik], mivel azonban [e versek] másképp írvák, [mint a többi], másképp is olvastatnák“ [egyek személy által]. Marx (Dalman) e részletet így fordítja: „Id eujus cum verbis congruit? Cum Rabbi, quem Rabbi Josua bar Abba auctore Rabbi Giddel affirmat dixisse: Octo Versus in Lege recitentur ab uno! — Quod siquis non congruere existimet cum verbis Rabbi Simonis; utique congruere sciat, quoniam mutatio [sive scriptoris, sive modi scribendi] sequi videri possit mutationem [scil. in modo recitandi].“ Dalman felfogásának megfelelőleg a szövegben כמאן אולא הא után pontot tett s így szerinte ott végződik a talmud kérdése, minek folytán a kérdés egy része feleletté változik. Hogy ezen tévedés után miképen igazodott el a kérdéses helyben, fordításából nem vehető ki. A „sive scriptoris“ szavak bizonyítják, hogy Dalman a kérdést R. Simon vitatársára is kiterjesztette; ez helytelen, mert R. Simon nézetével a Ráb tétele minden esetre megegyezik. — Lévi bar Lachma a második amóra nemzetséghez tartozik, tehát még 300 előtt élt, ami már a Széder Hadóróthban idézett helyekből is kiviláglik. Bacher „Agada der palästiniensischen Amoräer“ cz. művében (1892) több agadát reklamál számára. (l. főleg 448. l. 3. j., továbbá 354, 362, 461, 475. l.) Frankel Z. Mebó Hajerusalmi nem említi, mely körülmény kikerülte Bacher figyelmét, mert Frankel művéhez irt kiegészítésében nem nevezi meg Lévi b. Lachmát; Dalman 24 l. 8. j. ezt írja: „Quo tempore vixerit R. Lévi bar-Lachma, nescimus; vide Seder Tannaim va-Amoraim in libro Seder ha-Dorot.“ — A 25. l. 7. j. ezt mondja a híres amóráról, רבא-ról: „Aut Rabba ben Nachmani, Amoraëus IV. saeculi, magister academiae Pumpadithanae, aut Rabba ben-Chama, aequalis illius“. Ez aztán furesa. Először is רבא (= רבא בר יוסף בר חמא) összetéveszti רבא-ral (= רבא בר נחמני) s azonfölül a nagy sietségben elnézte יוסף-t a Széd. Hadóróthban, a mi által egy nem létező amórát: Rabba ben Chámát teremtett. Hogy Sámuel bar Nachman nem Rabba bar Nachmani testvére, amint Dalman

grafákat. Ily értelemben használják az amórák is, ámbár néha egyedül a hagiografákra értik.¹⁾ A k i b a semmi esetre sem érthette כתובים alatt הקדש-t, mivel ő ez utóbbival még nem kizárólag a hagiografákat jelölte. Mivel a későbbi Szirach τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων-nak nevezi a hagiografákat s a teljes szentírást כל-כתובים-nak is nevezték, valószínű, hogy régente a hagiografákat שאר כתובים-nak hívták, a miből rövidítés útján כתובים támadt. Találjuk ezt néha a tórával szembeállítva, mint rendszeren „Kabbálá“-t²⁾. Helyet persze, a hol שאר כתובים előfordul, nem nevezhetek meg; Fürst (55) sem tud ilyet idézni. Hanem a שאר ספרים kifejezés, mely megfelel τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων-nak, sejteti velünk annak egykori létezését. Ben-Áser³⁾ alkalmazza שאר ספרים-ot a hagiogra-

25. l. 11. j. meg nem nevezett elődök nyomán állítja, Bacher V.: „A babyloni amórák agadája“ című művéből (1878, 90. lap) lehetett volna tanulni. (V.ö. még Ag. der pal. Amoräer I 477 l. 2. jegyz.) — A 39 lapon ezt olvassuk: „scilicet Tannaei Nathani, qui fuit Jehudae I patriarchae et Rabbi Meiri aequalis“; ezt csak cum grano salis lehet állítani; a nevezettek I. Júda patriarcha atyjának kortársai voltak. — 36. l. 3. j.; 50. l. 2. j. és 60 l. 2. j. „Mischp. ha-Team. ed Baer-Strack“ áll; világos, hogy iráshiba Dikdúké Hateámim helyett; az előbbi Heidenheim műve. — A 27. l. 3. j. Bloch J. S. „Studien“-jára 27. l. és ugyanannak dolgozatára „Magazin für jüdische Geschichte und Litteratur“ 1875 lehetett volna utalni, a hol az illető helyreigazítás először adatik. Határozatlan kifejezés 39. l. 3. j. „Seder Olam“, mivel kettő van. Vajjon e fogatokozások pótolattak-e a Traditio Veterrima 2. kiadásában, nem tudom, mert nem jutott kezeimhez.

1) Fürst, Der Kanon des A. T. 3. l. 6. j. azt mondja, hogy עשרים קדש וארבע כתבי קדש, vagy עשרים וארבע ספרים kifejezések „j. Szanh. c. ult hal. 10, Midr. Koh. zu Koh. 12, 12; Schemot r. c. 41“ található. Pedig a paleszt. talmudban, Szanh. 10, 1 nem is említették „24 könyv“, csak „24 szög“, melyekkel ott és Exod. rabb.-ban összehasonlítottak. De az még fontosabb, hogy כִּד כתבי קדש se a citált helyen, se máshol nem fordul elő, csakis ספרים, mert egy magános könyvet nem hívnak קדש כתבי, vagy קדש כתב-nek. E szerint igazítando ki u. o. 3 l. 7. j. és 4 l. 3. j.; a 96. l. 4 j. már helyesen idéztetik.

2) Szifré I 243 (53 b 7. alulról): ואעפ שאין כתוב בתורה מפירש בכתובים (= פ 90, 16).

3) D. H. 44 l. a szóferim szövegjavításairól irt bevezető szavakat módosítanunk kell egy régi kézirat nyomán, melyből יפה תואר ez. kommentár (Gen. r. 18, 22-höz) idéz: ולא שתיקנו אותם שמחקו וכתבו מה; שכתב מרעיה בתורה ומה שכתוב בנביאים ובשאר הספרים אלא שכתב משה רבינו בתורה ומה שכתבו הנביאים

fákra. E. König (Einleitung 457) ezt írja: „Ketubim, eig. Geschriebenes, Schriften, weil dies neben Tora [Gottes durch Mose] und Propheten eine bloß entferntere Beziehung der so benannten Bb. zu dem göttlichen Quell der Religionsgedanken Israels ausdrücken muss.“ Hibás nézet. Az „írá-sok“ szóból még nagyítóval sem lehet kiolvasni „a vallási eszmék egy távolabbi vonatkozását.“

Áttekintve az egész szentírás és részeinek mű-neveit, azt tapasztaljuk, hogy e nevek jelentése az idők folyamán majd bővült, majd szűkebb körre szorult. Részint általánosítják, részint specializálják őket. Hogy a „tóra“ általánosítva lett az egész biblia megnevezésére, holott eredetileg csak Mózes öt könyvét jelölte, nyilvánvaló. Ugyanez történt „mikrá“-val. Nehem. 8, 8. alapján — a honnan a kifejezés, bár módosított jelentéssel, vétetett — valószínű, hogy a törvényolvasások bevezetése utáni időben csak a tórát nevezték „mikrá“-nak, hiszen még egy amóra, Simon ben Lákis szerint is תורה = מקרא¹⁾. A szentírásolvasás kiterjesztetvén a prófétákra, megfelelőleg bővült a szó jelentése is, míg végre az összes bibliai könyveket foglalta magában. Ezután a szó különös módon ismét speciális jelentést nyert s eredeti értelmével ellentétben a prófétákat és hagiografákat jelölte. Azt meg részletesen kifejtettük, hogy a כתבי הקודש fogalma miként esett le az általánosból a részleges jelentésre. Csak az kérdéses, vajjon „Kabbála“, mint a kánon utolsó két csoportjának neve, eredetileg nem-e kizárólag a prófétákat mint a hagyomány följegyzőit jelölte s csak az idők folyamán haladt előre általános jelentéséhez. Az biztos, hogy a tannaitikus irodalomban a prófétákat és a hagiografákat, míg pár századdal később (Szóferim 18, 3) csak a prófétákat jelölte; e körülmény azonban nem zárja ki azt, hogy a tárgyalt kifejezés kezdetben, vagyis a tannák előtti korban, a próféták elnevezésére lett alkotva. Föltehetjük, hogy כתובים-nak három jelentése volt: szentírás, próféták és

ובתובים a Baer-Strack-féle kiadásban. Látjuk tehát, hogy itt a hagiografák וכתובים-nak nevezetnek. Megilla 9a שאר ספרים = כתיבים וכתובים.

¹⁾ Berákhóth 5a; v. ö. a fönt 9. l. 1. jegyz. alatt ezitált helyet a Szifrából.

hagiografák s fokról-fokra: az elsőről a másodikra, a másodikról a harmadikra specializálódott.

3. Az egyes könyvek neveiről.

A szentírás egyes könyveinek nevei, tudvalévő dolog, nem a könyvek szerzőitől származnak. A próféták az ő irataikat, még ha ők maguk írták is le azokat, nem ruházták fel címmel. Általános nézet, hogy az ily felírások, mint későbbi *דברי ירמיהו, הזון ישעיהו, דבר ד' אשר היה אל הושע* toldalékok. A krónikák írójának nyelvhasználatából következtethetjük, hogy az ő idejében a prófétai könyvek megjelölésénél a szerző nevéhez hozzáfűzték a *דברי* szót vagy hasonlót. Így pl. I Chron. 29, 29 *דברי שמואל הרואה, דברי נתן*; II Chron. 9, 29 *דברי נתן הנביא* és *דברי גר החזה הנביא* (1). A szerzők majdnem kivétel nélkül prófétáknak neveztetnek, mely név, amint az idézett bibliai helyekből kiviláglik, tisztán stilistikai tekintetekből fejeztetik ki különféle synonym szavakkal. Figyelemre méltó, hogy *ספר*-t ilyen fordulatban, mint pl. *ספר ישעיהו הנביא*, a krónikák írója sem használja, bár *ספר* gyakran előfordul. Ez a nyelvhasználat annyival is jellemzőbb a szerző korára, a mennyiben leginkább költött művekről van szó. A prófétai könyvek jelölésére az egy *ספר הזון נחום* kivételével máshol sem találjuk a *ספר* szót. Csak Dánielben jelentik *ספרים* már a próféták iratait is. Ezek után valószínű, hogy a prófétai könyvek rövid jelölése egyszerűen *ספר*-el pl. *ספר ישעיהו* — mely talán *דברי ישעיהו הנביא* — legkorábban a közönséges időszámítás előtti 3. században kezdődött. Lassankint lekopott a kitüntető cím: *הנביא*, s egész kurtán *ספר ישעיה*-t stb. mondtak, melyet a tannaitikus irodalom is sűrűen használ; vagy még rövidebben csak *ישעיהו*, mint a maszórában és a talmudban.²⁾

A megjelölés e módja azonban csupán a próféták könyveinél divott, míg a többiek tartalmuk szerint jelöltettek. A krónikás nyelvhasználata e tekintetben is instructiv. Az idézett történeti könyvek tartalmukról neveztetnek, mint maga

1) V. ö. még u. o. 12, 15; 13. 22; 33, 19; 32, 32.

2) Az amórai midrások *הנביא*-toldaléka az illető részletek későbbi származását bizonyítja. Pl. Exod. r. 1. f. (5a lenn); Eszter r. 3, 4-hez (22a).

a Krónika is. Így a pentateuch is mindenütt nevének összes variációjában tartalmáról van elnevezve. A ספר הישר elnevezés, ámbár תי משה-ból lehet rövidítve, a prófétai iratok szokásos neveinek analógiája és hatása alatt keletkezett. Tartalmukról kapták nevüket a Királyok, Péld., Jób, a Zsol-tárok, Birák, Siralmak (קניות), Énekek-Éneke és Eszter könyve. A nyomaveszett két könyv, ספר מלחמת די (Num. 21, 14) és ספר הישר (Józs. 10, 13; II Sám. 1, 18), mint látjuk, szintén tartalmukról neveztettek.

Az eddigiek alapján bátran állíthatjuk, hogy az izraeliták a bibliai korban könyveiket tartalmukról nevezték. Eredetileg a prófétáknak is tartalmi nevük volt, ami דברי דבירי által lett kifejezve. Csak a krónikairó utáni időben kezd a prófétai könyveknél a szerzők neve előtérbe lépni a megjelölésnél, hozzáfűzván egyszerűen a ספר szót.

Ezen egyszerű tények súlyljal birnak azon kérdés megítélésénél, hogy milyen okok alapján lett némely könyv a bibliai korszakban valamely szerzőnek tulajdonitva. A történeti könyvek nem nyujtanak egyenes adatokat szerzőikről; e pontra nézve tehát magukról semmiféle felvilágosítással nem szolgálnak. E szerint volt idő, a mikor szerzőségükről semmit sem lehetett állítani. A krónikás még nem tartotta Sámuel a mi Sámuel könyvünk szerzőjének. Teljes biztossággal következtethetjük I Krónika 29, 29-ből, a hol az állittatik, hogy Dávid történetét Sámuel, Náthán és Gad jegyezték fel, hogy a krónikás a kérdéses könyv szerzőségét a nevezett három prófétának tulajdonította. Ő ugyanis azon felfogásból indul ki, hogy az őskor történetírói csakis a próféták lehetek és ez okból a Dávid idejében működő prófétákra gondol. De mi indította ezen felvételhez? Semmi egyéb mint a könyv czime. Ennek a neve ugyanis, amint a Krónika szerzője idézési módjából kitünik, דברי שמואל azaz „Sámuel története“ volt. Ez a czim a könyv kezdő tartalmából igazolva van. A Krónika írója ezen דברי שמואל czimet „Sámuel szavainak (iratának)“ fogta fel és ezen az alapon a szerzőséget neki tulajdonította. E véleményében I Sámuel 10, 25 is megerősíthette. A másik két prófétát a kronológia miatt kellett még

hozzávennie szerzőkül, mivel — mint már a talmud is — érezte a nehézséget, hogy Sámuel a maga halálát és az azután bekövetkezett eseményeket nem írhatta meg. Ugyanigy állhat a dolog e kétértelmű czimmel: דברי יהושע = Józsuának viselt dolgai, vagy könyve, mely utóbbi jelentést Józs. 24, 26 is előmozdithatta, továbbá így áll a dolog még a ספר עזרא vagy דברי עזרא czimekkel. Felfogásunk megmagyarázza, hogy a Királyok és Birák könyvéhez mért nem említ szerzőt a krónikairó. Azért, mert czimeikben nem fordult elő személynév.

E pontra nézve századokon keresztül nem képződött biztos hagyomány. Az idevágó legrégibb barajtha (b. Bába bathra 14^b), a mely e pontról nyilatkozik, nem hagyomány útján nyerte adatait, hanem a bibliai könyvek neveiből és egymásutánjából, sorrendjéből következtette. Ama könyvek szerzőségét, melyeknek czimében személynév fordult elő, az illető személyeknek tulajdonították, ha ezek prófétáknak voltak tekinthetők; mert e körülményre a barajtha valamint az egész traditio nagy sulyt vet, hogy t. i. az összes szent könyvek az isteni szellem (רוח הקדש) sugallatára irattak. Így Józsuá, Sámuel, Ezra-Nehemia. Viszont azon könyvek szerzőségét, melyeknek czimében nincs személynév, ama prófétáknak tulajdonították, kik a bibliai könyvek egymásutánjában szerzők gyanánt feltűnnek. E felfogásból értjük, hogy a tóra utolsó nyolcz vorsének szerzőségét mért háritották Józsuára (a sorrendben ő az első a pent. után, s így a többi esetekben), a Birák és Ruthét Sámuelre, a Királyokét Jeremiásra — a barajtha szerint ugyanis a Királyok könyve után Jeremiásé következik — és a Krónika egy részét Ezrára.¹⁾ Ebből látjuk, hogy egy bibliai könyv hitelességének tárgyalásánál legelőször a szerzőségéről képződött hagyományt kell vizsgálnunk. Ellenkező esetben megtörténhetik, hogy egy exegetikai félreértést védelmezünk. Utánzandó például szolgál a talmud, melyben pl. Jób könyvének szerkesztéséről nem csak egy vita található.

E csekély kitérés után, mely csak a tárgyalt kérdések eme pontjára akarta terelni a figyelmet, nem pedig valamely

¹⁾ A barajthának többi referatumaait itt nem tárgyaljuk.

szentirási könyv szerzőségét feszegetni, tovább vizsgáljuk az egyes könyvek neveit. Már mondtuk, hogy az összes könyvek kivétel nélkül tartalmukról nyerték nevüket. A prófétai könyvek czimében is a szerző nevén kívül ott állhatott eredetileg még egy szó pl. *הוֹן דְּבַרִּי*, stb., mely a prófétai beszédet, tehát a tartalmat jelzi és csak a krónikairó ideje után jöhetett divatba csupán *סֵפֶר*-t a próféta nevéhez fűzni.

A részletekre nézve a következő megjegyzéseket tesszük. Az összes szentirási könyvek nevei felsorolvák az ismert barajthában Bába bathra 14^b, Origenesnél (Eusebiusnál, *hist. eccl.* VI 25), Hieronymusnak Prologus Galeatusában, és Ben-Áser Dikdúké-Hateámimjában 57. l. Az egyes könyvek számtalanszor nevezvék a zsidó traditióban. E felsorolások és a másfelé szétszórt anyag összehasonlításából egynémely feljegyzésre méltó eredményhez jutunk.

A tizenkét kis próféta könyve egy jogtalanul kétségbe vont helyen (Szirach 49, 10) „*καὶ τῶν δώδεκα προφητῶν*“-nak neveztetik, mely héberre fordítva *עשר שנים נביאים* (ספר); e név Ben-Ásernél egyszer tényleg előfordul.¹⁾ E kifejezésből származott aztán *עשר שנים של נביא* pl. tószifta Megilla 4, 18 (227); j. Megilla 1, 11 (71^d 17, 19); u. o. 4, 5 végén (75^b 54) = b. u. o. 24a; vagy röviden *עשר שנים* (Bába bath. 13^b és 14^b), mely utóbbinak Melitónál (Euseb. i. h.) „*τῶν δώδεκα*“ felel meg. Aramul *עשר שנים* = *תרי עשר*, amint a dodekaphéton Hieronymusnál; Szóferim 2, 5; Num. r. 18 (152a) és az egy idézett helyen kívül Ben-Ásernél és a maszorétáknál neveztetik.²⁾

1) D. H. 60 l. 5. sor: *סֵפֶר הַיֹּשֵׁעַ בֶּן בְּאֵרִי הוּא סֵפֶר שְׁנַיִם עָשָׂר נְבִיאִים*. E megjelölés nem Ben-Ásertől ered, hanem régi, a mit a *הוא = „azaz“* is bizonyít, mert e szó nála a régi, tartalom utáni megnevezést vezeti be pl. Exod. Lev. Num. Deut. (57. l.), ugyszintén a mi helyünkön, hol *סֵפֶר הַיֹּשֵׁעַ בֶּן בְּאֵרִי* egy nagyon késői, a gyűjtemény első könyvének bekezdő szavaiból kölcsönzött megjelölés, melyet máshol nem találunk. — Hieronymus is ezt a kifejezést fordítja „*liber Duodecim Prophetarum*“al és nem az általa adott „*Thareasar*“-t.

2) D. H. 56 l. 13 sor; 57 l. 11. sor. *עשר תרי* és nem *תריסר* a könyv neve Dániel 4, 26 szerint. Fürst 28. l. 2. j. nem is omlit *עשר תרי*-t, hanem csakis *עשר תרי* és *תריסר*-t a maszorából (?), de Lev. r. 8 (24a) is 12 = *עשר תרי*; míg Numeri r. 8 (46a) már *תריסר*. — Berliner A., Targum Onkelos, a mely az editio Sabionetta-ból lett lenyomtatva, a

A Zsoltárok könyve תהלים¹⁾, vagy a hé elhagyásával תלים-nek neveztetik. Mindkét kifejezés vegyesen használtatik, mégis a tannáknál ritkábban fordul elő תלים, mivel ez a kiejtés ellágyulása folytán származott, tulajdonképp az aramból. Mindenesetre helytelen Berliner A.²⁾ megkülönböztetése, hogy a babilóni talmud תהלים-et, míg a jerusalmi תלים-et használ, mert mindkét kifejezés előfordul mind a két talmudban s a midrasokban; sőt a palesztinai talmudban is tulnyomó a תהלים³⁾. Valószínű, hogy a könyvet eredetileg ספר תהלות-nak hívták, amit Hippolytnál (Delitzsch, Psalmen I 5. l.) és a zsidó irodalomban ismét Ben-Åsernél és a maszorétáknál találunk.⁴⁾ „Hallelujá“-nak soh'sem nevezték a könyvet; Fürstnek ebbeli állítása valóban

12-tes számot a következő variációkban adja vissza: תרין עשר Gen. 17, 20; עשר תרין Gen. 25, 16; תרי עשר Gen. 35, 21; 49, 28; תרי עשר Gen. 42, 13; 42, 32; Num. 1, 44; 17, 17. 21; 31, 5; Deut. 1, 23; (ל)תרי עשר Exod. 24, 4; 39, 14; Num. 7, 84; 7. 87 négyszer; a nőnemben תרתא עשרי Exod. 24, 4; (תלת עשרי) Genezis 17, 25); תרתא עשרי Num. 7, 84 kétszer; 7, 86. Ez a nagy különfésőség ugyan gyönyörködtető, de nem igen bizalmatkeltő.

1) Számtalan helyen, így a misnában Szukka 5, 4; Ábóth 6, 9; a barajthában B.-b. i. h. Ez utóbbi helyen Marx (Dalman) szövegkiadása szerint תילים. L. művét Traditio Rabbinorum Veterrima¹ stb. 14. l.

2) Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch (Jahresbericht des Rabbiner-Seminars für das orthodoxe Judenthum pro 1878—1879) 11. l.

3) Gyakran תהרים pl. Genezis r. 53. f. (219 a 4); 68 f. (268 b) kétszer); 75 f. (288 a); Num. r. 12 f. (92 b 4). Azután תירים a תירי מדות-ban Szifra (3 a); j. Szukka 3, 12 (53 d lenn); Numeri r. 12 f. elején (90 b 3); b. Abóda zára 19 a (jóllehet palesztinai elbeszélésben); b. Gittin 35 a, melyet Berliner is idéz, szintén palesztinai: b. Peszáchim 117 a (Chisza: חזינא תירי); Szóferim 13, 1 mindkettő egymás mellett, egyébként ugyanott felváltva תהלי és תהלי. A תהלים alak bizonygatására szükségtelen Origenesre hivatkozni, mint Berliner teszi i. h., mivel már a misnában találjuk, amint már említettük.

4) D. H. 57 l. 10. sor; középkori exegeták is használják a nevet pl. Ibn Ezra. — Berliner szerint maszorétikus תהלים-et תהלות-tól (= dicsének) való megkülönböztetés végett alkották, éppugy mint a תפלה-ból képzett תפלין-t (phylaktériák) megkülönböztették תפלות-tól — imák. Az utóbbi példát Derenburg nevében. Azonban már Fürst felhívta mindkét példára a figyelmet (Kanon 65 l. 3. j.) és az elsőt régebben jelezte szótárában s. v. תהלה.

mulattató félreértésen alapszik.¹⁾ Kérdéses, hogy a Zsoltárokat (vagy legalább utolsó részüket) nem hívták-e ספר הלל-nak. E nézetet Dr. Vajda B. nyilvánította II Krón. 7, 6 אמר רבי יוסי יהי חלקי עם עם 118^b és b. Sabb. 118^b בהלל רויד בידם גומרי הלל כל היום alapján.²⁾

A Példabeszédeket משלי-nek hívták. Más nevet nem találunk a hagyományos irodalomban, csak egyes helyekből következtethetünk. Mivel Hieronymus (Prol. Gal.) azt mondja: „Proverbia quae illi paraboles i. e. Masaloth apellant“,³⁾ bizonyos, hogy létezett a ספר משלות név, melynek megfelel az Origenes említette „Misloth“, hozzáértve „Selómó“-t, mivel az „Masaloth“-nak status constructusa. משל-nak többes száma bibliai héberséggel משלים, az ujhéberben משלות-más különbség nincs a két kifejezés közt. Mivel azonban a Példabeszédek משלי szóval kezdődnek, mely egyuttal a könyv tartalmát is jelzi, azt fogadták el czimnek az ujhéber משלות helyett, ámbár ez utóbbi még valószínűleg előfordul b. Gittin 35a⁴⁾ és Sir r. 1, 1-hez (5b).⁵⁾ Hieronymus tanúsága szerint (Előszó a Példabeszédekhez) Szirach könyvének ספר משלים volt a

1) J. h. 65 l. 4. j. Sóchér Tób 1, 1-hez ugyanis azt olvassuk: רב קרא כל ספרא הללויה azaz Ráb a Zsoltárokból előforduló összes הללויה-kat két szónak olvasta: הללו יה, mivel arról vita folyik, hogy egy szónak veendő-e: j. Szukka 1, 12 (53 d. lenn); b. Pesachim 117a. Fürst így fordított: Ráb az egész könyvet Hallelujának nevezte, minek folytan a midras előző szavait is félremagyarázta.

2) „Magyar-Zsidó Szemle“ X (1893) 360 s. köv. II. Habár szerző dolgozatának folyamán visszavonja feltevését s más eredményhez jut, azt mégis megfontolandónak tartom. R. Jósze mondásával össze kell hasonlítani az egyházatyák mondásait a zsoltároknak a zsinagógákban való recitálásáról pl. Hieronymus Ámós 5, 23-hoz; azután Epist. 20 ad Damasum (I 66) és más egyházatyák (V. ö. az említett folyóirat VII (1890) 490 s. köv. I.)

3) Tévesen állítja Berliner az i. h.: „dagegen hat Hieronymus Vorrede zu Regum wieder die Angabe, dass die Juden Misle das Buch nennen“.

4) וסי וממשלות ספר תילים אחד וספר איוב וממשלות. Berliner t-ommeserót ספר תילים אחד וספר איוב וממשלות-ra javítja, de ez nem bizonyos, mert ממשלות = משלות. (V. ö. Szóferim (ed. Müller) 16, 8. 9 és Szukka 28a).

5) גי משלות אמר. משלי שלמה בן דוד מלך ישראל (1, 1). משלי שלמה (25, 1) וגוי (10, 1) גם אלה משלי שלמה (1, 25), melyből egyszersmind משלות név is következik. U. o. דברי משלות = példabeszédek; különben משלות gyakran fordul elő.

csak a talmud utáni korban történt volna. Ezt azért kell hangsúlyozni, mivel Hieronymus még a Birákkal összekötöttnek tradálja. Mind az öt könyvet kis terjedelmük miatt hívják tekerceseknek; azért pl. a hűtlen asszonyról szóló bibliai szakasz külön leírva סוטה מגלת סוטה-nak nevezetik (misna Szóta 2, 3 és más helyeken), míg rendesen פרשת סוטה-nak hívják. Hogy מגלה csakugyan a ספר egy része, kitűnik azon kérdésből, hogy szabad-e iskolás gyermekek számára tanítási célból „tekerceset“ azaz valamely szentirásí könyv egy töredékét irni.¹⁾

Még azt is megemlítem, hogy Origenes a Kir. könyvét ουαμμελεχ δαβιδ-nak nevezi, a minek fordítása οπερ εστι βασιλεια δαβιδ. A czim — mint látjuk — a bekezdő szavakból והמלך רוד származott, melyet Origenes félremagyarázott, hogy görög jelentéskép kihozza βασιλεια-t. Hieronymus Prologusából tudjuk, hogy létezett egy βασιλεια-nak megfelelő héber szó is: Malachot, melyet ő azonban félreért.²⁾

Ben-Áser a bekezdés után בארי בן הושע nek nevezi a 12 kisproféta könyvét (60. l.); Eszterét אחשורוש-nak és a Krónikát שה אנוש אדם-nak nevezi a kéziratban lévő Adath-Debórim v. ö. a fent 1. lap 1. jegyz. idéz. helyet.

4. A tórának és egyes könyveinek neveiről.

Az előző fejezetben tárgyaltak után eleve valószínűtlen, hogy a tóra egyes könyveit eredetileg nem tartalmuk, hanem bekezdő szavaik után nevezték volna. A bibliai iroda-

1) Gittin 60a; az előbbi jegyzetben citált kifejezés is a szónak e jelentése mellett tanuskodik; v. ö. Deut. r. 8 (230b): תחלה קורא במגלה ואח"כ בספר ואח"כ בנביאים ואח"כ בכתובים משהו נומר את המקרא שונה את התלמוד ואח"כ בהלכות ואח"כ באגדות. Itt meg van jelölve az egész tanulási folyamat elejétől végig. Először tanul egy megillát azaz a bibliának külön leirt részletét, melyre bizonyára az elemi oktatás egyéb segédeszközeit is pl. az alfabétát följegyezték. Aztán következett a pentateuch, próféták stb. A מ"ב és מהר"ו kommentátorok nem értették a helyet.

2) A hely így hangzik: „Quartus Malachim i. e. Regum, qui tertio et quarto Regnorum volumine continetur; meliusque multo est Malachim i. e. regum quam Malachoth i. e. regnorum dicere, non enim multa gentium regna describit sed unius Israelitici populi qui tribus duodecim continetur“. Minő héber szó legyen „Malachoth“? מלכות nem lehet, mert ennek többese מלכויות vagy מלכויות; מלכות pedig nem létezik. Hieronymus a מלכות-t valószínűleg pluralisnak gondolta és innen támadt a képtelen alak.

lomból persze se ezt, se azt a megnevezési módot nem bizonyíthatjuk, mert a tóra egy könyve sem említették nevével. Az is kérdéses, hogy az ötre osztás milyen régi. Annyit azonban biztosan állíthatunk, hogy a bibliai könyvek szellemének inkább megfelel a tartalomról mint a kezdő szavakról való elnevezés.

Tényleg a pentateuchnak, melynek neveit fönt szándékosan mellőztük s itt előbb elsoroljuk, a bibliai könyvekben tartalmáról vett neve van: tóra. Előfordul ספר תורת יהוה II Krón. 17, 9; Nehem. 9, 3; hozzátéve ספר תורה II Krón. 34, 14. Csak ספר תורת יהוה, nékül II Kir. 10, 31; I Krón. 22, 11; II 12, 1; 31, 3. 4; 35, 26. (?) Néha hozzátéteik אלהים vagy más. Hasonló ספר תורת אלהים Józsuá 24, 26; Nehem. 8, 18; ספר nékül u. o. 10, 29. Másik megnevezés ספר תורה משה Józsuá 8, 31; 23, 6; II Kir. 14, 6; Nehem. 8, 1; rövidítve ספר תורה I Kir. 2, 3; II 23, 25; Maleákhi 3, 22 (עברי); Ezra 3, 2 (איש האלהים); 7, 6; II Krón. 23, 18; 30, 16 (איש האלהים); Dániel 9, 11 (עבר האלהים); 9, 13. Másik ספר התורה Nehem. 13, 1; II Krón. 25, 4 (בית־יהוה után); 35, 12. Kétségtelenül a legrégebbi név ספר התורה Deut. 28, 61; 29, 20; 30, 10; 31, 26; Józsuá 1, 8; 8, 34; II Kir. 22, 8. 11; Neh. 8, 3; II Krón. 34, 15; röviden ספר התורה a Deut.-ban ötször: 1, 5; 31, 9. 11. 24; 32, 46; Neh. 8, 2. Néha ספר Neh. 8, 5 és תורה Deut. 33, 4.¹⁾ Látjuk tehát, hogy a pentateuch általában tartalmáról neveztetik. A háromszor előforduló ספר משה név valószínűleg csak rövidítés és a próféta könyvek nevének mintájára képeztetett.

A biblia utáni zsidó irodalomban csak e rövid megjelöléseket ספר התורה (2) és ritkán ספר תורה ta-

1) Célunkhoz szükséges magában a tórában előforduló neveket is felsorolni.

2) Mivel úgyis érdekes tudni, hogy a régiebb források mit tartalmaznak a tóráról, jelzünk néhány helyet; a misnából: Bikkurim 3, 12; Jóma 7, 1; Jebámóth végén; Bába mecia 4, 9; Szanh. 2, 4; Szota 7, 6. 9. 11; Béca 1, 5. — A tósziftából: Érubin 8, 6 (147²⁷); Szóta 7, 18 (308¹⁷); 15, 3 (321¹⁹); Bába kamma 11, 3 (370¹⁰); Bába mecia 3, 24 (378⁶); 11, 23 (396²⁹); Bába bathra 8, 14 (409²⁹); Ahilóth 13, 6 (611⁸⁷); Pára 10, 5 (639¹²); Nidda 9, 14 (651²⁵); Szifra: 26, 44-hez (112c Weiss); 26, 46-hoz u. o.

láljuk.¹⁾ A tradíció korában, midőn a monotheizmus és a tóra elismerése teljesen megszilárdult, nem kellett bővebb megjelölés. **הספר**-t is (aramban = **ספרא**) találjuk a hagyományban,²⁾ miből megértjük az amórák magyarázatát, hogy **ספר** = tóra.³⁾

Részeiről **הומשין** „ötöd“-nek is nevezték a tórát, mely név görögül **πεντάτευχος**. Azt nem kellett előbb megjelölni, hogy egy könyv hány ötödöt tartalmaz; ebből értjük, hogy a tannaitikus irodalom röviden, minden meghatározó szám nélkül **הומשין**-nak nevezi a pentateuchot.⁴⁾ Csak az amóráknál lett sűrűbbé a megjelölés **חמשה ספרי תורה**⁵⁾ és **חמשה הומשי תורה**.⁶⁾

E tényből talán következtethetjük, hogy a tórának külső, nem tartalma szerint való ötbe osztása csak lassankint jött

1) Misna Jóma 3, 8; tószifta u. o. 2, 1 (183²) = Szifra 16, 5-höz (80d); u. o. 16, 10 (81a); 16, 21-hez (82a); j. Szanh. 10, 2 (28b). Ugy látszik csak emphatikusan. j. Szanh. 10, 2 (28d). A Mekhilta szerint 15, 1-hez (Friedmann 34b 8 s. al.) azért nevezetik a tóra Mózesről, mert ez kockára tette érte életét; 17, 14-hez (56a 19).

2) J. Szóta 2, 4 (18a lenn); Sir r. 5, 14-hez (63a).

3) Genézis r. 24 (108b lenn).

4) L. tószifta Megilla 4, 20 (237²); Kélim II 5, 8 (584⁹); barajtha b. Megilla 27a; j. Megilla 3, 1 (73d — 74a tizennégyszer) és gyakran.

5) Jóchanan j. Sabbath 6, 1 (8a 20) = j. Szanhedrin 10, 1 (28a) **חמשה הומשי תורה** = Koheleth rabba 12, 11-hez (61a lenn); Leviticus rabba 4 f. (ed. Wilna 14a); Judan (II Jehúda): Genézis r. 58 f. vége felé (234b); Numeri r. 13 f. (108b); Koheleth r. 1, 13-hez (10b) = u. o. 3, 10-hez (19b). Az utóbbi két helyen mindkét kifejezés Chunja nevében. A **חמשה ספרי תורה** kifejezés j. Megilla 1, 7 (70d 61), mely, a mennyire látom, csak egyszer fordul elő, valószínűleg **חמשה**-ből változott át.

6) Jozsua b. Lévi Leviticus rabba 16 fej., 44b; Szimon (סימון) Genézis r. 3 f. (26a); Ékha r. 24. prooemium (13a); Sóchér Tób 1, 1-hez. Mint az előbbi jegyz.-ből láttuk, a két kifejezés egyesén használtatik. Még csak megemlítem, hogy **ה' ספרים** is gyakran előfordul és hogy a féltannaita Bar-Kappára **חמשה ספרי תורה**-ról beszél, mivel ő Numerit e két verssel 10, 35. 36 három könyvre osztja. L. Gen. r. 64. f. (253b lenn); Lev. r. 11 fej. elején (30b); b. Sabbath 116a: Jonáthan. Júda Hanászi sehol sem beszél 7 könyvről, tehát e szerint igazítandó helyre J. Harris (J. Quarterly Review I 37 3. j.). Az egyetlen helyet Sabb. 116a, hol I. Juda véleménye a megfordított *nun* jelentéséről az ő nevében említetik, de mely azért még nem involválja Numeri háromba osztását — Harris nem is idézi.

divatba és a tannaiták idejében még nem volt általános. A tannáknak חומשין egy könyvet jelentett, mely öt szakaszból áll, míg az amoráknak egy öt könyvből álló művet. A tórának elterjedése és öt könyvbe osztása összefügg egymással. Minél jobban kerestek bibliapéldányokat nem a nyilvános, de a magánélet számára, annál szükségesebb volt az egyes könyvekre való osztás a nagyobb kelendőség miatt, minek folytán a „chumsin“ száma megnőtt. Tehát pszichológiailag megérthetjük, hogy mért kezdik csak az amorák sűrűbben használni és magyarázni az említett neveket¹).

חומשין-val is²) jelölték a tórát a próféták és hagiografák kizárásával.

És most nézzük a pentateuch egyes könyveinek neveit. Origenes³) felszámllálva a bibliai könyveket, héber nevekül a bekezdő szavakat adja, melyeket le is fordít. Numerit mégis csak egyszerűen Ἀμμοσφρακοδειν-el jelöli, mivel úgyis = ἀριθμοί, nem pedig azért, mintha képtelen lett volna lefordítani⁴). Ugyanily módon jelöli egy tannaitikus hagyomány⁵) az öt könyvet azon külömbséggel, hogy a negyedik könyvet

1) Ámbár a szóban forgó nevek Gen. r. 64 f. (253 b lenn) a tanna Júdának, sőt Ékha r. 1, 1-hez (19 a) még régibb tannának, Ben-Azzainak tulajdonittatnak, mégis megkoezkrátatjuk állításunkat. Mert először is ez adatokat amórai forrásokban találjuk, másodsor kérdéses, hogy nincs-e tévedés a nevek hagyományozásában, harmadsor — és ez a fődolog — két hely nem szól ama föltevés ellen, hogy a tannák ritkán használták, vagy magyarázták ezen neveket. Bizonyítéku megemlítem a barajthát b. Bába bathra 14b, משה כתב ספרי, a mi helyett a párhuzamos helyen j. Szóta 5, 8 végén (20 d) ez áll משה כתב חמשה ספרי תורה; tehát a régibb kifejezésmód a fiatalabb mezét öltötte magára.

2) L. fenn 9. l. 1. j. a Szifrából czítal helyet 10, 11-hez; továbbá j. Megilla 4, 1 (74 d 47) = b. Nedárim 37b: [sic] כספר תורת ה' וזה חמשה ספרי (Nehem. 8, 8); Simon b. Lákis b. Berákhóth 5a.

3) Euseb. Hist. Eccl. VI, 25 εἰσὶ δὲ αἱ εἰκοσι δύο βιβλοὶ καθ' Ἑβραίους αἰδε. ἢ παρ' ἡμῖν Γένεσις ἐπιγεγραμμένη παρὰ δε Ἑβραίοις ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς βιβλοῦ Βρησιθ, ὅπερ ἐστὶν ἐν ἀρχῇ Ἐξοδος, Οὐαλεσμώθ, ὅπερ ἐστὶ ταῦτα τὰ ὀνόματα. Αεουτικόν, Οὐίκρα καὶ ἐκάλεσεν Ἀριθμοί, Ἀμμοσφρακοδειν, Δευτερονόμιον Ἐλλε ἀδδεβαριυ. οὔτοι οἱ λόγοι. Hieronymus pedig (Prologus Galeatus) a IV-t Vaidabber, az V.-t Addebarimnak nevezi.

4) Ellentétben Fürsttel i. h. 6. lap 8. j.

5) Genezis rabba 64 f. (253 b): . . . ס' ואלה שמות . . . ספר בראשית . . . ס' ויקרא . . . ס' וידבר . . . משנה תורה

a kezdő szóval, míg az ötödikét Misné Tórának nevezi. Ugyanígy cselekszik az amóra Szimon a negyedik könyv kivételével, melyet במדבר-al jelöl.¹⁾ Kétségtelen, hogy a kezdő szavakról való elnevezés régibb, mint Origenes, mivel oly neveket már tannaitikus művekben találunk.²⁾ De úgy Origenesre, mint zsidó tanítóira s a későbbi időkre nézve mind a mai napig az volt az indító ok, hogy az első két könyvnek nincs más, mint a kezdő szavakkal való megjelölése³⁾.

Mindennek daczára képzelhetetlen, hogy a nevek legrégibb időben a kezdő szavakból vétettek volna, mert ez — mint hangsúlyoztuk — nem egyezik sem a biblia, sem a traditio szellemével. Hiszen majdnem mind a tóraszakasz tartalmáról neveztetik. Ugyanezt tapasztaljuk a misnarendek és az egyes traktátusok neveinél. Sőt mi több, így van ez a pentateuch utolsó három könyvével is, melyek leggyakrabban és a legrégibb forrásokban tartalmukról neveztetnek (תורה⁴⁾) כהני (הומש הפקודים, כהני⁵⁾ és משנה תורה⁶⁾).

Mind e tények megfontolása azon eredményre vezet bennünket, hogy a pentateuchus könyveit a zsidóknál is eredetileg tartalmukról nevezték. Hogy e nevek azonosak a Septuagintáéival; kétségtelen, miután az utolsó három meg egyezik. Ha az első két könyv görög nevét visszafordítjuk héberre, a másodiknak neve lesz ספר יציאת מצרים = Ἔξοδος

1) U. o. 3. f. (26 a); וידבר, Lev. r. 10 f. elején is (30 b).

2) Barajtha j. Megilla 3, 1 (74a 5) az 1, 3, 4 könyv; misna Szóta 7 végén: וקורא מתחלת אלה הדברים עד שמע, hol אלה הדברים okvetlenül a könyv neve.

3) בראשית sok helyen, míg שמות ואלה ritkábban pl. Num. r. 13 f. (105 a); Sir r. 4 f. (52 a és 56 b).

4) Misna: Megilla 3, 6 kétszer; Menáchoth 4, 3; tósz. Megilla 4, 5; Szifré I 149 eleje 3-szor; II 117; Szifra 23, 20-hoz (101 c); j. Meg. 3, 8 (74 b 57); Lev. r. 7 f. (22 a); Sir r. 5 f. (62 b) és még sokszor.

5) Misna: Jóma 7, 1; Szóta 7, 9; Menáchoth 4, 3. Tószifta Meg. 4, 7. Szifré II 127; Szifra 16, 5-höz (80 d 4, 6); 23, 18-hoz (101 b 4); 23, 20-hoz (101 c); j. Szóta 1, 10 (17 c 9); Numeri r. 2 f. (11 a 5) és még többször.

6) Szifré II 103 (95 a 12); 127; 160; j. Meg. 3, 8 (74 b 57, 62, 63); j. Szanhedrin 2, 6 (20 c); b. Abóda zára 25 a; Genezis r. 9 f. (39 b); Numeri r. 9. f. (63 b); Ékha r. 1, 9-hez (30 b); 3, 1-hez (48 b). — Geiger is, Nachgelassene Schriften IV 6, régibbnek tartja e három könyvnek tartalmáról való elnevezését.

Ἀρχιπυτου (Cod. Vat. és Al.) és az első ספר מעשה בראשית = Γένεσις κόσμου (Al.). Hogy tényleg ספר יצאה מצרים-nak hívták a másodikat, nemcsak föltevés, mivel Ben-Aser is említi¹⁾, ki annyi régi maszórai kincset őrzött meg. A teremést pedig számtalanszor nevezi a tannaitikus irodalom בראשית מעשה-nek²⁾. Néha röviden בראשית vagy egymagában, vagy különféle összetételekben³⁾. E szerint a Genezist ספר מעשה בראשית-nek hívhatták héberül, röviden בראשית-nek = a teremtés könyve, a hogy ma is nevezik. Mivel ezen tartalomjelző név a kezdő szóval azonos, azt hitték már az ó-korban, hogy az a kezdő szóból vétetett, s e tévedés nyomán a többi könyveket is úgy nevezték el.

Az eddigi fejtegetések alapján biztosra vehetjük, hogy az alexandriaiak nem önállóan teremtették a pentateuchusi könyvek görög neveit, hanem csak lefordították. A görög megnevezési módnak a zsidó tradícióra gyakorolt befolyásáról nem lehet szó. Furcsa is volna, ha משנה תורה és חומש הפקודים mint bibliai kifejezések előbb görögre fordítva s ebből vissza héberre jutottak volna a zsidó hagyományba. Aztán inkább a héber, mint az alexandriaiak szellemében való eljárás volt a bekezdés tartalma után jelölni a könyveket⁴⁾.

1) Dikdúké Hateámim 57. l. Ugyanott egy jegyzetben a szyr név מפקנא van kiemelve. Wogue is vallja e nézetet i. m. 9. lap, minden megokolás nélkül. Azt már tárgyalásunk folyamán több példával kimutattuk, hogy Ben-Ásernél vannak régi, egyébként eltűnt megjegyzések. V. ö. Masor. Unters. 43 l.

2) Pl. misna Taanith 4, 2; Chagiga 2, 1; Chullin 5 végén. — Tószipta Chagiga 2, 5 (234¹³); u. o. 2, 7 (234²⁴) és a misnához párhuzamos helyeken. — Mekhilta 16, 4-hez (47 a); 19, 2-höz (65 b lenn); 20, 11-hez (69b). — Szifré I 42 (13a 11); Szifra 9, 1-hez (43 c 8 és 44 c 10).

3) Misna Berákhóth 9, 2 e benedictióban בראשית עושה ברוך, mely nagyon régi lehet. Összetételek pl. שבת בראשית Szifra 23, 27 (102a); תószipta Taanith 1, 8 (215²³); שבועת ימי בראשית u. o. Szanh. 8. végén (428¹⁰). Hasonlóan van rövidítve מרכבה מעשה-*ból* מרכבה, egymássallett tószipta Chagiga 2, 1 (233²⁶).

4) Így az 1. 2 s. 4. könyv. Ugyszintén Sámuel könyve. A szyr nevek בריתא, ספקנא, ספרא דכהני, ספרא דמינא, ספרא דמוסא, ספרא דמינא a héber és nem a görög nevek fordításai, amint Dillmann állítja (Genesis³ 1. l.); nézetünket ספרא דכהני is bizonyítja, mert ennek תורת כהנים és nem Αεουδαϊκόν volt eredetije; בריתא is inkább illik בראשית-*hez*, mint

Nézetünk szerint egész visszás Dillmann állítása¹⁾, hogy „kesőbbiek és a görög fordítás létrejötte után a hellenistáktól meritvék az egyes könyvek nevei pl. Γένεσις“.²⁾

Az egyes könyvek számára más neveket nem találunk se a talmudban, se a midrásokban. Mert azon magyarázatból, hogy Józsuá 10, 13 és II Sámuel 1, 18 előforduló כפר הישר a Genezist jelenti, csak azt következtethetjük, hogy a Genezisnek nem volt ilyen neve³⁾. Annyi biztos, hogy Ben-Áser

Γένεσις-hez. Ἀριθμοί-t sem helyesen magyarázza Dillman (Block-Wellhausen Einleitung⁵ 19 l. és mások) „wegen der darin vorkommenden Zählungslisten“, hanem igenis a könyv elején levő számlálási lajstrom miatt, különben nem értenők az elnevezést: hiszen a könyvnek főtartalmát nem e lajstromok teszik ki.

1) J. h. (Hasonlóan Delitzsch. Neuer Commentar über die Genesis (1887) 9. l.). A következő helyet idézem még: „Már a talmudi korban találjuk e megnevezési mód nyomait, pl. תורת כהנים M. Megilla 3, 6 a 3. könyv jelölésére; de még nem általános használatú; inkább divott a bekezdő szavakkal (ואלה שמות בראשית) jelölni az egyes könyveket“. Valójában nem szabad beszélnünk „a megnevezési mód nyomairól“, mert a hagyomány műveiben ez a túlnyomó. Azután שמות helyett שמות olvasandó, a mi még συλλαβισμὸς-ból is kiérezhető. — Lehet, hogy a harmadik könyvnek teljes czíme volt תורת הכהנים רלוים, a miből megértenők Λευιτικόν-t. Geiger A. Urschrift 87 l. ezeket írja: „Dem „Priester-Levitenthum“, welches der Zeit der griech. Pentateuch-Übersetzer so gewöhnlich war, verdankt auch das dritte Buch Moses, welches die spätere palästinensische Halacha „Thorath Kohanim“, die Priesterlehre, bezeichnet, den Namen Λευιτικόν, Leviticus (priester-) levitisches Buch.“ Első kifogásom az, hogy a Geiger által felhozott ok miatt bátran maradhatott volna תורת הכהנים; azután meg a תורת כהנים megnevezés nagyon régi és nem „késői halákha“ nevezte el annak. S. L. Rappoport Nachlath Jehuda (Krakó 1868) 160 l. megezáfolja Geiger nézetét, szerinte a könyv azért nevezetik Leviticusnak, mert ez mind a papokat, mind a levitákat jelenti. Ez az ő magyarázatának veleje; a többi, a mit még felhoz, nem válik nézetének előnyére.

2) Kétes, hogy vajjon a könyvek nevei a LXX-ban már a fordítóktól származnak-e? (V. ö. Frankel Z., Vorstudien zu der Septuaginta 41 és 219). Tehát még a régi eredetet sem hozhatjuk fel a septuag. beli nevek eredetisége mellett,

3) Genezis r. 6 f. végén; b. Abóda zára 25a; j. Szóta 1, 10 (17c 9). Az utóbbi helyen egy amóra Numerival azonosítja כפר הישר-t. Abóda z.-ban pedig az egyik Genezissal, a másik Deuter. al, a harmadik a Birákkal. Hogy ezen agádanak első és harmadik részében ס' אברהם emlittetik, ebből persze még nem következik, hogy a Genezisnek az volt a neve, épúgy nem bizonyítja Lev. r. 15 (40b), hol Gen. 5 f. אדם הראשון-nak nevezetik, hogy a Gen. azért így hívták.

ezen agádából merített, midőn azt mondja, hogy a Genézis (ספר הישרים¹). Ugyanígy áll a dolog ספר הברית (Exod. 24, 7), mely név a Mekhiltában²) főképen és Sir rabbában³) egész a Genézisre vonatkoztatik. Kérdéses, hogy nem hívták-e valamikor a Genézist ספר יצירה⁴).

Már a talmudi időben, számuk szerint is idézték az egyes chómeseket: חומש ראשון stb.; Ben-Áser szintén (D. H.). Csak a második könyvre tudok példát felhozni, ha ugyan egy sem került el figyelmemet.⁵)

1) J. h. 57. l.

2) 19, 10-hez (63 b).

3) 1 f. (15 a) ברית = בריתו של עולם = világteremtés.

4) Fürst i. h. 4 c. „Szanh. 62 b:j. Megilla c. 7“-t említ, a hol nincs. j. Meg. nem is áll 7 fejezetből, hanem található Szanh. 65 b; a szöveg egy mystikus könyvre czélez, a mint Rasi is magyarázza. Keil K. F. Einleitung³ 63 l. Γένεσις-t keresztény megnevezésnek tartja; Numerit הפקודים-nak nevezi הפקודים helyett; külömben is kellene Keilnál több idevágó dolgot helyreigazítani; ezt az olvasóra bizzuk. ספר האבות (Fürst i. h. 5 l. 6 j.) sehol sem található, s Fürst csak Rasi egy megjegyzése folytán találta ki. Kóheleth r. 12, 10-hez (60 b) a szöveg e szavainak ישר וכתוב megfelelően háromszor ספר הישר, a hol úgy látszik, a tórát jelenti.

5) J. Szóta 7, 4 (21 d 24) בתחלת החומש השני. Fürst 5 l. 8. j. csak a talmud utáni műből, a Halákhóth Gedólóth-ból, idézi חומש שני-t.

II.

Írás és nyelv.

1. A négyzetes írás meghonosodása.

Még mindig megoldatlan kérdés, hogy a négyzetes írás mely korban foglalta el az ó-héber írás helyét a bibliai könyvekben. Mindkét írásmódról bő irodalom értekezik,¹⁾ de az újabb kutatások is csupán azt a biztos eredményt mutatják, hogy a szögletes írás nem lassankint az ó-héberből, hanem az aramból származott.²⁾

Ezen paläographiai kérdés eldöntöttnek tekinthető és e helyen nem kell vele foglalkoznunk. Bizonyára tudatos írásváltoztatás történt, a kérdés csak az, hogy: mikor? Az

1) Megemlítjük: A zarja de Rossi, Meór Enajim III 56, 58 f.; Herzfeld L., Geschichte des Volkes Israel von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Mackabäers Schimon zum hohen Priester und Fürsten (Nordhausen 1857) III 76 stb. (21. excursus: Ueber die Entstehung der Quadratschrift); Graetz H., Geschichte der Juden stb. II. k. 2. rész (Leipzig 1876) 400 s köv. ll.; Neubauer A. d., The introduction of the square characters in biblical mss. stb. (Studia biblica et ecclesiastica III Oxford 1891). E dolgozat főtartalma egyidejűleg a „Magyar-Zsidó Szemlé“ben is megjelent VIII (1891) 24 s köv. ll. A többi idevágó irodalmat összeállítja Berliner A., Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch (Jahresbericht des Rabbiner-Seminars für das orthodoxe Judenthum. Berlin 1879) 71. 1. j., de egyetmást kihagyott (igy Derenbourg J., Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine. Paris 1868, 447 l.; Geiger A., Nachgelassene Schriften Berlin 1876, IV 42); aztán Wellhausen egy íráshiba folytán a Bleek-féle Bevezetés fordítójává lesz. Sok irodalmi adat található Diestel L.-nál, Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche (Jena 1869) 595 l.; és König E.-nál, Einleitung 67 l. s az isagogika más műveiben.

2) Ezen majdnem általános nézetet Berger Philippe is elfogadja művében „Histoire de l'écriture dans l'antiquité“ (Paris 1891) 167 l. és 195 l. Más lehetőséget föl sem tétel. Graetz (i. h.) áttekintetet nyújt a kérdés eddigi tárgyalásáról.

kozni, a miért is egészen jogos, megoldását a bibliai és talmudi adatok alapján megkísérteni, amit több író csakugyan meg is próbált.¹⁾ Hogy az illetők nem jutottak kielégítő megoldáshoz, annak a körülménynek tulajdonítandó, hogy nem vonták be vizsgálódásaikba az egész anyagot és hogy abból nem vonták le azon következtetéseket, a melyek a hagyomány szellemének szorgos figyelembe vétele mellett maguktól kínálkoznak. Ez okból először a talmudi hagyományokat akarjuk újból sorra venni.

A legrégibb tanító, a ki a négyzetes írásjegyekről nyilatkozik, Eliezer ben Jákob,²⁾ a ki a templom fennállásának utolsó szakában virágzott és annak elpusztulását túlélte. Zebáchim 62a a következőket mondja: „*Három próféta tért vissza velük [az exulánsokkal] a száműzésből; az egyik tanúságot tett az oltár helyéről, a másik arról, hogy szabad áldozatokat bemutatni, ámbar nincs szentély, és a harmadik arról, hogy a tóra asszir betűkkel irandó*“.³⁾ E mondás tendenciája bizonyára az, hogy az áldozatok a templom elpusztulása után

1) Különösen azon tudósok, kik e szakasz első jegyzetében megnevezettek.

2) V. ö. Frankel Z., Darche Hamisna. Lipse 1859, 73 s köv. l., Bacher W., Die Agada der Tannaiten, Strassburg 1884. I 67 s köv. ll.

3) שלשה נביאים עלו עממן מן הגולה אחר שהעיד להם על המזבח ועל מקום המזבח אחר שהעיד להם שמקריבין אעפ"י שאין בית ואחר שהעיד להם על התורה שתכתב אשורית. Hogy ezen tétel a régebbi Eliezer ben Jákobtól származik, tartalma után ítélve minden kétségen kívül áll és Bacher által i. h. 69 l. szintén elfogadtatik. Hijáavaló kérdés, hogy melyik három prófétáról van szó? A tanna aligha gondolt Chaggai, Zekharja és Maleákhira, a mint Rasi véli, mert ebben az esetben világosan megnevezte volna őket. Eliezer b. Jákobnak a három állításához három prófétára van szüksége, hogy azoknak kellő tekintélyt kölcsönözzön, de nem gondol határozott személyekre. Mindenesetre igazolatlan, ha Rasi megjegyzését tovább szövik. A quadrátírásról szóló tétel ugyanis Maleákhinak tulajdonítatnék, a ki Józua b. Korcha szerint (Megilla 15 a) Ezrával azonos, a ki Szanh. 21 b szerint a négyzetes írást meghonosította volna. Ez az okoskodás található Herzfeldnél (Geschichte etc. III 73) és az elől ismerete nélkül Bachernél (i. h. 69. l. 1. jegyz.) azon különbséggel, hogy az előbbi szerint Zebáchim 62 a Szanhedrin 21 b-ből és az utóbbi szerint megfordítva Szanh. 21 b folyik Zeb. 62 a-ból. A talmud két relatiója azonban egymástól független, amint még ki fogjuk mutatni; továbbá a Maleákh és Ezra azonosítása egy száz évvel később élt tanna ötlete, a melyet a több-ség kereken elutasít.

sem szűnnek meg; e szerint a templom lerombolását közvetlenül követő korba tartozik. Ezen állításban mindenesetre a legrégebb tanuságot birjuk a négyzetes írás meghonosításáról, a mely az első század közepén virágzó oly tanítótól származik, a kinek hagyományait a talmud nagyra becsüli.¹⁾

Ezen állításból közelebbi megtekintés után két dolgot tanulhatunk. Először azt, hogy a négyzetes írás meghonosítása nem mehet vissza Ezrára, amint Grätz,²⁾ csekély korlátozással Neubauer³⁾ és mások, kik ezen vizsgálódásaink során majd megneveztetnek, hiszik, mert az új írásjegyekről szóló állításnak nem lehet nagyobb hitelességet tulajdonítani, mint a másik kettőnek az oltár helyéről és az áldozatok bemutatásáról templom nélkül, a melyeknek társaságában megjelenik. Meggondolandó továbbá, hogy a tanna valamely félezredes intézményt nem egy névtelen prófétának tulajdonított volna, hanem egyenesen Mózesnek, ami jóval fiatalabb institúciókkal is megszokott történni, amint a talmud minden ismerője tudja. Ha az írásnemek már Ezra korában cseréltettek volna fel, akkor 500 évvel később e változásról már tudomással sem birtak volna. Azon kötelesség hangsúlyozása, hogy a tóránál az asszir betűk alkalmaztassanak, szintén döntő bizonyítékot szolgáltat arra nézve, hogy ezen szokás még nem volt eléggé meghonosodva, ami egy félévezred elmulta után egészen hihetetlen lenne. Egyébiránt Eliezer ben Jákob a szögletes betűk bevezetését még nem hozza Ezrával összefüggésbe, ami szintén figyelemre méltó momentum. Továbbá csakis a tóráról beszél, de nem a többi bibliai iratokról, mint a későbbi hagyomány.

Másodszor a négyszögírás használata az említett tanna korában már nem lehetett új dolog, mert ebben az esetben, minthogy jóhiszeműségéhez kétség nem fér, nem állithatta volna, hogy ezen írásért egy az exiliumból visszatért próféta lépett sorompóba. Hiszen már a létező bibliai példányok, melyeknek tulnyomó többsége a régi héber írást mutatta volna, meghazudtolják vala. Eliezer ben Jákob állítása csak

1) משנת ריאליעזר בן יעקב קב ונקי.

2) Id. m. 409. lap.

3) Id. helyen.

azon föltevés mellett válik érthetővé, hogy kora és az új írásmódnak a szent könyvekben való első megjelenése közt oly időszak fekszik, a melyben az írásmód ujvolta az emlékezetben elhomályosulhatott. Ily időszaknak legalább két évszázadot kell felölelni.

A második főhely a négyzetes írás meghonosításáról körülbelül 100 évvel későbbi korba vezet bennünket.¹⁾ Ez a tudósítás a régibb forrás szerint tószifta Szanhedrin 4, 7 (Zuckermandel 421₂₃) szóról-szóra a következőképen hangzik:

„Érdemes lett volna Ezra, hogy a tóra általa adassék, ha Mózes nem előzte volna meg, mert Mózesnél áll, hogy felment és Ezránál is áll, hogy felment. Mózesnél áll, hogy felment, mert írva van: „És Mózes felment az Istenhez“ (Exod. 19, 3), Ezránál áll, hogy felment, mert írva van: „Ő Ezra felment Babilóniából“ (Ezra 7, 6). Amint a Mózesnél mondott felmenetel [azt jelenti], hogy a tórára tanította Izraélt, mert írva van: „És nekem megparancsolta az Ur azon időben, hogy tanítsalak benneteket rendeletekre és törvényekre“ (Deuteron. 4, 14), épúgy az Ezránál mondott felmenetel [azt jelenti], hogy tórára tanította Izraélt, mert írva van: „Mert Ezra irányította szívét, hogy kutasson az Ur tanában és hogy cselekedjék és hogy tanítson Izraélben rendeletet és törvényt“ (Ezra 7, 10). Általa is adatott írás és nyelv, mert írva van: „A megváltozott írás írva és fordítva volt aramul“ (Ezra 4, 7),²⁾ amint fordítása aram volt, épúgy írása is aram volt; továbbá írva van: „És nem voltak képesek az írást olvasni és megfejtését tudatni a királylyal“ (Dániel 5, 8)³⁾, ez azt tanítja, hogy azon a napon adatott; továbbá írva van: „Írja le a tóra ezen másolatát stb.“ (Deut. 17, 18) [ez azt jelzi,

1) Grätz p. 400 azt mondja: „Ezen értesítés hagyományozója szerint R. Józseftől, a h a r m a d i k századból, származik ugyan“; épígy Neubauer 9. lap: „R. Jose (who lived in the third century)“. Ez azonban hamis, mert József ben Chalafta Akiba tanítványa volt és a második század közepén virágzott.

2) Ugy látszik, hogy József a szöveg eme szavait כתב הנשתון így értelmezte = újhéberül: כתב הנשתנה. A babilóniai talmud verziójából (Szanhedrin 21 b lent); ואף על פי שלא ניתנה תורה על ידו נשתנה על; וזאת היא הנהגתו וכן כתב הנשתון וכו' ez a felfogás teljes világossággal tűnik ki.

3) להודעה helyett, mely b. Szanhedrin 22 a 2. sor is olvasható, a tószifta להחיותה szót adja.

hogy] a tóra meg fog változni. És miért nevezik asurinak? Mert Asurból jött velük. Rabbi [= a patriarcha Juda I. 200 körül] azt mondja: Asszir írással adatott a tóra Izraelnek, de midőn vétkeztek, át lett változtatva Ráacz-írásra és midőn ismét tiszták lettek Ezra idejében, visszaadatott nekik asszírül, mert írva van: „Térjetez vissza a várba [= Jeruzsálem] a remény foglyai, ma is visszaadom neked az elfelejtett tórát“¹⁾ (Zekharja 9, 12). Rabbi Simon ben Eleázar Rabbi Eleázar ben Parta nevében, aki a módiimbéli Eleázar nevében mondta: Ezen írásban adatott a tóra Izraelnek, mert írva van: „Az oszlopok kapcsolatai“ (Exod. 27, 10), oszlopok, a melyek hasonlítanak a kapcsolatokhoz; írva van továbbá: „A zsidókhöz írásuk és nyelvük szerint“ (Eszter 8, 9), amint nyelvünk nem változott, írásuk sem változott. És miért neveztetik „asurinak“? mert a leghelyesebb az írások között. Így állván a dolog, miért íratott: „Irja le magának a tóra ezen másolatát?“ (Deut. 17, 18). Ez azt tanítja, hogy [a király] két tórapéldányt írjon le magának, egyet, a mely minden alkalommal nála legyen és egyet, a mely mindig házában legyen“ stb.²⁾

Az előző hagyományokat szóról szóra közöltük, hogy róluk mindenki önálló ítéletet alkothasson magának. Ezen referátumok értéktelensége szembeszökő. Mind a három tanna Eleázar, Jósze és Juda I. nézeteiket a bibliából motíválják, nem merítenek tehát történeti hagyományokból, hanem saját exegézisükből. E tényből az következik, hogy állításuk nem érdemelnek nagyobb becsü-

¹⁾A magyarázat a szövegnek מִיַּד מִשְׁנֵה szavain alapszik, a melyek מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה-nak fogatnak fel. Ez Rasi értelmezése. Nézetünk szerint azonban מִיַּד מִשְׁנֵה „másodszori hirdetőnek“ értelmeztetik, úgy hogy az Istenre vonatkozik, a ki a tórát, mivelhogy írása feledésbe ment, újból adta Izraelnek.

²⁾Eleázar Modiimból nézetének megokolásában mindkét szentírási helyre, Exodus 27, 10 és Eszter 8, 9, kénytelen támaszkodni; mert ő Juda I. felfogásával ellentétben az írásmód időleges felcserelését is tagadja, hiszen nézete tisztán e célból idéztetik a hagyományozók által. Exod. 27, 10-ból pedig pusztán az következik, hogy az írásjegyek eredetileg a szögletesek voltak, de nem egyszersmind az is, hogy ezek később nem lettek másokkal felcserélve. Ez utóbbi körülményt Eszter 8, 9-ből következteti. Bacher, Agada der Tannaiten I 201, tehát nem adja egész híven Eleázar véleményét, midőn azt tisztán Exod. 27, 10 felépültnek és Eszter 8, 9. által csak „megerősítettnek“ tekinti.

lést, mint azon bizonyító erő, a mely az általuk felhozott bibliai helyekben lakozik. Mint-hogy állításaik forrásait világosan megjelölik, az állítások nem becsülhetők többre, mint a források, a melyekből folynak. Ezek a források pedig semmit sem bizonyítanak. Kezdjük a Jósze hagyományával, ki különben történeti kérdésekkel foglalkozott és a kinek a Széder Ólam Rabba szerzősége is tulajdoníttatik. Exodus 19, 3 és Ezra 7, 6, továbbá Deut. 4, 14 és Ezra 7, 10 összevetéséből az analógiai következtetés (גיורא שוה) alapján: עלייה עלייה nem következik, hogy Ezra egy Mózes volt; épily kevésbé következik Ezra 4, 7-ből, hogy Ezra honosította meg az aram írást és nyelvet, és Dániel 5, 8-ból, hogy ez melyik napon történt. Magától értetődik, hogy Deut. 17, 18 ezen szavai: משנה התורה sem jeleznek semmiféle a jövőendő időkben bekövetkezendő írásváltozást¹⁾. Látjuk tehát, hogy miképen jutott Ezra azon tisztelethez, hogy ő az írás felcserélője. Eliezer ben Jákob a

1) Ez az agáda Szifré II 168 is olvasható és משנה התורה-nak תורה שעתידה להשתנות alapszik; innen משנה התורה (tószifra, Szifré) és כתב הראוי להשתנות (bab. talmud), a mely verzió már ezen világosabbá tevő, a וכתב szövegszóra visszamenő átírás által is másodlagosnak tűnik ki. A magyarázatra azon nehézség ösztökél, hogy mért írja le a király éppen a Deuteronomiumot, a mely a hagyomány nyelvén = משנה תורה? Ez az idézett Szifré- és tószifrahelyből egészen világosan kitűnik. Ezen magyarázat miatt kerül az egész részlet az illető helyekre, a hová máskülönben nem is tartozik. — Bleek-Wellhausen, Einleitung⁵ 582 lap, tévesen fordít: „wenn aber auch die Thora nicht durch ihn gegeben ward, so ward sie doch durch ihn wiederholt stb. und warum wird die zur Wiederholung ausersehene Schrift Assyrisch genannt? weil sie mit ihm aus Assur heraufkam“. Az illető hely ugyanis Szanhedrin 21 b lent így hangzik: ואף על פי שלא ניתנה תורה על ידו נשתנה על ידו הכתב שנאמר וכו' = És ámbár nem adatott általa [Ezra] a tóra, meg lett általa változtatva az írás, mert írva van stb. הכתב nem tartozik שנאמר-hoz, mint valami כתיב és נשתנה nem jelent ismétlést, hanem megváltozást. A Bleek-féle műben azonnal az idézett hely után olvasandó Rabbi helyett Rabbí. Ez alkalommal szabadságot veszek magamnak, hogy eme becses bevezetésnek még egy csekély hibájára figyelmeztessek. Az 523. lapon a következőt olvassuk: „älter und wichtiger [ist die Eintheilung der Hss.] in occidentalische, d. h. palästinische (מדינחא) und orientalische d. i. babylonische (מערבא).“ A מדינחא és מערבא fül vannak egymással cserélve.

négyzetes írás meghonosításáról szóló referátumban Ezrát még meg sem említette; az ő korában tehát az írásra nézve sem permutatornak, sem restauratornak nem tartották. Pusztán a már megvilágított exegézis révén tétetik azzá.

Ha azonban ezen exegézis helyességét elismerni nem akarjuk — ezt pedig aligha akarja valaki — akkor a belőle folyt állítást, hogy Ezra a quadrátírás meghonosítója, sem szabad elismerni.

Jószé referátumából biztossággal csupán azon tényt vehetjük ki, hogy az ő korában, tehát a második század közepe táján, a szögletes írás idegen származása a nép tudatából még nem vészett ki, ami ezen írásnak mind neve: כתב אשורי, mind pedig az elterjedt aram íráshoz való hasonlósága által ébren tartatott. Módiimi Eleázár poiémiája szintén csak annak az ellenkezőjét bizonyíthatja, amit a szerzője vele szándékolt. Rabbi föltevése, hogy az írásjegyek csak időlegesen cseréltettek el, sem igényelhet nagyobb értéket, mint a milyent a megokolásul felhozott prófétai hely Zekharja 9, 12 neki kölcsönözhet. Egyébiránt Rabbi ezen szavakkal: midőn vétkeztek, az írás „ráacz“-ra lőn változtatva, a samaritánusok által a tórapéldányokban is megtartott írásmódra oldalgóság akar mérni¹⁾.

Azt hisszük, hogy ezen fejtegetések után a szóban forgó hagyományok értéktelensége az írásjegyek megváltozásának datálására és különösen ezen változásnak Ezrára való visszavezetésére nézve mindenki előtt világos lesz. A három tanna különböző véleményeiből csak az az egy biztos tény csillámlik ki, hogy a szögletes betűk nem genuin származásuak, amit mint kényelmetlen tényt minden áron elinterpretálni szeretnének vagy legalább is törvényesnek feltüntetni. Csak egy tanna a 2. századból, Rabbi Náthán, vallja be egész egyszerűen, hogy a tóra רעץ (vagy valóbbszinűen רעץ) írással lett kinyilatkoztatva.²⁾ A harmadik század amórái pusztán a régiebb nézeteket variálják többé-kevésbé tetszetős alakban. Nevezetesen a gyakran és előszeretettel idézett

1) בשחטאו נהפך להן לרועץ. — Mint örömmel látom, ezt már Merx, Hiob LXIII, is észrevette.

2) Jerus Megilla 1, 11 (71 b lent): ר' נתן אומר ברעץ ניתנה תורה

Mar Ukba- vagy Mar Zutra-féle mondás nem egyéb mint a tannák nézetének tetszetős másolata, melyek az egyidejű állapotokkal kombináltak, a miről a következő fejezetben még szó lesz. Az említett mondás szóról-szóra így hangzik: „A tóra először héber írással és szent nyelven, másodszor asszír írással és aramnyelven lett kinyilatkoztatva; erre kiválasztották maguknak az asszír írást és a szent nyelvet, ellenben a héber írást és az aram nyelvet az idiótáknak hagyták¹⁾. Origenes²⁾ és Hieronymus³⁾ referátumai szintén csak a zsidó nézeteket reflektálják, tehát semmit sem változtatnak a dolgon. Ellenben Máté 5, 18. kapóra jövő bizonyítékot szolgáltat arra nézve, hogy a szögletes írás már időszámításunk elején be volt vezetve⁴⁾.

Eddigi vizsgálódásunk eredményekép a következőket állíthatjuk. A négyzetes betűk idegen eredetét a hagyomány tekintélyei vagy röviden elismerik vagy elinterpretálni akarják, a mely törekvés által azonban ezen idegen származás csak megerősítettik. A quadrátírás meghonosítását csakis időszámításunk második századában kezdik Ezrának tulajdonítani, de nem történelmi hagyomány, hanem agádikus értelmezés alapján. Az első század közepén ilyen fölvtétel még nem létezett, tehát semmi hitelt nem érdemel. De mivelhogya az éppen nevezett időpont körül egy tanna azon köte-

1) V. ö. b. Szanh. 21 b. Jerus. Megilla 1. c. (= j. Szóta 7, 2 [21c fent]) egy névtelen és rövidebb verzió található, a mely eredetibbnek látszik: **אשורי יש לו כתב ואין לו לשון עברי יש לו לשון ואין לו כתב**. A bab. talmud zárómondata **והניחו להם כתב אשורי ולשון עברי**. A **בחרו להם כתב אשורי ולשון עברי**, a mire még visszatérünk, hiányzik; épigy ezen szó **ישראל** helyett a bab. talmudban **ובררו** áll.

2) Ezékiél 9, 4 (Montf. Hexapla II 282): **τὰ ἀρχαία στοιχεία ἐμπερὲς ἔχειν τὸ θάυ τῷ τοῦ σταυροῦ χαρακτῆρι**; az Isten nevééről régi héber írásban Montf. I praelim. 86 Herzfeld-nél 77, Bleek-Wellhausen 582 lap.

3) Prologus Galeatus és Ezékiél 9, 4-hez.

4) **לֹטָא עֵן הִי מִיא כְּרִפָּא**. A jod tudvalevőleg csak a négyzetes írásban a legkisebb betű.

lességet¹⁾, hogy a tórapéldányokban ezen duktus alkalmaztassék, egy az exiliumból visszatért próféta által statuáltatja, ezen betűk használata amaz időben már nem lehetett új és legalább két évszázadosnak kellett lennie, a nélkül hogy általános érvényre tett volna szert, mert különben ily nyomatékos hangsúlyozásra nem lett volna szükség.

Ujabb időben azon gyanításnak is kifejezés adatott, hogy az aram írásmód a zsidóknál már évszázadokkal Ezra előtt ismeretes volt. Hoffmann G.²⁾ ezt Ézsaiás 8, 1 akarta találni. Strack H. L.³⁾ a talmudi referátum helyessége mellett azzal érvel, hogy az exilium utáni zsidók a törvény betűjével szemben elfoglalt állása nem engedte volna meg az írásmódok felcserélését. König E.⁴⁾ ezen állításokat joggal utasítja el. Ézsaiás 8, 1-ből tényleg semmisen olvasható ki valamely más írásmód mellett. Egész megfoghatatlan lenne továbbá, hogy a zsidó traditio, a mely az egyes intézmények eredetét lehetőség szerint magasra datálja, miért vett volna fel ebben az esetben ifjabb keletet? A Strack-féle argumentatio szintén nem állja meg helyét. A betűhöz való ragaszkodás a száműzésből való visszatérés után az írásmódok felcserélését nem engedte volna meg, de ugyanaz a hit a második század tannáinak megengedi, hogy ilyen írásváltozást feltételezzenek? Vajjon a tannák hatszáz évvel Ezra után kevésbé ragaszkodnak-e a betűhöz, mint a közvetlenül utána következő nemzedékek? Egyébiránt azt hiszem, hogy az előzőkben bebizonyítottam, hogy az Ezrára való vissza-

¹⁾ Herzfeld tévesen fogja föl Eliezer ben Jákob nézetét, midőn (i. helyen 76. l.) a következőképen szól: „Ezen nézetből folyt, úgy látszik, Zebáchim 62a azon adat, hogy az exiliumból visszatért három próféta egyike kimyilalkoztatta, hogy a tóra asszir betűkkel való írása megengedhető.“ Minthogy Herzfeld föltevése szerint Zebáchim 62a tószifta Szanhedrin IV 7 s párhuzamos helyeiből folyik, ebből az következnék, hogy még ezen időben (150 körül) is tetszés szerint használták az óhéber vagy szegletes betűket, ami az egész hagyományyal ellenmondásban van.

²⁾ Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1881. 337.

³⁾ Theologisches Litteraturblatt 1891, 26.

⁴⁾ Einleitung 68.

vezetés csakis agádikus értelmezésen, de nem hagyományon alapszik, továbbá nem is volt általánosan elfogadva, tehát a beléje helyezett bizalmat nem érdemli meg.

Egy eddigelé figyelemre még nem méltatott érvet a tárgyalt kérdés eldöntésére Eszter és Dániel könyvében vélek találni. Eszter könyve a nemzetiségre, amint ismeretes, nagy súly vet; hisz ez okból nevezik némely körök még mai napig is előszeretettel a „zsidózó“ Eszter könyvnek. Ebben 1, 22; 3, 12 és 8, 9 az áll, hogy levelek küldettek a király összes tartományaiba, minden tartományba saját írásával és minden néphez saját nyelvén. Írás és nyelv tehát e helyen világosan meg vannak egymástól különböztetve. Ezen író szemében az írás valamely nyelven még nem involvál egy meghatározott írásmódot. Hogy a perzsák türelmessége, a mely minden népnek nyelvét és nemzetiségét kiméli, sőt még meg is parancsolja, hogy *„mindenki legyen ur a maga házában és saját népének nyelvén beszéljen“* (1, 22) nem szándék nélkül dicsőítetik, kézen fekszik. Ez által a zsidók igénye ugyanezen bánásmódra az általános jogállapotból okoltatik meg. De bármi legyen is az utóbbi körülmény kifestésének a célja, tény az, hogy az Eszter könyvének szerzője tudomással bír arról a lehetőségről, hogy valamely nyelven lehet egy más nyelv betűivel írni. Ugyanezen okból háromszor is kiemeli egész világosan, hogy a királyi parancsolatokat minden provinciával saját írásában és minden néppel saját nyelvén közölték. Már most 8, 9 az van mondva: *„és a zsidóknak saját írásukban és saját nyelvükön“*. Minthogy az író csak egyféle zsidókat ismer, okvetlenül a héberre gondolt, mert különben a zsidóknak nem lett volna külön nyelvük és nem lenne semmi értelme ezen mondatnak: *„minden provinciának saját írásában, minden népnek saját nyelvén, a zsidóknak pedig az ő írásukban és az ő nyelvükön.“* Ugy hisszük, magától értetődik, hogy Eszter könyvének szerzője a zsidók írása és nyelve alatt csak azt érthette, a melyen a saját könyve írva és szereve van. Ha már most az ő korában az aram írás, a mely az egész perzsa birodalomban elterjedt és ismert volt, a zsidóknál is használatos lett volna irodalmi termékeikben, hogyan beszélhetett volna a zsidók külön írásáról? E körülményből

biztossággal következtetem, hogy az Eszterkönyv keletkezési korában az „asszír“ duktus Palesztinában még nem volt használatban. Minthogy az Eszterkönyv szerzési kora semmiképpen sem tehető előbbre az időszámításunk előtti harmadik századnál, ezen időre ebben a helyben negatív bizonyítékkal bírunk a négyzetes írás ellen. A mi kérdésünk szempontjából az is közömbös, vajjon az Eszter szerzője palesztinai vagy külföldi író volt-e? A mi szemünkben az utóbbi felvétel ugyan nagyon valószínűtlen, azok azonban, kik ezt plausibilisnek tartják, az Eszterkönyv tanuságában csak még erősebb bizonyítékot fognak látni a szögletes írás ellen. Ugyanis mily későn foglalhatott tért az aram duktus a szent földön, ha az 300 körül időszámításunk előtt még az aram írás hazájában, a perzsa birodalomban élő zsidóknál sem volt meghonosodva?¹⁾

Kérdéses, ha vajjon Dániel 5, 7. 8. azon írás alatt, a melyet a kaldeus bölcsek nem tudtak olvasni, nem értendő-e az ó-héber? Ilyen föltevés mellett szól azon megfontolás, hogy, mint már láttuk, a négyzet-írás aram eredete ismeretes volt a zsidók előtt, ha tehát a könyv szerzője esetleg ezen írásmódot használta volna, nem jött volna arra a gondolatra, hogy a kaldeus bölcsek azokat nem tudták olvasni, minthogy az az ő írásuk is volt.

Ezen bizonyítás azon ellenkező állítás folytán, a mely szerint a babilóni-perzsa bölcsek egy sajátos, nem aram írásmóddal bírtak, sem gyengül, mert az Eszter-könyv zsidó szerzőjének fel kellett tételeznie az aram írás és nyelv ismeretét a kaldeusoknál, minthogy ezek a diplomáciai közlekedésben használatban voltak. Ha tehát oly írásmódról beszél, a mely a babilóniaiaknak olvashatatlan, nem gondolhat olyanra, a melyet azok a külföldiekkel, tehát a zsidókkal is, valc közlekedésben használtak. Tegyük fel azonban, hogy Dániel megbeszélt helyén az ó-héber írásról van szó, a melynek egy isteni csodánál a zsidók érdekében egyedül alkalmasnak kellett feltűnnie, akkor jól értjük, hogy ezen duktust mért olvashatta csakis Dániel és nem a kaldeusok. A talmud Szanhedrim 22^a, a mely a négyzetes írás asszír-babilóniai (szyr) eredetéről tudomással bír, nagyon erőlködik,

¹⁾ Az aram alfabéta terjesztéséről a perzsák által l. Berger Ph., Histoire de l'écriture dans l'antiquité 213 s. köv. II.

hogy kitalálja, miért nem birták a kaldeusok a kérdésben forgó szavakat olvasni. A különös diskuszió azon feltevéssel végződik, hogy a rejtélyes négy szó mesterséges abéczében volt írva. Ha helyes előadott magyarázatunk, mely ellen a kérdés természete folytán könnyen lehet kifogásokat emelni, akkor birtokában volnánk az ó-héber írás folytonos használatáról szóló tudósításnak a makkabeusok idejéből.

A talmudi tradíciókból vont következtetéseinket Eszter és Dániel könyve tehát megerősitenék. A makkabeusok idejében, vagy legalább fél századdal előtte, még irodalmi célokra is használták az ó-héber írásmódot, és nemzeti írásmódnak tekintették azt. Ezen eredményt az Aristeaslevél is támogatja. Ott az áll: „ὁ δὲ Δημήτριος εἶπεν. ἐρμηνείας προσδεῖται. χαρακτῆρσι γὰρ ἰδίοις κατὰ τὴν Ἰουδαίων χρῶνται, καθάπερ Αἰγύπτιοι τῆ τῶν γραμμάτων θέσει, καθὼ καὶ φωνῆν ἰδίαν ἔχουσιν. ὑπολαμβάνονται Συριακῆ χρῆσθαι. τὸ δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἕτερος τρόπος¹⁾).

Ezen helyből világosan kitünik, hogy időszámításunk előtt 273-ban nem a szír, hanem az ó-héber duktus használtott a bibliai kódexben.²⁾ Lehet ugyan kételkedni az Aristeaslevél valóságában és megbízhatóságában. Mentől erősebb azonban ezen kétség, annál inkább növekedik a mi helyünk bizonyító ereje, mert akkor fel kell tennünk, hogy még a Pseudo-Aristeas idejében voltak ó-héber betűkkel irt bibliai példányok, mert különben ilyen gondolatra nem jött volna, a mely az ő, a biblia és annak görög fordításának dicsőítésére irányított szándékának ellent mond. Ha a héber bibliai kódexek Aristeas idejében nem lettek volna többé ó-héber betűkkel írva, nem lett volna oka hallgatólág írásmódváltoztatást konstatálni, a mely egy görög kedélyben talán gyanakvást ébreszt a biblia hamisítatlan tradíciója iránt, ha ezen körülmény tudomására jut. Előző fejtegetésünk után csak egyetérthetek de Vogüé-vel³⁾,

1) Merx, Archiv I 254.

2) Merx, Hiob LXV, χαρακτῆρες ἰδιοί kitélt a négyzetes írás előalakjára vonatkoztatja. Ez erőltetett magyarázás. Nincs ok rá a „saját betűk“ alatt mást, mint a tényleg „saját“, tehát ó-héber írásmódot érteni. Minden más magyarázat azon, mint már hangsúlyozva lett s amint meg bőven kifejetendő lesz, semmi által nem bizonyított feltevésen alapszik, hogy Ezra volt az írásjelek permutatora.

3) Mélanges d'Archéologie orientale (Paris 1868) 153 és köv.

ha Josephus Arch. XII. 2, 1 következteti, hogy a keresztény időszámítás előtti harmadik században nem voltak még négyzetes betűkkel írt zsidó könyvek. Ha az Aristeaslevél valódiságában, Josephus forrásában, kételkedünk, akkor az ő állításából vont következtetés a négyzetes írás késői meghonosítására nézve, a fentebbi megjegyzések alapján, annál erősebb. A héber-aram duktus késői meghonosításának utolsó bizonyítékául marad a fent említett Origenes megjegyzése a tetragrammaton ó-héber betűkkel való írására vonatkozólag, ami itt bővebben nem tárgyalható.

A tárgyalt kérdés eldöntésénél tekintetbe jövő teljes történelmi anyag áttekintése azt mutatja, hogy egyetlen egy szilárd bizonyíték sincs, a mely a négyzetes írás létezését a zsidóknál Ezra idejében vagy előtte bizonyítaná. Ézsajas 8, 1-ből még nagyító üveggel sem lehet valamit kiolvasni. A bizonyíték az exilium utáni zsidóság be nem bizonyított betűhitéből, a mely az írásváltozást az Ezra után következő időben megakadályozta volna, azon egyszerű tény által czáfolható meg, hogy ily íráscsere még időszámításunk második századában skrupulosok nélkül föltételeztetett. Az Ezra által való meghonosításra nincsen egyenes hagyomány, mert a talmud tekintélyeinek idevágó többféleképen variált állításai valamennyien a második század közepén élő Jószeben Chalaftára mennek vissza, a ki ezirányú tételét nem valamely reászállt hagyomány, hanem egy elfogadhatatlan értelmezés alapján állította fel. A 70 körül virágzó tanna Eliezer ben Jákob még mit sem tud Ezréről. Origenes, az amórák, Hieronymus és a szamaritanusok¹⁾ tudósításai csak a R. Jósze tetszetős nézeteinek lecsapódásai, a mely az írásmód megtörtént változásának tudata mellett gyorsan általános

ll. idézve Merxtől l. c. Berger Ph., Histoire stb. 196 l. egyszerűen elfogadja ezen nézetet. Azon kérdés, hogy milyen betűkben volt a LXX előtt fekvő szöveg írva, itten nem foglalkoztat bennünket. Ha a több író által felhozott bizonyítékok, melyeket különben nem vizsgáltunk meg, azt bizonyítanak, hogy a LXX görög fordítói előtt egy négyzetírásban írt szöveg volt, ezen tényből nem lehet következtetést vonni ezen írásmód használatának régiségeire. hanem csak az illető könyvek fordításának aránylagos fiata lságára. V. ö. König 105 l. 1. j., a hol az ezen kérdéstről szóló újabb irodalom fel van jegyezve.

1) Abulfath ed. Vilmar 74 l.

elismerésre tett szert, minthogy ismeretlen származásu régibb intézményeknek Ezrára és törvényszékére való visszavezetése különben is kedveltetett.¹⁾

Egyetlen egy bizonyíték sincs tehát az írásmódnak Ezra által történt permutációjára. Ellenben sok bizonyíték van ezen feltevés ellen. Már az Ezra könyv hallgatása ilyen fontos cselekedetről is ellene szól. A már többször említett Eliezer ben Jákob egy anonym prófétát nevez meg, mert korának nézete szerint minden fontos institutio egy ilyennek auktoritására szorul, de nem Ezrát. Ha a négyzetes írást már Ezra idejében is használták volna, a szamaritánusok nem tartották volna meg az ó-héber írást, minthogy a pentateuchot előbb mint 400-ban időszámításunk előtt nem igen fogadhatták el. Eszter 8, 9 összehasonlítva 1, 22 és 3, 12; az Aristeaslevél és Josephus az ó-héber írás harmadik században való használata mellett bizonyitanak és Dániel 5, 7, 8 talán annak használata mellett a makkabensok idejében. A talmud traditiói is, a melyek az íráspermutációról tudomással birnak, csak azon feltevés mellett érthetők, hogy az legalább nem sokkal a hasmoneusok kora előtt történt. Ha a szögletes írás használata az első században már félezred éves, akkor sejtelmük sem lett volna egy íráspermutációról és az írásmódot, a kor szellemének megfelelően, Mózesről származottnak tekintették volna, mint a hogy sokkal ifjabb institutiókat vezettek vissza Mózesre, amint minden talmudtudós előtt ismeretes.

A hasmoneus érmek ó-héber feliratai is az asszir írásjeleknek a zsidóknál való magas kora ellen tanuskodnak. Ezen jelenséget, a mely azon föltevés mellett, hogy már Ezra vezette be az asszir írást a bibliai kódexekbe, rendkívül feltűnő, úgy magyarázzák — ha nem tévedünk de Vogüé szerint — hogy pénznemek feliratainál a régibb írásjegyek

¹⁾ V. ö. Bába kamma 82a: 10 intézmény, melyeket Ezra meghonosított. Bloch M. művében *שערי תורת התקנות*, a melyből eddig három rész jelent meg, „a zsidóság intézményei a talmudi forrásokban adott sorrend szerint“ vannak összeállítva. Az áttekintés megkönnyítése folytán tanulságos betekintést nyerünk azon indító okokba, a melyek bizonyos intézményeknek biblia személyeknek való tulajdonításánál mértékadóak voltak.

kedveltetnek, amint ezt máshol is megfigyelték.¹⁾ Jelesül a latin nyelv és írás ez irányu használatára hivatkoznak, a mely nemcsak a román, hanem a germán népeknél is alkalmazásban volt és van. De nem méltatják kellően azon hatalmas különbséget, a mely a két történelmi tény között ennfogorog. A latin nyelv és írás mögött nagyszabású mult fekszik, és elterjedtsége folytán alkalmas a nemzetközi forlóm közvetítésére. Mutassanak azonban példát arra, hogy valamely nép azon érdemekre, melyek a diadal mámorában a nemzeti és vallásos függetlenség megörökítésére verettek, szent nemzeti irodalma írása helyett valamely más írást vésetett volna. Ha a régi héber írás használaton kívül lett volna helyezve, akkor az érdemen való megtartása mellett semmi sem szólt. Nem választhatták a külföldi circulatio szempontjából, mert az aram írás ebben az időben a tekintetbe jövő területen elterjedtebb volt. Továbbá a felírásnak mind tartalma: לחרות ירושלים „Jeruzsálem szabadságára“, mind alakja: héber és nem aram nyelv azt bizonyítják, hogy ezen érdem verésénél csakis a belföldre és a nemzeti lelkesedésre voltak tekintettel. Ha tehát a négyzetes írás a szent nemzeti irodalomban már Ezra óta uralkodott volna és e körülmény folytán, amint másképp nem is képzelhető, tekintélyre és elterjedtségre tett volna szert, akkor ennek mellőzése a használaton kívül helyezett ó-héber írásmód kedvéért teljesen érthetetlen lenne. A régi héber írás alkalmazása a makkabeus pénznemeken csak abból a tényből magyarázható, hogy abban az időben az egyedüli írás volt, a melyet a nép ismert. Még a mi aeránk második századában is ez volt a nép írása, a mely okból Bar-Kochba is, a ki előtt különben a hasmoneusok példája lebeghetett, megtartotta. Végül még ama a tárgyalt kérdést eldöntő argumentumot hozzuk fel, hogy még a második században nemcsak léteztek ó-héber írású bibliai példányok, hanem még készítettettek is, amint a legközelebbi fejezetben bebizonyíthatni remélhetjük. E tény 600 évvel az írásjegyek felcserélése után oly

¹⁾ V. ö. Derenbourg J., Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine 447 l.

tekintély részéről mint Ezra vagy az őt követő törvényszék teljesen megfoghatatlan lenne.

Azt hisszük, hogy fenti előadásunkban elegendő bizonyítékokat szolgáltatottunk azon feltevés ellen, hogy Ezra lett volna az írásjegyek permutatora. Ha a történeti tényállást előítélet nélkül tekintjük és ha az összes momentumokat elfogulatlanul mérlegeljük, sokkal későbbi korszakra vezetettünk. Az uj (asszir) írás első feltünése a szent kódexekben a hasmoneus felkelés idejébe vagy legfeljebb néhány évtizeddel előbbi korba eshetik. Az aram írás az aram nyelv előrenyomulásával egyenlő lépést tartott és észrevétlenül lopózkodott be az irodalomba, mint a nyelv maga. Először talán egyes aram másolók által lett a bibliai példányokba bevezetve, mert ezen időben a szent könyvek elkészítőinek vallását és nemzetiségét még nem vették figyelembe¹⁾. Huzamosabb ideig ezen uj jelenséget nem méltatták figyelemre, úgy hogy a kétféle írásmód békésen állhatott meg egymás mellett. Idő múltán az asszir betűkkel írott példányok, folytonosan szaporodván, többségre vergődtek — amin a későbbi eredmény után nem lehet kételkedni — úgy hogy ezen körülmény folytán, persze már időszámításunk előtt, azon kérdés merült föl, hogy a nyilvános előolvasásoknál a tórából mely példányok részesítendőek előnyben?²⁾ Ez a kérdés az uj írásalak javára döntetett el. Mely okból?

1) Még a tannaiták is megengedték oly bibliapéldányok használatát, a melyeket egy pogány készített, ha szabályszerűen vannak írva (tózs. Ab. z. 3, 6—8 [463₃₀]).

2) Vajjon erről a kérdésről létezett-e valaha nézeteltérés, nem tradáltak. Mindamellet nem szabad egyszerűen tagadni, mert meggondolandó, hogy a későbbi zsidó szellem egyik jellegzetes vonása, hogy minden fontosabb probléma fölött véleménykülönbségeket szült. Az első század második felétől kezdve többször ismételt szabály, hogy kizárólag asszir

Az ó-héber írásmód mellett a mult és a nemzeti jelleg szólt. Mely okból helyezték tehát az idegen asszír írásjegyeket föléje? Ez a kérdés még azon föltevés mellett is, hogy Ezra írta volna át a tórát az új írásba, várja a kielégítő feleletet. Mert az a fölvetel, hogy az exulánsok Babilóniában elfelejtették volna a régi írást, minden egyébtől eltekintve, azon ténynyel szemben, hogy a héber nyelvet nem felejtették el, komolyan nem jöhet tekintetbe. Nézetünk szerint csakis a következő ok volt mértékadó: a szent könyveket külön írásjegyekkel írták, hogy azok már írásuk által különbözzenek profán iratoktól vagy könyvektől. Eleinte talán csak a tórát, mint a legszentebb könyvet, iratták négyzetes betűkkel, hogy a többi könyvektől megkülönböztessék. Eliezer ben Jákob a többször idézett helyen (Zebáchim 62 a) tényleg az anonym prófétával csak arról tétet tanúságot, hogy a tóra irandó asszír betűkkel. Ezt a kérdést azonban nem bolygatjuk tovább. Tény mindenestre az, hogy az asszír írást tisztán szent czélokra használták, a melyekhez természetesen sírfeliratok, ossuariumok stb. is számítandók. A magánélet profán iratdarabjai számára, a melyek a szent földön, mivelhogy majdnem minden ügylet írásbelileg köttetett meg, a mely okból minden helységnek meg volt a maga fizetett jegyzője, nagy számban léteztek, az új írás meghonosítása után is a régi hazai írás maradt közhasználatban, amit most bizonyítanunk kell.

2. Az ó-héber írás.

Általános föltevés szerint már jóval időszámításunk előtt a zsidók felhagytak a héber írás használatával. A hagyományos irodalomban ezen feltevésnek nincsen semmi támasza, és keletkezését pusztán félreértésnek köszönheti. Azt hitték ugyanis, hogy az előző fejezetben tárgyalt talmudi helyekből következettetni lehet, hogy Ezra az ó-héber írás helyett a négyzetes írást hozta be. Ez téves. Mert, ha tör-

betüs bibliapéldányok használtassanak, legalább is annyit bizonyít, hogy az ó-héber tekerceseket nem lehetett az Istentiszteleti használatból oly könnyen kiszorítani. Így állt a dolog egy századdal időszámításunk után; egy századdal előtte talán megfordítva állott.

téneti igazságnak tekintenők is a tudósításokat az Ezra által bevezetett aram írásjegyeket illetőleg, ami fejtegetéseink után remélhetőleg nem lesz könnyű, még akkor sem következtethető belőlük, akár a legmerészebb exegézis által sem, hogy az ó-héber írás eltűnt volna a felszínről, mert abban csak az asszir írásjegyek kötelező alkalmazásáról a s z e n t könyvekben, de nem a nyilvános és privát forgalom profán irataiban van szó. A gyakran visszatérő figyelmeztetés, hogy a bibliai kódexek készítésénél a négyzetes írást használják, ellenkezőleg legalább is azt bizonyítja, hogy az ó-héber írás még nem halt ki, amit a hasmoneusok és még inkább a Bar-Kochba pénzei is elegendőleg mutatnak, amint az előző fejezetben bővebben kifejtett.

De nem szorulunk pusztán logikai következtetésekre. Egyenes adatok vannak a honi nemzeti írásjegyek további fennállásáról, még pedig nem csak profán iratokban, hanem bibliai könyvekben is. Egy misna ugyanis így hangzik:¹⁾ „Ezra és Dániel aram részei tisztátalanná teszik a kezeket.²⁾ Ha az aramot héberül, vagy a hébert aramul, vagy régi héber írásjegyekkel írták, nem teszi tisztátalanná a kezét. A kéz csak

1) Jadajim 4, 5: תרגום שבעורא ושברניאל מטמא את הידים תרגום שכתבו עברית ועברית שכתבו תרגום כתב עברי אינו מטמא את הידים לעולם אינו מטמא עד שיכתבו אשורית על העור ובדיו.

2) Müller, Szóferim 79 lap 27 jegyz. a következőt írja: „Nicht nur Pentateuch-Versionen, sondern auch aramäische Uebertragungen der andern bibl. Bücher waren schon in sehr alter Zeit bekannt. Mischna Jadaim 4, 5, erkennt nur dem Targum zu Daniel und Ezra nicht die Authentizität zu.“ Milyen értelmezéssel lehet ilyesmit a misnából kiolvasni? תרגום שכתבו עברית természetesen nem Dánielre, hanem az egész szentírásra, különösen pedig a tórára és a prófétákra vonatkozik. — König is félreértette a misnát. Ő azt mondja, (Bevezetés 100 l.): „während die Mischna, Jadaim 4, 5 mir ausser den aramäischen Stücken in Ezra (שבעורא) und Dan. nur das sam. Targum erwähnt zu sein scheint; denn was weiter kann bedeuten „Targum, das man geschrieben hat mit hebr. Schrift,“ und „bis man es schreibt in assyrischer Schrift?“ תרגום שכתבו עברית azonban azt jelenti: „ha az aram részeket [Dániel és Ezrában] héber nyelven írták“, mint a következőből עברית שכתבו תרגום, evidensül kitünik, ami König felfogása szerint teljesen értelmetlen volna, minthogy így kellene fordítani: „ha a héber írást [= betüket] írták [szamaritán] targummal“

azon esetben lesz tisztátlan, ha asszírül. állatbőrre és ténálval van írva“. Ezen misnában tehát — hogy egyelőre a bizonyosnál maradjunk — semmi kivánni valót nem hagyó világossággal beszélnek ó-héber írásjegyekkel irt biblia-példányokról. Ezek szerint tehát nemcsak ismeretesek voltak ezen írásjegyek, hanem még bibliai könyvekben is alkalmaztattak. Sőt a szent iratoknak ilyen írásmódban való készítése sincsen megtiltva, csak a szentség legmagasabb fokát, a kezeknek az érintés által való tisztátalanságát, nem ismerték el.

Ó-héber betűkkel irt bibliai könyvekről egy a babilonai talmud¹⁾ által megőrzött barajtha is szól: „Ha aram részek héber nyelven, vagy héber részek aram nyelven vannak írva; vagy pedig ó-héber írásmóddal: szabad ezen könyveket (szombaton) tüzvészől megmenteni. Magától értetődik, hogy Dániel és Ezra és a tóra (Genezis 31, 47.) aram részeit meg szabad menteni.“ Ezen barajthában, melynek szövege az idézett misnával majdnem tökéletesen megegyezik, nemcsak ó-héber bibliapéldányokat találunk megemlítve, hanem azoknak magánhasználatát is megengedve.²⁾

A legérdekesebb értesítést egy harmadik hely szolgáltatja:³⁾ „Ha írva voltak [bibliapéldányok] koptül, médül, héberül, élamül, görögül, annak daczára, hogy nincs megengedve azokból olvasni, mégis szabad őket tüzvészől megmenteni.“ Nehogy komplikáljuk a dolgot, nem bolygatjuk azon kérdést, hogy vajjon csak a nyilvános felolvasás, vagy csak a privát olvasás van-e itten megtiltva. Mindenesetre, akár a talmudisták engedélyével, akár anélkül, olvastak ezen példányokból, különben nem készítettek volna ilyeneket. A kérdés

1) Sabbath 115b: תרגום שכתבו מקרא ומקרא שכתבו תרגום וכתב עברית מצילין מפני הדליקה. ואין צריך לומר תרגום שבועורא ושברניאל ושבתורה

2) Ha el lett volna tiltva a bibliai könyvek ó-héber jegyekkel való írása, a per nefas keletkezett példányok védelmére nem engedték volna meg, hogy egy szombati tilalom megsértessék. Bizonyítékul felhozhatjuk, hogy a zsidókeresztények (Minim) szabályszerűen írott könyveit nem volt szabad tüzvészől megmenteni (Sabbath 119 a). Hogy גליונים וספרי מינים nem Evangéliumokat jelent, a barajtha összefüggése szerint magától értetődik.

3) Barajtha Sabb. 115a: היו כתובין גיפסית מדית עברית עילמית. ייוונית אף על פי שלא ניתנו לקרות בהן מצילין אותן מפני הדליקה.

csak az, hogy fordításokról vagy pedig a héber bibliai szöveg átírásáról van-e itt szó? A talmud, amint az összefüggésből kitűnik, a barajthát fordításokra vonatkoztatja. Ezen magyarázat azonban עברית szón hajótörést szenved, a mely mindig ó-héber írást vagy héber nyelvet jelent. Ha tehát az előttünk fekvő barajthában fordításokról volna szó, akkor benne a héber biblia volna eltiltva.¹⁾ Ezen helyen tehát kétségtelenül idegen írású bibliákról, és így ó-héber írásjegyekkel írottakról tudósítanak bennünket.

Mindenesetre feltűnő, hogy עברית csak harmadik helyen emlittetik. De ebből nem lehet argumentumot kovácsolni az ó-héber írásra való vonatkoztatás ellen, mert a sorrend ezen barajthában semmiesetre sem lehet az egyes írásmódok a szent földön birt fokozatos fontosságára felépítve, minthogy a görög utolsó helyen van említve. עברית által továbbá sem az aram, sem a szamaritán nyelv nem lehet jelölve, mert ilyen nyelvhasználatra a zsidó traditióban nincsen példa. Ha itten idegen nyelvekről volna szó, csakis ismeretlen nemzetiségű zsidókra kellene gondolni, a kik עברים névvel birtak volna. Ezen képtelennek látszó nézetet egy barajtha²⁾ alapján említem, a mely azt tartja, hogy az Eszter-tekercest: „a koptoknak koptul, a hébereknek héberül az élamitáknak élamul, a görögöknek görögül szabad felolvasni.“ Kik legyenek ezen עברים? Palesztinai zsidókra gondolni sem lehet. A szabály és a sorrend minden kétséget kizáróan idegen nemzetiségű zsidókra utalnak. Ezen nehézséget עברים-nek nevezett, Palesztinán kívül lakó zsidó lakosság föltételezése nélkül következőképen vélem megoldani. Idézett helyen egy más ba-

¹⁾ Rasi érzi ezen nehézséget és עברית-hez megjegyzi כתב של עבר הנדר, tehát legalább ezen szót írásnemre magyarázza, a mivel megeleghedhetünk. עבר הנדר של עבר הנדר valódi jelentése (=ó-héber) a talmudnak más, már tárgyalt helyeken nyújtott világos adatai daczára, elinterpretáltatik Júda Hanászi tétele szerint, hogy a tóra asszírul adatott. עברי a régi héber írást jelöli, a miben különben senki sem kételkedik.

²⁾ Megilla 18a, עילמית לעילמים, עברית לעברים, עילמית לעילמים, יונית ליוונים. Kiadásainkban kimaradt למדים, de kiegészítendő. L. Dikduké Szóferim e helyhez.

rajtha is van, a melyben el van tiltva a megilla kopt, héber, élam, méd vagy görög felolvasása.¹⁾ Ezen barajtha — a babilóniai talmud értelmezésével ellenkezően — a héber nyelven, azonban idegen írásjegyekkel írt Esztertekercset értheti. עברית szót, a mely bennünket egyelőre egyedül érdekel, mindenesetre így kell felfognunk és az ó-héber írásra vonatkoztatnunk. Ilyen szövegből nem volt szabad a megillát olvasni.²⁾ Ebben a barajthában עברית tehát helyén van, mert az mondatik, hogy a héberül beszélő zsidók nem tesznek eleget kötelességüknek, ha koptúl, ó-héberül stb. írt példányokból olvasnak. Minthogy עילמית, גופטית, כדית, יוונית, írást és nyelvet, tehát nemzetiséget is jelentenek, belőlük gentiliicumok: עילמים, גופטים voltak képezhetőek; עברים pedig csak gondatlanságból került belé.

Hogy a megbeszélt barajtha még talmud utáni korban is idegen írásjegyekre magyarázott, kitünik Szóferim traktátusból. A bibliai könyvekről I 7 az áll, hogy „*Ne írjanak ó-héberül, aramúl, médül, görögül. Ha minden nyelven és minden írásmódban írnak, nem szabad belőlük olvasni, csak ha asszírül van írva.*“³⁾ Ezen előírás, mint első pillantásra felismerjük, Sabbath 115^a és Megilla 18^a-ból folyik, és benne mégis idegen jegyekről van szó. עילמית helyett ארמית van beszúrva, a minek

1) קראה גופטית עברית עילמית מדית יוונית לא יצא.

2) Misna Megilla 2, 1 és máshol. Berliner A., Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch (6 l.) Szanhedrin 97b-re hivatkozik: „*hogy rituálisan megengedett Esztertekercsnek írva kell lenni*“ אשורית ולשון הקודש etc. Az illető helyen azonban nincsen szó Esztertekercsről, hanem messiási tekeresről, ami a más tekintetben is érdekes hely szerinti szövegéből tökéletesen kiviláglik: שלח ליה רב חנן בר תחליפא לרב יוסף מצאתי אדם אחד וכידו מגילה אחת כתובה אשורית ולשון קדש אמרתי לו זו מנין לך אמר לי לחיילות של פרס נשכרתי ובין גנוי פרס מצאתיה וכתוב בה לאחר די אלפים ומאתים ותשעים ואחד שנה לבריאתו של עולם העולם יתום מהן מלחמות תננים מהן מלחמות גוג ומגוג והשאר ימות המשיח וכו. Berliner a מגילה szótól félvezettette magát, ez a szó azonban minden kisebb iratot jelenthet. Egyébiránt Eszterkönyve מגילה-nak neveztetik ugyan, de nem אחת מגילה-nak; továbbá ezen a helyen csak konstatálva van, hogy azon megilla asszír írással és héber nyelven volt írva, de nem követeltik általában minden megilla számára.

3) אין כותבין לא עברית ולא ארמית ולא מדית ולא יוונית כתב בכל³⁾ (ed. Müller II).

עברית mellett, mely szó az ó-héber duktust jelöli, nincsen értelme.¹⁾

Bármit is tartsanak azonban utolsó feltevésünkről, ó-héber bibliapéldányok létezése a misna idejében az idézett történeti tanuságok alapján elvitázhatatlan tény. Hogyan lehetne ezen jelenséget megmagyarázni, ha az ó-héber írás a közéletben nem lett volna többé használatban? Kinek készítették volna ily bibliai könyveket, különösen minthogy a tudósok nem tartották őket egyenlő értékűeknek az asszírül írott könyvekkel? Ezen jelenség csak úgy érthető, ha föl-tesszük, hogy a hazai írásmódot a nép gyengítenlenül megtartotta. A századok folyamán a héber nyelvet a nép ajkáról leszorította az aram, de a héber írás makacsul állott ellent az aram jövevénynek legalább időszámításunk harmadik századának elejéig. Ezen időpontig a nép az aram nyelvet, de a héber írást használta.

Az amóra idejének állapotait tükrözi azon amórai mon-dás, a mely már az előbbi fejezetben idéztetett, s mely szerint : „a tóra szent nyelven és héber írásban, azután aram nyelven és asszír írásban, adatott, a melyből az emberek kiválasztották maguknak a szent nyelvet és az asszír írást, ellenben az aram nyelvet s a héber írást az idiótáknak hagyták.“ A nép úgy privát, mint vallásos czéljaira tényleg az (ó)héber írást használta és az aram nyelvet illetőleg a targumot. Az „idióták“ nem a s z a m a r i t a n u s o k, mint azt a palesztinai mult viszonyait nem pontosan ismerő babilóniai amóra R. Chiszda 300 körül gondolja, s a miben senki sem kételkedik, mert ezeket sohasem nevezik „idiótáknak“, hanem mindig „kuteu-soknak“²⁾. Azon kívül ellentmondana a tényeknek, ha egyrészt

¹⁾ Ez Müllernek 11 l. 32 j. kikerülte figyelmét, mely oknál fogva ארמית szót, ámbár az egész szabályt „a héber szövegnek idegen vonásokkal való írására“ vonatkoztatja, targumnak kénytelen felfogni. Az írásszabály eszerint vegyesen beszél írásról és nyelvről.

²⁾ דריוט szót a hagyományos irodalomban számtalanszor és a legkülönbözőbb értelemben használják. V. ö pl. Misna: Móéd Kátan 1, 5.; Rós Hasána 2, 9; Nedárim 5, 6; Szanhedrin 11 (10), 1. — Tószifta Sab-bath 13, 1 (128₂); j. talmud: Chagiga 3, 3 végén (71 b lent); Taanith 1 végén (64 d); Jebámóth 15, 3 elején (14 d); Megilla 2, 3 (73 b 30):

a szamaritánusokról általában azt mondanák, hogy csak az aram tórát tartották meg, másrészt a zsidókról, hogy az ó-héber írást nem tartották meg.

Az itt kikutatott tény alapján, hogy a közéletben nemcsak az aram nyelv, amint ez általánosan el van ismerve, hanem az ó-héber írás is uralkodó volt, a barajtha Sabbath 115 b és a misna Jadajim 4, 5 már fent in extenso közlött előírásai felől a következőket gyanítjuk. Ezen helyeken talán nincsen szó sem Dániel és Ezra aram részeinek *h é b e r*, sem a biblia *a r a m* fordításáról. Nem lehet ugyanis belátni, miért fordították volna az eredeti aram részeket héberre, minthogy az aram a nép nyelve volt és úgy a tudósok mint a tudatlanok egyformán beszéltek. Nehézségeket okoznak továbbá *כתב עברי* szavak, melyek egészen új tételt jelentenek, s mintegy a levegőben lebegnek.

Azt gyanítom tehát, hogy a törvénytudósok a régi időkben a biblia héber részeit asszír és az aram részeket héber írásmódban követelték, hogy minden nyelvnek megadják a saját írásmódját. A midón a fent gyanított módon az asszír írásmódra határozták el magukat, vagy a midón azt a szokásos felfogás szerint direkte bevezették, hogy a szentírásnak szent írásjegyei is legyenek, következetesen jártak el, a mennyiben megparancsolták, hogy az új írás kizárólag a héber, a honi írás kizárólag az aram nyelv használatára alkalmaztassék, amint ez utóbbi a privát életben tényleg történt. A törvénytudósok lelkében ezen körülmény folytán egyrészt a bibliai (= asszír) írásjegyek, másrészt a targum (= ó-héber) írásjegyek egybefolytak. Ha már most a misnában *כתב עברי* szókat az előző *תרגום* értelmezőjének tekintjük, ami a misnában nem tartozik a ritkaságok közé, akkor a barajthában a következő szabályt nyerjük: „*Ha a targumot* (= Dániel-Ezra) *irták mikrának* (= négyzetírás) *vagy a mikrát* (= héber biblia) *irták targumnak* (= ó-héber írás) *szabad őket tűzből megmenteni*“. Minthogy a barajtha valószínűleg ugyanazon esetekkel foglalkozik, mint a misna,

Szanhedrin 7, 16 (25 d 8) és gyakran; én legalább egyetlen példát sem találtam, a melyben *הרייט* szamaritánust jelentene.

nem fog merésznék tetszeni, ha עברית helyébe מקרא-t tesszük, annál inkább, minthogy egy idézetben¹⁾ tényleg עברית van מקרא helyett. A misna értelme e szerint a következő: „Dániel és Ezra aram részei tisztátalanná teszik a kezeket. Ha azonban aram részeket asszír betűkkel vagy héber részeket aram betűkkel irt át, akkor (ezen könyvek) nem teszik tisztátalanná a kezeket“. Ehhez kitünően illik a zárómondat: „Sohasem tesz tisztátalanná, csak ha írva van asszírül, állatbőrre és tintával“. Minthogy ugyanis írásjegyekről volt szó, az írás többi feltételei is elmondatnak. A bab. talmud említett idézetében אשורית áll, a mely teljesen érthetetlen maradna, ha az előző mondatokban pusztán nyelvről és nem írásról is lett volna szó. Az ellentét: תרגום (= עברי) és אשורי szintén jobban illik az adott magyarázat szerint; különben בשון הקודש inkább helyén lett volna.

A תרגום és עברי כתב azonosítása folytán világosság derül egy tudósításra, melynek megmagyarázásán eddig hasztalanul fáradoztak. Ezen tudósítás legrövidebb és, amint látszik, legeredetibb alakjában szóról-szóra a következőképen hangzik: „Történt R. Gamliéllel, hogy az épületen állt a templom hegyen, midőn elébe hoztak egy Jóbkönyvet, a mely írva volt „targum“, és megparancsolta az építőmesternek és az elűlyesztette a kőfal alá.“²⁾ A tószifta³⁾ és a bab. talmud⁴⁾ egy törvénnyel kapcsolatban a következő kibővített tudósítást nyújtják: „Ha írva voltak [a szent iratok] aramul vagy hármily más nyelven, szabad őket megmenteni a tűzveszélyből [szombaton] és elrejtik őket. Rabbi Jósze mondá: Egyszer ment R. Chalافتa Rabban Gamliélhez Tiberiásba, találta őt, amint ült Jóchanan ben Hanázuf asztalánál és kezében volt egy „targum“ Jóbkönyv, a melyből olvasott. Erre azt mondta neki: Emlékszem, hogy nagyatyád R. Gamliél ült a templomhegy lépcsőjén, és hoz-

1) Megilla 8 b lent.

2) Jer. Sabbath 16, 1 (15 c 4): מעשה ברבן גמליאל שהיה עומד על: הבנין בהר הבית והביאו לו ספר איוב אחד כתוב תרגום ואמר לבנאי וננוו תחת ההגדבך.

3) Sabbath 14, 2 (128²¹).

4) Sabb. 115 a.

tak elébe egy „targum“ Jóbkönyvet és megparancsolta az építőmestereknek és az beépítette azt a kőfalba“.1)

A nehézségek, a melyeket ez a tudósítás okoz, rendkívül nagyok és azon az uton, melyen a buvárok eddig jártak, nem háríthatók el. Miért nyomta el mindkét Gamliél a Jóbtargumot? A rendes feltevés szerint azon okból, mert a targum leírása meg volt tiltva. Ilyen tilalom azonban a palesztinai hagyományban nem kutatható ki. Az egyetlen hely, melyre rendesen hivatkoznak, ép az ellenkezőt bizonyítja. A palesztinai talmud ugyanis a következőket beszéli: „R. Chaggai mondja: R. Sámuel b. Jiczhak bement egy zsinagógába és látta, hogy egy tanító (קפּר) a targumot könyvből olvasta fel. Erre így szólt hozzá: Meg van tiltva, mert a szavakat, melyek szóbelileg lettek mondva, szóbelileg, a szavakat, melyek írásban mondattak, írásbelileg“ [kell előadni].2)

היו כתובין תרגום ובכל לשון מצילין אותן וגונוין אותן אמר ר' יוסי 1)
פעם אחת הלך ר' הלפתא אצל רבן נמליאל לטבריא מצאו שיושב על שלחנו של יוחנן בן הגוזף ובידו ספר איוב תרגום והיה קורא בו אמר לו ר' זכור הייתי ברבן נמליאל הוקן אבי אביך שהיה יושב על גבי מעלה בחדר הבית והביאו לפניו ספר איוב תרגום ואמר לבנאי ובנאו תחת הנרביך. A csekély variánsok, melyek ezen és a bab. talmud verziója között léteznek, a mi ezélunkra nem jönnek tekintetbe. Szóferim 5, 15 ezen tudósítás kissé ki van cifrázva. Feltehető, hogy Jósze az atyját אבא ח' helyett, amint a bab. talmudban tényleg olvasható. הלפתא ר'-nak nevezi. Bizonyára összetévesztették az אבא kétféle jelentését: „atyám“ és „tudós“; azt hitték, hogy הלפתא אבא oly ezímzés mint pl. אבא שאול és ez okból tették helyébe a רבי szót. Szóferim 15, 2 ezen história ismételtetik; előzőleg emez eddig meg nem magyarázott szavak állanak: התיירו לא ספרים שאף ספרים לא התיירו לא הודו לו חכמים שיכתבו אלא יגית לא הודה לחכמים שיאמרו שאמר: שאמר רבי. Először világos, hogy רבי שאמר: שאמר רבי helyett לא הודה לחכמים שיאמרו: שאמר רבי יוסי = רבי י"י bizonyára olvasandó: הודה לחכמים שיגונו, a mihez jól illik a következő elbeszélés, hogy Simon ben Gamliél egy targumpéldányt elrejtetett, de nem semmisítette meg. „Geniza“ csak némiképp szent könyveknél alkalmaztatik, innen van az „ámbár“.

2) Megilla 4, 1 (74 d₁₆): דברים שנאמרו בפה ודברים שנאמרו בכתב. E törvényt Exodus 34, 27-ből nem származtatják, amint König szerint (99 lap) hinni lehetne. A kérdéses versből csupán azt következtetik, hogy אותן שבפה הביבין „a szóbeli hagyomány kedveltebb“ (v. ö. még b. Temura 14 b), a mely mondás nyilván a zsidóság körén belül és különösen e körön kívül létező hagyománymegvetők ellen irányuló polémikus élel bir. A targumra e mondás már csak azért sem vonatkozhatik, mert ebben az esetben a fordítás az eredeti fölé helyeztetnék!

szóval, a szent szöveget olvasni kell, a targumot pedig élő szóval előadni. Az írott targumpéldány ellen R. Sámuelnek nem volt kifogása, csakis a belőle való nyilvános felolvasás ellen.¹⁾

עאל לכנישתא „a zsinagógába menést“ jelent és nem „gyülekezetet“, amint König 99. lap gondolja.

¹⁾ V. ö. Berliner A., Targum Onkelos II 88 s köv. ll., a hol a kérdés tárgyalásáról és irodalmáról rövid áttekintés nyújtatik. Ujabban Hausdorff L. a „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums“ című folyóiratban 38 (1894) 203 s köv. ll., 241 s köv. ll., 289 s köv. ll. a targumokról egy értekezést tett közzé, melynek jellemzésére két megjegyzést emelünk ki. Miután szerző azon nézetét nyilvánította, hogy az írásbeli targumok elleni tilalom R. Simon ben Gamlieltől származik, így folytatja: „auf dieses Verbot eben wird mit der geläufig gewordenen Phrase שנאמרו דברים בפה בפה hingewiesen, wobei den Sinn hat: נאמר על ידי רשב"ג. Denn R. S. b. G. hatte ja die mündliche Vortragsweise des Targums eingeführt“ (213. lap). Szerző a kérdéses mondatot természetesen nem idézte teljesen, mert felfogása szerint שנאמרו דברים szintén azon értelemmel birna: ami R. Simon b. Gamliel által „írásban“ mondott! Óvatosságból szerző a „frázist“ nem fordította le, mert az kissé nehezebb esett volna, mivelhogy נאמרו annyit jelentene: R. Simon b. G. mondta. — Sabbath 13b (nem 14b) Ráb nevében az tradáltatik, hogy Chananja ben Chizkija Ezékiel könyvét megmentette a genizától az által, hogy a közötte és a tóra közötti ellenmondásokat kiegyenlítette. Ez a tudósítás oly világos, hogy világosabbat kívánni sem lehet. Szerző minden ok nélkül nincs vele megelégedve és szószerint a következőket írja: „Viel wahrscheinlicher ist die Annahme, dass durch das Targum des Jonathan die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf dieses Buch gelenkt worden ist. Durch die Uebersetzung in die Landessprache ist es in immer weiteren Volkskreisen bekannt geworden, und die mehrfachen Widersprüche seines Inhaltes zum Pentateuch sind dadurch in die breite Oeffentlichkeit gedrungen. Vielleicht — und das sei vermuthungsweise ausgesprochen — dachte man auch gar nicht daran, das Buch des Propheten Ezechiel selbst, sondern vielmehr das Targum davon zu unterdrücken.“ Ez a féltékenység elég hamar mulik el, mert később már ezt olvassuk: „seine [Jonathans] Uebersetzung des Ezechiel hatte Schwierigkeiten hervorgerufen und Misstrauen gegen die Targumim geweckt“ (p. 295). Mindebből az említett tudósításban egy árva szó sincs. Különös is lenne, ha a tudósok a pentateuchus és az Ezékiel könyve közötti különbségekre csak egy targum által, mint talán a jelenkorban, lettek volna figyelmessé és tulajdonképen csak a nép lelkiismeretének nyugtalanságát érezték volna, de a sajátjukét nem. Ráb öröme a megmentett targum felett bizonyára nagyon is érthető, de érthetetlen, hogy miképpen jutottak a Chananja megoldásai a nép közé, miután a targum leírása meg lett tiltva?

Frankel P. azon hitben volt, hogy a kérdéses targum megsemmisítése azon toldás káros tendenciája miatt történt, a mely a Septuagintában még mai napig létezik és a mely zsidó eredetű.¹⁾ Ezen magyarázat hajótörést szenved az elbeszélés egyszerű és világos előadásán, mely szerint Gamliél a Jóbtargumot minden előző átkutatás és megvizsgálás nélkül, a mihez a templomhegyen különben sem volt sem idő, sem alkalom, elsülyesztette. Az ok e szerint nem rejlett a kezébe került példány különös sajátosságaiban. A „geniza“ oka ezen egy szóban „targum“ van megadva, ha tehát aram fordítást jelent, akkor Gamliél által minden aram fordítás tartalom és jellegre való tekintet nélkül perhorreskáltatott.

Graetz H. bizonyára ezt érezvén, arra a gondolatra jött, hogy ezen a helyen görög fordításról lenne szó.²⁾ Ez a magyarázat azonban a nehézségen nem segít. Miért adta át Gamliél a görög földolgozást az enyészetnek, a nélkül hogy előzőleg annak mineműségét vizsgálat alá vette volna? Bizonyára tudomása volt arról, hogy a hellenista zsidók görög bibliákat használnak, hogyan kárhoztathatta tehát el minden különös ok nélkül a görög Jóbpéldányt? Ha Gamliél nem tartotta tilosnak az aram targumokat, semmi oka sem volt a görög targumokat a genizának kiszolgáltatni. Továbbá már Berliner³⁾ igen helyesen jegyzi meg, hogy „targum“ nem görög, hanem aram fordítást jelent.

Az eddigi sikertelen magyarázati kísérletek után valószínűnek tartom, hogy a kérdéses Jóbtargum alatt nem fordítás, hanem egy ó-héber betűkkel írt Jóbpéldány értendő. Ilyen példány az első tekintetre felismerhető volt, tehát semmi átvizsgálásra nem volt szükség, hogy elsülyesztessék. Ezen elbeszélés rövid verziójára, a mely pusztán תרגום איוב ספר-ról beszél, magyarázatunk igen jól illik. De a másik verzió szerint is, a melyben ezen esemény

1) Monatschrift 21, 307.

2) Monatschrift 26, (1877) 87. lap.

3) Id. munka II 91. l. Utalok különösen a misnára Megilla 2, 1, a hol a megilláról az van mondva: קראה תרגום בכל לשון לא יצא, ezután pedig a לעיוות-ról, a mely névvel első sorban a görögül beszélő zsidók jelöltetnek, külön van szó. — Hausdorff szintén ad egy magyarázatot helyünkre (i. h. 197. lap), melyet az érdeklődő elolvashat.

eme törvénynyel: *הו כתובין תרגום ובכל לשון* hozatik összefüggésbe, *ונתקנתה לשון תרגום ובכל לשון* vonatkozatható az írásra és nem a nyelvre. E felfogás szerint *ובכל לשון* = *ובכתב כל לשון*. Ha azonban ezen utóbbi feltevés nagyon merésznek tűnnek fel, annyit mégis föl lehet tételni, hogy az I Gamliél Jóbtarguma nem fordítás, hanem egy ó-héber példány volt, a melyet csak később, miután ilyen fajta példányok ritkábbakká váltak, magyaráltak targumra. Még ha Jószt a tradensnek és Chalaftát az atyjának tartjuk is, ami ellen részben a kronológia, mivelhogy I Gamliél egy évszázaddal élt Jószt ben Chalafta előtt, részben pedig a tószifta czimzése: Rabbi¹⁾ Chalafta szól, még ebben az esetben is föltételezhetjük a *הו כתובין תרגום* illetén félre magyarázását, mivelhogy csakis hamis választásra volt szükség a targum szó kettős jelentésénél. Vannak a tannaitikus irodalomban egész másféle differentiak és félreértések százéves mondatokról; hiszen a szóban forgó történetről is vitakoznak Jószt ben Jehuda és Juda I arról, hogy mily módon történt a geniza!

Állításaink és feltevéseink egyikét-másikat lehet elfogadni vagy visszautasítani; de a traditio tanuságai szerint minden kétségen felül áll, hogy az ó-héber írás és vele irt bibliai példányok legalább is időszámításunk második századáig léteztek. A hagyomány vallomásai annál nagyobb hitelt érdemelnek, mivelhogy indirekt tételnek. Az ó-héber írásról szóló egyenes értesítésre még gyanakodhatnánk, benne valamely szándékosságot láthatnánk; de oly bizonyíték, a mely törvényekből folyik, a melyek az ó-héber írás existenciáját csak elárulják, a legnagyobb hitelt érdemli. A paläographiának ezentul ezen történeti ténynyel számolnia kell.

3. Héber kódexek idegen betűkkel.

Miután a megelőző két fejezetben a kétféle u. m. héber és asszir írásjegyű bibliai könyvek létezését bebizonyítottuk, nem fogják többé eleve kizártnak tekinteni az idegen betűk használatának lehetőségét. Reánk nézve legelső sorban a görög írás jön tekintetbe. Mint ismeretes, Origenes Hexap-lájának második kolumnája az eredetinek görög átírását tar-

1) Ha föltevésünk 66. l. 1. jegyz. el nem fogadtatnék.

talmazta. Általános felfogás szerint ezen átírás Origenes sajátlagos műve, a melyet zsidó munkatársainak segítségével hozott létre. Tychsen O. G.¹⁾ volt az első, a ki megkísérelte bizonyítani, hogy héber-görög kódexek is léteztek. Persze kissé messzire ment, a midőn azt állította, hogy a LXX egy ilyen kéziratból készült; de az ily kódexek létezését nem lehet egyszerűen tagadni.

Legfőbb bizonyítéknak a már megbeszélte barajthát tekintem²⁾: „*Ha írva voltak [a bibliai könyvek] koptul, médül, héberül, élámul, görögül, ki szabad őket menteni a tűzveszéből, annak daczára, hogy nem szabad belőlük olvasni*“. Mint már kiemeltük, a barajtha okvetlenül az említett nyelvek betűivel irt, héber szövegű példányokról szól, mivel különben עברית-nek, mely szónak a héber nyelvet kellene jelentenie, nem volna értelme. Az ezen barajthából folyó előírás Szóferim 1, 7 tényleg világosan beszél „minden írásmód“-ról és „minden nyelv“-ről.³⁾ A talmud utáni kis traktátus Széfer Tóra⁴⁾ 1, 8 egy tilalmat tartalmaz: „*Nem szabad irni (ó)héberül, médül, élámul, görögül*“. Egy régi rabbi, a kinek Origenes Ἐβραϊζών-járól bizonyára nem volt tudomása, Halévi Jakab Wormsból, a kinek nevében a kiadó több magyarázatot közöl, megjegyzi, hogy itt idegen írásjegyekről és nem idegen nyelvekről van szó. Habár interpretációját, mert ellenkezik a tószafóthtal⁵⁾ elejti, mégis bizonyítékra találunk benne arra nézve, hogy ez az egyszerű értelmezési módszerhez közelebb fekszik, mint az általánosan elfogadott, a mely

1) Befreites Tentamen. Sajnos, ezen műhöz nem férhetek és csak Eichhorn I 249; König 92, 1. jegyz. citátumaiból ismerem. Miután fejtegetéseink a problémával magával és nem tárgyalásának történetével foglalkoznak, azt hisszük, hogy minden nagyobb veszedelem nélkül így is boldogulhatunk.

2) Sabbath 115 a.

3) Ugyanaz Maszecheth Szeferim 1. 8 e műben: שלשה ספרים כתב בכל הלשונות בכל: ed. S. Schönblum (Lemberg 1877): הכתובין כלם אין קורין בו.

4) Septem libri Talmudici parvi Hieroselymitani . . . edidit in eosque commentarium composuit Raphael Kirchheim (Frankfurt a. M. 1851): אין כתבין עברית ולא מדיית ולא עילמית ולא יוונית.

5) Sabbath idézett helyen kezdőszó עילמית. Halévi J. más, részben ide tartozó, középkori szerzőktől származó megjegyzéseket is idéz.

ezen helyet idegen nyelvekre akarja vonatkoztatni. Sőt elismerjük, hogy a szóban forgó barajthát már a talmud az illető nyelvekre magyarázta,¹⁾ azonban ez nem tarthat vissza bennünket attól, hogy az egyszerűbb exegézist részesítsük előnybe, annál is inkább, mivelhogy egy görög betűkkel írt héber példányt a Hexaplából ismerünk. Ezen bizonyítékot a barajthából Megilla 18^a ugyanilyen módon lehet levonni, a hol az Esztertekercsről ez áll: „*Ha olvasta azt koptul, héberül, élamul, médül, görögül, nem tett eleget kötelességének*“.²⁾

Az idézett traditiók, úgy hiszem, eléggé bizonyítják idegen írásmódu, héber nyelvű bibliai könyvek létezését legalább a második században. A Hexapla második kolumnájának keletkezését tehát nem Origenes egy eszméjének köszönheti, minthogy ilyen görög-héber kódexek már az ő kora előtt is léteztek. Origenes azt épügy készen találta mint a héber szöveget s a fordításokat. Hiszen gyenge héber ismereteinél fogva³⁾ ily munkára még egy zsidó munkatárs segítségével sem lett volna képes.

Azon eszme, hogy a héber eredetit görög betűkkel írják át, a héber magánhangzók tökéletes hiánya folytán oly közel esik, hogy felfedezéséhez nem volt négy évszázad szükséges. Legelőször bizonyára Palesztinában a héber-aram és görög nyelv határszéli községei valamely tanítójának vagy felolvasójának elméjében fogamzhatott meg, a ki jártas volt ugyan a héberben, de nem érezte magát benne egészen biztosnak. Talán a zsidó-görög iskolák elemi oktatása adta meg az első lökést ehhez az eljáráshoz. Ugyanazon körülmények, a melyek a talmud utáni időben a hangzók bevezetését előidéztek, voltak okai a görögre való átírásnak is. Bizonyára sokan voltak, a kik birták a héber nyelvet, és a bibliát mégsem tudták pontosan olvasni és ennek követke-

1) Sabbath 115b. Ez a palesztinai állapotok nem ismeréséből és azon tényből, hogy sokkal közelebb álló dolog volt idegen nyelvekre mint idegen írásjegyű héber bibliai szövegre gondolni, kielégítően magyarázódik. Az amórák magyarázati nehézségeken könnyen túlteszik magukat..

2) קראה גיפטיית עברית עילמית מדית יוונית לא יצא. Ezen szó קראה jelentősége: egy kopt. stb. módon írt példányból olvasni.

3) V. ö. Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift 90 és köv. lap.

tében alaposan megérteni, amint a jelenben is sok példa mutatja. Ez mindenki előtt plauzibilis lesz, a ki meggondolja, hogy az aram anyanyelvvel némi héber ismeret is járt, és hogy a héber nyelv a második században még nem halt ki tökéletesen, amint sokan tévesen hiszik, következésképpen nemcsak kizárólag a bibliából történt annak elsajátítása. Hiszen voltak a Hexaplának is oly kiadásai, melyekhez a héber szöveg csak görög betűkben volt hozzácsatolva (Field XI), nyilván oly olvasók számára, a kik a héber nyelvet némileg ismerték, de a pontozatlan szöveget sem olvasni sem megérteni képesek nem voltak. Ha ily esetek nemzsidó körökben előfordultak, annál inkább zsidó körökben, a melyekben szintén nem volt mindenki írástudós. Ezen megfontolások érthetővé teszik, hogy a bibliát nem Origenes parancsára irták át legelőször görögre.

A héber eredetinek idegen betűkkel való írására más bizonyítékokat nem lehet felhozni. Jelesül hibás Tychsen misna Megilla 1, 8-ból vont következtetése, mert ott idegen nyelvekről van szó. Ezzel kutatásainknak egy új pontjához érkezünk.

4. Eltűnt bibliafordítások.

Az imént említett hely így hangzik: „Nincsen különbség egyrészt könyvek között, másrészt tefillin és mezuzóth között, csakhogy könyveket minden nyelven, tefillint és mezuzóthot kizárólag asszírül szabad írni. R. Simon ben Gamliél mondja: könyveket is csak görögül engedtek meg írni“.¹⁾ Itt בכל לשון és אשורית kifejezések magyarázatán fordul meg minden. Az első nyelvekre, a második írásra mutat. Az ellentmondás megszüntetése végett vagy לשון בכל-t kell a nyelvek írásmódjainak tartani és כל לשון בכתב rövidítésének tekinteni, vagy pedig אשורית szót „írás“ helyett „nyelvnek“ felfogni. Az utóbbi felfogás az egyedül helyes nyelvi és tárgyi okból. Ugyanis az אשורית szó használata a héber nyelv megjelölésére kimutatható, ellenben egyetlenegy biztos példa sem hozható fel a hagyományos irodalomból arra, hogy בכל לשון az illető nyelv írásjegyeit jelentené. Misna Megilla 2, 1 ezt mondja:

1) אין בין ספרים לתפלין ומוזות אלא שהספרים נכתבים בכל לשון 1) ותפלין ומוזות אינן נכתבות אלא אשורית רשבי"ג ואמר אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית.

„Ha valaki a megillát nem az írott rendben, vagy kívülről, vagy aramul vagy valamely más nyelven olvassa, nem tesz eleget kötelességének. Az idegen nyelvűeknek szabad az ő nyelvükön felolvasni; ha az idegennyelvű asszírül hall olvasni, eleget tett kötelességének“.¹⁾

A idegen nyelvűeket tekintetbe véve, itt kétségtelenül idegen nyelvekre gondolnak, „asszírül“ kifejezésnek, itt a héber nyelvet kell jelentenie.²⁾ A tárgyi ok a következő megfontolás. A szentírásnak az ország nyelvére való fordítása a zsidókra nézve sokkal fontosabb volt, mint a héber eredeti átírása az ország írásjegyeire, ha szabad így kifejeznem magamat. Ezen körülménynek megfelelőleg első sorban a fordítások megengedhetősége felett kellett döntenie. Ha tehát feltesszük, hogy misnánk a héber eredeti átírásairól szól, akkor a tradícióban volna ugyan vélemény a héber szöveg átírásáról, de nem annak sokkal fontosabb fordításairól, ami teljesen hihetetlen lenne.

A kifejtett okoknál fogva misna Sabbath 16, 1³⁾ „minden nyelv“ alatt szintén fordításokat kell érteni, épúgy b. Sabb. 115 b. „Nincsen különbség könyvek és az Esztertekeres között, csak hogy a könyveket minden nyelven, az Esztertekerest ellenben csak asszírül szabad írni“.⁴⁾ Hogy mely nyelveket kell érteni, kitünik a már többször idézett barajthából, a hol a kopt, élám stb. említettik. De bizonyára más nyelvre való fordítások is bennfoglaltatnak.

1) הקורא את המגילה למפרע לא יצא קראה על פה קראה תרגום בכל לשון לא יצא אבל קורין אותה ללעזות בלעז והלעז ששמע אשורי יצא

2) Tószipta Megilla 2, 6 (223₂₀) is: קראה בלעז הלעזות יוצאין ידי חובתן קרא אשורית שומעין ואינן שומעין יוצאין ידי חובתן. „Ha az Esztertekeres idegen nyelven olvastatott fel, az idegen nyelvűek eleget tettek kötelességüknek; ha héberül olvastatott fel, úgy mindazok, a kik értik, mint mindazok, a kik nem értik, eleget tettek kötelességüknek“³⁾ אשורית, tehát = héber nyelv. J. Szóta 7, 1 (21 b) is a hol a görögül olvasott semát tárgyalja: שמע ר' יוסי ואקפד אמר כך אומר אני מי שאינו יודע לקרות כל עיקר יקרנה לא יקרנה? „Jósze hallotta és rossz néven vette [a R. Lévi által megkísérlett görög sema-olvasás megakadályozását] és mondá, úgy mondom én, a ki asszírül [= héberül] nem tud olvasni, az egyáltalában ne olvasson?“

3) Ezen más különben felette nehéz misnáról más helyen.

4) אין בין ספרים למגילה אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ומגילה עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו V. ö. Megilla 9 a.

Megvilágításra szorúl még Simon ben Gamliél véleménye, mely szerint a tórát csak görögül szabad irni. Az idegen nyelvű zsidók nyilvános szombati felolvasásaikat saját nyelvükön tartották meg. Véleményem szerint az alexandriai zsidóknál ez magától értődik. Misna Megilla 2, 1 és a többször idézett barajtha, Megilla 18^a szerint a másképp beszélő zsidók saját nyelvükön olvashatták az Esztertekerceset. R. Méirről beszéli a tószifta Megilla 2, 4 (223₁₆), hogy Azsiában (=Ephesus) nem talált héberül írt Esztertekerceset és ilyet emlékezetéből kellett leírnia, mivel könyv nélkül nem szabad reczitálni.¹⁾ De a szent földön is voltak görög-zsidó községek, a melyekben a görög fordítás helyettesítette az eredetit. Ez világosan kitűnik tószifta Megilla 4, 13, mivel ott az áll: „Az idegen nyelvűek zsinagógájában héberül kezdenek és végeznek, ha valaki olvasni tud nekik; ha azonban nincs ott senki, a ki nekik olvasni tud [= héberül], csak egy olvas“.²⁾ Ha tehát misna Megillában

מעשה ברי מאיר שהלך לאסיה לעבר שנה ולא מצא שם מגילה כתובה.¹⁾ מגילה ברי מאיר שנה ולא מצא שם מגילה כתובה. עברית כתבה מפיו וקראה מתובה. Épúgy j. Megilla 4, 1 (74 d 53) מגילה ברי מאיר שנה ולא מצא שם מגילה כתובה מפיו וקראה מתובה. ולא היה שם מגילה וכתבה מלבני: b. Megilla 18 b ellenben: כתובה עברית. Némely talmudtudós bibliaismerete éppenséggel csodálatos volt. Jismaél ben Jósze következőket mondja: *Én az egész bibliát emlékezetből tudom leírni*“; hasonlóképp nyilatkozik az idősebb Chijja. Meg kell gondolnunk. hányszor iratik egyazon szó majd plene, majd defektive és hasonlat, hogy ezen bibliában való jártasságot érdeme szerint méltathassuk אסיה (עסיה)-ról v. ö. észrevételeimet „Magyar Zsidó Szemle“ IX (1892) 643 és köv. l.

בית הכנסת של לעוזות אם יש להן מי שיקרא פותחין עברית והותמין עברית אם אין להם מי שיקרא אחד [אלא אחד] אין קורין אלא אחד עברית אם אין להם מי שיקרא אחד [אלא אחד] אין קורין אלא אחד בני הכנסת שאין להם מי שיקרא אלא (A megelőző halákha így hangzik: אחד עומד קורא ויושב עומד קורא ויושב אפילו שבעה פעמים מי: אחד). Az אחד után véleményem szerint törlendő. Felfogásom szerint ezen halákha azt mondja: ha nincsen jelen héberül tudó, a ki a szombati felolvasás elejét és végét héberül tudná olvasni, úgy csak egy olvassa fel az egészet. Ezen értelmezés mellett szól j. Megilla 4, 3 (75 a): הֲלֵעֻזוֹת: „A más nyelven beszélők-nél nincsen meg ezen szokás [többekkel olvastatni], hanem egy olvassa fel az egész hetiszakaszt.“ t-az egész felolvasásra is lehet értelmezni. Azonban akármily értelmezés mellett világosan kitűnik ezen halákhából az, hogy a szombati felolvasást görög nyelven is tarthatták, különben nem volna értelme עברית említésének, minthogy mindég héberül olvasnak.

mint általános nézet szerepel, hogy könyvet minden nyelven szabad írni, ez annyit jelent, hogy ezen bibliapéldányokat nyilvános szombati felolvasások alkalmával is lehet használni. Ezen felfogást megerősíti Szóta 33^a előforduló diskusszió.¹⁾ A tudósok és S. b. G. közötti nézeteltérés ezek szerint abban áll, vajjon a nem héber példányok a nyilvános Istentiszteletek alkalmával egyenlő értékűek-e a héber példányokkal? S. b. G. ezt csak a görög bibliákról ismeri el, mely vélemény eléggé megmagyarázódik Palesztina nyelvi viszonyaiból. A görög nem volt nélkülözhető, mert a hellén zsidók a szent földön sem értették a héber nyelvet és a fordítási institúció azon egyszerű okból nem létezett számukra, mert községeikben a legtöbb esetben nem volt írástudó vagy a héber nyelvet ismerő, a ki ezt elláthatta volna.²⁾ A bibliai könyveknek idegen nyelven való és privát czélokra szolgáló leírásáról itt tehát nincsen szó. Ez nem volt megtiltva.

Ezen magyarázat által érthetővé válik, hogy miért beszél S. b. G. csak a görögről és nem az aramról is, mint-hogy fel nem lehet tenni, hogy ő az aramot, a mely a nép nyelve volt és Istentiszteletek alkalmával mint targum volt használatban, a görögnél kevesebbre becsülte volna. Hiszen

1) בל התורה בכל לשון נאמרה, ehhez Rasi azt a megjegyzést teszi: לקרות בבית הכנסת; ugyanaz Megilla 17b.

2) Frankel Z., Vorstudien zu der Septuaginta 56 és köv. ll., ezen kérdéssel foglalkozik és azon eredményre jut, hogy nincs bizonyíték a biblia „görög felolvasására“. „Több egyháza/ya azon tudósításának, hogy a Septuaginta zsidó zsinagógákban található, a felolvasáshoz nincsen semmi köze. Talán csak az említett fordítók segítségére őriztetett ott“. Ha azonban a görög fordítás pusztán a fordítók kisegítésére szolgált volna, miért őriztetett akkor a zsinagógában? Frankel szerint Justinian ismert novellája (146) sem bír bizonyító erővel, mert ezen szavak: „διὰ τῆς ἐλληνίδος φωνῆς ἀναγνωσθῆναι . . . nem jelentékeny, a novella szerzőjének egy ilyen botlást egy előtte valószínűleg ismerek lenni úgyben elnézhetünk“. Ez erőltetett dolog. Más bizonyítékokat nem zsidó forrásokból l. ugyanott és Könignél 105 és köv. l.; v. ö. még Berliner Targum Onkelos II 80. — A palesztinai forrásokból Frankel figyelmét éppen a legfontosabb, a mely a kérdést eldönti, a már idézett tószifta Megilla 4, 13 került el. Schürer Emil, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi², II 543 következőképen nyilatkozik: „Die Sprache des Gottesdienstes war in der Regel ohne Zweifel die griechische“ (Lásd u. o. 211. j. a kérdés irodalmát).

— nem is szólva az aram nyelv amórai, dicsőítéseiről — misna Megilla 2, 1 tószifta Sabbath 13, 2 és parallelhelyek a targum első sorban említették, míg a görög külön nevezve sincs, hanem a többi nyelvekkel egy sorba van állítva. Ha külön állást foglalt is el a görög, amint ez Megilla 18^a kitűnik, a hol az Esztertekeres görög nyelven való felolvasása Ráb és Sámuel által más idegen nyelvekkel szembe állítatik, ezt csak a már említett körülménynek köszönheti. A görög nyelv használatát nyilvános Istentiszteletek alkalmával meg kellett engedni, mert különben a szombati és ünnepi felolvasásoknak sok községben egészen el kellett volna maradniok, míg a targumnál nem létezett ily kényszerítő ok, minthogy minden községben volt héberül tudó egyén, s így az eredetit olvashatták fel. Ezen magyarázatból érthető lesz, hogy S. b. G. nem tiltotta meg a targum leírását, minthogy targumról a misnában szó sincsen¹⁾.

Misnánk és Jadajim 4, 5 közötti ellentmondás, a melyet a b. talmud felvet és nem képes megszüntetni,²⁾ amint a kétségbeesett erőlködésből könnyen meg lehet győződni, a legegyszerűbb módon oldódik meg. Meg volt ugyan engedve a szentírás lefordítása, de az eredeti szentségével ezen fordításokat nem ruházták fel. Azon törvény, hogy: *biblia; könyvek érintése levitikus tisztátalanságot okoz*, az anyag és különösen a bibliai kódexek könnyen eltörülhető írásának védelmére alkottatott³⁾, de nem érezték magukat indíttatva,

1) A misna emez értelmezése folytán minden állítás és következtetés, a melyeket Hausdorff L., Monatschrift 38, 208 és köv. ll., e misnából a targumok történetéről nem minden merészség nélkül levont, teljesen elesik.

2) Öt megfejtési kísérlet tétetik. 1. Misnánk asszír írású, idegen nyelvű bibliai példányokra gondol, Jadajim ellenben idegen írású példányokra. 2. Jadajimban Simon ben Gamliel véleménye foglaltatik: 3. Jadajimban tefillin és mezuzóth: vagy 4. az Esztertekeres; vagy 5. a próféták és hagiografák (שאר ספרים) értetnek. — Habár a talmud טקרא שכתבו תרנום וכי nem a misnából ezítálja, azt hisszük, hogy azzal azonosíthatjuk. Táharóth nem tanulmányoztatott a babilóniai iskolákban.

3) Más magyarázatok ezen tilalom keletkezésére nézve sokkal mesterkétebbek, mintsem hogy igazak lehetnének. König 450 l.: *Analog dazu, dass der Anblick des allheiligen Gottes als die ihn sehenden Menschen vernichtend aufgefasst wurde [z. B. Jes. 6, 5—7], bildete sich*

másképpen beszélőkről már a közvetlenül megelőző mondatban volt szó. A fölvetett kérdésre csak egy felelet illik: oly példányból olvasnak, a mely két nyelven volt írva, t. i. לעו and אשורי גיגנטון; גיגנטון = דיגלטון = δῆλωτον¹⁾.

A עדה רבן עזריאל című kommentár szerzője azon hiszemben van, hogy a megbeszélte talmudhely אתה ללעו את אבן קורין אבן קורין szavakra vonatkozik, minek következtében emendálni kénytelen, a nélkül hogy valamely elfogadható értelmet hozhatna ki. Csak egy dologra figyelmeztetek. A felelet szerinte az volna, hogy gyorsírói jegyekkel írt példányból olvastak. Ez azonban nincs megengedve, mert ez קראה על פה „könyv nélküli olvasással“ azonos lenne²⁾.

Azok számára, kik mindkét talmudot utána akarják olvasni, a kérdésben forgó egész misna magyarázatához a következő megjegyzést teszem. A talmudtudósok kétféle zsidókat különböztetnek meg: belföldieket és külföldieket, utóbbiakhoz tartoznak a nem aram palesztinai zsidók is. Közös nevük לעו. A misna első halákhájában ez statuál-tatik: a belföldi zsidók csak héberül olvashatják az Esztertekercest; a másodikban a külföldieknek saját nyelvük használata engedtetik meg; a harmadikban az áll, hogy a külföldi zsidók eleget tettek kötelességüknek, ha az Esztertekercest héberül hallották felolvasni. A talmud azon kérdése (Megilla 18^a), hogy a második halákha az elsővel ellenkezik, ennél fogva teljesen megokolatlan, mert az elsőben a héber-aram, a másodikban idegennyelvű zsidókról van szó.

Ezen rövid kitérés után fő témánkhoz térünk ismét vissza. Világosan kopt, méd, élám és görög fordítások említettnek. Ezek közül a görög és kopt fordítás még létezik, a méd és élami elvesztek. Egykori létezésüket azonban nem lehet kétségbevonni, mert a barajtha historicitása, két még létező fordítás a görög és kopt említése által kétségkívül áll. Legyen szabad az említett fordításokhoz néhány megjegyzést fűznöm.

A görög áttételekről nincs sok mondani való. Zsidó eredetükhöz semmi kétség nem fér. Nemesak LXX és Aquila,

¹⁾ Brill N., Jahrbücher IV 116.

²⁾ Krauss S., ezen interpretatio alapján גיגנטון-ból egy elveszett cognitum szóra akart következtetni (Byzantinische Zeitschrift II 514).

hanem Theodotion és Symmachus is zsidó körből származnak. Irenäus szerint Theodotion proselyta volt, Symmachust még nem ismerte. Utóbbi Epiphanius szerint a zsidósághoz áttért szamaritánus lett volna; Eusebiusnak állítólag Origenesre visszamenő jegyzetei szerint ebionita volt. Hieronymus ebionita fél-keresztények tartja.¹⁾ Hogy mit kell ezen tudósításról tartani, kitűnik azon tényből, hogy Hieronymus Theodotiont is fél-kereszténynyé akarja bélyegezni, ami Epiphanius tanúsága szerint egészen ki van zárva. Ha Theodotion és Symmachus félkeresztények lettek volna, Hieronymus bizonyára nem átalotta volna, hogy őket teljes keresztényekké változtassa át. Ez különben mellékes. Ezen különféle fordítások mindenesetre arra mutatnak, hogy zsidó körökben nagy szükségletet képeztek; a traditio idézett törvényei és tudósításai tehát nem teoriát, hanem igazi valóságot tükröznek. Nem habozom, hogy a Hexapla névtelen fordításait szintén a hellenista zsidó községek felolvasóinak és tolmácsainak vindikáljam; mert a „minden nyelvű“ fordítások, a melyek a misnában és különféle barajthákban említettnek, a görögöt illetőleg csakis a községek ezen tanítóira vezethetők vissza. Már ezen fordítások feltalálásának módja is valószínűvé teszi ezen feltevést.²⁾ A nemzsidó hellenizmus nem hozott létre semmiféle fordítást az ősi szövegből. Figyelemre méltó az is, hogy a tannaitikus traditio, habár ismeri LXX és Aquilat, törvényeiben a görög bibliáról ezekre semmiféle tekintettel nem volt. Csak görög fordításokról általában van itten szó, de nem egy bizonyos verzióról. Ezen körülményt csak úgy lehet megmagyarázni, hogy egyidejűleg sok írott és szóbelileg előadott fordítás létezett. A görög fordításokkal ugyan úgy állhat a dolog, mint a targumokkal. Mindkettőből sokkal több létezett, mint a mennyi reánk jutott.

A biblia kopt fordítását nem ismerem. Helyünk és más megfontolások alapján mégis kockáztathatónak tartom azon állítást, hogy egy ilyen már időszámításunk

1) V. ö. Field Prolegomena a Hexaplához XXVIII, XXXVIII és az isagogika kézikönyveit, p. o. Wellhausen-Bleek 540.

2) „Epiphanius vero cum imitatoribus eius Quintam Hierichunte in doliis absconditam, regnante Antonio Caracalla Severi filio. Nicopoli vero Sextam inventam fuisse tradit.“ Field Prolegomena XLIII.

második századában létezett. Szokásos feltevés szerint a még létező kopt fordítások a LXX-ből folytak. Ezen feltevés azon kétségtelenül helyes megismerésből indul ki, hogy a kopt kereszténység nem rendelkezett oly méretű héber nyelvi és szentírásmagyarázati ismeretekkel, hogy az eredetiből egy fordítást produkálhasson. Hiszen az összehasonlíthatatlanul tudósabb és műveltebb hellenista kereszténység sem volt képes ilyet létesíteni. Oly munka, mely a hellenisták képességeit meghaladta, a koptoknak sem sikerülhetett.

Zsidó eredetű kopt fordításra gondolni, senkinek sem jutott eszébe. És mégis így áll a dolog. Nemcsak a talmud tanuskodik ilyen áttétel egykori létezéséről, hanem, ugylátszik, Ezékiél próféta még létező fordítása is, a mely eddigelé csak egyedül van kritikailag átkutatva. Cornill C. H.¹⁾, ki általánosan higgadt és óvatos buvárnak van elismerve, az említett prófétának alsóegiptomi átírásáról Tattam H. Oxford 1852 megjelent latin fordítása alapján a következőképen nyilatkozik: „A mennyire Tattam ezen latin fordításából itélni lehet, a memphisbeli verzió lényegileg az Alexandrinusra megy vissza, csakhogy az egyiptomi recensiónak tisztább és eredetibb fokát mutatja mint maga A, mivelhogy az Alexandrinusba befurakodott hexaplai toldalékok java része még hiányzik benne csak egy különösen feltűnő tény, a mely már a latin fordításból világosan kivehető, akarok itt szóvá tenni. Ugyanis a Tattam által közzétett szöveg nem mutat egységes, hanem egyes recensiót. A memphisbeli fordítás ezen alakjában nem folyhatott tisztán a LXX-ből, hanem a maszorétikus befolyásolás világos nyomait mutatja. Egy egész biztos példát adok. 39₁₁ a kopt fordítás אֲבָרִים szót Abárim által adja vissza, a mely igen szerencsés értelmezés, melylyel teljesen egyedül áll és a melyre a LXX των επελθοντων-ja semmiképen sem vezethette. Symmachus των διαβασεων-t ír; más hagyomány nincs; ha itt azonban Theodotion vagy Aquila az עברים tulajdonnevet találta volna, ugy bizonyára maradt volna annak

¹⁾ Das Buch des Propheten Ezechiel herausgegeben, Leipzig 1886, 35 és köv. lap.

valamily nyoma. Itt persze legalább egy más forrás lehetőségét kell megengedni, 40—48 fejezetnél ellenben kétségtelen a dolog. Amint Tattam latin fordításába vetett futólagos pillantás mutatja, a kopt szöveg itt csak a maszorétikusból folyhatott, v. ö. pl. 41₁₂ et via erat quinquaginta cubitorum και υπηχος αυτου ηχησων ενενηκοντα, a hol וארכו תעשרה ווארבו-nak van olvasva. Gyanítani lehetne, hogy ez a kilencz fejezet, mint csekély jelentőségű vagy érthetetlen, eredetileg kopt nyelvre nem fordított le; de mégis, habár csak itt-ott, vannak világos nyomai a LXX-nak“ [következik három példa] „ugy hogy a dolgot inkább így kell elképzelni: hogy az eredetileg a LXX-ből készített fordítás később homályossága miatt a maszorétikus szöveg alapján alapos revízió tárgyává tétetett. Érdemes volna, hogy valaki, a ki a nyelvet érti, ezt a kopt fordítást alapos vizsgálat alá venné.“

Ez a fejtegetés, melyet csak akkor olvastam, midőn zsidó-kopt, tehát egyenesen a héber eredetiből folyt áttétel hajdani létezését biztosnak tartottam, nagyon meglepett. Cornill vizsgálódása csak megerősíthet föltevésemben, mert az ebben megállapított tények inkább az őszövegből, mint a LXX-ből való átvitel mellett szólnak. Minthogy a koptok keresztény tudósainál a görög nyelv ismeretét inkább fel lehet tenni, mint a héber ismeretét, ennek következtében nagyobb valószínűség szól a mellett, hogy a héber szövegből készült fordítás lett a LXX szerint átdolgozva, mintsem megfordítva, hogy a LXX-ből készült fordítás dolgoztatott volna át a héber szöveg szerint. Kopt Origenesről vagy Hieronymusról senki sem tud semmit. Még a konstatált jelenségek is egyszerűbb és természetesebb megoldást nyernek egy az őszövegből folyt és a koptok által adoptált fordítás feltételezése által. Talán Cornill is e mellett foglalt volna állást, ha a tannaiták erre vonatkozó tudósításának hire eljutott volna hozzája. Természetesen nem juthat eszembe, hogy a meglévő kopt bibliáról ítéletet mondjak; de jövődöbéli feldolgozójának megfontolásra ajánlanám a zsidó-kopt fordításról szóló tannaitikus értesítést. Ugy hiszem, legkönnyebben lehetne ezen kérdést a pentateuch és az Esztertekercs fordításainak beható megvizsgálása által megoldani.

A méd és élam fordítás ezen népekkel, nyelvükkel

és irodalmukkal együtt letűnt; egykori létezésüket azonban helyünk történelmi tanúsága folytán nem lehet kétségbe vonni. Az említett és az általános „minden nyelvű“ kifejezéssel illetett verziók egykori létezése mellett szól a zsidóságnak és próselytáinak elterjedése az ókorban. „Az akkori művelt világ majdnem összes országaiban kisebb-nagyobb számu és jelentőségű zsidó községek is letelepedtek“. ¹⁾ „Már 140 körül időszámításunk előtt, mondhatja a Sibylla a zsidó népről, hogy minden egyes ország és minden egyes tenger telve van vele“. ²⁾ „Sulla koráról (85 körül időszámításunk előtt) azt mondja Strabo, hogy a zsidó nép akkor már minden városba eljutott és hogy alig lehet a világon valamely helyet találni, a mely ezen nemzetséget fel nem vette volna és a melyet el nem foglalt volna“. ³⁾ Agrippa Caligulához intézett levelében ez áll: „Jeruzsálem nem csak Judeának a fővárosa, hanem a legtöbb országnak is azon kolóniák révén, a melyeket illő alkalmakkor kibocsájtott a határos országokba, Egyiptomba, Phöniciába, Syriába, Cölesyriába és a távolabb fekvő Pamphiliába, Ciliciába, Ázsia legtöbb részébe egészen Bithyniáig és Pontus legfélreesőbb zugaiba; épugy Európába, Thessaliába, Argosba, Korinthusba, Peloponesus legtöbb és legszebb részeibe. És nemcsak a száraz föld van tele zsidó telepekkel, hanem a legjelentékenyebb szigetek is: Euböa, Cyprus, Kréta. És hallgatok az Euphrátesen tul lévő országokról. Mert csekély rész kivételével a körülötte lévő termékeny földnek valamennyinek vannak zsidó lakói“. ⁴⁾ Egy törvénytudós az első század fordulóján azon thézist állította fel, hogy szombati gyertyákhoz csak oliv-olajt szabad használni, mi ellen egy más törvénytudós azon ellenvetést teszi: mit tegyenek Bábel, Média, Alexandria (= Egyiptom) és Kappadócia lakosai, a kiknek csak más fajtájú olajaik van-

1) Schürer Emil, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2, Leipzig 1886, II 414. A közvetlenül következő idézetek szintén ezen felülmulthatatlan tudományosság és tárgyilagosság által kitünő műből vétettek.

2) Orae. Sibyll. III, 271 : πᾶσα δὲ γὰρ σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα. Ugyanott 495. l. 1. jegyz.

3) Strabo Josephusnál Antt. XIV 7, 2.

4) Philo, Legat ad Cajum § 36 (Mang, II 787).

nak? ¹⁾ A misna Sekálím 3 végén Palesztina és a környező nagy városokon kívül Babilóniát, Médiát és a távolfekvő tartományokat említi. ²⁾ A sok idetartozó helyből csak még egyet említek fel, a mely a zsidók elterjedtségére nézve a legkarakterisztikusabb. Deuteronomium rabba c. 2 (203^a) és parallelhelyen a következő történet van: „Rabbi Tanchuma mondja: Történt egy hajóval, a melyen csupa pogány és csak egy zsidó volt, hogy egy szigethez ért; ekkor az utazók így szóltak a zsidóhoz, végy pénzt, menj a szigetre és vásároljál nekünk valamit. Erre így felelt a zsidó: Nem vagyok-e idegen, tudom-e én, hogy hová menjek? Erre így feleltek neki: van-e oly zsidó, a ki idegen volna? A hova mégysz Istened kísér. Ez értendő Deut. 4, 7 alatt“. Eltekintve a homilétikus befejezéstől ezen elbeszélésből azon tény tűnik ki, hogy a zsidó sehol sem idegen, mert ő mindenütt hitsorsosaira talál.

Önmagától jelentkezik ezen tények után ama kérdés, hogy mily nyelven történtek ezen zsidóknál a szombati és ünnepi felolvasások? A héber nyelv nem lehetett az, mert a nép zöme a külföldön még kevésbé ismerte a szent nyelvet, mint Palesztinában. Ugyanazon okból nem foglalhatunk állást a görög nyelv mellett sem, mert ez a távol kelet zsidóinál sem az anyanyelvet, sem az érintkezés nyelvét nem képezte. A zsidók az ókorban is elfogadták az illető országok nyelvét, amint kitűnik az apostolok történetéből 2, 5—11. Az érdekes monda így hangzik: „Valának pedig Jeruzsálemben lakó zsidók, az összes az ég alatt levő népek közül összegyűlt férfiak. Midőn ezen hang történt, a sokaság összebujt és megdöbbsent, mert mindenki a saját nyelvén hallotta azt beszélni; megborzadtak valamennyien és csodálkoztak és mondották: Vajjon ezen beszélők nem-e Galiléából valók mindnyájan? hogyan hallja mindegyik közülünk azon nyelvet, melyben született? Parthusok, médek, élamiták és Mesopotamia, Judea és Kappadocia, Pontus és

¹⁾ Tószifta Sabbath 2, 3 (111₂₇).

²⁾ תרם . . . והשלישית לשם בבל ולשם מדי ולשם מדינות הרחוקות
A j. talmud szerint (47 c 50) utóbbiak a leggazdagabb sekel-adományokat szolgáltatták: זהב תני שלישית היא היתה עשירה שבכולן שהיו בה איצטלי של זהב ודרכונות של זהב v. ö. Schürer 497 l. 10 jegyzet.

Asia, Phrygia és Pamphilia, Egyiptom és Libya Kyrene melletti részeinek lakói és külföldiek Rómából, zsidók és proselyták, krétaiak és arabok, halljuk őket saját nyelveiken az Ur nagy tetteit hirdetni.“ Itt nemcsak a barajthánkban említett egyiptomiakat, médeket és görögöket találjuk megemlítve, hanem más nyelven beszélő zsidókat és „istenfélőket“ is, (a melyeknek nyelve a misnában „minden nyelv“ által neveztetnek) még pedig Jeruzsálemben lakókat, a kikkel saját nyelvükön kell beszélni.

Az előzőekben felemlített tények után nem lehetünk kétségben azon nyelv iránt, a melyet a számüzetésben lévő zsidók a tóra felolvasásánál használtak. Az mindenütt az ország nyelve volt. Meg kell engedni legalább, hogy a felolvasások az ország nyelvén tolmácsoltattak, mert különben csak opus operatum lettek volna, a mik pedig nem lehettek. Ha azonban a legkülönbözőbb nemzetiségű zsidók számára létezett targum, úgy a verziók létezését is bizonyosra lehet venni, mert a szóbeli fordítástól az írásbeliig csak egy lépés van, a melyet némely külföldi felolvasó és tolmács hiányos héber ismerete miatt bizonyára meg is tettek.

Többféle nyelvű bibliafordítások létezésének utolsó bizonyítékául az ókorban a tradíciónak azon bár tendenciózus tanuskodásait hoznám fel, a melyek majd hallgatólag, majd világosan minden népnél felteszik a tóra ismeretét. A zsidó hagyomány szerint a földön összesen hetven nép van, a melyek Genézis 10 fejj. vannak megnevezve, a miért is „hetven nép“¹⁾ és „hetven nyelv“²⁾ gyakran emlittetik. Misna Szóta 7, 7 ezt mondja: a sivatag izraelitái a tórát hetven nyelven vésték az oltár köveibe; bővebben a tószifta ib. 8, 6 (610₂₇): „R. Jehuda (150 körül) mondja: Az oltárra irták a tórát. Ez ellen azt az ellenvetést tették: ezen esetben hogyan tanulhatták a népek a tórát, mire azt feleli: Isten szívükbe adta és küldtek gyorsírókat, a kik az

¹⁾ P. o. Genézis rabba c. 39 (159 b); 63 (250 a); 66 (261 b); Lev. r. 2 (7 b); Numeri r. 2 (7 b); 13 (107 a); 20 (171 a); 21 (182 b); Sir r. 1 (18 b); 2 elején (26 a); 2 (32 b); Eszter r. 9, 2-hez: (29 b): שבעים וזאבים és máshol.

²⁾ P. o. Misna Sekálim 5, 1; j. ib. 48 d k.; Lev. r. c. 2 (8 b) Num. r. c. 14 (117 b); 19 (156 b) és gyakran.

III.

A maszórához.

1. A végső betűkről.

A talmud és a midras több helyen azt jelentik, hogy a végső betűk a prófétáktól származnak.¹⁾ A nélkül hogy a kérdés paläographiai oldalának mélyebb kutatásába bocsátkoznánk, konstatálhatjuk, hogy az illető betűk nem nyulnak föl ily magas korba²⁾.

A Septuaginta még bizonyára nem ismerte e betűket³⁾. Sőt tovább mehetünk és azt állíthatjuk, hogy a finalis betűk még a legtöbb tanna feltevése szerint sem emelhetők föl a próféták korába, mivelhogy a quadrátírás meghonosítását Ezrának tulajdonítják⁴⁾. Nagyon természetes tehát, hogy a kettős betűket, a melyek ezen írásban léteznek, nem helyezhették magasabb korba mint magát az írás meghonosítását.

A traditióból valóban még be is bizonyítható, hogy

¹⁾ Jer. Megilla 1, 11 (71 d); b. Megilla 2 b lent.; Sabbath 104 a; Genезis rabba 1 fejezet (19 a); Numeri rabba 18 fej. (151 b lent).

²⁾ Lásd Chwolson, Corpus Inscriptionum Hebraicarum 68. lap, a hol ez a kérdés meg van beszélve. Chwolson saját nézetét másokéval szemben a következőkben foglalja össze: „mert a végbetűk nem keletkeztek és nem vezettettek be egy bizonyos időben, hanem a כ, נ, ד és ז betűk eredetileg függőleges vonalaikat a ligatúrák miatt vízszintes vonalakká változtatták át; a szó végén azonban eredeti alakjukat azaz függőleges vonalaikat megtartották, minthogy a következő szóval nem lettek összekötve“ (v. ö. 408—410 l.). De a kérdéses betűk kétféle írása még Chwolson szerint sem ősrégi.

³⁾ Frankel Z., Vorstudien zu der Septuaginta (Leipzig 1841) 213 s. köv. ll. — Azt hisszük, hogy a négyzetes írás fiatalságát jelen művünkben II 1 bebizonyítottuk; a kettősbetűk kérdését azonban az általunk talált eredmények elfogadásától függetlenné akarjuk tenni és önállóan tárgyaljuk.

⁴⁾ Főhelyek j. Megilla 1, 11 (71 bcd); b. Szanhedrin 21 b—22 a. Részletek e kérdéstről fent II 1.

időszámításunk második százada előtt a kettősbetűk írására még nem létezett határozott szabály. A palesztinai talmud között helyén ugyanis egy anonym vagy talán Sámuel bar Nachman amóra nevében előadott szabály olvasható, a mely szerint a kettős betűk közül az első alak a szók kezdetén vagy közepén, a második alak ellenben a szók végén irandó¹⁾, ellenkező esetben a könyv nem használható. Azt kérdezzük már most, vajjon érthető-e ilyen normának a szükségessége, ha a kettősbetűk helyes alkalmazása pl. csak egy évszázad óta lett volna szokásban? A végső betűk már ezen okoknál fogva sem lehetnek ősrégiek és minden bizonynyal egészen a második századig — megengedjük, hogy per nefas — vegyesen használtattak. Ezt a feltevést Mathja ben Cháras, az egyetlen tanna, aki a kettős betűkről nyilatkozik, szintén támogatja egyik mondása által. Ő ugyanis azt mondja: az öt betű Mózes halákhája a Szinai hegyéről²⁾. A prófétákról tehát még nem tud semmit. A Mózesre való hivatkozás, mint számos más esetben, nem kronológiai adat, hanem csak a dolog fontosságának nyomatékos hangsúlyozása, amit sok szinaitikus mózesi halákha bizonyít³⁾.

1) Megilla 71 d₃₂: כל האותות הכפולים באלף בית כותב הראשונים בכתחילה התיבה ובאמצע התיבה ואת האחרונים בסופה ואם שינה פסול. Kétségtelenül előtte Sámuel b. Nachman nevében a következő tantétel áll: ספר שאין עליו מפה הופכו על הכתב כדי שלא יתכוה הכתב „*könyv, a melyen nincs takaró, az írott oldalára fordítandó, hogy az írás meg ne szégyenítessék*“. Kétes tehát, ha vajjon nem származik-e mindkét mondás Sámuel b. Nachmantól, ami persze a régebbi eredetet nem zárja ki, mert sok tétel, a mely amorák nevéhez van fűzve, amint ismeretes, nem ritkán régebbi keletű. Ez az eshetőség itt is fennforoghat, még akkor is, ha Sámuel b. Nachmant tartjuk a szerzőnek. A jelen esetben a névtelenség semmiképen sem szól tulságos magas kor mellett.

2) l. c. משום ר' מתיא בן חרש אמרו מנצפ"ך הלכה למשה מסיני.

3) Nagyon természetes, hogy a הלכה למשה מסיני valódi értelméről szóló kérdés, melyet már a középkorban sokszor tárgyaltak és a melyet némelyek helyesen is fogtak fel, ezen mellékes alkalomból nem zavarható fel. Célunkra elegendő, ha az ismert helyre Nedárim 37 b utalunk: אמר ר' יצחק מקרא סופרים ועיטור סופרים וקריין ולא כתיבין ובתיבין ולא קריין אמר ר' יצחק מה שהנביאים עתידים להתנבאות בכל דור ודור קבלו: a hol majdnem az összes példák neupentateuchusi könyvekből vannak véve. A dolgot R. Jiczhak egy másik mondásából kell megmagyarázni. Ugyanis Exodus rabba 28. f. (100 a) a következőt mondja: אמר ר' יצחק מה שהנביאים עתידים להתנבאות בכל דור ודור קבלו: „*amit a próféták minden nemzedékben jósolni fognak, a*

Minthogy a végbetük, amint a quadrátírás meghonosításáról szóló tradíciók, a melyek fenn közöltettek, bizonyítják, a régi tannák nézete szerint sem mehetnek vissza Mózesre, a szóban forgó állítás érthetetlen lenne, ha a végbetük Mathja ben Cháras idejében, tehát a második század első felében már teljesen meghonosodtak volna. Mire való a nagy szó a mózesi halákháról? Eme szigoru meghagyásból a ketős betük elhanyagolása világlik ki; az állítás tendenciája félreismerhetetlen. Más tannák e pontról egyáltalában nem nyilatkoznak, ami szintén figyelmet érdemel.

Az előző fejtegetésekből annyi minden esetre megállapítható, hogy a kérdéses betüknek visszavezetése a prófétákra sem a történelmi tényeknek, sem a tannák általános hagyományának nem felel meg. E szerint a harmadik század amóráinak azon állítása, hogy a próféták a végbetük megteremtői, nem valamely történelmi hagyományból ered, hanem רַב־מִנְצֵף rövidített jelből, melyet רַב־מִנְצֵף -ra oldanak fel és צוּפִים אִמְרוּם kitételrel írják át¹). Innen érthető a költői צוּפִים ²). A betük ezen elrendezésben valóban így oldandók fel, mert különben az ábéczé sorrendje כִּמְנַפֵּן megtartatott volna.

Az előzőkből azonban csak az világos, hogy az amórák milyen uton jutottak véleményükhöz, hogy a gyakran em-

Szinai hegyéről kapták stb.“ A motiválásból az is evidensül tűnik ki, hogy ezen állítás nem képletilag, hanem szó szerint veendő. Mindenkinek eszébe jut a szóbeli tanra vonatkozó hasonló mondás, a mely szerint ez is a maga egészében lett már Mózesnek kinyilatkoztatva.

1) Megilla 2b és Sabbath 104a Jirmija vagy Chijja bar Abba; Numeri rabba 18. fej. (151b) névtelenül; ellenben j. Megilla 1, 11 (73d₃₃) Sámuel bar Jizehak: $\text{מִה שֶׁהִתְקִינוּ לָךְ הַצּוּפִים}$; Genezis rabba 1. fej. (19a) Józsua ben Levi nevében közöltetik; míg Chijja bar Abba nevében, mint a Jerusalmiban, $\text{מִה שֶׁהִתְקִינוּ הַצּוּפִים}$. Az utóbbi helyen olvasható $\text{מִסִּינֵי לְמִשָּׁה הַלֵּלְכָה}$, a melylyel a kommentátorok nem tudnak mit csinálni, a Jerusalmiból származik, csakbogy az előtte lévő szavak: $\text{רִי מִתִּיה בֶּן חִרְשׁ אִמְרוּ מִנְצֵפֵךְ}$ kiestek. Más lehetőség, hogy a különböző tradíciók, mint gyakran, egymásmellé állítva vannak, a nélkül hogy egymással szoros kapcsolatban lennének.

2) Ez tulajdonképen magától értetődik és meg sem jegyezni, ha Fürst, Kanon stb. 50. lap 7. j., azt nem írja: „A későbbi prófétáknak költői neve, amint látszik, צוּפִים volt (Megilla 2b; Sabbath 104a), a kik az Ezra által meghonosított írást kiegészítették volna“. Az egész hamis és téves.

litett betűknek a próféták a feltalálói; de koránt sincs megfejtve azon talány, hogy mily okból substituálták az eredeti sorrendet מנצפך-et מנצפך-al. Hogy nem azon hiedelem folytán tették, mintha tényleg a prófétákat tartották volna a megteremtőknek, kitűnik a tényállás előző előadásán kívül a pal. talmudból is, a hol צופים szót nem is vonatkoztatják a prófétákra, hanem az első század második felének tudósaira¹⁾.

Minden megfejtési kísérlet okvetlenül hajótörést szenved mindaddig, a míg מנצפך történeti adatnak tekintetik, mert a „prófétákkal“, bármennyire erőlködünk is, nem lehet sem mire sem menni. Az összes magyarázók hamis ösvényen haladnak, mert ezen ismertető jegy eredetét nem ott keresik, a hol természetszerűleg keletkezett, az iskolában. A jelek (סימנים) általában az iskolában voltak otthonosak és különösen מנצפך, a mely egy elemi írásszabályra vonatkozik. Különbösen nem is szükséges, hogy ezt a körülményt külön bizonyítsuk, mert a már idézett helyeken mindkét talmud közöl iskolás gyermekektől származó értelmezéseket a végbetűkre és megbámulja azokat. Minthogy az elemi írásktatásnál nem történelmi adatok, hanem írásszabályok közlendők, a kérdéses jelben is ilyen szabálynak kell rejleni, a mely ezen betűknek végbetűi minőségét jelzi. És ez tényleg így is van. Ha ugyanis eszünkbe juttatjuk a két sziszegő betű צ és ס hasonló kiejtését, akkor מנצפך jelben egy elmés mnemonikont ismerünk meg: מן צפך = מן ספך az az ezen betűk végső betűk.²⁾

¹⁾ Luzzatto S. D., Hebräische Briefe (ed. Gräber Przemysl 1882 és köv. évek) V 677, azon véleményben van, hogy מנצפך azért lett választva, hogy a népben a prófétai eredet hitét ébreszszék fel. Löw L., Graphische Requisiten II 65, a végbetűknek mind eredetéről, mind pedig sorrendjéről különös nézetet nyilvánít, a melyet az érdeklődők elolvashatnak. Pollák K., Gräber אוצר הספרות cz. évkönyvében IV (1892) 406, Löw feltevését helyesli.

²⁾ A bálványokat szabad a talmud szerint kigunyolni; עין כוס helyett mondjanak עין קוין-ot (j. Abóda zára 13, 8 [43a 8 alulról]). Érdekesek némely íráshibák, a melyek a צ es ס egyenlő kiejtése folytán keletkeztek. Tózsifta Bába bathra 8, 14 (409₂₉) דבר הכתוב = דבר הקצוב; ibid. Szóta 4, 8 (300₁₇) Deuteron. 33, 21 idéztetik צפין מהוק צפין; j. Berákhóth 9, 2 (13c 17) ונפן helyett ונפס áll; tózsifta Kiddúsin 6, 17 (343₂₇) a rendes איםטננוים helyett איםטננוים olvasható.

Ezen felismerés alapján egy lépéssel tovább mehetünk. Nincs kizárva az a lehetőség, hogy ezen mondatban **מה שהתקינו הצופים**, a melyet a pal. talmud a későbbi tudósokra és nem a prófétákra vonatkoztat, **הצופים = הסופים** az utolsó (nagy) írástudókat jelenti. Épigy lehetne **צופים** és **סופים** egyenlősítése által ezen mondatot **צופים אמרו** **מנצפך** egyenlővé tenni **מנצפך סופים אמרו**-al, a mely azt jelenti, hogy **מנצפך** végbetüknek mondatta k. Ha ezen föltevések helyesek, akkor csakis a babilóniai talmud maradna hátra, a mely a **סופים**-re való célzást vagy a héber nyelvnek babilóniai és palesztinai kiejtése közötti különbség vagy a forrástól való távolság folytán nem vette észre és ennek következtében a próféták hatalomkörét illető kérdésbe bonyolódik, a melyből csak mesterséges felelet vezet ki.¹⁾

Eredményül a következő két tényt nyerjük: Először **מנצפך**-ot azon okból hozták ezen sorrendbe, hogy rendeltetésükre mint végbetükre célozzanak és ezen használatukra ez által is figyelmeztessenek. Másodszor pedig a ketős betük az első század végéig gyakran vegyesen használták.

¹⁾ A bab. talmud (Megilla 2b; Sabbath 104a) azon kérdést veti föl, hogyan honosíthatták meg a próféták az új végbetüket, hiszen a tó-a kinyilatkoztatása után a prófétának nem szabad újat teremteni: **שאינן הניבא רשאי לחדש דבר מעתה**? Mint végérvényes felelet a következő jelenik meg: A finális betük mikénti használata előbb ismeretes volt, azután feledésbe ment és erre a prófétáktól ismét bevezettetett. Tehát csupán restitutio történt. A restitutio eszméje, a mely máskülönben is a szükségben mint megmentő szokott megjelenni (az idézett talmudhelyeken feljegyzett párhuzamos helyeken kívül lásd még j. Sabbath 1, 7 [3d 55]; Chagiga 1, 8 [76d]; Kethubóth 8 végén), eléggé bizonyítja, hogy a talmud mily zavarba jutott, az által hogy a **צופים** **סופים** szójátékot nem vette észre. Egyébiránt a talmudban nagy a zavar azon kérdéstről is, hogy a prófétáktól mely betük lettek meghonosítva, ha vajjon a **פתוחות** vagy a **סתומות** (v. ö. a kommentárokat az id. h.).

2. A függő betűk magyarázatához.

Művemben „Masoretische Untersuchungen“ (46 s köv. ll.) kísérletet tettem, hogy a talányszerű négy lebegő betű keletkezését: Birák 18, 30 מִיֶּשֶׁה ; Zsolt. 80, 14 מִיֶּעַר ; Jób 38, 13. 15 רִשְׁעִים, megvilágítsam. Az említett helyen úgy hisszük, valószínűvé tettük, hogy az 1. szám egy agádikus és a 3. szám egy maszorétikus megjegyzés téves értelmezésének köszöni létezését. A מִיֶּעַר szó lebegő Ajinjának magyarázatában Geiger A. véleményéhez, Urschrift 258—259 lap, csatlakoztam, a mely szerint itt eredetileg nagy Ajin volt, a mely b. Kiddusin 30a tanúsága alapján a Zsoltárkönyv közepét jelezte.

Ez a feltevés kétségtelenül helyes. Magyarázatra szorul azonban még, hogy mely okból és mily uton változott át az Ajin maiusculum Ajin suspensummá? Örömmre szolgál, hogy immár ezen kérdésre is proponálhatok egy megoldást.

Az Ajin a könyv betűinek közepét jelöli. Hogy a Zsoltárkönyvben hány betű van, az tudtommal sehol sincs följegyezve. Lehetséges, hogy ezen szám páratlan; ebben az esetben kérdéses, hogy miképen jelezhatték a könyv közepét, minthogy az egyik fele okvetlenül nagyobb volt egy betűvel?

Ezen tényt, hogy a közepet jelző betű sem az egyik, sem a másik félkönyvhöz nem tartozik, kétségtelenül a következő módon fejezték ki: העין תלויה az Ajin közepén függ azaz az egyik félhez sem tartozik. E szerint az egész maszorétikus jegyzet Kiddusin 30a és a maszóra alapján következőleg hangozhatott: יכרסמנה חויר מיער עין דיער הציים = Az Ajin יער szóban a Zsoltárkönyv betűinek közepe, de az Ajin maga a közepén függ. Már most két eset lehetséges. Az első az, hogy ugyanazon hatóság, a melyik a könyvek közepét betűk tekintetében a szövegben maiusculae által kitüntetette, a szóban forgó betűt az említett körülmény jelzésére tényleg felfüggesztette. Ezen feltevés szerint a lebegő Ajin ugyanazon jogosult-

sággal bírna, mint a nagy Ajin. A második eset pedig az, hogy nem ugyanazon hatóságtól származik az illető betű függővé tétele, hanem a talmudi kor későbbi maszorétai ezen megjegyzést והעין תלויה „az Ajin közepén függ“ félreértették és úgy fogták fel, hogy „az Ajin függ“. Valószínű a második eset, mert ősi időben bizonyára csak a betűk megnagyítását, ami a szöveg alterálását nem involválja, tartották megengedhetőnek; valamely betű lebegővé tétele már közel jár a szöveg megmáskosításához. Mindkét esetben, úgy hisszük, a függő betű származása természetes magyarázatot nyer.

Hasonló megfejtés adható arra az eshetőségre is, ha a Zsoltárok betűszáma páros lett volna, mert ez a kérdés a jelen szöveg alapján époly kevéssé dönthető el, mint a babilóni amórák korában. Ugyanis csak azt kell föltételeznünk, hogy valamely időpontban kétes lőn, hogy az Ajin melyik félhez tartozik, vajjon az elsőhöz-e vagy a másodikhoz? Ezt a kételyt תלוין העין-vel fejezték ki, a mely azt jelenti, hogy „az Ajin kétes“ hovatartozására nézve; ezt azonban félreértés folytán „függő Ajinnak“ fogták fel.

Az első megfejtés támogatására a legközelebbi fejezetre utalunk, a melyben bizonyítani iparkodunk, hogy a tóra középső betűjénél ugyanilyen eset forog fenn, a milyent itt a Zsoltárok középső betűjére nézve föltételeztünk. — Merx A. (Hiob LX) tévesen állítja, hogy רשעים (38, 13) „a midras által רעים-ra lett változtatva“. A midras רשעים és רשים szavakat értelmezi, a mely utóbbit főnököknek veszi, a mint Merx tényleg emendálja a szót. (V. ö. Masor. Unters. 56. lap).

3. A pentateuchus középső betűjéről és szaváról.

Az előző fejezet fejtegetéseinek segítségével megszüntethetünk egy nehézséget, a mely a tóra középső betűjének adatát illetőleg felmerül. A bab. talmud hires helyén Kid-dusin 30a, Rabbi József, ki a 3. század fordulóján virágzott, azon kérdést veti fel, hogy hova tartozik a Vav נהון szóban (Lev. 11, 42), vajjon a betűk első vagy második feléhez?

A betük megszámlálása által való megoldást azon megjegyzéssel utasítja el, hogy a babilóniaiak a plene és defective alkalmazása tekintetében nem illetékesek.

Ha már most a maszorétákat, tehát a palesztinaiakat, kérdezzük meg, hogy hány betűje van Mózes öt könyvének, egymástól eltérő feleleteket kapunk ugyan, de egy pontra nézve ezek mégis valamennyien megegyeznek, arra t. i. hogy ezen szám páratlan.¹⁾ Minthogy ezen egy pontról több egymástól független, sőt egymásnak ellentmondó forrás tanuskodik, semmi okunk sincs, hogy annak igaz voltában kételkedjünk. A Vav hovatarozásának kérdése ezek után a legegyszerűbb módon oldódik meg: A Vav a betűknek sem egyik, sem másik feléhez nem tartozik, mivelhogy a kettő között lebeg és ily módon képezi az igaz közepet.

A mi föltevésünk szerint azon nehézség is elesik, hogy a maszoréták mért nem adtak megjegyzésüknek határozottabb alakot? mivelhogy egészen präcis, ha a betűk számáról szóló adatot, a mely okvetlenül hozzá tartozik, vele összevetjük. Azonnal észre vesszük, hogy a kérdéses Vav magában áll és egyik félhez sem számítandó. R. József előtt semmiféle szám nem volt ismeretes, sem páros, sem páratlan, mert különben nem lehetett volna javaslatba hozni, hogy a pentateuchus összes betűi számláltassanak meg, amint a szóban forgó talmudi helyen történik, minthogy elegendő lett volna, ha a kérdéses Vavig számlálnak. Ezen okból, mert a betűk számát nem ismerte, fölmerülhetett előtte a kérdés, hogy a Vav melyik félhez tartozik. Azon esetleges ellenvetésre, hogy föltevésünk szerint miért nem lett a Vav גהוןban épügy „függő” betűvé csinálva, mint az Ajin מיער szóban, minthogy ugyanazok a föltételek mindkét esetben, azzal az egyszerű megjegyzéssel felelhetünk, hogy a maszorétákon megesik ugyan néha, hogy egy észrevételt félre értenek, de nem mindig.

¹⁾ D. H. 55. lap. — A következő számok találtak: Ben Ásernél 400,945; ép ennyi Manuel du lecteur (ed. Derembourg J. Páris 1871) 150 l., csakhogy a 45-ös számjegy kiesett; egy másik régi bibliai kódexben 350,607; Levita Maszóréth Hamaszóréth 3. előszó 600,045 (v. ö. Baer jegyzetét az idézett helyhez).

של תיבות *ראצה* és *סופה* szavakhoz a megelőzők közül csak *תיבות* egészíthető ki, nem pedig *אצה*, a melyik meg sincs említve.

A maszorétikus noticz fejtegetéseink alapján így fordítandó: *דרש דרש a tóra szavainak közepe, דרש* (az első felének) *vége, דרש* [a második felének] *kezdeté.*¹⁾ Minthogy a pentateuchus szavainak száma 79856 (D. H. 55. lap), tehát páros, nem marad szó, a mely a két fél között lebegne.

Azon írásszabályról, hogy *דרש* a sor végén és *דרש* a sor elején irandó, ebben a jegyzetben szó sincs és létezését kizárólag a maszorétikus megjegyzés téves interpretációjának köszöni. Eme hamis értelmezést persze az a körülmény is előmozdithatta, hogy a szók közepe ellentétben a betük és a versek közepével, a melyek egy-egy nagy betűvel emelgetnek ki,²⁾ semmi által sincs a szövegben jelezve. Ez azonban semmit sem változtat azon a tényen, hogy az illető írásszabály aránylag későn lett bevezetve. Ámbátor már Ben Áser³⁾ is ismerhette, még sem tett szert általános elismerésre, mert némely másoló figyelmen kívül hagyta.⁴⁾ Magyarozatunk helyessége mellett szól azon meggondolás is, hogy szerinte a feltűnő írásszabály származására racionális ok adatik, míg a maszorétikus megjegyzés szokásos felfogása mellett a másolók számára alkotott szabály talány, a mely csak azért nem tűnik fel ilyennek, mert régóta megszokták, hogy a maszorában talányokat lássanak.

1) Figyelemre méltó azon látszólag jelentéktelen különbség, a mely *הצי תיבות* és a talmud verziója *של תיבות הצי* között van. Ezen csekély eltérésből magyarázható meg, hogy mért nem vetette fel Rabbi József ezen pontnál is, épügy mint a *נחון* Vavjánál és a versközepet jelölő *והתגלה* szónál (Lev. 13, 33), a hovatartozás kérdését? Minthogy ugyanis két szó által van a közép megjelölve, világos volt előtte, hogy az egyik szó az első félhez és a másik szó a második félhez tartozik.

2) Lev. 13, 33 *והתגלה* szóban a נ nagy betű, a mely bizonyára az említett körülmény jelzésére szolgál.

3) D. H. 66. § *דרש בסוף שיטה, דרש משה והנה שרף בראש שיטה*. A paragraphus czimében azonban csak hat betűről *ב"ה שמו* van szó, melyek a kolumna elején irandók. Kérdéses tehát, hogy az idézett megjegyzés nem későbbi toldalék-e?

4) V. ö. Baer S., *Zwei alte Tora-Rollen* 14. lap; ellenben a régi kódexben a szabály meg van tartva.

Az előzők alapján a megbeszélte maszorétikus megjegyzés történetét a következő módon lehet képzelni: A legrégebb alakja valószínűleg a bab. talmud által őriztetett meg: דרש דרש חציין של תיבות. Azon adatot, hogy az egyik דרש az első és a másik a második feléhez tartozik, a többszámú הציין-ban látták kifejezve. Miután ezt a jelezést többé nem értették, vagy legalább nem tartották elég világosnak, hozzáfűzték a דרש מכא ודרש מכא vagy az ezzel egyenértékű דרש דרש דרש ספה דרש ראשה szavakat. Ezeket a függelékeket később a sor végére és elejére vonatkoztatták. Hiszen könnyen lehet סופה-ból (ראש ה'שמה) és סוף ה'שמה) -ból, a mely kitétel a Szóferim traktátus különböző verzióiban még tényleg előfordul.

A tárgyalt bibliai helyhez a Masora magnában még egy megjegyzés van, a melyet Heidenheim és Frensdorff nem értettek. Következőleg hangzik: דרש ב' וקרא, a mihez utóbbi ezen megjegyzést fűzi: „Ezt az adatot ebben a pillanatban nem tudom megmagyarázni; 5 ilyen van. — Heidenheim is azt mondja וצ"ע¹⁾.” Ez tökéletesen igaz, דרש tényleg ötször fordul elő, de דרש csupán kétszer, Lev. 10, 16 és Deut. 23, 22. A maszorétikus adat tehát kétségtelenül דרש-ra és nem דרש-ra vonatkozik; mivel azonban a két szó egymásmellett áll és a maszóra a szövegszót, a melyre megjegyzése vonatkozik, nem szokta pontozni, a későbbi maszoréták a szóban forgó adatot az első דרש helyett tévesen a másodikra vonatkoztatták és mint második helyet I Krónika 10, 14-et idézték, holott az illető könyvben még háromszor található. A maszórai adat magyarázata annyira kézen fekszik, hogy egész felfoghatatlannak tünnek fel, hogy miképen kerülte el a maszóra két kiváló ismerőjének figyelmét, ha nem tudók, hogy a maszóra mivelői mily elfogultsággal vannak eltelve a maszóra tekintélye iránt.

4. Az első halleluja a Zsoltárookban.

Leviticus rabba 4. fejezet (14b 8) Jóchanan nevében az tradáltatik, hogy Dávid a halleluja szót először a 120.

¹⁾ Massora Magna 50. lap 1. kolumna 1. jegyzet.

zsoltárban használta.¹⁾ Minthogy az említett szó először a 104. zsoltár végén fordul elő, a kommentátorok java része megegyezik abban, hogy 120: 104-re javítandó.²⁾ Buber a Sócher Tób új kiadásában azt véli, hogy a nyomdász קר helyett tévesen קך-ot olvasott, ami azonban nem valószínű, mert a betűk által kifejezett számoknál nem használnak végkafot, mert az tudvalevőleg nem 20, hanem 500 jelent. Különben is ilyen hibák nem származnak a szedőktől, hanem a másolóktól, akik distinguálni tudnak a két betű közt.

A hamis adat keletkezése sokkal egyszerűbben magyarázható meg. A palesztinai hagyomány szerint a mi 104. zsoltárunk a 102.³⁾; mert 1 és 2, 42 és 43, 70 és 71 egy-egy zsoltárt képeznek, ellenben 78, 38 egy új fejezet kezdődik. A midrasban e szerint eredetileg 102 állott = ק"ב = מאה ועשרים. Tehát a ב és כ lett egymással felcserélve, a mitől már a hagyomány inti a másolókat.

5. A rendkívüli pontokról.

Azon szentirási helyeket, a melyekben némely betű fölött pontok vannak, művemben „Masoretische Untersuchungen“ bőven tárgyaltam. E helyütt csak néhány dolgot pótolunk, nevezetesen a נקר műszót és ezen pontok származási korát illetőleg, a melyeket a nevezett iratban nem beszéltünk meg. Ezekhez csatlakozik még néhány kiegészítő részlet.

Pontok helyezését egy vagy több betűre a נקר ige kaljával fejezik ki, például Ábóth di Rabbi Náthán (ed. Schechter) 1. verzió 34. fej. (101. lap); 2. verzió 37. fej. (98. l.) = Numeri rabba 3. fej. 13. szám (ed. Wilna): כּבּר נקרתּי עליהן „az illető betűket pontokkal láttam el.“ Az Ábóth d. R. Náthán 2. verziójában használt הַקִּיר későbbi eredetű, minthogy kü-

¹⁾ ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יוחנן אמר מאה ועשרים מזמורים אמר דוד ולא חתם בהם הללויה ער שראה במפלתן של רשעים שנאמר יתמו חטאים מן הארץ וגומר (ψ 104, 35); b. Berákhóth 9b a 103. zsoltárt adja; Sócher Tób e helyhez (Buber 448) a 104. Az állítás szerzőjére nézve is variálnak a források.

²⁾ Luria, Straschun, Buber; Einhorn az illető helyhez Berákhóth 9b szerint 103-ra javítja.

³⁾ V. ö. Fürst összeállítását 71 s köv. ll., a ki helyünket מאה ושנים-ra korigálja (72. l. 4. j.), és Müller J., Masechet Soferim 222. lap.

lönben sehol sem található. Tulajdonképen euphemismus, hogy ne kellesen mondani: A z I s t e n p o n t o z o t t. Hasonló kifejezés הִקְטִיב, a mely gyakran használtatik az Istennél נִקַּד helyett: A z I s t e n i r a t o t t. Más konjugációban (בִּנְיָן) sehol sem alkalmaztatik נִקַּד a betük fölötti pontok megjelölésére. Ezek után magától értődik, hogy az idézett hely kivételével mindig használt terminus: נִקַּד עָלָיו, melyből נִקַּד rövidítve van, csakis part. pass. kálnak vehető. Erre tanít az analógia is: (שְׁנֵאמַר, נִאֲמַר = אָמַר; בָּתִּיב, פָּתִיב; קָרִי, melyek valamennyien szenvendő részesülők. Pontozandó tehát נִקַּד עָלָיו és fordítandó „pontozva van felül.“

Mindez magától értődik és egy szót sem kellene rá vesztegetni, ha oly tekintély mint B a e r S. Geneziskiadásában (95 l.) nem pontozott volna négyszer על נִקַּד-t. De már ugyanazon helyen egyszer בְּלוּ מִלְּמַעְלָה נִקַּד találtatik, mert itt נִקַּד képtelenség lenne; épigy helyesen az Ézsajasban (95. lap) és az Ezékiélben (132. l.) egyszer-egyszer. Hogy nem szabad נִקַּד-ot olvasni, sok helyből látni, a hol röviden נִקַּד: נִקַּד nélkül használtatik, pl. Maszecheth Szóferim 6, 3 נִקַּד „Vav בקומה“ szóban (Gen. 9, 33) pontozva van“, de nem: Vav בקומה szóban *pontozás*; épigy נִקַּד „Gen. 37, 12 את“ pontozva van, de nem „*pontozás*“. Baer, ugy látszik, נִקַּד szót pontnak tartja. De ez helytelen, mert p o n t mind a traditióban, mind Ben Ásernél נִקְדָה és נִקְדוּת által fejeztetik ki;¹⁾ נִקַּד nomen actionis²⁾ és rendesen pontozást, azaz hangzókkal való ellátást jelent, a miből azután ama másik jelentés: „a hangzókról stb. szóló tan“ képződött, bizonyára arabs befolyás alatt.³⁾

1) A hagyomány mindazon helyein, a hol a felső pontokkal ellátott szavakról referálnak és még más helyeken is. Pl. Szifré I 69 (Friedmann 18a); Ábóth di R. Náthán (Schechter) 1. verzió 24. fej (100 l.), 2. verzió 37 fej. (97. l.) s máshol. — V. ö. D. H. 12. lap 3. scr; 14. l. 1. 5. és 8. s.; 15. l. 12—15. s.; továbbá 39—44, 58. szakaszokat s még több helyen. Mint ismeretes נִקְדוּת Énekek Éneke 1, 11 is előfordul. — נִקַּד = pontra csak egy példát tudok idézni a tósziftából Sabbath 11, 13 (126₁): „הכותב שני ניקודין ובא אחר וגמרן ועשאן שתי אותיות האחרון חייב „Ha valaki két pontot ír és más jön és befejezi és két betűt csinál belőlük (szombaton), az utóbbi vétkes.“

2) D. H. p. 12, 18 sor השני האות הניקוד הדרך ניקוד האות השני.

3) Ismeretes, hogy Chajjug harmadik művének czime arabsul Tankit, héberül Nikkud; más helyeken előforduló נִקְדוּ שזורól v. ö. még J.

A felső pontok általános jelentéséről nem foroghat fenn kétség. Ezek a szövegkritika legrégebb tanui. Azon tény, hogy e pontok a zsinagóga használatára szánt tekercesekbe bejutottak, igen régi időre vall. Legalább Akiba kora előtt kellett ennek megtörténni, mert azon fontosság mellett, a melyet ő — sőt már előtte is — a tóra minden vonásának tulajdonított, nem engedhetett volna meg semmiféle tudatos hozzátételt a szent szöveghez, még pontok alakjában sem. Akiba előtti időre vall továbbá azon tény, hogy a Szifrében I 69 egy névtelen barajtha magyarázza ezen pontok jelentőségét, a mely barajthának eredete legalább is a második század elejére teendő. Mert először nincs benne vita, ami a második század közepén, Akiba tanítványainak virágzásakor, lehetetlen lett volna; másodsor Simon ben Jóchai polemizál egy megjegyzés ellen, a mely e szerint már az ő kora előtt létezett. A legkésőbbi véghatár ezek alapján az első század forduló pontja lenne.

Egy másik deliberáció azonban még magasabb korba vezet vissza. Ugyanis sehol sem találunk olyan adatot, hogy e pontok felvétele ellen valamely oldalról ellentállást fejtettek volna ki. Az ellentmondásnak legcsekélyebb nyomát sem vagyunk képesek az egész tradícióban felfedezni. Azt kérdezzük már most, hogy ilyen minden ellenmondás nélkül való fölvétel képzelhető-e olyan korban, midőn általános fel fogás szerint a tóra minden betűje az Isten által lett Mózes-

Quartely Review I 243. l. 3. j. és 242 l. 4. jegyz. Ezen alkalommal még egy hamis pontozásra figyelmeztetek, a mely Baer Dikd. Hateámimjában találattik. 61. lap 2. sor והמצדירות g) jegyzet szerint והמצדירות „*héber alakja az infinitivus arabs nevének: אל מצדר. Parchon is felvette ezt a megnevezést. Lásd Szótárát אלה és כבר gyök alatt, továbbá Menáchem ben Szarúk Responsumainak előszavát XII. lap.*“ A beszédrészek nevei azonban a Dikd. Hat. illető helyén a többesszámmal jelölvék: השמות והמלות והאותיות, stb., kivételt csak kettő képez הקהל (numeralia) es עין הברלה (determinatio), a melyeknél a plurális talán félreértésre adott volna alkalmat; ennél fogva valószínűtlen hogy az infinitivus az egyes számmal jelöltetnék. Az infinitivus továbbá mindig, ugy az idézett helyeken, mint a „pótlások“-ban 86. lap citált Jehuda Hadaszínál s máshol, az arabsnak teljesen megfelelően מצדר-nak neveztetik, de sohasem מצדירות-nak. Helyesen tehát pontozandó מצדירות = az infinitivusok. „*Respons. des Menachem ben Saruk*“ helyett olvass »*Respons. der Schüler des Men. b. Sar.*«

nek kinyilatkoztatva? Pedig a puncta extraordinaria, bármiképp magyarázzák is azokat, a szent szöveg megtoldásai. Ez a jelenség a templom lerombolását közvetlenül megelőző vagy követő szövegrevíziónál sem volna érthető. Mert képzelhető-e, hogy ily fontos cselekményt a hagyomány, a mely a Hillél és Sammaj iskolája több mint 300 vitáját híven őrizte meg, nem tartott volna elég méltónak arra, hogy azt jelezze? Elképzelhető-e továbbá, hogy a Hillél és Sammaj két vitázó iskolája csak éppen ezen egyetlen pontra nézve értettek volna egyet, ha az az ő korokban tárgyalásra került volna?

Mindezen okokból a rendkívüli pontokban a tannák előtti kor produktumát látjuk, a mely oly messzire nyulik visszafelé, hogy már az első század második felének tannái, a kik a hagyomány irodalmát felvirágoztatták, nem birtak történeti értesítést róla, minek következtében náluk ezen szövegrevízióról referátum nem található. Egyáltalában téves azt gondolni, hogy minden adat, melyet a tannák irodalma megőrzött, csak a második, vagy éppen a harmadik századból származik, mivel a misna véglegesen 200 körül redigáltatott. Ezen irodalomnak tulnyomó része bőségesen egy századdal előbbi időre nyulik vissza, és csakis a kronológiai adatoknak a bibliakritika terén divó leszoritása teszi érthetővé a datálásoknak ezen teljesen megokolatlan módszerét.

Nézetünk szerint tehát a betük fölötti pontok időszámításunk kezdeténél régibbek. De azok is, a kik ezen föltevést mint tulmerészet elfogadni nem hajlandók, kénytelenek a felhozott egyenes adatok folytán legalább megengedni, hogy a második század kezdeténél nem fiatalabbak. De bármely keletet fogadjuk is el, Büchler A.¹⁾ föltevést a rendkívüli pontok rendeltetéséről már ezen pontok magas koránál fogva sem helyeselhetjük.

Ő ugyanis azt hiszi, hogy a rendkívüli pontok rendel-

1) Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der hebräischen Accente. I. Theil. *Die Ursprünge der verticalen Bestandtheile in der Accentuation des hebräischen Bibeltextes und ihre Bedeutung.* (Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Band CXXIV.) 1891 p. 89, 97, 116, 141.

És most néhány pótlék. Heidenheim W.¹⁾ azt mondja, hogy némely könyvben ובניך (Genezis 16, 5), így az 1294. évből származó bibliai kéziratban is — a mely jelenleg, ha nem tévedek, Baer S. birtokában van — egészen ki van pontozva. Ép így a többi szónál is minden betűn pont van. Föltevésünk, hogy Genezis 19, 33 ובקומה és Numeri 29, 15 ועשרון teljesen ki voltak pontozva, ez által megerősítettük²⁾. A mellett hogy ובקומה minden betűjén pont volt, még Rasi³⁾ és Levi ben Gerson, továbbá a nevezett kézirat tanuskodnak. Norzi előtt is ismeretes volt még egy más pontozás is, amint csendes polémiájából: „Pont csakis a Vav fölött van, de nem a többi betűk fölött“ evidensül kitűnik.

Zsidó Szemle« VIII 358, a hol Dr. Perles József ex Isidoro lib. I. Orig. c. 20 és Wattenbach művéből „Anleitung zur lateinischen Paläographie“ 39 fejt. néhány idetartozó helyet közöl; továbbá saját munkájára „Etmologischen Studien“ 41—42 lapra utal. — Heidenheim W. pentateuchkiadásában מספר תורת האלהים, (Offenbach 1797), a mely körülbelül, fájdalom, csupán Genezis 43, 16-ig haladt előre, מספר עזימü észrevételeiben 19, 13-hoz a következőket mondja: „Azt látjuk régi kéziratokban is, hogy toldá-ok nem törölletnek, hanem pontokkal láttatnak el, annak jelzésére, hogy toldalékkal van dolgunk, a mely javításra szorúl“. Heidenheim idézi Albót is, Ikkárim III 22. szakasz, továbbá Lévi b. Gersont Genezis 18, 9 és 19, 33-hoz, a kik a pontokat törlésjegyeknek tekintik és azon kérdést fűzi hozzá, hogy miért adják a nevezett tudósok ezen véleményt mint sajátjukat, hiszen már Ábóth di R. Náthán 32. fejt. ben [ed. Schechter 1. verzió 34. fejt. 100 = Numeri rabba 3 fejt. 13 sz. 3, 39-hez; v. ö. Masor. Unters. 7 l.] bennfoglaltatik. Vannak még más középkori tudósok is, így pl. tószafóth Názir 23a kezdőszó למה, a kik ugyanezen nézetnek hódolnak. Stern S. G. több itt nem említett középkori szerzőből néhány idézetet állít össze (Béth Hamidras, 1863, 58—62 l.), a kik a pontokat törlésjegyeknek tekintik és saját tapasztalataiból is megerősíti, hogy ezek héber kéziratokban ilyen czélből alkalmaztatnak. De Heidenheim közlött megjegyzeteit nem ismerte. Pollak H. is ad az idézett helyen. 59. lap, néhány jegyzete a pontozott helyekről. Hüpeden J. H., Neue wahrscheinliche Muthmassung von der wahren Ursache und Bedeutung der ausserordentlichen Punkte (Hannover 1751), tehát nem első képviselője ezen a rendkívüli pontokról alkotott nézetnek (l. különösen 20—22 §) De tagadhatatlanul az ő érdekes könyvének érdeme, hogy ezen nézet általános elismerésre tett szert.

1) Idézett hely Genezis 16, 5-höz.

2) V. ö. Mas. Unters. 10—17.

3) Berliner A. Rasi-kiadásában (1866) ok nélkül fogadja el helyesebbnek a talmud szerint javított olvasásmódot ואי של ובקומה.

Hogy mily mostohán vannak a pontozott betűk tradálva, abból a feltűnő tényből is látszik, hogy Méir Halévi, a nagy spanyol maszoréta, kinek művére מסרת סיני לתורה a későbbiek támaszkodnak, a pontokat meg sem említi. Jellemző Heidenheim nyilatkozata: „Sok eltérés van a különböző források között, ami az egyikben áll, nem áll a másikban.¹⁾“ Hogy e tekintetben milyen hanyagság harapódzott el, bizonyítja a Szifthé Chakhámim című superkommentár Rasihoz, a mely szerint Genesis 33, 4 וישקרו szóban az ש fölött nincsen pont. Ilyen körülmények között a legrégebb forrásokra való visszamenés és a reánk maradt, különben is vitás hagyomány helyreigazítása azokból nem kritikai merészség. Az erre a pontra vonatkozó adatok hosszú történelmi processus termékei és csak a végeredményt mutatják, de nem a történelmi igazságot.

A וישקרו²⁾ pontjaihoz (Genesis 33, 4) a Pirké di R. Eliezer 37. fejezetében ezen értelmezés található: אל הקרי וישקרו אל וישקרו „Ézsau Jákobot nem csókolta, hanem harapta“. Ez az állítás, a mely Simon ben Jóchai megjegyzésére Szifré I 69 megy vissza, a Babbában is megvan e helyez és Sir rabba 7, 5-höz (72 b), Tanchuma (Stettin) 108. lap, de az אלא . . . אל תקרי formula nélkül. Hogyan jut a Pirké d. R. Eliezer hozzá? Azon felfogás szerint, hogy a pontok a törlést legalább is ajánlják, a magyarázat kézen fekszik. Az agadista lelki szeme előtt a kipontozás folytán a szó törlésének gondolata lebegett = אל תקרי. Ez a gondolat a harapás képzetével, a mely Énekek-Én. 7, 5 értelmezése által keletkezett, összeolvadt, a miből az וישקרו אלא תקרי וישקרו önként folyik.

Masoretische Untersuchungen 7. lap a jegyzetben tévesen mondtam, hogy a tiz felső pontokkal ellátott helyről szóló részlet a Midras Mislé első kiadásában (26, 24-hez) nem áll. Epstein A. ur Bécsből mindjárt művem megjelenése után szíves volt értesíteni, hogy a kérdéses darab tényleg olvasható az 1512. évből származó konstantinápolyi kiadásban. Amint utólag észrevettem az Árukh s. v. נקר szintén idézi

1) Az idézett Genesis-kiadásban שם שבל 16, 5-höz.

2) V. ö. Mas. Unters. 22. lap.

ból falakra, miután ezen értelemmel nem bír, amint már Rasi megjegyzi; mert nem סכה, hanem שלש vagy ארבע vonatkozik a falakra.

A szabálytalan alakot משהויותם (Ezékiél 8, 16) Chijja bar Abba (300 körül) j. Szukka 1, 5 (55 c 25) a következő módon magyarázza: אין חייה בר בא והמה משהויותם שהיו משהויות לחמה ומשהויות כתיב כאן אלא והמה משהויותם שהיו משהויותם להיכל. De hogyan préseljük ki משהויותם-ből משהויותם helyett, hogy a huszonöt férfi a היכל előtt is leborult? A kommentátorok nem nyújtanak kielégítő magyarázatot. Szukka 53 b-re és a targum Jónáthánra való hivatkozás, a mely והא והכה משהויותם ומשהויותם, tehát משהויותם ומשהויותם מתחבלין וסגדין vakat fordította (v. ö. Kimchi az illető helyhez), nem sokat használ. Az amóra e szerint magyarázatát tisztán a levegőből merítette volna. Ez okból azon véleményen vagyok, hogy Chijja b. A. előtt azon tény folytán, hogy a kérdéses szóban egy fölösleges betű van, körülbelül ilyen megjegyzés lebeghetett: [משהויותם רבוי] תיו, משהויותם, a melyet azután úgy értelmez, hogy משהויותם vonatkoztatandó היכל-ra is.

Nehéz marad azonban, hogy a napimádás bűne mikép fokozható a szentély imádása által? Az ugyanott következő Abba bar Kahana-féle mondásban ez a két bűn szintén Jeremiás 2, 13-ra van vonatkoztatva. Ezen nehézség folytán nem fogják visszautasíthatni להיכל ומשהויותם korrekcióját להיכל ומשהויותם-ra, a mely mellett a targum is szól. Kimchi a szóban forgó helyen ezen mondatot tényleg evvel a korrekciójával idézi. E szerint Chijja bar Abba משהויותם fölösleges ת betűjében ezélezést látott volna még egy szóra: משהויותם, a mely körülbelül ugyanazon betűkből áll.

A sátoros ünnepen vizáldozat mutatandó be. Ez bebizonyíttatik Numeri 29, 18 ונסכיהם 31, ונסכיהם 33, במשפטם, a mely szavak a rendes ונסכה és במשפט-al összehasonlítva 'מים' betűket mint többletet mutatják. A hely j. Rós Hasána 1, 3 (57^b₃₈): עקיבא אמר ניסוך המים דבר תורה בשני ונסכיהם: (V. ö. b. Tanith 2^b ugyanaz Jehúda ben Bethéra nevében). Kétségtelenül a magyarázó előtt körülbelől ezen szavak ונסכיהם ונסכיהם במשפטם lebegtek, azaz ezen szóalakok többletül מים betűket mutatják, a mely notiz azután magyaráztatik, hogy az italáldozatok a törvény szerint vízzel mutatandók be.

A Deut. 11, 12 ezen szavai: az Isten szemei mindig az országon vannak *מרשית השנה ועד אחרית השנה*, Kahana által j. Rós Hasána 1, 3 végén (57b₅₃) úgy magyaráztatnak, hogy az Isten az év elején az esőt visszatartja, de az évet mégis áldásosan zárja le: *ועד אחרית* *כתוב*, *ועד אחרית* *מדה לה בראשה ויהב לה אחרית טבה בסיפא*. Nézetem szerint az értelmezés alapjául *מלא מלא* *ועד אחרית שנה* *מלא* szolgál. „Az év kezdetén esőhiány, az év vége telve van“ azaz áldott. A b. talmudban R. H. 16b a bibliai hely csak tartalma szerint magyaráztatik ugyanilyen értelemben, de nem alakja szerint. *ואר יצחק כל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת*. *בסופה שנאמר מראשית השנה מרשית כתוב ועד אחרית סופה שיש לה אחרית*. A két talmud eltérése a szerzőnevek hagyományozásában eszerint igazolva van, mert ugyanazon bibliai helynek nem egy, hanem kétféle magyarázata.

Rabbi Acha j. Taanith 2, 1 (65a) és sok párhuzamos helyen azt mondja, hogy a második templomnak öt dologgal volt kevesebbje, mint az elsőnek, mert Chaggaj 1, 8 *ואכברה* *defective van irva*: *ואכבר*. Az egész hely így hangzik: *ה' דברים היה המקדש האחרון חסר מן הראשון ואלו הן אש וארון ואורים ותומים ושמן המשחה ורות הקדש על שם וארצה בו ואכברה ואכבר*. *כתוב חסר ה' אלו חמשה דברים שהיה המקדש האחרון חסר מן הראשון*. Magyaráztatik tehát ezen megjegyzés *ה' ואכברה חסר ה'*, az Isten azt mondta, dicsőíttetem a második templom által öt dolog kivételével.

A Jerusalmiból még röviden néhány helyet idézünk, a melyekhez a párhuzamos helyek megnézendők. Kethubóth 3, 9 (27d₁₀ alulról) *ועך* Deut. 22. fejezet kiskoru hajadonokra terjesztetik ki, mert Hé nélkül van irva. Az értelmezés *נערה* *on* alapszik, a mely kiskoru *נערה*-t jelent. Abáhu egy teljes *נערה*-ból (19. vers) azt következteti, hogy az egész fejezetben nagykoru hajadonokról van szó. — Názir 1, 3 (51c₁₄) Numeri 6, 5 *defectiv* *הימים*-ből azt következtetik, hogy a názirnak már a 30. napon szabad haját levágnia (*ימים* = teljes 30; *ימים* = 29). — Kiddusin 4, 1 (65c₃₈) az állítatik, hogy Dávid Mefibósethet, mivel „a tóra nagyja“ volt, a gibeoniták kezéből megmentette. Bizonyíték II Sámuel 21, 9, a hol *שבעתם* hiányzó Joddal van irva: *ויפלו שבעתם יחד חסר (יוד)*. Nem esett tehát el teljes hét, ha-

nem egygyel kevesebb. Megjegyzendő, hogy kiadásainkban ellenkezőleg שבעתים Joddal áll, a mihez a maszóra megjegyzi יתיר י (v. ö. Norzi e helyhez). — Szanhedrin 2, 3 végén (20b) az egyszer hiányosan irt Abigájilt I Sámuel 25, 32 arra magyarázza, hogy Abigájil hiányosságot (fogyatékos-ságot) árult el, midőn Dávidhoz így szólt: „emlékezzél meg szolgálódról“ (חבר = פנמה, וכיון שפקרה עצמה פנמה הכתובה).

Genezis rabba 37. fejezet (322b) a תאומים szó plene írása Genez. 38, 27 és defective írása Genez. 25, 24 közötti különbség arra magyaráztatik, hogy Tamar ikrei mindketten jámborak voltak (תאומים מלא שניהם צדיקים), míg a Rebekka fiai közül az egyik jámbor, a másik pedig gonosz volt (תומים). — Érdekes magyarázat adatik arra, hogy miért hiányzik a spatium¹⁾ משה משה-nél (Exodus 3, 4), holott אברהם אברהם-nál (Genezis 22, 11), יעקב יעקב-nál (Gen. 46, 2) és שמואל שמואל-nál (I Sám. 3, 10) megvan? Exodus rabba 2. fejezet (20b) a hiányzó הפסק-re második megokolásul ezt mondja: עם כל הנביאים הפסיק מלדבר עמהם אבל במשה לא הפסיק כל ימיו „az összes prófétáknál az Isten abba hagyta a beszélgetést, de Mózesnél sohasem hagyta abba“. Az értelmezés alapját tehát nem a hiányzó üres tér ténye képezi, hanem azon meg bővült szöveg, a mely előáll, ha משה-hez hozzátesszük az üres tér hiányzását konstatáló eme szavakat משה אין בו הפסק „Mózesnél hiányzik a spatium (pászék)“, a mely szavakkal ott a kérdés tényleg kifejeztetik. Exodus 3, 10-hez a Rabbában ez áll: ועתה לכה ואשלהך אל פרעה איר אלעזר לכה וודאית (ההיא שבסוף התיבה) לומר אם אין אתה גואלם אין אתה גואלם. Szabályunk szerint a hely tökéletesen világos. Nincs a főlősleges Hé ténye magyarázva, hanem ezen megjegyzés לכה וודאית, a melynek vagy „menj biztosan“ vagy „te biztosan“ értelem tulajdonittatik. A kibővített bibliai hely a mid-ras felfogása szerint azt mondja: Csak te válthatod meg

¹⁾ Norzi e helyhez הפסק szóalakkal idézi, ami helyesebbnek látszik, mint a wilnai kiadás פסק-ja. E helyből következik, hogy a pászék elődje a két szó közötti üres tér. Minthogy a szöveghez semmit sem volt szabad hozzátoldani, a térköz volt az egyetlen alkalmazható eszköz, hogy két egyenlő szó közül az egyik kiesése megakadályoztassék. V. ö. Büchler A., Entstehung und Entwicklung der hebr. Accente 89 s. köv. ll.; az ő feltevése e pontról előttem mesterkéltnek látszik.

egész biztosan Izraélt, de nem más. Eliezer előtt a ווראית szó a vers tartalmával egybe olvad. A kommentátorok, a melyeket utána olvashatni, nagyon erőlködnek, de hamis uton vannak és azért a Hé és a hozzáfűzött észrevétel közötti összefüggést nem képesek felderíteni. Értelmezésünk szerint a helyes olvasás csak ווראית היא lehet, de nem היא בסוף תיבותא, a mely Lev. rabba 1 fej. (5a) ווראית nélkül olvasható. — A megbeszélte helyhez hasonló, de az értelmezés alapjára nézve inkább szembeszökő a Rabba megjegyzése 3, 15-höz, 3. fej. (23a): זה שמי לעלם חסר ואיז שלא יהגה אדם את השם באותיותיו azaz nevem mindig csak hiányosan vagy talán a Vav elhagyásával ejtendő ki, ami azután וכו' שלא יהגה וכו' által világosan körülíratik. Rasi Peszáchim 50a, a hol pusztán חסר a kissé zavaró Vav nélkül áll, a לעלם szóra helyezi a fősúlyt, a mely העלמה-t eltitkolást jelent. Ámbátor az összes kommentátorok csatlakoznak Rasi magyarázatához, mégis azt hisszük, hogy megmaradhatunk felfogásunk mellett.

Leviticus rabba 26. fejezet vége felé (76a): והכהן הגדול למה נקרא שמו [ה]כהן [ה]גדול שהוא גדול בה' (Lev. 21, 10) מאחי דברים בחכמה בכה בנוי בעושר ובשם. Evidens, hogy a magyarázás alapját (קהן, קהן גדול מאחי) képezi, a mely azután így értelmeztetik: A főpap őt tekintetben nagyobb testvéreinel. Az összehasonlítás a párhuzamos barajthával b. Jóma 18a, a hol a ה-nek még nyoma sincs, amit már az is bizonyít, hogy csak négy dolog soroltatik fel, és a hol az értelmezés a מאחי szó מ-jeére építetik fel, jellemzően mutatja azon haladást, melyet az ismertetett értelmezési módszer az idők folyamán tett. Régebbi időben főképen a szöveg tartalmához ragaszkodtak, ellenben későbbi időben inkább a maszorétikus megjegyzés által mintegy módosított szöveghez.

Numeri rabba 11. fej. (86b) az אמור plenehez (Num. 6, 23) azon megjegyzést fűzi, hogy a papok a népet teljes szívből áldják meg: אמור להם מלא . . . אלא תהיו מברכין בכוחנת: הלב כדי שתשלם הברכה בהן. Ugyanott 12. fej. (97b) az öregebb Chanina (הגדול) azt mondja, hogy Mózes a frigsátort mindennap háromszor bontotta le és építette fel, mert irva van ויקם הוקם (Exod. 40, 17, 18) és להקים (Numeri 7, 1). Tehát עתודים ויקם להקים ויקם הוקם magyaráztatik. — Az

Vav plenejét (Numeri 7, 17) és a וקרבו Vavját (ib. 13) Numeri rabbában 13. fej. (105b) már Pinchasz ben Jáír és több amóra különféle hat dologra magyarázza: Hat dolog lett e napon teremtvé; hat sarjadék származik Nachsontól, kik hatszoros áldás birtokában vannak; hat dolog vétetett el Ádámtól, melyeket a Nachson házából származó messiás [Dávid fia] vissza fog hozni. — Numeri r. 13. f. (109b): Genézis 35, 22 a vers közepén üres hely és egyszersemind nyílt parása van. Ez azt jelzi, hogy Reubén a Bilha-eset miatt eltávolított, de az Isten keze mégis nyitva áll, hogy a bűnbánókat visszafogadja. Az értelmezés alapja teljesen persze csak a héber eredetiben világos: וילך ראובן וישכב את בלהה פלגש אביו וישמע ישראל והפסיק שהניח שם פרשה לומר שנתרחק ולכך אותה פרשה פתוחה אעפ"י שנתרחק הפסיק הענין שזו שנתרחק ידיו של הקב"ה פתוחות לקבל שבים הכוללים, a mely üres tért, tehát eltávolítást jelent.

A törzsatyáknál szokatlan szóalakhhoz הראובני (Numeri 26, 7) e helyett אלה משפחת ראובן stb. Sir rabba 4, 12-hez (56a) azon megjegyzést fűzi, hogy az Isten a törzsatyák ivadékainak tisztaságáról tanuságot tesz. Ugyanis a szokatlan szóalak konstataciója így hangzik: אלה משפחת ראובן azaz אלה משפחת ראובן בי"ה helyett oly alak áll, a mely Jod és Hével szaporitva van (= הראובני). Miután az értelmezésre ezen alapot nyerte, az említett megjegyzést fűzi hozzá.

Rúth 3, 14 ez áll: „Feküdt lábainál reggelig és felkelt, mielőtt az egyik ember a másikat megismeri.“ Ehhez a Rabba megjegyzi (22a), hogy nála maradt hat óráig, mert בטרום Vavval van irva. Magyaráztatik tehát ויתשכב מרגלותו וגו'. A konstatació főleg Vav a bibliai helybe beléhelyeztetik. — Àcha Èkha r. 1, 6-hoz (20b) a következő mondja: Amint Izraél egy tökéletes üldözött (רוף מלא) által lett száműzve, épugy fogja (Èzsajás 59, 29 alapján) egy tökéletes megváltó (גואל מלא) megváltani. — Ib. 1, 16-hoz (47a = 53a) azon tény, hogy a második fejezet ábéczé betürendjében a Pé az Ajint megelőzi, Izraél bűnös eljárására magyarázza, a mely szájával oly dolgokat mondott, a melyeket szemével nem látott. Ez oly értelmezés, mely tisztán e maszorétikus megjegyzésen לעיין פה הקדים alapszik.

Strack H. L., Prolegomena critica in V. T. H. 70—

Itt oly különbség statuáltatik a participium act. és pass. között, a mely máskülönben nem jogosulatlan. De egy kethibről itt szó sincs. — A teljes és hiányos עפרן midrási értelmezése (Genez. r. 58. fej. vége felé) az előző fejtegetések alapján oly világos, hogy részletezését mellőzhetjük. — האומים (Gen. 38, 27); הומים (Gen. 25, 24); לעלם (Exod. 3, 15); סכה (Lev. 23, 41. 42 nem 34); ראשיה (Deut. 11, 12) már fönt tárgyalattak. — Azon agáda (Jalkut II 550), hogy Jóna először him és azután nő halban volt elnyelve, דג-רא Jóna 2, 1 és דגה 2, 2 megy vissza. Az agadista lelke előtt ugyanis ilyenféle maszórai notiz lebeghetett: תחלה דג זכר ואח"כ דגה נקבה, a mely a דג és דגה változásának tényállását fejezi ki, de szóról-szóra lefordítva a bibliai helylyel kapcsolatban az említett agádát szolgáltatja.

A maszorétikus megjegyzések értelmezéseinek ezen példái között egyetlen egy sincsen, a mely a bibliai szöveg megváltoztatását okozta volna. Sőt még azt sem lehet állítani, hogy ezen értelmezések egy már belopódzott írásmód megtartásához hozzájárultak volna, mert a szöveg megállapítása a maszoréták dolga volt, a kik ezen ügyben nem vezették magukat az agáda által. A szöveg története arra tanít, hogy az agadisták nem jártak elől megjegyzéseikkel, hanem mindig utólag jöttek. Ha agáda és maszóra egyesültek egy emberben, ami a talmud idejében gyakran fordult elő, mindenesetre sokkal gyakrabban, mint később, akkor mindig a maszoréta volt az agadista vezetője és nem megfordítva. A szent szövegnek az agáda befolyása folytán történt tudatos változtatásáról, vagy világosabban kifejezve: agádikus czélokból, történeti időben, a mely e tekintetben már az első századnál kezdődik, nem lehet szó. Ezen okból König ellenkező állítását¹⁾ hatá-

¹⁾ Einleitung 29, 1. j., továbbá 85 l. — Ami egyébiránt az ott tárgyalt תיעשה szót (Exodus 25, 31) illeti, a melyről Norzi részletes jegyzetet nyújt, megjegyzendő, hogy Jelamdénu, melyet מרוב czikk alatt az Árukh is idéz, a plene írásról semmit sem tud. Csak Numeri rabba 15. fej. (129 a) találjuk: תיעשה מלא י"ד כתיב, ami azonban ezen midras késői szerkesztésénél fogva nem esik a latba, különösen mivelhogy ezen midras szövege sem megbízható. Valószínűleg a כתיב (תעשה) קרי תעשה helyett, a melynek Méir Halévi szerint állani kellett volna, volt a Jod plene okozója. Azonban תעשה כתיב teljesen jogosult, minthogy קרי csakis

rozottan elutasítom. A héber szöveg módosítása, a melyet ezen hosszú időkben kétségkívül szenvedett, eltekintve azon viszontagságoktól, melyeknek minden irat ki van téve, kizárólag maszorétikus jegyzetek félreértésére megy vissza. A legrégibb időben pedig különösen oly agádikus észrevételek folytán keletkezett, a melyek félreértés után maszorétikus megjegyzéseknek tekintettek.

Ezen helyen kizárólag maszorétikus jegyzetek agádikus magyarázataival foglalkozunk, melyeknek nagy része, ha nem is valamennyi, amit itten félreértések kikerülése végett világosan meg kell jegyezni, az ecsetelt értelmezési módszer kategóriájába esik. De már most figyelmeztetünk arra, hogy egy sereg nemmaszorétikus agáda is ezen körbe tartozik, melyek a felállított szabályok segítségével egészen új megvilágítást nyernek. Az agáda eljárása valamennyi anyagnál egyenlő, minthogy ugyanazon szellemtől van áthatva. Hogy csak egy példát említsek, az Akiba által felvirágoztatott „Ribbuj“ értelmezési módszerre utalok. A segítségével napvilágra hozott eredmények jelentékeny száma csak úgy lesz egészen érthetővé, ha feltesszük, hogy az értelmezés alapjául nemcsak a bibliai szöveg, hanem a „Ribbuj“ szó vagy egyenértéke által bővült szentirási hely szolgált.

azon esetekben használatos, ha a כתיב a követelt olvasást vagy egyáltalában nem engedi meg, vagy pedig ha az elfogadott olvasástól eltérő olvasást kell hangsúlyozni.

17.

A BUDAPESTI

ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ-INTÉZET

ÉRTESITŐJE

AZ 1893—4-IKI TANÉVRŐL.



B U D A P E S T

1894.

KÖNYVTÁR - ZSIDÓ
Könyvtára

NYOMATOTT ALKALAY ADOLF NÁL, POZSONYBAN.

Országos Rabbiképző - Zsidó Egyetem Könyvtára

A lefolyt 1893/4 tanévben, melylyel az országos rabbiképző-intézet fennállásának 17. évét fejezte be, a tanári kar tevékenységét minden külső zavar nélkül folytathatta.

Az 1893-iki szeptember elsején tartott értekezleten a tanári kar Bloch Mózes tanárt elnöknek, Dr. Blau Lajos tanárt jegyzőnek, Dr. Kaufmann Dávid tanárt könyvtárnoknak, Bloch Mózes tanárt templomi elnöknek választotta. A vezérlő bizottságban való képvisellel Bloch Mózes és Schill Salamon tanárokat bizta meg.

A nagyméltóságú m. k. vallás- és közoktatásügyi minster ur 1893. évi február hó 28-án 12. sz. a. kelt magas rendelettel elrendelte, hogy az orsz. izr. tanító képezde igazgatásával állandóan Dr. Bánóczy József rabbiképezdei tanár ur bizassék meg és helyette a rabbiképezdéhez szolgálattételre Balog Ármin ur, az orsz. izr. tanítóképezdén a magyar nyelv és irodalom tanára, osztassék be.

E magas rendelet következtében Bánóczy tanár ur az orsz. rabbiképző-intézet kötelékéből, melynek tanári testületéhez az intézet megalapítása óta tartozott, kivált. A tanári kar 1893. évi junius hó 22-én tartott értekezletén elhatározta, hogy a távozó kartárs érdemei jegyzőkönyvileg emeltesse ki. Bánóczy József buzgó tevékenysége folytán mint a magyar nyelv, irodalom és történet tanára intézetünk felvirágzásához jelentékenyen hozzájárult és fényét elismert jelentősége által mint tudós és író emelte.

A nagyméltóságú m. k. vallás- és közoktatásügyi minster ur 3299. sz. a. Ó cs. és apost. kir. Felsege f. 1894. évi január 14-én kelt legfelsőbb elhatározása folytán elrendelte, hogy az orsz. rabbiképző-intézetben alkalmazott tanerők illetményei és rangsorozata az 1893. évi IV. t. cz. rendelkezéseinek megfelelőleg szabályoztassanak és a megfelelő tiszti rendelvevények kiállittassanak.

Az 1892/3. tanév végén a rabbivizsgálatok, melyekre, a mint a mult évi Értesítőben már közölve volt, Dr. Kriszhaber Béla és Dr. Feuerlicht Mór jelentkeztek, 1893. június 20. és 21. tartattak meg. A vizsgáló bizottságot a vezérlő bizottság tagjai: Dr. Sidon Adolf, verseczi rabbi, Oesterreicher P. E., óbudai rabbi és a vizsgáló tanárok: Dr. Bacher V., Bloch M. és Dr. Kaufmann D. képezték. A vizsgáló bizottság elnöke Dr. Sidon Adolf rabbi ur volt. A sikeresen kiállott vizsgálat után a jelölteknek a rabbi-oklevél ki lett szolgáltatva.

A lefolyt tanévben a rabbivizsgálatok február hó 12—21. napjain mentek végbe. A vizsgálatra Dr. Friedmann Dávid, Dr. Handler Simon, Dr. Krausz Sámuel, Dr. Lenke Manó, Dr. Löwy Ferencz, Dr. Mandel Ármin, Dr. Pollák Miksa, Dr. Rubinstein J. Mátyás és Dr. Singer Jakab jelentkeztek. Házi dolgozataik és a február 4. és 5. tartott zárthelyi vizsgálataik alapján mindnyájan szóbeli vizsgálatra bocsáttattak. A vizsgáló bizottságot a vezérlő bizottság kebeléből kiküldött tagok: Dr. Kohn Sámuel, pesti rabbi, Dr. Klein Mór, nagybecskereki főrabbi és Oesterreicher P. E., óbudai rabbi, továbbá a vizsgáló tanárok: Dr. Bacher V., Bloch M. és Dr. Kaufmann D. alkották. A vizsgáló bizottság elnöke Dr. Klein M. nagybecskereki főrabbi volt. A február hó 22-én tartott felavató ünnepélyen a vizsgáló bizottság elnöke az elbocsátandó jelöltekhez beszédet tartott, a kiknek nevében Dr. Krausz Sámuel bucsubeszédet intézett a tanári karhoz és a vezérlő bizottsághoz. Ezután a tanári kar elnöke héber beszéd kíséretében átnyujtotta a felavatottnak a rabbiképesítő okleveleket.

Az elbocsátott jelöltek közül Dr. Handler Simon Kasán, Dr. Lenke Manó Ungarisch-Ostraun (Morvaország), Dr. Löwy Ferencz Nagy-Atádon, Dr. Pollák Miksa Sopronban és Dr. Singer Jakab Tapolcsán lettek rabbikká választva. Dr. Krausz Sámuel az orsz. izr. tanítóképző-intézetben a biblia és héber nyelv helyettes tanárává lett kinevezve. Az 1892/3 tanévben felavatott jelöltek közül Dr. Rudolfer Antal az alsó-lendvai izr. hitközség rabbijává és Dr. Feuerlicht Mór a pesti izr. hitközség hittanárává lett megválasztva. Az orsz. rabbiképző-intézet volt tanítványai közül Dr. Büchler Adolf a bécsi „isr. theologische Lehranstalt“ tanárává, Dr. Schreiner

Márton, a budapesti orsz. izr. tanítóképző-intézet volt tanára, a berlini „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums“ docensévé és Dr. Spira Jakab, bizenczi (Morvaország) rabbi, a máhrisch-ostraui izr. hitközség rabbijává lett megválasztva.

A felső tanfolyam néhány hallgatóját a pesti izr. hitközség egyes fővárosi nép- és középiskolákba hitoktatóknak nevezte ki. Ünnepekre és más alkalmakra az idén is több felső tanfolyambeli hallgató hivatott meg hazai hitközségekbe hitszónoklatok és alkalmi beszédek tartására.

Az intézet templomában hitszónoklatokat tartottak: Bloch Mózes tanár az engesztelő napot és a Peszach ünnepet megelőző szombatokon, és a felső tanfolyam hallgatói az ünnepeken és több szombaton.

Megelégedéssel említhetjük fel, hogy a lefolyt tanévben is a magas kormány, valamint a haza közigazgatási hatóságai és törvényszékei vallásos ügyekben a tanári karhoz véleményezés végett fordultak. A vélemény kidolgozása Bloch M. tanárra bízott.

A felső tanfolyam első éves hallgatóinak alapvizsgálatai és a harmadéves hallgatók elővizsgálatai június 19. és 20-án tartattak meg.

Az alsó tanfolyam V. osztálybeli tanulói május 20., 21., 22., 23. és 25-ik napján tették le az írásbeli érettségi vizsgálatokat, május 15-én az írásbeli érettségit a héber nyelvből, és május 17-ikén a szóbeli érettségi vizsgálatot a theologiai tárgyakból. A szóbeli érettségi vizsgálat június 17-én tartatott meg.

Az alsó tanfolyam záró vizsgálatai a zsidó theologiai tantárgyakból június 18-án voltak.

A tanári kar a lefolyt tanévben 17 értekezletet tartott.

A tanári kar és a vezérlő bizottság néhai G o m p e r z Z s i g m o n d urnak, a vezérlő bizottság tagjának és intézetünk jóltevőjének, emlékéért az intézet templomában rendezett gyászistentisztelet által tisztelték meg. A requiem 1893. november 20-án volt, az emlékbeszédet Dr. Pollák Miksa tartotta.

Hatvani Deutsch Bernát elhunytá alkalmából, ki az intézet létesítése körül érdemeket szerzett és alapítása óta a

vezérlő bizottság tagja volt, 1893. nov. 27. az intézet templomában gyászistentisztelet rendeztetett, melyen számos gyászvendég jelenlétében Dr. Pollák Miksa tartotta az emlékbeszédet.

A tanári kar Dr. Jellinek Adolf halála alkalmával a bécsi izr. hitközség előjáróságának sürgönyileg fejezte ki részvétét.

Az 1892/3. évi Értesítőből Fischer M. E. makói főrabbi neve a februárban tartott rabbivizsgálatokra meghívott bizottsági tagok sorából elnézés folytán kiesett, a mi ezennel helyreigazittatik.

A theologiai egylet, valamint az önképző- és önsegélyző-egylet a lefolyt iskolaévben is szokott módon folytatták működésüket.

A tanulók és hallgatók számát, nevét és születési helyét az A) alatti jegyzék tünteti föl.

Az „Écz-Chájim“ segélyző-egylet működéséről a lefolyt évben, valamint az intézet javára tett egyéb adományokról és alapítványokról a B) alatti melléklet ad tudósítást. De már e helyen hálásan említjük föl a lefolyt tanévben intézetünk javára tett nagy alapítványt: G o m p e r z Z s i g m o n d ur végrendeletileg az „Écz-Chájim“ javára 10.000 forintot hagyományozott.

Az intézeti könyvtár számára tett ajándékokat a C) alatti jegyzék, a vétel utján tett gyarapításokat a D) alatti melléklet mutatja ki.

Az 1892/3-iki tanév végén: „Kimchi Dávid mint nyelvész és szentírás magyarázó“ czimű pályatételre csak egy dolgozat érkezett be. Az e fölötti ítélet a következő:

„A במהרה ינתק jelige alatt beérkezett dolgozat rövid általános, de nem a tárgyhoz tartozó bevezetés és hosszabb életrajzi bevezetés után vázlatot ad a héber nyelvtudomány Kimchi Dávid előtti történetéről és jellemzi az utóbbinak történelmi jelentőségét és irodalmi érdemeit. Munkáit röviden felsorolja és hosszú kitérésben a Pethach Debarai cz. névtelen grammatika szerzőségét neki tulajdonítja. Következik a Mikhlól nyelvtani részének elemzése, vagyis inkább tartalmának kivonatos bemutatása, melyet

kritikus jegyzetek csak itt-ott kísérnek és mely az egész dolgozatnak több mint harmadát teszi. A dolgozat második részében Kimchi exegézisének általános méltatása és kommentárjainak felette rövid leírása után néhány forrásáról beszél és végre mint a pesát képviselőjét jellemzi, exegétikus eljárásának egyes oly pontjaival, melyekben Abulvalid nyomdokaiban halad. Két rövid fejezet zárja be a dolgozatot, ezen helytelen czimekkel: Kimchi mint agadista, Kimchi mint mystikus.

Szerző csak hézagosan dolgozta fel tárgyát. Kimchi Dávid főmunkájának második részével a Szótárral nem is foglalkozott, és így lexikográphiáját nem jellemzi. Kimchi Dávid függése elődjeitől egyrésztől, munkáinak önálló értéke másrésztől nincsenek rendszeresen kimutatva, főmunkájának viszonya a benne használt kútfőkhöz nincsen feltüntetve, kommentárjainak gazdag tartalmából csak néhány szempontból vannak adatok gyűjtve. Kimchi Dávid történeti jelentőségét helyesen állapítja meg a szerző, de olykor szükség-telenül apologetikus hangon magasztalja. A bevezető irodalomtörténeti vázlatból hiányzik a helyes módszer és a kellő szabatosság. Dicséretet érdemel a mindenhol, de különösen a Mikhlól nyelvtani részében mutatkozó nagy szorgalom, ámbár ez gyümölcsözőnek nem mondható, méltánylandó továbbá a Pethach Debárai című névtelen munka szerzőségének földerítésére szánt excursus, jóllehet eredménye nem fogadható el, dicsérendő végre a tárgy tudományos áthatására irányult törekvés és a feldolgozásban nyilvánuló meleg érdeklődés. Mindezekre való tekintettel, a díj nem annyira a dolgozat tudományos értékének elismeréseként, mint inkább további munkálkodásra való buzdításul kiadatik, azon föltétellel mégis, hogy művét szerző esetleges kiadás előtt gyökeresen átdolgozza.“

A pályamunkát kísérő jeligés levél felbontása után kihirdettetett, hogy a díjjal megjutalmazott dolgozat szerzőjét Welles Gyula, a felső tanfolyam II. éves hallgatója.

A mult tanév végén kitűzött pályakérdésre: „Az akarat és szándék befolyása a különböző cselekvényekre és mulasztásokra, melyeket a mózesi vallás parancsolatoknak és tilal-

maknak állít“, nem érkezett be dolgozat. A pályatétel újra kihirdették. A pályamunka magyar és héber nyelven irandó.

Az 1894/5. tanévre a következő a báró Schey-féle díjjal jutalmazandó pályatétel tüzetett ki: „A Machzor-Vitry szerkesztése és szerzője“.

A jövő iskolaév 1894. szeptember 3-án nyitattik meg; a beiratások, fölvételi és javító vizsgálatok szeptember 3., 4. és 5. napján d. e. 8—12 lesznek.

Az országos rabbiképző intézet felső tanfolyamában az elmúlt tanévben a következő előadások tartattak:

1. **Szentírásmagyarázat:** A Krónika könyve. 2 óra hetenkint. Tanár: *Bacher.*

2. **A szentírásmagyarázat és a héber nyelv-tudomány története.** 2 óra hetenkint. *Ugyanaz.*

3. **Exegetikus irodalom:** Válogatott részek R. Sámuel b. Méir és R. Mózes b. Nachmán pentateuchuskommentárjaiból. 1 óra hetenkint. *Ugyanaz.*

4. **Talmud statarie:** Gittin 26—41. lapig. 6 óra hetenkint. Tanár: *Bloch M.*

5. **Talmud cursorie:** Chullin 32—48. lapig. 3 óra hetenkint. *Ugyanaz.*

6. **Sulchán Árukh:** Jóre Déá: 69—94. fej. 3 óra hetenkint. *Ugyanaz.*

7. **Midrás:** Kóheleth rabba: 1 óra hetenkint. Tanár: *Bacher.*

8. **Héber gyakorlatok:** 1 óra hetenkint. *Ugyanaz.*

9. **Zsidók története:** A spanyol és délfrancia zsidók története a 14. században. A történelmi források és főképen a Minchath Kenaoth és Penini Jedaja Salomo Ibn Adrethez intézett levelének olvasása. 2 óra het. Tanár: *Kaufmann.*

10. **Történelmi és epigraphiai gyakorlatok:** Régi wormsi, bécsi és más sírkövek lenyomatainak olvasása. 1 óra hetenkint. *Ugyanaz*

11. **Vallásbölcshészet.** Maimúni Móre Nebukhimjának olvasása az eredeti szöveg és két fordítása alapján tekintettel a legfontosabb magyarázókra. 2 óra het. *Ugyanaz.*

12. **A zsidó vallásbölcshészet története:** Maimuni vallásbölcshészete és etikája, kisebb iratai és levelei alapján. (Folytatás). *Ugyanaz.*

13. **Homiletikai gyakorlatok:** 1 óra het. *Ugyanaz.*

A theologiai oktatás átnézete.

az alsó tanfolyamban.

1. Szentírás: A) Mózes I. k. 1—24. fej. 2 óra hetenkint. Tanár: *Blau.*

B) Mózes V. k. 3 óra het. *Ugyanaz.*

2. Szentírás: A) A Példabeszédek könyve. 3 óra het. Zsoltárok 1—19. 1 óra hetenkint.

B) Jeremiás könyve. 2 óra het.; Ezra és Dániel könyve. 1 óra hetenkint.

Tanár: *Bacher.*

3. Talmud, statarie: Bécza, 23—35. lapig. 5 óra hetenkint. Tanár: *Blau.*

4. Talmud, cursorie; Ros Hasána 2—31. 4 óra het *Ugyanaz.*

5. Héber nyelvtan: Alaktan. 1 óra hetenkint.

Ugyanaz.

6. Zsidók története. A második templom kora. 1 óra hetenkint. Tanár: *Bacher.*

A biblia tanításában az alsó tanfolyam tanulói 2 csoportban (A. és B.) vettek részt. Az A) csoporthoz tartozik az I. és II. oszt., a B) csoporthoz a III., IV. és V. oszt. A zsidók történetét a II.—V. osztályok együtt hallgatják. A talmudra nézve megjegyzendő, hogy a mely tanulóknak e téren haladottabb ismereteik voltak, a felső tanfolyam talmud előadásában vettek részt.

A gymnasiumi oktatás átnézete

az alsó tanfolyamban.

I. osztály.

Magyar nyelv és irodalom: Arany Toldi estéjének részletes olvasása és fejtegetése. A két első éneket betanulták. — Az olvasmány alapján verstan és poetika. — Segédkönyv: Arany, Toldi estéje, szöveg kiadás. 3 óra het.

Tanár: *Balog.*

Latin nyelv: Cicero, pro Rosc. Amer. 5 óra het.

Tanár: *Schill.*

Görög nyelv: Alaktan a verba vocalia et muta futurum exactumáig. Megfelelő fordítási gyakorlatok. Segédkönyvek Hintner-Schill görög nyelvtan és olvasókönyv. 3 óra het.

Tanár: *Bloch H.*

Német nyelv: Válogatott fejezetek Heinrich német olvasókönyvéből. Goethe, Hermann und Dorothea. Iskolai és házi feladatok. 2 óra hetenkint.

Tanár: *Bacher.*

Történet: Az ó-kor története a római császárság keletkezéseiig. Segédkönyv: Mangold, világtörténelem. I. kötet. 3 óra hetenkint.

Tanár: *Bloch H.*

Mennyiségtan: Az alapl műveletek algebrai kifejezésekkel. A legkisebb közös többes és a legnagyobb közös mérték. A hatványozás és a gyökfejtés. — Házi és iskolai dolgozatok. 2 óra hetenkint.

Tanár: *Bein.*

Természetrájsz: Botanika: Az általános rész beható tárgyalása. — A részletes növénytan kiváló osztályai. 1 óra hetenkint.

Tanár: *Ugyanaz.*

II. osztály.

Magyar nyelv és irodalom: Arany balladáinak fejtegetése. A balladákat mind betanulták. Arany „Széchenyi emlékezete“ és „Vojtina ars poetikája“ fejtegetése és betanulása. — Poetika. — Segédkönyvek: Greguss-Beöthy: Arany balladái. 3 óra hetenkint.

Tanár: *Balog.*

Latin nyelv: Sallustius, Jugurtha. — Ovidius, Fasti, I. II. — Írásbeli dolgozatok. 5 óra het. Tanár: *Schill.*

Görög nyelv: Alaktan a verba vocaliától végig; a

megfelelő gyakorlatokkal. Segédkönyvek Hintner-Schill nyelvtan és gyakorlókönyv. 3 óra het. Tanár: *Ugyanaz.*

Német nyelv. Közösen a III. osztálylyal. 2 óra het.

Tanár: *Bloch H.*

Történet: A római császárság története. A középkor kezdetétől a keresztes hadjáratok befejezéséig. Tankönyv: *Mangold*, világtörténelem II. köt. 2. óra hetenkint.

Tanár: *Bloch H.*

Mennyiségtan. Algebra: Arányok és aránylatok. — Első és másodfoku egyenletek egy és több ismeretlennel. A redukálható magasabb foku egyenletek. Mértan: A síkmértan elemei. Házi és iskolai dolgozatok. 3 óra hetenkint.

Tanár: *Bein.*

Természetrajz: Zoologia: Általános rész. — Az anthropologia részletes tárgyalása. 1 óra het. *Ugyanaz.*

III. osztály.

Magyar nyelv és irodalom: Shakespeare, Julius Caesar. Gyulai emlékbeszédeinek, Deák Felirati javaslatának olvasása és fejtegetése. Rhetorika. Az emlékbeszédekből egyes részeket könyv nélkül tanultak. Tankönyvek: Julius Caesar ford. Vörösmarty. 3 óra hetenkint. Tanár: *Balog.*

Latin nyelv: Cicero, de nat. deor. I., II. Vergilius Aeneise, VII., VIII. — Kéthetenkint egy írásbeli dolgozat. 5 óra hetenkint.

Tanár: *Schill.*

Görög nyelv: Xenophon, Chrestomathia, Memorabilia. — Homeros, Ilias I. 3 óra hetenkint.

Tanár: *Kaufmann.*

Német nyelv: Schiller, Die Braut von Messina. 3 hetenkint egy írásbeli dolgozat. 2 óra hetenkint.

Tanár: *Bloch H.*

Történet: A középkor története az investituraharcztól végig. Az ujkor története a reformatio befejezéséig. Tankönyv: *Mangold*: világtörténelem II. és III. k. 2 óra hetenkint.

Tanár: *Bloch H.*

Mennyiségtan: Algebra: Határozatlan egyenletek, különös tekintettel a diophantesi egyenletekre. A logarithmus és annak alkalmazása. — Mértan: A sík trigonometria és annak alkalmazása. 3 óra hetenk. Tanár: *Bein.*

Physika: A mechanika alapfogalmai. A fontosabb statikai és kinematikai problémák tárgyalása. — **Hydrostatika.** 2 óra hetenkint. Tanár: *Ugyanaz.*

Természetrajz: **Khémia:** A vegyülés általános törvényei. A szerves rész, különös tekintettel a fontosabb vegyületekre. 1 óra hetenkint. Tanár: *Ugyanaz.*

IV. osztály.

Magyar nyelv és irodalom: Együtt a III. osztálylyal. 3 óra hetenkint. Tanár: *Balog.*

Latin nyelv: Közösen a III. osztálylyal. 5 óra het. Tanár: *Schill.*

Görög nyelv: Homeros Odysszée XVII—XXI. Plato, az államról III. 1—8. 3 óra hetenkint.

Tanár: *Kaufmann.*

Német nyelv: Lessing, Laokoon. Háromhetenként egy gyakorlat. 2 óra hetenkint. Tanár: *Bloch H.*

Történet: Az uj-kor története a reformatiótól kezdve a francia forradalomig. **Tankönyv:** *Mangold*, világtörténelem. III. köt. 2 óra hetenkint. Tanár: *Ugyanaz.*

Politikai földrajz: Európa államai. 1 óra het. Tanár: *Ugyanaz.*

Mennyiségtan: Algebra: kamatoskamat-számítás. — **Mértan:** Stereometria. — **Házi és iskolai dolgozatok.** 3 óra hetenkint. Tanár: *Bein.*

Physika: Általános rezgés tan. Hangtan. A hőtan és a gázok elmélete. 2 óra hetenkint. Tanár: *Ugyanaz.*

Philosophia: Logika. **Segédkönyv:** *Jolly*, Philos. propaedeutika. 2 óra hetenkint. Tanár: *Balog.*

V. osztály.

Magyar nyelv és irodalom. A magyar irodalom története; szemelvények olvasása. — **Segédkönyv:** *Beöthy* Irodalomtörténete. I. és II. k. 3 óra het. Tanár: *Balog.*

Latin nyelv: Tacitus, Agricola; *Historiae* I., V. — *Horatius*, ódák III. könyve és *de arte poetica*. — Kéthetenkint egy írásbeli dolgozat. 5 óra het. Tanár: *Schill.*

Görög nyelv: Thukydides I.; *Sophokles*, *Antigone*. 3 óra hetenkint. Tanár: *Bloch H.*

Német nyelv: Schiller és Goethe bölcsészeti költeményei. Válogatott fejezetek a német irodalomtörténetből. Segédkönyv: Kluge. Havonként egy gyakorlat. 2 óra het.

Tanár: *Kaufmann.*

Történet: Magyarország története 1867-ig. — Segédkönyv: Mangold: Magyarország oknyomozó története. 3 óra hetenk.

Tanár. *Balog.*

Mennyiségtan: Permutációk és combinációk. A Newtonféle hatványsor. — A matematikai tananyag átisméltése. Házi és iskolai dolgozatok. 3 óra hetenkint.

Tanár: *Bein.*

Physika. Fénytan. — Az elektromosság és a mágnesség. 2 óra hetenkint.

Tanár: *Ugyanaz.*

Philosophia: Közösen a IV. osztálylyal. 2 óra het.

Tanár: *Balog.*

Az éneket az alsó tanfolyam valamennyi osztályában *Lazarus Adolf* énektanár tanította.

A.

A hallgatók és tanulók névjegyzéke.

Azon hallgatók és tanulók, kiknek neve csillaggal van jelölve, az iskolaév közben elmaradtak.

A felső tanfolyam hallgatói.

Neve:	Évfolyam:	Születéshelye:	Megye:
Dr. Adler Vilmos	V.	Paks	Tolna
Dr. Braun Salamon	V.	Puchó	Árva
Dr. Büchler Sándor	V.	Fülel	Nógrád
Dr. Dékány Géza	IV.	Kecskemét	Pest
5 Domány Ármin	II.	Gyöngyös	Heves
Dr. Engelsmann Izidor	V.	Zala-Egerszeg	Zala
Farkas József	I.	Munkács	Beregh
Frank József	IV.	Farkashida	Pozsony
Dr. Frisch Ármin	V.	Migléc	Abauj
10 Dr. Goldberger Zsigmond	V.	Budapest	Pest
Dr. Heller Bernát	IV.	Nagy-Bittse	Trencsén
Heller Izidor	III.	Tót-Próna	Turóc
Dr. Herskovics Dezső	IV.	Hosszu-Pályi	Bihar
Dr. Herskovics Mózes	V.	Hadas	Szatmár
15 Hoffer Ármin	IV.	Gyöngyös	Heves
Kecskeméti Ármin	II.	Kecskemét	Pest
Dr. Klein Arnold	V.	Ungvár	Ung
Klein Dezső	I.	Gyöngyös	Heves
Leipniker Márkus	IV.	Kőrös-Ladány	Békés
20 Lichtmann Mór	III.	Óvári	Szatmár
Links Jgnác	IV.	Ó-Besztercze	Trencsén
Löwinger Adolf	II.	Tormos	Nyitra
Rapaport Béla	II.	Bodrog-Kereszt.	Zemplén
Rosenblüh Jenő	III.	Csepe	Ugocsa
25 Salzer Géza	I.	Budapest	Pest
Schreiber Lajos	III.	Nemes-Hollós	Vas
Dr. Schwarz Mór	V.	Csáktornya	Zala
Singer Jakab	IV.	Sajó-Kazincz	Borsod
Dr. Steiner Márkus	V.	Pozsony	Pozsony
30 Weinstein Samuel	II.	Vécs	Heves
Weisz Miksa	III.	Budapest	Pest
Weiszkopf Arthur	I.	Budapest	Pest
Wellesz Gyula	III.	Budapest	Pest
Wiesner Henrik	III.	Alsó-Mislye	Abauj

Az alsó tanfolyam tanulói.

I. osztály:

Neve:	Születéshelye:	Megye:
Bissliches Jakab Mózes	Brody	Gácsország
Buchsbaum Lajos	Podluzsán	Trencsén
Diamant Izidor	Felső-Csöpp	Pozsony
*Glück Adolf	Sebes-Kelemes	Sebes
5 Haber Mór	Magyar-Sók-Szerőcze	Nyitra
Handler Illés	Heves	Heves
Hirschfeld Manó	Galgócz	Nyitra
*Jakobovics Jenő	Halmi	Szatmár
Jaszinger Jeromos	Trencsén	Trencsén
10 Kohn Lajos	Illava	Trencsén
Krausz Áron	Keczeli	Pest
Maljarevics Izsák	Tikoczin	Oroszország
Placsek Gyula	Brezova	Nyitra
Printz József	Vámos-Ujfalu	Zemplén
15 Schönwald Károly	Domoszló	Heves
Silberfeld Jakab	Gyöngyös	Heves
Schornstein Nachum	Zlocov	Gácsország
Schück Bernát	Brezova	Nyitra
Wertheim Géza	Nemes-Vid	Somogy

II. osztály.

Duschinsky Jakab	Pozsony	Pozsony
Fischer Manó	Kabold	Sopron
Friedmann Gyula	Heréd	Nógrád
Fürst Salamon	Köbölkút	Esztergom
5 Goldberger Izidor	Bátorkeszi	Esztergom
Löwinger Salamon	Erdő-Kálló	Pest
Kaiser Manó	Galgócz	Nyitra
Pfeiffer Ármin	Pápa	Veszprém
Preisz Károly	Bécs	Ausztria
10 Quittner József	Jablonicz	Nyitra
Rosenthal Gyula	Mohács	Baranya
Schlesinger Lipót	Szt. Miklos	Liptó
Steiner Vilmos	Komárom	Komárom
Weiss Zsigmond	Budapest	Pest

III. osztály.

Bienenstock Bernát	Zsámbokrét	Nyitra
Edelstein Bertalan	Budapest	Pest
Eibuschütz Salamon	Krakkó	Gácsország
Fleischmann László	Tahi-Tótfalu	Pest
5 Grosz Andor	Budapest	Pest

	Handler Dezső	Miskolc	Borsod
	Hirsch Theophil	Besztercebánya	Zólyom
	Hirschler Ignác	Pusztá-Miske	Veszprém
	Kohn Bernát	Pozsega	Horvátország
10	Krets Jakab	Hernád-Szőled	Abauj-Torna
	*Kurzmann Illés	Pápa	Veszprém
	Lilienthal Béla	Verbó	Nyitra
	Nasch Fülöp	Pozsony	Pozsony
	Neubrunn Gusztáv	Budapest	Pest
15	Pollák Ferencz	Derecske	Bihar
	Rosenberger József	Aranyos-Marót	Bars
	Rubinstein Gyula	Abauj-Szántó	Abauj
	Steiner Simon	Pozsony	Pozsony
	Stern Ede	N.-Eőr	Szepes
20	Taub Dávid	Zsámbék	Pest
	Weisz Ármin	Budapest	Pest

IV. o s z t á l y.

Fleischmann Illés	Budapest	Pest
Lefkovics Salamon	Szt. Miklós	Liptó
Schärf Izidor	Besztercze	Beszt.-Naszód
Streicher Dávid	Üngvár	Ung

V. o s z t á l y.

Engländer Gerson	Derecske	Bihar
Freund Mór	Verbó	Nyitra
Grosz Ede	Námesztó	Árva
Grünberger Márton	N.-Bittse	Trencsén
5 Steinherz Adolf	Budapest	Pest
Teller Kálmán	Komárom	Komárom
Weisz Mór	Verbó	Nyitra
Winter Mór	Újpest	Pest

B.

Az „Éz-Chájim“-egylet kimutatása az 1893/94-iki tan-
évre*).

Az „Éz-Chájim“-egylet bizottsága hálás köszönettel sorolja föl mindazon adományokat, melyek a mult tanévben az egylet javára folytak be.

I. B e v é t e l e k.

a) Rendes tagsági díjat fizettek :

frt kr.		frt kr.	
Adler Ádam fia úr Budapest .	10 —	Brill S. L., rabbielnök úr,	
Adler Gyula úr Budapest .	10 —	Budapest	5 —
Adler Lajos úr „ .	10 —	Brüll Heinrich és fiai urak,	
Adler Henrik úr „ .	5 —	Budapest	25 —
Alkalay Adolf, úr Pozsony . .	10 —	Dr. Büchler A., tanár úr, Bécs	5 —
Dr. Ardó Alfred, úr Budapest	5 —	Csurgói izr. hitközség	5 —
Dr. Bacher Vilmos tanár úr,		Deutsch S. és Jakab urak Budap.	15 —
Budapest	5 —	Dr. Diamant Gyula rabbi úr	
Bacher Emil úr	5 —	Vukovár	5 —
Dr. Balogh Ármin tanár úr		Drucker Mór úr, Budapest. . .	5 —
Budapest	5 —	Ehrlich Mózes úr „	50 —
Baronyi Ede úr, Budapest . .	15 —	Dr. Eisler M., rabbi úr,	
Dr. Banóczy József tanár úr		Kolozsvár	5 —
Budapest	5 —	Eisler és Reinitz	5 —
Bauer S. úr, Budapest	5 —	Engel József úr, Nyitra . . .	5 —
Baumgarten Fülöp úr, Budap.	30 —	Engel Sigmund úr, Nyitra . .	5 —
Baumgarten Léo úr, „ . . .	10 —	Dr. Fischer Gy. rabbi úr, Győr	5 —
Baumgarten Lajos úr, „ . .	10 —	Fischer János ur, Budapest .	10 —
Berger Henrik úr, Debreczen .	5 —	Fleischmann Ede úr „	10 —
Beer Salamon úr, Budapest . .	5 —	Fleischl Samu úr „	5 —
Beer és Goldberger urak, Budap.	5 —	Fürst Jakab úr „	5 —
Beimel Jakab úr „	5 —	Gold S. úr „	5 —
Dr. Bernstein Béla rabbi úr		budai Goldberger Károly úr,	
Szombathely	5 —	Budapest	25 —
Birnbaum Jakab úr, Budapest	5 —	Goldberger S. F. és fiai urak	
Bischitz M. úr „	25 —	Budapest	25 —
Dr. Blau L. tanár úr, „ . . .	5 —	Goldberger Mór úr, Szegszárd	5 —
Bloch Móricz úr, „	10 —	Goldmann Mihály úr, Budap.	5 —
Bloch Mózes tanár úr, „ . .	5 —	Dr. Goldschmiedt L. rabbi úr,	
Dr. Bloch H. „	5 —	Mieslitz	5 —
Bleier Albert úr „	5 —	Dr. Goldziher Ignác úr, Budap.	5 —

*) Ezen kimutatás az 1893-iki május hó végéig terjedő időszakról szól.

	frt kr.		frt kr.
Gomperz Miksa úr, Budapest	10	Kohn Arnold úr, Budapest	5
Gomperz testvérek urak, „	10	Dr. Kürti József úr, „	5
Grosz Fülöp úr, „	5	Latzko és Popper urak, „	10
Grün M. urak, „	5	Lazarus Adolf, főkantor úr,	
Grünhut Henrik úr, „	5	Budapest	5
Grünhut H. és testv. urak „	5	Dr. Links Hermann úr, Budap.	5
Grünhut W. B. úr, „	5	Lindenbaum Mór úr, „	5
Guttman Ignác úr, „	5	Löbl Bernát úr, „	5
Nagy-Váradi izr. hitközség	25	Löwy Adolf úr, „	5
Hay M. L. úr, Budapest	5	Löwy Bernát özvegy, „	10
Haas és Deutsch urak, „	10	Liptó-Szt.-Miklósi izr. hitközs.	10
Haas Jakab úr, „	5	Machlup Ede úr, Budapest	10
Heidelberg Móricz úr, „	5	Markbreit Adolf úr, „	10
Heidelberg L. W. úr, „	15	Müller Vilmos úr, „	10
Heiszler Ignác úr. „	5	Mohácsi izr. hitközség . . .	10
Heller Gábor úr, „	5	Modern és Breitner urak,	
Herzmann Bertalan úr. „	5	Budapest	5
Dr. Herzog Em., rabbi úr,		ifj. dr. Neumann Sándor úr,	
Kaposvár	5	Budapest	5
Herzfeld S. úr, Budapest	5	Dr. Neumann Ede, rabbi úr,	
Hirsch Jakab úr, „	15	N.-Kanizsa	5
Holitscher Lipót B. úr, „	5	Neuschlosz Károly és fiai urak	
Holitscher B. fiai urak, „	5	Budapest	10
Joel Adolf fia úr, „	5	Budai izr. hitközség	10
Kanitz Ignác úr. „	5	Dr. Pillitz Benő úr, Veszprém	5
Dr. Kayserling M., rabbi úr,		Pinkasz Sigmund úr, Budap.	5
Budapest	5	Pollak M. úr, „	5
Dr. Kaufmann, D. tanár úr,		Pollak A. & társa urak, „	10
Budapest	10	Pollak József úr. „	5
Dr. Kelemen A., rabbi úr,		Pollak K. és fia urak, „	5
Pancsova	5	Popper Hermann úr, „	5
Dr. Keeskeméti L., rabbi úr,		Porges B. úr, „	5
Nagy-Váradi	5	Pozsonyi izr. hitközség . . .	15
Keppich Lipót úr, Budapest	20	Győri izr. hitközség	10
Dr. Kohlbach B., rabbi úr,		Győri Chevra Kadisa	15
Temesvár	5	Rosenbaum Adolf úr, Budap.	6
Dr. Kohn Sam., rabbi úr. Bdap.	5	Rust Bernát úr, „	10
Dr. Klein J. rabbi úr, Marczali	5	Schill Salam. tanár úr, „	5
Kohner Ad. és fia urak, Budap.	30	Schlesinger Sam. úr, „	10
megyeri Krausz M. ur, „	12 50	Schmiedl Albert úr, „	5
megyeri Krausz L. úr, „	6 25	Schmiedel Sándor úr, „	5
megyeri Krausz J., Dr. úr,		tornyai Schossberger H. úr,	
Budapest	6 25	Budapest	20
Krausz M. úr,	5	tornyai báró Schossberger Zs.	
Kriegler D. úr,	5	úr. Budapest	20

	frt kr.		frt kr.
id. Schulz József úr, Budapest	5 —	Veszprémi izr. hitközség	25 —
Dr. Simon József úr, „	5 —	Veszprémi Chevra Kadisa	16 —
Simon Jakab úr, „	5 —	Weiss Jakab úr, Budapest	5 —
Suesz A. V. úr, „	5 —	Weiss Adolf úr, „	5 —
Sváb Károly úr, főrendiházi tag, Budapest	50 —	Weishut Alajos úr, Bécs	10 —
Sommer Gyula úr, „	5 —	Weishut Károly úr, Budapest	5 —
Singer és Neuwirth urak, „	5 —	Weltner József ur, „	5 —
Spitzer G. és társa urak, „	10 —	Wertheimer és Frankl urak, Budapest	5 —
Spitzer D. H. úr, „	5 —	Winter János úr, Budapest	5 —
Strausz Emil úr, „	10 —	Winter Sándor úr, Ipolyság	5 —
Stern Bernát úr, „	50 —	Dr. Wolff Wilhelm úr, Budap.	5 —
Stern Ignác úr, „	50 —	Wottitz Baruch és fia urak Budapest	5 —
Stern Simon úr, „	20 —	Zinsenheim Simon úr, Budap.	5 —
Sternthal Adolf úr, „	25 —	Dr. Ziegler J., rabbi úr. Karlsbad	5 —
Szegszárdi izr. hitközsg	20 —		
Totis Adolf úr, Budapest	5 —		
Dr. Vajda Béla, rabbi úr, N.-Abony	5 —		
			Összesen 1477 —

b) *Alapítványok.*

	frt	kr.
Néhai Gomperz Zsigmond hagyatéka	10000	—
Pollak Jakab úr alapítványa, néhai Dr. Pollak Henrik úr emlékére	1000	—
Özv. hatvani Deutsch Bernátné alapítványa néhai hatv. Deutsch Bernát úr emlékére	1000	—
Néhai Nagel Ármin úr hagyatéka	200	—
Néhai Hochmuth Ábrahámné hagyatéka	400	—
Néhai Dr. König Mór úr hagyatéka	340	—
	Összesen	12940 —

c) *Rendkívüli adományok.*

	frt	kr.
Salgó-tarjáni kétszéntársulat tek. igazgatósága	414	72
Dr. Klein Arnold úr Budapest (új leczkekönyvért)	5	—
N. N.	5	—
	Összesen	424 72

d) *A rabbiképző-intézet templomában befolyt adakozások.*

	frt	kr.		frt	kr.
Dr. Adler V. úr	1	—	Kohn úr	1	—
Dr. Bacher V., tanár úr	10	—	Klein úr	3	—
Bacher Ernő úr	10	—	Dr. Krausz S. úr	—	50
Bacher Emil úr	25	—	Kramer úr	3	—
Dr. Blau L., tanár úr	6	—	Kraus Mór	1	—
Bacher Miksa úr	3	—	Lautenburg úr	2	—
Baumgarten úr	2	—	Löwinger úr	—	50
Bloch M., tanár úr	3	—	Löwy Bernátné	20	—
Dr. Bloch H., tanár úr	5	—	Neugeboren úr	3	—
Budasitz úr	—	50	Dr. Pollitzer J. úr	2	—
Dr. Engelsmann J. úr	1	—	Dr. Radványi úr	1	—
Dr. Feuerlicht M.	—	50	Rosenberg úr	1	50
Fischer úr	1	—	Rotter úr	1	—
Feiwei úr	1	—	Robicsek úr	2	—
Dr. Frisch A. úr	2	—	Renner úr	2	—
Goldstein úr	4	—	Scheiber úr	1	—
Goldmann úr	5	—	Schwarz úr	2	—
Grünhut úr	3	—	Dr. Schwarz M. úr	1	50
Glaser úr	3	—	Szimon úr	2	—
Grosz úr	—	50	Steiner J. úr	1	—
Hira úr	1	—	Weishut Károly úr	25	—
id. Heller úr.	10	—	Weisz úr	1	—
ifj. Heller úr	10	—	Winter János úr	5	—
Heller M. úr	1	—	Weisz F. úr	2	—
Dr. Kaufmann D. tanár úr	2	—			

A dohányutczai templomban.

	frt	kr.
Bacher Emil úr	10	—
Herzmann Bertalan úr	20	—
Dr. Ernyei Mór úr	5	—
Ehrlich Manó úr	20	—
Schweiger Márton úr	100	—
Kalledey Mór úr	10	—
Adler Sándor úr	5	—
Kohn Jakab úr	10	—
Moskovitz Jónás úr	2	—
Zinsenheim Simon úr	2	—

Összesen 184 —

e) <i>Szelvények és kamatok.</i>	frt	kr.
Az egylet vagyonának kamatai	1431	30
A Reich Gábor-féle alapítvány kamataiból	147	—
Összesen	1578	30

f) *Más adakozások az intézet javára:*

A vallás- és közoktatási miniszter úr ő nagyméltósága az országos rabbiképző-intézet növendékeinek támogatására az izrael. iskolaalapból 1500 frtot engedélyezni méltóztatott.

A pesti izr. hitközség előljárósága 2 a tanári kar által ajánlott hallgatónak 100—100 forintnyi ösztöndíjt szavazott meg.

A pesti izr. hitközség előljárósága főtiszt. dr Kohn S. rabbi úr javaslata értelmében egy a tanári kar által ajánlott hallgatónak a Kohn-féle ösztöndíjat (100 frt), továbbá a tanári kar javaslatára egy hallgatónak a Reich-féle ösztöndíjat (200 frt) ítélte oda.

A pesti Chevra-Kadisa elnöksége határozatának értelmében az évi 100 frtnyi járulékot a hallgatók támogatására a tanári karnak rendelkezésére bocsátotta. Ezen összeg az adakozás céljára fordított.

Steinfeld Antal úr Debreczenben alapítványának értelmében a tanári karnak 100 frtot bocsátott rendelkezésére. Ezen összegből kapott két hallgató 50—50 frtot ösztöndíjul.

A bajai izraelita hitközség részéről az intézet egy tanulója 18 frtnyi ösztöndíjat kapott.

Az országos ösztöndíj-egylet részéről intézetünk 3 hallgatója 100—100 és hét 50—50 frtot ösztöndíjul nyert.

Özv. Horowitz B. Butschowitzban (Morvaország) 11 frtot adakozott a templom örök lámpájának ellátására.

A befolyt összegek összesége:

	frt	kr.
Tagsági díjak	1477	—
Alapítványok	12940	—
Rendkívüli adakozások	424	72
Templomi adakozások	384	50
Szelvények és kamatok	1578	30
Steinfeld féle alapítvány	100	—
A pesti Chevra-Kadisa évi járuléka	100	—
Összesen	17004	52

II. K i a d á s o k :

A nagyméltóságú- vallás- és közoktatási miniszter úr által az országos rabbiképző-intézet növendékeinek támogatására engedélyezett 1500 frton kívül az „Écz-Chájim“ pénztárából támogatásokra még a következő összegek fordítottak:

	frt	kr.
Rendes havi támogatások és az ellátásra	2326	60
Behajtási díj	57	35
Incasso a templomi adakozásokért	16	75
Örökösödési adó a Gomperz-féle hagyaték után	1000	—
Illetmények a földhitelintézetnek	31	61
Bélyegilletményre	35	63
A Steinfeld-féle ösztöndíj kifizetése	100	—
A Goldzieher Izsák-féle ösztöndíj kifizetése	43	—
A pesti Chevra-Kadisa járulékának kifizetése	100	—
Ruházásra és az ellátás javítására	147	—
Összesen	3857	94

A Heller- valamint a Landau-féle alapítványok kamatai az alapszabályok értelmében felhasználtattak.

*Az „Écz-Chájim“ egyesület vagyonáról való kimutatás.
(1893. december 31.)*

Bevételek:		frt	kr
Készpénzben 1892. december 31-én		1415	72
Alapítványok		6100	—
Kamatok		903	55
Templomi adakozások		102	65
Tagsági díjak		1431	—
Rendkívüli adakozások		50	—
A m. földhitelintézetnél		998	15
Összesen		11001	07
Kiadások:		frt	kr.
Havi segélyezés és ellátásra		2630	55
Behajtási díj		55	85
Illetmények a m. földhitelintézetnek		31	61
A m. földhitelintézetnél		998	15
Értékpapírok beszerzése		6040	64
Készpénzben		1244	27
Összesen		11001	07

Bevételek	11001 07
Kiadások	9756 80

Marad készpénzben 1244 27

A földhitelintézetnél letett érték-
papirok névértéke 33600

Alapítványok a pesti izr. hitközség
kezelésében 10000 —

Összesen 43600 — értékpapirokban

és 1244 27 készpénzben

- Bécs 1883 8° מעשה מרכבה
 Bécs 1871 8° אבן הראשה
Rubin S. Spinoza und Maimonides.
 Ein psychologisch - philosophisches Antitheton. Bécs 1868 8°.
- Przemysl 1883 8° מצת מצוה
 Pest 1879 8° מצל מאש
 Bécs 1867 8° משפט לשון המשנה
 „ 1847 8° המשתדל
 „ 1876 8° נתן החכם
 Berlin 1709 2° I, II עין יעקוב
 Prága 1819—24 8° I—V הערוך
 פירוש רד"ק על התורה (בראשית)
 Przemysl 1842 8°
 פירוש התורה לרשב"ם עם הערות מאת
 Boroszló 1887 8° דוד ראזין
 פירושי ש"ד"ל על ירמיהו ויחזקאל משלי
 Lemberg 1836 8° ואיוב
 Bécs 1876 8° פנקס פתוח על ישעיה
 (Jugendblüthen) פרחי נעורים
 Pozsony 1877 8°
 Brünn 1796 8° רוח חן
 שירש דבר ומוצא דבר
 Bécs 1869 8°
 Amsterdam 1768 תהלים עם פ' רד"ק
 Rödelheim 1852 12° תהלים
 תהלים מתורגם מאת ר' משה בן מנחם
 I, II ומבואר מאת ר' יואל בריל
 Bécs 1808 8°
 „ 1880 8° תהלת הכסילים
 Varsó 1862 8° תולדות רש"י
 Biblia Hebraica תורה נביאים וכתובים
 Lipse 1839 8°.
- Arnheim H.:** Das Buch Job übersetzt und vollständig commentirt.
 Glogau 1836, 8°.
- Beer Péter:** Leben und Wirken des Rabbi Moses b. Maimon. Prága 1834, 8°.
- Bleek Friedr.:** Einleitung d. A. T. Berlin 1878 8°.
- Bohlen P. v.:** Die Genesis, historisch-kritisch erläutert. Königsberg 1835 8°.
- Budde Karl:** Die biblische Urgeschichte. Giessen 1883, 8°.
- Dozy R. Dr.:** Die Israeliten in Mekka, aus dem Holländischen übersetzt. Lipse. Haarlem 1864 8°.
- Einhorn J. G.:** Einleitung in das A. T. I—V. Göttingen 1823, 8°
- Emunot we Deot,** aus dem Hebräischen übersetzt v. Dr. Jul. Fürst. Lipse 1845, 8°.
- Ewald Heinrich:** Die Salamonschen Schriften II. 2. Ausgabe. Göttingen 1867, 8°.
- Freund Leop.:** Blüten von den Gefilden Juda's. Bpest 1882, 8°.
- Geiger L. Dr.** Geschichte der Juden in Berlin. Berlin 1871, 8°.
- Geiger A., Dr.,** Das Judenthum und seine Geschichte. I. II. Boroszló 1865. 8°.
- Salamon Gabirol und seine Dichtungen. Lipse 1864. 8°.
- Sadducäer und Pharisäer. Boroszló 1863, 8°.
- Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von d. Entwicklung d. Judenthums. Boroszló 1857, 8°.
- Gervinus G. J.** Geschichte des 19. Jahrhunderts seit den Wiener Verträgen. 2. Aufl. I. Lipse.
- Gesenius W.** Ausführliches grammatisch-kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache. Lipse 1817, 8°.
- Der Prophet Jesaja I. II. Lipse 1820/21, 8°.
- Hebr. chaldäisches Handwörterb. 6. Aufl. Lipse 1863, 8°.
- Göthes Werke,** vollständige Ausgabe (53 Bändchen) 12°. Tübingen 1828—33, 8°.
- Grätz H. Dr.** Schir haschirim שיר השירים übersetzt und kritisch erläutert. Bécs 1871, 8°.
- Hahn H. A. Dr.** Commentar über das Predigerbuch Salomo's. Lipse 1860, 8°.
- Jellinek Ad. Dr.** Einleitung in die Thora. Fünf Reden. Bécs 1866, 8°.

Jellinek A. Dr., Moses b. Schem-Tob de Leon und sein Verhältniss zum Sohar. Lipse 1851. 8°.

Joël M. Dr. Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christlichen Jahrhunderts. I. II. Boroszló, Lipse 1880, 1883, 8°.

Jost M. Dr. Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes. I. II. Berlin 1832, 8°.

Kohn Sam. Dr. Mardochai b. Hillel, sein Leben und seine Schriften. Berlin 1878, 8°.

Landau L. K. Zwei wissenschaftliche Fortschritte. Budapest — Lipse 1881, 8°.

Langfelder David Dr. Die Symbolik des Judenthums I. 1. Hft. Kolozsvár 1876, 8°.

Leviathan. Jerusalem 1801, 8°.

Löwensohn S. Vorlesungen über die neuere Geschichte der Juden I. Bécs 1820, 8°.

Maybaum S. Dr. Die Entwicklung d. altisraelitischen Priesterthums. Boroszló 1880, 8°.

Die Entwicklung des isr. Prophetenthums. Boroszló 1883, 8°.

Meisels W. A. Dr. זכות אבות Homilien über die Sprüche der Väter פירקי אבות. Stettin 1855, 8°.

Das Neue Testament. Bécs 1885, 12°.

Pöhlitz K. H. L. Die Weltgeschichte I—V. Lipse 1837—38. 8°.

Psalmi Davidici Kimchi cum exegesi et phraseologia ad textum hebraeum. Vindobonae 1777 4°.

Raumer F. v. Geschichte der Hohenstaufen und ihrer Zeit. I—IV. Lipse 1840—42, 8°.

Sachs M. Die Psalmen übersetzt und erläutert. Berlin 1855, 8°.

Schmiedel A. Dr. Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie. Bécs 1869, 8°.

Siegwart Christ. Dr. Benedict de Spinoza's kurzer Tractat v. Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Deutsch übersetzt. Freiburg, Tübingen. s. a. [1869], 8°.

Der Spinozismus historisch u. philosophisch erklärt mit Bezug auf ältere und neuere Ansichten. Tübingen 1839.

Singer Israel ספר תורת בני ישראל S. A. Ujhely 1870, 8°.

תורת החיים לבני ישראל.

S. A. Ujhely 1870, 8°.

Stein Ad. Talmudische Terminologie. Prága 1869, 8°.

Stein Leop. Die Schrift des Lebens I. II. Mannheim 1872, 8°.

System der Natur von Mirabeaud. Deutsch bearbeitet und mit Anmerkungen versehen I. II. Hälfte. Lipse 1841, 8°.

Thomas Brongthen's Historisches Lexicon aller Religionen. I. II. Drezda, Lipse 1756.

Virchow Ad. Ueber Nahrungs-Genussmittel . . 2. Auflage. Berlin 1872. 8°.

Zunz L. Gottesdienliche Vorträge. Berlin 1832, 8°.

Birnbaum E. főkantór, Königsberg. Értekezését: Jüdische Musiker am Hofe von Mantua von 1542—1628 (k. l.) Bécs 1893, 8°.

Buber Salamon, Lemberg. Kiadását: מדרש אנרה. Bécs 1894, I. II. 8°.

Enyedi M. Dr., főrabbi, Kolozsvár. Értekezését: A Talmud. Kolozsvár 1893. 8°.

Goldstein M., rabbi, Fiume. A zsidóknak szokási és szertartási, melyeket Doktor Medicei Pál olasz nyelven kiadot deákra fordítot T. P. Rosthy Miklós Pétsett 1783, 8°.

Gomperz Zs. hagyatéka. Budapest.

אנרות שריל
 Przemysl 1882 (5 rész) 80.
 III ירושלים
 Jerusalem 1889 ed. M. A. Luncz.
 Bécs 1807 I—V (IV hiányz.) 80 מחזור
 1891. és 1893. מקיצי נרדמים
 kiadványait I. II. שבט יהודה
 Hannover 1855—6 ed. M. A. Wiener
 שלחן ערוך
 Amsterdam 1661—62 I. II. 120
 „ 1698 II—IV 120 שלחן ערוך
 (נתיבות השלום)
 Bécs 1817—18 I—V 80
 London 1860 120 תורה עם תיא
 נביאים ראשונים ואחרונים
 Amsterdam 1700—1 (2 Bände).
 Bécs 1806—9 (Sámuel hiányz.) נדך
 12 kötet.
 Berlin 1864 ed. Letteris. תהלים
 Bécs 1817 (3 kötet). תהלים משלי
 Bécs 1843 P. Beer 80. תולדות ישראל
 Prága 1832 80. תורת לשון עברית
 Bensew J. L. Oczar haschoroschim
 III. ed. Letteris. Bécs 1864 80.
 Friedmann-Album. Budapest 1885, 80.
 Fürst Bismarck und der Antisemi-
 tismus 2. Aufl. Bécs 1886.
 Jellinek A. Aus der Zeit. 2. Serie.
 Budapest 1886, 80.
 Meisel W. A. Der Prüfstein 1878.
 Homilien Heft 2. Stettin 1855.
 Müller Al. Dr. Brauchen die Juden
 Christenblut? Bécs 1884, 80.
 J. W. Pascheles. III. Volkskalender
 1890 Prága.
 S. W. Pascheles III. Volkskalender
 1891 Prága.
 Reich J. Beth-El III, 1.
 Troller J. Elieser und Naftali.
 Sopron 1861 80.
 Zirndorf H. Dr. Isaak Marcus Jost.
 Lipse 1886.
 Zunz Lipót emlékezete. Budapest
 1886, 80.
 Harkavy A. Dr. Sz. Pétervár.
 N. 3 (k. l.) חדשים גם ישנים.
 Harstein-Rapaport. S. A. Ujhely.

Isr. Seeb Halewi. ארץ חמדה
 Lemberg 1857, 80.
Heidelbergi egyetem.
 Erb W. Akademische Rede über
 die wachsende Nervösität unserer
 Zeit. 1893, 40.
Herzog Oskár Dr., Budapest.
 Das neue Buch der Erfindungen,
 Gewerbe und Industrien I. 6. Aufl.
 Lipse és Berlin 1872, 80.
 III. 1864, „
 III. siebente Aufl. 1877, „
 IV. sechste Aufl. 1872, „
 VI. 1867, „
 Ergänzungs-Band. Sechste (Pracht-)
 Ausgabe. 1875.
Hofmann A. W., Einleitung in die
 moderne Chemie. 4. Aufl. Braun-
 schweig 1869.
 Unsere Zeit I—VIII (1857—1864)
 Lipse 80.
 Neue Folge I—XV, 2 (1865—79) 80.
 her. von Rudolf v. Gottschall I—III
 1880—82. 80.
 Unterhaltungen am häuslichen Herd
 her. von Karl Gutzkow I—III
 (1853—5) 80. (Bd. II in 2 péld.).
 Neue Folge I—III (1856—58), 80.
Hurwitz Zelman. Vilna.
 Értekezését: עיר תולדות
 רחובות עיר תולדות
 רבני... הרראדנא Vilna 1891 80.
Kelen Ferencz Dr., Budapest.
 Értekezését: Immanuel b. Salamon
 költő és exégéta élete és művei.
 Budapest. 80.
Kohen Kaplan Abr., Bécs.
 Költeményét: חיים ומות Chajim
 umaweth. Krakó 1894, 80.
Kohut A. Dr. főrabbi New-York.
 Értekezését: Die Hoschanoth des
 Gaon R. Saadja. Boroszló 1893.
Krausz Sámuel Dr., Budapest.
 Művét: Magyarországi régiségek a
 Talmudban. Budap. 1893, 80. 45 l.
Lóvi Jónas, Budapest.
 Értekezését: Jehova titkaiból Ibn
 Ezzrától Budapest 1893, 80.

- Lövy Ferencz Dr.**, Budapest.
Értekezését: R. Simon b. Jochai élete és szentírásmagyarázata. Budapest 1892. 36. l.
- Lów Immánuel.** főrabbi, Szeged.
Emlékbeszédét: Kossuth L. 4^o.
- Ministerium,** vallás- és közoktatásügyi m. k. Budapest
A vallás- és közoktatásügyi m. k. min. az orsz. tanítói nyugdíj- és gyámalap 1892. állapotáról szóló jelentése. Budapest 1892, 8^o.
A vallás- és közoktatásügyi m. k. minister a közoktatás állapotáról szóló 22. jelentése. Budapest 1893.
- Müller Joël Dr.**, Berlin.
Művét: Fest- und Gedenkreden. Berlin 1893, 8^o.
- N. N.**, Budapest.
Bernstein A. Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob. Berlin 1871, 8^o.
- Ewald H. Die poetischen Bücher des alten Bundes I. II. IV. Göttingen 1835—39, 8^o.
- Nork F. Der Prophet Elias. Lipcse 1837. 8^o.
- Rosenmüller E. F. K. Handbuch der biblischen Alterthumskunde I—V. Lipcse 1823—28, 8^o.
- N. N.**, Budapest.
Die 24 Bücher der Bibel, her. von Dr. S. Herxheimer (במדבר כמדיאל דהדי, דניאל), 8^o.
- Pollák Kaim. Héber- magyar teljes szótár. Budapest 1881, 8^o.
- Rosin D. Dr.**, Boroszló.
Dr. M. Jastrow: Der neunzigste Psalm, übersetzt und erläutert. Lipcse 1893, 8^o.
- Rubinstein Mátyás Dr.**, Budapest.
Értekezését: A bibliko-talmudikus hygienia. Budapest 1892. 36. l.
- Schwarz A. Dr.**, Bécs.
Munkáját: Die Controversen d. Schammaiten und Hilleliten I. Bécs 1893. 8^o.
- Selber D. Dr.**, rabbi, Darmstadt.
Értekezését Professor H. Steinthal. Frankfurt a/M. 1893, 8^o.
- Ungar S. Dr.**, rabbi, Szegszárd.
Beszédét: Kossuth Lajos emlékezte. 8^o.
- Vadász Ede** Budapest.
Ciceronis de officiis libri III. Amsterdam 1659, 12^o.
Eutropii breviarium hist. romanae. Lipcse 1825, 12^o.
Gábel: A lelkiismereti szabadság és a magyarhoni zsidók. Budapest 1890, 8^o.
Hock János: Szentbeszéd. Budapest 1892 8^o.
- Margalith E. Dr.** Zrinyi Miklós, a költő. Budapest 1893, 8^o.
- Pruzszinszky P.** A francia egyház a forradalom alatt 1789—1815. Karczag s. a.
- Venetianer L. Dr.**, rabbi. Csburgó.
Emlékbeszédét: Kossuth L. 4^o.
- Wahrmann Sándor**, Budapest.
Allgemeine Zeitung des Judenthums 1892—93.
Egyenlőség 1892—93.
Izr. Tanügyi Értesítő. 1892—93.
Oesterreichische Wochenschrift 1892—93.
Populär - wissenschaftliche Monatsblätter 1892—93.
Schmach des Jahrhunderts 1892.
- Özv. Dr. **Wedellné**, Düsseldorf.
Dr. Wedell A. Heinrich Heine's Stammbaum mütterlicherseits. (k. l.) 8 l
- Wintner Samuel**, joghallgató, Sárospatak.
Lactantii Firmiani opera omnia ed. Bünemann. Lipcse 1739, 8^o.
Dionysii Petavii rati-
narium temporum. Velence 1749.
Menckenius Fr. O. Miscellanea Lipsiensia nova. Vol. III. pars I, vol. VI. pars 1, 3. Lipcse 1748—1754.

D.

A megvett könyvek lajstroma.

- Andersen K. G.** Die altdeutschen Personennamen. 2. Ausg. Mainz 1876 80.
- Andreas Karl.** Ueber den Einfluss des Irrthums auf die Gültigkeit der Ehe nach katholischem und protestantischem Kirchenrecht. Göttingen 1893, 80.
- Arnaud Camille,** essai sur la condition des juifs en Provence au moyen-age Forcalquier 1879 80.
- Auerbach B.** Briefe an seinen Freund Jakob Auerbach I. II. Frankfurt a./M. 1884, 80.
- Bäer S.** **באָר** Leipzig 1893 80.
- Billeb H.** Die wichtigsten Sätze der neueren alttestamentlichen Kritik vom Standpunkte des Propheten Amos und Hosea aus betrachtet. Halle a./S. 1893, 80.
- Biblische Orient** I. II. Heft. München 1821, 80.
- Benzinger J. Dr.,** Hebräische Archäologie, Freiburg i/B. Leipzig 1894 80.
- Bickell G.** Das Buch Job nach Anleitung der Strophik und der Septuaginta . . . übersetzt. Wien 1894 80.
- Berger Sam.,** quam notitiam linguae hebraicae habuerint christiani medii aevi temporibus in Gallia. Paris 1893, 80.
- Chwolson D.** Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes. St. Petersburg 1892 40.
- Clément-Janin,** Notice sur la communauté israélite de Dijon. Dijon 1879 80.
- Davidis Kimchi** commentarii in Jesajam . . . in latinum vertebat . . . Caesar Malanimeus J. U. D. Florenz 1774, 20.
- Davous** in Hamburg. Ein Beitrag zur Geschichte der Jahre 1813/4. Mühlheim 1892 80.
- Feilchenfeld.** Das Hohelied. Breslau 1893, 80.
- Fernández y Gonzaloz Fr.** Ordenamiento formado por los procuradores de los aljamas hebreas . . . de Castilla . . . el año 1432. Madrid 1886 80.
- Festschrift** zum 10. Stiftungsfest des akademischen Vereines für jüdische Geschichte und Litteratur an der k. Friedrich Wilhelm Universität zu Berlin. Berlin 1893 80.
- Frankfurter** Kalender. isr. Volkskalender 1893.
- Friedländer M.** Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums. Wien 1894 80.
- Gallois Mensbrun.** Étude sur l'établissement et la résidence des Israélites en la ville de Nice. Nice 1875 80.
- Geschichte d. J.** in der Reichsstadt Augsburg. Augsburg 1803. 80.
- Grätz H.** Geschichte der Juden IV. 3. Aufl. bearbeitet von Dr. F. Rosenthal. Leipzig 1893 80.
- Griesbach Ed.** Die treulose Witwe. Eine orientalische Novelle und ihre Wanderung durch die Weltliteratur 4. Aufl. Leipzig 1876 00.
- Herzberg W.** Jüdische Familienpapiere 3. Aufl. Zürich 1893 80.
- Herzfeld L. Dr.** Geschichte des Volkes Israel. 2 Ausgaben. I. Ausgabe Leipzig 1863 80. II. „ Nordhausen 1857 80.
- Leon Hein.** Histoire der Juifs de Bayenne. Paris 1893, 40.

- Histoire** littéraire de la France Tome XXXI. Paris 1893 4^o.
- Holzinger** H. Dr. Einleitung in den Hexateuch I. Text II. Tabellen-Hexateuch. Freiburg i. B. 1893 8^o.
- III. isr. Volkskalender von J. W. Pascheles 5654, 8^o.
- III. Volkskalender von Samuel Pascheles 5654, 8^o.
- „ des Jak. Brandeis.
- Jakobs** Jos. The Jews of Angvien England. London 1893.
- Jensen** W. Die Juden von Cöln, Novelle. Altonau. Leipzig 1893 0.
- Jewish** Quarterly Review. London 1893/94.
- Juden** in Lübeck. Frankfurt a./M. 1816, 8^o.
- Jüdischer** Volkskalender װײַן 3. Jahrg. f. d. J. 5653. Wien 1893, 8^o.
- Kalender** für Israeliten, herausg. von der Oestr. Isr. Union in Wien. Wien 1893, 8^o.
- Kiefer** L. A. Steuern, Abgaben und Gefälle in der ehemaligen Grafschaft Hanau-Lichtenberg. Strassburg i. E. 1894, 8^o.
- Kittel** R. Geschichte der Hebräer I. II. Gotha 1888, 8^o.
- Klostermann** A. Dr., Der Pentateuch. Leipzig 1893, 8^o.
- Lenzius** Leonh. De ignorantia Judaeorum in doctrina accentuum. Wittenberg 1700, 4^o.
- Lem** Henry.
- Lionti** Ferd., I ministri della religione presso gli Ebrei di Sicilia. Palermo 1884, 8^o.
- „ Le magistrature presso gli Ebrei di Sicilia. Palermo 1884, 8^o.
- Lidzbarski** Marcellus, De prophetis quae leguntur legendis arabicis Prolegomena. Lipsiae 1893 8^o.
- Mannheimer** D., Die Kosmogonie bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters von Saadjah bis Maimuni. Halle 1888, 8^o.
- Marinus** Mare, Hortus Eden. Grammatica linguae sanctae. Venet. 1585, 8^o.
- Marti** K., Der Einfluss der Ergebnisse der neuesten alttestamentlichen Forschungen auf Religionsgeschichte und Glaubenslehre. Braunschweig 1894, 8^o.
- Meisner** C., Der Dekalog eine kritische Studie. Halle a. S. 1893, 8^o.
- Mel** Conrad Con., Der Tabernakel oder gründl. Beschreibung der Stiftshütte. Frankfurt und Leipzig 1720.
- Fleury** M., Die Sitten der Israeliten übersetzt . . . von Joh. Guekhusen. Hannover 1709.
- Morpurgo**, L'ebreo errante in Italia. Firenze 1891, 8^o.
- Mussard**, Gründliche Vorstellung der Vorzeiten aus dem Heydenthume in die Kirche eingeführten Gebräuche. Leipzig 1695.
- Nöthige Anmerkungen zu des Herrn Mussard Tractätlein. Leipzig 1695.
- Des Freiherrn von Pusendorf Politische Betrachtung der geistlichen Monarchie des Stuhles zu Rom. Halle 1714.
- Historia de tribus impostoribus famosis . . . des Padre ottomano Mak Mahomed Bei oder Johann Michael Cizala und Sabatai Zevi. Aus dem englischen ins Teutsche übersetzt . . . s. l. 1669.
- Meyer** Ed., Geschichte des Alterthums. II Bd. Stuttgart 1893, 8^o.
- Mossmann** F., Etude sur l'histoire des juifs à Colmar. Colmar-Paris 1866, 8^o.
- Morey**, Labanque d'Élias (Hélyot) de Vesoul de 1300 à 1318. Vesoul 1885, 8^o.

- Nestle** Eberh., Marginalien und Materialien. Tübingen 1893, 8^o.
- Neubauer** L., Dr., Neue Mittheilungen über die Sage vom ewigen Juden. Leipzig 1893, 8^o.
- Nekel** Joh., Dr., Der Monotheismus Israels in der vorexilischen Zeit. Paderborn 1893, 8^o.
- Pascheles**
- Pérati** André, L'archéologie chrétienne. Paris 1893, 8^o.
- Poertner** B., Die Autorität der deutero-canonischen Bücher des A. T. nachgewiesen aus den Anschauungen des palästinischen und hellen. Judenthums. Münster i. W. 1893, 8^o.
- Renan** E., Histoire du peuple d'Israel V. Paris 1894, 4^o.
- de Rossi** Jo. B., De praecipuis caussis et momentis neglectae a nonnullis hebraicarum litterarum disciplinae. Turin 1769, 4^o.
- Rubin** S., Dr., Heidenthum u. Kabbala. Wien 1893, 8^o.
- Schmith** Robertson, The Old Testament and the Jewish Church. 2. ed. London 1892, 8^o.
- Scholz** A., Dr., Zeit und Ort der Entstehung der Bücher des A. T. Festrede. Würzburg 1893, 8^o.
- Schwally** Fr., Idiotikon des christlichen palästinischen Aramäisch. Giessen 1893, 8^o.
- Sendschreiben** des Herrn Aloysius v. Immerfeld ... über zwey hebr. Wörter Chartumim und Belahaschem. Wien 1766, 4^o.
- Smend** Rud., Dr., Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Freiburg i. B. 1893, 8^o.
- Steinschneider** M., Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters Berlin 1893, I. 8^o.
- Stern** M., Urkundliche Beiträge über das Verhalten der Päpste zu den Juden. I. H. Kiel 1893, 8^o.
- The Sacred books of the Old Testament: the book of Job.** Siegfried. Baltimore 1893, 8^o.
- Theologische Abhandlungen**, Carl v. Weizsäcker zu seinem siebenzigsten Geburtstag (11. Dezember 1892) gewidmet von A. Harnack etc. . . . Freiburg i. B. 1892, 8^o.
- Torrecensitho** F . . de, centinella contra Jodeos . . . tra duzidaen Portuguez por P. K. Correa. Lissabon 1748, 8^o.
- Volkskalender.**
- "
- "
- Westphal** P., Illust. Führer durch die antisemitische Litteratur. Nossen i. Sa. [1893], 8^o.
- Weisz** J. H.
- Wyking** A., Die Juden Berlins. 3. Aufl. Leipzig 1893, 8^o.
- Warschau 1843 4^o. (אבל משה)
- " s. a. (עין דמעה)
- אגרת תשובה ע"ד הכתובה
- Wien 1888 8^o.
- Przemysl 1886 8^o I. II. אוצר אנדות
- אוצר ישראל, רב האי גאון, שירי מוסר
- Warschau 1893 12^o השכל
- אוצר ישראל, ר' יהודה הלוי, קובץ
- Warschau 1893 12^o שירי
- אחיאסף, לוחיעם תרניד
- Warschau 1893 8^o
- s. l. 1831 4^o אשל ברמה
- Lemberg 1891 2^o בנדי יום טוב
- Wilna 1880 2^o בנדי אהרן
- Metz 1767 4^o בית חורין
- Warschau 1863 4^o ברכה משולשת
- Lemberg 1877 4^o דברי שאול
- Wien 1891 8^o V דור דור ודורשיו
- New York 1893 8^o דורש רשומות
- Krakau 1589 2^o דרש משה
- Wilna 1892 4^o הגדה ש"ס (מנדל עדר)
- הודאת בעל דין
- Frankfurt a./M. 1866 8^o

Berlin 1752 4 ^o	הוראת שעה	נתיבות שלום
Halberstadt 1880 2 ^o	הים התלמוד	s. l. s. a. (Königsberg 1859) 4 ^o
Prag 1734 2 ^o	הלכות (מסכת) עירובין	סדר עולם רבא
s. l. (Lemberg) 1825 8 ^o	הר אבל	עט סופר I. II.
Wilna 1882 4 ^o	ס' הוזהר I.—V.	הפרנס
Livorno 1821 4 ^o	זכות אבות	צוואה אשר הניח אחריו מהו אלכסנדר
Przemysl 1886 2 ^o	הדושי מהרצ"א	זיסקינד . . .
Warschau 1889 4 ^o	הדושי צליה	צליה על קדשים
Jerusalem 1890 2 ^o	חד' רשב"א מנחות	צליה על ר"ה, יומא, סוכה, תענית,
	הדושים מארבע עשר שרשים של שני	חגיגה, מגילה
	המאורות ה"ה הרמב"ם והרמב"ן ז"ל	קול קול יעקב
Konstantinopel [1769] 4 ^o		קורות הפילוסופיא
Wien 1890 8 ^o	חומ"ת אנ"ך	קנאת ה' צבאות
Odessa 1866 4 ^o	הזק יד	שו"ת אבן שתיה
	חיי היהודים עפ"י התלמוד	אגודת אוזב
Warschau 1893 8 ^o	חסדי דוד	Munkács 1893 2 ^o
Jerusalem 1890 2 ^o	ס' החסידים	מהרא"ף
Basel 1581 4 ^o	הליכות עולם	Wien 1894 2 ^o
Venedig 1545	פרקי אבות	באר יצחק
Krakau 1545		דברי חיים
Cremona 1566		מי השליח
Salonichi 1572 4 ^o	מלות ההגיון	Przemysl 1884 2 ^o
Konstantinopel s. a. 2 ^o	ידי משה	Warschau 1885 2 ^o
Konstantinopel s. a. 2 ^o	מס' יומא	משולם ארא
Wilna 1890 8 ^o	ילקוט ארץ ישראל	Mantua 1674 4 ^o
Paks 1894 8 ^o	ילקוט סופר	פני יצחק
Konstantinopel 1515 2 ^o	כד הקמה	I.—III. גאון אחאי
	כתבי הגאון . . . ר' משה היים לוצאטי	שאלות דרב אחאי גאון
Warschau 1889 8 ^o	לקוטי הגר"א	Wilna 1861/7 2 ^o
Warschau 1889 8 ^o	מאורי אור	Wien 1893 8 ^o
Warschau 1889 8 ^o	מגלת סתרים	Warschau 1885 8 ^o
	ed. Buber I. II.	Liber Samuelis ed. Baer
Wien 1893 8 ^o	מטע אהרן	Leipzig 1892 8 ^o
Berditschew 1892 8 ^o	המכילתא	Konstantinopel 1533 2 ^o
Konstantinopel 1515 2 ^o	מכתבי דודים	שער יי החדש
Salonichi 1892 8 ^o	מנחה חדשה	Warschau 1893 8 ^o
Frankfurt 1722 8 ^o	מנחת שבת	שפה לנאמנים
Wien 1894 4 ^o	מעשה רב	שריון קשקשים
Wilna 1889 8 ^o	נוה שלום	תולעת יעקב
Alexandria 1894 8 ^o	נחל דמעה	תומר דבורה
Warschau 1890 8 ^o		Tורה נביאים וכתובים
		colonus Hebrayco Espanol
		Amsterdam 1725 2 ^o
		Wilhermsdorf 1720 2 ^o
		תורת יוסף
		Eupatoria 1858 8 ^o
		תטיב דעת
		Wilna 1879 8 ^o
		תלמוד לשון עברי
		תקנות דחברה מנחם אבלים . . .
		Pest 1821 8 ^o
		דפה פעסט
		תשועת חן על מגלת אסתר . . .
		Dyhrenfurt 1828 4 ^o