

## Schmal Dániel

### TIPOLÓGIÁTÓL A TIPOGRÁFIÁIG – A katolikus egzegézis dilemmái a kora újkorban –\*

A *sola scriptura* elve a 16–17. században mélyen megosztotta Európa felekezeteit.<sup>1</sup> Létezett azonban az elv háttérében egy princípium, amelyet nemcsak a protestánsok, de gyakran katolikus ellenfeleik is magukénak vallottak: vissza a forrásokhoz! E humanista program abból a meggyőződésből fakadt, hogy az idő múlása hanyatlástörténet, az igazság a maga tiszta formájában egy hajdani állapotban keresendő, amelyet azóta maguk alá temettek az évszázadok. Ennek az ősi igazságnak a jelenben éppúgy csak szétszórt fragmentumai lelhetők fel, mint ahogyan az antikvitás tárgyi emlékeit is csak töredékes formában hozhatják felszínére a régiségbúvárok. Az igazság megtalálása e humanista program értelmében mindenekelőtt filológiai munka: a hozzáférhető emlékek gondos felkutatása, a fragmentumok megtisztítása és összeillesztése, egyszóval a múlt rekonstrukciója.

E szemlélet a korabeli római katolikus egzegézisben nem kevésbé erőteljesen érvényesül, mint a protestáns bibliamagyarázóknál. Az alábbiakban az egyik legnagyobb hatású francia katolikus egzegéta, Richard Simon (1638–1712) munkásságán keresztül mutatom be azokat a dilemmákat, amelyeket e program a szent szövegek vonatkozásában eredményezett.<sup>2</sup>

#### Az eredet

Richard Simon fő műve, az *Ószövetség kritikai története* 1678-ban jelent meg először meglehetősen botrányos körülmények között.<sup>3</sup> Amilyen forradalmiak e nagy erudícióval megírt egzegetikai munka konklúziói, olyan triviálisnak tűnik a kiindulópontja: a Szentírást idegen nyelveken és idegen korokban írták, ezért az üdvösség szempontjából kitüntetett jelentőségű üzenet megértése a lehető legpontosabb fordítás elkészítését követeli. Melyek azonban a Szentírás helyes fordításának az alapelvei? Simon álláspontja négy tételben összegezhető: (1) A fordításnak az eredeti szövegre kell támaszkodnia, ennek normája kell,

\* A tanulmány megírását a 81165-ös és 104574-es számú OTKA pályázat támogatta.

<sup>1</sup> William Chillingworth 1638-ban így fogalmaz: „A Biblia, a Biblia – mondom – a protestánsok egyedüli vallása” (*The Religion of Protestants: a Safe Way to Salvation*. Idézi Sykes, N.: „The Religion of Protestants”, in Greenslade, S. L. (szerk.): *The Cambridge History of Bible: The West from the Reformation to the Present Day*, Cambridge, 1963, 175). Ugyanakkor az elv, amely eleinte a római katolikusok elleni érvelés hatékony eszköze, hamarosan finomításra szorul a szociniánusokkal szemben, akik éppen az írásokra hivatkozva tagadják Krisztus istenségét. Paradox módon az elv e konzekvenciáit a katolikus apologetika – amint azt alább látni fogjuk – melegen üdvözli.

<sup>2</sup> Richard Simon, a bibliai és keleti nyelvek egyik legavatottabb 17. századi szakértője, 1638-ban született Dieppe-ben. A Sorbonne-on görög, héber, szír és arab nyelveket tanul, majd belép az oratoriánus rendbe, melynek molinista szárnyához tartozik a janzenizmussal kapcsolatos viták idején. Az *Ószövetség kritikai történetének* megjelenése körüli botrányok miatt távoznia kell az oratóriumból. Termékeny szerző, Bossuet támadásai ellenére számos írása jelenik meg életében és 1712-es halála után. Vö. Louis Trenard szócikkével in Bluche, F. (szerk.): *Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris, 2005, 1449–1450.

<sup>3</sup> A kézirat először megkapja a cenzori és a rendi jóváhagyást, a király jezsuita gyóntatója, „Père La Chaize”, pedig igyekszik kijárni az engedélyt XIV. Lajosnál, hogy a szerző neki ajánlhassa a művet. Végül az a reklám célokból terjesztett tartalomjegyzék okozza a kötet vesztét. Ez előbb a vallási eltévelyedések leglelkesebb korabeli denunciátora, Antoine Arnauld, innen pedig Bossuet kezébe kerül, aki „a vallástalanság gyűjteményének és a libertinizmus lejtőjének” nevezi az egész munkát, s kieszközli, hogy a rendőrség eldobozza a már kinyomtatott 1300 példányt. A megmentett kézirat alapján mégis egyik kiadás követi a másikat, némelyik számos hibával. A korai kiadások közül a Leers által publikált 1685-ös rotterdami változat tekinthető mértékadónak. Vö. Hazard, P.: *La Crise de la conscience européenne 1680–1715*, Paris, 1961, iv. fejezet.

hogy döntsön a vitás kérdésekben, vagyis e mérce alapján kell megítélni az egyes értelmezéseket. Ez az első elv a kezdetekhez való visszatérés humanista programjának alkalmazása a Biblia speciális esetére. Azt mondja ki, hogy az írások eredeti formájukban, és nem a sorozatos szövegromlás által eltorzított alakjukban sugalmazottak. Ezzel szorosán összefügg a második alapelv: (2) Az eredeti megállapításához történeti kritikára van szükség. Simon szerint ugyanis „lehetetlen tökéletesen megérteni a szent könyveket, ha nem ismerjük előzőleg azokat a különböző állapotokat, amelyekben szöveg különböző időpontokban és helyeken leledzett, s ha nem értesülünk egészen pontosan azokról a változásokról, amelyekre keresztülment.”<sup>4</sup> Az eredeti megismerése tehát a szövegromlás azonosítását követeli, ami a kritika feladata. Ehhez képest némileg meglepő a harmadik tézis: (3) Az eredeti szöveg rekonstrukciójának igyekezete kudarcra van ítélve. Simon szerint ugyanis a felejtés olyan áthatolhatatlan rétegei választanak el a szöveg keletkezésétől, hogy az eredeti számunkra többé nem elérhető. Mit ért ezen? Az ószövetségi szöveg egyéb forrásaival szemben a héber eredetit részesíti előnyben,<sup>5</sup> ez azonban olyan mérce, amelyhez – mint mondja – nem tudjuk hozzámérni a mai fordításokat, mert a héber szöveg romlott állapotban maradt ránk. Simon igyekszik megmutatni, hogy a héber nyelvű kéziratok számos hibát, grammatikai és tárgyi tévedést tartalmaznak. Ennek első oka a masszoréta szöveg bizonytalansága, amelyre a pontozott változatnál korábbi görög és egyéb ókori emlékek alapján figyelhetünk fel. (4) Az utolsó tézis az első három konklúziójának tekinthető: A rendelkezésre álló kéziratok súlyozása alapján legfeljebb egy filológiailag rekonstruált, azaz „szubsztitútív” (az autográf szöveg helyett álló) eredetihez tudunk eljutni.<sup>6</sup>

Simon egzisztenciális elveiben egy sajátos kettősség fogalmazódik meg. Egyrészt hitet tesznek ezek az eredeti szöveg normatív funkciója mellett, másrészt azonnal dekonstruálják is az eredet mítoszát, amennyiben világossá teszik, hogy ami számunkra elérhető, az nem „az” eredet, hanem csupán egy racionális következtetésekkel helyreállított forma. (A továbbiakban erre a kikövetkeztetett alakok jelét alkalmazva \*eredetként\* fogok utalni.) A negyedik alapelv így végsősoron azt mondja ki, hogy az autentikus szöveg megállapítása az Ószövetség esetében gondos filológiai munka eredményeként megkísérelhető ugyan, ám a végeredmény csupán valószínűségi értékkel rendelkező rekonstrukció lehet. Minthogy a pontozók nem voltak sem próféták, sem tévedhetetlenek, az általuk kidolgozott mérce nem csalhatatlan.<sup>7</sup> Mégis – teszi hozzá Simon – a *Hebraica veritas* jeromoszi elve alapján ebből kell kiindulni, s ennek a szövegnek a korrekcióját kell elvégezni a szövegkritika szabályai szerint.<sup>8</sup>

### Az eredet méltósága

Az eredeti szöveg, jóllehet örökre elveszett, Simon szerint két szempontból mégis kitüntetett méltósággal rendelkezik minden későbbi másolathoz képest. Egyrészt regulatív szerepe van a helyes olvasat megállapításának folyamatában. Olyan eszményi normát képvisel ugyanis, amely nem áll ugyan a rendelkezésünkre, de lehetővé teszi, hogy a kezünkben lévő szövegeket ne valamilyen időtlen igazság hordozóinak, hanem egy elveszett üzenet

<sup>4</sup> Simon, R.: *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, 1680. (Első kiadás: 1678) *Préface* \*2r (A továbbiakban a műre a HCVT rövidítéssel és a különböző kiadások évszámaival fogok utalni)

<sup>5</sup> Denis, J.: *Richard Simon et Bossuet*, Caen, 1870, 19.

<sup>6</sup> Vö. Pécharman, M.: „The ‘Rules of Critique’ – Richard Simon and Antoine Arnauld”, in Bod, R. et alii (szerk.): *The Making of the Humanities*. Vol. I.: *Early Modern Europe*. Amsterdam, 2010, 331.

<sup>7</sup> Vö. HCVT 1685, 132a–134b. ahol Simon egyszerre gúnyolja ki a zsidó kommentátorokat, amiért a masszoréta szöveget Ezdrásig és Mózesig nyúló ősi hagyományra vezetik vissza, és egyszerre ismeri el a pontozott szöveg filológiai tekintélyét, hiszen készítői jártasak voltak a racionális szövegkritika elveiben és olyan, jó minőségű kéziratokhoz férhettek hozzá, amelyek azóta elvesztek.

<sup>8</sup> Uo. 398.

nyomainak tekintsük. E nyomok gondos megtisztítást igényelnek, hiszen, ha korlátozott formában is, egyedül ezek biztosíthatnak hozzáférést az autográf szöveghez. Ugyanakkor a kezünkben lévő emlékek nemcsak megmutatják, de el is takarják az eredetit azáltal, hogy csupán másolatai, szövegromlásokkal eltorzított kópiái ennek. De akár pozitív, akár negatív szempontból nézzük, egy bizonyos: a kezünkben lévő írások csak egy távoli, ideális eredethez mérve rendelkeznek bármiféle értékkel. A jelen állapotnak temporális dimenziója, történeti értéke van.

Az eredeti azért is kitüntetett továbbá e megközelítés szerint, mert éppen az iránta tanúsított tisztelet készíti az olvasót arra, hogy gondosan azonosítsa mindazt, ami utólagos hozzáadás, betoldás vagy szerkesztési művelet. Az emendáció során meg kell különböztetni az egyszerű másolási hibákat a hagyományban fennmaradt alternatív olvasatoktól, a szöveg részévé vált glosszáktól és fordítói magyarázatoktól. Simon szerint olyan kiadást kellene készíteni a héber szövegből, amely pontosan jelzi az eltérő olvasatokat, s amelyben a kiadó világosan megjelöli saját konjektúráit. Az eszményi cél a szubsztitív szöveg egy olyan korpusza, amelyet különböző margináliák és lábjegyzetek vesznek körül, s amelyhez kritikai apparátus és értelmező szószedetek csatlakoznak. Simon tehát nem egyszerűen a rekonstrukció végeredményét kívánja az olvasó elé tárni, hanem a helyreállítás folyamatát is, amely így nyitottá, s a kompetens olvasók által elvben bármikor felülvizsgálhatóvá válik.

A kritika a fentiek értelmében nem tudós szörszálhasogatás, hanem annak a tiszteletnek a jele, amellyel a kései olvasó a változtatások mögött sejtett eredetinek adózik. A rekonstrukció margináliákkal és lábjegyzetekkel dokumentált folyamata humanista főhajlás az originális üzenet előtt. Simon ugyanakkor, mint láttuk, arra a következtetésre jut, hogy az autográf szöveg örökre elveszett. Mi több, úgy véli, nem csak az originális szöveg nem található meg, hanem az \*eredeti\* is bizonytalanságokkal teli konjektúra csupán, hiszen az a másolási gyakorlat, amelynek keretében a Tóra zsinagógái használatra szánt tekerceit ma a legnagyobb gonddal készítik és ellenőrzik, kései fejlemény. Ha a mai szabályokat „mindig követték volna, a régi fordítók nem keverték volna össze annyi hasonló betűt, nem olvastak volna egybe annyi szót, amelyeket külön kell választani, s nem választották volna el azokat, amelyeket össze kell kötni”.<sup>9</sup> Simon felismeri, hogy a masszoréta szöveg nem ugyanannak a kézirat hagyománynak a vokalizált változata, mint amelyből a hetvenes fordítást készítették, s amely egy korábbi állapotot képvisel. Összességében tehát orvosolhatatlannak találja a problémát, mert a mai pontosabb példányok alapján korrigálhatók ugyan a régebbiek, ám a mai kéziratok is csak későn, egy meglehetősen diffúz hagyomány stabilizálása nyomán kerültek forgalomba (128a).

Végezetül Simon egy további nehézséget is világossá tesz. Ha rendelkezni is egy megbízhatóan rekonstruált \*eredetivel\*, ennek helyes fordítása újabb akadályokba ütközne, hiszen a héber nyelv számos kétértelműsége és szemantikai bizonytalansága miatt lehetetlen megállapítani a szöveg normatív jelentését.<sup>10</sup> Richard Simon számára a héber nyelv egyik kitüntetett sajátossága az a tömörség, amely kiiktathatatlan kétértelműségek forrása. A „szent” nyelv első és legmeghökkenőbb karaktere a poliszémia. Simon szerint ezen a téren a kortárs rabbik szövegértelmezése sem ad eligazítást, mert egyrészt ez is a masszoréta szövegre támaszkodik, másrészt a zsidó hagyomány a szavak jelentésével kapcsolatos felejtés miatt maga is tele van ellentmondásokkal és bizonytalansággal.<sup>11</sup> Az eredeti írás elérhetetlen mércéje tehát legtisztább formájában is csak bizonytalan kulcsot adhat a szerzői szándékhoz.

<sup>9</sup> Uo. 119b.

<sup>10</sup> Uo. 399.

<sup>11</sup> Lásd pl. uo. 411.

## Egzegézés és teológia

Richard Simon szerint szöveg teológiai olvasatai maguk is ahhoz az értelmezéstörténethez tartoznak, amely az eredeti és közöttünk áll. Ha tehát az egzegézés célja az autentikus értelem megtalálása, akkor az évszázados teológiai interpretációkat is le kell választani az eredetiről. A teológiai jelentések dekonstruálásának kiváló példája a *Genézis* első mondatainak az elemzése. Simon a következőket mondja e sorokról, amelyek a keresztény hagyományban egybeforrtak az *ex nihilo* teremtés gondolatával:

„A *Genézis* első mondatainak a legáltalánosabb fordítása a következő: *Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet*, amiből azt a következtetést vonjuk le, hogy minden a semmiből lett megalkotva. Ám ha figyelmesen megnézzük a héber szavakat, két másik grammatikailag helyes módja is adódik a fordításnak. Fordíthatjuk úgy, hogy *kezdetben, amikor Isten megteremtette az eget és a földet*, vagy *mielőtt Isten megteremtette az eget és a földet, (...) a föld alaktalan volt (...)*. E különböző fordítások mind szó szerinti és grammatikus fordítások. A leghozzáértőbb zsidók még azt is kijelentik, hogy az első – amelyet rendszerint követni szoktunk – nem a leginkább szó szerinti, azt mondják ugyanis, hogy a *kezdetben* az utána következőkkel van összekapcsolva, s ezért így kell fordítani: *kezdetben, amikor Isten teremtette*, vagy *mielőtt Isten teremtette*. Grotius ezt az utolsó értelmezést részesítette előnyben a többivel szemben, s így a *Genézis*nek e szavaiból éppen nem vonhatjuk le a következtetést, hogy ekkor minden a semmiből lett megalkotva.”<sup>12</sup>

További fontos szempont Simon számára, hogy a *teremteni* ige helyett a héberben a *csinálni*, *megalkotni* ige szerepel, amit a hetvenes fordítás is megőrzött.<sup>13</sup> Simon valószínűbbnek tartja tehát, hogy a teremtés első szavai a már korábban is fennálló, preegzisztens anyag megformálásra utalnak. Ugyanígy, a hagyományos olvasatokkal szemben kijelenti: abból a tényből, hogy *Isten* ebben a versben többes számú alakban szerepel egyes számú állítmány mellett, helytelen azt a következtetést levonni, hogy már itt, az Ószövetség legelején, a Szentháromság tana lett megelőlegezve, hiszen egyszerűen héber nyelvtani sajátosságról van szó. A megfogalmazás oka tehát nem a rejtett tipológia, hanem a „héber nyelv szelleme”.<sup>14</sup>

Az utóbbi példa jól mutatja, hogy a Simon nemcsak a teológiai értelmezéseket igyekszik leválasztani az eredetiről, hanem – ezzel szoros összefüggésben – a tipológiai és allegorizáló írásmagyarázatokat is. Hagyományos megközelítés szerint a keresztény olvasónak a *sensus literalis*, azaz a szöveg betű szerinti értelme felől kell elkezdenie az olvasást, s innen kell lépésenként egyre magasabbra emelkednie a lelki értelem felé. A Biblia szavai ugyanis olyan összefüggésekre utalnak, amelyek túlmutatnak önmagukon. „Azt a jelentést – írja Aquinói Szent Tamás –, amely által a szavakkal jelölt dolgok ismét más dolgokat jelölnek, spirituális értelemnek nevezzük”.<sup>15</sup> A spirituális értelem maga is hierarchikusan tagolt – figuratív, morális és anagógikus – többletjelentést hordoz. A jelentések e rendje Tamás szerint Isten szerzőségére utal, hiszen a valós eseményeket, amelyek a Biblia összefüggésrendszerében további jelentéseket hordoznak, egyedül Isten használhatja szinifikatív módon.

Simon szövegkritikai vizsgálódásai e megközelítéssel ellenkező irányba haladnak. Számára a betű szeinti értelem megállapítása nem a kiinduló-, hanem az ideális végpont. Elvben egyetért ugyan Tamással abban, hogy a szellemi jelentés „a betű szerinti értelemre

<sup>12</sup> HCVT 1680, 407–408.

<sup>13</sup> Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (Ter 1,1).

<sup>14</sup> *génie de la langue Hébraïque*, HCVT 1685, 408.

<sup>15</sup> *Summa Theologiae* 1a q. 1. a. 10. resp.

támaszkodik és feltételezi azt”,<sup>16</sup> ám úgy véli, hogy az allegorikus értelmezések gyakran eltorzítják a szó szerinti megértést. Egyetértőleg idézi a jezsuita Juan de Maldonadót (1533–1583), aki filológiai érvekre támaszkodva igen határozottan fogalmazta meg az allegorizáló hagyománytól eltérő különvéleményét a 16. században. Két újszövetségi példát idézek, amelyek egyikét Richard Simon maga választotta ki Maldonado terjedelmes munkáiból.<sup>17</sup>

A hegyi beszéd Máténál olvasható szavait kommentálva a jezsuita teológus hosszasan ismerteti azokat a helyeket, ahol az egyházatyák a „lélekben szegények” (Mt 5,3) kifejezést magyarázzák. A hagyományos megközelítés szerint ez a szó arra utal, hogy a boldogság alanyai az *alázatosak*; Jézus tehát nem a valóságos szegénységről, hanem egy lelki erényről, valamilyen átvitt értelemben vett mentalitásról beszél. Maldonado azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy az eredetiben még a *szegényeknél* is erősebb kifejezés szerepel – koldusok (*ptókhoi*) –, így jó okunk van feltételezni, hogy ez a szó legszorosabb értelmében vett anyagi nélkülözésre utal. Ám ha ez így van, akkor vajon mire vonatkozik a „lélekben” kiegészítés? Maldonado amellet érvel, hogy e szót Jézus igehirdetésének tükrében a szegénység céljaként vagy okaként, s nem korlátozó értelemben, a szegénységet hordozó alanyként kell olvasnunk. Jézus e kifejezéssel azokra utal, akik mindenüket elhagyták a lélekért, *vagyis a mennyek országáért*. A „lélekben” jelentését tehát a földben talált kincsről szóló példabeszéd világítja meg (Mt 13,44), amelynek reményében az ember eladja mindenét, s a szó szoros értelmében vett szegénységet is vállalja az Isten országáért.

Hasonlóképpen érti Maldonado azoknak a boldogságát, akik „éhezik és szomjaznak az igazságot” (Mt 5,6). A hagyományos, platonizáló olvasat szerint az igazság szomjazása az Isten felé törekvő lélek vágyakozásának a szinonímája. Maldonado e spirituális értelemmel szemben ismét egy a szó szerintihez közelebb álló olvasat mellett teszi le a voksát. Nem utasítja ugyan el a patrisztikus megközelítéseket, de jelzi:

„E számukat és tekintélyüket tekintve oly jelentős szerzőket követni szép és biztonságos dolog, ám ha ő utánuk nekem is szabad elmondanom a saját véleményemet, bevallom, valószínűbbnek látszik, hogy Krisztus nem metaforikus, hanem valóságos éhségről és szomjúságról beszél”.<sup>18</sup>

Maldonado szerint ugyanis Jézus a hegyi beszédben nem általános erkölcsi buzdítást kívánt adni, hanem a „szűk kaput”, vagyis azt a speciális életmódot akarta megmutatni, amelyet csakis Isten küszöbön álló országa indokol. Meglátsa szerint az igazságra való törekvés olyan általános erény, amely aligha szorul különösebb buzdításra:

„[A]z igazságosságra való törekvést a világ – jóllehet igazságtalan – nem ítélei el, hanem dicséri, míg ellenben a valóságos éhségtől és szomjúságtól fejvesztve menekül, s úgy véli, ezeknek az elszenvedése tiszta esztelenség. Krisztus tehát erről beszél.”<sup>19</sup>

Maldonado nem egy egyetemes összefüggés metaforikus kifejezésének tekinti a krisztusi

<sup>16</sup> Uo.

<sup>17</sup> Vö. Simon, R.: *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1693, 625a.

<sup>18</sup> Ioannis Maldonati SJ *Commentarii in quattuor Euangelistas*, Lyon, 1598, 106B. Maldonado szóhasználata finoman differenciált. A bibliai helyek értelmezése során különbséget tesz „biztonságos” (*tutum*) és „valószínűbb” (*probabilior*) olvasatok között. E megkülönböztetések a korabeli moráleteológia terminusai annak az álláspontnak a kifejezésére, hogy morális kérdésekben nem mindig a legvalószínűbb nézet követése a legbiztosabb. Ha pl. valaki az egyházi hagyományhoz igazodva olvassa a boldogságmondásokat, üdvössége szempontjából a legbiztosabb utat választja. Ettől függetlenül lehetséges egy olyan történeti megközelítés, amely a maga önálló vizsgálódási területén ezzel ellentétes eredményre jut.

<sup>19</sup> Uo.

szavakat, hanem azt a kontrasztot igyekszik helyreállítani, amelyet az allegorizálás eltöröl. Az „igazságosság” említése ebben az összefüggésben arra utal, hogy azokkal, akik éheznek és szomjaznak, vagyis a gyengékkel, az emberi igazságszolgáltatás mit sem törődik: „ilyenek a szegények, az özvegyek és az árvák, akiknek az igazságát Isten oly gyakran és oly nagy gonddal ajánlja a figyelmünkbe: *tegyetek ítéletet az árvának és a szegények, hogy az ember többé ne magasztalja föl magát a földön.*”<sup>20</sup>

Simon megközelítése ugyanebbe a trendbe illeszkedik. Maldonadóhoz hasonlóan ő sem utasítja el a dogmákat és az allegóriákat, csupán elválasztja őket a szakfilológiai megértés kérdéseitől. Kiváló példája ez annak, ahogyan a szaktudományok differenciálódása – amelyet a szekularizáció folyamatához szokás kapcsolni – vallási kontextuson belül is végbemegy a kora újkorban. Simon egzegetikai összefüggésben nem állít és nem tagad egyetlen teológiai igazságot sem, egyszerűen megállapítja, hogy a szentírási szöveg nem ad eligazítást ezekben a kérdésekben.<sup>21</sup> Sokak megütközésére állítja például, hogy az Ószövetség korai szakaszaiban nem mutatható a lélek halhatatlanságának tana, ebből azonban soha nem következtet arra, hogy e tanítás hamis volna. Hasonlóan jár el az Ószövetség számos pontján, ahol a szöveg figuratív, krisztológiai olvasataival szemben a szó szerinti jelentést részesíti előnyben, ha az filológiailag megalapozottabb.

Mindez annyit jelent, hogy a szövegkritika mintegy a hagyományozás ellenében, visszafelé olvassa a szövegeket. Amíg az egymást követő nemzedékek újabb és újabb értelmezésekkel gazdagítják a hagyományt, addig az eredeti helyreállításának ígérete dekonstruálja ezeket. Ugyanakkor az *histoire critique* nem annyira eltörli, mint inkább elkülöníti az értelmezés egymásra rakódó rétegeit, amennyiben ezeket is a szöveg történetéhez tartozónak tekinti. Megmutatja, hogy az egyes olvasatok történetileg kondicionáltak,<sup>22</sup> s így ismét a felszínre hozza a hagyomány által háttérbe szorított vagy kizárt jelentések sokaságát. Míg az egyes interpretációk – például a pontozott változat elkészítése – csökkentik a kétértelműséget, addig a kritikai olvasat visszaállítja a szöveg poliszemiáját.

## Az írás

Simon a szellemi jelentések felől elindulva nemcsak a betű szerinti értelemhez jut el, hanem magához a betűhöz is. Úgy véli, hogy mindenfajta jelentés anyagi hordozójaként az írás hűvér teste kell, hogy a vizsgálódások első helyén álljon. Íráson nem valamilyen átvitt értelemben vett szimbólumalkotást ért, megközelítése tehát ellentétes a korban divatos arkánunteológiákkal, amelyek a betűk szimbolikus értelmét kutatják. Simonnál az írás a leghétköznapibb értelemben vett betűvetést, az eredeti pontos vagy hibás továbbadását jelenti. Az írás folyamata azért érdemel figyelmet a szemében, mert nézete szerint a Bibliában gyakori következetlenségek háttérben gyakran a dokumentumok hányatott sorsa áll. A szentírási szövegeket ugyanis nem a szerzőként feltüntetett személyek (például Mózes)

<sup>20</sup> Uo. 106D, vö. Zsolt 9,18.

<sup>21</sup> Simon egyetértőleg jegyzi fel Madonadóról: „Ez a tudós kommentátor elveti (...) a szórszálhasogatásokat, és okosan állapítja meg, hogy a Szentírás e kifejezéseit nem szabad a skolasztikus teológusok szubtilitásaihoz mérni, ezek ugyanis a proveriális beszédmód sajátosságai, amelyben általában van némi túlzás.” (*Histoire critique des principaux commentateurs* id. kiad. 632.)

<sup>22</sup> Az értelmezői hagyománnyal ellentétes irányban olvasva a szent szövegeket kiderül, hogy az olvasási technikák maguk is történetileg kondicionáltak. Nem véletlen tehát, hogy Simon az Újszövetség szövegtörténetének tárgyalását annak az értelmezési gyakorlatnak a vizsgálatával kezdi, amely Jézus első követőinek körében elterjedt volt. Vö. *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, 1. fejezet.

jegyzték le,<sup>23</sup> hanem azok a hivatásos írnokok, akiknek az alkalmazása a pusztai vándorlás idejére nyúlik vissza, s akik később, az államiság idején fontos szerepet játszottak a központi bürokráciában. Ezeket az írnokokat nevezték prófétáknak:

„A héber *Navi* szó, amelyet a *Septuaginta* prófétaként fordított le, eredetileg semmi mást nem jelent, mint szónokot, olyan embert, aki a nyilvánosság előtt beszél. A próféták a hébereknél gyakorlatilag nyilvános szónokok voltak, akik Isten tolmácsainak minőségében Isten akaratát hirdették ki a nép előtt, ugyanakkor azonban – amint azt Josephus, s őt követve néhány egyházatya is megjegyzi – azzal is meg voltak bízva, hogy feljegyezzék az állam legfontosabb ügyeit, s az aktákat megőrizték az archívumokban, ahonnan később a szent könyveket vették...”<sup>24</sup>

Simon feltételezése szerint az állami írnokok gyakran hanyagnak bizonyultak, mert a levéltárakban őrzött hosszabb-rövidebb tekerceket időnként összekeverték. Lássunk egy példát. A *Teremtés könyvének* huszadik fejezetében azt olvassuk, hogy Abimelek (Gerár királya) beleszeretett Sárába,<sup>25</sup> akit Ábrahám az asszony szépsége miatt nem mert saját feleségének vallani, félt ugyanis, hogy megölik miatta. A történet azonban meglepő, mert nem sokkal korábban arról értesültünk, hogy „Ábrahám és Sára (...) korosak voltak, és Sárának már nem voltak asszonyi dolgai”.<sup>26</sup> Simon szerint sokkal helyesebb itt a történet egyes részeinek összekeveredésére gyanakodni, mint valamilyen allegorikus értelmű csodát feltételezni, amellyel Isten visszaadta Sára ifjonti szépségét.

E hipotézis – amely szellemében megelőlegzi a redakciótörténeti kutatásokat – fontos elméleti konzekvenciákkal jár. A ránk maradt szöveg ellentmondásaira az egzegéta nem úgy tekint, mint a rejtett értelem kulcsára, amely az írások valamennyi részét összekötő, magasabb igazságok felé mutat, hanem olyan törésvonalakként érzékeli ezeket, amelyek emberi beavatkozások nyomai. Hasonlóképpen az eltérő értelmezői hagyományok mögött sem mindig eszemei konfliktusokat lát, hanem csupán az írásrendszerek prózai sajátosságaiból fakadó alternatívákat. Ugyanaz a szó egy adott írásrendszerben gyakran nyelvi kontingenciák miatt olvasható (pontosítható) többféleképpen, a szavak pedig a szóközt és központozást nem ismerő antik másolási gyakorlat miatt tagolhatók eltérő módon. Simon tipikus hibának tartja például, hogy a héber kéziratok összetartozó szavait a fordító külön kifejezéseknek tekinti, vagy épp megfordítva, összekapcsolja azt, ami külön áll. Az így kapott jelentésváltozatoknak azonban nincsen teológiai magyarázata:

„Mindaz, amit az ókori könyvekben elválasztásnak nevezünk, ugyanúgy a szövegkritika és a grammatika művelőinek a találmánya, mint manapság a pontok és a vesszők a görög és latin szerzőknél. Amikor a zsidók azt mondják, hogy ők *egyetlen verset sem választanak el a törvényben, amit Mózes nem választott külön*, ez egyfajta nagyotmondás, amely csupán annyit jelent, hogy egyetlen verset és szakaszt sem választottak el a törvényben, ami ne lenne összhangban a hagyománnyal, amelyről azt állítják, hogy Mózesről kapták. Ez azonban nem igaz.”<sup>27</sup>

E szöveg- és hagyománykritikai vizsgálódások eredményeként végül egy olyan könyv

<sup>23</sup> Simon e kijelentésével állást foglal a mózesi szerzőség sokat vitatott kérdésében, amelyet a korban Hobbes és Spinoza munkái állítanak az érdeklődés középpontjába. Vö. Popkin, R. H.: „Spinoza and Bible Scholarship”, in Garrett, D. (szerk.): *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, 1996, 383–407.

<sup>24</sup> HCVT 1685, 17a.

<sup>25</sup> Ter 20,2; 26,8.

<sup>26</sup> Ter 18,11.

<sup>27</sup> HCVT 1685, 120a.

eszméjéhez érkeztünk, amely mintegy anyagában hordozza a saját történetét. A szellemi jelentéseket prezentáló textus ugyanis írott formában, másolások hosszú láncolatán keresztül maradt ránk, jelenlegi állapota tehát híven tükrözi nemcsak azt, ahogyan a mindenkori olvasó értette (félre) e szövegeket, hanem az íráshoz használt anyagok és technológiák, a tárolási és másolási eljárások, valamint a fordítások során használt célnyelvek természetét is. A szent és szellemi jelentés nem úgy járja át az anyagot, hogy jelenlétével minden más könyvtől elválasztja, hanem egy olyan, természetét tekintve valamennyi könyv számára közös anyagban inkarnálódik, amely így a Biblia esetében is vizsgálható „ugyanúgy, mint más könyveknél”.<sup>28</sup>

## Apológia

A kora újkori egzegéták számára a Szentírással kapcsolatos katolikus álláspontot a tridenti zsinat negyedik ülészaka rögzítette 1546-ban. Eszerint a tanításnak két pillére van: a Szentírás és a szóbeli hagyomány:

„A szent, ökumenikus és egyetemes Tridenti Zsinat (...) mind az Ó-, mind pedig az Új Testamentum valamennyi könyvét, valamint a hitre és a szokásokra vonatkozó, mintegy Krisztus szájából eredő és a Szentlélek által diktált és megőrzött hagyományokat illő istenfélelemmel és tisztelettel elfogadja és tiszteli.”<sup>29</sup>

Emellett a zsinati atyák hitet tesznek a *Vulgata* szövege mellett:

„[Ha valaki] a teljes könyveket valamennyi részükkel egyetemben, úgy, ahogyan a katolikus egyházban olvasni szoktuk, s ahogyan az az ősi *vulgata* kiadásban áll, nem fogadja el szent és kanonikus írásként, az említett hagyományokat pedig tudva és akarva megveti, átkozott legyen.”<sup>30</sup>

Talán a filológia bosszúja, hogy e definitív állásfoglalás, mint annyi más esetben, itt is eltérő értelmezések kiindulópontjává vált a 16–17. században. A szigorú értelmezés szerint a tridenti dekrétum a szentírásfordítás teljes tilalmát fogalmazza meg. Egy megengedőbb olvasat szerint viszont – és Simon munkáját ez tette lehetővé – az atyák nem az eredeti szövegek olvasásának, kommentálásának és fordításának a tilalmát, hanem csupán azt a *jogi* elvárást fogalmazták meg, hogy doktrinális kérdésekben az *editio vulgata* minősüljön az egyházi tanítás normájának.

Simonnál pontosan ugyanez a megkülönböztetés figyelhető meg. Egyrészt azt láttuk, hogy az eredeti fordításának programja az eredet mítoszának dekonstrukciójához vezetett, másrészt azonban Simon meglepő módon üdvözli ezt a konklúziót, úgy véli ugyanis, hogy apologetikai szempontból remekül kiaknázható:

„Mindaz, amit e tárgykörben az eddigiekben elmondtam, világosan bizonyítja, hogy a protestánsoknak nincsen alapjuk azzal kérkedni, hogy Isten szava, amelyet az írás tartalmaz, világos és a legkevésbé sem zavaros.”<sup>31</sup>

A *sola scriptura* elv Simon szerint nem tudja eljátszani a neki szánt szerepet, mert az eredet maga is megszüntethetetlenül történeti. Helytelen tehát, ha a protestánsok a *Szentírást* tartják

<sup>28</sup> Uo. 398.

<sup>29</sup> Denzinger, H. – Rahner, K.: *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum*, Roma, 1976, 783–784.

<sup>30</sup> Uo.

<sup>31</sup> *HCVT* 1685, 415.



a hit egyetlen mércéjének. „A katolikus egyháznak ezzel szemben, amelyik az Írás mellett a megbízható hagyományokat is elismeri a vallás alapelveként, nincsen oka szégyenkezni, ha beismeri, hogy a Biblia héber szövege különböző módokon értelmezhető a héber szavak többértelműsége miatt.”<sup>32</sup>

A kérdés tehát Simon értelmezése szerint két egymástól jól elhatárolható *de facto* és *de iure* mozzanatra bomlik. A szövegkritika önállóvá válik, s elkülönül a hagyománytól, amennyiben *de facto* érvényes kijelentéseket tesz az írás állapotáról és a szavak lehetséges lexikai jelentéséről. Ám vele szemben a tradíció is önállóvá válik, amennyiben a filológiai tényektől függetlenül, *de iure* rögzíti a szöveg normatív jelentését. Ahogyan a protestantizmus radikális irányzatai eljutnak a tradíció nélküli szöveg normatív eszményéig, úgy jut el Simon a *sola scriptura* elvet vitatva egy szöveg nélküli tradíció gondolatához. Ez derül ki abból a megjegyzéséből, amelyet a Timóteus levél e verséhez fűz: „az igazság oszlopa és biztos alapja” (1Tim 3,15). Az apostol e kijelentéssel Simon szerint „azt akarta jelezni, hogy a vallási igazságot kizárólag az egyházban szabad keresni, amely egyedül van az írás birtokában, mert annak helyes értelmét birtokolja. Így még ha a Biblia egyetlen példánya sem létezne is a világon, a vallás továbbra is megmaradna, mert továbbra is létezne az egyház.”<sup>33</sup>

Félő azonban, hogy egy olyan szövegolvasat, amely az értelem rögzítése során nem támaszkodik az értelmezendő szövegre, sőt – paradox módon – akár e szöveg nélkül is létezhet, üres hatalmi gesztussá teszi az értelem megállapítását. Ennek szimptomája az, hogy Simon írásainak tényekre vonatkozó érdemi része minden nehézség nélkül elválasztható volt az apologetikus konklúzióiktól.<sup>34</sup> Nem csoda, ha a Szentírás ellentmondásaival, az emberi beavatkozással kapcsolatos érvek tömege azonnal az írás isteni eredetét tagadó földalatti irodalom közkincsévé vált a 17–18. században. Ez érthető is, hiszen egy normatív olvasat rögzítésével a hagyomány eróziója megállíthatatlan: egyetlen szöveg sem egyértelmű, és minden kulturális evolúció az olvasatok és jelentések szakadatlan burjánzásán alapul. E fragmentálódással szemben – amelyet a kora újkorban a könyvnyomtatás robbanásszerű fejlődése katalizált – Simon a hagyomány egy olyan fogalmára hivatkozik, amely stabilizáló hatalmi tényezővé emelve elveszíti kapcsolatát az írás eleven természetével.

Ugyanakkor Simon gondolatmenetében felfedezhetünk egy ígéretesebb trendet is: olykor ugyanis azt állítja, hogy a másolók és írnokok, illetve a redaktorok munkája maga is *része* az írás sugallmazott voltának.<sup>35</sup> Kifejtetlen formában ugyan, de mintha egy olyan írás eszményét fogalmazná meg, amelynek poliszémiája nem választható el az értelmezés aktusától. Az értelem burjánzása jelentéseket stabilizáló olvasói hagyományt kíván, amelyet azután újra meg újra megkérdőjelez a szöveg. Az írás sugallmazott volta talán éppen ebben a kettős mozgásban, új értelemképződés és értelemrögzítés oszcillációjában valósul meg. Egy olyan hagyomány képe ez, amely nem köthető a múlt egyetlen eszményévé stilizált normatív állapothoz sem, hanem folyamatos kapcsolatban marad a megértés folyamatával.

Ennek az alternatív szemléletnek a körvonalai jelennek meg a Simon által javasolt szövegkiadásnak az esztétikai formájában is. A tervezett kötet középpontjában a szubsztitútív szöveg áll. Ez azonban, mint láttuk, nem önmagában tarthat számot a „szent” jelzőre, hiszen nem azonos az eredetivel, hanem annak csupán egy – a lehetséges alternatívákkal összevetve

<sup>32</sup> Uo. 400.

<sup>33</sup> HCVT 1685, 489b

<sup>34</sup> Simon személyével kapcsolatban már a kortársak is bizonytalanok. Popkin, R. H.: *The History of Scepticism From Savonarola to Bayle*, Oxford, 2003, 229. szerint „*although Simon did seem to believe that there really was a divine message, his efforts greatly helped to transform the study of religion into a secular subject*”.

<sup>35</sup> Olyan prófétáknak tekinti őket, akiket „Isten lelke vezetett”. Nekik tulajdonít „mindent, amit a szent könyvek tartalmaznak, egészen a változtatásokig”, amiken nyilván a különböző szerkesztői beavatkozásokat érti, jóllehet e kijelentés hatálya alól kiveszi azokat a változtatásokat, amelyeket „a hosszú idő és a másolók hanyagsága” okozott. Vö. HCVT *Préface*, 1680, 3\*rv.

rekonstruált – mása. Itt tehát az eredeti számára fenntartott helyet egy ideiglenes – azaz elvben bármikor felülvizsgálható – hipotézis sajátítja ki. A kritikai apparátus folyamatosan emlékezteti is az olvasót erre a tényre, hiszen a megállapított textusnak csupán a rendelkezésre álló kéziratok teljes korpuszának függvényében van realitása. Az emendáció eredménye a jegyzetekkel együtt jelenik meg a lapon, vagyis úgy prezentálódik, hogy nem semmisíti meg azt, ami vele összeegyeztethetetlen, vagy ami a redakció folyamatában uralomra jutott textust kérdéssé teheti.

Egy ilyen szöveg olvasása természetesen több szálú figyelmet igényel, hiszen azt a jellegzetesen modern eljárást követi, amelyet Anthony Grafton „kettős elbeszélői formának” nevezett. Ez a 17–18. században kialakult műfaj „egyszerre rögzített végső eredményeket és magyarázta el az elérésükhöz szükséges utat”.<sup>36</sup> A papíron elrendezett szöveg így nemcsak egy értelmezésre váró történetet beszél el, hanem – jegyzetek, glosszák és kiegészítő szövegek formájában – e történet keletkezésének a történetét is. A forrásokra történő utalás nemcsak bizonyít, de azt is lehetővé teszi, hogy megkérdőjelezzük a textust. Kényelmes lenne e veszély ellen az eredet abszolút autenticitásához fellebbezni. Ám Simon szakít az eredet naív mítoszával, s helyette az \*eredet\* latolgatását javasolja. Munkáiból a „szent” hordozójaként egy olyan szöveg képe bontakozik ki, amely többértelmű, s így osztozik minden írás közös kockázatában: azaz félreérthető, kétségbevonható, elfelejthető vagy letagadható; vagy éppen megőrizhető és továbbgondolható a befogadói közösség emlékezetében.

---

<sup>36</sup> Grafton, A.: *A lábjegyzet – egy különös történet*, ford. Boros Gábor, Budapest, 2011, 168–169.