

Csillagászati vonatkozású

halákhikus kérdések

szakdolgozat



The Blessing of the Moon, from Johann Bodenschatz. *Kirchliche Verfassung der leutigen Juden*, Frankfort and Leipzig, 1748 (Roth Collection)
Forrás: Encyclopaedia Judaica CD-Rom

Készítette: Bíró Tamás

ELTE BTK

Hebraisztika szak

Budapest, 2003

Összefoglaló

A csillagászat a legősibb idők óta része az emberiség kultúrájának, így a zsidó vallásnak is. A csillagászati jellegű kérdések kikerülhetetlenek, mind a vallásfilozófia, mind a gyakorlati élet (például a naptárszámítás) szempontjából. Ezért ígéretes terepnek tűnik ahhoz, hogy a rabbinikus irodalom és gondolkodásmód jellegével kapcsolatos kérdéseink megválaszolásához adalékokat gyűjtsünk.

A rabbinikus tevékenység (*rabbinikus tudomány*) által strukturált világ középponti eleme a szó tág értelmében vett Tóra (a *Szöveg*), amely a kapocs egyrészt az Ego (Izrael), másrészt a világ másik három komponense (I-ten, természet és a többi népek) között. Dolgozatom központi kérdése az, hogy vajon a megfigyelő (Izrael, a rabbinikus tudomány művelője) miként ismerheti meg a fizikai világot (a természetet): közvetlen megfigyeléssel (empíria), a *Szöveg*-en keresztül (exegézis), vagy külső gondolkodási rendszerek bevonásával (tudomány)? A válasz, amit kapni fogunk, az lesz, hogy a *vizsgált* esetek többségében az első két út legitim, míg a harmadik nem az. Nem zárom ki ezzel persze annak a lehetőségét, hogy más források vizsgálatával más eredményre jutnánk.

Ennek érdekében néhány csillagászati vonatkozású liturgikus elemet fogunk megvizsgálni. A 2. fejezetben a *kiddus leváná*, azaz a Hold havonta történő megszentelésének a szertartását, és arra a kérdésre fogunk koncentrálni, hogy vajon mi az áldás elmondásának a végső határideje. A 3. fejezet központi témája a *tkufá*-k, azaz a napéjegylenlőségek és a napfordulók, amelyek kiszámítására két módszert ismer a hagyomány. Az a kérdés fog itt felmerülni, hogy vajon melyiket, és miért azt kell alkalmazni a *Birkat ha-Chama*, azaz a Nap 28 évente történő megáldása, ill. a *Ve-ten tal u-matar* Smone Eszré-beli betoldás kapcsán.

Tartalomjegyzék

1.	Bevezetés	4
2.	Kiddus leváná	17
2.1.	A kiddus leváná ókori forrásai	17
2.2.	A kiddus leváná középkori forrásaiból	27
2.3.	A kiddus leváná időpontja és határideje	33
2.4.	Mágia a kiddus leváná-ban?	37
3.	Tkufá-k: birkat ha-chámá és „ve-ten tal u-matar”	42
3.1.	A tkufához kapcsolódó halákhikus kérdések	42
3.2.	A birkat ha-Chama és forrásai	44
3.3.	„Ve-ten tal u-matar” és forrásai	47
3.4.	A két fajta tkufa	52
3.4.	Melyik rendszert kell használni?	57
4.	Összefoglalás	64
	Bibliográfia	67
	Függelék: Források fordításai	70

1. Bevezetés

Vajon „tudománynak” lehet-e tekinteni a rabbinikus tevékenységet? Vonható-e párhuzam a hagyományos zsidó társadalomban a rabbinikus tevékenység, illetve más társadalmakban tudománynak tekintett tevékenységek szerepe között?

Az erre a kérdésre adott válasz mindenek előtt attól függ, hogy mit nevezünk „tudománynak”. Csekély tudományfilozófiai jártasságom nem hatalmaz fel eme kérdés boncolgatására, de például a *Thomas Kuhn*-i értelemben vett „paradigma-követő tudomány” több jellemzője is felismerhető a rabbinikus „tudományban”. Például az, hogy a tudomány művelését bizonyos megfogalmazatlan és megfogalmazhatatlan szabályok irányítják, melyeket a következő generáció a kanonizálódott *curriculum* („a jesivis maszechták”, vagy a rabbi-*szmichá*-hoz szükséges *Sulchan Aruch*-részek) „példázatainak”¹ kanonizálódott formában történő

¹ A „paradigma” szó ezen jelentését („a paradigma mint közös példa”) ld. Kuhn 1969-es utószavának 3. fejezetében (a magyar kiadás 192f. oldalán). Kuhn szavaival (p. 193.): „...a diák tanára segítségével vagy a nélkül rájön, hogy miben *hasonlít* [kiemelés az eredetiben – B. T.] a feladat egy másikhoz, amellyel már volt dolga”. Abban is segítenek ezek a feladatok, hogy megtanulja a tudóspalánta, hogy melyek a világban megfigyelhető jelenségek közötti „releváns” különbségek, és mely különbségek felett „siklik el” a tudomány annak érdekében, hogy a többi kérdésre megtalálja a hatékony választ. Ezeknek a példáknak és feladatoknak tehát az a szerepük, hogy a tudós-jelölt elsajátítsa a világnak azt a látásmódját, amely őt az adott paradigmát („paradigma, mint csoportos elkötelezettség”: a szó „iskola, irányzat” értelmében) követő tudósközösség egyenrangú tagjává teheti: „[b]izonyos mennyiségű probléma megoldása után... az elé kerülő helyzeteket ugyanabban az alakban (*gestalt*) látja, mint az a tudós, aki viszont szakmai csoportja többi tagjával egyformán szemléli” (p. 194.). Az oktatás szerepével kapcsolatban látványos Kuhn példája az egyatomos hélium-gáz atom- vagy molekula-voltáról szóló esete (p. 62.).

A rabbinikus tanulmányok során a diák azokra a distinkciókra válik érzékennyé, amelyek például az *arba avot nezikin* során relevánsak, és a szombatban tiltott tevékenységek 39 főmunka szerinti kategorizálása során használt analógiák fogják befolyásolni az analógiás gondolkodásmódját. A bibliai szöveg kapcsán pedig, azokra a kérdésekre lesz fogékony, amelyeket a Gemara, a midrások és a középkori kommentátorok tesznek fel. A modern Biblia-tudomány által feltett kérdéseket pedig, például, éppúgy irrelevánsnak fogja érezni, amint irrelevánsnak érzi egy történelemszakos a mitológiai

megtanulásával sajátítja el.² Egy érvelés helyességét ezért csupán az a személy jogosult eldönteni, aki a szokásos iskolarendszer elvégzésével maga is részévé vált a paradigmának.

A sztenderd *curriculum* jelentőségét a rabbinikus tevékenységre nézve implicite a klasszikus források is elismerik. A halákhikus viták, diszkussziók során elkövetett hibák didaktikai jelentőségéről ír a *Netivot ha-Mispat* (Jakov Lorbeerbaum, 1760-1832.) bevezetése a *Chosen ha-Mispat*-hoz.³ Az alábbi rész egyszerre szól a halákha fejlődéséről, és arról a bocherről, akinek végig kell haladnia az egyéni fejlődésében az elmúlt generációk által megtett út minden állomásán, annak érdekében, hogy eljusson oda, ahol kora rabbijai tartanak:

„Habár a halákhikus tévedések lényegükénél fogva tévesek,⁴ ennek ellenére fontos didaktikai funkciót töltenek be. Nem lehet ugyanis eljutni a halákhikus igazsághoz bizonyos mértékű kezdeti kudarcok nélkül. A halákhikus analízis korai stádiumai hasonlítanak arra a bűvárra, aki még nem képes megkülönböztetni az értéktelen köveket az általa felkutatni kívánt kincsektől. Az esetek túlnyomó többségében az előbbieket hozza a felszínre, az utóbbiak helyett. Amint viszont kielemezte a tévedéseit, úgy merül le, hogy jobban képes már különbséget tenni a kettő között. A kudarc folyamata révén fokozódik az érzékenysége azon árnyalatok megkülönböztetésére, amelyek elválasztják az értékes gyöngyöket a kavicsoktól, ezáltal nőnek meg a jövőbeli sikerének az esélyei. Amidőn újból alámerül, a kezdetben ott található, és a tévedéseikért felelős értéktelen kavicsok egy része már nincs jelen, hiszen eltávolította őket. Amelyek ott maradtak, azok pedig nem fogják őt többé zavarni, hiszen a bűvár időközben elsajátította az értéktelen és az értékes közötti különbségtételt. Ezáltal a kezdeti kudarc hozzájárul a végső sikerhez. Amint a rabbik megjegyzik, ha nem hozta volna a felszínre az értéktelen tárgyakat, nem találta volna meg az általuk elrejtett értékeket. És ezért az egész folyamatért [vagyis a tévedésekért is – B.T.] jár az égi jutalom.”

A *bSzanh.* 17a szerint⁵ „csak azt lehet a Szanhedrinbe ültetni, aki képes a férgekét tórailag tisztának nyilvánítani”, azaz bebizonyítani róluk azt, hogy nem tisztátalanok.

forrásokat, egy fizikus a kísérletileg alá nem támasztható „parapszichológiát” vagy egy nyelvész a nyelvészetten kívülre, a filozófia területére sorolt nyelvfilozófiát.

² Kuhn erre a megfogalmazhatatlan tudásra Polányi Mihálytól a „szótlán tudás” kifejezést kölcsönzi, amely „inkább a tudomány művelése, mint a tudomány művelésére vonatkozó szabályok elsajátítása révén szerezhető meg”. (p. 195.)

³ Idézi: M. Rosensweig: *Eilu ve-Eilu...*, in: Sokol (ed.): *Rabbinic Authority...*, p. 102.

⁴ Rosensweig cikke azt a kérdést vizsgálja, hogy a halákhikus véleménykülönbségeket, vitákat ki hogyan értelmezi. A *Netivot ha-Mispat* alapvetően tagadja azt, hogy az elutasított véleményekben lenne bármiféle igazság, mégis nagyon fontosnak tartja a velük való foglalkozást.

⁵ A rabbinikus források helyének a megadásakor a traktátus nevét megelőző kisbetű a Misnát, a Toszeftát, a Jeruzsálemi Talmudot, ill. a Babilóniai Talmudot jelöli. A traktátusok, valamint a bibliai

Vagyis, az olvasatomban, ez megint csak azt jelenti, hogy a tudós-körbe való bejutás kritériuma nem (csupán) a tárgyi tudás, hanem a szakma műveléséhez szükséges, megfogalmazhatatlan eszközök elsajátítása, amelynek segítségével a jelölt képes olyan érvelést gyártani, amely meggyőzi az azonos háttérrel rendelkezőket. Milyen kritériumok alapján elfogadható egy érvelés? Ez az, amit – Kuhn szerint – nem lehet szabályokba foglalni, hanem a sztenderdizált tanulmányok során, implicit módon kell elsajátítani.

Más irányból is megközelíthető az a tény, hogy a rabbinikus tevékenység műveléséhez nem elegendő adott mennyiségű tényanyag és szabályhalmaz megtanulása, hanem egy olyan tevékenységről van szó, amely további képességeket, még hozzá bizonyos „retorikát” is igényel. Márpedig ez a fajta „retorika” szabályokkal nem elsajátítható, hanem egyrészt a tudományos közegen belüli diskurzus „nyelvét” kell a jelöltnek a magáévá tennie, másrészt ez a nyelv függ attól a szélesebb társadalmi közegtől is, amelybe a tudomány beágyazódik. Ezt mutatja be M. Washofsky,⁶ aki a jogtudomány „*Law and Literature*” irányzatának megközelítési módját javasolja alkalmazni a responsumok tanulmányozására. Demonstrálja egy példán, hogy a vizsgált responsum meggyőző ereje nem abban áll, hogy a matematikai levezetésekhez hasonló, egzakt bizonyítást közöl, hanem abban, hogy a tágabb társadalmi közegbe beágyazott, rabbinikusan képzett célközönségének komponálja meg a szöveget, különféle retorikai eszközök felhasználásával. Mindez nem lenne elképzelhető, ha nem létezne egy olyan közös alap, amelyre a retorika pszichológiailag építhetne, egy olyan közös „hullámhossz”, amelyen a szerző hatékonyan adhatná át az üzenetét a megcélzott közönségnek. A közös alapot viszont csupán az egységes neveltetés határozhatja meg.⁷

Úgy tűnik tehát, összefoglalva az eddigieket, hogy a jesivák, Pumbeditától, Pozsonyon át, a Mir-ig, olyan tevékenységre nevelnek, amely – legalább néhány szempontból – a Kuhn-i értelemben vett paradigmakövető tudományokkal állítható

könyvek nevének a rövidítése az irodalomban megszokott gyakorlatot követi (így pl. *RH* a Ros Ha-Sana traktátust jelenti).

⁶ M. Washofsky: *Responsa and Rhetoric...*, in: Reeves and Kampen (eds.): *Pursuing the Text...* A módszert a 3. fejezet végén, r. Mose Feinstein responsumával kapcsolatban fogjuk felhasználni.

⁷ A cikk r. Ouziel responsumát elemzi, a nők választójogával kapcsolatban. Igaz, hogy a cikk azt emeli ki, hogy a vallásos cionista főrabbi milyen retorikai eszközök alkalmazásával fordítja a visszájára a charediek érveit, felhasználva a modern társadalomba beágyazott vallásos cionista célközönség gondolkodásmódját. Ugyanakkor, az érvelés irreleváns lenne, ha a célközönség, a modern társadalmon kívül, nem lenne beágyazva a hagyományos forrásokra épülő gondolkodásmódba is.

párhuzamba.⁸ Tegyük fel tehát, munkahipotézis gyanánt, hogy létezik olyan, hogy *Rabbinikus Tudomány*.

Ha elfogadjuk ezt a munkahipotézist, joggal vetődik fel a következő két kérdés: vajon mi a tudomány „tárgya”?

Az állításom szerint a rabbinikus tudomány tárgya „a világ”, azaz „a rabbinikus tudomány által létrehozott világstruktúra”. Thomas Kuhn érvelése szerint minden tudományos paradigma akaratlanul létrehozza a maga „világát”, vagyis azt az összefüggés-rendszert, amely szerint látja a világot, amely szerint érzékeli, tudatosítja a primer érzületeket. Kuhn ezt azokhoz a képekhez hasonlítja, amelyek két különböző figurát ábrázolnak, attól függően, hogy a sötét, vagy a világos részére figyelünk: hasonlóképpen, ugyanazokat a fizikai ingereket másképp és másképp dolgozhatja fel a különböző paradigmákon nevelkedett tudós. A tudata mást és mást láthat, még ha a szeme ugyanazt is érzékeli. Amint más tudományos paradigmák, úgy a rabbinikus tudomány is „létrehozta” a maga világát, és ennek a megismerése a célja.

Ennek a világnak (legalább) öt összetevője van: I-ten, Izrael népe, a Tóra,⁹ a többi nép (azaz a társadalmi kontextus) és a természet (vagyis a fizikai környezet). A rabbinikus tudomány célja ezek, ill. ezek kapcsolatának a megismerése. A mi célunk pedig annak a megértése, hogy hogyan fogja fel, miként közelíti meg ezeket az összetevőket a rabbinikus tudomány.¹⁰

⁸ Talán a rabbinikus tevékenység helye a hagyományos társadalomban szintén párhuzamba állítható a tudományos tevékenység modern társadalmakban betöltött helyével. Egy közvetlen módon inproduktív intellektuális tevékenységről van szó, amelyet a társadalom mégis nagyra tart, és támogat. Ráadásul, ez a tevékenység határozza meg az alapfokú, kötelező iskolarendszert; amelyet egy olyan felsőfokú képzés követ, amely elvileg a tudomány művelésére készít fel. Habár csupán kevesen fogják ténylegesen művelni a tudományt, nagyobb részük más szférákban helyezkedik el, az egyén társadalmi megbecsültségét mégis (részben) az határozza meg, hogy meddig jutott el a tudóssá történő képzés folyamatában.

⁹ Azaz a kinyilatkoztatás, az isteni bölcsesség, amely egy meglehetősen ezoterikus fogalom, nem csupán a Pentateuchus szövegkorpusza. Például a *Targum Jonatán ad Gen. 3,24* szerint a Tóra már a világ előtt meg lett teremtvé (a *Targum Jerusalmi* ugyanitt azt is tudja, hogy 2000 évvel korábban lett megteremve). A Tóra sokrétű jelentése kulcs a rabbinikus gondolkodásmód megértéséhez. Talán nem járunk messze a valóságtól, ha azt feltételezzük, hogy a Tóra, a szó legtágabb értelmében, egy fajta „vulgár-platonista” ideája az egész világnak, amelyet a rabbinikus tevékenység (*talmud tora*) igyekszik megismerni. Ennek a leképeződése (Platón tükörkép hasonlatát felhasználva) a Pentateuchus szövege, amely tovább leképeződik egyrészt az azt tartalmazó Tóra-tekercsre (illetve az ahhoz hasonló státuszban lévő tfilinre és mezuzára is), másrészt pedig az azt szimbolizáló Tízparancsolatra és kőtáblákra.

A Tórának ilyen módon történő felfogása egyébként nem csupán a szűken vett rabbinikus körök sajátja. Philón szerint is több, mint egyszerű törvénykönyv: „a Tóra az egész univerzum lényegének a kifejezője, a sztoikus *logosz*, és bizonyos értelemben maga is élőlény, 'élő törvény'.” (Visi T.: *Maimonides és a bagdadi gáon*, p. 170.)

¹⁰ D. Ruderman például a következő módon látja e tényezők kapcsolatát (p. 17.): „... certain rabbis, interpreting and embellishing key biblical passages, assigned religious meaning to the quest to understand nature, both celestial and earthly, as a direct means of understanding G-od and of fulfilling his revealed commandments.”

Az öt összetevő közül a Tóra jelenti az egyik kulcsot: a rabbinikus tudomány világában ez az, amely összekapcsolja egymással a másik négy elemet, vagyis központi szerepet játszik. A másik kulcs-összetevő Izrael népe, amely az Ego, a „tudományos megfigyelő” szerepét tölti be a rabbinikus tudományban. A további három összetevő csupán másodlagos szerepet játszik.¹¹

Abból, hogy a világot ilyen struktúrában látja a rabbinikus tudomány, következik a módszertana is: a világ a Tóra révén ismerhető meg, hiszen a Tóra, pontosabban szólva a *Szöveg*, az a kapocs, amelyen keresztül a megfigyelő (Izrael) információt szerezhet a másik három komponensről. Emiatt válik a világ megismerése szentírási exegézissé. Illetve a *Szöveg* exegézisévé, hiszen a talmudi korban a megismerés forrásaként szereplő korpusz még csupán a Biblia,¹² de később, mint azt látni fogjuk, a korábbi, *autoritatív*vá vált rabbinikus szövegekkel is kibővül ez.

Tekintsünk előljáróban néhány példát. Jól ismert, ahogy a rabbinikus tevékenység feltárja a világ (Izrael, a természet és a többi nép) időbeli dimenzióját a bibliai történelem feldolgozásával, és aggádikus kiegészítéseivel. De nagy számban találunk ennél kevésbé magától értetődő eseteket is arra, ahogy a történelemírás exegézissé redukálódik. Így például Jeruzsálem eleste i.sz. 70-ben a *Jes.* 10,34-ből kiinduló, szabályos midrási okfejtést alkalmazó aggádává válik a híres r. Jochanan ben Zakkaj-történetben (*bGitt.* 56ab). A *Joszippon* első szakasza pedig a világtörténelem (illetve a földrajz) tanulmányozását *Gen.* 10,2-5 kommentárjává (midrásává) redukálja.

A halákhának (illetve az aggáda erkölcsi intelmeket tartalmazó részeinek) a kidolgozása, ebben a megközelítésben, felfogható úgy, mint amikor a megfigyelő önmagát (Izraelt), mint a világ egyik komponensét szeretné megismerni a szentírási exegézis révén. Ezen a ponton egyébként megkérdőjelezhető a munkahipotézisem, hacsak nem tudunk felhozni példaként más olyan tudományt is, amelynek az esetében a megfigyelés szubjektuma és objektuma szintén egybeesik, és éppen emiatt *preskriptív*vé, *normatív*vá nem válik az addig *deskriptív* tudomány.

Egy distinkció viszont megoldást nyújthat erre a *kusja*-ra. A *halacha le-maasze*-val szemben, az elméleti halákha ugyanis éppúgy *deskriptív* rendszernek tekinthető, mint bármely más tudomány. Az elméleti halákha szempontjából teljesen egyenrangú az a vélemény, amelyet a *paszkenolás* követendővé tett, azzal a véleménnyel, amely

¹¹ I-ten is: „*lo ba-samajim hi*”! (*bBM* 59b)

¹² Dolgozatomban a „Biblia” szót ’Tanach’, ’Héber Biblia’, ’(protestáns) Ószövetség’ értelemben használom.

hátterbe szorult. A Talmud, a *Bava Kamma*-ban, a „*tamun ba-es*”-sel¹³ kapcsolatos mindkét álláspontot folyamatosan felveti minden lehetséges esetben, függetlenül attól, hogy melyik véleményt fogadja el a gyakorlati halákha. A *Ros Hasana* 1,1-ben szereplő „zarándokünnepek újéve” kifejezést *BRH* 4a pedig a rabbi Simeon – egyébként kisebbségben maradt, és praktikusán nem releváns – véleményének kontextusában értelmezi. Vagyis az elméleti halákha egy olyan rendszert ír le, amelyben „*élu ve-élu divré Elokim chajim*”, vagyis amelyben mindegyik vélemény nem csupán megtűrt, hanem szükséges és szerves részét alkotja a rendszernek, és ezért nem preskriptív. Más kérdés, hogy a *halacha le-maasze*, amely mindezt egy normatív rendszerre képezi le, döntésre kényszerül. És emiatt talán mondhatjuk azt, hogy a Tóra halákhikus aspektusaival, mint a világ egyik összetevőjének egyik alrendszerével, foglalkozó *elméleti halákha* deskriptív tevékenység, és része a rabbinikus tudománynak. Míg a *halacha le-maasze* preskriptív tevékenység, nem része a „tisztá” rabbinikus tudománynak, hanem annak csupán alkalmazása (ahogy a mérnöki tudományok alkalmazott fizikának, az orvostudomány alkalmazott biológiának, a helyesírás szabályozása pedig alkalmazott nyelvészetnek tekinthető – ha nem sértjük meg ezáltal az érintetteket).

Az alábbiakban engem az a kérdés fog érdekelni, hogy miként viszonyul a „rabbinikus tudomány” az általa meghatározott világkép ötödik pilléréhez, a természethez, vagy tágabb értelemben: a fizikai világhoz.

Az a kérdés, hogy miként képzei el a rabbinikus tudomány a fizikai világot, egy sor al-kérdésre bontható. Megvizsgálhatjuk például azt, hogy miként képzei el a tér és az idő szerkezetét. Ebben a tekintetben egyébként, véleményem szerint, a XIX.-XX. század során nagy változásoknak lehettünk tanúi: a gyakorlati halákha rendszere szembesült például a Föld gömbölyű voltának a következményeivel.¹⁴

A másik érdekes fejlődés a precizitás hihetetlen növekedése a mértékek, súlyok, valamint az időpontok területén, amely kétségtelenül a mérőeszközök pontosságának, ill. a pontos mérőeszközök széles társadalmi körben történő elterjedésének a követ-

¹³ Amennyiben vagyontárgyak el voltak rejtve, és így a tűzgyújtó nem tudhatta, hogy a tette nagyobb kárt fog okozni, mint amire számított, vajon tartozik-e kártérítéssel az eldugott értékekkel kapcsolatban is?

¹⁴ Habár e tény következményei a középkor óta ismertek voltak (ld. a *Baal Meor*-ra és a *Baal Jeszod Olam*-ra történő hivatkozásokat Harfenes-nél), a modern kort megelőzően nem merültek fel gyakorlati kérdésként. A leghíresebb eset, amikor egy halákhikus dátumválasztóvonal megállapításának a szükségessége elkerülhetetlenné vált, az, amikor a II. világháború során a Mir-jesiva Kobéba, majd Sánhájba költözött (a *Chazon Is* híres *Kuntrasz Smone eszré Saot* c. responsuma). Ld. még például Harfenes: *Iszrael ve-ha-Zmanim*, 2,13 (p. 960-998.).

kezménye. A Pentateuchus szövege csupán elvétve utal méretekre vagy időszakokra, és ezért a korai rabbinikus irodalom „kvantifikálja” a halákhát.¹⁵ A következő koroknak szükségszerűen „át kellett váltaniuk” a régebbi korok mértékeit az adott korban használt mértékekre, de ez sohasem történt annyira precíz módon, mint a XX. században (Mose Feinstein, Chazon Is, A. H. Noeh).¹⁶ Hallomásból úgy tudom, hogy a háború előtti hászidok sokkal kevésbé voltak *makpid*-ok a szombat bejövételének pontos időpontjára, míg manapság a vallásos társadalom percre pontosan kiszámol mindent (gyertyagyújtást, napkeltét, a Sma mondásának határidejét,...), a pontos földrajzi hely, valamint az alkalmazott *sita* függvényében.

Ez a fejlődési irány ellentmond annak, hogy – véleményem szerint – a rabbinikus mértékek eleinte sokkal inkább kvalitatívnak, mintsem kvantitatívnak voltak tekintendők. Ha megfigyeljük, minden dimenzióban van néhány kulcs-érték: függőlegesen például a 10 *tefach* (közel 1 méter) vagy a 20 *ama* (körülbelül 10 méter). Így a következő vitát találjuk *bBava Kamma* 62b-n, a bejárat elé kirakandó Chanukka-gyertya halákháival kapcsolatban:¹⁷

Misna (BK 6,6): ... Ha egy lennel megrakott teve halad a közterületen, és a rakománya behatol a boltba [magánterületre], amely meggyullad a boltos gyertyájától, és felgyújtja a boltot, akkor a teve gazdája tartozik kártérítéssel. De ha a boltos kihelyezte a gyertyát a közterületre, akkor a boltos tartozik kártérítéssel. Rabbi Jehuda azt mondja: Chanukka-gyertya esetén [a boltos] mentes [a kártérítés kötelezettsége alól].

Gemara: Ravina mondta, Rava nevében: tanuld ki abból, amit rabbi Jehuda mondott, hogy a Chanukka-gyertyát tíz [tefach-on] belülre [alatta] kell elhelyezni. Mert ha nem így lenne, akkor azt mondanám, hogy miért mondja azt rabbi Jehuda, hogy Chanukka-gyertya esetén fel van mentve [a boltos]? A teve és a lovasa fölé kellett volna elhelyeznie [a gyertyát, hogy ne okozzon vele kárt]...[megcáfolják ezt az érvelést]... Azt tanította rav Natan bar Manjumé, rabbi Tanchum nevében, hogy az a Chanukka-gyertya, amelyet 20 ama fölé helyeztek, érvénytelen, akár a Szukka és a Mavoj.¹⁸

¹⁵ A mértékek kérdéséhez ld. Moshe Koppel: *Seeru chachamim*, in: *Higayon* vol. 5. Egyrészt azzal kapcsolatban hoz forrásokat, hogy vajon a mértékek „*halacha le-Mose mi-Szina*” vagy rabbinikus eredetűek. Majd gaoni és újabb forrásokat hoz arra, ahogyan az egyes korszakok újradefiniálták ezeket a mértékeket az adott kor mértékegységeinek a felhasználásával, és cáfoló forrásokat hoz azzal a mai ortodox körökben bevett állítással kapcsolatban, amely szerint „összementek a tojások”.

¹⁶ Lásd például Aryeh Carmell: *Aiding Talmud Study*, Feldheim, Jerusalem – New York, 1991. táblázatait.

¹⁷ Mint az ismeretes, a Chanukka az az ünnep, amelynek halákhái nincsenek részletesen kidolgozva a Misnában. Így a Gemára több helyütt, elsősorban *bSabbat* második fejezetében (*Ba-me madlikin...*) igyekszik pótolni a hiányt.

¹⁸ V.ö. *bSzukka* 1,1.

Itt tehát csupán ez a két érték, a 10 *tefach* és a 20 *ama*, merült fel. A 20 *ama* analógiás alapon jött a képbe, míg a 10 *tefach* úgy merült fel, hogy ez az az érték, amely a teve rakománya magasságának a nagyságrendjébe esik. Hogy pontosan milyen magas egy teve, és hogy milyen magasan van elhelyezve egy teve rakománya, azt nem méréssel döntenek el, hanem veszik azt a sztenderd függőleges értéket, amely ebbe a nagyságrendbe esik.¹⁹

Ez a megfigyelés átvezet bennünket ahhoz a szemponthoz, amely alapján a természetnek, a fizikai világnak, mint a rabbinikus tudomány világa ötödik összetevőjének egy másik aspektusát, a csillagászati jelenségeket fogjuk vizsgálni.

Az egyik legfontosabb kérdésünk az lesz, hogy miként viszonyul egymáshoz egyrészt az *empíria*, azaz a közvetlen megfigyelésen alapuló ismeretszerzés, másrészt az *exegézis*, azaz a Bibliából, ill. más, autentikusnak elfogadott (rabbinikus) forrásból származó tudás, harmadrészt pedig a *chochmot chicconiot*-ból, a tudományból eredő információ.²⁰

A klasszikus ismeretelmélet „*empíria* kontra *spekuláció*” konfliktusának zsidó kontextusban az „*empíria* kontra *exegézis*” szembenállás felel meg. Annak az okát, hogy a bibliai exegézis (a *Szöveg* interpretációja), mint a világról való primer ismeretforrás jelenik meg, megvilágítottuk már a rabbinikus tudomány világa összetevőinek ismertetésénél. Ugyanakkor a rabbik nem szakadhattak el teljes mértékig a megfigyeléseken alapuló tapasztalatoktól se. Viszont fontossá fog válni az, hogy elválasszuk egymástól a közvetlen megfigyeléseket az empirikus tudományoktól, amelyek egy, a rabbinikus gondolkodásmódtól idegen²¹ kontextusba helyezik ezeket a megfigyeléseket. Ilyen formán jön létre az *empíria*, az *exegézis* és a *tudomány* háromszöge.

Tekintsünk először az alábbi részletet (*bPesz. 94b*, ill. *bTam (31b-32a)*):²²

Tíz dolgot kérdezett macedóniai Sándor a Dél véneitől. Így szólt hozzájuk:

Melyik távolság a nagyobb, az égé a földtől, vagy pedig a keleté a nyugattól? Így

¹⁹ Ez a megközelítés radikálisan eltér az elmúlt néhány generáció rabbijainak a tevékenységétől, akik a megfelelő értékeket úgy határozták meg centiméterben, grammokban vagy Celsius-fokban, hogy ténylegesen lemérték / megmérték azokat a referenciákat, amelyeket a klasszikus források hasonlatok gyanánt hoznak.

²⁰ Ezzel a témával foglalkoztam a „*Csillagászat és a geometria...*” c. írásomban is. Ott további példák is találhatóak az alábbiak szemléltetésére.

²¹ G. Veltri: *On the Influence...* c. cikkében hangsúlyozza, hogy a misnai-talmudi rabbik nem a római kor tudományos központjaiban, hanem csupán a hétköznapi élet „arénájában” ismerték meg a kor tudományos eredményeit, illetve azok vulgarizált formáit.

²² A fordítást Molnár Ernő (szerk.): *A Talmud könyvei* c. kötetből vettem át (p. 505).

*feleltek neki: A keleté a nyugattól. Erről abból győződhetel meg, hogy íme, amikor a nap reggel fölkel, mindenki belenézhet, éppen úgy akkor is, ha este leszáll, de amikor az ég közepén áll, nem mindenki nézhet bele.*²³ *A bölcsek (tudósok) azonban ezt mondják: Mindkét dolog egyformán távol van egymástól, ahogy a 103. zsoltár 11. és 12. része mondja: „Mert mely igen magas az ég a földtől, olyan igen nagy az ő jóvolta az őtet félőkhöz. Mely távol vagyon a napkelet a napnyugattól, oly messze vetette tőlünk a mi bűneinket”. Mert ha az egyik (távolság) nagyobb volna a másiknál, akkor mindkét vonatkozásban (Isten jóvolta és Isten bűnbocsánata) mellett a nagyobbik távolságnak kellene említettetnie. És vajon miért nem nézhet bele mindenki a napba, amikor ez közepén áll az égnek? Mert egyenest fölöttünk áll, és semmi sem takarja el.*²⁴

Ebben a részletben megfigyelhetünk néhány érdekes jelenséget. Először is, a görög csillagász-filozófusok már az i.e. 5-4. századtól kezdve egy szférikus univerzumot képzeltek el, a gömb alakú Földdel a közepén,²⁵ nem pedig a fenti részlet által sugallt „lapos földre ráboruló kupola”-modellt. Vagyis az okfejtés, hiába vetítik vissza Nagy Sándor idejére, nem bizonyítja a Talmud korabeli rabbik jártasságát a kortárs legfejlettebb tudományban. Nem is ez a célja, hanem két, egymással ellentétes következtetési módszer konfrontálása. Az első módszer empirikus, tökéletesen megfelel a XXI. századi tudományok módszertanának, függetlenül attól, hogy – kristálytisztasága szépsége mellett is – a konkrét érvelés ma már mosolygásra készteti az olvasót. Viszont felülkerekedik a másik, zsoltáridézeten alapuló, teológiai megfontolásokat is felhasználó (a mai tudományok szempontjából elfogadhatatlan, habár „helyes” eredményre vezető) érvelés. Ez a részlet tökéletesen példázza, hogy miként válhat a bibliai szöveg a világ és a természet megismerésének az elsődleges forrásává, az empíria fölött is diadalmaskodva.

További példákat is sorolhatunk arra, hogy a világgal kapcsolatos tények egyetlen forrása a kanonizált korpusz, a *Szöveg* (azaz a Biblia a rabbinikus irodalomban, amely később kiegészül a korábbi korok rabbinikus műveivel). A *bRH* 23b-n azt az egyszerű tényt, hogy mindig a holdsarló, nem pedig a hold sötét oldala van a Nap felé, *Jób* 25,2

²³ Vagyis reggel és este, amikor halványabb, a nap távolabb van, mint nappal, amikor fényesebb.

²⁴ Reggel és este a „magas hegyek gyöngítik a nap fényét”. (A mai tudományos magyarázat szerint reggel és este vastagabb légrétegen halad át a nap fénye, ettől gyengül.)

²⁵ Ld. pl. Simonyi Károly: *A Fizika kultúrtörténete*, Gondolat, Budapest, 1986, pp. 77-79.

interpretálásához kötik. Mintha nem lenne elegendő kinézni az ablakon... Erre a részletre visszatérünk a dolgozat összefoglalásában.²⁶

Ugyanezzel az „abszurd” módszerrel találkozunk egy, a XX. század végén keletkezett műben is. Rabbi Iszrael David Harfenes *Jisrael ve-ha-Zmanim* c. könyve 2. rész 13. fejezetében (p. 960.) a dátumválasztó vonal fogalmát vezeti be, és ezt a témát azzal kell kezdenie, hogy a Föld gömbölyű. Figyeljük meg, hogy milyen óvatosan vezeti be, mennyi és hányféle hagyományos *locus*-szal támasztja alá ezt a 400 éve senki által késégbe nem vont ténnyt:

Elfogadott tény, az érzékek és a valóság által [alátámasztva], Izrael bölcsei, illetve a világ bölcsei és a tudományok ismerői közt, hogy szükségszerűen lennie kell egy olyan helynek és pontnak a világban [a Földön], amelynek egyik oldalán vasárnap reggel van, és amelynek másik oldalán hétfő reggel van. Ennek az oka pedig az, hogy a Föld gömb alakú (Jerusalmi Avoda Zara 3,1; és hozza a Toszafot Avoda Zara 41a, d”h „Be-kadur”; Zohar Vajikra (10. old.);...; és lásd még a munkácsi rebbe Divré Tora-könyvében is), és a Nap naponta megkerüli a világ-golyót...

Úgy vélem, hogy ezt a megközelítést nem lehet kizárólag a rabbinikus irodalom stílusjegyeivel magyarázni.

A zsidó irodalmon kívül is találkozunk olyan felfogással, amely a megfigyelés, a tudomány és a Biblia-értelmezés közül mindháromnak juttat valamilyen szerepet. Sőt, a XVII. századi tudományos forradalmat (Kepler, Galilei, Newton) megelőzően, ez a megközelítés volt a magától értetődő. Még a pre-modern kor legutolsó évtizedeiben, az 1580-as években is kényesen keresi az egyensúlyt ebben a háromszögben Tycho Brahe, Kepler mestere, akinek a szabadszemes megfigyelései közvetlenül járultak hozzá a tudományos forradalomhoz egy-két évtizeddel később.²⁷ Mint azt Howell megmutatja, Brahe geo-heliocentrikus világképét²⁸ nem lehet egyszerűen úgy magyarázni, hogy a saját megfigyelései ellenére ragaszkodott a Biblia hagyományos, geocentrikus, szó szerinti értelmezéséhez. Tycho Brahe levelezéséből az derül ki, hogy számára a természetfilozófiai spekulációk (fizika), a csillagászati megfigyelések és a

²⁶ További példákat azzal kapcsolatban, hogy az ismeret forrása az exegézis, ld. Bíró: „A Csillagászat és a geometria...”

²⁷ Ld. Howell: *The role of biblical interpretation...*

²⁸ Kopernikusz után fél évszázaddal Tycho Brahe kozmológiájában a Föld van a középpontban, a Nap a Föld körül kering, de a többi bolygó pályájának a centrumában a Nap található. Brahe egyébként a szabadszemes csillagászat legpontosabb megfigyeléseit hajtotta végre (az 1600-as évek elején kezdi el Gallilei a távcsövet csillagászati célra használni). És ezek felhasználásával dolgozta ki tanítványa, Kepler, a törvényeit (szintén az 1600-as évek legelején), amelyek leszámoltak a körpálya arisztotelészi posztulátumával, és megnyitották az utat az újkori fizika fejlődéséhez (Newton).

szentírási exegézis (teológia) egyaránt relevánsak a kozmológiai állítások szempontjából. A csillagászati megfigyelések szerint csupán cáfolni képesek egy elméletet, de nem bizonyítani. A teológiát pedig alárendeli a természetfilozófiának, de nem zárja ki teljesen: mivel a Biblia szerint az egyszerű emberek számára íródott, nem kozmológiai szakmű, amelyből kellene vagy lehetne kozmológiát tanulni; viszont mégis csak kinyilatkoztatott igazságokat tartalmaz, amely nem mondhat ellent a valóságnak. Úgy találja ezek után, hogy a Biblia könnyen értelmezhető úgy, hogy az egybeessen a természetfilozófiai spekulációval, márpedig az utóbbi – a Föld anyagának tulajdonságai miatt – kizárják szerint az, hogy a Föld mozogjék. Kérdés persze, hogy milyen következtetésre jutott volna abból Tycho Brahe, ha úgy találja, hogy a spekuláció feloldhatatlan módon ellentmondott volna a teológiának...²⁹

Végezetül, ellenpontosandó az eddigiekben és a következőkben leírtakat, említsünk meg néhány példát arra, hogy nem szükségszerű az, hogy az *empíria* – *exegézis* – *tudomány* háromszögben az exegézis ennyire domináns szerepet játsszon.

Íme egy nagyon figyelemreméltó részlet *Gersonides*-től, aki hagyományos körökben sokkal inkább éppen Biblia-kommentátorként ismert, mintsem filozófusként:³⁰

Mint Maimonides magyarázta, nyilvánvaló, hogy az olyan állítást, melynek igazságát a spekuláció megalapozta, el kell hinnünk; és ha megessük, hogy a Tóra a szöveg szó szerinti értelme alapján ellentétbe kerül a spekulációval, akkor úgy kell értelmeznünk, hogy összhangba kerüljön vele. Maimonides azokat a szentírási szövegeket, amelyekben Isten testi jelleggel rendelkezőként jelenik meg, ezért értelmezte úgy, hogy ne mondjanak ellent a spekulációnak, s úgy vélte, hogy ha a világ örökkévalósága ellentmondást nem tűrő módon lenne bizonyítva, akkor hinni kellene benne, és ebben a szellemben kellene értelmezni a Tóra szövegét. Teljességgel nyilvánvaló tehát, hogy ha a spekulatív módszer netán a Tóra szó szerinti értelmétől eltérő következtetésekhez vezetne bennünket, ez a Tórára való tekintettel nem akadályozná, hogy azt jelentsük ki, aminek az igazságát megalapoztuk, mert a Tóra igazi értelmével nem lenne ellentétben. Ez ugyanis nem olyan törvény (nimusz, a görög nomosz megfelelője), ami arra kényszerítene, hogy hamis dolgokban higgyünk.

²⁹ „His method can be characterized neither as simple literalism nor theological irrelevance. The Bible played a subordinate but supplementary role.” (Howell, *i.m.*).

³⁰ Colette Sirat: *A Zsidó filozófia...*, p. 252.. alapján. Ő a következő kiadást idézi: Milkhamot ha-Sem, fol. 2v, ford. Ch. Touati: „La pensée philosophique et théologique de Gersonide, Paris, 1973., p. 93. Megtalálható még: Levi ben Gershom : *The Wars of the Lord*, JPSA, vol. 1, p. 98.

Eltekintve attól, hogy ő ezt a gondolatot Maimonides-nek tulajdonítja, (függetlenül attól, hogy erről a Rambam ténylegesen hogyan gondolkodott, amelynek megítélésére nem tartom magamat kompetensnek), a Ralbag-ra, saját magára nézve is olyan bátor gondolat ez, amely szokatlan rabbinikus forrásokból.

A másik érdekes középkori – habár a későbbi generációk által autoritatívnak nem elismert – személyiség, akit szeretnék megemlíteni, az *Jicchak Albalag*, a „zsidó averroista”.³¹ A XIII. század második felében, valószínűleg Katalóniában élt, Averroes híve, és ezért Avicenna és Maimonides filozófiáját kritizálta. Egyedül fennmaradt műve *al-Ghazālī* művének héber fordítása és kommentárja. A korabeli párizsi „latin averroisták”-kal (*Brabant-i Siger, Dacia-i Boece*,...) szokás őt együtt emlegetni, akiknek a hatása kimutatható Albalag munkáin. Utóbbiakat azzal gyanúsította meg 1277-ben Párizs érseke, hogy az ún. „kettős igazság” tanát hirdették volna, amely vád jogosságát az újabb kutatások nem erősítik meg egyértelműen. Sőt Albalag esetében is kétségek merülhetnek fel ezzel kapcsolatban. A felvetés azonban mindenképp érdekes: a „kettős igazság” tana szerint a racionális úton, azaz (az arisztotelészi) filozófia útján (mai szóval élve: tudományosan) bebizonyított állítás éppen annyira az igazságot tartalmazza, mint a próféták révén megismert kinyilatkoztatás.³²

Ezt a felfogást nem zavarják az esetleges ellentmondások a két fajta igazság között,³³ vagyis még annyira sem törekszik azok feloldására, mint azt Gersonides-nél láttuk: „Megvizsgálom a bibliai szöveget, és ha azt találom, hogy alátámasztja a

³¹ Georges Vajda: *Issac Albalag, Averroïste Juif*,... és *idem : Albalag, Isaac*, in : *Encyclopaedia Judaica*.

³² Albalag nem használja a „kettős igazság” fogalmát, viszont szembeállítja egymással a „racionális spekuláció” és a „prófétai doktrína” útján megismert igazságot (Vajda: *Issac Albalag, Averroïste Juif*,..., p. 256.). Ugyanezt a kettősséget, a *via rationis* és az *ex prophetis (miraculum)* szembenállását, találjuk a párizsi „keresztény averroisták” fennmaradt írásaiban is: szerintük a világ teremtett voltát a spekuláció nem képes alátámasztani, azt a hívő kizárólag a hite alapján fogadhatja el. A „két igazság” explicit módon csupán Étienne Tempier, Párizs érsekének a „keresztény averroisták” ellen mondott vádbeszédében hangzik el: „*Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates, et quasi contra veritatem sacre scripture sit veritas in dictis gentilium dampnatorum...*”. Azaz: „...mivel azt mondják, hogy ez igaz a filozófia szerint, de nem a katolikus hit szerint, [vagyis] mintegy azt, hogy két, ellentétes igazság létezne, és a Szentírásbeli igazság ellenében létezne igazság az átkozott népek mondásaiban” (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, 543, ld.: Vajda: *i.m.*, p. 252.).

³³ „*Isaac Albalag enseigne formellement, nous l'avons vu, l'existence de deux ordres distincts de vérité qui peuvent coexister en se contredisant sans que pour autant l'un annule l'autre : vérité philosophique et vérité prophétique*”, vagyis: „*Jicchak Albalag, mint láttuk, formálisan azt tanítja, hogy két, független igazság-rendszer létezik, amelyek egymásnak ellentmondva koegzisztálhatnak, anélkül, hogy az egyik kizárná a másikat: a filozófiai igazság és a prófétai igazság*” (Vajda: *Issac Albalag, Averroïste Juif*,..., p. 251.) Vajda hangsúlyozza, hogy ennek a felfogásnak nincs köze valójában Averroes filozófiájához (p. 255.).

bizonyítás útján meghatározott állítást, akkor ennek fényében interpretálok azt [a bibliai szöveget]. Ha [viszont] a szöveg nem cseng egybe egyetlen, apodiktikusan kimutatott fogalommal sem, nem értelmezem a szöveget, hanem azt mondom, hogy nem értem azt, és hogy a [szöveg] jelentését nem találom. Mivel itt nem egy filozófiai misztériumról van szó, hanem egy prófétai talányról, amely csupán azok számára adatott meg, akiket I-ten egy felsőbbrendű ismeretben részesített ” (Albalag, 1,VI, p. 142). Kicsit később pedig (p. 151f) azt írja, hogy „... tudom a bizonyítás révén, hogy ez a dolog igaz a 'természet útján', és tudom a próféták szavai által, hogy az ellentéte igaz a 'csodák útján'.”³⁴

Ha megfigyeljük, Albalag számára – akárcsak Gersonides számára is – a megismerés két útja nem teljesen ekvivalens egymással. Mindketten úgy vélik, hogy a filozófiai megismerés által cáfolhatatlanul igaznak nyilvánított állítások valóban cáfolhatatlanok, érvényesek maradnak mindig. A filozófus és Biblia-kommentátor Gersonides hisz abban, hogy a Bibliának mindig megtalálható egy olyan értelmezése, amely összhangba hozható a tudományos igazsággal. Ezzel szemben Albalag szkeptikus: szerinte a Biblia igazsága csupán a próféták számára volt teljesen értelmezhető. Minden más ember a naiv hitét köteles alkalmazni ahhoz, hogy a Szentírás igazságát elfogadja, még ha az ellent is mond a spekulációnak, és nem is érti meg igazán. A Biblián alapuló hitnek ugyanis az a jellemzője, hogy „a bebizonyított igazság *ellenében* is igaz maradhat”. Viszont „egyedül a filozófiai igazság értelmezhető azon ember számára, aki nem tartozik a próféták régen kihalt csoportjához”.³⁵

Nem csupán Albalag, de Gersonides filozófiája is visszhang nélkül maradt a halákhikus irodalomban. Ahhoz, hogy megértsük a hagyományosabb felfogást, néhány problémát fogunk közelebbről megvizsgálni. A második fejezetben a Kiddus leváná szertartását; míg a harmadikban olyan kérdéseket, amelyek a *tkufa* fogalmát érintik (a Birkat ha-Chama-t és a *Ve-ten tal u-matar* betoldást).

³⁴ Mindkét részlet Vajda: *Issac Albalag, Averroïste Juif*,..., p. 251. francia fordítása alapján.

³⁵ Vajda, *ibid*, pp. 261-263.

2. A Kiddus leváná

2.1 A kiddus leváná ókori forrásai

A „*kiddus leváná*” vagy „*birkat ha-leváná*” névvel illetett „holdmegszentelési” szertartás tudományos irodalma nem bőséges, pedig, mint azt látni fogjuk, több izgalmas kérdést is felvet.³⁶ A minden hónap első felében megtartott szertartás misztikus vonatkozásaival nem fogunk foglalkozni,³⁷ ezek többsége a zsidó nép és a hold hagyományos azonosításán alapul (például lásd *Gen. R.abba* 6:3-t).³⁸ Jobban érdekel bennünket néhány halákhikus kérdés e szertartással, annak időbeli határaival kapcsolatban. Az utolsó alfejezetben pedig annak ellenére is felmerül a mágia „gyanúja”, hogy a vizsgált szertartás egyértelműen nem tartozik a tiltott csillagimádás (*ávodat kochavim*) kategóriájába.

Az első *locus*, ahol a szertartás meg van említve, a **babilóniai Talmud Szanhedrin** traktátusának 42a oldalán található. (A szöveg fordítása elolvasható a függelékben.) A traktátus egyébként a csillagászati vonatkozású halákhák egyik kiemelkedő forrása (a *RH* mellett), hiszen a naptárral kapcsolatos kérdések a Szanhedrin hatáskörébe tartoztak (lásd például a *tSzanh.* 2. fejezetét, valamint e források előbukkanását a

³⁶ M. Ydit: *Moon, blessing of...* in: Encyclopaedia Judaica.

³⁷ A Ben Gurion Egyetemen működő Pedayah professzor írt erről a témáról (Tzvi Y. Langermann személyes közlése szerint).

³⁸ Idelsohn: *Jewish Liturgy*,..., pp. 160-161. A hold szimbolikájáról az aggádában ld.: *Moon*, in: Encyclopaedia Judaica. A *Gen. R.* 6:3 fordítását lásd a függelékben. A hold és a zsidó nép azonosítása rövidesen nyilvánvalóvá válik az áldás szövegének az ismertetéséből is.

talmudok szövegeiben).³⁹ A traktátus 5. fejezetének a végén a diszkusszió tárgya az, hogy vajon milyen esetekben lehet elfogadni az egymásnak ellentmondó tanúvallomásokat. Amennyiben a két vallomás egyetlen nap eltéréssel határozza meg valaminek az időpontját, és ez a nap a hónap elejére esik, akkor feltételezhetjük, hogy az eltérés oka az, hogy a két tanú egyike nem tudta, vajon az előző hónap 29 (*chászser*) vagy pedig 30 napos (*meubberet*) volt-e. Meddig lehet erre hivatkozni, mit jelent az, hogy a hónap elejére esett az adott dátum? A válasz szerint (amelyet a hagyományozási lánc visszavezet Rabbi Jochanán-ra) a hónap közepéig, vagyis addig, amíg a hónap többsége (több, mint fele) el nem telt (*ad rubbo sel chodes*). Ez a momentum vezet analógiás alapon (valamint az azonos hagyományozási lánc) a kiddus leváná témaköréhez (*bSzanh. 41b* legalján: „*ve-amar rav Acha bar Chanina amar rav Aszi...*”), amelynek határideje ugyanez (legalábbis az egyik vélemény szerint).

A Rabbi Jochanán-ra visszavezetett lánc szerint addig lehet elmondani a kiddus leváná szövegét, amíg be nem telik a hold hiánya (*'pgima'*). Mit jelent ez? Két vélemény merül fel. A Rabbi Jáákov bar Iddaj és Rav Jehuda nevével fémjelzett szerint hét napig, vagyis az első negyedig: ekkor szűnik meg a hold konkávnak lenni, azaz ekkortól nem tűnik úgy, mintha kihasítottak volna belőle egy darabot. A másik vélemény (Nehardei) szerint mindaddig „hiányos” a hold, amíg növekszik, vagyis egészen teliholdig (a tizenhatodik napig) lehet elmondani az áldást. Világos a kontextusból – az előző témakör lezárásából (*ad rubbo sel chodes*) –, valamint a későbbi rabbik megjegyzéseiből is, hogy az első vélemény (hét napig) eleve kudarcra van ítélve.

(A Steinsalz-kiadás *Orach ha-halacha* kommentárja szerint van olyan középkori vélemény, amely szerint Rav Jehuda az áldás elmondásának a legkorábbi pillanatáról beszélt volna. Ugyanis a középkori halákhikus szaktekintélyek nem fogják megengedni, hogy mindjárt a hónap első napjától kezdve lehessen mondani az áldást, hanem a különböző vélemények és szokások megoszlanak a harmadik és hetedik nap, mint lehetséges kezdőidőpontok között. Általában is érdekes lehet ez a felfogás a

³⁹ Habár bizonyítani nem tudom, úgy vélem, hogy a Babilóniai Talmud szabad asszociációs rendszerének több rétege is van, és a jelen eset jó példa erre. A kiddus levánát az azt megelőző témakörrel összekapcsoló két nyilvánvaló kapcsolódási pontra (azonos tradálási lánc, ill. azonos határidő) rövidesen rámutatok. De ezen túl is szükséges egy további tényező, amely lehetővé teszi ezt a tudattalan asszociációs lépést: ez pedig az, hogy a másik téma „legalább valamennyire friss legyen, ne legye túlságosan mélyen a rabbik tudatában” (az egzakt megfogalmazást pszichológusokra bízom: az információ bizonyos mértékig „aktív” legyen?). Ezért válik fontossá az, hogy a holddal és a naptárral kapcsolatos kérdéseket a tanházakban a tanúskodás témakörével azonos tanulási ciklusban tárgyalták.

rabbinikus irodalomra nézve, mivel egy fajta jellemző anakronizmust mutat be.⁴⁰ Tudniillik azt, hogy a hetedik nap, mint végső határnap, – habár a talmudi kontextusban teljesen reális, mint azt láttuk – olyannyira abszurdnak, a középkorban természetesnek és megkérdőjelezhetetlennek vélt szokásnak olyannyira ellentmondónak tűnt, hogy a megjegyzést inkább egy másik halákhikus kérdéssel kapcsolták össze egyesek. Amely kérdésről nem tudjuk, hogy felmerült volna a talmudi korban.)

A talmudi diszkusszióban az eddigieket egy aggádikus rész követi, amely egy Ex. 12,2 és 15,2 közt vont *gezéra sava* segítségével, a „ze” szóra alapozva, tanulja ki azt, hogy „az, aki megáldja a holdat a maga idejében, olyannak tekinthető, mintha a Sechinát látta volna vendégül”. Az itt elhangzó „*tana de-vé Rabbi Jismael*” a későbbi korokban a szertartás részévé vált. Az ebből levont halákhikus következtetést Abbajé fogalmazza meg: ezt az áldást állva kell elmondani.

A tárgyalás utolsó részében az áldás pontos szövegét ismerhetjük meg. A szöveg meglehetősen bősavú, és költői nyelven van megfogalmazva. Abban a hitben csúcsosodik ki, amely szerint a hold havonta történő, törvényszerű megújulása, mint a rendkívül szabályos égi mozgások egyike, Izrael megújulását szimbolizálja.⁴¹ Íme, *Gen. R. 6:3* mellett újabb példával szolgálhatunk Izrael és a hold azonosítására.

Az áldás szövege Deutsch Henrik fordításában:⁴² *Dicsértessél, Ő-kévaló I-tenünk, a világ Királya, ki szavával teremtette az eget és szája leheletével összes seregeit!*

⁴⁰ Kuhn is ír arról (pp. 143-144.), hogy jellemző a (modern) tudományokra ez a fajta anakronizmus. Saját maguk előtörténetét gyakran úgy mutatják be a kézikönyvek, mintha egyenes fejlődés vezetne a korábbi tudósoktól saját magukig, és mintha az elődök ugyanazokat a kérdéseket, és ugyanolyan formában fogalmazták volna meg, mint azt a maiak teszik. Pedig ez a legtöbbször nincs így. A rabbinikus tudomány anakronisztikus ön-történetét az a midrás jellemzi, amely szerint Ábrahám már Sém és Ever *jesivájában* tanult volna.

⁴¹ Véleményem szerint ez a momentum, Izrael elnyomatásának a költői kifejezése, és a rövidesen bekövetkező megváltásba vetett hit, a második Szentély pusztulását követő egy-kétszáz évre engedi datálni a szertartást. Talán az i.sz. II. századi Palesztinába. Ezt tűnik alátámasztani az áldást követő, háromszor elmondandó „Dávid, Izrael királya, örökké él” mondat, amely *BRH 25a* szerint a jelszó lett volna Rabbi Juda ha-Nászi és a küldötteként a holdat megszentelő Rabbi Chijja közt, amikor a rómaiak megtiltották a hold megáldását (Ydit: *Moon, blessing of...in*: E. J.). Ez a mondat a szertartás kialakulásának korai stádiumában kapcsolódhatott hozzá. A talmudi tárgyalás során a legtöbb hagyomány Rabbi Jochanan-ra, erre a korai palesztinai amórára megy vissza, aki nyilván először határozta meg a szertartás részleteit.

⁴² *Tfilat Jisráel – Izrael könyörgései*, Budapest, 1906 / Jeruzsálem, 1976. A saját fordításom megtalálható a Függelékben, a Talmud-részlet fordításán belül. A szertartás szövege a legtöbb imakönyvben a szombat kimeneteléhez kapcsolódik, hiszen ez a leggyakoribb időpontja a szertartásnak, így Deutsch Henriknél, vagy például az Artschroll-sziddurokban is. A szigorú logikai felépítést követő *Rinat Jisráel* imakönyvekben a Ros Chódes-i rész végén található, mint a havonta ismétlődő liturgiai ciklus utolsó eleme. Ezzel szemben, a *chárédi* közönségnek szánt *Tfilat kol pe*-típusú sziddurok mindjárt a hétköznapi máárivot követően hozzák, tekintve, hogy azt bármely nap el lehet mondani. A

*Törvényt és időt szabott nekik, hogy meg ne változtassák rendeltetésöket. – Vigan és örömet teljesítik Szerzőjük akarátát, a ki az igazság Alkotója, és a kinek alkotása igazság.*⁴³ – *És a holdnak mondotta: hogy ujuljon meg, - főséges ékitményeül az anyaméhtől kezdve (I-ten által) hordozottaknak, mert egykor ők is megújulnak, mint amaz (a hold) és dicsőítik Alkotójukat uralmának dicső neve szerint! Dicsértessél, (sic!) a holdak (sic!)*⁴⁴ *megújítója!*

Ami a **Jeruzsálemi Talmudot** illeti, kétszer történik benne említés a kiddus leváná-ról, azaz egyszer történik említés, és egyszer nem. E rejtélyes megfogalmazás arra utal, hogy *Meiri* idéz egy részletet, állítása szerint a Jerusalmiból, amely nem szerepel a ma a kezünkben lévő kiadásokban.⁴⁵

A *jBrachot* 9:2, 65a a második korai forrásunk a kiddus leváná kapcsán (egyben a Birkat ha-Chama kapcsán is; szintén megtalálható a Függlékben). A kontextus itt a különböző természeti jelenségek érzékeléséhez kapcsolódó áldások, azon belül is azok, amelyek a csillagászati jelenségek látványához kapcsolódnak. A szituáció általános meghatározását az áldás szövegének rövid megadása kíséri: *Aki látja a Holdat a megújulásakor, az mondja el, hogy 'báruch mechades chodasim' („áldott, aki megújítja a hónapokat”).*

Vajon ez a rövid, három szavas áldás csupán utal a Bávlból ismert hosszabb szövegre? A kontextus által idézett többi áldás tényleg rövid, azok esetében nem tudunk arról, hogy rövidítené a szövegeket a Jerusalmi. Vagy, összevetve a Bávlinak a palesztinai szokásra vonatkozó megjegyzésével, azt állíthatjuk, hogy igazából ezt a rövidebb változatot mondták „nyugaton”? Rafael Shapira is erre utal (p. 33.).

Ezt követően, a Jerusalmi mindjárt áttér annak a tárgyalására, hogy meddig lehet mondani az áldást. A közölt három vélemény közül az első (Rabbi Jáákov bar Acha, Rabbi Joszi nevében) meglehetősen homályos, a különböző lehetséges értelmezésekre

kiddus leváná szövegének elhelyezése tehát sokat elárul a sziddur összeállítóinak a gondolkodásmódjáról.

Érdekes továbbá, hogy egyetlen olyan imakönyvvel se találkoztam, amelyik az áldások (étkezési áldások, élvezeti áldások, érzékeléshez kapcsolódó áldások,...) között sorolná fel a kiddus leváná-t. Pedig ez lenne a természetes helye, amint azt a Jerusalmi-nál is látni fogjuk. Ez a tény is utal arra, amit a Mászechet Szofrim kapcsán tárgyalok, hogy a kiddus leváná egy áldásból egy önálló szertartássá „nőtte ki magát”.

⁴³ Ezen a ponton eltér az askenázi imakönyv szövege a talmudi szövegtől, utóbbiban ugyanis a többes számú birtokos szuffixumok a csillagokra vonatkoznak, mint arra Rási is rámutat. A liturgiában használatos változat kétségtelenül a *lectio faciliior*, és a Toszafotra vezethető vissza (*Szanh.* 42a, d”h: *Poalé emet*).

⁴⁴ „*Mechades chodasim*”, ami tényleg többes számú alak, de inkább a hónapokra, mintsem magára a Holdra lehet értelmezni.

⁴⁵ Ld. Shapira, p. 36f.

a Függelékben utalok. A második vélemény (Rabbi Acha és Rabbi Chanina, Rabbi Joszi nevében) azonos Rabbi Jochanán-nak a Bávlból ismert véleményével („amíg be nem telik a Hold hiánya”), és így lehetőségünk van ezt egyszerre első negyedként (hét nap) vagy teliholdként értelmezni. A harmadik vélemény szerint, amelyet a Caesarea-i rabbik képviselnek, a határidő a 14. nap.

Shapira mellett érvel, hogy ez utóbbi vélemény valójában nem új, csupán a teliholdnak egy másik meghatározásáról van szó. Ugyanis a 14. nap éjszakája az, amely még biztosan megelőzi a teliholdat,⁴⁶ és így a meghatározás egy „kerítés lenne, nehogy véletlenül valaki áthágja a törvényt” (a *mBrach.* 1,1-ban leírtakhoz hasonlóan). Ezzel ellentétben, Nehardei véleménye a másik talmudban (16. nap) azt a határidőt adja meg, amely már biztosan a telihold utánra esik.

Kérdés persze, és ez határozza meg a témakörrel kapcsolatos egyik legfontosabb problémát a középkorban, hogy a kiddus leváná határidejét (*szof zmán kiddus leváná*) az ókori rabbik egy csillagászatilag percre pontosan meghatározható időpontnak – t.i. a telihold *pillanata* – tekintették-e (ebbe az irányba alakul majd tovább a halákha), és a fenti meghatározások – 14, ill. 16 nap – csupán ennek közelítései? Vagy pedig, ezzel ellentétben, a 29 vagy 30 napos hónap közepét csupán napra pontosan kell érteni, és ebben az esetben határozottan különböző vélemény az, amelyik a 14. éjszakát követően már nem engedi meg az áldás elmondását (a „hónap közepe”, szűkebb értelemben), attól, amelyik még megengedi azt a 15. éjszakán is (a „hónap közepe”, tágabb értelemben). Nem csupán a megfogalmazások, de a Bavli-ban szereplő kontextus – az eltérő vallomások elfogadhatósága – is azt sugallja mindenesetre, hogy eredetileg csupán napra pontosan akarták meghatározni az áldás elmondásának a határidejét.

Ennek a kérdésnek, amelyet nem tudok teljes bizonyossággal megválaszolni, fontosak a következményei.

Amennyiben már a talmudi korban is a csillagászati pontossággal számított holdtölte (legalábbis egyes vélemények szerint) a határidő, akkor a késő ókori rabbinikus tudomány világképében az időfogalom már meglehetősen „finoman szemcsézett” volt. A makroszkopikus (hetek, napok) és a mikroszkopikus (órák,

⁴⁶ A holdhónap hosszát a Babilóniai Talmud (*bRH.* 25a) 29 és fél nap, kétharmad óra és 72 *chálákim*-ban állapítja meg. (Maimonides, *Misne Tóra, Hilch. Kidd. ha-Chodes* 6,2 szerint egy *chelek* az óra egy 1080-ad részének felel meg, vagyis a mai számítás szerinti perc 18 *chelek*-ből áll.) Ennek a fele, vagyis valamivel több, mint 14 és háromnegyed nap telik el a (közepes) újhold (a *molad*) és a (közepes) telihold között. A holdhónap hosszának ennyire pontos meghatározása egyébként nem nehéz a hold- és napfogyatkozások segítségével.

percek) időfogalom egyetlen egységet alkotott, vagyis a kettő kombinálása lehetséges, sőt – a pontosság érdekében esetleg – kívánatos volt. Ezzel ellentétben, amennyiben a határidőt csupán napra pontosan adták meg (a telihold idejét egész napokra kerekítették), az amellel lehet esetleg egy érv, hogy a nagyobb időintervallumokat (napok, hetek) és a rövidebb időintervallumokat (órák, percek: például a nap egyes szakaszaihoz kapcsolódó micvák határidejei) két különböző időfogalom kezelte a rabbinikus tudomány világfelfogásában, és ezek eredetileg, a középkort megelőzően, nem kombinálódtak. Ha ez így volt, pontosan mikor, és minek a hatására alakult át a rabbinikus tudomány időfogalma?⁴⁷

Természetesen nem lehet kizárni azt a lehetőséget sem, hogy már a talmudi (és a korai középkori) források is pontosan úgy értelmezték ezeket a kérdéseket, mint ahogy azt a későbbi rabbik fogják tenni. A „hallgatásuk” vagy a „pontatlan megfogalmazásuk” pedig műfaji sajátosság. Ebben az esetben, ennek a műfaji sajátosságnak a pontos mibenlétét kell meghatároznunk.⁴⁸

Olvasni fogjuk azt a középkori responsumot (*Maharil*), amely konkrétan a kiddus leváná kapcsán be fogja vezetni a *szof zman kiddus leváná*-nak azt a percre pontos meghatározását, amelyet ma is láthatunk a luachokban.

De térjünk vissza a forrásainkhoz. A másik részletet a Jeruzsálemi Talmudból, amelynek a helye viszont nem ismert a mai kiadásokból, *Menachem ben Slomo Meiri*⁴⁹ idézi (*ad Szanh.* 42a).⁵⁰ Itt ő azon szokást, amely szerint az áldással megvárják a hónap első *moce sabbat*-ját, a Jerusalmi állítólagos következő szövegére

⁴⁷ Amennyiben nem csupán a talmudi megfogalmazás „pontatlanságáról” van szó, az a hipotézis, hogy a késő ókori két különböző időfogalom a középkorban összekapcsolódik egyetlen rendszerré, megmagyarázná, hogy egy sor halákhikus kérdés és felvetés miért nem merül fel az amorai korban, és miért merül fel a *risonim*-oknál. Ide tartozik egy felvetés is a *Ve-ten tal u-matar* betoldás kapcsán, amellyel a 3. fejezetben fogunk foglalkozni, és amelyet a diaszpórában az őszi *tkufától* számított 60. napon kell elkezdni mondani: esetleg a hatvan napot nem napokban, hanem „órától óráig” kellene számítani? (V.ö. Harfenes: *Jisrael ve-ha-zmanim*, 1,11 (p. 178.)) Ha a hipotézisünk megállja a helyét, ez a felvetés elképzelhetetlen lett volna a talmudi korban.

⁴⁸ Mint azt a dolgozat 3. fejezetében is látni fogjuk, hasonló figyelhető meg a napév hosszával kapcsolatban, amely témával a *tkufá*-k kapcsán fogunk kimerítően foglalkozni. Habár *bRH.* 25a viszonylag pontosan meghatározza a holdhónap hosszát, a napév hosszára vonatkozó adat (*bEruv.* 56a) meglehetősen pontatlan. Itt Smuel azt állítja, hogy az év negyede pontosan 91 nap valamint 7 és fél óra, azaz a napév hossza a Julián-naptár alapadataként szolgáló 365,25 nap. Ezen érték pontatlansága már jól ismert volt ekkoriban. Magunkévá tehetnénk Ibn-Ezra véleményét (Hosszú kommentár *ad Ex.* 12,2), amely szerint Smuel tisztában volt a pontos értékkel, de az egyszerű emberek számára adta ezt a közelítő értéket. A jelen esetre is átvihetnénk ezt a gondolatot: a kiddus leváná határidejének napokra történő kerekítése az egyszerű emberek részére történt. Ekkor viszont azt nem értjük, hogy a talmudokba, amelyek alapvető jogforrásoknak lettek számvá, nem pedig az egyszerű embereknek, miért nem került bele a pontos érték (is), vagy legalábbis egy utalás rá?

⁴⁹ 1249-1316, provanszi Talmud-kommentátor. Ld. I. Ta-Shma: *Meiri, Menahem ben Solomon*, in: EJ.

⁵⁰ Ld. Shapira, p. 36f.

vezeti vissza: „*Nem mondanak áldást a holdra mindaddig, amíg be nem illatosítják magukat*”, amely – a Meiri értelmezése szerint – az illatokra mondott áldásra vonatkozik. Elismeri, hogy nem érti pontosan ezen állítás valódi okát, de hoz rá egy mások által elfogadott, de számára problémás magyarázatot. Számunkra viszont még nagyobb probléma az, hogy ez az idézet nem szerepel az általunk ismert Jerusalmi kiadásokban.⁵¹ Csupán annyit tudhatunk, hogy amennyiben tényleg létezett egy ilyen verzió, az a kiddus leváná egy újabb aspektusát említi, t.i. hogy a kiddus leváná legjobb időpontja a szombat kimenetele. Ez a kitétel nem szerepel az általunk eddig megvizsgált forrásokban, viszont megjelenik a harmadik késő ókori műben, amely releváns a témánk szempontjából.

A **Mászechet Szofrim** az ún. külső vagy kis traktátusok („minor tractates”) közül az egyik leghosszabb, és a Talmudon kívüli, közel kortárs rabbinikus anyagot ölel fel.⁵² Jelentős részben olyan kérdéseket, amelyeket a Misna és a két talmud nem tárgyal. A mű első része a rituális írás (Tóra-tekercek, tfilinek, mezúzák írásának a) szabályait ismerteti, majd liturgiai kérdésekkel kapcsolatos részleteket foglal össze. Ennek keretében⁵³ szintén találunk egy leírást a kiddus leváná szertartásáról. Ez a leírás, akárcsak a Mászechet Szofrim nagy része, a talmudi forrásoktól független információkkal szolgál. (A fordítást szintén ld. a Függelékben.)

Először magának az áldásnak a szövegét ismerteti. Ez, néhány apróságtól eltekintve, lényegében azonos a két talmudból ismert verzióval. Ezt megelőzi egy újdonság, amit eddig csupán a Meiri-féle Jerusalmi-fragmentumból ismertünk: t.i. hogy a szertartásra javasolt időpont a szombat kimenetele (*mocé sabbat*), amikor is az ember még ünnepi ruhában, illatosítva mondhatja el az áldást. Habár ez a gondolat logikus ötletnek tűnik a *hiddur micva*⁵⁴ alapelvéből következően, más szertartásoknál mégse találjuk meg.⁵⁵ Érdekes továbbá, hogy a Bávlihoz hasonlóan, itt is fontosnak tartják megemlíteni azt, hogy az ember állva („kiegyenesített lábbal”) mondja el az áldás szövegét.

⁵¹ Rákerestem konkordancia-programokban, és nem jártam eredménnyel. Ugyanezt állítja R. Shapira: *Szēfer birkat R”S*, p. 36.

⁵² Az *Encyclopaedia Judaica* „*Soferim (minor tract.)*” szócikke szerint (H. Freedman) a datálása kapcsán nincs konszenzus, de a legtöbben a VIII. századra és Palesztinába teszik a keletkezését.

⁵³ A sztenderd számozás szerint 20,1-2, ld. a lábjegyzetet a Függelékben.

⁵⁴ A parancsolatok minél szebb módon történő végrehajtására való törekvés.

⁵⁵ Például a *’se-lo chiszar be-olamo* (’aki nem tett hiányt a világában...’) áldást, amelyet évente egyszer, a tavasszal virágzó fákra mondanak el, szintén lehetne szombat estére időzíteni. Az egyedül lehetséges választ abban látom, hogy míg a kiddus levánát éjszaka kell elmondani, így a szombat kimenetele alkalmas időpont erre, addig a fákra mondandó áldáshoz inkább a tavaszi napfény illik.

A részlet második fele bizonyos értelemben meglepő újdonságokkal szolgál. Az eddigi forrásokból úgy tűnt, mintha csupán egyetlen hosszabb áldásról lenne szó. A Jerusalmi-beli említés kontextusa ezt a felfogást különösen alátámasztja. Most találkozunk először azzal, hogy az áldáson kívül, további textusok hozzáadásával, egy önálló szertartássá nő ki magát a kiddus leváná. Több mondatot sorol fel, amelyeket (külön-külön) háromszor el kell mondani az áldást követően. Ezek közül Ex. 15, 16a-val fogunk foglalkozni kicsit behatóbban. Mivel egyrészt meglepő, hogy egy töredékverset kell idézni, másrészt pedig a versrészlet visszafelé történő recitálása a szómágia gyanúját fogja felvetni.⁵⁶

A leírás szerint a szertartás egymás köszöntésével ér véget.⁵⁷ Ez a tény egy újabb dimenziót vet fel: eszerint a kiddus leváná nem csupán egy időhöz kötött egyéni *chijjuv* (kötelezettség), hanem közösségi aktus is.

A szertartás **mai menete** megerősíti azt, hogy itt többről van szó, mint egy egyszerű *bráchá*-ról (áldásról). A liturgia jelentősen „feldúsult”. Az áldást, magát⁵⁸ a 148. zsoltár első versei vezetik be („Áldjátok az Ö-valót az egekből,... áldjátok őt, az ég minden serege, áldjad őt, Nap és Hold,...”; Zsolt. 148, 1-6).⁵⁹ Az áldást követően a háromszor-háromszor elmondandó mondatok sorrendje kicsit eltér a Mászechet Szofrim-ban található sorrendtől: előbb *'baruch jocrech...'* és *'ke-sem se-ani roked...'*. Majd Ex. 15,16 első fele, amelyet követnek e vers szavai visszafelé. A szertartás a Mászechet Szofrim-ban nem szereplő „Dávid, Izrael királya, örökké él” (*'Dávid, melech Jiszráel, cháj ve-kájjám'*) mondattal folytatódik, amelynek a forrása *BRH* 25a. Végül, a *'sálom aléchem – aléchem sálom'* formában szereplő párbeszédet követően, a *'sziman tov u-mazal tov jehé lanu u-le-chol Jiszrael, amen'* mondat zárja a háromszor mondandó egységekből álló részt. (A legutóbbi mondat a Mászechet Szofrim-ban elsőként szerepel, egy kicsit más formában.)

⁵⁶ Rev. Dr. Israel W. Slotki a Massechet Szofrim-fordításában ezt a részletet a következőképpen adja vissza (p. 310.): „... *Let terror and dread fall upon them and may this be retrospective, Amen, Amen, Selah. Praise ye the Lord.*” Vagyis belefordítja az elmondandó szövegbe azt, hogy „és visszafelé”. A fordító vagy nem ismerte a mai gyakorlatot, vagy pedig nagyon nyomós oka kellett, hogy legyen arra, hogy ezt így fordítsa.

⁵⁷ Akaratlanul felmerül itt a katolikus mise záróaktusa, a „béke jele”, mint lehetséges párhuzam.

⁵⁸ Az askenázi rítus szerint.

⁵⁹ A *Tfilat Kol Pe*-típusú sziddurok által javasolt *'háreni muchan u-mezuman'* (‘Íme, kész vagyok teljesíteni ezen parancsolatot...’) semmiféleképpen sem tartozik az általánosan bevett szövegbe. Az intenció (*káváná*) kifejezése explicit módon, micva teljesítését megelőzően csupán bizonyos irányzatokban szokás (chászid befolyás? új fejlemény?). Deutsch Henrik nem hozza a 148. zsoltárt se, de ő más paraliturgikus imákat is lerövidít.

Ezt követi a mai imakönyvekben egy Énekek énekéből vett rész (2, 8-10), amely nyilván Izrael és Isten kapcsolatát hivatott szimbolizálni, illetve Izrael várakozását Isten közelgő megváltása („megérkezése”) iránt, párhuzamosan az Izrael jövőendő megújulásába vetett, az áldás szövegében kifejezésre juttatott hittel. A szintén csillagászati vonatkozású 121. zsoltár⁶⁰ ugyanerre a gondolatra rímel, Isten és „örzője”, „gondviselője” kapcsolatát megfestve. A 150. zsoltár csupán röviden tartalmaz utalást az égboltozatra, viszont az általános, „polifon” dicséret, amely a Zsoltárok könyvét is zárja, a szertartás ezen részének egy hangulati befejezést ad.

Ezt követi a Babilóniai Talmud-ból vett részlet az áldás jelentőségéről (*‘tana de-ve rabbi Jismael...*), az Énekek Éneke 8,5 első fele,⁶¹ végül egy *Jehi racon*, amely arra a midrásra utal, amely szerint a Hold „büntetésből” zsugorodott össze. Ez utóbbi is messianisztikus várakozást fejez ki, amennyiben az idők végén a Holdnak vissza kell kapnia a fényét. Ezt a részt⁶² a szintén messianisztikus Hos. 3,5 töredéke zárja.

A szertartás „levezetéseként” a 67. zsoltár egy minden népet érintő örömnünnepet fest le, és ez, az adott kontextusban, egyszerre utal a messianisztikus korra (v.ö. Zecharja 14,9, azaz az *Alénu lesabeach* záró versével), illetve a kozmológiai, de legalábbis az univerzális léptékekre. Így csúszik át a szertartás hangsúlya szép lassan Isten kozmológiai aspektusától, illetve a kozmológiai aspektusán keresztül történő dicséretétől (v.ö. Zsolt. 148, amellyel kezdődik a kiddus leváná), a gondviselésbe és a megváltásba vetett hiten keresztül (ahova konkludál az áldás szövege), a messianisztikus kor univerzális felfestéséig. Ennek a lezárása az *Alénu lesabeach*, amely önmagában is egy hasonló vonulatot követ.⁶³ Ha jelen van egy minjen, árvák kaddisát is mondanak.⁶⁴

⁶⁰ Érdemes megfigyelni, hogy a két „csillagászati vonatkozású” zsoltár közül a 148. megelőzi az áldást, míg a 121. követi. Az előbbinek ugyanis az érzelmi előkészítés a szerepe azáltal, hogy az alapszituációt idézi fel (égi jelenségek felsorolása, valamint ezzel összefüggésben Isten általános dicsérete). Ezzel szemben, a 121. zsoltár Isten kozmológiai szerepén felül egy „mélyebb”, személyesebb gondolatot is kifejt, Isten és Izrael viszonyát, a gondviselést. Azt a gondolatot, amelyre maga az áldás szövege is konkludál, az áldás szövegének a második felében. Ez a szerkezet, t.i. hogy a „magot” körbevevő „keret” első fele az általános szituációt fejt ki, míg a második fele ezt szimmetrikusan megismétli, de ki is egészíti egy személyesebb, mélyebb aspektussal, amely reflektál a „mag”-ra, megfigyelhető például a Smá-t körülvevő áldások, vagy a Tóra-olvasás áldásainak az esetében is.

⁶¹ Emlékezzünk erre is, amikor azt vizsgáljuk, hogy az Ex. 15,16 verset lehet-e csupán fele terjedelmében idézni. A Hos. 3,5-t szintén töredékben fogjuk idézni rövidesen.

⁶² Amely szintén nem szerepel a Deutsch Henrik-féle sziddurban.

⁶³ Amelyre megint csak nem utal a Deutsch Henrik-féle sziddur.

⁶⁴ A Rinat Jiszráel azt javasolja, hogy az *Él adon al kol ha-maszim*-ből vett (*‘tovim meorot’*-tól *‘raa ve-hitkin curat ha-levana’*-ig) részlet elénéklésével zárjuk a szertartást. Nem tudom, hogy ez vajon tényleg szokás-e egyes izraeli közösségekben, vagy csupán a Rinat Jiszrael egyik olyan kezdeményezéséről van szó, amikor új szokások izraeli meghonosításával próbálkozik. Ezzel a

Az a tény, hogy a kiddus leváná szertartása az *Alénu*-val és árvák kaddisával zárul, meglepő. Tudtommal, a *Brit mila* szertartásán kívül, valamint a 3. fejezetben ismertetésre kerülő Birka ha-Chamán kívül, ez az egyetlen paraliturgikus esemény (azaz a fő zsinagógai istentiszteleteken kívüli vallásos szertartás), amely *Alénu*-val és kaddissal fejeződik be. Ez újabb bizonyítéka annak, hogy a kiddus leváná több, mint egy egyszerű áldás: önálló szertartás, egy meglehetősen komplex belső szerkezettel, szinte már egy önálló istentisztelet.

Vagyis, és ez egy fontos tanulság az eddigiekből, a rabbinikus irodalomnak a leginkább a középpontban lévő alkotásai (akár a művek keletkezési idejét nézzük, akár a későbbi hatását), úgymint a Bavli és a Jerusalmi, csupán magával az áldással foglalkoznak. Egy perifériusabbnak számító forrás kellett ahhoz, hogy az áldáshoz kapcsolódó további liturgiai elemeket felfedezzük. Ez a tény egyrészt jelentheti természetesen azt is, hogy a talmudi korban a kiddus leváná tényleg egyetlen áldás volt csupán. (Palesztinában ráadásul rövidebb, mint Babilóniában.) A szertartás fejlődése nyilván az áldásból, magából indult ki. De egyáltalán nem tartom kizártnak azt sem, hogy a talmudi rabbik maguk is tudtak az áldást követő részekről.

Ugyanis a két talmud hallgatása az áldást követő mondatokról jelezheti a rabbinikus irodalom egy általánosabb tendenciáját is. Hatalmas aránytalanságok figyelhetők meg abban, hogy az egyes liturgiai elemek milyen hangsúlyt kapnak a rabbinikus irodalomban. A középkorban ez a tény sokkal nyilvánvalóbb lesz, amikor már független bizonyítékaink vannak arra, hogy a pijjutok mennyire terjedelmessé tették a liturgiát, és mégis, a rabbinikus tudomány szinte kizárólag a liturgia magját alkotó elemekkel (például a Smával vagy a Smone Eszrével) foglalkozik. Természetesen a középkori aránytalanságok visszavezethetők a Talmudban megfigyelhető aránytalanságra, emez pedig esetleg magyarázható úgy is, hogy akkoriban még csupán a későbbi liturgia magja létezett. De vajon tényleg így van ez?

Nem feltétlenül, hiszen a palesztinai pijjut-költészet kezdetei az amorai korra vezethetők vissza, míg a liturgia egyes elemei (például az *Alénu* lesabeach,⁶⁵ vagy a Smá-nak a Misnában is említett áldásai) valószínűleg még korábbiak. Ugyanakkor az amorai korban a pijjut-költészet és a rabbinikus tevékenység a palesztinai zsidó szellemi tevékenység két, különálló, párhuzamosan haladó megnyilvánulási formája

kozmológiai távlatokat is felfestő szombat reggeli pijjut-tal (*jocerot*) egyébként a Birkat ha-Chama kapcsán fogunk újból találkozni.

⁶⁵ Igaz, hogy a Ros ha-hasana-i muszaf részeként, de lehetséges, hogy még i.sz. 70-t megelőző korra megy vissza, mivel nem tartalmaz utalást a Churbánra (v.ö. *Aleinu le-Shabbe'ah*, in: *Encycl. Judaica*).

volt. Akárcsak a művészeteknek és a tudományoknak manapság, nem volt találkozási pontjuk, egymást kiegészítő formái voltak az alkotásnak, ill. a vallás kifejezésének. A mágia – amelyről a háromszor elmondandó mondatok kapcsán esik majd szó – egy harmadik dimenziót jelentett, amint arról a közelmúltban a régészeti ásatásokon és a kairói genizában egyre nagyobb számban felfedezett mágikus szövegek tanúskodnak.

Tehát, függetlenül attól, hogy mi és mennyi létezett pontosan a zsidó liturgiából a talmudi korban, a rabbinikus tudományt a liturgiának csupán a fő elemei érdekelték. Azok, amelyeknek halákhikus vonzataik vannak, úgymint valamilyen kötelezettség (Sma, Smone Eszré, áldások különböző alkalmakkor), annak időbeli határai, vagy olyan szövegek, amelyek az istennevet tartalmazzák, és ezért a használatukat szabályozni kell.

Ez a helyzet, t.i. ez a kettősség, ennek következtében fennmaradt a középkorban is, ill. annak egy jelentős részében. A nem annyira lényeges elemei az imáknak, hiába tették ki a liturgia jelentős részét, csak nagyon lassan tudtak beszivárogni a költészet szabad területéről a halákha szigorú mezejére. Hasonló lehet érvényes az aggádikus vagy misztikus (netán mágikus) eredetű, eredetileg halákhán kívüli szokásokra.

Az egyik tanulság tehát, amelyre a kiddus leváná tanulmányozása vezetett, az az, hogy a szigorú értelemben vett rabbinikus tevékenység és a zsidó liturgia önálló pályákat futnak be. A rabbinikus tudomány látókörébe a liturgiának csupán speciális aspektusai férnek bele. (És éppen ezért nem szabad messzemenő következtetéseket levonni a liturgia fejlődésére nézve a rabbinikus irodalom alapvető műveiből.) Másrészt, a liturgia, például a kántori gyakorlat se feltétlenül követi a szigorú halákhát.⁶⁶

2.2 A Kiddus leváná középkori forrásaiból

A következőkben a kiddus leváná néhány közép- és újkori forrását fogjuk megvizsgálni. Részben a kódex-irodalomból, részben pedig a responsum-irodalomból, a teljesség igénye nélkül. A bennünket leginkább érdeklő problémaforrás a szertartás időkorlátja lesz, amely már az ókori forrásokban is a leggyakrabban visszatérő kérdés

⁶⁶ Perl Miklós bácsi mesélte az Alma utcai zsinagógában, hogy a háború előtt Tokaljhegyalján az „*askenézis*” zsinagóga rabbija nagyon ügyelt arra, hogy az előimádkozó minden szót csupán egyszer ejtsen. Ezzel szemben, a „*szfardis*” kántorok gyakran ismételték meg egy-egy szót vagy félmondatot, ha a dallam azt úgy kívánta.

volt. De a középkorban és az újkorban további kérdések is felmerülnek, így például az, hogy vajon a nőknek kell-e mondaniuk ezt az áldást, lehet-e ünnepnapon elmondani azt, mennyire fontos az, hogy szombat kimenetelekor hangozzék el az áldás, szabad-e fedett helyen elmondani azt, a vak személyre vonatkozik-e a kötelezettség,...⁶⁷

A **Misne Torá** – habár Maimonides külön értekezést szán az újhold megszentelésének (*Hilchot Kiddus ha-Chodes*) –, a kiddus levánát az áldások között tárgyalja, a *Hilchot Brachot* 10. fejezetében. (Ebben a besorolásban a Jerusalmi is hatással lehetett rá.) Egyéb természeti jelenségekhez kapcsolódó áldások után, a 16. halákha második fele ismerteti az áldás szövegét, amely – legalábbis a hagyományos szövegkiadás szerint – néhány apróságban eltér mind az ókori források, mind a mai bevett szövegtől. A 17. halákha pedig előbb megismétli a Bávlból ismert gondolatot, miszerint állva kell elmondani az áldást, mivel az időben elmondott áldás a holdra olyan, mintha az illető „fogadná a Sechinát”.

Majd az időponttal kapcsolatban a következőt írja: „*ha nem áldotta meg azt [a holdat] az első este, elmondhatja az áldást a hónap tizenhatodik napjáig, amíg meg nem telik be a [hold] hiánya*”. Ezek szerint Maimonides *lekatchila* az első estére helyezi az áldást. A határidőt pedig – ismerve Maimonides csillagászati ismereteit – meglehetősen pontatlanul, kicsit ellentmondásosan adta meg: ha úgy is értelmezzük a „tizenhatodik napig” kifejezést, hogy az a tizenhatodik napot, magát már nem is tartalmazza, úgy tűnik, hogy Maimonides megengedi a teljes 15. napot, amelynek a vége már szinte biztosan a telihold után lesz.

Három (egymást nem feltétlenül kizáró) lehetőséget lehet elképzelni. Maimonides vagy nem gondolt a telihold percre pontosan számított pillanatára, amint azt az ókori forrásainkról is feltételezhetjük, és szerinte tényleg el lehet mondani az áldást a teljes 15. napon. A csillagászati számítások szakértője e szerint a talán legvalószínűbb lehetőség szerint nem tekintette a kiddus leváná határidejét egy csillagászati kérdésnek. Második lehetőségként az merül fel, hogy csupán a klasszikus forrásokat ollózta össze,⁶⁸ és nem akart olyan döntést leírni, amelyet nem tudott klasszikus forrással

⁶⁷ A kérdéseket, a pszákokat és a forrásokat összefoglalja: *Birkat ha-Levana*, in: *Enciklopedija Talmudit*, vol. 4, pp. 467-475.

⁶⁸ A középkori rabbinikus irodalom terjedelmes részét (Alfaszi-tól kezdve) ilyen „összeollózások” alkotják szerintem. A rabbinikus kreativitás vagy a paszkenolás abból áll, hogy az adott szerző mely szövegeket hagyja ki, és a felhasznált szövegdarabkákat milyen kontextusba helyezi. Ezáltal nagyon sok új információt lehet kifejezni, miközben a szöveg szavaiban és tagmondataiban megkerdőjelezhetetlen, autentikus források köszönnek vissza az azokat ismerők számára.

alátámasztani. A harmadik lehetőség az, hogy a Misne Torá-ban csupán a halákha vázlatát akarta leírni, és ezért hiányosak a részletek.

Rabbi Jozsef Karo a **Bét Jozsef**-ben (O.Ch. 426,3) először azt a véleményt ismerteti, amely szerint a hónap 16-ig (*lekatchila* 7-ig⁶⁹) lehet elmondani a Kiddus levánát, mivel ezt követően a Hold már csökken, amire nem lehet áldást mondani. Majd hozzáteszi, hogy a molad-tól kell számítani a tizenhat napot. Végül hosszasan idézi a Maharil-tól – az alábbiakban általunk is ismertetendő – responsumot (nr. 19.), amely szerint a molad-tól valójában a holdhónap pontos hosszának (29 nap 12 óra 793 chalakim) a felét kell számolni, és az így számított telihold a határidő; ha viszont megfigyelés útján (egy holdfogyatkozás észlelése révén) tudjuk pontosan, hogy mikor van valójában a telihold, azt követően még akkor se mondhatunk áldást, ha a számítás azt még megengedné.

Karo a **Sulchan Aruch**-ban (O. Ch. 426,3) tükrözi a *Bét Jozsef*-ben található bizonytalanságot: előbb a molad-tól számított 16 napot adja meg határidőként, amely úgy értelmezendő, hogy a határidő (a 16. nap) már nem tartozik hozzá a kijelölt időintervallumba. Majd megadja a Maharil határidejét is, a molad-tól számított fél holdhónapot. Ezt megelőzően, a korábbi forrásokból ismert kifejezéseket veszi át: egyrészt az áldás általános meghatározását a *jBrachot*-nak megfelelően (426,1; amihez r. Mose Iszerlesz hozzáteszi, hogy csak éjjel lehet az áldást elmondani). Majd a szombat estére vonatkozó kikötést veszi át a Mászechet Szofrimból, amelyhez az európai éghajlat alatt élő Remo hozzáteszi, hogy ez csupán a hónap első harmadára érvényes szempont. Ezt kiegészíti egyes hónapokra vonatkozó megszorításokkal, a szertartás menetének a Mászechet Szofrim szerinti leírásával, végül néhány részlet értelmezésével.

Az alábbiakban néhány olyan **responsum** tartalmát tekintjük át, amelyek érintik a Kiddus leváná témakörét. Természetesen nem törekedhetünk teljességre.

A középkori források között a **Maharil**, rabbi Jákob ben Mose ha-Levi Moellin (Mainz, kb. 1360 – Worms, 1427)⁷⁰ responsumait találtam egyedül, de őrán sokan hivatkoznak (elsősorban a Bét Jozsef, amely a későbbi ismertség alapja lehet).

⁶⁹ Ezek szerint ő *lekatchila* szeretne mindegyik talmudi véleménynek megfelelni, még a kisebbségben maradtnak is, ami gyakori jelenség. A jelen esetben viszont ez azért nem teljesíthető bonyodalmak nélkül, mert van olyan vélemény is, amely szerint a hetedik nap előtt *nem* mondható el az áldás, mert még túlságosan vékony a holdsarló.

⁷⁰ Ausztriában tanult, korának vezető askenázi rabbija, a Mainz-i zsidó közösség vezetője lesz, ahol jelentős jesivát is alapít. (Bar Ilan CD-Rom biográfiai szolgáltatása, ill. Encyclopaedia Judaica.)

Csillagászattal is foglalkozott,⁷¹ talán ennek köszönhető az a *chiddus*, amely a 19. responsumát különösen fontossá teszi, és amelyre vissza fogunk térni a következő fejezetben (a fordítását ld. a Függelékben). Ez a responsum két merész lépést tesz a kiddus leváná határidejének a meghatározása területén, és mindkét lépésben a csillagászat iránt fogékony rabbi attitűdjét lehet felfedezni, aki a halákhába be akarja (tudatosan vagy nem?) emelni a csillagászati ismereteit.

Először is, a határidőt nem a hónap napjaihoz képest határozza meg, amely szakítás a *bSzanhedrin* hagyományával, ahol is, mint láttuk, már a kontextus is azt sugallja, hogy a *Szof Zman Kiddus Levana*-t a hónap valamelyik napjához kellene kötni. Felhasználva a vitát azzal kapcsolatban, hogy a határidő a hónap 15. vagy 16. napja legyen-e, és hangsúlyozva Nehardei hivatkozását a Hold kerek alakjára, a telihold *pillanataként* határozza meg a határidőt. Ez pedig azt jelenti, hogy a *molad-hoz képest* kell számolnunk a holdhónap hosszának (29 és fél nap⁷²) a felét, azaz kicsivel többet mint 14 napot és kicsit kevesebbet mint 15 napot. Vagyis így a paszkenolás a 15 és a 16 napos határidőt javasoló vélemények közé esik, ha ezeket a határidőket úgy értelmezzük, hogy az utolsó napot már nem értjük bele az intervallumba.

A *Maharil* második merész lépése abban áll, hogy amennyiben valakinek módjában állt empirikusan meghatározni a holdtölte pontos pillanatát, azaz egy holdfogyatkozást észlelt,⁷³ akkor ezt követően már nem mondhat Kiddus levánát. Annak ellenére, hogy a *molad-hoz képest* számított időpont esetleg még megengedné az áldás elmondását. De a *Maharil* tisztában volt azzal, hogy a (közepes) *molad-hoz képest* számított közepes holdtölte nincs mindig összhangban a valódi holdtöltével. Erre a pontra visszatérünk a következő fejezetben, és itt csupán annyit jegyzünk meg, hogy a *Maharil* számára a halákha által meghatározott időpontot „überelni” tudja az empiria. Viszont nem kívánja a pontosabb számítást alkalmazni: se nem valamilyen

⁷¹ „Csillagászati problémákat oldott meg műszerek segítségével, és tanulmányozta Immanuel ben Jakov Bonfils „Ses Knafajim” c. művét.” (E. Kupfer: *Moellin, Jacob ben Moses*, in: E.J.) Nem tudom, hogy ez valójában milyen szintű csillagászati ismereteket jelent, de valószínűleg kimagaslót, legalábbis a korabeli askenázi rabbik többségéhez képest. Annyi bizonyos, hogy ismerte (és valószínűleg jól értette) Maimonides *Hilchot Kiddus ha-Chodes*-ét, hiszen hivatkozik is rá.

⁷² 29 nap 12 óra 793 chalakim, v.ö. *BRH 25a* és *Hilchot Kiddus ha-Chodes* 6,2. Egy „chelek” az órának egy 1080-ad része, vagyis 1/18 perc, kicsit több, mint 2 másodperc (v.ö. *Hilch. Kiddus ha-Chodes* 6,2).

⁷³ Holdfogyatkozás akkor következik be, ha a Nap, a Föld és a Hold, ilyen sorrendben, pontosan egy egyenesbe esnek, vagyis a Földről nézve a Hold és a Nap éppen ellenkező irányban látszódnak (szembenállás, opozíció). Ezért a holdfogyatkozás mindig pontosan a holdtölte órájában következik be, hiszen a holdtölte a két égitest szembenállását jelenti. Hasonlóképpen, a napfogyatkozás, amikor is a Nap, a Hold és a Föld ebben a sorrendben kerül egy egyenesbe, az újhold pillanatát, azaz az együttállást jelzi.

csillagászati számítást (amelyet Maimonides a *Hilchot Kiddus ha-Chodes* későbbi fejezeteiben a halákha részévé tett; igaz, nem ad explicit eljárást a valódi molad meghatározására, mivel őt csupán a Hold láthatósága érdekli az újholdszámítás szempontjából), se nem – mint azt explicite írja is – egy olyan számítást, amelyet egy empirikusan megfigyelt molad-ra (napfogyatkozásra) alapoz. Vagyis az empiria, a halákhikusan megalapozott számítás és a tudományosan megalapozott számítás relevanciája a Maharil számára ilyen csökkenő sorrendben követik egymást.

Két további responsumát találtam, amelyek érintik a témánkat. 145. számú responsuma megismétli azt, hogy a molad-hoz képest kell hozzáadni a holdhónap pontos hosszának a felét. (Azzal kapcsolatban, hogy a molad-hoz képest kell számolni, a Bar-Ilan CD-Rom hivatkozik a *Tasbec*⁷⁴ 87. responsumára, ill. *Aguda Szanhedrin* 47-re). Úgy fogalmaz továbbá, hogy „és számos napon keresztül rágódtam azon, hogy nem kell-e vajon a valódi [Hold-Nap] szembenállást követnünk-e, amint azt a Ses knafajim⁷⁵ kiszámítja, a kiddus leváná kapcsán, hogy aszerint enyhítsünk és aszerint szigorítsunk.”⁷⁶ Legnagyobb sajnálatunkra nem írja le részletesen, hogy miért utasította el végül is ezt a lehetőséget.

Harmadik responsumában, amely az újonnan kiadott responsumok között található (*Su”t Maharil he-chadasot* 47), a szertartás részeként elmondott köszöntéssel foglalkozik: „mivel [az illető] egy nagy micvát teljesített, hiszen úgy számít be neki, mintha a Sechinát fogadta volna, illendő üdvözölnie a másikat, örömmel, jó szívvel.”

Az **újabb kori responsumok** közül több is foglalkozik a kiddus levánával, habár legtöbbször egyéb kontextusban.

Rabbi *Jair Chaim ben Mose Samson Bachrach* (vagy *Bacharach*; 1638. – 1702.), a *Chavat Jair* c. responsa-gyűjteményében (no. 207.) az a kérdés merül fel, hogy amennyiben valaki azért okoz kárt („fellöki a társa kancsóját”), mert Kiddus leváná végett közterületen fut, az vajon köteles-e az okozott kárt megtéríteni. A kérdés háttereként tudnunk kell azt, hogy a *mBava Kamma* 3,6 misnában⁷⁷ felmerülő

⁷⁴ Tsuvot Simon ben Cemach Duran, 1361-1444

⁷⁵ Immanuel ben Jakov Bonfils (XIV. sz., Tarascon, Provence, a „Baal ha-Knafajim” néven is ismert), matematikus és csillagász, által írt mű, amely csillagászati táblázatokat tartalmaz. (B. R. Goldstein: *Bonfils, Immanuel ben Jacob*, in: *Encyclopaedia Judaica*.)

⁷⁶ Ha a közepes molad szerinti számításról áttérnénk a valódi szembenállás számítására, akkor abban az esetben, amikor a valódi oppozíció korábban van, mint a közepes molad-ból számított, akkor szigorítani (*lehachmir*) kellene a határidőt, és a fordított esetben pedig könnyíteni (*lehakel*) lehetne.

⁷⁷ „Ketten haladnak a közterületen, egyikőjük gyalogol, a másik fut, vagy mindketten futnak, és kárt okoznak egymásnak, [akkor] mindketten mentesek [a kártérítés kötelezettsége alól].” A misnában szerepel egy aszimmetrikus, és ezért érthetetlen eset: ti. amikor csupán az egyikőjük fut (ő a szokatlan,

aszimmetriát Maimonides (és a nyomában Bartenura) úgy oldja fel, hogy ez az aszimmetrikus szituáció *erev sabbatkor*, péntek délutánra vonatkoztatva értendő. Vagyis akkor az, aki fut, „micva céljából fut”, ill. a másiknak is fel kell készülnie arra, hogy „micva céljából futó” emberek lökhetik őt fel az úton. (Amennyiben nem micva céljából fut, akkor *erev sabbatkor* is *chajav*, v.ö. *Ikkar Toszafot Jom Tov ad loc.* 24.) Felmerül tehát a kérdés, és ez a responsumunk tárgya a Kiddus leváná példáján, hogy vajon máskor, más micva céljából a közterületen futó személy is mentesül-e a kártérítés kötelezettsége alól (*patur*), ha kárt okoz.

Rabbi *Jakov ben Joszef Reischer* (kb. 1670. – 1733.)⁷⁸ a *Svut Jaakov* c. responsagyűjteményében azt a kérdést boncolgatja, hogy miért is nem szabad elmondani a Kiddus levánát szombaton (3,31). Máshol pedig (2,11) a következő probléma merül fel: valaki a hónap 8. napján, vasárnap, gyászolóvá vált, de az adott hónapban még nem mondott Kiddus levánát. Miként viselkedjen? Amikorra letelik ugyanis a gyász hete, szombat lesz, majd pedig kicsúszik a határidőből. A döntés az, analógiákra és forrásokra támaszkodva, hogy habár *lekatchila* vidáman kell elmondani a Kiddus levánát (v.ö. *Sulchan Aruch O. Ch.* 426), ilyen esetben a gyász alatt is el lehet, ill. köteles elmondani azt.

A Noda Be-Jehuda [Bihuda]⁷⁹ responsuma (Mahadura 141, O. Ch. 41.) azt a kérdést veti fel, hogy az Adar hó 14. napjára eső Purimkor lehet-e Kiddus levánát mondani (amely ráadásul egy böjtnap, *Taanit Esztér*, kimenetele, és v.ö. *S.A. O.Ch.* 426,2). Habár a Purimot követő nap még beleesne a határidőbe, az európai időjárás mellett nem biztos, hogy az ember kockáztatná azt, hogy hátha a következő nap borult lesz az ég.

Sokszor felmerül az a kérdés, hogy nőknek vajon kell-e mondaniuk ezt a szertartást, amelyre nézve a Bavli azt sugallja, hogy kell (hivatkozás arra, hogy még a nők is tudják az áldás szövegét). Ugyanakkor a kiddus leváná tipikus példája a *micvat asze se-ha-zman garma* esetének („olyan cselekvő micva, amelyet az idő okoz”, azaz amely időtől függ), és amely alól a nők általában fel vannak mentve. Ezzel a kérdéssel foglalkozik például a *Ha-elef Lecha Slomo* (r. *Slomo ben Jehuda Aron Kluger*, 1785. – 1869., Lengyelország) *O. Ch.* 193. is.

a váratlan, a *mesune*), és ebben az esetben feltételezhetnénk, hogy neki kötelessége jobban vigyáznia, ezért azt várnánk, hogy őt kártérítés fizetésére lehetne kötelezni.

⁷⁸ *Jakov Backofen* néven is ismert. Rabbi Prágában, Ansbach-ban (Bajorország), Wormsban, majd Metzben.

⁷⁹ R. Ezekiel ben Jehuda Landau (1713. – 1793.), 1754-től Prága és Csehország fő rabbija, kora egyik vezető személyisége.

Rabbi *Naftali Cvi Juda Berlin* (a *Neciv*, 1817. – 1893.), a litvis jesivamozgalom kiemelkedő személyisége, azt a kérdést kapta (*Mesiv Davar* 2:48.), hogy vajon mi jön előbb a *moce sabbat-i* máriv után: a Kiddus leváná, vagy a zsinagógában mondott havdala? Habár a Kiddus leváná mellett szólna az az érv, hogy a „szombatot hosszabbítsuk meg minél inkább” (azaz toljuk ki a havdalát), és erre hozható analógiaként az, hogy a *szfirat ha-omer* megelőzi a havdalát. De ugyanakkor a *tadir ve-se-ejno – tadir kodem* („gyakori és kevésbé [gyakori] – a gyakoribb jön előbb”, v.ö. *Zvachim* 91a; ld. még például *bBrach.* 51b, *bPesz.* 114a, *bSukka* 54b) általános elv miatt a havdalával kell kezdeni. Ráadásul, a havdala kötelezettsége (*chijjuv*) mindjárt a máriv befejezésekor elkezdődik, vagyis, még amikor a zsinagógában vannak, míg a Kiddus leváná kötelezettsége csak akkor jelenik meg, amint kilépnek a zsinagógából, és a szabad ég alatt megpillantják a Holdat. Vagyis valójában a két kötelezettség nem is ütközik, a havdalának eleget lehet tenni, még mielőtt a másik kötelezettség megjelenne. (Következő kérdésként feltehetnénk persze a kérdést, hogy mi a helyzet, ha szabad ég alatt mond a minjen márivot.)

2.3 A Kiddus levana időpontja és határideje

A Kiddus levana kapcsán egy sor kérdés merült fel. Gyakran visszatér például az, hogy mi az áldás pontos szövege, és mi a szertartás menete? Vonatkozik-e a kötelezettség a nőkre? Mennyire erős megkötés az, hogy szombat este kell azt elmondani? Miért is nem szabad szombaton elmondani? De most bennünket az áldásra kijelölt időintervallum meghatározása fog érdekelni.

Kérdés az, hogy mikortól lehet egyáltalán mondani. Bizonyos hónapokban, mint azt például a *Sulchan Aruch*-ban láttuk, nem mondják el az áldást azt megelőzően, hogy a hónap elejét jellemző gyászos (például *nájtég*) vagy bűnbánó (*ászeret jemé tsuva*) időszakot le nem zártuk egy böjt- vagy ünnepnappal.⁸⁰

⁸⁰ Egy modern responsum tárgya lehetne az, hogy vajon el lehet-e mondani a kiddus levánát Jom Kippur vagy Tisa be-Av előtt, ha biztosan tudjuk az időjárás-előrejelzésből, hogy a hónap 10. és 15. napja között erősen borult lesz az idő. Az erre adandó válaszból egyrészt annak a megkötésnek az erejét lehetne tesztelni, amely szerint a *nájtég*-ben és a bűnbánó napokon nem lehet elmondani a kiddus levánát (talán releváns lehet e tekintetben a fentebb tárgyalt *Svut Jaakov* 2,11). Másrészt, a dolgozatom általános tárgyát érintené az a kérdés, hogy az időjárás-előrejelzés, mint tudományos alapon végzett predikció, mennyire releváns a halákha számára.

Ennél nehezebb kérdés annak az eldöntése, hogy az áldás kötelezettsége (a *chijjuv*) mindjárt az újholddal életbe lép-e, vagy csupán néhány nap elteltével lehet áldást mondani? Maimonides fogalmazásából még az derül ki, hogy ő *lekatchila* a hónap első napján megáldotta a holdat. A Beit Joszef is a hónap első hetére teszi az áldás *lekatchila* időpontját. Ugyanakkor, de sajnos nem találtam forrást ezzel kapcsolatban, egyes vélemények és szokások szerint nem mondják el az áldást a túlságosan vékony holdsarlóra.⁸¹ Ha például a hónap 3. és 10. napja is szombat kimenetele, akkor egyesek megvárják a 10. napot, amikor a látványosabb holdra lehet áldást mondani (*chiddur micva*). Mások viszont már a 3. napon elmondják, mert egyrészt érdem minél előbb teljesíteni egy micvát, másrészt nem tudni, hogy egy-másfél hét múlva nem következik-e be egy tartósan borult időszak.⁸²

Az áldás végső határideje kapcsán viszont meglehetősen sok forrást gyűjtöttünk össze. Mint láttuk, ez a kérdés felmerül a Jerusalmiban, és ez volt az a motívum, amely a Bavliban a témát egyáltalán szóba hozta, a tanúvallomások értékelése kapcsán. Ott, mint láttuk, a vita tárgya az volt, hogy miként értelmezendő az, hogy „betelik a hiánya”: az egyik értelmezés szerint (r. Jakov bar Iddaj) ez az első negyedre vonatkozik, amikor a formája konkávból konvexszé változik (a konkáv rész „ürege” lenne ezek szerint a hiány); míg Nehardei szerint a teliholdra, amikor is maximális fényességet ér el (a maximálistól való eltérés lenne ezek szerint a hiány). Már maga a talmudi kontextus, t.i. az, hogy a Kiddus levánához vezető asszociációs szál kiinduló pontja (az ellentmondó tanúskodások értelmezése) kapcsán a hónap közepe a határpont, sejteti, hogy a *pszák* az utóbbi, a Nehardei-féle értelmezés javára fog eldőlni.⁸³

A következő lépésben az a kérdés merül fel, hogy pontosan is mikor van a határidő: a hónap 14., 15. vagy 16. napja az utolsó nap, amikor megengedjük az áldás mondását? A Jerusalmi-ban idézett egyik vélemény szerint a 14. nap a határidő. Továbbá, mások vagy a 15., vagy a 16. napban határozzák meg a határidőt, és az áldás elmondására engedélyezett intervallum vagy tartalmazza, vagy nem tartalmazza ezt a határnapot. A XIV. század végét megelőzően, Maimonides-t is beleértve, nyoma

⁸¹ Szóbeli közlés rabbiktól.

⁸² Érdekes lenne tudni, hogy ezek a halákhikus szempontok hogyan fognak változni a távolabbi jövőben, ha az időjárás-előrejelzés pontossága jelentősen javulni fog, ill. ha könnyebben lehet majd nagyobb távolságot megtenni annak érdekében, hogy az ember derült helyen mondhasa el az áldást.

⁸³ A *Bét Joszef* által idézett *Kol Bo* javaslata, miszerint *lekatchila* tegyünk eleget a szigorúbb véleménynek is, és lehetőleg a hónap 7-ig mondjuk el az áldást, tudtommal mára már nem érvényes. Sőt, mint láttuk, egyesek éppen hogy megpróbálják minél később elmondani annak érdekében, hogy minél fényesebb Holdra mondhasák el az áldást.

sem volt annak, hogy a határidő nem a fenti napok valamelyike lenne, és ezt látszólag úgy értették, hogy az adott napot megelőző éjszakán végig el lehet mondani az áldást.

Mint láttuk, a Maharil 19. responsuma (valamint az ezt idéző *Bét Joszef*) a fordulópont a kérdésben. Az a javaslata, hogy vegyük szó szerint Nehardei véleményét, azaz a határidőt ne egy naphoz, hanem a holdtölte *pillanatához* kössük.

És ez az a pont, amikor elérkeztünk egy kritikus momentumhoz a dolgozatunkban.

Először is, a *kiddus leváná* kapcsán megtaláltuk azt a pontot, ahol mikroszkópikus (órák, percek) és a makroszkópikus (napok, hetek) időfogalom összekapcsolódik egy egységes rendszerre. A hónapon belül a határidőt *chelek* pontosságra meghatározzuk. Mivel egy hónap körülbelül 765 000 *chelek*-ből áll, ezért (legalább) hat nagyságrendet fog át ez az új, egységes időfogalom!

Másképp, fontos adalékhoz jutottunk a bevezető fejezetben feltett kérdésekkel kapcsolatban is. Az érdekelt bennünket, hogy hogyan viszonyul a halákhikus rendszer a való világhoz, mi a halákhikus valóság és az empirikus valóság viszonya. Miként látja a rabbinikus tudomány a fizikai világot? Hogyan kapcsolódik össze, illetve összekapcsolódik-e egyáltalán a közvetlen empiria, a tudományos megismerés által helyesnek feltételezett számítás és a halákhikus megismerés által helyesnek feltételezett számítás? A Maharil ezzel tisztában volt, amint erről a 19. és a 155. responsumában tükröződő dilemmái tanúskodnak.

Az első lehetőség az, hogy a legjobb tudásunk szerint az empiriára támaszkodunk. Ha módunk van megfigyelés által megbizonyosodni a telihold pillanatáról, márpedig egy holdfogyatkozás kiváló alkalom erre, amikor is a Nap, a Föld és a Hold egy vonalba kerül, akkor azt kell követnünk.

A második lehetőség az, hogy olyan közvetett módszerekre támaszkodunk, amelyek bár az empiriára támaszkodnak, de további (halákhán kívüli) hipotézisekkel is élnek. Például a legújabb tudományos eredményekre. (A Maharil idejében ilyen volt a *Ses knafajim*.) Vagy olyan számításra, amely felhasználja azt az információt, amelyet például egy napfogyatkozás nyújt az újhold valódi pillanatáról (az újholdra vonatkozó tapasztalati adatból és a holdhónap elméleti hosszából számítjuk ki a telihold feltételezett időpontját).

A harmadik lehetőség pedig az, hogy posztulálunk egy *halákhikus valóságot*. Ezt tette a Maharil, amikor azt állítja, hogy a 15-16. napos határidőt úgy kell érteni, hogy 1. a (Maimonides által leírt módszer szerint számítandó) közepes molad-ból kell kiindulni, nem pedig a Ros Chodes napjából, és 2. ehhez a holdhónap pontos

hosszának a felét kell hozzáadni, nem pedig tizenöt vagy tizenhat napot. Ilyen módon definiálja azt, hogy mikorra esik pontosan a *halákhikus telihold*, és ezt teszi meg a *Szof Zman Kiddus Levana*-nak.

Az a tény, hogy a telihold pontos időpontja csupán ritkán figyelhető meg közvetlenül (holdfogyatkozás segítségével), egyrészt nem teszi lehetővé azt, hogy csak és kizárólag az első lehetőséget válasszuk.⁸⁴ Másrészt lehetővé tehetné azt, hogy a harmadik lehetőséget kizárólagossá tegyünk, ignorálva a valóságot.⁸⁵ Dolgozatom 3. fejezetében, ez utóbbinak, azaz a megfigyelésen alapuló, de mégse közvetlenül érzékelhető tudományos eredmények ignorálásának, leszünk a tanúi a tkufák kapcsán. Ugyanis a tkufák pontos időpontját sohasem lehet megfigyelni, és csupán a számítást tehetjük pontosabbá, hosszú (évszázadokon keresztül nyúló) megfigyelési adatok felhasználásával.

Maharil-t viszont, akit érdekelt a csillagászat, zavarta volna valószínűleg az időnként mégiscsak megfigyelhető „fizikai valóság” ignorálása. A 19. responsumában az a mód, ahogyan a Zsolt. 104,19-et interpretálja, arra enged következtetni, hogy esetleg a véleménye szerint az egyszerű halákhikus számítást követő közepes holdpálya lenne a „helyes”, az eredeti isteni szándéknak megfelelő. Mégis azt kell figyelembe vennünk, ahogyan „a számára előírt pályát nem ismerő” Hold *valójában* mozog. Vagyis, az empiriának is helyet kell biztosítanunk. Nem cél egy, a fizikai valóságnak ellentmondó, idealizált és fiktív halákhikus valóság megteremtése, amelyben a Hold a helyes, eredetileg kijelölt pályáján mozogna. Amikor (ritkán) megfigyelhetjük a valódi holdtölte pillanatát, akkor a tapasztalati úton szerzett információ erősebb a halákhikus számításnál.

⁸⁴ A virágzó fákra elmondandó áldás nem igényel tudtommal semmiféle számítást, hiszen azt mindig el lehet dönteni empirikusan, hogy egy adott fa virágzik-e, vagy sem.

⁸⁵ Tekintve, hogy a legtöbb hívó nem foglalkozik csillagászattal, és ezért az esetlegesen megfigyelt holdfogyatkozást nem akarná *szof zman kiddus levana*-ként értelmezni.

Egy érdekes véleményt hallottam sok évvel ezelőtt szóban egy rabbtól, és nem sikerült ezt azóta sem ellenőriznem. Ezek szerint csak az nem mondhatja el a megfigyelt holdfogyatkozás és a közepes molad-ból számított *szof zman kiddus levana* közötti időszakban az áldást, aki tisztában van azzal, hogy a holdfogyatkozás miért jelenti a valódi holdtölte pillanatát. Vagyis a csillagászati tudás, legalábbis e szerint a felfogás szerint, megváltoztatja az egyén halákhikus státuszát. A csillagászatilag tudatlan, hiába figyelt meg személyesen egy holdfogyatkozást, még elmondhatja az áldást, ha nem telt le a luach-ban közölt határidő. (Kérdés, hogy a luach-ban nem kellene-e előre feltüntetni a holdfogyatkozásokat...?)

Egyébként egy másik példát is fel lehetne hozni arra, hogy a csillagászati tudás megváltoztatja az egyén halákhikus státuszát (ha nem lenne ez a forrás meglehetősen „aggadisztikus” jellegű). *bSabb* 75a szerint rabbi Jochanan azt mondta, hogy „az embernek kötelessége csillagászati számításokat végezni... aki ért a csillagászatához, és nem végez asztronómiai számításokat, arra vonatkozik az írás: 'És az Ő-való művére nem tekintenek, és kezének tetteit nem látták.' (Jes. 5,12)”

Eszerint a halákhikus számítás csupán egy közelítése lenne az empirikus valóságnak? Nem, mert ha így lenne, akkor a tudományos számításokat kellene használni, mert azok jobban megközelítik a megfigyeléseket. De a nem halákhikus alapon történő számításokat két ízben is elveti: a 19. responsumban azt a gondolatot, hogy egy napfogyatkozás révén megfigyelhető újhold-pillanat alapján számítsuk ki a teliholdat, a 155. responsumban pedig a *Ses Knafajim* számítási módját.

Ne felejtsük, halákhikus kontextusban dolgozunk. Vagyis egy komplex állítás igazságának a kritériuma nem feltétlenül a megfigyeléssel történő egyezés. Az igazságnak az a kritériuma, hogy összhangba hozható-e az Írásbeli vagy a Szóbeli Tannal, az exegézissel, a „kanonizált” rabbinikus forrásokkal. Vagyis, és így értelmezhető a Maharil döntése, ha egyszer elhatároztuk, hogy a Kiddus leváná határideje a telihold pillanata (amikor a Hold teljesen kerek, mint ahogy azt a Bavli állítja), de nem áll módunkban ezt közvetlenül megfigyelnünk, akkor csupán egyetlen számítási módszer használható. Az, amelyik mind a molad időpontját, mind a holdhónap hosszát a hagyományos forrásokból (Maimonides, *Hilchot Kiddus ha-Chodes*, ill. *bRH*) tanulja ki.

„Közvetett megismerés” során tehát nincs helye a *külső tudományoknak*, de még az empíriának sem: csak és kizárólag a hagyomány által elfogadott forrásoknak, valamint az azokra épített, és a hagyomány által szintén elfogadott logikai lépéseknek.⁸⁶

2.4 Mágia a Kiddus levánában?

A Kiddus leváná, akár csak a következő fejezetben leírandó Birkat ha-Chama, pengeélen tancol, ami a „kóser zsidó vallást” az *avodat kochavim*-tól elválasztja. A kommentárok gyakran hívják fel arra a figyelmet, hogy az ember csupán az áldás elején és a végén pillantson a Holdra, nehogy úgy tűnjék, mintha az égitesthez imádkozna. A záró *Alénu lesabeach* során pedig úgy hajoljon meg, hogy az véletlenül se látszódjék olyannak, mintha a Hold előtt hajolna meg. Az pedig természetes, hogy arról van szó csupán, hogy a Hold (illetve a Birkat ha-Chama során a Nap) *kapcsán* kell imádkozni I-tenhez.

⁸⁶ V.ö. ezt a következtetést azzal, amit a „*A csillagászat...*” c. cikkemben leírtam.

Eddig nincs gond. Azt a kérdést se szeretném feszegetni, hogy vajon visszavezethető-e ez a szertartás ősi, égitestimádó szokásokra. Úgy vélem, hogy semmi jel sem utal erre. A szokás pre-rabbinikus voltára nincs bizonyíték (persze, cáfolat sem), azt pedig kizártnak tartom, hogy akár már a rabbinikus kort megelőző néhány évszázadban is egy ennyire nyilvánvalóan pogány kultusz beszívárgott volna a zsidó vallásgyakorlatba.

Amikor mágiát emlegetek a Kiddus leváná kapcsán, akkor az áldást követő néhány mondatra gondolok, amelyeket egyenként háromszor ír elő elmondani már a Mászechet Szofrim. Különösen pedig arra a fél *pászukra* (Ex. 15,16a), amelyet visszafelé is el kell mondani.

Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt arra a paradoxonra kell felhívni a figyelmet, hogy *bMeg.* 22a megtiltja azt, hogy „egy olyan verset, amelyet Mózes nem szakított meg, mi megszakítsunk”. Vagyis elvileg tilos lenne egy *pászuknak* csupán az első felét idézni. Rafael Sapira ennek a témának egy külön tanulmányt szentel (*Kuntrasz Checi Pászuk*) a Kiddus levánáról szóló kötetében. Azzal a megfigyeléssel kezdi a tanulmányát, hogy noha a Mászechet Szofrim-ből nem egyértelmű, hogy mennyit kell elmondani a versből, mivel csupán a versnek a legelejét idézi, de ezt egyes források (ld. a *Magen Avraham*-ot a megfelelő helyen) úgy értelmezik, hogy az egész verset kellene elmondani mindkét irányban. Viszont a Remo explicitté teszi, hogy amikor visszafelé mondjuk a verset, akkor azt hol kezdjük, és ebből egyértelmű, hogy a *pászuknak* csupán az első felét mondjuk el. Habár történetileg nem tudjuk, hogy mi volt a Mászechet Szofrim eredeti szándéka, de feltételezhetjük, hogy egy ilyen váratlan szokás valószínűtlen, hogy utólag létrejött. Annak ellenére, hogy – mint ahogy arra a *Kuntrasz Checi Pászuk* szerzője rámutat – sok további helyen is találkozunk a liturgiában ezzel a jelenséggel: huszonkét olyan példát sorol fel, ahol, legalábbis egyes vélemények szerint, egy versnek csupán a felét kell elmondani.

Tehát a Kiddus levánában, (minden valószínűség szerint egy fél bibliai vers felhasználásával) szómágiának⁸⁷ lehetünk tanúi. A rítus a véleményem szerint „önvédelmi” célokat szolgált, hiszen a „*ke-sem se-ani roked ke-negdech...*” („amint én táncolok előtted, de nem tudlak megsebezni, úgy ne tudjanak az ellenségeim se megsebezni engem”) háromszor elmondandó „varázsigét” követi, és ezért az engem megsebezni nem képes ellenségek pusztulását szándékozhat előidézni.

⁸⁷ Szómágiára a rabbinikus irodalomban sok példa található. Például: *bA.Z.* 12b-n a „*savriri ... riri ... ri*” csökkenő mágia az éjszaka a vízben „megbújó” ártó szellemek ellen.

A rabbinikus világ mágiához való viszonya Blau Lajos⁸⁸ óta hatalmas kutatási téma. A közelmúltban különösen kedvelt területté vált, egyrészt mágikus iratok, amulettek, nem rabbinikus források felfedezésének köszönhetően, másrészt pedig az általános antropológiai kutatás ez irányú érdeklődéséből kifolyólag. Nincs módomban, nem is tudnám ezt a témát felölelni, itt csupán néhány felvetést tehetek azzal kapcsolatban, hogy hol húzódik a határ a szigorúan tiltott (mert *avoda zara*) és az engedélyezett (esetleg, mint azt az esetünkben látjuk, előírt) „kóser” mágia közt. Ami továbbá érdekelhet bennünket, összhangban az ez irányú modern kutatásokkal, az a „tudomány – vallás – mágia” háromszög egyes komponenseinek az egymáshoz való viszonya.

A rabbinikus korra vonatkozóan *Giuseppe Veltri* kimutatta, hogy a megengedett és a nem megengedett praktikák között a különbség egyrészt abban van, hogy a megengedett eljárások a Tórán alapulnak, míg az „amoriták útjai” nem.⁸⁹

A másik különbség pedig abban áll, hogy a „tudományosnak” minősített, és ezért megengedett eljárásokat a valóság, a megfigyelés alátámasztja, míg a tiltott „babonáknak” nincs valós alapjuk.⁹⁰ Ezek szerint nem csupán az megengedett, ami a Tórán alapul, hanem az is, ami a valóság megfigyelésén.

*Peter Schäfer*⁹¹ is visszatérő formában hangsúlyozza, hogy a legtöbb zsidó varázsfórmula utal valamilyen formában a Tórára.

Ez az állítás párhuzamba állítható azzal, amit az előző alfejezetekben, például a Maharil responsuma kapcsán mondtunk: a kanonizált forrásokra épülő számítás mellett a közvetlen megfigyelés még releváns, de a *chochmot chicconijot*-nak a legcsekélyebb mértékű felhasználása már nem. A zsidóság szempontjából tehát a „tudomány – mágia – vallás”, ill. a „tudományos úton szerzett ismeret – empirikusan szerzett ismeret – exegézis útján szerzett ismeret” háromszögeit összerakhatjuk. Ugyanis csak az a mágia megengedett, amely empirikusan alátámasztható. Vagy, másképpen, a három ismeretforrás csupán kettő fogadható el, és csupán ezek – a

⁸⁸ Blau, Ludwig. (1898): *Das altjüdische Zauberwesen*, (Budapest: Gregg International Publishers Limited). A kutatástörténetet és a műfajokat áttekinti P. Schäfer: *Jewish Magic Literature...* (1990.). További irodalmat megad Ruderman: *Jewish Thought...* (2000), pp. 380-382.

⁸⁹ G. Veltri: *Defining Forbidden...* (1995.), p. 32.: „... only an examination of a custom and of its relation to the divine word can ascertain the reason by virtue of which a practice can or cannot be accepted. Thus, ‘magic’ or the expression ‘Ways of the Amorite’ is in Rabbinic Judaism a relative concept, not an essential quality of an act.”

⁹⁰ G. Veltri: *On the Influence...* (1998.), p. 313.: „Not their [of the rabbis] preoccupation with the Torah was the determining factor in accepting foreign knowledge, but the actual demands of their day: whatever is to be considered healing, should not be avoided.”

⁹¹ P. Schäfer: *Jewish Magic Literature...*

Biblia és az empíria – legitimálhatnak egyes nem-zsidó tudományos vagy mágikus praktikákat.

A talmudi kor „varázslói” közül *Choni ha-Meagel* kapcsán jól meg lehet figyelni azt, hogy egyrészt az eljárás sikeres volta, másrészt a Bibliához való kapcsolat az, ami elfogadhatóvá (sőt, pozitív figurává) teszi őt. A Misna *Taanit* traktátusa 3,8 misnája írja le azt, hogy miként varázsolt esőt azáltal, hogy húzott egy kört, beállt a közepébe, és onnan zsarolja a szó szoros értelmében a *Ribbono sel Olam*-ot. Miután sikeresen meghozta az esőt, a kéréseknek megfelelően beállította annak az erejét, majd el is állította azt (azaz teljes mértékben kontrollálta a helyzetet), Simon ben Satach küldet érte, és a következőképp fogalmaz: „*Ha nem Choni lennél, akkor kiközösítést rendelnék el rád nézve. De mit tehetek veled, mivel te meghallgattatást találsz a Makom előtt, és megteszi neked a kívánságodat, akárcsak a gyermek, aki meghallgattatást talál az apja előtt, és [az apja] megteszi neki a kívánságát. És rád mondja az Írás (Misle 23,25): 'És vigadni fog atyád és anyád, és öröme lesz a szülöttnednek' ”.* Vagyis, legitimáció gyanánt, egyrészt a mágia sikeres voltát említi, már azt is a vallással összhangban interpretálva. Majd egy bibliai verset vonatkoztat Choni-ra (az exegézis szerepe). És e két tény együtt eredményezi azt, hogy nem átkozza ki őt, hanem a rabbinikus irodalom egyik legendás hősévé válhat Choni ha-Meagel. De enélkül kiátkozandó eretnek, bűnös varázsló lenne.

A kor zsidó mágikus irodalmának egyik legnépszerűbb alakja Salamon volt.⁹² A démonok fölötti uralma és gyógyító ereje éppúgy megjelenik az apokrif irodalomban (például Salamon Testamentumában), mint ahogy a Talmudban (*bGittin* 68ab) és a liturgiában (a betegekre mondott *Mi se-berach*-ban a patriarkák felsorolása kibővül Salamon nevével). De mindez elképzelhetetlen lett volna, ha a kortárs nem asszociál azonnal arra, hogy Salamon bölcsessége, azaz varázsereje I-tentől származik (v.ö. 1Kir. 3-mal), vagyis „kóser eredetű”. De ha ez nem volna egyértelmű, *Salamon Testamentumában* Salamon visszatérően „dicséri az I-tent”, azaz a szerző ilyen módon is hangsúlyozza azt, hogy itt nem az „emoriták útjairól” van szó.

Ezek után, hogyan értelmezhetjük a Kiddus leváná háromszor elmondandó részeit, amelyek hasonló korból származnak, hiszen a Mászechet Szofrim említi őket?

⁹² A Salamon alakjához kapcsolódó varázsképeséssel, valamint Salamon Testamentumával és a párhuzamos rabbinikus forrásokkal kapcsolatban ld. Sturovics A.: *Salamon Testamentuma, a bibliai, az apokrif és a rabbinikus hagyományok tükrében*.

A „jó jel, jó jel [legyen] egész Izrael számára” nyilvánvalóan asztrológiai tartalommal bír, de az asztrológia a korban éppúgy empirikus tudománynak számított, mint az orvostudomány.⁹³ Az „Áldott a formálód,...” kifejezés-négyes akrosztikonként kiadja a *Jaakov* nevet, amely talán felfogható úgy, mint egy Izraelre (amely azonos Jákov-val) mondott áldás, elbújtatva a Hold Teremtőjére mondott áldásban: Choni-hoz hasonlóan, kikényszerítjük önmagunk megáldását.

Ezt követi az „*amint táncolok előtted...*” mondat, ill. a két irányban elmondott fél pászuk.⁹⁴ A kettő együtt, az áldást kiegészítve, egyfajta védelmet akar elérni, illetve az ellenfelek ártalmatlanná tételét: ne legyenek képesek „hozzám érni”, majd némuljanak el „akár a kő”. A szertartást az utolsó eleme, amely egy tórai pászuk-töredék, teszi halákhikusan megkérdőjelezhetlenné, megengedett mágiává. Tehát kiemelten fontos szerepet tölt be. Ugyanakkor, úgy vélem, összekapcsolható más mágikus hagyományokkal is.

A feltételezésem szerint a kulcsgondolat a „védő kör”. Peter Schäfer⁹⁵ egy sor példát hoz a kör védő funkciójára, Choni ha-Meagel-től kezdve, ókori mágikus szövegeken és a kör alakú mágikus tálakon keresztül, a középkori askenázi szokásokig.⁹⁶ Márpedig a kiddus leváná szertartásának vizsgált részletében több elem is értelmezhető úgy, mint egy kör szimbolikus megjelenítése. Mindenekelőtt maga a kiddus leváná arra épül, hogy a Hold felveszi a teljes kör alakot („akár egy gabonarosta” a Bavli szerint). A tánc is a körtáncot idézi fel valószínűleg. A „körbe táncolja, de nem tud ártani” mondatról arra a képre asszociálok, mint amikor a Peter Schäfer által hozott példákban a varázskör határát megpróbálják, nem tudják átlépni az ártó szellemek. Végezetül, az oda-vissza idézett bibliai vers is egyfajta körkörösséget juttathat az eszünkbe. Vagyis a visszafele történő idézés része lenne a kör szimbolikájára építő, védekező mágiának.

⁹³ V.ö. Veltri: *On the Influence...* (1998.). Arról, hogy még a reneszánsz korban is tudománynak számított, ld. Bíró: *An Astrological Manuscript...*

⁹⁴ A sorozatot a Mászechet Szofrim-ban az „*ámen, ámen, szella, halleluja*” formula zárja, amelynek a helyét ma a „*Dávi, Izrael királya...*” vette át. Mindkét esetben a felebarátok köszöntése teszi teljessé ezt a mágikus szertartást.

⁹⁵ I. m., p. 87.

⁹⁶ Úgy tudom, ez nem csupán zsidó szokás. Talán a „vizes nyolcas”-nak is volt hasonló funkciója a magyar néphiedelemben.

3. Tkufák: Birkat ha-Chama és „ve-ten tal u-matar”

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: מניין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות? שנאמר "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים" איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים? הוי אומר: זה חישוב תקופות ומזלות: (bSabb. 75a)

3.1. A tkufákhoz kapcsolódó halákhikus kérdések

Ebben a fejezetben⁹⁷ újabb két liturgikus kérdést fogunk vizsgálni. Az első a Napra 28 évenként mondott áldás, a *Birkat ha-Chama* lesz, amely sok szempontból párba állítható az előző fejezetben tárgyalt kiddus levánával. A második a hétköznapi *Smone Eszré* ima kilencedik áldásának a két változata: az őszi félévben és a tavaszi félévben más és más szövegváltozatban kell elmondani ezt a bőséges termést, és az ehhez szükséges jó időjárást kérő imát.

A két kérdést az kapcsolja össze, hogy mindkettő időpontja a *tkufákhoz* kapcsolódik. A *tkufa* az év nevezetes pontjainak, a napfordulóknak és a napéjegyenlőségeknek az összefoglaló elnevezése. A tavaszi és az őszi napéjegyenlőség a *tfkufat Niszan*, ill. a *tkufat Tisri*, míg a nyári és a téli napfordulót a *tkufat Tamuz* és a *tkufat Tevet* jelöli. E nevezetes pontok kiszámítása a csillagászati naptárszámítás egyik kulcsfeladata,⁹⁸ és a probléma összefügg azzal, hogy milyen hosszú is pontosan egy év, amelyet a két tavaszi napforduló (*tkufat Niszan*) között eltelt idő ad meg. Fontos

⁹⁷ E fejezet anyagának egy jelentős részét eredetileg Turán Tamás 2000. őszén tartott Maimonides-óra szemináriumi dolgozatához írtam meg. Az a dolgozat elsősorban a *ve-ten tal u-matar* betoldással foglalkozott, így több szempontból is át kellett azt dolgoznom, és ki kellett egészítenem.

⁹⁸ Így például, mint azt rövidesen látni fogjuk, a szökőévek (naptári rendszertől függően: szökőnapok vagy szökőhónapok) beiktatásának az a célja, hogy az év hónapjai ne csússzanak el az évszakokhoz, azaz a *tkufákhoz* képest. Vagyis hogy időátlagban az egész számú hónapokból és napokból álló évek minél pontosabban megközelítsék a helyes értéket, amely nem egész szám.

hangsúlyozni ugyanakkor, hogy nincs mód a tkufák pillanatának órára és percre pontos, megfigyelés segítségével történő meghatározására.

A rabbinikus hagyomány két tkufa-számítási algoritmust ismer. *Smuel-féle* szerint egy szoláris év pontosan 365 napból és 6 órából áll,⁹⁹ míg a *rav Ada-féle*¹⁰⁰ év hossza 365 nap, 5 óra 55 perc 25,4385 másodperc. A rav Ada-féle érték, a pontosságát tekintve, valójában félúton van a Smuel-féle érték és a ma csillagászatilag igaznak vélt érték között.¹⁰¹ Mindkét algoritmus ezt az értéket osztja négygyel, és így kapja meg a két, halákhikus értelemben vett tkufa között eltelt időt. Így a tkufák négy egyenlő részre osztják az évet.

Az év hosszára vonatkozó pontatlan adat esetén a hónapok elcsúsznak az évszázadok során a napfordulók és a napéjegyenlőségek csillagászatilag meghatározható időpontjához képest. Márpedig a szoláris naptárnak – így például az általunk is használt polgári naptárnak – az az alapja, hogy a tavaszi napforduló március 21-ére essen (az évek többségében), míg (például a zsidó) luniszoláris naptár célja az, hogy az első tavaszi hónap (Niszan) ténylegesen az első olyan hónap legyen, amelynek a holdtöltéje a tavaszi napfordulót követi. A pontatlan alapadatokból származó lassú elcsúszás vezetett például a Gregorián-féle naptárreformhoz. A zsidó naptárra nézve pedig a *Toszefta* (*Szanhedrin* 2,2) deklarálja azt, hogy a szökőhónap beiktatásának az (egyik) kritériuma az, hogy a tavaszi tkufát ne előzze meg Niszan hónap teliholdja.¹⁰²

Mindebből az következik, hogy a naptárszámítás elengedhetetlen feltétele az év hosszának, azaz a két, egymást követő tavaszi napéjegyenlőség között eltelt időnek a pontos ismerete. Habár (a Föld ellipszis-alakú pályájából adódóan, a II. Kepler-törvények szerint) az egymást követő valódi napéjegyenlőségek és napfordulók közt nem egyenlő idő telik el,¹⁰³ a számítás során használhatjuk az ún. *középnap*

⁹⁹ *bEruv*. 56a. szerint két tkufa között 91 nap és 7 és ½ óra telik el.

¹⁰⁰ Feldman, pp. 75-76.

¹⁰¹ A ma elfogadott csillagászati érték: 365 nap 5 óra 48 perc 45,9755 másodperc (Marik Miklós [szerk.]: *Csillagászat*). Az Ada-féle érték az i.e. 2. században élt Hipparkhosz mérései pontosságának felel meg (Sain Márton: *Nincs királyi út!*, p. 255.; Schalk Gyula: *Idők-Korok-Naptárak*, Függelék, 4. táblázat). Sokkal pontosabb adat nem volt ismert az arab csillagászatot megelőzően, habár a r. Adda-féle számítás se régebbi valószínűleg a 10. századnál (Feldman, p. 76.). Mint azt később látni fogjuk, valószínűleg úgy jött létre, hogy 235 holdhónap hosszát elosztották 19-cel, mivel a Meton-ciklus szerint 235 holdhónap hossza jó közelítéssel egyenlő 19 napévvvel. Ezért 19 évenként a r. Ada-szerint számított tkufák és a holdhónapok összeesnek. Ugyanakkor a holdhónap hossza nagyon pontosan meghatározható két távoli fogyatkozás között eltelt idő segítségével (Tzvi Langermann személyes közlése szerint), és ismert volt már az amorai korban is (v.ö. *brRH* 25a).

¹⁰² Ld. még Maimonides *Hilchot Kiddus ha-Chodes*-ét, 4,2.

¹⁰³ Március 21. és június 22. közt 93 nap telik el, június 22. és szeptember 23. közt szintén 93 nap, de szeptember 23. és december 22. közt csak 90 nap, és december 22. és március 21. közt (nem szökőévben) 89 nap.

fogalmát,¹⁰⁴ amely szerint az évet a tkufák négy egyenlő részre osztják. Eszerint például az őszi napéjegyenlőség éppen egy félévvel a tavaszt fogja követni.

De nem a naptárszámítás az egyedüli halákhikus kérdés, amely igényli a tkufák fogalmát. A Birkat ha-Chama és a *Tal u-matar* betoldás idejének a meghatározásához is elengedhetetlen a tkufák idejének az ismerete. Ehhez pedig el kell döntenünk, hogy a Smuel-féle, vagy pedig a rav Adda-féle tkufákat kövesse-e a halákha.¹⁰⁵

3.2. A Birkat ha-Chama és forrásai

A *Birkat ha-Chama* (vagy *Kiddus ha-Chama*), azaz a Nap megáldásának a szertartása, a kiddus levánához hasonlóan, a Misnát követő korra vezethető vissza. A *Toszefta Brachot* (6,10; a Zuckerman kiadásban a 7. fejezetben) írja, hogy: „[aki látja] a Napot, a Holdat és a csillagokat a maguk rendje szerint, az mondja [azt az áldást], hogy 'baruch osze bresit'¹⁰⁶. Rabbi Jehuda azt mondja, hogy aki áldást mond a Napra, az eretnecség (*derech acheret*)...”. Ezt idézi mindkét Talmud: a Jerusalmi *Brachot* 9:2 65a (lásd a Függelékben), illetve a Bavli *Brachot* 59b. Ezt veszi át Maimonides (*Hilchot Brachot* 10,18), ill. a Tur és a Sulchan Aruch *Orach Chajim* 229,5 is.

A Toszefta, ill. a talmudok által idézett állításnak lényegében két értelmezésével találkozhatunk a forrásokban. Az első, és legelterjedtebb vélemény, amely összhangba hozható a talmudi kontextussal is, úgy értelmezi, hogy itt egy 28 évente elmondandó áldásról van szó. A 28 éves ciklus (*machzor gadol*) eredete az, hogy ennyi idő elteltével fog a *tkufat Niszan*, a tavaszi napéjegyenlőség *jom revii*, azaz szerda előestéjére (kedd estére) esni, azaz a hét azon pillanatára, amikor a teremtés során a Nap és az égitestek meg lettek teremtve.¹⁰⁷ Ha abból indulunk ki, hogy a

¹⁰⁴ V.ö. Maimonides *Hilchot Kiddus ha-Chodes*-ét, 10,7, valamint 13,1f.

¹⁰⁵ További, a tkufákhoz kapcsolódó halákhikus kérdést vet fel a *Remo* a *Jore Dea* 116,5-ben. Eszerint nem szokás a tkufa idején vizet inni, „a veszély miatt, és aki vigyáz magára, az távolodjék el ezektől a dolgoktól”. Ezzel a szokással kapcsolatban lásd még *Y. D. Harfenes: Jisroel ve-ha-Zmanim*, vol. 1, szíman 58 (pp. 573-575).

¹⁰⁶ „Áldott [vagy Ő-ökkévaló I-tenünk, a világ királya], aki elkészítet a teremtést”. Más szövegváltozatokban „osze maasze bresit”, azaz „aki elkészítet a teremtés művét”.

¹⁰⁷ A *brRH* 10b-11a alatt szereplő barajta szerint rabbi Eliezer szerint a világ teremtése Tisriben (Elul végén) volt, míg rabbi Jehosua szerint Niszanban (Adar végén). A hosszas vitát a 12a-n szereplő barajta zárja le, amely szerint a tkufákat rabbi Jehosua szerint számoljuk. Ezt Rasi (d”h: „ve-li-tkufa ke-rabbi Jehosua”) úgy értelmezi, hogy „amikor a Nap és Hold tkufáit számoljuk, Niszántól kezdve számolunk, mondván, hogy Niszánban lettek teremtve, negyedik nap elején... Ezért a Tkufat Niszan

napév hossza pontosan 365 és ¼ nap (a Smuel-féle tkufa alapadata), akkor évente egy és egy negyed nappal fog eltolódni a tavaszi napéjegylenlőség időpontja a hét napjaihoz képest (52 hét 364 napnak felel meg), és így 28 év múlva fog a hét ugyanazon napjának ugyanazon időszakára esni.

A második értelmezés úgy véli, hogy itt arról van csupán szó, hogy hosszú ideig (például három vagy harminc napig) nem lehetett látni a Napot, a Holdat és a csillagokat, például a borult idő következtében, és amikor az illető újra megpillantja az égitesteket, akkor mondja el a teremtésre utaló áldást.

E két értelmezésre a legkorábbi forrás a XI. századi, római *Nathan ben Jehiel* által összeállított *Aruch*, amely a következő módon magyarázza *bBrachot* 59b-t (*Chama* szócikk): „*Magyarázata annak, hogy 'a Nap a tkufájában': a 28 [éves] ciklus (machzor) elején van [a szertartás], amikor Niszan tkufája a 4. nap elejére [előestéjére] esik, a Szaturnusz alá, amint az a teremtése kezdetén [is] volt. Más magyarázat: 'a Nap a tkufájában, és a csillagok és csillagképek a rendjük szerint': az esős időszakban, amikor három napig felhős volt [az ég], és nem látszódott a Nap [a felhők] közt, se nem a csillagok ez alatt az idő alatt, [akkor] el kell mondani rájuk [ezt az] áldást, amidőn előbukkannak. De más alkalommal nem.*¹⁰⁸ „

Ez a második értelmezés nem terjedt el a gyakorlatban. Az áldást aznap kell elmondani, amikor a (Smuel-féle) tavaszi tkufa keddi estére (*jom revii* előestéjére, napnyugta utáni időpontra) esik: ekkor másnap (szerda reggel) kell elmondani azt, amikor reggel felbukkan a Nap. A Magen Avraham a *Sulchan Aruch O. Ch.* 229,2-höz hozzáfűzi, hogy a nap 3-ik órájáig kell elmondani a Birkat ha-Chama-t (amely *saot zmaniot*-ban értendő, vagyis a határidő egybeesik a Sma határidejével).

A Birkat ha-Chamával kapcsolatos kérdéseket nagyon jól összefoglalja az a Chatam Szofer-responsum (*O. Ch.* 56), amelyet a függelékben közlök.¹⁰⁹ Tekintsünk át néhány további forrást ezzel kapcsolatban.

nem eshet máskorra, mint a nap negyedelő pontjaira [6 óra, 12 óra, 18 óra és 24 óra, v.ö. *bEruv*. 56a], mivel mindig egy negyed nap van két, egymást követő tkufat Niszan között. Hasonlóképpen, az első molad Niszan-t úgy számoljuk, hogy az a negyedik nap éjjelén, 9 óra 642 chalakim-kor volt.” (Mást állít a *Hilch. Kiddus ha-Chodes* 6,8 vége.)

¹⁰⁸ Valószínűleg rabbi Jehuda véleményét értelmezi úgy, hogy ha valaki az előírt időponton kívül mond áldást az égitestekre, az eretnecség, csillagimádás. Az eredeti szöveg megengedi azt az értelmezést is, hogy rabbi Jehuda minden esetben csillagimádásnak ítélte ezt a szertartást.

¹⁰⁹ További irodalom a Birkat ha-Chamával kapcsolatban: Cvi Kohen: *Birkat ha-Chama*; [editorial staff:] Sun, Blessing of, in: *Encyclopaedia Judaica*; Birkat ha-Chama, in: *Enciklopedija Talmudit*; Elkin: *Birkath Hachamah: Blessing of the Sun*.

A *Kol Mevaszer*¹¹⁰ 2,51, többek között, a fentebb említett *Magen Avraham*-mal vitatkozik, aki szerint azért kell a nap 3. órájáig elmondani az áldást, mert „utána a Nap már elmozdult a helyéről”. Tekintve azt, hogy a Nap állandóan mozog, ez a megfogalmazás semmiképpen sem meggyőző. A *Kol Mevaszer* szerint fölösleges a *Magen Avraham* szigora, mert egyrészt R. Adda szerint már több napja elmozdult a nap a napéjegyenlőség pontjáról (a tavaszpontból), a csillagászati napéjegyenlőség pedig még régebben elmúlt. Harmadrészt, a Toszafot szerint (*RH.* 8a, d”h: *u-be- tkufot*; 12a, d”h: *la-mabul*; 27a, d”h: *ke-maan*) amúgy is Tisriben volt a világ teremtése, vagyis valójában a nap *tkufat Niszan*-beli helyzetének kevés köze van a teremtetéshez.

A XX. századi szerző nem csupán tisztában van azzal, hogy a Birkat ha-Chama szertartásának nincsen valódi csillagászati alapja, az egyik tkufa-számítási módszer se pontos, de erre hivatkozik is. Vagyis ő bizonyos helyet biztosít a tudománynak, vagy legalábbis a nagyon hosszú távú megfigyeléseknek, és ez egy olyan jelenség, amellyel eddig nem nagyon találkoztunk. Ugyanakkor, figyeljük meg, hogy ő se viszi végig ezt a gondolatmenetet odáig, hogy akkor változtassuk meg az áldás elmondásának az időpontját. Ő ezt a megjegyzését csupán az *egyik* hozzáfűzésnek szánja annak alátámasztására, hogy a *Magen Avraham* szükségtelenül *machmir*.

A *Minchat Jicchak*¹¹¹ 8,15 megemlíti azt a – részben magyar, nagyváradi, vonatkozású – véleményt, amely szerint a Birkat ha-Chama áldását csupán az előimádkozó mondja, és tegye *jajcé*-vá az áldásra áment mondókat. Ugyanis, mivel *száfek* (bizonytalanság) lehetne az, hogy melyik tkufát is kellene használni, így egy esetleges tévedés esetén kevesebb *bracha le-vatala* (fölöslegesen elmondott áldás) hangzana el. A *Minchat Jicchak* elveti ezt az ötletet a *Sulchan Aruchra* és a paszkenolók többségére hivatkozva, de javasolja, hogy a *Sehechejanu* áldást tényleg csak az előimádkozó mondja. Ennek oka viszont, ha jól értettem, nem a kétféle tkufa közötti eltérésből származó *száfek*, hanem az, hogy a S. A. (vagy a Misna Brura) nem említi, hogy kellene *Sehechejanu*t mondani.

¹¹⁰ R. Meshulam Rath (Lengyelország, 1875. – Bnei Brak, 1963.), 12 évesen avatják rabbivá, csatlakozik a vallásos cionizmushoz, majd 1949-ben alijázik, Izraelben többek között tagja lesz a főrabbinátusnak. (Forrás: a Bar Ilan Responsa Project CD-ROM 5.0 Bibliography-menüpontja.)

¹¹¹ R. Isaac Jacob Weiss (Lengyelország, 1902. – Izrael, 1989.), a munkácsi jesiva vezetője, majd 1948-tól Manchesterben rabbi, 1970-től pedig a jeruzsálemi Eda Charedit rabbija. (Forrás: a Bar Ilan Responsa Project CD-ROM 5.0 Bibliography-menüpontja.)

3.3 „Ve-ten tal u-matar” és forrásai

A *mBrachot* 5,2 említi, hogy a *Főimádság* két pontján utalnak az esőre: a második áldásban (*Tchijat ha-metim*) csupán megemlítik a „gvurot gesamim”-ot, mint isteni attribútumot,¹¹² míg a kilencedikben (*Birkat ha-sanim*) kéri az esőt. Ezért ennek az utóbbi, kilencedik áldásának két változata létezik, mást kell mondani a téli „félévben”, mint a nyáriban. Az askenázi, ill. a szefárd (luriánus / chászid) nuszáchban csupán néhány szó a különbség, de a szfaradi (*edot ha-mizrách*) imakönyvben alapvetően eltér az áldás szövegének a jelentős része.

A nyári változatot („ve-ten bracha”) a „morid ha-tal”-al párhuzamosan kezdik el mondani: a Pészách első napját megelőző mincha az utolsó alkalom, amikor „ve-ten tal u-matar li-vracha”-t mondanak, és az első *chol ha-moéd*-i máriv alkalmával hangzik el az első „ve-ten tal u-matar” (v.ö. *Misne Tora Hilch. Tfila* 2,16 és *Sulchan Aruch. O. Ch.* 117,1 vége, amelynek az alapja az említett *mTaanit* 1,2.).¹¹³

Az őszi váltás időpontja lesz számunkra az izgalmas kérdés. Misna Taanit 1,1-ben említett vélemények közül a halákha rabbi Jehosuát követi (ld. például Bartenura *ad. loc.*). Habár már Smini Aceret muszáfjakor elhangzik a híres *Tfilat Gesem*, nyomatékositandó az első „masiv ha-ruach u-morid ha-gesem”-et, de a kilencedik áldásban történő kérés csupán később kerül bele az imába. Izraelben a Chesván 7-e előestéjének márivjában, míg *Chuc la-arec*-ben a „Tkufat Tisré” utáni 60-nap előestéjének márivjában (v.ö. *Misne Tora Hilch. Tfila* 2,16 és *S.A. O.Ch.* 117,1).

A Chesván 7-i dátum rabban Gamlielnek a *mTáánit* 1,3-ban szereplő, kisebbséginek tűnő véleményéből származik, amely arra hivatkozik, hogy legfeljebb

¹¹² A *mTaanit* 1,1 szerint Szukottól kezdve mondják a téli félévre vonatkozó „masiv ha-ruach u-morid ha-gesem” (más nuszach szerint pauzális alakot használnak: „gase”) betoldást. Pontosabban szólva, a halákha r. Jehosuát követi, és csupán Smini Aceret muszáfjától kezdve mondják azt. Az utolsó alkalom, amikor még a téli betoldás szerepel, a Peszach első napjának a sáchrít-ja. A nyári félévben az egyik nuszach szerint nem mondanak semmit, míg a másik (elsősorban az Erec Iszrael-ben elterjedt) szokás szerint a „morid ha-tal” betoldás váltja fel a „masiv ha-ruach u-morid ha-gesem” betoldást (v.ö. *mTaanit* 1,2). A váltást Peszach első napján és Smini Aceretkor a muszáf ima előtt elmondott, vagy a muszáf ismétlésébe beszórt, híres és szép *Tfilat ha-Tal*, ill. *Tfilat ha-Gesem* pijjutok teszik emlékeztetessé. (Ld. még Maimonides: *Misne Tora, Hilch. Tfila* 2,15.)

¹¹³ A m. Taan. 1,2 részében R. Jehuda szerint a „morid ha-tál” (vagyis az „említés”, és nem a „kérés”) váltás Pészách első napjának muszáfjakor van. A széfaban R. Jehuda szerint a „ve-ten tal u-matar”-t („kérés”) egészen Pészách végéig kell mondani; ami ellentmond a résának, ha feltesszük, hogy a kérés implikálja az említést. Ezért a halákha a résa szerint van (ld. pl. Kehati): mindkettő Pészách első napján vált. A Misne Torá igyekszik elkerülni az ellentmondást, ezért csupán az „említésnek” szab záró határidőt (*Hilch. Tfila* 2,15), míg hallgat a „kérés” utolsó napjáról (2,16). Ezzel nem kerül ellentmondásba a Misna szövegével, ugyanakkor az, aki csupán a Misne Torát olvassa, e két halákhát összevetve a halakhikusan helyes következtetésre juthat. A *Sulchan Aruch* ezzel szemben explicitte teszi ezt a paszkenolást, vállalva az ellentmondást a misna széfájának.

tizenöt napra volt szükségük a zarándokoknak ahhoz, hogy Szukkot után Jeruzsálemből távozva, elérjék a *halákhikus értelemben vett* Erec Jisráel határát, az Eufráteszt.¹¹⁴ Hiszen nem akarunk rosszat a zarándokoknak azáltal, hogy esőt kérünk, még mielőtt elhagyták volna annak a területnek a határát, amelyre kérjük az esőt. Ugyanakkor nem mellékes, hogy körülbelül ekkor szokott elkezdődni az esőzés az izraeli éghajlaton, – vagyis megvan a határnapnak a meteorológiai realitása is –, habár hatalmas szórások is előfordulnak. Van, hogy már Szukkotkor beáznak a sátrak, néha pedig további hosszú heteket kell várni, ez adja a *Táánit* traktátus témáját.

A *Chuc la-arec*-i határnap a fenti misnát kiegészítő barajtából származik (*bTaan. 10a*): „*Chananja azt mondja: és a galutban a tkufát követő hatvanadik nap*”. Ezt megerősíti r. Huna bar Chijja, Smuel nevében. (Az, hogy ezen a ponton Smuelről halljuk explicit módon, hogy ő ismeri és elfogadja ezt a halákhát, fontos érv lesz amellet, hogy a Smuel-féle tkufa szerint kell ezt számítani.) A folytatásban a Talmud felveti a kérdést, hogy a „hatvanadik nap” kifejezést hogyan kell érteni: vajon a hatvanadik napon magán már mondják-e az esőt kérő formulát, vagy sem? Egy további barajta szerint Rav úgy értette, hogy a hatvanadik nap olyan, mint a hatvanadikat követő napok (vagyis mondják már a formulát), míg Smuel szerint a hatvanadik napon *még* nem mondják, vagyis olyan, mint az azt megelőző napok. Végül rav Pappa úgy paszkenol, hogy magán a hatvanadik napon *már* mondani kell a formulát. Ezt a kérdést megemlítik a halákhikus kódexek kommentátorai is: például a *Keszef Misne* (a Maimonides-i szavak pontos értelmét világítja meg a gemara tükrében) és a *Lechem Misne* (a Misne Torához) is. A Sulchan Aruch szövegébe közbevetett megjegyzés (a *Hagahot Majmuniot*-ra hivatkozva) még egy fontos információt nyújt: magát a tkufa napját is bele kell számolni a hatvan napba (v.ö. *Toszaft ad bTaan. 10a, d”h: Hilcheta jom...*).

Rási (*bTaan. 10a, d”h: tataé la bao majim*) teszi tudtommal először explicitté, hogy itt a Tkufat Tisré-ről, azaz az őszi napéjegenlőségről van szó.

A három klasszikus halákhikus kódex különböző terjedelemben tárgyalja az ezen áldással kapcsolatos tudnivalókat. A Misne Tora *Hilch. Tfila 2,16-17* foglalkozik a két, esővel kapcsolatos betoldással, valamint a Maimonides-i szövegvariáns megtaláljuk a Smone Eszréi szövegében (*Nuszach Birchot ha-Tfila, 9*), a Széfer

¹¹⁴ *bTaan. 10a*: „*Amar r. Eliezer: halacha ke-Rabban Gamliel.*”

Ahava függelékében. A *Sulchan Aruch O. Ch.* 117. fejezete 5 pontban foglalja össze a releváns halákhákat.

Ellentétben a Misne Torával, a Tur, és ebben követni fogja őt a Sulchán Aruch is, külön-külön fejezeteket (és nem csupán egy-egy pontot) szentel a Smone Eszré azon áldásainak, amelyekkel kapcsolatban tudnivalók merülnek fel. Az eső említésével a 114. fejezet, a bennünket érdeklő kéréssel pedig a 117. fejezet foglalkozik. Utóbbiban összefoglalja a már ismertetett misnai, talmudi, stb. forrásokat, miután – a Smone Eszréi többi áldásához hasonlóan –, az áldásbeli szavak számát összekapcsolja a kapcsolódó bibliai paszukok szavainak a számával. Megemlíti az askenázi és a szfaradi sziddur különbözőségét, miszerint az előbbi helyen csupán néhány szó az eltérés. Rási szavait (*ad bTaan.* 10a) megismételve, hallhatjuk, hogy a bábeliek szokása szerint megyünk, vagyis a Tkufa utáni 60. napon váltunk.

A források, különösen apja, a ROS véleményének a tárgyalása után, további lehetőségeket is felsorol, amelyeket majd elvet. Az egyik javaslat szerint, – amely állítólag a Jerusalmi alapul (nem találtam meg) –, a Tkufa *órájától* kezdve számolunk 60 napot.¹¹⁵ Elképzelhető, hogy – a bevett halákhával ellentétben – nem az „előesti” márivban, hanem csak a sachritban vagy a minchában kellene mondani először a „ve-ten tal u-matar”-t. *Ad absurdum*, ha a nappal 3. órájában volt a tkufa, akkor a reggel korán imádkozó közösség még nem mondja a betétet, de annak az egyénnek, aki elkésett az imájával, a 3. órát követően már bele kell tennie a Sachritjába.¹¹⁶

A másik felvetés szerint, ha az eső, amire az ima vonatkozik, Erec Izraelhez kötődő jelenség, továbbá a legtöbb országban jobban hasonlít az éghajlat, így az eső-igény is az izraelire, akkor miért nem az izraeli minhágot kell követni? Állítólag Provence-ban Chesván 7-étől kérték az esőt.

További érdekességet is idéz a ROS-tól a helyi eső-szükséglettel kapcsolatban. Tudjuk Maimonidestől is (*Hilch. Tfila*, 2,17), hogy ha egy közösség, – legyen az egy távoli sziget (Maimonides) vagy egy nagyváros („akár mint Ninive”, Tur, S.A.) –,

¹¹⁵ Nyilván ez a Jerusalmi (egyik) válasza arra a dilemmára, hogy vajon a 60. nap maga (illetve a tkufa napja maga) beleszámít-e a 60 napba: óra-pontossággal kell eszerint számolni.

¹¹⁶ Ezt a véleményt hozza már a *Hagahot Majmuniot* is, ez a XIII. századi askenázi kommentár a Misné Torához (*ad Hilch. Tfila*, 2,17). Ezek szerint a 60 napot úgy kell érteni, hogy a tkufa időpillanatától kezdve számolunk 60-szor 24 órát, vagy $60 \times 24 \times 60$ percet. Ha valaki a tkufától számított 60-ik napnak a legelején mondja a márivot, amikor még nem telt el a tkufa pillanatától számítva 60×24 teljes óra („*me-et le-et*”), akkor nem kellene mondania ezt a betoldást (v.ö. Harfenes: *Izrael ve-ha-Zmanim*, 1,11, p. 178.). A *Hagahot Majmuniot* is elveti ezt a felvetést, és a Bavli-t fogadja el. Harfenes viszont utal olyan véleményekre, amelyek szerint a Jerusalmi véleményére hivatkozva lehet könnyíteni: ha valaki elfelejtette elmondani ezt a betoldást, és még nem telt el 60 nap *me-et le-et* (pontosabban: 59×24 óra), akkor, erre a felfogásra hivatkozva, nem kell megismételnie az Amidát.

ég hajlata szerint máskor lenne igény az esőre, azt a „*Somea ha-Tfila*”-ban¹¹⁷ kell kérni. A ROS szerint viszont, ha egy egész ország („*mint Németország vagy Spanyolország*”) igényel esőt valamely más időpontban, akkor a *Birkat ha-Sanim* áldást szabad a helyi viszonyokhoz igazítani. Ez a javaslat valószínűleg mindig is teoretikus maradt, és a S.A. O.Ch. 117,2 explicite ellene foglal állást.

A Tur – akárcsak a S.A. – azzal a rendkívül részletesen kidolgozott témával fejezi be az áldás tárgyalását, hogy a tévesztések különböző lehetőségei (mikor mit felejtett el mondani, vagy mit mondott tévesen, és mikor vette ezt észre) esetén mit kell tenni. Majd áttér a Smone Eszrei következő áldásának a tárgyalására.

Mi annak az oka, hogy *Chuc la-arec*-ben a Tkufa-hoz kell mérni a váltás napját? Rasi (*bTaan.* 10a) felidézi azt a talmudi „teológiai földrajz”-i véleményt, amely szerint Izrael magasabban fekszik, mint a Galut, és ezért több esőre van szüksége. Ugyanis – és ezt már egy későbbi kommentárjában fejti ki, amelyet r. Nachman bar Jicchak mnemotechnikai trükkjéhez fűz¹¹⁸ – a hegyről lefolyik a víz a völgybe, vagyis a mélyebben fekvő vidéken felhalmozódik a víz, míg a magasabban fekvő területnek több esőre van szüksége. Ez megmagyarázza esetleg azt, hogy miért elegendő később kérni a vizet a göleszban: kevesebb vízre van ott szükség éves szinten, vagyis elegendő, ha később kezd el esni. Miért éppen ennyi idővel tolódik el a kérés? Az 1. Fejezetben már láttuk, hogy a mértékek kvantitatív értékeire nem lehet rákérdezni.

Jobb híján, a következőt javaslom: az időjárást nyilvánvalóan nem a lunáris, hanem a szoláris év befolyásolja, vagyis meteorológiailag jogosabb az esőzést a napfordulóhoz, azaz a tisztán szoláris naptárhoz igazítani.¹¹⁹ Ezt, a magasabb szentséggel bíró Izrael földjén, Szukkot után nem sok idővel, nem lehetett megtenni, mert túlságosan feltűnő lenne, és kiugrana a zsidó naptár szakrális rendjéből. Ezen felül, sértette volna az Erec Jisraelben nagy hatalommal rendelkező patriarchátus (a Nászi és környezete) tekintélyét, ha az általa irányított naptártól függetlenné vált

¹¹⁷ A hétköznapi Amida 16. áldása, amelybe egyéni kéréseket is be lehet iktatni.

¹¹⁸ Rasi megjegyzése e ponton – “a szokásaink *mindenben* a bábelieket követik” – nagy jelentőséggel bír az askenázi zsidóság önképét illetően. Érdeemes ütköztetni az “Askenázia = Erec Jisráel, Szeárdia = Bábel” bevett gondolattal!

A mnemotechnikai trükk – Ráv és Smuel közül ki melyik véleményen volt – logikájának és a tárgyalt témának elvileg egymástól teljesen függetleneknek kellene lenniük, a két érvelés viszont maximálisan egymásba fonódik. Ha ez az egymásba fonódás a Gemarában még nem lenne egyértelmű, Rási végképp összekeveri a szálakat. Úgy gondolom, ez egy szép példa arra, hogy a Talmud szerkezetének megértéséhez nem elegendő a tisztán logikai szálakat figyelembe venni, hanem pszichológiai tényezőkkel, tudattalan asszociációkkal is számolni kell, és ez utóbbiak is hatnak a logikára.

¹¹⁹ Ezt Abraham Ibn Ezra is elismeri az Exod. 12,2-höz írott hosszú kommentárjának az elején.

volna az esőért való imádkozás teljes rendszere (*Ve-ten tal u-matar*, a különböző böjtök, stb.).¹²⁰ Babilóniában viszont, ezzel szemben, egyrészt gyenge volt a patriarchátus befolyása, netán éppen ez volt az a pont, ahol sikerült fellázadniuk a Nászi hatalma ellen. (Az ereci patriarchátus és a bábéli rabbinikus vezetői réteg közötti hatalmi konfliktus megnyilatkozását lehetne esetleg kiemelni ezen a ponton, de önmagában kevés az információ ahhoz, hogy messzemenő következtetéseket vonjak le a most vizsgált jelenségből.) Továbbá, valószínűleg a helyi éghajlati viszonyok olyanok voltak, hogy csupán egy hónappal később kezdődött az esős évszak, a nagy ünnepektől távol, vagyis ekkor már nem volt annyira zavaró a luniszoláris és a szoláris rendszer konfliktusa. Így Babilóniában megtehették azt, hogy a liturgiának az időjárástól függő elemeit a meteorológiailag megalapozottabb szoláris naptártól tegyék függővé.

Miként számoljuk ki a Tkufat Tisré napját, amelytől számított hatvanadik nap adja meg a diaszpórabeli váltás napját? A jobb imakönyvek,¹²¹ de még a rabbinikus források is,¹²² azt az utasítást adják, hogy december 4-án márivtól (azaz december 5-e előestéjétől) – a polgári szökőévet megelőző évben pedig december 5-én márivtól (azaz december 6-a előestéjétől) – kell betoldani a *Ve-ten tal u-matar*-t. Ha visszaszámolunk 60 napot, azt kapjuk, hogy a halákhikus értelemben vett Tkufat Tisri október 7-re (8-ra) esik, ha a hatvan napba a Tkufa napja is beleszámít, mint azt fentebb láttuk. Ezt igazolja vissza például a *Luach Cijon Jerusalamim / Luach kisz* nevű, sztenderd izraeli naptár, amely 5759-ben (1998) október 7-e délután három órakor jelölte a Tkufát Tisri időpontját.

Ugyanakkor az őszi napforduló, amely elvileg azonos a Tkufat Tisri-vel, szeptember 23-ára esik. (Egyes években esetleg a szeptember 23-át megelőző vagy követő napra a szoláris év pontatlanságának következtében, amelyet a polgári szökőév-rendszer kompenzál.) Vagyis a zsidó tkufa-számítás 14 nappal el van csúszva a csillagászati számításhoz képest. Mi ennek az oka?

A rabbinikus naptári rendszer feltételezi azt, hogy az évet négy egyenlő részre bontják a tkufák. Ez csillagászatilag pontatlan, hiszen míg a nyári negyedév (nyári napfordulótól őszi napéjegylenlőségig) 93,6 nap, addig az őszi negyedév (őszi

¹²⁰ A rabbik tekintélye és az esőért való ima kapcsolatáról ld.: H. Lapin: *Rabbis and Public Prayer...*, in: A. Berlin (ed.): *Religion and Politics in the Ancient Near East*, pp. 1105-129.

¹²¹ Pl.: *Askenázi Artscroll*, p. 104; *Rinat Jisrael, li-vné chu"l*, p. 70; 5751. évi magyar luach, p. 4.

¹²² Ld. pl. Harfenes, 1,13 (pp. 177f.) vagy a vizsgálandó Mose Feinstein-responsumok, és az azokban hivatkozott források.

napéjegylenlőségtől téli napfordulóig) csupán 89,8 nap.¹²³ A négy egyenlő rész egy fiktív „Középnap” használatából származik, – ez a csillagászatban bevett fogalom, Maimonides is használja – amely az év legnagyobb részében kicsit elcsúszik a Valódi Nap egyenetlen mozgásától. Hátha ez okozza a pontatlanságot?

Tegyük fel tehát, hogy a zsidó számítás a tavaszi napforduló időpontjához igazodik, és attól számítva csillagászatilag pontatlan, egyenlő hosszúságú negyed-éveket feltételez. Ez azt jelenti, hogy a Tkufat Niszan körülbelül 182 és fél nappal, azaz pontosan egy fél évvel előzi meg a Tkufat Tisré-t, és nem közel 186 és fél nappal, mint az csillagászatilag indokolt lenne. Ebből az következik tehát, hogy Tkufat Niszan április 7-ére vagy április 8-ára esik (az 5759-es luach szerint április 8-a, reggel 6 órára esett). Ebben az esetben a hiba a csillagászatilag helyes március 21-éhez képest tovább, immáron nő 18 napra. Hasonló hibát tapasztalunk a másik két tkufa esetén is.

Vagyis az, hogy az évet négy egyenlő részre osztottuk, ami miatt nem fog minden tkufa megfelelni a csillagászatilag helyesnek vélt időpontnak, nem segít feloldani a problémát. A megoldás ugyanaz lesz, mint ami miatt a „Nagy Októberi Szocialista Forradalom” évfordulója november 7-ére esett: a pontatlanul megadott évhossz eltolódást okoz. A halákha a Smuel-féle tkufákat használja, amely gyakorlatilag megegyezik a Julián-naptárral, márpedig a Julián-naptár 13 nappal „siet” a XX. és a XXI. században a csillagászatilag pontos Gregorián-naptárhoz képest.

3.4 A két fajta tkufa

A „tkufa” szó bibliai értelme nem teljesen egyértelmű. Nem valószínű, hogy a későbbi, konkrét csillagászati értelemben szerepelne, sokkal inkább „forduló” lehetett az eredeti jelentés.¹²⁴

A Rambam a *Hilchot Kiddus ha-Chodes* 9. és 10. fejezetében írja le a kétféle tkufát, amelyet a hagyomány Smuel, illetve R. Adda nevéhez köt. A 9. fejezet első

¹²³ Pl. ld. W. M. Feldman: *Rabbinical Mathematics and Astronomy*, Hermon Press, 1978, p. 74.

¹²⁴ Ex. 34,22: Szukkot kapcsán fordul elő, és nehezen eldönthető, hogy csillagászati értelemben vett napéjegylenlőséget jelent-e, vagy csupán, kevésbé egzakt nyelvezetet használva, az év „fordulóját”, vagyis az új év kezdetét.

1Sám. 1,20 „*vajhi li-tkufot ha-jamim*”, azaz „és eltelt valamennyi idő.”

Zsolt. 19,7: több jelentés elképzelhető „napforduló” vagy „a nap egy teljes keringése egy év alatt”.

2Krón. 24,23: szintén nem egyértelmű: „napfordulókor” vagy „egy teljes év elteltével”.

halákhája a két módszert egyenrangúnak mondja (ellentétben 10,6-tal), sőt a Rambam állítása szerint a „görög és perzsa” csillagászok között is vita van az év hosszát tekintve. Ez a fejezet a Smuel-féle tkufát mutatja be (habár a RaMBaM nem nevezi néven, a 3. halákhához fűzött „Pérus” – r. Ovadja b. r. David – azonosítja Smuelt, mint forrást). A 2. halákha szerint a tkufák négy egyenlő részre osztják az évet, azaz megfelelnek annak az időpillanatnak, amikor a Középnapi belép minden harmadik állatövi csillagképbe (a csillagképek tizenkétszer harminc-harminc fokra osztják az állatövet, vagyis az ekliptikát, v.ö. 11,7-9).¹²⁵ Legfeljebb egy tkufa pillanatában esik egybe a Középnapi és a Valódi Nap helye. A többi tkufa nem egyezik meg a napfordulók és a napéjegyenlőségek valódi pillanatával, ezt elismeri a RaMBaM is a 10. fejezet 7. halákhájában.¹²⁶

A harmadik halákha „széfá”-ja meghatározza a teremtést megelőző Tkufat Niszán pillanatát, innen kezdve automatikusan számolhatóak a továbbiak. A következő halákha a technikai részleteket tárgyalja (a 19 éves ciklus felhasználásával), majd a 4930-as év (1169/70, ekkoriban íródott a Misne Tora ezen rétege¹²⁷) példáját veszi.

A 10. fejezet a rav Ada-féle tkufát tárgyalja (rav Ada nevével szintén csak a Pérus-nál találkozunk). Ennek a tkufának az a különlegessége, hogy tizenkilenc rav Adda-féle év hossza pontosan megegyezik 235 holdhónap hosszával. Ha ez fizikailag igaz lenne, akkor a 19 éves Meton-ciklus örökké érvényes és tökéletes szökőévrendszer adna, nem lenne hosszú távon se csúszás.

A számítás technikájára nézve ez azt jelenti, hogy minden 19 éves *machzor katan*-ban ugyanakkorra esnek a tkufák, mármint a hónap napjaihoz képest. De ha ez nincs az embernek előre kiszámítva, vagy ha a hét napjaihoz képest (is) szeretné tudni a

¹²⁵ Csillagászati fogalmakkal leírva, ez azt jelenti, hogy egy Fiktív (Egyenlítői vagy Ekliptikai) Középnapot tekintettek, amely az év során egyenletes szögsebességgel mozog az ekliptikán, és egy adott pontban, például a tavaszpontban, találkozik minden évben a valódi Nappal. Ld. Marik Miklós [szerk.]: *Csillagászat*, Akadémiai Kiadó, 1989, p. 38.

¹²⁶ Baneth a „*die mittlere Tekufa*” kifejezést használja, és nem akad fenn ezen (E. Baneth: *Maimonides als...*, in: Moses ben Maimon, *Sein Leben...*, p. 245.). Ezzel szemben Neugebauer szóváteszi, hogy “Maimonides makes an equally wrong statement about the tekufoth... But no ancient or mediaeval astronomer was unaware of the fact that the solar year was not exactly 365 ¼ days long and, most important, that the four seasons are of unequal length. ... it would be absurd to assume that Maimonides was ignorant of so fundamental an element.” (O. Neugebauer: *The Astronomy of Maimonides and its Sources*, in: HUCA, 196?, p. 329.) Úgy tűnik, hogy Maimonides 10,7 alatti megjegyzése elkerülte Neugebauer figyelmét?

¹²⁷ Valamelyik szerző három rétegre bontja a Hilch. Kiddus ha-Chodest, egy didaktikusan leegyszerűsített, egy közepes szintűre, és egy haladó szintűre. E három réteg vázlata, a bennük példaként megadott évszámok tanúsága szerint, több év különbséggel született. A referenciát viszont nem tudom megadni, nem találom, hogy hol olvastam.

tkufák időpontját, akkor a számítás komplikáltabb, hiszen nem kerek számokat kell összeadogatni, ellentétben a sokkal könnyebb Smuel-féle tkufával.¹²⁸

A *Wissenschaft des Judentums* zsidó csillagászattal foglalkozó tudósai is leírják e két rendszert. Mivel könnyen érthető kardinális csillagászati kérdésről van szó, részletesen tárgyalják a témát, de nem tulajdonítanak neki jelentőséget II. Hillél után. (Abban az időben, amikor a Szanhedrin határozta meg a szökőéveket, a tavaszi napforduló volt az egyik tényező, amelytől függött a szökőév beiktatása, v.ö. Toszefta Szanh. 2,2 és b. Szanh. 11b.) Adolf Schwartz¹²⁹ ismerteti a két tkufa számításának technikai részleteit példákkal, de nem mond amúgy semmi izgalmasat, nem tárgyalja se nem a forrásokat, se nem a jelentőségét vagy a halákhikus következményeit. Éppen ellenkezőleg, azt állítja, hogy manapság kevés gyakorlati jelentősége van, de illik ismerni őket (p. 64.). Hasonlóképpen viszonyul a kérdéshez Mahler Ede¹³⁰ is (p. 506-507), aki az 506-517. oldalakon gyakorlatilag megismétli a Schwartz által leírtakat. A 163. oldalon írja: „Doch sind die bisher befolgten Methoden zur Berechnung der einzelnen Thekuphen solche, dass der eigentliche Zweck ihrer Angabe, die Stellung der Äquinoktial- und Solstitialpunkte im Lunisolarjahre der Juden kennen zu lernen, heute schon völlig illusorisch ist.” A 168. oldalon is azt fejtegeti, hogy míg a tkufák kiemelkedő jelentőséggel bírtak az ókorban, manapság csupán elméleti jelentőségük van.

Mahler szerint (p. 165.) valószínűleg R. Hassan Hadajan alkotta meg az Adda nevéhez fűzött módszert a 10. században, Albatani táblázatai alapján.¹³¹ (Véleményem szerint a 19 évnek megfelelő 235 holdhónap hosszát osztotta vissza valaki 19-cel, erre utal Maimonides is.) Ennek ellentmond az a Piniles-től átvett fejtegetés a 167-168. oldalon, amely során a *bAvoda Zara* 8a-n található állításból, pontosabban ennek a Jeruzsálemi Talmudban található megfelelőjéből (*jAZ. I* , 2), azt vezeti le, hogy a r. Adda-féle rendszer már a harmadik században is ismert volt. Azon túl, hogy az Adda-féle évhosszhoz nagyon közel álló Hipparkhosz-féle érték a talmudi rabbik

¹²⁸ A két algoritmus eltérő időpontot ad meg a teremtés évében a tkufát Niszán időpontjára (9,3b és 10,3a). Az eltérés pontosan 7 nap, és a két rendszerbeli év hossza között 4 perc 34,5615 mp van, vagyis a teremtés 2203. évében esik egybe a két Tkufat Nisan (i. e. 1558). Az ember azt várná, hogy a teremtés évének Tkufat Niszánját úgy határozták meg, hogy egy adott év csillagászati adatából számoltak vissza a két különböző algoritmus szerint, és ebből meg lehetne határozni az algoritmusok eredetét. (Melyik az az év, amikor a két tkufa egybeesett?) Viszont i.e. 1558, a Szeder Olam szerint két évvel Jákob Lábántól történő elmenekülése előtt, ez egy abszurd időpont a két algoritmus datálásához.

¹²⁹ Adolf Schwartz: *Der Jüdische Kalender...*, 1872, p. 64-72.

¹³⁰ Eduard Mahler: *Handbuch der jüdischen Chronologie*, p. 160-168.

¹³¹ Ezzel kapcsolatban lásd később, a Kuzári kapcsán írtakat is.

számára akár ismert is lehetett, amit Mahler is elismer, a gondolatmenettel vannak problémáim.¹³² Feldman (p. 75-76) arra is felhívja a figyelmet, hogy R. Moses Margoliotz (*Pnei Mose*) a 18. században a *Prokto* szót nem a görög *prókhédész* („tegnapelőtt”) szóból vezeti le, mint azt Piniles teszi, hanem a *tropik*, azaz „fordulópont, napforduló” szó romlott változatának fogja fel, és ha ez így van, akkor megint csak nem állja meg a helyét Piniles érvelése.

Mikorra esnek a tkufák? Mind Adolf Schwartz, mind Mahler Ede kiszámol néhány adatot a saját korukra. Schwartz (p. 70.) szerint 5632 (1871-72)-ben a Tkufat Niszan, Adda szerint március 26-ra esik, azaz a 20-21. században március 27-e körül kell lennie. A Smuel-féle tkufák, Schwartz alapján a 20-21. században (p. 69.): Tkufat Niszan: április 7, Tkufat Támuz: július 7, Tkufat Tisri: október 7., Tkufat Tevet: január 7. (Megjegyzés: A. Schwartz könyve még a 19. században keletkezett, a 20. és a 21. században 13 napra nőtt a Julián- és a Gregorián-naptár közötti különbség.)

Mahler (p. 165.) kiszámítja tkufákat az 5675-76 (1915(-16)) évre:

<i>Smuel</i>	<i>Adda</i>	<i>Mahler (csillagászati)</i>
Niszan 24. = ápr. 8.	Niszan 13. = márc. 28.	Niszan 7. = márc. 21.
Támuz 26. = júl. 8.	Támuz 15. = jún. 27.	Támuz 9. = jún. 21.
Tisré 30. = okt. 7.	Tisré 19. = szept. 26.	Tisré 12. = szept. 20.
Svat 2. = jan. 7.	Tévét 20. = dec. 27.	Tévét 13. = dec. 20.

A Mahler számításai szerinti század elejei Tkufat Smuel adatok tökéletesen megfelelnek az 5759. (1998-99.) évi *Luach Cijon Jerusalaím* (*Luach Kisz*) izraeli zsebnaptárban szereplő bejegyzéseknek (április 8., július 8., október 7. és január 7.).

Miért van két fajta rendszer? A két rendszer szimultán léte meglepte a rabbikat, magyarázatra szorul. Maimonides a 10. fejezet 6. halákhájában elmagyarázza, hogy a

¹³² Véleményem szerint az sántít, hogy még ha ismert is volt az Adda-féle évhossz, valószínűtlen, hogy ugyanazzal a (például a teremtés évére vonatkoztatott) kezdőponttal számoltak volna, mint amit Maimonidestől ma ismerünk. Márpedig a kezdőpont eltolása eltolja bármely évben a tkufa időpontját is. Alapesetben úgy működik ez, hogy a csillagász igyekszik minél pontosabban meghatározni az év hosszát, valamint, ettől függetlenül, *saját korában* a napforduló pillanatát, és e két adatból számol távoli időpontokat. Nyilván egyszer ilyen módon visszaszámoltak a teremtés évére vonatkozóan, és csak ezt követően rögzült az évszázadok alatt elcsúszást eredményező algoritmus. Piniles a gondolatmenetében viszont nem csak azt feltételezi, hogy két különböző adat volt akkoriban forgalomban az év hosszára vonatkozóan, ami teljesen természetes lenne a tudomány történetében, hanem két különböző, és nyilván távoli kezdőadat is létezett volna, amely az akkori jelenre vonatkozóan homlokegyenest ellenkező eredménnyel szolgált. És valószínűtlen, hogy ezt egy korabeli csillagász nem akarná egybevetni az empiriával. Piniles olvasatában Rav szerint december 25-re, míg R. Jochannan szerint december 19-re esett a téli napforduló, anélkül, hogy a valóságot nem kérték volna fel döntőbírónak. Egyedül a teológiai, például a halákhikus jelentősége tudná háttérbe szorítani a tudományos megfigyeléseket, de akkor ennek a kettősségnek a nyomára kellene bukkannunk máshol is.

második algoritmus közelebb van a csillagászati értelemben vett valósághoz mint az első (érthetjük-e ezt úgy is, hogy elismeri, hogy még ez sem pontos?). A véleménye szerint az Adda-félét használhatták a Szentélyben is a Szandhedrin tagjai a naptár-meghatározáshoz. De nem árulja el, hogy mire való akkor az első, pontatlanabb algoritmus. Nyilván azért írta le Maimonides az elsőt is, mert egyedül ez található meg a Talmudban (*bEruv*. 56a.), míg a másodikat csupán a hagyomány köti egy amóra nevéhez. Viszont, mivel nem adta meg a forrásait, a másodikat is prezentálhatta az elsővel egyenértékűként, sőt feltűnés nélkül állást foglalhatott a második mellett. Értékelhető ez paszkenolásnak? A *Chatam Szofer* is felveti ezt a kérdést a Függelékben közölt responsumában (*O.Ch.* 56), és szerinte – *Mose Feinstein* szintén a Függelékben megtalálható responsumával ellentétben – a RaMBaM igenis egyértelműen a rav Adda-féle tkufa mellett paszkenolt.

Ábrahám Ibn Ezrát, mint csillagászt, valószínűleg zavarhatta az a tény, hogy a Talmud egy ennyire pontatlan adatot ad Smuel szájába, aki „*úgy ismerte az ég útjait, mint Nehardea utcáit*” (*bBrach.* 58b). Ezért – gondolom én, hogy ezért – azt állítja, és ez a gondolat gyakran vissza fog térni a forrásokban, hogy Smuel tisztában volt azzal, hogy ez az adat az év hosszára nagyon pontatlan. De – állítja Ibn Ezra – leegyszerűsítette a számítást az egyszerű emberek számára. (Hosszú Tóra-kommentár, *ad Ex.* 12,2.) Kérdés persze, hogy vajon a Talmud az egyszerű emberek számára íródott-e, és vajon más dolgokat is leegyszerűsít-e ugyanígy?

(A naptár kapcsán egyébként, egy másik ponton, azt írja Ibn Ezra (Hosszú kommentár *ad Ex.* 34,22), hogy „ne támaszkodj Smuel tkufájára, csupán R. Adda tkufájára, annak ellenére, hogy két ponton is javításra szorul az utóbbi.”¹³³)

Ibn Ezra előbbi gondolatát veszi át a *Kuzari* (4,29), aki a holdhónap és a napév pontos hosszának ismeretét említi első és legalaposabban kifejtett példaként, amikor a kazár király rákérdez arra, hogy milyen természettudományos ismeretek birtokában voltak a Talmud bölcsei. A pontos adat fontos és szükséges ahhoz, hogy Peszach mindig a tavasz elejére essék, és ne tolódjon el egyik irányba se. Elismeri, hogy a nép többsége a pontatlan adatot ismeri (nem nevezi néven, de a Smuel-féle rendszert írja le), amely csupán kerekítés („*al derech kéruv*”), és ez a formula ismert *be-farheszja* ('nyilvánosan'). A kereszténység éppen ezért támadja is a zsidóságot, és azzal vádolja, hogy a Peszach akár belecsúszhat a télbe is – ami Jehuda ha-Lévi szerint egy

¹³³Ha jól értem, a két pontatlanság, amit említ, a középnapi és a valódi nap közötti eltérés, valamint a tavaszponti precessiója.

érv a kereszténység kezében azt bizonyítandó, hogy a zsidóság elveszítette volna az eredeti hagyományát, azaz az eredeti szövetséget.¹³⁴ Ezt az állítólagos keresztény érvet azzal cáfolja a *Kuzari*-beli *chaver*, hogy a pontatlan adat csupán egy egyszerűsítés a széles közönség számára (*be-farheszje*), de valójában a naptárkészítők (*be-cnien*) egy pontosabb adatot használnak, amely szerint Peszach első napja nem eshet korábbra, mint a napéjegyenlőség előtti napra.¹³⁵ Jehuda ha-Levi még arra is utal, hogy ez az adat megegyezik az *Al-Battani*-féle értékkel, ami nem igaz, amennyiben tényleg az Adda-féle *sitá*-ra gondol.¹³⁶

A későbbiekben ez a gondolat közhellyé vált. Az első forrás, ahol megtaláltam a „*Tkufat rav Adda be-cina, tkufat Smuel be-farheszja*” mondást, az a *Tasbec*¹³⁷ responsumai voltak (1,108 és 2,134), de valószínűleg további helyeken is előfordul.¹³⁸

3.5. Melyik rendszert kell használni?

Összefoglalva az eddigieket, a tkufák számításától legalább három halákhikus kérdés függ: a szökőhónapok beiktatása, a Birkat ha-Chama időpontja, valamint a *Ve-ten tal u-matar* betoldás első említése a diaszpórában.

A naptár kapcsán Maimonides úgy véli (úgy paszkenol), hogy a Szanhedrin a szökőévek beiktatásánál a viszonylag pontosabb (az Adda-féle) módszert használta (*Hilch. Kiddus ha-Chodes* 10,6). Ez a döntés a mai, rögzített naptárra vonatkozóan is

¹³⁴ Egyébként Jehuda ha-Lévi téved, mert a *Tkufat Smuel* szerint későbbre tolódik a Peszach, és nem korábbra. Csupán többszázézer év múlva csúszik bele a télbe.

¹³⁵ Ez következett be pl. 1994-ben (5754), amikor Pészach első napja március 27-ére esett (ld. az azévi luachot), ugyanakkorra, mint amikor a R. Adda-féle *Tkufat Nisan* esik (ld. Feldman, p. 202.).

¹³⁶ Az Adda-féle *Tkufa* 365 nap 5h 55min 25,4385 sec-os értéke kb. 12,5 másodperccel tér csak el a *Hipparkhosz*-féle értéktől (Feldman, p. 75.), amely 365d 5h 55m 12,0s (Schalk Gy, 4. táblázat), viszont nagy az eltérés az *al-Battani* (*Albatagnius*, 858? - 929) jóval pontosabb értékétől (365d 5h 46m 24s, ld. Schalk, *ibid*). Mivel az *al-Battani*-féle értéket használta fel a XIII. Gergely pápa-féle naptárreform is (Gazda I – Marik Miklós: Csillagászatörténeti ABC, Tankönyvkiadó, Bp., 1986, p. 22.; Sain Márton: Nincs királyi út, p. 399.), ha igaz lenne a *Kuzári* állítása, nem jelentkezne a Gregorián és a zsinagógai naptár közötti lassú elcsúszás. Felmerül persze az a lehetőség is, hogy – mivel a *Kuzari* nem ad meg pontos értéket a *be-cnien* használt adatra –, ő úgy tudja a halákhát, hogy az Adda-féle érték *helyett* az *al-Battani*-féle értéket kell használni, de erre nézve nem tudok egyetlen más forrást se.

A kérdésemre, miszerint *Jehuda Ha-Lévi* szándékosan fogalmazott pontatlanul a polémia kedvéért, tévedett, vagy pedig másként ismerte a halákhát, *Tzvi Langermann* – az arab-zsidó csillagászat neves szakértője, aki nemrégiben a *Kuzari* tudományszemléletéről is írt – azt felelte, hogy valószínűleg *Ha-Lévi* nem ismerte személyesen *al-Battani* táblázatait, csupán közvetítőn, például barátján, Ibn Ezrán keresztül szerezte ezirányú tudását. Az arab eredetiben továbbá – *Langermann* szerint – nem egyértelmű a megfogalmazás: azt állítja-e a *chaver*, hogy azonos lenne a zsidó naptár által használt érték az *al-Battani*-féle értékkel, vagy csupán azt, hogy „összevethetőek” lennének?

¹³⁷ Rabbi Simon b. Cemach Duran (Majorca, 1361 – Algir, 1444).

¹³⁸ A dolgozatom végén említendő Chazon Is-responsum arra utal, hogy ez a gondolat – ha jól értem – a *Hilch. Kidd. Ha-Chodes* magyarázatában, a *Péru*-ban szerepelne, de még nem találtam meg ott.

egy fontos előnnyel jár (szemben akár a Smuel-féle, akár a modern csillagászati számításokon alapuló tkufával).

Ugyanis, mivel a *tkufat Ada* esetén 19 napév pontosan egybeesik 235 holdhónappal (*Hilch. Kiddus ha-Chodes* 10,1), ezért *machzor katan*-onként ugyanúgy esik minden tkufa, és nem változik a szökőévek beiktatási rendszere. Ezzel szemben, a Tkufat Smuel esetén machzoronként közel másfél órával elcsúszik egymáshoz képest a napév és a holdév ciklusa. Ez komplikáltabbá tenné a naptár-számítást, és nem lenne igaz az, hogy mindig, minden kis machzornak a 3., 6.1, 8. 11., 14., 17. és 19. évét kell szökőévvé tenni, ha azt akarjuk, hogy Niszan újholdja és a *tkufat Niszan* között ne legyen 15 napnál több. Akár a Smuel-féle tkufát, akár valamilyen pontos csillagászati számítást vennénk alapul, néhány évszázadonként meg kellene változtatni azt, hogy a *machzor katan* mely éve legyenek szökőévek.

Vajon mi szól akkor a Smuel-féle tkufa mellett? Megfigyelhetően pontatlan, és (ezért) nem is játszik szerepet a naptárszámításban. Először is, Smuelnek, ennek a korai amorának a tekintélye. Másodszor az a tény, hogy – a r. Adda-féle módszerrel ellentétben – nagyon prominens forrás, a Babilóniai Talmud említi meg. Vagyis, úgy tűnik, hogy habár az „*empíria – exegézis – tudomány*” háromszög két oldala elveti,¹³⁹ a harmadik mégis megmenti a pontatlanabb algoritmust, és ezért nem lehet teljesen ignorálni. Mivel a szerepel a *Szöveg*-ben, a szó tág értelmében vett Tórában, a Smuel-féle tkufa ismerete része a világról alkotott tudásnak.

Mint láttuk, és látni fogjuk, Ibn Ezrától, a Kuzárin keresztül, Mose Feinsteinig és az internetes „*Ask the rabbi*”-k responsumai-ig, az lesz az érv a Smuel-féle tkufa érvénye mellett, hogy azt az egyszerű emberek könnyebben tudják használni. Hiszen negyedévente pontosan 91 napot és 7 és fél órát kell összeadni.¹⁴⁰

Vajon az egyszerű emberek szempontjai mennyire relevánsak a halákhában? Vajon az egyszerű emberek tényleg számolták bárhol és bármikor is a tkufákat Smuel-szerint, annak érdekében, hogy tudják, mit mikor kell mondani? Nem tudok meggyőző választ adni erre.

¹³⁹ Mivel a tkufák pontos időpontját nem lehet megfigyelni, nem annyira egyértelmű, hogy a közvetlen empíria tényleg cáfolná a Smuel-féle tkufát. Legalábbis nem abban az értelemben, ahogy egy holdogvatkozás cáfolja a halákhikus holdtölte-számítást. Azt lehet legfeljebb mondani, hogy a *hosszú távú megfigyelésből* lehet arra *következtetni*, hogy a megfigyelés nem támasztja alá azt.

¹⁴⁰ Ez nem mond ellent annak, hogy a naptárszámítás szempontjából pedig a rabbi Adda-féle tkufát könnyebb számolni. Utóbbi esetben ugyanis nem kell negyedévről negyedévre kiszámítani a tkufák pontos pillanatát, hanem a rabbi Adda-féle értékre támaszkodva azt mondhatjuk, hogy „örök időkre” az a szabály, hogy a 19 éves machzornak minden 3., 6., 8., stb. éve lesz szökőév.

Először is rá kell arra mutatnunk (v.ö. a Függelékben közölt első Mose Feinstein-responsummal), hogy a *Tal u-matar* betét említése nem kötődik annyira a Nap mozgásához, mint csillagászati kérdéshez, és csupán a bevett gyakorlat kapcsolta össze a kettőt. (No meg az időjárás, amely *átlagosan*, de nem nagyon szigorúan, a napévet követi.) A kérdés halákhikus súlya is kétséges: habár ha valaki *bedieved* nem említette, akkor meg kell ismételnie az Amidát, viszont nem tartalmazza az istennevet, vagy más olyan momentumot, amely kimondottan súlyossá tenné a kérdést. Vagyis felfoghatjuk úgy is, hogy a kérdéskör nem kapcsolódik a szó csillagászati (tudományos és / vagy empirikus) értelmében vett őszi napfordulóhoz, csupán egy olyan, Smuel nevéhez kötött számítási algoritmushoz, amely mellesleg (és a betéttől függetlenül) a napfordulóknak is egy első közelítése.

Mindez nem mondható el a Birkat ha-Chama szertartásáról, amely mind tartalma, mind forrásai szerint explicit módon kötődik a tavaszi napfordulóhoz, és amely ráadásul tartalmaz egy áldóformulát (*sem u-malkut*-tal) is. Itt viszont azt lehet felhozni, hogy a 28 éves ciklus kizárólag a Smuel-féle tkufa kontextusában értelmezhető (v.ö. a Chatam Szofer-responsummal, és az abban hozott további forrásokkal).

Ha ez így van, esetleg fogalmazhatunk úgy, hogy a halákha itt létrehozott egy új konstrukciót, amely csupán áttételesen van kapcsolatban a természetbeni megfelelőjével. Nevezhetjük ezt „fiktív halákhikus valóságnak” is, de nem bizonyítható, hogy minden felfogás szerint ez a konstrukció / fiktív valóság befolyásolta volna a fizikai valóságot, azaz hogy az előbbi ontológiai realitással is rendelkezett.¹⁴¹ Ilyen konstrukcióval találkozunk a Szanhedrin naptármeghatározása,¹⁴² vagy a három éves kora előtt rabszolgaságból felszabadult / fogságból kiszabadult / betért leány (*mKtuvot* 1,2) szűz (*taanat betulim*) volta kapcsán. Utóbbi esetben vajon a Szanhedrin szubjektív döntése a szökőhónap beiktatásáról befolyásolhatná a kislány biológiáját?

¹⁴¹ Úgy tűnik nekem, hogy létezett, vagy legalábbis létezik olyan (chaszid?) felfogás, amely szerint a Szanhedrin döntése vagy egy paszkenoló rabbi döntése befolyásolhatja a világot. Ld. Baruch Oberlander: *Isun szigarijot*, 7. lábjegyzetbeli hivatkozást (p. 60.) a *Cemach Cedek*-re (Menachem Mendel Schneersohn, 1789-1866., a *Baal ha-Tanja* unokája), a *Tél Tálpijot* új folyam, 2. számában (2001.). (Nem sikerült a megjelölt *Cemach Cedek*-művet megtalálnom.)

¹⁴² A halákhikus fikciók és a fizikai valóság eltérésének a lehetőségét a szövegek maguk is elismerik. Ha a Bét Din téved naptári ügyekben, a döntés a tévedés ellenére követendő. Ennek a praktikus oka érthető, hiszen súlyos bonyodalmakhoz vezetne, ha utólag megváltoztatnák a naptárral kapcsolatban egyszer már nyilvánosságra hozott döntésüket. *brRH* 25a a *Lev.* 23-ban háromszor szereplő *'aser tikreu otam'* kifejezésből (2., 4. és 37. versek) vezeti le azt, hogy a Szanhedrin naptárral (és ünnepekkel) kapcsolatos döntései megmásíthatatlanok, „akár tévedésből, akár tudatosan követtek el hibát, akár félrevezették őket”. További forrásokat hoz Herr: *The Calendar*.

Esetleg a Smuel-féle tkufa is hasonló konstrukciónak tekinthető,¹⁴³ amely kapcsán a megfigyelés és a tudomány végképp irrelevánssá válik, és a bevett gyakorlat legitimálja önmagát. Mivel ugyanakkor a *tkufa*-kra való hivatkozás állandó, és senki se radikális eléggé ahhoz, hogy kimondja explicit módon, hogy felejtsük el a kapcsolatot a csillagászati értelemben vett tkufákkal (főleg a Birkat ha-Chama kapcsán),¹⁴⁴ azt kell mondanunk, hogy itt a „csillagászati” értelemben vett *tkufák* megismerésének egy olyan módjáról van szó, amely kapcsán az exegézis, azaz a *Szöveg* válik az egyetlen megismerési forrássá.

A vizsgált szövegek alátámasztják azt, hogy Smuel tkufája mellett az az érv, hogy a bevett gyakorlaton és rabbinikus forrásokon kívüli szempontok nem játszhatnak egyszerűen szerepet.

Mi annak a rabbinikus forrása, hogy a „*ve-ten tal u-matar*” betét kezdési időpontja a Smuel-féle tkufát követi? Nem találtam utalást arra, hogy ezt a kérdést ilyen formában a 20. századot megelőzően felvetették volna. Két forrást leltem, egy Karelitz- (Chazon Is-) responsumot, valamint Mose Feinstein két levelét, amelyet ugyanannak a személynek írt.

Rabbi Mose Feinstein responsum-párját érdemes a bevezetőben említett retorikai módszer szempontjából megvizsgálni.¹⁴⁵ A szerző figyelemre méltó stílusával menti meg a rögzült hagyományt a fizikai valóság megfigyeléséből és a tudományból származó érveléssel szemben. Az *Igrot Mose, O. Ch. 4,17* alatti responsum először is „kikel magából”, mondván, hogy nem szabad úgy beállítani a risonim-okat, az achronim-okat és a kortárs nagytudású rabbikat, mint akik tudatlanul vétnek a Tóra ellen. Az „öntelt” kérdező „arcátlan megközelítésére” történő felháborodás előkészíti a lelki terepet arra, hogy a következő állítást axiómaként, indoklás nélkül elfogadjuk: ha Izrael bármely komolyabb és Tóra-követő közösségében elterjedt egy szokás, azt nem hihetjük tévedésből származó *minhag*-nak, hanem igyekeznünk kell érveket keresni a szokás mellett. *Kal va-chomer*, ha Izrael egész közösségében elterjedt egy szokás, nem szabad azt kritizálni még akkor sem, ha hirtelen úgy tűnik, hogy ellentmond a józan észnek.

¹⁴³ A Toszafot (*Eruv. 56a, d”h: „Ve-ejn bejn...”*) veti fel a következő problémát a Tkufat Smuel kapcsán: ha a napokat úgy osztjuk 24 órára, hogy nappal és az éjszaka egyaránt 12-12 órából álljon (*saot zmaniot*), akkor a gemara állításából az következne, hogy változik az egyes évszakok (két tkufa között eltelt idő) állandó időegységekben kifejezett hossza, ami ellentmond a Gemara állításának. Ez az inkonzisztencia is például bizonyíték lehet arra, hogy halákhikus fikcióval van dolgunk.

¹⁴⁴ A Függelékben közölt Chazon Is-responsum csupán annyit állít, hogy a halákhikus gyakorlat szempontjából érdektelen a matematikai precizitás.

¹⁴⁵ V.ö. Washofsky: *Responsa and Rhetoric*.

De jelen esetben, állítja Mose Feinstein, nincs semmiféle *kusja*. Ezzel a retorikai fordulattal a szerző azt éri el, hogy az olvasó nem csupán azért fogadja el az érvét, mert azt szigorú tanárként *ex catedra* kinyilatkoztatta, hanem azért is, mert értelmes tanulótként feloldotta a látszólagos ellentmondást. Senki se paszkenolt úgy, állítja, hogy Smuel és R. Adda tkufája közül az egyik, és csak az egyik lenne helyes, a másik pedig teljes mértékben elvetendő.¹⁴⁶ Az a tény, hogy Maimonides mindkét rendszert leírja, azt jelzi, hogy mindkettőnek megvan a jelentősége. És még ha a *Hilch. Kidd. ha-Chodes* 10,6-ban úgy is nyilatkozik, hogy az Adda-féle rendszer szerinte közelebb van a valósághoz, és eszerint számolhatott hajdanában a Bét Din a szökőévek kapcsán, mindez nem jelenti azt, hogy teljes mértékben el kellene vetni a másikat. A kettő közötti különbség kicsi, csak hosszú idő múlva válik jelentőssé (amikor a *Tkufat Smuel* már átcsúszna Ijjar-ba, ld. a *Pérus*-t a RaMBaM-hoz, 9,3), és addigra eljön a Messiás, aki meg fogja mondani, hogy mit is tegyünk. Mindebben nem volt semmiféle tudatlanságból elkövetett vétség (*sgaga*), mivel Smuel is, mindenki más is tisztában volt mindezzel, de úgy gondolták, hogy praktikus szempontból érdektelen a különbség.

Ez a második pont sem adott egzakt bizonyítást, de retorikailag szintén hatásos: megcáfolta a kérdés kiindulópontját, miszerint a korábbi nagy rabbik *sogeg*-ként követtek volna el vétséget. Továbbá, habár nem magyaráza meg, hogy miért így döntöttek a múltbeli nagy rabbik, de – építve a kérdező tekintélytiszteletére, amelyet a válasz eleje már „aktivizált”, továbbá arra az axiómára, miszerint az egykori nagy rabbik nem követtek el tudatosan bűnt – a kérdező úgy érezheti, hogy a régieknek nyilván meg volt a maguk oka a döntésre, ill. hogy jogos a két számítás közötti különbséget elenyészőnek tekinteni.

Hoz még további érveket is a kérdező lelkiismeretének a megnyugtatóására. Ezek se lesznek egzakt érvek, de az előző két pont „lelki előkészítése” után az olvasó meggyőzőnek érezheti azokat. A *Tal u-matar* betoldás nem kötelező módon kapcsolódik valamely naphoz – szemben a tórai ünnepekkel, ahol az adott naphoz kötődő tilalmak és kötelességek rendszere sokkal szigorúbb –, hanem, írja Mose Feinstein, csupán „*ettől a naptól kezdve előnyös, jó dolog, ha esik az eső*”. Ezért kevésbé fontos a pontosság. Ezen felül, a Smuel-féle tkufa egyszerűbb. Smuel nagyobb személyiség volt, mint R. Adda. Rav pedig – aki *bTaan.* 10a-n maga is

¹⁴⁶ Ez ellentmond a Chatam Szofer-responsumnak, habár ő se érvel a Smuel-féle tkufa ellen.

hozzászól a Chuc-laarec-i *Tal u-Matar* kérdéséhez – nem vitatkozott ezen a ponton Smuella (vagyis egyetértett, ugyanígy cselekedett ő is),¹⁴⁷ ezért őket követték a bábeli zsidók. Mi pedig nem a szükségleteink miatt mondjuk a hatvanadik naptól kedve, hanem azért, mert a bábeli zsidók szokását követjük, mint azt Rási explicite mondja *Taan*. 10a-n.¹⁴⁸

Úgy tűnik, hogy a kérdező nem elégedett meg r. Mose Feinstein válaszával, és ragaszkodott ahhoz, hogy meg kell változtatni a minhágot. A kérdező Abudarham-ra¹⁴⁹ hivatkozott, de Feinstein az idézett részletet éppen a saját igaza alátámasztására használja fel. Abudarham szerint november 22-én kell elkezdni mondani a *Ve-ten tal u-matar*-t (ha a következő február 29 napos, akkor november 23-án). Mose Feinstein, a világi műveltségéről tanúságot téve, pontosan leírja, hogy ezt a Julián-naptár szerint kell érteni, amelynek a rendszere a Smuel-féle tkufáéval egyezik meg. Továbbá, a november 22-i dátum is csak Smuel szerint magyarázható.

Rabbi Mose Feinstein ebben a responsumában is él retorikai eszközökkel. Számonkéri a kérdezőn azt, hogy nem „tanult” az előző válaszából, és hogy miért kérdez rá egy bevett szokásra (ami egyébként teljesen legitim dolog lenne a hagyományos zsidó irodalomban...). Ezért a levél azon része, amely a konkrét érvelést megelőzi és követi, a szerzőnek ismételten egy „szigorú apai” vagy „tanári” szerepet kölcsönöz. Így külön kegynek tűnik az, hogy a szerző figyelmet fordít a kérdés tartalmi részére is, arra érdemben válaszol. A kérdező legyen megtisztelve azzal, hogy a világhírű rabbi teljesen szédszedi, és a visszájára fordítja az ő érvét.

A Chazon Is-responsumról egy „Ask-the-rabbi-szolgáltatótól” értesültem, és ő küldte el a szerinte releváns részleteket is, így nincs a kezemben az egész szöveg. Karelitz érvelése erősen különbözik Feinsteinétől. Először a micvák jelentőségére utal, majd azt állítja, hogy a *tkufat Smuel* is része a Szináj-hegyi kinyilatkozásnak és a Tórának. Annak ellenére, hogy a naptárkészítésnél – mind a megfigyelésen alapuló naptár, mind a rögzített naptár idején – a *Szod ha-Ibbur* a pontosabb adatot használja.

¹⁴⁷ Ezen a ponton nagyon fontos az érvelés szempontjából az az egybeesés, hogy ugyanaz a Smuel nyilatkozik a tkufák kiszámításának a módjáról *bEruv*. 56a-n, mint aki szerepel *bTaan*. 10a-n a galuti hatvan nap hagyományozói láncolatában. Vagyis e két elem összerakásából úgy tűnik, mintha biztos lenne az a tény, hogy Smuel az *bEruv*. 56a-n leírt algoritmust használta a *Tal u-matar* kapcsán is. Ez a pont szerintem az érvelés gyenge pontja.

¹⁴⁸ *Tur*-ban felhozott véleményt, amely szerint nagyobb ország a saját igényeihez igazíthatja a betoldást, azért vetjük el tehát, mondaná Feinstein, mert a betoldás célja igazából nem a valós igények kielégítése, hanem az ókori hagyomány fenntartása.

¹⁴⁹ David ben Joseph Abudarham, 14. századi Spanyolországban élt rabbi, a *Széfer Abudarham* szerzője. Liturgiai és naptári kérdésekkel foglalkozott. (Encyclopaedia Judaica, vol. 2.)

A *tkufat Smuel* pontatlansága, írja, nem érinti a micvák teljesítésének metafizikai célját, éppen ellenkezőleg, elősegíti, hogy a „gyengébb tudású” emberek is be tudják tartani azt (ld. az Ibn Ezrától ismert gondolatot: a *tkufat Smuel* az egyszerű embereknek szól).

Vagyis amíg Feinstein a bevett gyakorlat legitimációs erejére épít, a *Chazon Is* arra, hogy a *tkufat Smuel* része a kinyilatkoztatásnak, azaz, – amint korábban is írtuk – a *Szövegnek*. Előbbi az egyéb ismeretforrások irrelevanciáját sújkolja belénk, utóbbi pedig a *Szöveg*-ből (esetünkben a Bavliból) származó tudás (igazság) relevanciáját is.

Egy internetes „*Ask the rabbi*”-szolgáltatást is megkerestem, és három kérdésemre az alábbi válaszokat kaptam e-mailben R. Steinhaus-tól is („kora XXI. századi, egyelőre publikálatlan responsum”):

1. Az átlagos zsidó egy sor csillagászati-naptári ismeretet készen kap kézhez, mert a luachok készítői végzik el valójában a számításokat. Ha az átlagos zsidó a naptárkészítőre van utalva, például a szökőévek meghatározása vagy a *Szof Zmán Kiddus Levana* kapcsán, miért baj az, ha még egy kérdésben is függ tőle? A *Tkufat Adda* is feltüntethető lenne a luachban, vagy mindjárt a *Tal u-matar* betoldás kezdőnapja. A rabbi azt válaszolta, hogy a korábbi évszázadokban nem volt luach az emberek kezében, és maguknak kellett mindent kiszámolniuk, főleg, ha nagy tudású rabbitól, nagyobb közösségtől távolabb éltek.

2. De ha komplikáltabb számításokat is maguknak kellett elvégezniük, akkor miért nem várjuk el tőlük a r. Adda-féle számítás elvégzését, amely, bár komplikáltabb, mint a r. Smuel-féle, de könnyebb, mint más számítások? Hosszabb levelezés után a végső válasz az lett, hogy ha más számításokat valaki nem tud elvégezni, az nem menti fel az alól, hogy a *tkufát* kiszámítsa: ezért leegyszerűsítjük a számítást, hogy minél többen tudják elvégezni azt.

3. Bizonyos szempontból az Adda-féle algoritmus egyszerűbb. Ugyanis ha nincsen meg a közelmúlt valamely *tkufájának* a pontos időpontja, akkor a *tkufat Smuel* esetén a világ teremtéséig kell visszamenni a számításban (ld. RaMBaM, *Hilch. Kidd. Ha-Chodes*, 9. fejj.), míg a R. Adda-féle *Tkufák* minden *machzor katan* esetén ugyanúgy esnek, vagyis kevesebbet kell számolni. (Igaz, hogy kevésbé kerek számokat kell többszörözni.) Erre valószínűleg az a válasz, hogy az egyszerű emberek nem így számolták a *tkufákat*, hanem a közelmúlt valamely *tkufájáról* értesültek, és akkortól kezdve adogatták össze a 91 nap 7,5 órákat – amely Smuel esetén tényleg egyszerűbb.

4. Összefoglalás

A bevezető fejezetben utaltunk a *brh* 23b-n található részletre. A diszkutálendő misna (*mRH* 2,6) azt tárgyalja, hogy miként kell kikérdezni a tanukat, akik azt állítják, hogy látták az újhódat. Az egyik keresztkérdés, amit feltesznek nekik, az az, hogy vajon a holdsarló a Nap felé nézett-e, vagy sem. Amennyiben azt állítja a tanú, hogy a holdsarló homorú része (vagyis a sötét része) volt a Nap felé, valahogy így: ☉ ☾, akkor a vallomása azonnal érvénytelenné válik. Ugyanis a Nap mindig a fényes részét „látja” a Holdnak: ☾ ☉ (*me-olam lo raata Chama pgimata sel Levana*).

Vajon ez a legutolsó állítás igényel-e bizonyítást? A bevezetőben arra utaltunk, hogy elegendő kinézni este az ablakon...

Ha szigorúan vesszük, az állítás egy örök érvényű megállapítást tesz (*me-olam lo...*), amelyet egyszeri vagy néhány alkalommal történő megfigyeléssel legfeljebb cáfolni lehet, de bizonyítani nem. Az empiria, a közvetlen megfigyelés, tehát önmagában nézve kevés.

Egyedül akkor bizonyíthatjuk ezt be, hogy valamilyen gondolati rendszerbe helyezzük az állítást. Azt, hogy ez a jelenség a múltban is mindig így volt, és főleg, hogy a jövőben is mindig így lesz (hiszen az állítás egy normatív rendszer része, amely az egyének jövőbeli viselkedését kívánja befolyásolni), csak akkor tudjuk elfogadtatni valakivel, ha bizonyos bizonyítatlan axiómákat és levezetési szabályokat is felveszünk a gondolkodási rendszerünkbe. Márpedig kétféle rendszer jön szóba, a tudományos és az exegetikai rendszer.

Ha a fenti állításról kérdeznénk meg egy hellenisztikus vagy római kori, átlagos műveltséggel és minimális csillagászati érdeklődéssel rendelkező embert, ugyanazt válaszolná, mint mai kollégája: két, gömbalakú égitestről van szó, de csupán a Nap

rendelkezik saját fénnel. A Hold a Nap fényét veri vissza, és ebből *értelemszerűen* következik az, hogy a Holdnak mindig a Nap felé eső része lesz fényes. De vegyük észre, hogy ez a magyarázat olyan axiómákra és olyan következtetési szabályokra épül,¹⁵⁰ amelyek nem magától értetődőek. Ezek az axiómák és logikai lépések csupán annak számára tűnnek triviálisnak, aki kisgyerekkorától fogva egy olyan társadalomban nevelkedett, amelyet ez a fajta tudomány határozott meg. Az ő számára a megfigyelés közvetlenül magyarázható az axiómákból, vagy fordítva: az axiómák igazságát az bizonyítja, hogy belőlük ennyire magától értetődően következnek a megfigyelhető jelenségek.

De aki nem ebben az axióma-rendszerben nevelkedett, akinek a világról alkotott látásmódja nem így épül fel. Neki sokkal élesebb formában különválik az általa is azonosan megfigyelt tény attól, ahogyan ezt a tényt a tudomány – látszólag magától értetődő és szükségszerű módon – interpretálja. Ebből (is) kifolyólag, egy más rendszer más bizonyítási eljárásokat keres a kiindulási állításunk alátámasztására. Hiszen ennek a másik rendszernek mások az axiómái, másként strukturálja ugyanazt a világot, mások a következtetési szabályai, egy szóval: más az igazságkritériuma.

Így érthetjük meg, hogy miért folyamodik a Talmud *Jób* 25,2-höz („*Uralom és félelem van vele, békét teremt [I-ten] a magasságokban*”), és annak egy midrási értelmezéséhez,¹⁵¹ amikor a kiindulási állításunkat akarja alátámasztani. Hiszen ha közvetlenül nem tudunk valamit észleléssel alátámasztani, a rabbinikus tudomány „játékszabályai” szerint egyedül az exegézis, a bibliai (vagy más, autoritatívnak elfogadott) szöveghez való kapcsolás marad, mint a bizonyítás egyetlen eszköze. Ez következik abból, hogy – mint azt a bevezetőben felvázoltam – a rabbinikus tudomány alapképlete a világról az, hogy az egyén (Izrael) a szó tágabb értelmében vett Tórán keresztül (a *Szöveg*: a Pentateuchus, a Biblia, az autoritatívnak elfogadott rabbinikus korpusz...) kapcsolódhat a világ másik három eleméhez (I-ten, természet, többi népek). Vagyis a *Szöveg* az, amely az ismeretszerzés egyetlen forrása ebben a modellben.

¹⁵⁰ Például feltételezi, hogy két, háromdimenziós, gömbalakú égitestről van szó, amelyek valójában nem változnak, csupán mi látjuk másként és másként a Holdat. A Hold fénye nem származhat máshonnan, egyedül a naptól. Továbbá azt is feltételezzük, hogy az égi világban ugyanazok a fény-visszaverési törvények érvényesülnek, mint a Földön.

¹⁵¹ Béke van a magasságokban, azaz egyrészt nincs viszály a Hold és a Nap közt, másrészt a Nap nem visel harcot, nem lö ki íjakat. Ha viszont a holdsarló időnként a Nap fele nézne (☉ ☽), akkor a Nap látná azt, hogy a Hold időnként meggyengül, ami viszályhoz vezethetne köztük. Továbbá úgy tűnne, mintha a Nap maga előtt íjként tartaná a holdsarlót, és nyilakat lőne ki azokra, akik nem imádják a Napot (v.ö. Rasi *ad locum*).

Ezután megérthetjük, hogy a Maharil, a kiddus leváná végső határidejeként miért fogadta el a holdfogyatkozás útján történő közvetlen megfigyelést és a halákhikus számítást, amely a *brH*-n és a *Hilchot Kiddus ha-Chodes*-en alapul. Ugyanakkor nem fogadta el azokat a számításokat, amelyek a legkisebb mértékben is, de feltételeznek olyan logikai lépéseket, amelyek nem vezethetők vissza autentikus forrásra. Legyen szó akár csak arról az egyszerű ötletéről, hogy egy napfogyatkozás segítségével megfigyeljük a valódi molad-ot (ez eddig empiria, amely elfogadható lenne), és hozzáadjuk a holdhónap hosszának (ld. *brH* 25a) felét, akárcsak a halákhikus számítás esetén tettük. Mert honnan tudom, hogy össze lehet adni ezt a két adatot, és a valódi molad nem viselkedik másként, mint a számított, közepes molad? Hasonlóképpen, a *Ses knafajim* csillagászati táblázatait se lehet használni, hiszen azok – Maimonides csillagászati művével ellentétben – nem váltak autoritatívvá, nem váltak a hagyomány láncolatának a kinyilatkoztatás által legitimált elemévé.

Ugyanezt figyeltük meg azzal kapcsolatban, hogy miért kell ragaszkodni a Smuel-féle tkufához a Birkat ha-Chama és a *Tal u-matar* kapcsán. A tkufák pontos időpontját megfigyelés útján nem lehet meghatározni. Viszont a Smuel-féle tkufa, akárcsak az annak ellentmondó rav Adda-féle, része a kinyilatkoztatásnak (ld. a Chazon Is-responsumot). Kanonizált szövegek legitimálják a használatukat, amelyet megerősít sok évszázad gyakorlata (r. Mose Feinstein). Viszont a tudományosan számítható őszi napéjegyenlőség-érték releváns voltát semmi sem „bizonyítja” ebben a rendszerben. Az a tény, hogy az évszázadok során, a megfigyelhető megfigyelhető évszakokhoz képest, észrevehető módon elcsúszik a Smuel-féle tkufa (sőt, kisebb mértékben a r. Adda-féle tkufa is), csak akkor lenne használható érv, ha a rabbinikus gondolkodási sémáktól idegen elemeket is beemelhetnénk a gondolatmenetünkbe.¹⁵² A változás nagyon lassú, tehát a megfigyelés alig befolyásolja a mindennapi halákhikus gyakorlatot. És hogy mi legyen a teendő, ha a hiba már túlságosan nagy lesz, ha a hétköznapi gyakorlatot is zavarni fogja? A *Péruš* által adott, a rabbinikus irodalomra általában jellemző válasz: majd eljön addigra a *more cedek*, és elmondja nekünk, hogy mi legyen a teendő.

¹⁵² Néhányan, így például Maimonides, megteszik ezt, de valószínűleg még ők se hangoztatják, ha így tesznek. Bennünket az általános tendenciák érdekeltek, azok, amelyek még a Maimonides-típusú rendhagyó gondolkodókat is óvatosságra intik.

Bibliográfia

- Eduard Baneth: *Maimonides als Chronologe und Astronom*, in: W. Bacher et al. (eds.): *Moses ben Maimon, Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß, Zur Erinnerung an den 700sten Todestag des Maimonides*, hrsgb. von der Gesellschaft zur Förderung der Judentums, Vol. 2., Leipzig, 1914., pp. 241-276.
- Bar Ilan Responsa Project CD-Rom 5.0 és 10.0.*
- Bíró Tamás: *An Astrological Manuscript from the Kaufmann-collection*, to appear in the proceedings of the conference commemorating the 100th anniversary of the death of David Kaufmann, held at MTA, November 1999.
- Bíró Tamás: „A csillagászat és a geometria csupán köretei a bölcsességnek”? *Rabbik és a világi tudományok*, in: Zsengellér József (szerk.): *Széfer Jószeéf*, Prof. Dr. Schweitzer József tiszteletére, Open Art, Budapest, 2002.
- Charles Elkin: *Birkath Hachamah: Blessing of the Sun*, in: Fred Rosner (ed.): *Proceedings of the Associations of Orthodox Jewish Scientists*, vol. 6., Feldheim, Jerusalem – New York, 5741/1980.
- Enciklopedija Talmudit*, 4. kötet, Ha-Merkaz ha-Olami sel ha-Mizrachi, Hocaat Enciklopedija Talmudit, Jerusalaím. *Birkat ha-Chama és Birkat ha-Levana* szócikkek.
- W. M. Feldman: *Rabbinical Mathematics and Astronomy*, Hermon Press, 1978. (repr.)
- Gazda István – Marik Miklós: *Csillagászat-történeti ABC*, Tankönyvkiadó, Budapest, 1986.
- Yisroel Dovid Harfenes: *Szefer Jiszroel ve-ha-Zmanim*, Haktav, New York, 5762. (bővített kiadás)

- M. D. Herr: *The Calendar*, in: S. Safrai — M. Stern (eds.): *The Jewish People in the First Century*, vol. 2. (CRINT I/2), Van Gorcum, Assen / Amsterdam, 1976.
- Kenneth J. Howell: *The Role of Biblical Interpretation in the Cosmology of Tycho Brahe*, in: *Studies In History and Philosophy of Science Part A*, vol. 29, 4 (December 1998.), pp. 515-537.
- Abraham Zvi Idelsohn: *Jewish Liturgy and Its Development*, 1932 (vagy: Dover Publication, New York, 1995; azonos lapszámozással)
- Cvi Kohen: *Birkat ha-Chama, hilchot u-minhagim ha-saleh*, Ha-machon Ha-Torani be-Jisrael, 5741/1981.
- Moshe Koppel: *Se-eru chachamim (Halakhic Measures: Definitions or Yardsticks?)*, in: *Higayon, Studies in rabbinic logic*, vol. 5 (M. Koppel, E. Merzbach, eds.), Aluma, Jerusalem, 2001, pp. 55-62.
- Thomas S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000.
- Hayim Lapin: *Rabbis and Public Prayers for Rain in Later Roman Palestine*, in: A. Berlin (ed.): *Religion and Politics in the Ancient Near East*, pp. 105-129.
- Eduard Mahler: *Handbuch der jüdischen Chronologie*, Leipzig, 1916.
- Marik Miklós [szerk.]: *Csillagászat*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.
- Moon (by the editorial staff of E. J.) in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12, pp. 290-291.
- Otto Neugebauer: *The Astronomy of Maimonides and its Sources*, in: HUCA, 196?.
- Michael Rosensweig: *Eilu ve-Eilu Divrei Elokim Hayyim: Halakhic Pluralism and Theories of Controversy*, in: *Rabbinic Authority and Personal Autonomy* (Moshe Z. Sokol, ed.), The Orthodox Forum Series, Jason Aronson Inc., Northvale, New Jersey – London, 1992., pp. 93-122.
- David B. Ruderman: *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe* (foreword by Moshe Idel), Wayne State University Press, Detroit, 1995, 2000².
- Sain Márton: *Nincs királyi út*, Gondolat, Budapest, 1986.
- Schalk Gyula: *Idők-Korok-Naptárak*, Budapest, 1993.
- Colette Sirat: *A Zsidó filozófia a középkorban, a kézirat és nyomtatott szövegek alapján*, Logos Kiadó, Budapest, 1999.
- Adolf Schwartz: *Der Jüdische Kalender, historisch und astronomisch untersucht*, Breslau, 1872.

- Peter Schäfer: *Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages*, in: *Journal of Jewish Studies* 41 (1990.):1, pp.75-91.
- Israel W. Slotki: *Masseketh Soferim*, The Soncino Press, London, 1965.
- Rafael Shapira: *Szefer Birkat Ra"Š*, saját kiadás, Beit Semes, 5759.
- Sturovics Andrea: *Salamon Testamentuma, a bibliai, az apokrif és a rabbinikus hagyományok tükrében*, szakdolgozat, 2002.
- The Torah CD-Rom Library*, Windows version 1.0, D. B. S. Computers Ltd., 1996.
- Georges Vajda: *Isaac Albalag, Arerroïste Juif, traducteur et annotateur d' Al-Ghazâlî*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1960.
- Giuseppe Veltri: *Defining Forbidden Foreign Customs: Some Remarks on the Rabbinic Halakha of Magic*, in: *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, June 22-29, 1993*, C/1, WUJS, Jerusalem, 1994., pp. 25-32.
- Giuseppe Veltri: *On the Influence of "Greek Wisdom": Theoretical and Empirical Sciences in Rabbinic Judaism*, in: *Jewish Studies Quarterly* 5 (1998), pp. 300-317.
- Visi Tamás: *Maimonides és a bagdadi gáon*, in: Zsengellér József (szerk.): *Széfer József*, Prof. Dr. Schweitzer József tiszteletére, Open Art, Budapest, 2002.
- Mark Washofsky: *Responsa and Rhetoric: On Law, Literature, and the Rabbinic Decision*, in: John C. Reeves and John Kampen (eds.): *Pursuing the Text, Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 184, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.
- Meir Ydit: *Moon, blessing of*, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12, pp. 291-293.

Függelék: *Források*

1. Genézis Rabba 6:3

Rabbi Jodan, Rabbi Tanchum nevében, aki Rabbi Chijja nevében, továbbá Rabbi Pinchasz, Rabbi Szimon nevében mondja: Vajon miután [a Tóra] [a világító testeket, a napot és a holdat] „nagyoknak” nevezi (Gen. 1,16a), megismétli önmagát, és lecsökkenti őket, [amikor azt írja, hogy] „a nagy világító testet, hogy az nappal uralkodjék, és a kisebbik világító testet, hogy az éjjel uralkodjék” (u.o. 16b) [aszmahta] Hanem azáltal [sérti meg őket], hogy az egyik bejárhat a másik területére.¹ Azt mondja Rabbi Pinchasz: Valamennyi áldozatról az áll, hogy „egy bakot, bűnáldozat gyanánt”, míg a ros chódes-I [újholdi] áldozatnál az áll, hogy „egy bakot, bűnáldozat gyanánt, az Ö-valónak”² (Num. 28,15). Azt mondta [ugyanis] a Szent-áldassék-Ö, hogy „hozzatok engesztelő áldozatot az én vétkemért, mivel hogy megkicsinyítettem a Holdat azáltal, hogy azt okoztam, hogy beléphet a társa területére.” És mivel az [a Hold], aki engedéllyel léphet be [a másik területére] így meg van sértve, mennyire inkább [meg van sértve] az [a Nap], aki nem léphet be engedéllyel!

Rabbi Lévi, Rabbi Joszi bar Elai nevében mondja: Szép dolog, ha a nagy számít a nagynak, és a kicsi a kicsinek. Ézsau [a nagyobbik testvér] számít a Napnak, amely a nagyobbik, és Jákob a Holdnak, amely a kisebbik. Mondja Rabbi Nachman: És ez jó jel. [Ugyanis] Ézsau³ számít a Napnak, amelyik a nagyobbik. És amint a Nap uralkodik nappal, de nem uralkodik éjszaka, úgy Ézsau is része van az e világban, de nincs része az eljövendő világban. Jákob számít a

¹ Arra utal, hogy a Hold néha látható már nappal is, ami a Nap területete.

² A „le” prepozíció dativus-i jelentésén kívül hordozhat genetivus-i értelmet is, vagyis ezt a verset fordíthatjuk úgy is, hogy „bűnáldozat gyanánt, amely az Ö-valóé”. Továbbá, a birtokosi szerkezet két jelentéssel is bírhat. Egyrészt jelentheti azt, hogy a bűnáldozat a bemutatás után az Övéé válik: ez lenne a paszúk természetes jelentése. De teljesen fölöslegesnek tűnik ezen megjegyzés beszúrása, márpedig a zsidó exegézis alapszabálya szerint nincs redundancia a Tórában. Ez a helyzet teremti meg a midrási gondolat kiindulási pontját, amely ezért a másik lehetséges értelmezést használja fel, amely szerint, meglepő módon, a bűnáldozat bemutatását indokló bűn lenne az Ö-valóé. (Köszönöm Sturovics Andreának, hogy különösen megszerettette velem a midrások működésének a logikáját.)

³ Ézsau szimbolizálja a világ népeit, de legalábbis Rómát, míg Jákob azonos Izraellel.

Holdnak, amely a kisebbik. És amint a Hold éjszaka és nappal is uralkodik, úgy Jákobnak része lesz az e világban is, és az eljövendő világban is. Rav Nachman azt mondta: amikor a nagyobbik fénye látszódik, akkor nem terjed szét a kisebbik fénye, [de] amidőn lenyugszik a nagyobbik fénye, azonnal szétárad a kisebbiké. Hasonlóképpen, amikor Ézsau fénye látszódik, akkor Jákob fénye nem terjed szét, [de] amidőn Ézsau fénye lenyugszik, azonnal szétárad a Jákobé. Amint meg van írva (Jesája 60,1-2): „Támadj fel, fényem, mert jön a fényed,... mert íme, a sötétség elfedi a földet,...”

2. mSzanh. 5, 3

Az egyik [tanú] az mondja, hogy a hónap másodikán [történt az eset], a másik pedig azt mondja, hogy a hónap harmadikán, a vallomásuk egybehangzónak számít, mivel [feltehető, hogy] az első tanú tud az [előző] hónap harminc napos voltáról, míg a második tanú nem tud róla [és huszonkilenc naposnak hiszi]. Ha az egyik azt mondja, hogy a hónap harmadikán, a másik pedig azt, hogy a hónap ötödikén, a vallomásaik ellentmondóak. Az egyik azt állítja, hogy két órakor, a másik pedig azt, hogy három órakor, a vallomásaik egybehangzónak számítanak. De ha egyikőjük az állítja, hogy három órakor, a másik pedig azt, hogy öt órakor, a vallomásaik ellentmondóak. Rabbi Jehuda szerint egybehangzóak. Ha az egyikőjük azt mondja, hogy ötkor, a másik szerint pedig hét órakor, a vallomásaik [Rabbi Jehuda szerint is] ellentmondóak, mert öt órakor a Nap keleten van, míg hét órakor a Nap nyugaton.⁴

bSzanh. 41b-42a

Az egyik azt mondja,... [hogy a hónap második napján...]: A [hónap] hányadik [napjá]ig [érvényes ez a szabály]? Azt mondja Rabbi Acha bar Chanina, hogy azt mondja Rabbi Aszi, hogy azt mondja Rabbi Jochanán: A hónap többségéig [amíg el nem telik a hónap fele].⁵

Azt mondja erre Rava: De azt is tanultuk, hogy „ha az egyik azt mondja, hogy a hónap harmadikán, a másik pedig azt, hogy a hónap ötödikén, a vallomásaik ellentmondóak.” És miért ne mondjuk azt, hogy az egyik értesült két [egymást követő hónap] hosszúvá tételéről, míg a másik nem tud róla? Azért nem [lehet ezt feltételezni], mert [az adott hónap] közepéig értesül [mindenki] róla. Minden esetre azt mondom neked, hogy még ha a hónap közepéig

⁴ Öt óra a delet megelőzi (dél, a rabbinikus óra-meghatározás szerint, a hat órakor van), vagyis a Nap a keleti égbolton található, szemben a delet egy órával követő hét órával.

⁵ A hónap közepéig feltételezhető, hogy mindenki értesült arról, hogy az előző hónap hosszát miként állapította meg a Szanhedrin.

nem is értesült róla, a hónap végére tudnia kellett [az előző hónap meghosszabbításáról], mivel egy hónapról még mondd, hogy tévedett, de két hónapról már nem állítsd azt, hogy tévedett.⁶

És azt mondja Rabbi Acha bar Chanina, hogy azt mondja Rabbi Aszi, hogy azt mondja Rabbi Jochanán: Hányadikáig lehet áldást mondani a Holdra?⁷ Addig, amíg be nem telik a [hold] hiánya (*'pgima'*). És ez mennyi [idő]? Azt mondja Rabbi Jáákov bar Iddaj, hogy azt mondja Rav Jehuda: hét [nap]ig.⁸ Nehardei pedig azt mondja: tizenhat [nap]ig.

[bSzanh. 42a kezdete] Mindketten Rabbi Jochanán véleményével összhangban magyarázták, de [Rav Jehuda szerint addig lehet mondani, amíg a Hold] egy feszes kötélhez hasonló nem lesz,⁹ míg [Nehardei szerint amíg] egy [kerek] gabonarostához nem válik hasonlatossá.

Azt mondja a Difti-beli Rav Acha Ravinának: És vajon „ha-tov ve-hamativ” áldást mondani [nem kellene holdtöltéig, ha a kiddus levánát, Rav Jehuda véleményével összhangban, csupán első negyedek lehetne mondani?]¹⁰ Erre azt válaszolja [Ravina]: Ezzel, a „ha-tov ve-ha-mativ” [említésével], azt akarod mondani, hogy [a hold] hiánya miatt pedig mondjunk „dajjan ha-emet” áldást?¹¹ Ezt a két áldást,¹² mivel ez a természet rendje, nem mondjuk [a holdra].

[Jó, de akkor milyen áldást mondjunk? Mi a kiddus leváná szövege?] Azt mondja Rabbi Acha bar Chanina, hogy azt mondja Rabbi Aszi, hogy azt mondja Rabbi Jochanán: Az, aki megáldja a kellő időben a holdat, olyan, mintha a Sechinát fogadná [vendégül]. [Ugyanis] itt az van írva hogy „ez a hónap” (Ex. 12,2a), amott pedig az szerepel, hogy „ez az I-tenem, és én felékesítem őt” (Ex. 15,2bα).¹³

⁶ Tekintve, hogy rendkívül ritka, hogy két egymást követő hónap egyaránt *chászér*, azaz 29 napos, ezért úgy kell számolni annak, aki mindkét sófárfúvásról lemaradt, mintha az egyik 29 napos lenne, a másik pedig harminc. (V.ö. Herr: *The Calendar*). Vagyis ekkor jó esetben helyes a számítása, ritka esetekben pedig egy napot csúszott el az egyik vagy a másik irányba.

⁷ Itt kezdődik a Kiddus Leváná tárgyalása. Az előbbieket azért idéztem, hogy látható legyen a kontextus.

⁸ Azaz az első negyedig. Eszerint az említett „hiány” a fiatal hold sarlójának az „öble” lenne (a konkáv része, ahogy Jastrow meghatározza), míg az első negyed után már konvex a hold alakja, nincs ilyen jellegű „hiány” rajta. Ezzel szemben, a másik értelmezés szerint a „hiány” a teleholdhoz képest értendő, és addig lehet kiddus leváná-t mondani, amíg nő a hold, amíg nem teljes.

⁹ Azaz első negyedig lehet mondani, amikor is a hold sötét és világos fele közti határvonal egyenes, akárcsak egy kifeszített kötél, és a hold egy megfeszített íjhoz hasonlít (Rási).

¹⁰ „A jó, és a jótévő”: jó hír hallatán szokás mondani, míg a „*dajjan ha-emet*” áldást („az igaz bírót”) rossz hír hallatán mondják. Rási véleménye szerint itt a Rav Jehuda által képviselt véleménnyel vitatkoznak, és arra utalnak, hogy a „*ha-tov ve-ha-mativ*” áldást mindaddig lehet mondani, amíg az Ő-való jól cselekszik velünk, vagyis amíg „többet fényt” ad a világnak. Ennek analógiájára, a kiddus levánát is lehet mindaddig mondani, amíg nő a hold fénye, azaz teliholdig.

¹¹ Ha jól értem, a kiddus leváná és a „*ha-tov ve-ha-mativ*” áldások közt vont párhuzamot támadja meg.

¹² A „*dajjan ha-emet*”-et, amikor a hold „hiányos”, és a „*ha-tov ve-ha-mativ*”-et holdtöltékor.

¹³ A két verset összekapcsoló elemet nem találok. Rási (d”h: *dajjan*) *gezéra savá*-ra utal, ezért feltételezem, hogy a *'ze'* szócska a kapocs. Ex. 12,2 az újhold meghatározásának és megáldásának (eredetileg a Beit Din feje által, ld. *mRH* 2,7; itt ennek a szerepét veszi át a kiddus leváná) a klasszikus forrása. A *Sirat ha-jam*-beli vers-részlet pedig úgy értelmezhető, mintha I-tent (ill. annak földi

Egy barajta, Rabbi Jismael tanházából: Ha Izrael csupán annyiban részesült volna, hogy havonta fogadhatják [vendégül] mennyei atyjukat, már az is elegendő lenne nekik.¹⁴ Azt mondja Abbajé: Ezért mondjuk állva.¹⁵

Merémar és Mar Zutra csatlakoztak egymáshoz, és úgy mondták az áldást. Azt mondja Rav Acha Rav Asi-nak: Nyugaton [Erec Jisraelban] azt az áldást mondják, hogy „báru chades chodasim”.¹⁶ Mire azt válaszolta neki: Ezt az áldást még a mi asszonyaink is így mondják,¹⁷ viszont az az [érvényes], amit Rabbi Jehuda [mondott]. Ugyanis azt mondta Rabbi Jehuda, [hogy az áldás szövege a következő]: „Áldott... aki a szavával teremtette az égboltozatot, és szava leheletével valamennyi seregét. Törvényt és időt adott nekik, akik¹⁸ [és ők] nem fogják megváltoztatni a tevékenységüket [mozgásukat]: örvendenek és vigadnak alkotójuk akarátát teljesítve az igazat cselekvők [a csillagok],¹⁹ akiknek cselekedetük igaz. A holdnak pedig azt parancsolta, hogy újuljon meg, [legyen]²⁰ a díszes korona a méh által hordozottak [Izrael] számára,²¹ akik maguk is meg fognak újulni, hozzá [a holdhoz] hasonlóan, és dísszé válnak a megformálójuk számára, a királyságának tisztelete néven. Áldott vagy te Ö-való, aki megújítod a hónapokat.”

jelenlétét, a Sechinát) egy értékes vendég módjára látnánk vendégül, és ennek keretében, a kor szokása szerint, felékesítenénk. A felékesítés nyilván a magasztalás (u.o. 15,2bβ), azaz az áldás (például a kiddus leváná) révén történik.

¹⁴ V.ö. a Haggadában szereplő „Dajjenu” c. költeménnyel.

¹⁵ Tudniillik fontos vendéget illik állva fogadni.

¹⁶ „Aki megújítja a hónapokat.” V.ö. *jBrachot* 9:2 65a.

¹⁷ A későbbi irodalomban fontos kérdéssé válik, hogy vajon ebből azt a következtetést vonhatjuk-e le, hogy a kiddus leváná kötelezettsége (amely időhöz kötött, cselekvő parancsolat, amely alól a nők általában fel vannak mentve) a nőkre is vonatkozik, vagy csupán azt akarta ezzel Rav Asi kifejezni, hogy „ezzel nem mondasz újat, nálunk, Babilonban, ezt még a nők is tudják”. A *Meiri* értelmezésében a nők és a tanulatlanok csupán ezt a rövidebb változatot kötelesek elmondani. (Ld. Shapira: *Birkat*...)

¹⁸ A 'se' kötőszóval bevezetett mondatot célhatározóként értelmezni, és ezért jussivus-ként (subjunctivus-ként) fordítani, ami a bevett fordítás a számomra hozzáférhető imakönyvekben, a modern héber nyelvhasználat tudattalan behatásának tekintem. A modern héberrel ellentétben (ahol is kiteszik a 'mi' szócskát is), a rabbinikus héberben ezek a mellékmondatok bőven fordíthatók 'aki', 'ami' értelemben is. (Például: *baruch se-amar, ve-haja ha-olam*.)

¹⁹ Rási is felhívja a figyelmet arra, hogy a többes számú birtokos szuffixum miatt ez itt a csillagokra vonatkozik. A Toszafot (d'h: *Poalé emet*) egyes számú szuffixumot javasol („*poel emet*”), és ezt a *Kados-Baruch-hu-ra* vonatkoztatja. A *risonim*-ok többsége (például *Meiri*, akinél viszont előtte '*recin konéhem*' szerepel – talán másolói hiba?), ill. a ma használatban lévő imakönyvek ez utóbbit veszik alapul..

²⁰ A létigét *Meiri* szúrja be.

²¹ V.ö. Jes. 46,3. amely világossá teszi, hogy Izraelről van szó. A bibliai idézetben beszúrt '*mini*' ('tőlem, általam') szócska azt az olvasatot javasolja, amely szerint „I-ten által az anyaméhben hordozottak”-ról van szó (v.ö. Deutsch Henrik fordításával a főszövegben). Rási értelmezésében: Izrael elnyomottjai, szétszórta számára a hold megújulása a megváltás ígérését hordozza.

3. jBrachot 9:2 65a²²

... Aki látja a Napot a *tkufá*-jában,²³ valamint a Holdat a maga *tkufá*-jában, továbbá az égboltozatot a megtisztulásakor, az mondja el a '*Báruch oszé brésit*' („áldott, aki megalkotja a teremtet”) áldást. Azt mondja Ráv Chuna: ez az esős évszakra vonatkozik, három nap [folyamatos esőzés] után, [ahhoz hasonló, mint] amint meg van írva (Jób 37,21): „És most nem láttak fényt [az égboltozaton]...”²⁴

Aki látja a Holdat a megújulásakor, az mondja el, hogy '*báruch mechades chodasim*' („áldott, aki megújítja a hónapokat”). Meddig [a hónap melyik részéig]? Rabbi Jákob bar Acha, Rabbi Joszi nevében: addig, amíg az ágy [??] közepéig nem látszódik.²⁵ Rabbi Acha és Rabbi Chanina, Rabbi Joszi nevében: addig, amíg meg nem telik a hiánya.²⁶ A Caesarea-i rabbik azt állítják, hogy a [hónap] tizennegyedik napjáig.²⁷ Azt mondta Rabbi Joszi, Rabbi Bun fia: Ez a helyes, nem addig, amíg megtelik a hiánya, hanem a hónap tizennegyedik napjáig. Vagyis tizennégy napon keresztül fennáll az áldásmondás kötelezettsége.²⁸

²² A gemára kiindulási pontjául szolgáló misna a különféle természeti jelenségek érzékelése esetén mondandó áldásokat sorolja fel, köztük a '*baruch oszé (maaszé) berésit*' („áldott, aki megalkotja a teremtet művét”) áldást írja elő hegyek, dombok, tengerek (tavak?), folyók, valamint a sivatag megpillantásakor. Az idézet első fele a birkat ha-chámá-nak lesz a forrása, míg a második fele a kiddus leváná-nak.

²³ A 3.1 alfejezetben kifejtem, hogy ez a kifejezés a napfordulók és a napéjegylenlőségek összefoglaló elnevezése. A Hold esetén szintén a holdpálya jellegzetes pontjait jelölheti.

²⁴ A vers oly módon támasztja alá a korábbi állítás Rav Chuna-féle értelmezését, hogy ott is az égbolton (a *sechakim* a *rakia* költői megfelelője) látható vagy nem látható fényről (*or*) van szó, márpedig a Nap és a Hold Gen. 1,14-15 óta az égboltra felfüggesztett fénylő test (*meorot*).

²⁵ Javaslatom szerint ez az első negyedre vonatkozik, mert addig az éjszaka (erre vonatkozna a '*mita*' szó) első felében már lenyugszik a hold, míg az első negyedről kezdve (az utolsó negyedig) látszódik az éjszaka közepén is.

R. Shapira (*Birkat Ra*”S, pp. 34-36) különböző lehetőségeket hoz a *hé-mem-tet-hé* betűkkel leírt szó értelmezésére, amely olvasható '*ha-mitá*' („az ágy”), '*ha-mate*' („a bot”) és '*ha-matá*' („lefelé”) értelemben is. A *Pné Mose* szerzőjétől idéz egy nehezen érthető, valószínűleg kicsavart magyarázatot a harmadik értelmezés mellett (*i.m.* p. 34). Egy további lehetséges olvasat állítólag Rási-ra megy vissza (Szefer Ha-ora, 208:72), aki ezen a ponton a '*checi chamita*' („fél [kerek] süteménytészta”) kifejezést ismeri, vagyis a vizsgált szó nála chettel kezdődik (p. 35-36). Ő maga (p. 36.) a „bot” olvasatot fogadja el, és úgy vélekedik, hogy a „bot” az első negyedre (hét nap) vonatkozik, ennek a feléig, tehát a harmadik napig lehetne e vélemény szerint a kiddus levánát mondani.

Szerintem ez az olvasat, amely nagyon-nagyon koránra teszi a határidőt, valószínűtlen a Bávli véleményeivel összevetve, illetve a későbbi egyöntetű értelmezés fényében. Ugyanakkor tény, hogy ez áll a legközelebb ahhoz a kifejezéshez, amellyel a témát bevezette a szövegünk: „aki látja a holdat a megújulásakor”, vagyis az újholdkor (értsd: ahhoz közel).

²⁶ Mivel itt nem merül fel kérdés, valószínűleg ez az állítás a teleholdra vonatkozik. R. Shapira szerint ez az első negyedre vonatkozna, azzal a gondolatmenettel, amellyel a Bávliban R. Jaakov bar Iddáj és Rav Jehuda értelmezi Rabbi Jochanán állítását.

²⁷ Erről a véleményről a dolgozatom főszövegében írok.

²⁸ Innen az újholdi muszáf ima alkalmi áldása záróformulájára terelődik át a vita.

4. Mászechet Szofrim 20,1-2²⁹

1. És nem mondanak áldást a Holdra, csak a szombat kimenetelekor, amikor fűszerekkel beillatosította magát [az ember], és szép ruhákat hord. Szegezze a tekintetét feléje [a Hold felé], egyenesítse ki a lábát, és mondja a [következő] áldást: „[Áldott vagy, Ö-való I-tenünk, a világ király,] aki a szavával teremtette az egeket, és szája leheletével valamennyi seregét. Törvényt és időt adott nekik, akik nem fogják megváltoztatni a tevékenységüket. Igazat cselekvők, akinek a cselekedete igaz.³⁰ És a holdnak azt parancsolta, hogy újuljon meg a drága fény[é]ben,³¹ és [legyen] az anyaméh által hordozottaknak, akik meg fognak újulni hozzá [a holdhoz] hasonlóan, díszül a formálójuknak, uralma tiszteletére³² Áldott vagy, Ö-való, aki megszenteli az újholdakat.”³³

2. Majd háromszor mondja, hogy „Jó jel, jó jel [legyen]³⁴ egész Izrael számára”, „Áldott a formálód, áldott a készítőd, áldott a téged szerző, áldott a teremtőd”.³⁵ Majd tesz három tánclépést [a hold] felé, és háromszor mondja azt, hogy „amint táncolok előtted, és nem [vagyok képes] hozzád érni, ugyanúgy, ha táncolni fognak előttem mások [hogy kárt okozzanak bennem],³⁶ ne érjenek hozzám,” [valamint azt, hogy] „félelem és reszketés hullik rájuk, [karod nagyságától elcsendesednek, akár a kő]”.³⁷ És fordítva³⁸ [is mondja el ezt a

²⁹ A *Mászechet Szofrim* számozását tekintve különböző hagyományok vannak. Az idézet szöveg a hagyományos beosztás szerint lehet a 20. fejezet 1-2. halákhájában, tekintve, hogy az EJ így adja meg a helyet, valamint a *Tora III.* CD-Rom és a Slotki-féle kiadás (p. 310.) is ezt a számozást követi. Ezzel szemben a Higger-féle kiadás számozása szerint a 19. fejezet utolsó (10.) halákhája (p. 337-340.).

³⁰ Eddig a szöveg megegyezett a Bavli szövegével. Ezen a ponton az előttem lévő kiadásban a következő szerepel: „*poalé emet, se-peulato emet*”. Vagyis az első szó többes számban van („igazat cselekvők”), akárcsak a Bavli-ban hozott *lectio difficilior*, míg a második szó *singularis* birtokos suffixuma („akinek a cselekedete igaz”) a Toszafot által javasolt, és a mai imakönyvek által is átvett, könnyebbik olvasat.

³¹ E két szó nem szerepel más változatokban.

³² A 'sém' ('név') szó hiányzik. A *Mászechet Szofrim* változata nyugodtan lehet az eredeti, mivel a 'sém kevod malchuto' kifejezés annyira sztenderd, hogy a kiesésnél valószínűbbnek tartom az epeptézist.

³³ A záró formula (*chatima*) megváltozása jelentős, hiszen minden *bráchá*-nak ez a legérzékenyebb, a változásnak legkevésbé kitett része. (Érdekes például ebből a szempontból összehasonlítani az Amida különböző változatait a különféle minág-okban, és azt figyelhetjük meg, hogy szinte mindig a záróformulát megelőző rész változik. Más kérdés, hogy a tíz bűnbánó nap során három ponton is változik a záró formula.) Ezen a ponton viszont a Bavli tűnik az eredetinek, hiszen a jelen formula a Ros Chodes-i muszáf középső áldása chatimájának a rövidített változata.

³⁴ Ez a szögletes zárójel a szövegkiadásban található.

³⁵ Ebben a sorrendben, amely megegyezik a mai imakönyvek sorrendjével. A suffixumok értelme nyilvánvalóan *genitivus obiectivus*-i. Az Artscroll-sziddur szedése hívja fel a figyelmet a *jocrech*, *oszech*, *konech* és *borech* szavak által kiadott „Jákov”-akrosztikonra, amely megmagyarázza az igék sorrendjét.

³⁶ Ez a szögletes zárójel ismét a héber szövegkiadásban szerepelt. Egyébként ennek a résznek a ma használatos szövege egy kicsit eltér az itt közölt szövegtől: „amint én táncolok előtted, de nem vagyok képes hozzád érni, ugyanúgy ne legyen képes valamennyi ellenségem hozzám érni, a káromra”.

³⁷ Ex. 15, 16a. Felmerülhet, hogy itt nem arról van-e szó, hogy a teljes verset kellene-e elmondani, és a szöveg (bevett módon) csupán a néhány első szóval utal az ismert pászokra? Ezt a lehetőséget a

verset, majd tegye hozzá, hogy], „ámen, ámen, szella, halleluja”. Majd üdvözlje háromszor a barátját,³⁹ és menjen haza „jó szívvel” [jó érzéssel?].

5. Maharil, responsum nr. 19.

És a *Birkat Levana* [a hónap] 16-ig [mondható], és a *molad*-tól⁴⁰ számítják, amint az áll TaSBeC-nál (TaSBeC katan, 87), és az Orach Chajim-ban (Tur O. Ch. 426). És ez világos, hiszen az oka az, hogy azt mondják (*bSzanh.* 41b-42a) „amíg be nem telik a hiánya”. Nehardei pedig ezt úgy magyarázza, hogy „[amíg olyan nem lesz, mint] egy [kerek] gabonarosta”. Ha ez így van, akkor a holdtöltétől függ a dolog, vagyis nem [pontosan] 15 vagy [pontosan] 16 napról van szó, hanem 29 nap 12 óra és 793 chalakim feléről, ami a telihold [pillanata],⁴¹ így tűnik [tehát] nekem.⁴²

Szerény véleményem szerint [pedig, ebből] úgy tűnik nekem, hogy ha holdfogyatkozás volt, vagyis látjuk, [azaz tudjuk, hogy mikor volt] a valódi szembenállás a fogyatkozásnak köszönhetően, nem szabad áldást mondani ezt követően. De egyébként, [ha nem látunk fogyatkozást,] arra a számításra támaszkodunk, amelyet ránk hagyományoztak a rabbijaink, amely a közepes *molad* [számítására vonatkozik].⁴³ Még akkor is, ha volt [megfigyeltünk] egy napfogyatkozást, amely a valódi *molad* [időpontját jelenti], az általunk [számított *molad*] előtt.⁴⁴ Mert *rabbenu Mose Majmun* (*Hilchot Kiddus ha-Chodes* 7,7) azt írta, hogy a

hagyomány elveti. Valójában, amint azt a fordításban tettem, az első néhány szó implikálja a vers teljes első felét, de nem a második felét. Ez szokatlan, hiszen általában egy verset teljes egészében kell idézni (v.ö. *bMeg.* 22a). R. Shapira foglalkozik a kérdéssel behatóbban (*i.m.* 114-127), és felsorol jó néhány olyan további helyet a liturgiában, ahol csupán fél pászuk szerepel.

³⁸ A szavakat visszafelé mondva. Slotki, a Massechet Szofrim-fordításában ezt a részletet a következőképpen adja vissza: „...*Let terror and dread fall upon them and may this be retrospective, Amen, Amen, Selah. Praise ye the Lord.*” Vagyis úgy értelmezi a szöveget, hogy az „és visszafelé” szintén elmondandó.

³⁹ Szó szerint: „és mondja háromszor azt a barátjának, hogy «sálom»”. Ez – a *'sálom aléchem'* köszöntés és az arra adandó *'aléchem sálom'* válasz formájában – szintén bekerült a szertartás szövegébe. Természetes módon felvetődik a párhuzam a katolikus liturgia „köszöntések egymást a béke jelével” formában elhangzó záró aktusával.

⁴⁰ Az újhold számított pillanata, általában a hónap első napját megelőző napra esik. A kiszámítási módját ld. Maimonides, *Hilchot Kiddus ha-Chodes*, 6. fejezetben.

⁴¹ Egy „chelek” az órának egy 1080-ad része, vagyis 1/18 perc, kicsit több, mint 2 másodperc (v.ö. *Hilchot Kiddus ha-Chodes* 6,2). A holdhónap hosszát Maimonides 29 nap 12 óra és 793 chalakim-ban adja meg (u.o. 6,3, *BRH* 25a alapján), és ennek a fele adja meg a telihold időpontját. (Maimonides hozzátenné, hogy mindez természetesen csupán a közepes *molad*ra és a közepes teliholdra vonatkozik.)

⁴² V.ö. még Maharil responsum nr. 155, valamint Mahariv responsuma, nr. 159, a Maharil nevében.

⁴³ V.ö. Maimonides, *Hilchot Kiddus ha-Chodes*, 6,1, valamint 14,1. Maimonides „*molad*”-nak nevezi a „*mahalach emca'i*”, azaz a közepes mozgás szerint számított együttállást (6,1), amelyre a Maharil a „*molad save*” kifejezést használja. Míg a „*molad amit*” kifejezés a valódi mozgásokból számítható, ill. a megfigyelhető együttállást jelenti.

⁴⁴ Ha a valódi együttállás (az újhold) korábban volt, mint a közepes mozgásokból számolt *molad*, akkor a telihold is korábban van. De Maharil szerint, ez nem jelenti azt, hogy korábbra kellene hozni a *Kiddus leváná* határidejét.

bölcsseink az [adu-badu] eltolásokkal azt akarták elérni, hogy a Ros Chodes egybeessék a valódi moladdal,⁴⁵ és nem lehet ennél hosszabbá tenni. Annak ellenére, hogy ha ez így van, a Ros Chodes megállapítási [módját] kellene követnünk,⁴⁶ de ez [mégsem történik] így. Hiszen látjuk, hogy hány alkalommal előzi meg a valódi molad a Ros Chodest, de ők [a hajdani rabbik] [úgy határozták meg a hónapokat ahogy] a szándékuk volt, és [ugyanakkor] pontosan ismerték a számítást, [mégis csupán (?)] időnként találja el [a rabbinikus számítás] a valódi [együttállást]. Ugyanis a valódi opozíciók és együttállások nem egyenlő [időközönként vannak], amint tanuljuk a Napról, hogy „ismerte az útját” (Zsolt. 104, 19), de a Hold nem (v.ö. *BRH* 25a).⁴⁷ Ezért csupán a [közepes moladra vonatkozó] számításunkra támaszkodhatunk, kivéve, ha láttunk egy valódi szembenállást egy [hold-] fogyatkozás révén [még a számított *szof zman kiddus levana* előtt], amint azt megmagyaráztuk.

És üdvözlét. Testvéred, Jákov [ben Mose Moellin] ha-Levi

6. Bét Joszef, Orach Chajim

426,3: „Mondta rabbi Jochanan: 'Meddig mondanak áldást a hónapra?' stb. amíg Nehardaj mondta: 16-ig” (Szanh. 41b) És azt írta a Kol Bo (43,3b): „*lekatchila* (ha van rá lehetőség) [a hónap] 7-ig mondunk áldást, de ha elkésik [valaki], mondhat egészen 16-ig, de nem tovább”. [meddig van az idézet??] Ennek az oka, hogy a hónap 16-án a Nap a Holddal szemben áll, és ezért a Hold ragyogása teljes erejével tölti be [hivatását], mivel a Nap nyugaton van, a Hold pedig keleten, és a világ legnagyobb része köztük van. Ezért csupán addig mondjuk az áldást, amíg be nem telik a hiánya, mert minél inkább közeledik a Hold a Naphoz, a hónap közepét követően, annál inkább eltűnik a fénye. Márpedig a növekedésre

⁴⁵ Ros ha-sana nem eshet a hét első, negyedik és hatodik napjára („adu”), míg Ros Chodes Niszán (azaz Peszach sem) eshet a hét második, negyedik és hatodik napjára („badu”), amiből kifolyólag a Ros Chodes-t előretoljuk (*dchija*) a számított moladhoz képest. Ennek a szabálynak Maimonides azt az okot említi, hogy ezzel lehetne állítólag korrigálni a számított közepes molad és a valódi molad közötti különbséget, de ez az érv számomra nem világos. Azt se értem, hogy ez a tény miért nyugtatja meg a Maharil-t. Talán arról van szó, hogy a közepes moladot szándékosan korábbra számítjuk ki, és annak az esetnek felel meg, amikor „korán” következik be a valódi együttállás. A *dchija* célja pedig az lenne, hogy a „későn” bekövetkező együttállásokhoz is igazodjék (v.ö. *Hilch. K. ha-Ch.* 7,8), de nem értem, hogy mi köze lenne ennek a hét napjaihoz. Mindenesetre, ha ez így van, akkor a molad-ból számított teoretikus telihold, mint *szof zman kiddus levana*, legfeljebb szigorúbb (*machmir*), mint a valódi teliholddal történő számítás.

⁴⁶ Vagyis Ros Chodes-től számítani a Kiddus leváná határidejét, nem pedig a moladtól, amint azt a responsum elején írja.

⁴⁷ Ha jól értem, a Maharil szerint a rabbik helyesen számolnak, amikor a középmozgást veszik figyelembe, és a Hold az, amelyik nem tudja, mi pontosan a teendője. Ez azt jelentené, hogy a halákhikus valóság helyesebb, mint az empirikusan megfigyelhető valóság. Egyébként, ez a gondolatmenet, amely Zsolt. 104,19-cel kapcsolja össze a valódi és a közepes mozgások különbségét (a Talmudban nem annyira explicit, mint Maharil-nál), jó példa arra, ahogyan a rabbinikus irodalomban minden tudományterület, így a csillagászat is, szentírási exegézissé válik (v.ö. Bíró: *A csillagászat...*).

kell az áldást mondanunk, nem pedig a hiányra megjelenésére, hiszen a jó dolgokra kell áldást mondanunk.⁴⁸

Ami pedig [azt illeti, amit] írtak a rabbijaink, hogy t.i. a 16-ik napig [lehet az áldást mondani, azt úgy kell érteni], hogy [a 16 napot] a molad-tól⁴⁹ számítjuk. Egy askenázi responsumban találtam (Maharil 19), hogy << ennek az az oka, hogy azt mondják „amíg be nem töltődik a hiánya”. Ha ez így van, akkor a holdtöltétől függ a dolog, vagyis nem [pontosan] 15 vagy [pontosan] 16 napról van szó, hanem 29 nap 12 óra és 793 chalakim feléről, ami a telihold [pillanata].⁵⁰ Úgy tűnik [tehát] nekem, hogy ha holdfogyatkozás volt, és látjuk, [azaz tudjuk, hogy mikor volt] a valódi szembenállás a fogyatkozásnak köszönhetően, biztosan nem szabad áldást mondani ezt követően. De egyébként, [ha nem látunk fogyatkozást,] arra a számításra támaszkodunk, amelyet ránk hagyományoztak a rabbijaink, amely a közepes molad számítására vonatkozik. Még akkor is, ha [ezt megelőzően] volt egy napfogyatkozás, amely a valódi molad [időpontját jelenti], az általunk [számított] molad előtt vagy után, mert a RaMBaM (*Hilchot Kiddus ha-Chodes* 7,7) azt írta, hogy a bölcseink az [adu-badu] eltolásokkal azt akarták elérni, hogy a Ros Chodes egybeessék a valódi moladdal.⁵¹ >>

7. Sulchan Aruch, Orach Chajim

229, 2:⁵² Aki látja a Napot a [Nap] Tkufájában, ami 28 évente [következik be], és a tkufa a 4. nap estéjének elejére esik,⁵³ az, amidőn megpillantja a Napot a 4. nap reggelén, mondja azt, hogy „*Baruch osze brésit*”.⁵⁴ Hasonlóképpen áldjon, amikor látja a Holdat a tisztaságában, a csillagokat [bolygókat] az „örjáratukban” és [vagy] a csillagképeket a maguk idejében. Azaz, amikor a Hold visszatér a Kos csillagkép elejére a hónap elején, és nincs se nem északi, se nem déli deklinációja. És hasonlóképpen, amikor a többi öt csillag [a bolygók] visszatérnek a

⁴⁸ Emlékezzünk arra, hogy a Gemara abszurd ötletként vetette fel a „*dajan ha-emet*” áldás lehetőségét.

⁴⁹ Az újhold számított pillanata, általában a hónap első napját megelőző napra esik. A kiszámítási módját ld. Maimonides, *Hilchot Kiddus ha-Chodes*, 6. fejezetben.

⁵⁰ Egy „chelek” az órának egy 1080-ad része, vagyis 1/18 perc, kicsit több, mint 2 másodperc (v.ö. *Hilchot Kiddus ha-Chodes* 6,2). A holdhónap hosszát Maimonides 29 nap 12 óra és 793 chalakim-ban adja meg (u.o. 6,3), és ennek a fele adja meg a telihold időpontját.

⁵¹ Ros ha-sana nem eshet a hét első, negyedik és hatodik napjára („adu”), míg Ros Chodes Niszán (azaz Peszach sem) eshet a hét második, negyedik és hatodik napjára („badu”). Ennek a szabálynak Maimonides azt az okot említi, hogy ezzel lehetne állítólag korrigálni a számított közepes molad és a valódi molad közötti különbséget, de ez az érv számomra nem világos. Azt se értem, hogy ez a tény miért nyugtatja meg a Maharil-t.

⁵² A kontextust a különféle áldások ismertetése adja.

⁵³ A 4. nap szerdát jelent, vagyis ha a tavaszi napforduló, amelyre itt a tkufa szó utal, kedd estére esik.

⁵⁴ Áldott [vagy Ö-ökkévaló I-tenünk, a világ királya], aki megteszed a teremést.

Kos csillagkép elejére, északi és déli deklináció nélkül. Valamint minden olyan alkalommal, amikor látja a Kos csillagképet keleten felkelni.

426,1:⁵⁵ Aki látja a Holdat a megújulásakor, mondja a [következő áldást]: „[...] aki a szavával teremtette az égiteketet...”. *Remo: nem lehet máskor megszentelni a hónapot*⁵⁶ *máskor, mint éjjel, amikor a Hold ragyog, és élvezhetjük [hasznosíthatjuk] a fényét.*

426,2: Nem áldják meg máskor a Holdat, mint a szombat kimenetelekor, amikor az illető illatszerektől illatos, és szép ruhákban van [még].⁵⁷ *Remo: akkor speciel, ha a hónap 10-e előtti dátumra esik a szombat kimenetele [a vasárnap]. Ebben az esetben várjuk meg a szombat kimenetelét. De ha az későbbre esik, nem várjuk meg a szombat kimenetelét, nehogy [az történjék, hogy] két vagy három vagy négy nap is felhős lesz, és nem látszik a Hold, [aminek a következtében] kicsúszunk az időből. És amikor hétköznap áldjuk meg azt, szép ruhákat kell felöltöni.*⁵⁸ *Karo: Nem áldják meg a Holdat [Av hónapban] Tisa be-Av előtt, [Tisri hónapban pedig] Jom Kippur előtt.*⁵⁹ *Jom Kippur kimenetelekor megáldják azt,*⁶⁰ *mert akkor öröm tölti el [az embereket]. De nem így Tisa be-Av vagy más böjtnap kimenetelekor, és nem áldják meg olyan szombat kimenetelekor, amely [egyben] ünnepnap [bejövetele] is.*⁶¹

Szegezze a szemét [a Hold felé] és egyenesítse ki a lábait, és mondja az áldást (állva).⁶² És mondja háromszor, hogy „jó jel legyen egész Izraelnek”, [ill. azt, hogy] „áldott a formálód, stb.”. *Remo: Táncoljon háromszor [a Holddal] szemben, és mondja azt, hogy „amint én táncolok, stb.”. És mondja „Hulljon rájuk, stb.”, és fordított sorrendben [is]: „Akár a kő, elcsendesednek, stb.”, háromszor. [Karo:] Majd mondja a társának háromszor: „béke rád”*⁶³. *Remo: És válaszolja, hogy legyen a kérésed szerint.*⁶⁴ És szokás azt [is] mondani, hogy „Dávid, Izrael királya, örökké él”, mivel a királysága a Holdhoz hasonlítható, és meg fog

⁵⁵ A Kiddus Levana egy egész fejezetet kapott, szemben a Birkat ha-Chama-val. A kontextus itt a Ros Chodes-i törvények.

⁵⁶ Mose Iszerlesz, aki egyébként csillagászatban nagy tudással rendelkezett, láthatóan kerüli még az *Avodat Kochavim* látszatát is, hiszen az ő megfogalmazásában a hónapot áldjuk meg, nem a holdat, ellentétben Karóval és a legtöbb forrással. A kifejezés félreérthető, mert a „*kiddus ha-chodes*” kifejezés az új hónap szentélybeli megszentelését jelenti általában.

⁵⁷ Szó szerinti idézet a Maszechet Szofrim-ból.

⁵⁸ A szfárádi és az askenázi szerző különböző paszkenolásában nyilvánvalóan az eltérő éghajlat is szerepet játszik.

⁵⁹ V.ö. Maharil 130.[??] responsumával.

⁶⁰ Annak ellenére, hogy nem feltétlenül esik szombat kimenetelére, v.ö. a *szeif katan* elejével.

⁶¹ Peszach és Savuot első napjaira vonatkozik. Ros ha-sana második napja még túl korai a szertartásra az elfogadott halákha szerint, Savuot második napja, Jom Kippur és Szukkot első napja nem eshet vasárnapra (az *adu-badu* szabály miatt), a többi ünnepnap pedig már kiesik a kiddus leváná határidejéből.

⁶² V.ö. Mászekhet Szofrim, és Arba Turim.

⁶³ A mai szövegben „salom aléchem”, és e miatt a többes szám miatt írták elő, hogy amennyiben van rá mód, legalább hárman vagy négyen mondják együtt a Kiddus levanát (v.ö. Artscroll, p. 613.).

⁶⁴ V.ö. a Tural. A mai szokás szerint „aléchem salom”-mal válaszolnak, ami a bevett köszönési formula-pár jiddisben.

újulni⁶⁵ a [Holdhoz] hasonlóan, és Izrael gyülekezete vissza (meg) fog térni, és ragaszkodni fog urához, a Szent-Áldassék-Ö-höz. Akárcsak a Hold, amely megújul a Naphoz képest,⁶⁶ amint meg van írva (Zsolt. 84,12): „...Nap és pajzs az Ö-ökkévaló”. Ezért rendezünk vidámságot, és táncolunk a Kiddus ha-Chodes alkalmával, az esküvői mulatsághoz hasonlóan.⁶⁷

426,3: Meddig mondhatjuk az áldást rá? A *molad*-tól⁶⁸ számított 16. napig, és a 16. nap már nincs benne az [áldásra kijelölt] időszakban. (És nem lehet áldást mondani, csupán a *molad*-tól számított 29 nap, 12 óra és 793 chalakim⁶⁹ feléig.)

8. Chatam Szofer, Orach Chajim 56

Sokan kérdezték tőlem, akik hallották egy bölcstől (*talmid chacham*), hogy a következő szerda (*jom dalet*) – amely jöjjön békében ránk – a *kiddus ha-chama* ideje, ha Hasem is úgy akarja, hogy mi a véleményem arról, hogy vajon kell-e ezt az áldást akkor is mondani, ha nem látszódik a Nap. És azt válaszoltam, hogy egyáltalán nem értek egyet [azzal, hogy ebben az esetben is mondjanak áldást]. Habár emlékszünk arra, hogyan „választotta szét a tengert” [??]⁷⁰ a mesterem, a hatalmas tudású és jámbor r. Natan Adler, az igaz emléke legyen áldássá, az 5545. évben (1785): rám támaszkodott, és mondta az áldást, miközben felhők takarták el [a napot], de a felhők közt látszódott [feltűnt?] a nyoma [átsejlett a felhőkön?]. Viszont, ha egyáltalában nem látszódik, úgy vélem, nem lehet a nappali fényre áldást mondani. Annak ellenére se, hogy „egy felhős-borult napon a Napot mindenhol [lehet érezni]” (*bJoma* 28b). Mindenesetre, nem lehet másként áldást mondani, mint ahogy a Talmud fogalmaz (*bBrachot* 59b): „aki látja a Napot a tkufájában” [kiemelés tőlem – B. T.]. A RaMBaM [pedig azt mondja], a [*Hilchot*] Brachot 10. fejezetében, a 18. halákhában: „aki látja a Napot a tavaszi napéjegyenlőség napján,..., amikor látja szerda reggel,...” [kiemelés tőlem – B. T.] . [Vagyis]

⁶⁵ Utalás a messiási korra. A „*David melech Iszrael chaj ve-kajam*” magyarázata, az áldás szövegének a fényében. Figyeljük meg, ahogy Karo itt kilép a szigorú halákhikus kódex műfajából.

⁶⁶ Az áldás szövegének, Izrael és a Hold párhuzamának egy másik magyarázata: nem az izraelita királyság (a Dávid-i dinasztia) megújódása, hanem Izrael vissza- (meg-) térése áll párhuzamban a Hold megújódásával, a Nap pedig eszerint éppúgy adja a fényt a Holdnak, és ezáltal ura, akárcsak Isten Izraelnek.

⁶⁷ V.ö. Bachja, *Vajesev* hetiszakaszhoz [??].

⁶⁸ Az újhóld számított pillanata, általában a hónap első napját megelőző napra esik. A kiszámítási módját ld. Maimonides, *Hilchot Kiddus ha-Chodes*, 6. fejezetben.

⁶⁹ Egy „chelek” az órának egy 1080-ad része, vagyis 1/18 perc, kicsit több, mint 2 másodperc (v.ö. *Hilchot Kiddus ha-Chodes* 6,2). A holdhónap hosszát Maimonides 29 nap 12 óra és 793 chalakim-ban adja meg (u.o. 6,3), vagyis a Sulchan Aruch-ban hozott második, szigorúbb, és a *Maharil* responsumára támaszkodó vélemény szerint a Kiddus leváná határideje a két *molad* közötti időszaknak pontosan a közepe lenne.

⁷⁰ *Bické majim* [??], ha jól értem, utalás vagy a *Kriat jam szuf*-ra (r. Natan Adler olyan csodálatos módon választotta szét a felhőket az utolsó pillanatban, akár Mózes a vizet), vagy a *majim aser me-al ha-samajim*-ra (v.ö. pl. Zsolt. 148,4).

visszatér, [és hangsúlyosan azt mondja, hogy], aki látja [a Napot] szerda reggel, és nem egyszerűen úgy fogalmaz, hogy „amikor szerda reggel felfénylik a nappal, mondja az áldást”, hanem azt, hogy „amikor látja azt reggel”. Ez pedig rabbi Jona⁷¹ megfogalmazása a „*Ha-roe*” fejezetben (*Brachot*, 9. fej.), „és ez mindig a [keddről] szerdára [virradó] éjjelre [vonatkozik, ill. arra, hogy] másnap reggel, amikor meglátja a Napot, mondja azt az áldást, hogy *'osze brésit'*” (*bBrachot* 59b). Azaz, csak akkor, amikor látja. Mert ha nem így lenne, úgy kellene [r. Jonának] fogalmaznia, hogy „másnap reggel”. És [mindebből] úgy tűnik nekem, hogy ha a [Naphoz] még a nyoma se felismerhető a felhők közt, egyáltalán ne mondjon áldást, még „név és királyság” nélkül se.⁷²

És ha az [áldás] eltolódik a nappal harmadik órájáig,⁷³ [a helyi] délig lehet mondani az áldást, [de] „név és királyság” nélkül. Így tanultuk a *Pri Megadim*-ből⁷⁴ ([O.Ch.] 229,1,5), elfogadva azt a *chasas*-t, amelyet a Malbusé Jom Tov⁷⁵ hoz a *Elijahu Rabba*-ban [??] (u.o. 229,1,2). És így igaz, de idő után [??] nem mondjanak áldást. És ezek alapján úgy tűnik nekem, hogy annak ellenére, hogy az a szokás [alakult ki], hogy a zsinagógából kijövet mondják el az áldást, merthogy „nagy tömeg által ékesítenek fel királlyá” (*Mislé* 29,2)⁷⁶, és ez a szokás a *Maszat Binjamin*⁷⁷ 101. fejezetén alapul, mindenesetre ha felhős-borult az ég, minél hamarabb mondja el az áldást, ha megpillantja a Napot, még akkor is ha egyedül van, és úgy hozza előre az imát.⁷⁸

Továbbá, azt találtam a *Hagahot Majmuniot*-ban,⁷⁹ az *Aruch*⁸⁰ nevében, akit pedig hoz a RB”I [??], hogy azt magyarázza, hogy ha az égitestek három napig nem látszanak a felhőktől, amidőn eloszlanak a felhők mondja [ugyanezt] az áldást,⁸¹ és a véleménye szerint nem lehetséges oly módon megáldani a Napot, ahogy azt mi szoktuk tenni. És elméletileg meg kell vizsgálni azt, amit Abajé mond a *bBrachot* 59b-n: „És mikor? Azt mondta Abajé: minden 28. évben „...”. És azt kényszerülünk mondani, hogy ezek a magyarázók nem ezt a talmudi

⁷¹ Valószínűleg Jona ben Abraham Gerondi (XIII. század, Spanyolország) kommentárja a Rif-hez.

⁷² Kétséges esetekben áldások kapcsán néha az a megoldás, hogy a hat szavas áldóformulából kiveszik a két isten nevet és a „világ királya” (*melech ha-olam*) kifejezést, amelynek következtében kevésbé „súlyos”, ha „hiába” (*levatala*) mondják el az áldást. Éppen a következő bekezdésben látunk erre példát, de a jelen esetben még ezt se enged meg a Chatam Szofer.

⁷³ Vagy az egyénnek jön közbe valami, vagy addig nem tisztul ki az ég. Az időpont meghatározás „*saot zmaniot*”-ban értendő, azaz a napkeltétől napnyugtáig tartó időszak háromtizenkettő (egy negyed) részéről van szó. Mivel a tavaszi napéjegyenlőség napján vagyunk, ez a helyi idő szerint reggeli 9 órát jelent mindenhol (az időegyenletet figyelmen kívül hagyva).

⁷⁴ *Joszeif ben Meir Teomim* (Lvov, 1727- Frankfurt a/d Oder, 1792, élt Komarno-ban is) szuper-kommentárja a *Sulchan Aruch* kommentárjaihoz, elsősorban a *Turé Zahav*-hoz.

⁷⁵ Jom Tov Lipmann Heller (1579.-1654.)

⁷⁶ A klasszikus hivatkozás, amikor a közösségben elmondott ima értékét kívánják hangsúlyozni.

⁷⁷ A Tykocin-i *Binjamin Aharon ben Abraham Slonik* (Solnik, kb. 1550- kb. 1619.) responsumai.

⁷⁸ Ha valaki lekéste a közösségi imát, akkor imádkozhat egyedül. De általában abszurd, ha valaki (különleges indok nélkül) nem várja be a közösséget.

⁷⁹ Rothenburgi Meir tanítványának a műve a XIII. század végén.

⁸⁰ A római Natan ben Jehiel (XI. század) műve, amelynek vonatkozó részét idézem a főszövegben.

⁸¹ A talmudi állításnak ez egy alternatív értelmezése.

szövegváltozatot ismerték. És azt kell mondani, hogy annál inkább nehézség nekik a *Maszat Benjamin* 101. feje., és hasonló problémái adódta a KH'G-nek [??] az Orach Chajim 229. fejezethez. És Abajé számítása Smuel tkufáján [alapul], amely szerint két tkufa közt pontosan 91 nap és hét és fél óra telik el, amelynek következtében az év napjainak a száma 365 és egynegyed.⁸² És ekkor a számítás arra utal, hogy minden 28. évben [mondják el ezt az áldást], amint azt Rasi megmagyarázza a Brachot-ban ott. De [ugyanakkor] úgy tudjuk [a halákhát], hogy [a tkufákat] Rav Adda [szerint számítjuk], amely szerint minden 19. évben ér véget egy ciklus (*machzor*), és a Nap és a Hold egyaránt a Kos csillagkép elején található, és ekkor kellene nekünk az áldást mondanunk? De ez ellen azt hozhatjuk fel, hogy ez az [égi esemény] nem a [keddről] szerdára virradó éjszaka elején fog [feltétlenül] bekövetkezni. És [ugyanakkor] mivel minden 28. évben a [keddről] szerdára virradó éjszaka elején [ugyanott található meg], mint a teremtés elején, habár ez nem így van rav Adda [tkufája] szerint, [csupán Smuel tkufája szerint], minden esetre mondunk áldást.

[Továbbá,] nehéz probléma merül fel, a véleményem szerint [??], amikor azt a barajtát, amely szerint „aki látja a Napot a tkufájában...”, [úgy] magyarázzuk, hogy ez egy halákha, [és] Abajét [követve, hogy] az Abajé [féle tkufa szerint] értelmezendő. [Mivel] számunkra [már] egy elfogadott halákha, hogy a rav Adda féle [tkufát kell követnünk], így nem áll módunkban egyáltalán ezt [az ellentmondást] megmagyarázni [feloldani]. Mert ha más oldalról igyekeznéd megközelíteni a kérdést, 19 évente, amely [ciklus] használatban van, nem fog [a tkufa] a 4. nap éjjelére esni;⁸³ ugyanakkor a 28 éves [ciklus esetén] egyáltalán nincs tkufa, hiszen a Nap már továbbhaladt arról a bizonyos a helyről [a Tavaszpontból], rav Adda-nak a valóságot [tükröző] számítása szerint.⁸⁴ És ha ez így van, nem lehet másként értelmezni a barajtát, mint ahogy azt értelmezzük, hogy „aki látja a nagy tengert” (v.ö. *bBrachot* 59b), azaz ha látja, akkor 30 napos intervallumonként mondja el az áldást, annak ellenére, hogy nincs benne [a tengerben] semmiféle változás.⁸⁵ Mindenesetre, a *látásra* mondja el [az ember]

⁸² V.ö. *bEruvin* 56a.

⁸³ Egy *machzor* katan, azaz 19 rav Adda-féle napév hosszúsága, ami megegyezik 235 holdhónap hosszával (v.ö. *Hilchot Kiddus ha-Chodes* 10,1) több mint 2 és 2/3 nappal hosszabb, mint 991 egész hét (v.ö. u.o. 6,12). Vagyis ha egyszer kedd estére esett a tavaszi tkufa, 19 év múlva péntek délre fog az esni, tehát a 19 éves ciklus nem biztosítja azt, hogy a teremtés negyedik napjára emlékezve, kedd estére eső tkufák alkalmával mondjuk el az áldást.

⁸⁴ Ha egy adott évben kedd estére esett a tavaszi tkufa (vagyis a Nap a Tavaszpontban volt ekkor található), akkor 28 év múlva, kedd este, csupán a Smuel-féle számítás szerint lesz a Nap újból a Tavaszpontban (azaz a tkufa pillanatában). Rav Adda szerint, aki szerint az év kb. 4 perc 35 másodperccel rövidebb, mint a Smuel-féle év (v.ö. *Hilchot Kiddus ha-Chodes* 10,1), már 28-szor 4 perc 35 mp-e, azaz kb. 128,3 perce elmúlt a tkufa, a Nap már bő két órája elhagyta a Tavaszpontot.

⁸⁵ Vagyis, a Chatam Szofer által javasolt *chiddus* szerint, a Napra mondott áldásnak nincs köze a tkufához (a *tkufa* szót lehet tágabban is értelmezni, v.ö. *Avot* 3,18, ahol a csillagászatot általában jelöli). Hanem, a Bavliban következőként tárgyalt, a tengerre 30 naponként egyszer elmondott áldás analógiájára, a 28 év nem jelent mást, mint azt a „kvantálást”, amelynek következtében egy permanensen elmondható áldást csupán bizonyos időnként mondunk el. Hasonló „kvantálásnak” tekinthető a Tóra-tanulásra naponta csupán egyszer, a felkelés alkalmával elmondott *bracha*, vagy a virágzó gyümölcsfákra évente egyszer, tavasszal elmondandó „*se-lo chiszar ba-olamo davar...*” áldás.

az áldást,⁸⁶ amint azt magyaráztam. És talán, ebben a szövegváltozatban „harminc⁸⁷ napig ha elfedték a felhők a Napot, és nem látszódott harminc napig, amikor visszatér [a Nap], és látja [az egyén a Napot, akkor] mondja el az áldást”. És nem lehet felvetni azt a problémát, [hogy mi van azzal,] aki harminc napig el van zárva a fénytől egy [ablaktalan] sötét házban,⁸⁸ az [vajon] mondja [-e ezt] az áldást, akárcsak a „nagy tenger” esetén. [Hiszen] azt lehet mondani minden esetre, hogy még egy sötét házban is lehet érezni a [Nap hatását] a harminc nap során, amint azt a Jerusalmi [is] megírja (*jPeszachim* 1,1) a kovásztalan keresése (*bdikat chamec*) kapcsán, hogy t.i. még egy sötét házban se szabad a gyertya fényénél nappal keresni, mivel nem úgy világít nappal, ahogy éjszaka világít, mivel a mécset használja a derült eget,⁸⁹ még a sötét házon belül is. Mint azt fentebb említettük, megmagyarázható a véleményünk, és helyes az, de ami nincs így, az az, hogy ha harminc napig elfedték [a Napot] a felhők, azaz a Nap nem teljesítette a feladatát a világban megfelelően ez alatt a harminc nap alatt, és amikor visszatér a tevékenységéhez, mondjuk az áldást. Vagy pedig, [lehet, hogy] azt kell mondani, hogy valóban három napot [nem pedig harmincat kell] mondanunk, mert ekkor lesz hasonló [a helyzet] a Teremtésnél [tanult szituációhoz], amikor is három nap elteltével, a negyedik napon lettek megteremtve az égitegek.

Mindenesetre a RaMBaM-ot nem fogjuk tudni ezen az úton kimagyarázni, mivel ő kétség nélkül úgy hozza a [*Hilkhot*] *Brachot* 10. fejezetében, a 18. halákhában, ahogy ezt Abajé [magyarázza],⁹⁰ és [ugyanakkor] ugyanő rav Adda szerint paszkenolt⁹¹ a *Hilkhot Kiddus ha-Chodes*ben (10,6⁹²). Vagyis ellentmond önmagának. [Ami pedig] a *Maszat Binjamin* szavait

⁸⁶ Ennek az új chiddusnak a fényénél különösen érthető, hogy miért a látáson van a hangsúly, nem pedig azon, hogy a Nap a pályájának egy adott pontján tartózkodik. A felmerülő *kusja* viszont az, hogy ebben az esetben miért nem lehet később mondani az áldást (mint a többi „kvantált” broche esetén), miért kell ilyen szigorúan, ilyen rövid időben (3 óra, „sem u-malchut” nélkül további 3 óra) meghatározni az áldásra engedélyezett időszakot. Márpedig ebben a kérdésben a Chatam Szofer, a responsum korábbi részében, nagyon *machmir* volt.

⁸⁷ A harminc napot az alternatív magyarázatot adók kijavítására ajánlja, és a „nagy tenger” látványánál szereplő 30 nap analógiájára akarja 30 napra javítani a 3 napot.

⁸⁸ A fénytől elzárt személlyel kapcsolatos halákhikus kérdéseket (pl. *Smát*): ld. *bBrachot* 3a és 5b.

⁸⁹ A nappali fény hozzájárul a mécset fényéhez.

⁹⁰ „Aki látja a Napot a tavaszi tkufa napján, a 28 éves máchzor elején, amikor is a tkufa a 4. nap éjjelének az elejére esik, akkor, amidőn látja a Napot a 4. nap reggelén, mondja a következő áldást: *'baruch osze bresit'...*”. Vagyis Maimonides explicit módon összekapcsolja az áldás mondásának a 28 éves ciklusát azzal, hogy a tkufa keddi estére esik ilyenkor.

⁹¹ Úgy döntött, hogy a halákha rav Ada tkufáját követi, nem pedig a Smuel-félét. Márpedig a 28 éves ciklus, mint azt a Chatam Szofer is kifejtette, egyedül a Smuel-féle szerint értelmezhető.

⁹² „És úgy tűnik nekem, hogy erre a tkufára [a r. Adda-félére] támaszkodtak a szökőhónapok beiktatása kapcsán abban a korban, amikor a Nagy Bíróság [a Szanhedrin] létezett... Mivel ez a fajta számítás igazabb, mint az első [a Smuel-féle]. És közelebb van a valósághoz, amint azt kiderítette csillagászat, mint az első számítás, amely szerint a napév hossza [pontosan] 365 és ¼ nap.” Mindebből számomra nem következik szükségszerűen, hogy Maimonides *minden esetre vonatkozóan* a rav Adda-féle tkufa mellett paszkenolt volna explicit módon. Csupán egy történeti és egy csillagászati megállapítást olvasok az említett részletben. A Chatam Szofer vagy azt feltételezte, hogy a halákha minden területe csupán egyetlen tkufát ismerhet el, vagyis ha a Szanhedrin a r. Adda-féle tkufát használta, akkor számunkra, a Birkat ha-Chama kapcsán is az a mérvadó. Vagy pedig azt feltételezte, hogy a bennünket érdeklő halákhikus kérdésben (is) a csillagászatilag pontosabbat kell automatikusan alkalmaznunk.

[illeti], azoknak nincs sok értelmük. Amit írt, az az, hogy a 4. nap éjjelének az elején mondjuk az áldást.⁹³ De hogyan mondanánk az áldást [ekkor], hisz igazság szerint nincs itt [még] semmiféle tkufa?? A Nap [még] nem ért a Kos csillagkép elejére [a Tavaszpontba] a 4. nap éjjelének az elején, amelyet a Szaturnusz dominál,⁹⁴ és ekkor mire mondanánk az áldást?? És ez a kérdés komolyabb elmélyülést igényel.

És láttam a SKH”G könyvben [?? se-katav ha-gaon??], hogy régebben egyáltalán nem szokták volt mondani ezt az áldást, és ez az értelme a Masszat Benjamin responsumának, és lehet, hogy a fent említett okból [írta azt, amit írt]. Minden esetre, miután kialakult ez a szokás, mindig a fent említett gáonok [vezető rabbik] véleménye szerint [a 28 év a Smuel-féle tkujfából levezetett ciklusra utalt]. És a RIF is azt [a véleményt] hozza, hogy Abajé egyszerűen [a Smuel-féle tkufára épít]. És a RaMBaM és a ROS és a Tur, és a Rabbi [Jozsef Káro] a Sulchan Aruchban [is mind-mind ezt a felfogást] határozzák meg, és a [véleményüktől] nem szabad eltérni. [Továbbá] tényleg nem tudtam azt se, hogy mi az oka annak, hogy a nők nem szokták elmondani ezt az áldást. És nem stimmel az az érv, amelyet ír (a Magen Avraham, O. Ch. 426 elején [ros sziman??]) a Birkat ha-jareach (Kiddus levana) kapcsán, miszerint a nők okoznák a Hold csökkenését, de ez nem stimmel. Minden esetre, aki szokta [mondani az áldást], tegye, és aki nem szokta, az ne tegyen hozzá [a szokásaihoz, vagyis ne mondja az áldást]. De ez még további elmélyedést igényel.

Áldott Hasem, hogy elérkeztünk [megéltük] Niszán 7-e, szerdáig, és elmondhattuk ezt az áldást, I-ten népének gyülekezetével, itt, P[res]b[urg]ban, a kis időszámítás szerint [5]573-ban (1813). Az áldás előtt elmondtuk a „*Halelu et H’ min ha-samajim*”-t (Zsolt. 148), majd az „*osze maasze bresit*” áldás után elmondtuk az „*El adon al kol ha-maaszim*” [kezdetű] pijjutot⁹⁵ a „*ve-chejot ha-kodes*”-ig [azaz végig]. Ezt követően a „*Ha-samajim meszaprim kevod él*” zsoltárt (Zsolt. 19), végül az *Alénu lesabeach*-ot⁹⁶ és a kaddist.

Vagyis, hacsak nem azt feltételezzük, hogy Chatam Szofer akaratlanul túl sokat olvasott bele a Misne Torá szövegébe (amely hiba mindannyiunkkal előfordul), akkor ez a logikai lépése nagyon érdekes a szakdolgozatunk által felvetett általános kérdések vonatkozásában.

⁹³ Feltételezem, hogy egy olyan paszkenolásról van szó, amely megengedi az áldás mondását már a megelőző napnyugtakor is.

⁹⁴ Utalás a *bBrachot* 59b fogalmazására, ahol a Szaturnuszra való hivatkozással fejezik ki a 4. nap éjjelének az elejét (v.ö. Rasi ad loc.).

⁹⁵ Alfabetikus költemény, szombaton toldják be a reggeli *Sma* előtti első áldásba. Ez a *jocerot* I-tent, mint a világ teremtetőjét dicsőíti, beleilleszkedve a reggeli *Sma* előtti első áldás „teremtés – fény – kozmosz” tematikájába („... *jajcer ajr u-vajré chajsech...boruch...jajcer ha-meajrajsz*”). E pijjutból tudjuk, hogy a „az I-tenünk a világítóttesteket Bécsben formálta meg” (*be-Vina, u-ve-haszel*). A pijjut tökéletesen illeszkedik a „*baruch osze maaszé brésit*” áldáshoz, és az se véletlen, hogy a Rinat Izrael sziddur azt a minhagot propagálja, amely szerint a Kiddus levánát követően is énekeljük el ezen pijjutnak néhány sorát.

⁹⁶ Záróima, a napi imák végén. Ezen felül még a Kiddus levana szertartását is az *Alénu lesabeach*-chal zárják le, más szertartás végén viszont nem szerepel tudtommal. Ez azért érdekes, mert az *Alénu* és a Kaddis révén a Kiddus levana és a Birkat ha-chama strukturálisan a napi imákkal kerül egy kategóriába. Feltételezhetően árvák kaddisáról lehet szó, mivel az *Alénu*-t követi. A responsum vége a legfontosabb forrás a Birkat ha-chama szertartás liturgiáját illetően.

Presburg [Pozsony], [5]573 Niszan 8-a, csütörtök.⁹⁷

A kis Mozes Szofér a Majna-menti Frankfurtból

9. R. Mose Feinstein: *Su't Igrot Mose, O. Ch. 4,17*

A *Tal u-matar* kérése kapcsán, [amely] 60 nappal van a Tkufat Smuel után.

Be'h, 5741. Tisri 13.

Rav X-nek,

Mindenek előtt egy fontos szabályt [említek], amely szerint egész Izrael [minden zsidó] szokása az, hogy a *Tal u-matar* [betoldást] Izraelen kívül 60 nappal az [őszi] tkufa után [kezdik el mondani], amely Smuel számítása szerint [értendő] (*bEruvin* 56a). Nem pedig r. Adda számítása szerint, amely tévedésből elkövetett hiba (*sgaga*) [lenne, ha valaki azt követné]. És úgy tűnik, hogy [a levelet író] Rabbi úr (*Kevod Tora*) úgy véli, hogy ő nagyobb valamennyi *risonom*-nál [középkori rabbik] és *achronim*-nál [újkori rabbik], valamint korunk valamennyi Tóra-nagyságánál (*geoné zmanenu*), akik tévedésből hibáznak ezzel kapcsolatban, de ő maga észrevette [velük ellentétben], hogy hibázott. És bocsásson meg nekem Rabbi uram, de túlzott gögősség (*jehiruta jeterta*) így gondolkodni. Még inkább, nem csupán gondolkodni, de ily módon írni.

És [jól] tudja Rabbi uram, hogy mind az [a szokás], amelyről látjuk, hogy [azt] Izraelnek csupán egy nagyobb közössége is tartja, az nem [lehet] tévedés: mert biztosan egy bölcs [rabbi útmutatása] alapján teszik ezt, hiszen a Tóra és a parancsolatok betartóiból [álló] közösségről [van szó]. [Ezért] magyarázatot kell találni arra, amit tesznek, és nem [egyszerűen] tévedőknek tekinteni őket. De ha a többi közösség nem tesz így, mivel [csupán] egyetlen közösségről van szó, nem lehet így tenni nyilvánosan [egy olyan személynek, aki nem része annak a közösségnek], és meg kell vizsgálni minden egyes részletet. Viszont olyan dologban [szokásban], amelyet egész Izrael [így] szokott tenni, kötelességünk úgy tenni. [És] annak is [így kell cselekednie], aki úgy véli, hogy ez tévedés, mert tudnia kell, hogy Izrael szabályai törvénnyé válnak, és még ha nehézségei is támadnak [a szokással] kapcsolatban, és nem tudja megmagyarázni, akkor [is] ő semminek [számít, ez nem indok a szokás alóli felmentésre]. És lásd, amit írtam a *Divrot Mose*-ban a szombat kapcsán, a 10. fejezet[ben], [ahol] hosszasan magyaráztam Rasi és Rambam szavait, kötelességek és tilalmak kapcsán,

⁹⁷ Vagyis a Birkat ha-Chamat követő napra van datálva a responsum. Figyeljük meg, hogy a responsum eleje még jövő időben beszél az áldásról, és csupán az utolsó bekezdés íródott nyilvánvalóan utólag.

amelyekkel kapcsolatban szintén azt találjuk, hogy halákhává tesszük ezeket. És hasonlóképpen ld. az imával kapcsolatban.⁹⁸

De ez [a jelenlegi] kérdés [a Smuel szerinti számolás] egyáltalán nem [vet fel] nehézséget. Mert hogy a Smuel és a Rav Adda közötti vitában nincs egyértelmű döntés. És láttuk Rambam-nál, a [*Hilchot*] *Kiddus ha-Chodes* 9. fejezetében, hogy az egész fejezet a [Smuel-féle] tkufával kapcsolatos kérdéseket részletezi, és azt, hogy miként lehet tudni, hogy mikor van a tkufa Smuel szerint, míg a 10. fejezetben a rav Adda-féle [számítást] részletezi, de nem érvénytelenítődtek Smuel szavai. Habár a 10. fejezet 6. halákhájában azt írta, hogy úgy tűnik neki, hogy [a rav Adda-féle] számításra támaszkodtak a szökőév meghatározása kapcsán abban a korban, amikor a nagy Bét Din [a Szanhedrin] létezett, mivel ez a számítás igazabb az elsőnél [a Smuel-félénél], és közelebb van a [valódi] dolgokhoz, amint azt a csillagászat megmutatta, mint az első számítás. Tehát csupán annyi [szerepel] explicit módon, hogy ez igazabb az elsőnél, és csillagászatilag közelebb van [a megfigyeléshez], mint az első számítás. Ez a megfogalmazás [csupán annyit mond], hogy jobban illeszkedik, de azt nem, hogy az első számítás az érvényét veszítette volna. És ezért a 7. halákhában megemlítette mindkét véleményt, ami azt jelenti, hogy ha lehetséges, mindkét véleménynek meg kell felelni.

És lásd [még] a *Pérus*-t⁹⁹ [is] 9,3-hoz, aki a Smuel-féle [számolással] szemben a [következő] nehézséget vetette fel: „az következik ebből szükségszerűen, hogy sok év elteltével a tkufa Ijjár hónapban lesz, mivel minden [19 éves] machzorból összeadódik az 1 óra és 485 chalakim¹⁰⁰”. De úgy oldja [ezt] fel [a *Pérus*], hogy „azt mondhatjuk, hogy tényleg így van a dolog, de addigra [amikor ez be fog következni,] el fog jönni az Igaz Tanító (*More Cedek*, a messiás), és tudatni fogja velünk, mi legyen a teendő ebben a kései korban”. És lám, habár nehézséget vetett fel [a *Pérus*], nem mondta azt Smuelről, hogy tévedett volna, és [ezáltal] hibázott volna, hanem [azt mondta], hogy nem kell tartani ettől [a problémától]. És Smuel is tudott erről, de nem tartott attól [a problémától], hogy nem tudjuk, hogy [mi lesz akkor,] amikor eljön ez a kései idő.

És ha ez így van, láthatja Rabbi úr, hogy nincs ebben elvétel vagy tévedésből elkövetett hiba. És ezért [mivel a Smuel-féle tkufa éppúgy helyes, mint a rav Adda-féle], a *Tal u-matar* kapcsán, amelyet [egyébként] nem [lenne] szükségszerű éppen ettől a naptól kezdve mondani,

⁹⁸ A responsum első fele tehát azzal védte meg a Smuel szerint számolt tkufa használatát a *Ve-ten tal u-matar* betoldással kapcsolatban, hogy ez az általánosan bevett gyakorlat, márpedig egy általánosan elterjedt szokást akkor se lehet megkérdőjelezni, ha nem értjük az okát. A következő rész azt igyekszik majd bebizonyítani, hogy a Smuel-féle tkufa semmivel se rendelkezik kisebb autoritással, mint a rav Adda-féle, vagyis nem is merül fel valójában probléma annak a használatával kapcsolatban.

⁹⁹ A sztenderd kommentár a *Hilchot Kiddus ha-Chodes*-hez, amelyet Ovadja b. David b. Ovadja írt.

¹⁰⁰ Ennyivel hosszabb 19 Smuel-féle év, mint 19 rav Adda-féle év (*Hilch. Kiddus ha-Chodes* 9,4 és 10,1). Mivel a naptár a rav Adda-féle évet követi, a Smuel-féle tkufa előre fog csúszni a naptárban. A *Pérus* kiszámítja, hogy míg a teremtés idején a Smuel-féle tkufa Adar végére esett átlagosan, addig a Tóra-adás idején (amikortól praktikus jelentősége lett a tkufának, mármint a micvák szempontjából), Ros Chodes Niszan körül volt a Smuel-féle tkufa, manapság pedig (a *Pérus* idejében) körülbelül további 8 nappal később van.

¹⁰¹ [csupán annyi van, hogy] a legtöbb évben ettől [az időszaktól] kezdve jó [áldásos] az eső [Babilóniában], ezért kapcsolták [a rabbik] ehhez a naphoz a *Tal u-matar* mondását. Mivel nem lehet azt évente megváltoztatni,¹⁰² és mivel a Smuel-féle tkufa számítása egyszerűbb a rav Adda-féle tkufa számításánál.¹⁰³ Továbbá, mivel Smuel nagyobb mester volt Babilonban, mint rav Adda, ezért Smuel szerint [alakult ki] ott [Babilonban] a szokás. Ráadásul az sincs megemlítve, hogy Rav¹⁰⁴ vitatkozott volna [Smuellel], azaz Rav is Smuel-t követte [e tekintetben]. Mi pedig, amint mondtuk, hogy szintén csak 60 nappal a tkufa után [mondjuk a betoldást], nem a törvényeinkből adódó szükség miatt teszünk így, hanem [csupán azért,] mert [ezen szokásunk tekintetében] a babiloniaiak után megyünk, márpedig ők a Smuel-féle tkufa után 60 nappal szokták volt [betenni ezt a betoldást], amint azt Rasi állítja a Taanit 10. oldalán.¹⁰⁵ [Tehát] nekünk is így kell tennünk.

Én pedig egy vidám ünnepre¹⁰⁶ megáldom [Önt] szeretettel,

Mose Feinstein

10. R. Mose Feinstein: *Su’’t Igrot Mose, O. Ch. 5,7*

A *Tal u-matar* kérésének kezdete a diaszpórában Smuel tkufa-számítása szerint megy, annak ellenére, hogy az nem pontos

Be’’h, 5741. Tevet 17.

Rav X-nek,

Ime, megkaptam [Rabbi úrnak] második levelét, ez év Chesvan hó 21-i [keltezéssel], amelyben hosszasan érvel amellett, hogy a „*Tal u-matar*” említése [kezdetének] idejét előbbre kell hozni. Ugyanakkor gyakorlatilag semmiben sem érinti azt, amit első, ez év Tisri hó 13-i

¹⁰¹ Vagyis nincsen semmiféle egyéb kényszer, amely a betoldást valamely időponthoz kötné, csupán annyi, hogy a rabbik olyan idősakra akarták ezt tenni, amikor *általában* jó, ha esik az eső. A rabbik márpedig miért ne választhatták volna a Smuel-féle tkufát ennek az időszaknak a meghatározáshoz, amikor ez a tkufa is helyes? Ráadásul, mint azt a következőkben említi Mose Feinstein, egyszerűbb, és nagyobb mester nevéhez köthető.

¹⁰² Nem akarták azt, hogy a betoldás kezdési időpontját évről évre újra meg kelljen határozni, ezért egy átlagos időpontot határoztak meg.

¹⁰³ Az érv Abraham ibn Ezra óta ismételtlen visszatér: Smuel egy leegyszerűsített számolási eljárást adott meg, amely az egyszerű embereknek szól. Ezért azokban az esetekben használjuk, amelyek nem igényelnek olyan nagy pontosságot, mint a naptárszámítás, viszont fontos, hogy az egyszerű emberek is boldoguljanak vele.

¹⁰⁴ Smuel állandó vitapartnere.

¹⁰⁵ Rasi *ad bTaanit* 10a, d’’h: „*tataj la beo majim*”, ebben az szerepel, hogy a diaszpórában a Tkufat Tisri-től számított hatvanadik napon kezdik el mondani az esőt kérő betoldást a diaszpórában, mivel a diaszpóra „minden” szokása a babiloniaiak szokásait követi. Rasi nem említi Smuelt ezen a lapon.

¹⁰⁶ A levél Szukkot előtt két nappal van keltezve.

levelemben (*Igrot Mose, O. Ch. 4,17.*) írtam, tudniillik hogy I-ten mentsen attól, hogy megváltoztassuk egész Izrael [az egész zsidóságban elterjedt] szokását, még akkor is, ha súlyos kérdések merülnek fel. Hanem, ha lehetséges, meg kell magyarázni, Tóra-tanulás révén.

De az is igaz, amit írtam, hogy t.i. nincs [itt] semmiféle nehézség, és a miatt követjük itt Smuel [számítását], amit megmagyaráztam. És Abudarham, akit említ Rabbi úr, ő jó példa éppen erre, mivel ő azt írja le, amit mindig is tettek és tenni fognak, t.i. hogy a [betoldás] ideje a Tkufától számított 60. nappal [kezdődik], azaz november 22-én. Amikor pedig február 29 napos, akkor [a tkufától számított 60. nap] november 23-a.¹⁰⁷ És amire gondolt, az az a keresztény időszámítás szerinti november 22-e, amely szerint akkoriban számolt valamennyi keresztény nép, amely szerint számoltak azóta is a görögök és az oroszok, [és] amely Smuel felfogását követi.¹⁰⁸ Mert a R. Adda-féle tkufa szerint, Abudarham idején, nyolc nappal korábban kellett volna elkezdni [a betoldás mondását], azaz november 16-án. És habár a világ népei (*umot ha-olam*) nem tudták ezt [az őszi napéjegyenlőség eltolódását] közel hétszáz évvel ezelőtt [Abudarham idején], és nem fogadta ezt el a népek többsége körülbelül kétszáz évvel ezelőttig,¹⁰⁹ minden esetre Abudarham tudatában volt ennek. És mindenesetre azt írta, hogy november 22-én kezdték el mondani [a betétet], amint azt ma is teszi egész Izrael, mivel e tekintetben Smuel szerint szokás tenni.¹¹⁰ És [így] kiderül, hogy [a levélíró] az akarata ellenére, bizonyítékot hozott a szavaim alátámasztására. További dolog pedig nincs, [ezért] nem szabad ezen a dolgon, mint nehézségen rágódni, mert ez egy [rendben lévő] szép szokás.

Íme, barátja[ként] megáldom és értékelem [Önt],

Mose Feinstein

¹⁰⁷ A kérdés szerzője minden valószínűség szerint Abudarham-ot idézte annak alátámasztására, hogy a csillagászatilag számított napéjegyenlőségtől, azaz szeptember 23-ától kellene számolni a 60 napot, és így jönne ki a november 22-i kezdés napja.

¹⁰⁸ Azaz a Julián-naptár, amely szerint minden negyedik év 366 napos, vagyis az év átlagos hossza pontosan 365,25 év. David ben Joszef Abudarham a XIV. században, Spanyolországban írta imakommentárjait, vagyis jóval a XIII. Gergely pápa-féle naptárreform (1582.) előtt.

¹⁰⁹ Például az angolok csupán a XVIII. században vették át a Gregorián-naptárt, valószínűleg erre utal az Egyesült Államokban élt r. Mose Feinstein.

¹¹⁰ A Julián-naptár szerinti november 22-e a Gregorián-naptár szerinti december 5-ének felel meg a XX. és a XXI. században. (Gondoljunk arra, hogy október 25. = november 7., vagyis 13 nap az eltérés: a 1582-ben 10 nap volt az eltérés, amely eggyel-eggyel nőtt 1700-ban, 1800-ban és 1900-ban.) Továbbá, amikor Abudarham azt írja, hogy ezen a napon kezdik el mondani, az valószínűleg azt jelenti, hogy már az előestéjén mondják a betoldást: vagyis a polgári számítás szerint, december 4-e végén, a márviban.

11. Chazon Is, *RH* 138, 4 (részletek)

Ami azt illeti, hogy a *tkufat Smuel* kapcsán nehézségeket vetettek fel, [azzal kapcsolatban,] hogy nem pontos, el kell mondani, hogy találhatunk hasonló [esetet] is: [amikor] a négyzetről [tanuljuk azt, hogy az] a körnél, illetve az átlóról [azt, hogy az az oldalnál] két ötöddel több.¹¹¹ Mert ezek mértékekről szólnak,¹¹² és [ezért] a halákha úgy adatott, hogy közelítőleg számoljunk. Ugyanis nem másért adtak a micvák, mint hogy (olvasztótűzzel) megtisztítsa (*lecaref*) a teremtményeket (embert, *ha-briot*), [hogy] alaposan kutakodjunk (*ledakdek*) a – magasztaltassék – parancsaiban, [hogy] magunkra vegyük a királyságát, és [hogy] megvalósítsuk a Tóra bölcsességét, amely a parancsolat minden jogi részletében bennefoglaltatik, és [hogy] elmeszelje a bensőségeket. És mindez nem csorbul [a parancsolatok megtartása során], ha a teremtett világ (*cimcum*) határainak a meghatározása csupán közelítéssel [történik meg],¹¹³ annak érdekében, hogy még a gyengébb tudással [rendelkezők] is meg tudják tartani a gyakorlati parancsolatokat¹¹⁴...

És tudd, hogy a *tkufat Smuel* a Tóra része... És mindegyikük a Szinájon lettek adva, hogy azok szerint viselkedjenek, amint a szerint [is] viselkedünk. Viszont, azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy [hogyan lehet] megcáfolni¹¹⁵ a [hamisan] tanúskodó tanúkat, akik az [új-] hold látványáról tanúskodnak, át lett adva nekik [a Szanhedrin tagjainak] a *Szod ha-Ibbur*,¹¹⁶ amely tényleg pontos volt, és a bölcsesség el volt rejtve a bölcsesknél. Hiszen meg [is] írja a magyarázó,¹¹⁷ hogy „a *tkufat Smuel nyilvánosan, és a tkufat rav Adda elrejtve*”¹¹⁸...

¹¹¹ V.ö. *bEruv*. 57a és 76b, továbbá *bSzukka*8a. Ha jól értem, az egyik a kérdés az, hogy mennyivel nagyobb a négyzet kerülete annak a körnek a kerületénél, amelynek átmérője megegyezik a négyzet oldalával (a négyzetbe írt kör). A helyes érték 0,27, a javasolt 0,4-gyel ellentétben. A második kérdés az, hogy egy négyzet átlója hányszorosa a négyzet oldalának (vagyis mennyivel több gyök 2 az 1-nél): a javasolt 0,4 alig tér el a helyes 0,4142-től.

¹¹² Ha jól értem, az a Chazon Is érve, hogy a halákha mérésével kapott mennyiségekről, nem pedig absztrakt matematikai kérdésekről nyilatkozik, márpedig a mérésnek mindig van valamennyi hibája. Vagyis fölösleges túlzott pontosságot számon kérni.

¹¹³ Vagyis ha geometriai és csillagászati számításokat nem egzakt módon végzünk el.

¹¹⁴ Ismételt az Ibn Ezra óta ismert gondolat, amely szerint a *tkufat Smuel* egy közelítés a kevesebb matematikai-csillagászati műveltséggel rendelkezők számára.

¹¹⁵ A hagyomány szerint (v.ö. *Hilch. Kidd. ha-Chodes* 2,4: „...*le-ma se-noda ba-chesbon*” hozzá van fűzve – interpretációként – a *mRH* 2,6-ból vett félmondathoz), a Szanhedrin tagjainak a kezében volt egy *titkos* számítási eljárás, amely segítségével ellenőrizték, hogy vajon a tanuk igazat állítottak-e.

¹¹⁶ A „szököév beiktatásának a titka”, azaz a naptárszámításhoz szükséges csillagászati ismeretek összességére utaló kifejezés, amely egy, a késő amorai-gáoni korból származó mű címéből ered. Itt konkrétan a *tkufat rav Adda*-ra utal, amelyet a naptárszámításnál alkalmaznak.

¹¹⁷ A *Hilch. Kiddus ha-Chodes*-hez írt *Péruš*, valószínűleg.

¹¹⁸ „*Tkufat Smuel be-farheszja u-tkufat rav Adda be-cin’a*.”