17th International Scientific Conference 2025
Sessions of the Reformed Theological Faculty

https://doi.org/10.36007/5376.2026.77

AZ OLVASÓKÖZPONTÚ KRITIKA ÉS ALKALMAZÁSA AZ EXODUS-NARRATÍVÁRA

READER-RESPONSE CRITICISM AND ITS APPLICATION ON THE EXODUS NARRATIVE

Bence TÓTH[158]

ABSTRACT

In this paper, I present a short overview of several models of reader-response criticism developed since the mid-twentieth century. According to the understanding of these models, the role of the reader as part of the text cannot be separated from the text itself. However, as there should be no uncontrolled interpretation to one's own taste, an interpretive community validating each interpretation should be present. Some features of the reader as part of the text due to the intention of the writer is then shown on the example of the Exodus narrative (Ex 12,37-18,27). The information the writer gives to the reader practicing their religion today, the presence of an omniscient reader and the peculiar structure of the text of the Song of the Sea is discussed using the appropriate parts of the text of the narrative.

KEYWORDS

reader-response criticism; implied reader; narratee; model reader; ideal reader; informed reader; Exodus;

BEVEZETŐ

Ki a fontos egy szövegben? Az író, aki nélkül nem is létezne a szöveg, hiszen ha nincs „teremtő," akkor nincs „teremtmény" sem? Vagy maga a szöveg, hiszen nem az a lényeg, hogy *ki*, hanem hogy *mit* írt? Igen, a szövegkritika szempontjából ez kétségkívül fontos kérdés, különösen

[158] Dr. Tóth Bence, okl. teológus (MA Hons, Evangélikus Hittudományi Egyetem), okl. fizikus (MSc, PhD, habilitált egyetemi docens, Nemzeti Közszolgálati Egyetem), bence.toth@lutheran.hu, ORCID 0000-0003-3958-187X

ha a szent szövegek eredeti, pontosabban legkorábbi kikövetkeztethető[159] formáját próbáljuk meghatározni. Azonban az is egy érdekes filozófiai kérdés, hogy a szöveg létezik-e az *olvasó* nélkül? Hasonlít ez ahhoz a gondolatkísérlethez, miszerint ha egy fa kidől az erdőben, de senki sincs ott, aki hallaná, akkor van-e hangja?[160] Erre egyesek azt a választ adják, hogy nincs, mert a hang nem létezik a fül nélkül, ami azt meghallaná. Milyen szerepe van tehát az olvasónak a szöveg befogadásában, értelmezésében?

AZ OLVASÓKÖZPONTÚ KRITIKA

Az úgynevezett *új kritika* (New Criticism) az 1930-as évek közepétől az 1950-es évek végéig meghatározó hermeneutikai szemlélet volt az irodalmi kutatásokban, beleértve a Biblia szövegének vizsgálatát is. Ugyan az irányzat korántsem nevezhető egységesnek, mindazonáltal a szövegek vizsgálatának alapelvei közé tartozik a szöveg objektivitásának és annak feltételezése, hogy az önálló és egységes (Wischmeyer, 2022, 1036. old.). Az ehhez az iskolához tartozó szövegkritikusok nem vették figyelembe az olvasó szerepét, mivel az olvasásélményt olyan mértékben befolyásoltnak tekintették az egyes egyénektől, ami megengedhetetlen mértékben torzítja a szöveg valódi jelentését. A kritikusról ellenben azt feltételezik, hogy mentes az egyénieskedéstől és az 1950-es évekig a fő törekvés az amerikai szövegkritikusok között az egyes szövegek jelentésének minél pontosabb meghatározása volt (Freund, 1987, 69. old.).

Bár már 1928-ban beszélt Ivor Armstrong Richards *Principles of Literary Criticism* című művében az olvasó érzelmi válaszáról, Louise Michelle Rosenblatt (1938) *Literature as Exploration* című könyve volt az, mely megalapozta az azóta *olvasóközpontú kritiká*nak nevezett irányzatot. Ebben kiemeli, hogy az olvasás nem egy egyirányú folyamat, melynek során az olvasó passzívan befogadja a szöveg jelentését, hanem egy kölcsönhatás a szöveg és az olvasó között. Ez viszont együtt jár azzal, hogy az olvasási folyamatot és az olvasó megértését befolyásolja az adott olvasó személyisége, múltja, ismeretei, korábbi élményei mellett még az aktuális érzelmi állapota is. Rosenblatt szerint a szöveg jelentése (az adott olvasó számára) egyfajta fúziója annak, amit a szerző papírra vetett és annak, amit az olvasó bevitt az olvasás folyamatába. A szerző, a szöveg és az olvasó viszonyát az 1. ábra szerinti módon lehet érzékeltetni.

---

[159] *earliest inferable text*
Ennek a szövegnek a meghatározása a célja például a The Hebrew Bible: A Critical Edition (HBCE) projektnek is. Ez nem az eredeti szöveg reprodukálását jelenti (hiszen még annak a definiálása is problematikus, hogy mit értünk „eredeti szöveg" alatt), hanem azt a szöveget próbálják megközelíteni, amely a jelenlegi kéziratok legkorábbi közös ősében lehetett megtalálható.

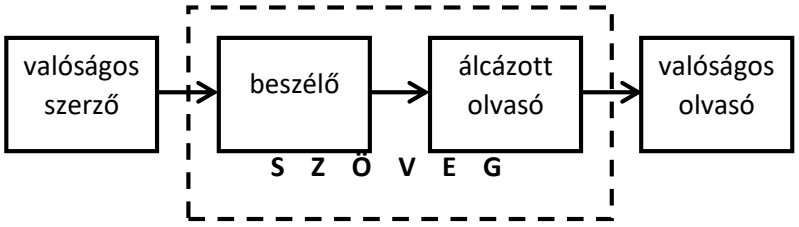
[160] A probléma eredeti felvetéséhez lásd *The Chautauquan*, 3(9), 543. 1883 június; *Scientific American*, 50(14), 218. 1884. április 5.; Mann, Charles Riborg & Twiss, George Ransom (1910). *Physics*. Scott, Foresman and Co. Chicago – New York. 235.



1. *ábra: Rosenblatt modellje. Forrás: saját szerkesztés.*

A következő jelentős mű, melyet sokan tekintenek az olvasóközpontú kritika programadó művének, Walker Gibson (1950)-es *Authors, Speakers, Readers, and Mock Readers* című tanulmánya, melyben bevezette az *álcázott olvasó* (mock reader) fogalmát. Az álcázott olvasó valójában egy szerep, melynek eljátszására a szerző hívja meg a valóságos olvasót, az élő személyt, a mű olvasásának idejére (Tompkins 1980, xi. old.). Az álcázott olvasó tehát a szerző alkotása, mely valójában a szöveghez tartozik; egy olyan feltételezett olvasó, melyet a szöveg írója képzelt el. Az álcázott olvasó ezért nem azonos a valóságos olvasóval, azzal a személlyel aki a szöveget ténylegesen olvassa. A valóságos olvasónak bele kell lépnie az álcázott olvasó szerepébe, azonosulnia kell vele. Ha azonban ez valamiért nem történik meg, a valóságos olvasó idegennek fogja érezni a szöveget. „Rossz könyv az, amelynek álcázott olvasójában egy olyan személyt fedezünk fel, akivel az azonosulást elutasítjuk.” (Gibson 1950, 268. old.)

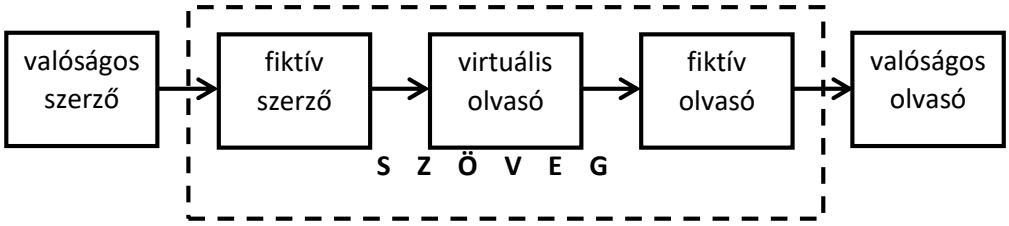
De ugyanúgy, ahogy meg kell különböztetnünk az álcázott olvasót a valóságos olvasótól, meg kell különböztetnünk a *valóságos szerző*t (author) a szöveg elképzelt *beszélő*jétől (speaker) (Gibson 1950, 265. old.). Ő az a szereplője a szövegnek, akit szintén a szerző alkot és feladata, hogy az álcázott olvasót végigvezesse a szövegen: narráljon, illetve alkalomadtán szóljon az álcázott olvasóhoz. Gibsonnak a szövegről, a szerzőről és az olvasóról alkotott modelljét a 2. ábrán bemutatott módon lehet szemléltetni.



2. *ábra: Gibson modellje. Forrás: saját szerkesztés.*

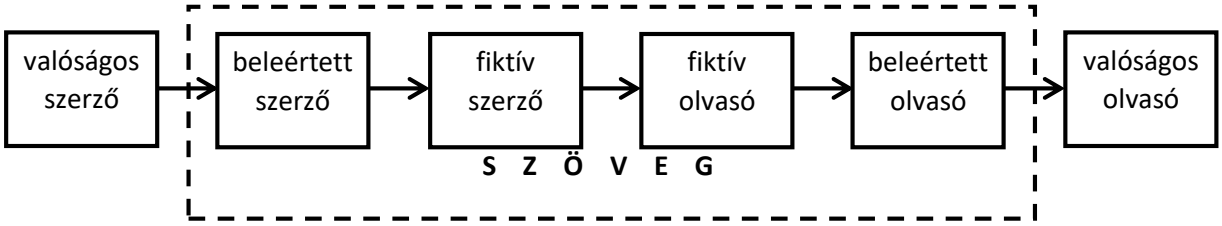
Bár a szerző narrációja általában egy általános alanyhoz szól, azonban szövegbeli énje, a narrátor által szólhat az olvasóhoz is. Az ilyen „kiszólásoknak” két formáját különböztethetjük meg: direkt és indirekt. Direkt módon olyan fordulatokkal szólhat az olvasóhoz, mint például a „ha megteszem, akkor most te, nyájas olvasóm, nem olvashatnád ezt a hűséges krónikát.” (Eco 2007, 523. old.) Az olvasó indirekt megszólítása pedig olyan formában történhet, hogy az olvasót egy általános alanyként kezeli, mint ahogy például a matematikai szakkönyvekben gyakran olvashatjuk, amikor egy, a szerző által nyilvánvalónak ítélt állítás bizonyítását nem írja le, hanem megelégszik annyival, hogy „a tétel bizonyítását az olvasóra hagyjuk.”

Az álcázott olvasót más szerzők más néven nevezik, de szerepe azonos a Gibson által bemutatottal. Prince (1980a, 9. old.) például *virtuális olvasó*nak (virtual reader) nevezi ezt a szerző által alkotott szerepet és megkülönbözteti tőle a *fiktív olvasó*t (narratee), aki a valóságos olvasó az olvasás szerepében. A valóságos szerző a virtuális olvasónak ír és ha a valóságos olvasó a történetbe fiktív olvasóként belépve azonosulni tud a virtuális olvasóval, akkor történik meg a valóságos szerző narratív célja a maga teljességében. Ezzel összefüggésben Prince megkülönbözteti a *fiktív szerző*t (narrator), aki a valóságos szerző a történetmesélés szerepében és ezen minőségében a fiktív olvasó „párja". Az egyes szerepeket a 3. ábrán láthatjuk.



3. *ábra: Prince modellje. Forrás: saját szerkesztés.*

Nem lehet elképzelni annál nagyobb keveredést az egyes fogalmak között, mintha az egyes szerzők ugyanazt a nevet másik fogalomra kezdik el használni. Márpedig ez történik, amikor Seymour Chatman (1978, 147–151. old.) bevezeti a *beleértett szerző* (implied author) és a *beleértett olvasó* (implied reader) fogalmát. Ebben a modellben a valóságos szerző belelép a beleértett szerző[161] szerepébe, amelyet azért alkot, hogy elmesélje az adott történetet. Aki viszont a történetet elmondja, az egy harmadik, a *fiktív szerző* (narrator[162]), ő a történet szereplője. A fiktív szerző a szövegben a *fiktív olvasó*hoz (narratee[163]) szól, ami egy szerep, amire a szerző meghívja a *valóságos olvasó*t (real reader). A valóságos olvasó azonban az olvasáshoz a szerzőhöz hasonlóan belép egy szerepbe, a *beleértett olvasó* (implied reader[164]) szerepébe és ha ebben a szerepben azonosulni tud a szerző által alkotott fiktív olvasó szerepével, akkor történik meg a szerző célja szerinti történetátadás. Chatman modelljének „szereplőit" a 4. ábra mutatja.



4. *ábra: Chatman modellje. Forrás: saját szerkesztés*

[161] Ez Prince-nél a fiktív szerző (narrator).
[162] Ennek Prince-nél nincs megfelelője.
[163] Ez Prince-nél a virtuális olvasó (virtual reader).
[164] Ez Prince-nél a fiktív olvasó (narratee).

A beleértett és a fiktív olvasót nem minden szerző különbözteti meg és gyakran más-más névvel is illetik. Booth (1983, 428–430. old.) és Iser (1980) szintén beleértett olvasónak, Prince (1980b) pedig Gibsonhoz hasonlóan fiktív olvasónak (narratee) nevezi. Azonban Eco (1979, 7–11. o.) a *modellolvasó* (model reader), Brooke-Rose (1980) a *belekódolt olvasó* (encoded reader), Culler (2002, 144. old.) az *ideális olvasó* (ideal reader), Holland (1980) a *literáns* (literent), Fish (1967, 28. old.) pedig a *tájékozott olvasó* (informed reader) megnevezést használja; bővebben erről lásd (Wischmeyer, 2022, 1037. old.; Freund 1987, 7. old.).

A szerző és az olvasó aktív együttműködésének modelljét Eco (1976) dolgozta ki, „amelyben az olvasónak aktív szerepe van a jelentés előállításában anélkül, hogy a szerző szerepe lényegtelenné válna." (Wischmeyer, 2022, 1038. old.) Eszerint a szerző kódokkal és alkódokkal tartalmat rendel az általa használt kifejezésekhez és feltételezi, hogy az olvasó ugyanúgy fogja érteni ezeket a kódokat, mint ő. Fish (1980) azonban még ennél is tovább megy és azt állítja, hogy a jelentés még csak rejtetten sincs benne a szövegben, az teljes egészében az olvasásnak, mint tevékenységnek az eredménye az olvasóban.

Már csak a fentiekből is világos, hogy „az olvasóközpontú kritika távolról sem egy konceptuálisan egységes kritikai iskola" (Tompkins 1980, ix. old.), sokkal inkább egy ernyőkifejezés. Sőt, a szó szoros értelmében még csak nem is hermeneutika, ugyanis „nem akar szabályokat és elveket meghatározni az értelmezéshez." (Freund 1987, 70. old.) Azonban minden irányzatában közös, hogy az új kritikával szemben elveti a szöveg objektív létezését és az olvasó elsőbbségét vagy az olvasás eseményét hangsúlyozza. Freund (1987, 82. old.) egészen odáig megy, hogy „a jelentés az, ami az olvasóval történik."

Az pedig, hogy mi történt az olvasóval az olvasás közben, nem tudhatjuk meg máshonnan, csak az adott személy elbeszéléséből, hiszen „én nem tudom átélni a te élményedet. Te nem tudod átélni az én élményemet." (Freund 1987, 145. old.) Az egyes olvasásélmények pedig azért is különbözőek, mert a szövegek nem „teljesek" abban az értelemben, hogy mindig vannak benne kisebb-nagyobb „lyukak," melyeket az egyes olvasók töltenek ki a saját képzelőerejükkel – mindannyian különbözőképpen. „Ha az olvasó készen kapná a teljes történetet és semmit sem kellene tennie, akkor a képzelete nem lépne be a szöveg terébe és ennek eredménye unalom lenne." (Iser 1980, 275. old.) Talán ezért nehéz sokak számára G. B. Shaw-t vagy Jókait olvasni, hiszen hosszadalmas részletes leírásaik kitöltik mindazt az űrt a történetben, amit más esetekben az olvasó képzelete töltene ki. Tehát „mivel a történetek hiányzó részleteit sok különféle módon lehet kiegészíteni, ezért minden szöveg pontenciálisan sok különböző értelmezésre ad lehetőséget." (Freund 1987, 146. old.) Olyan ez, mint amikor felhőket nézve különböző alakokat látunk beléjük vagy amikor „két ember az éjszakai eget szemlélve bár ugyanazokat a csillagokat nézik, de az egyikük egy medvét, a másik egy szekeret képzel beléjük. Egy irodalmi szövegben is a »csillagok« rögzítettek, az őket összekötő vonalak változtathatóak." (Iser 1980, 282. old.)

Sőt, ezt még egy lépéssel továbbvihetjük, mivel nemcsak két azonos olvasó nem létezik, de két azonos olvasásélmény sem. Ez alatt azt értem, hogy ha ugyanazt a szöveget ugyanaz az olvasó olvassa, de különböző időpontokban (ami természetes, hiszen nem lehet ugyanazt a szöveget egyszerre kétszer olvasni), akkor is más lesz a szövegnek a jelentése a számára két olvasás során. A legegyszerűbb példa erre egy krimi lehet: ha az első olvasás során megtudjuk, ki a gyilkos, másodjára már ennek az információnak az ismeretében fogjuk a történetet olvasni és ennek hatására az egyes szereplők szavait és tetteit teljesen másként fogjuk megítélni. Mivel nem csak a krimik, hanem sok irodalmi mű és film épít meglepő fordulatra, ezért a szpojlerezés egy általában rendkívül negatívan megítélt tett, mivel az *első* találkozás élményétől fosztja meg az olvasót vagy nézőt, hiszen az adott információ birtokában már soha többé nem fogja tudni úgy olvasni az adott művet vagy megnézni az adott filmet, hogy ne tudná a „csavart". Saint-Exupéry Kis hercegét szokták talán leggyakrabban példának hozni, hogy különböző életkorokban elolvasva mennyire mást jelent az embernek a történet, de nem az ismeretlen fordulatok, hanem az olvasó érettsége miatt.

A fentiekből következően az olvasóközpontú kritika értelmezésében a szövegeknek nincs egyetlen „autentikus" jelentése, „az olvasóközpontú kritika művelői következetesen tagadják, hogy egy szövegnek volna bármiféle olyan jelentése, amelyet nem az olvasó »konstruál«." (Collins, 2008, 33. old.) „A szöveg azt jelenti az olvasóinak, amit, legyen némely jelentés bármilyen furcsa vagy elfogadhatatlan más olvasóknak." (Exum & Clines 1993, 19. old.) Azonban felmerül a kérdés, hogy akkor ezek szerint minden értelmezés jogos és érvényes? És bár az olvasóközpontú kritika „arról ismert, hogy értéket tulajdonít minden olvasatnak," (Fowler 1991, 27. old.) ez nem történhet parttalanul. Nem komolyan vehető egy olyan hermeneutikai rendszer, melyben minden olvasó értelmezése egyenértékű, lett légyen az az értelmezés akár szöges ellentétben a szöveggel és „elfogadott" pusztán egyetlen személy számára: az által, aki kitalálta.

Emiatt korlátozásokat kell bevezetni, hogy melyik olvasat elfogadott és ezt az olvasóközpontú kritika szintén az olvasókban találja meg, egészen pontosan az olvasók közösségében: egy értelmezés legitimitását „az dönti el, hogy egyik vagy másik közösség elfogadja-e." (Exum & Clines 1993, 86-87. old.) Nem szükséges tehát, hogy egy adott olvasat *mindenki* számára elfogadható legyen. Ha belegondolunk ez gyakorlatilag nem is lehetséges, hiszen még az ökumenikus hitvallások egyes tételeinek is vannak ellenzői. Említhetjük példaként Jézus istenvoltát, ami számunkra a Bibliából egyértelműen kiolvasható és a nikaia–konstantinápolyi hitvallás is rögzíti: Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ (a latin változatban Deum verum de Deo vero), de ezt az unitáriusok nem fogadják el.

Egy olvasat érvényességének kritériuma ezért egy közösség általi elfogadása; és éppen ezért az adott olvasat csak az azt elfogadó közösségben jogos olvasat. Ez a közösség lehet egy kicsi, akár csak néhány emberből álló közösség, egy gyülekezet, de természetesen akár egy felekezet, egyház vagy egyházak csoportja is.[165] Az akadémiai életben viszont ez a közösség a

[165] A Lutheránus Világszövetség közös hitvallása például az ökumenikus hitvallások mellett az Augsburgi hitvallás és Luther Kis Kátéja.

többi kutató (legalább egy csoportja): ha egy értelmezést publikálni lehet egy szakfolyóiratban, mert a szerkesztő és a bírálók jóváhagyták, akkor ezáltal az egy jogos értelemzéssé válik.

Ne essék félreértés: ez természetesen nem azt jelenti, hogy a legkésőbb publikált olvasat lesz *az* olvasat, hiszen mint fentebb írtam, nem létezik egyetlen autentikus olvasat. Ez mindössze annyit jelent, hogy az akadémiai kutatók közössége elfogadja, hogy az adott szövegnek az is egy legitim értelmezése. Az olvasóközpontú kritikát folytató kutató „feladatának tehát része, hogy megmondja, mit olvassunk [ki a szövegből] és mit ne" (Fowler 1991, 28. old.) és ha ez a vélemény más kutatók véleményével is egyezik, akkor azt mondjuk, hogy ezt valóban ki lehet olvasni a szövegből.

Az olvasóközpontú kritikánál tehát a hangsúly eltolódik a szerzőről: itt már „a szöveg a fontos, az olvasó a fontos és az értelmező közösség." (Fowler 1991, 26. old.) A szöveg adott, az olvasó a kritikus, aki lehetséges olvasat(oka)t ad, mely(ek)et az értelmező közösség vagy legitimál vagy nem. A szöveg szerzője tehát itt már semmilyen szerepet nem játszik az értelmezési folyamatban (kivéve persze ha ő maga a kritikus vagy az értelmező közösség tagja, de ezen esetek marginálisak). Ez persze azt is jelenti, hogy megírásuk után „a szövegek többnyire függetlenek a szerzőjüktől." (Exum & Clines, 1993, 15. old.) Umberto Eco (2007, 586-588. old.) úgy fogalmazza ezt meg, hogy az író találkozhat „olyan értelmezéssel is, amelyet ő tévesnek vél, de akárhogy is, az a legjobb, ha hallgat; vegyék kézbe a szöveget, és cáfolják meg a tévedést mások. Egyébként olvasáskor majdnem mindig előbukkannak olyan új jelentéshajtások, amelyekre az ember nem gondolt. (...) A szöveg megvan és hat, ahogyan hat. (...) Az írónak meg kellene halnia, miután a szövegét megírta. Hogy ne zavarja őt, amint az járja a maga útját."

AZ EXODUS-NARRATÍVA

Vizsgáljuk most meg példaként az Exodus-narratívát és próbáljuk meg beazonosítani, mik a szöveg azon aspektusai, melyek ezen történeti beszámolóból a mai olvasó számára különösen fontosak lehetnek. Igyekszem felmutatni továbbá azokat a szakaszokat is, melyekből nyilvánvaló lesz, hogy az nem egy szemtanú „helyszíni tudósítása", hanem egy célzottan megalkotott narratíva, ahol a mindentudó szerző megosztja tudását az olvasóval is.

A VIZSGÁLANDÓ SZÖVEG LEHATÁROLÁSA

A kivonulástörténet kezdetét az egyes szerzők az alábbi helyeken határozzák meg az Exodus könyvén belül:

12,1 (Dohmen, 2015; Childs. 1974; Brueggemann 1994; Cassuto, 1997)

12,28 (Bruckner, 2008)

12,29 (Fohrer, 1964; Hyatt, 1980; Jacob, 1992)

12,31 (Waltke, 2007)

12,37 (Erdman, 1949; Durham, 2015).

A héber kéziratos szövegben kétfajta bekezdéstípust használtak. A gyengébb tagolást jelzőt zárt bekezdésnek nevezzük: itt a vers után néhány betűhelyet kihagyva kezdték el a következő verset. Ha a vers, amely után az üres helyet hagyni akarták pont egy sor végén ért véget, akkor a következő verset a következő sorban néhány betűhellyel bentebb kezdték. Később kilenc betűnyi hely kihagyását írták elő, melynek az lett a tipográfiai eredménye ha a megelőző vers nem a sor végén fejeződött be, de ennyi hely nem volt már a sor végén, hogy a következő sorban bentebb kezdjék a következő verset. Zárt bekezdés esetén ugyanis a következő bekezdés nem kezdődhetett a sor elején.

Nyílt bekezdésnek nevezzük azt az erősebb tagolást jelentő módszert, amikor az adott vers után a sort végig üresen hagyták és a következő verset a következő sor elején kezdték el írni. Ha a tagolási pont előtti vers éppen a sor végén fejeződött be, akkor utána egy egész sort üresen hagytak és csak ez alá kezdték el írni a következő verset. Nyílt bekezdés esetén ugyanis a következő versnek mindenképpen sor elején kell kezdődnie.

Az arámi megnevezése a zárt bekezdésnek פְּרָשָׁה סְתוּמָא, a nyílt bekezdésnek pedig פְּרָשָׁה פְּתוּחָא, ezért a nyomtatott bibliakiadásokban (így a *BHS*-ben is) nem szokás feltétlenül a fent leírt helyeket kihagyni, hanem csak a(z eredeti kéziratban nem szereplő) megfelelő ס vagy פ betűt nyomtatják a helyére. Nem mellesleg ezek a betűk alakjukban is reprezentálják a bekezdés típusát: a szamek betű alakja zárt, míg a pé betű formájában is nyitott.

Az exodus narratíva esetében *BHS* szövegében az alábbi versek előtt találunk bekezdésjeleket:

12,1 nyílt; 12,21 nyílt; 12,29 zárt; 12,37 nyílt; 12,43 nyílt; 12,51 zárt; 13,1 nyílt

Az látjuk, hogy a szakirodalomban fellelhető helyek közül kettőnél, a 12,28-nál és a 12,31-nél a héber szövegben nincs bekezdésváltás, míg a 12,21-nél található nyílt bekezdést, azaz a kettő közül az erősebb szövegtagolási határt az általam hozzáférhető kommentárok nem tekintik gondolati határnak.

Mivel a tényleges kivonulás a 12,37 verssel kezdődik meg („Útnak indultak tehát Izráel fiai...”), a fentieket is figyelembe véve ezt a verset választottam a vizsgált szöveg kezdőpontjának. Ekkor hagyják el a zsidók fizikailag Egyiptomot és indulnak el az önálló, szabad néppé válás útján. A vizsgált szakasz vége a 18,27 vers, a következő, 19,1 versnél ugyanis már a Sínai-pusztába, a hegyhez érkezik a nép és elkezdődik a törvényadás, amikor is Izráel önálló néppé válik. Ezen két vers között is szerepel a tagolást jelző nyílt bekezdés. A szöveget (Ex 12,37–18,27) tehát az alapján határoltam le, hogy a választott nép már Egyiptomtól távolodva az ígéret földje felé közeledik; de még nincs meg a szövetség Istennel, sem a kinyilatkoztatott Törvény, amit a szövetség keretében be kellene tartaniuk.

A SZÖVEG OLVASÓI

Maga az exodus-eseménynek a narratívája ahogy mai formájában ismerjük, valamikor az i. e. 6. és 4. század között, a babiloni fogság idején vagy nem sokkal utána, a papi hagyomány végső formába öntésekor állt elő. (Brueggemann, 1994, 680. old.) A teológiai szituáció, amire reflexiót kellett adnia, egyrészt a nagybirodalmaktól való függőség és a babiloni, ill. perzsa „fáraótól" való szabadulás vágya. Ehhez kapcsolódik a szabadság Törvénye, melyet a nép kapott és mely szemben áll az elnyomó birodalom valóságával. A harmadik pedig az Örökkévalóval való szövetség, mint a Babiloni Birodalomba való belesimulás ellenpontja. (Brueggemann, 1994, 680. old.)

Az Exodus története végső soron a Babilonból való szabadulástörténet szimbolikus narratívája, melyből az első „olvasóközönség" is hitet és reményt meríthet a hazatérésre. „A hazatérők számára a pusztán átvezető út az egykori nagy vándorlás újraátélése lesz: az első, JHWH nyomában megtett zarándokút emlékezete erőt ad a Babilon földjéről való útnak induláshoz. [...] Az Exodus-emlékezetet a fogság alapélményében részesülő közösség »konstruálja« a maga számára, hogy a hazatérés paradigmája lehessen." (Varga, 2021, 181. old.) Vizsgájuk tehát meg, hogy mik lehetnek az olvasó észrevételei a történet kapcsán, mik annak aktuális üzenetei, akár a Babilonból hazatérő személyeknek, akár a mai olvasóknak.

INFORMÁCIÓK A MAI VALLÁSGYAKORLÓNAK

Vizsgált szakaszunk elején, a 12,37–41 versekből megtudjuk, hogy a nép elindult Egyiptomból; a vándorlás tényleges leírása azonban csak a 13,17–18 versekben kezdődik annak közlésével, hogy kerülőúton indult el a nép. Közben, a 12,42–13,16 szakaszban, a páskára vonatkozó részletes rituális rendelkezéseket olvashatunk. Ez tehát egy 26 versnyi „zárvány," ami bár logikailag idetartozik, de ha egy helyszíni tudósításnak fognánk fel a történetet, mindenképpen idegenül hatna. Ennek történetileg ugyanis csak később lenne jelentősége, különösen, hogy a szakasz *Sitz im Leben*-je egy, az ígéret földjén letelepült Izráelt feltételez. Házról beszél, ahol idegen, jövevény tartózkodhat: ez nem az elnyomó birodalomból éppen elmenekülő rabszolganép helyzete. Felsorolja azokat a népeket (kánaániak, hettiták, emóriak, hivviek, jebúsziak), akiknek a földjére érkezni fognak: honnan tudják, kiknek a helyére fognak megérkezni? Még a tfilin-rakás bibliai alapja is megjelenik a 13,9.16 versekben: „legyen ez jelként a kezeden és emlékeztetőként a homlokodon"; a *b'khor* törvénye (De Vries, 2000, 219. old.) pedig a 13,12 versben: „akkor add át az Úrnak mindazt, ami megnyitja anyja méhét. Minden állatod elsőszülöttje, ha hím, az Úr tulajdona."

Ráadásul ezeket az előírásokat a szöveg Isten szájába adja, a hallgatói pedig Mózes és Áron. Vajon akkor kapták ezeket a részletes kinyilatkoztatásokat, miközben éppen menekültek Egyiptomból?

A 12,42 versben pedig egy olyan előírást olvashatunk, melynek okaként Isten van megjelölve: „Virrasztott az Úr azon az éjszakán, amikor kihozta őket Egyiptomból. Ez az éjszaka ezért az Úré: Virrasszon azon Izráel minden fia nemzedékről nemzedékre!" Ez a kivonulás előestéjén nem volt feladata Izráel népének, csak a megemlékező szertartásnak vált részévé. A megmenekültek utódainak meg kell emlékezniük Isten népért való virrasztásáról.

Érdekes „kiszólást” láthatunk a 15,26 versben. Mikor a kivonuló nép megérkezik Márába, ott egy oázist talál, de nem tudnak belőle inni, mert keserű (מָרָה) a víz. Mózes azonban Isten útmutatására egy fát dob bele és a víz megédesül. Mivel a nép zúgolódott Mózes ellen, itt egy intés hangzik el:

> „Ezt mondta: Ha engedelmesen hallgatsz Istenednek, az Úrnak szavára, és azt teszed, amit ő helyesnek lát, figyelsz parancsolataira, és megtartod minden rendelkezését, akkor nem bocsátok rád egyet sem azok közül a bajok közül, amelyeket Egyiptomra bocsátottam. Mert én, az Úr vagyok a te gyógyítód.”

Azonban itt a figyelmeztetés egyes szám második személyben szól valakihez; és ez nem a nép, mint kollektívum. A virtuális olvasó jelenik meg itt, azaz az a személy, akihez a narratíva idején kívül szól a szerző, pontosabban Isten a szerző szavaival. Két igazság kinyilatkoztatását olvashatjuk itt: a jutalom és büntetés isteni igazságosságának elvét (a zúgolódás apropóján) és az Istenbe, mint gyógyítóba vetendő hit szabályát (a keserű víz „meggyógyítása” apropóján).

A beleértett olvasó tehát egy ősi lázadás epizódjához kapcsolódhat itt és így találkozhat az isteni törvénynek való engedelmesség felszólításával és a Mindenható gyógyító erejébe vetendő bizalom tanácsával.

Különösen érdekes, amikor a (virtuális) szerző azt feltételezi (virtuális) olvasójáról, hogy valamit nem tud és azt elkezdi megmagyarázni. Sok fogság utáni történetben találkozhatunk ilyen magyarázó „jegyzettel” a szövegben úgy, hogy a szerző nem esik a salgarizmus[166] hibájába. Vizsgált szakaszunkban a 16,31 és 16,36 versekben találkozhatunk ilyen magyarázatokkal:

> „Izráel háza mannának nevezte el azt. Olyan fehér volt, mint a koriandermag, íze pedig olyan, mint a mézeskalácsé.”

> „Az ómer pedig az éfának a tizedrésze.”

Az első esetben a manna fizikai megjelenését jellemzi röviden a szerző, hogy olvasója el tudja képzelni annak kinézetét és ízét, hiszen joggal feltételezi róla, hogy életében nem látott még ilyet.

A második esetben egy régi mértékegységről ad információt a szerző. Feltételezi, hogy az *ómer*t (עֹמֶר) már nem ismeri az olvasó, de az éfát (אֵיפָה) igen, ezért ahhoz viszonyítva definiálja. Olyan ez, mint amikor a híres Mátyás királyos *A cinkotai kántor* c. mesében teljes természetességgel használják az icce űrmértéket; csak ott nem mondja el a szerző, hogy az valójában 7-8 deciliternyi folyadékot jelölt, a cinkotai nagyicce (melyet ott helyben persze szintén

[166] „Az elbeszélésnek az is célja, hogy nekünk, maiaknak, még jobban megvilágítsa, mi is történt, s hogy mi az, ami történt, mennyiben fontos a mi számunkra is. Így viszont fennáll a salgarizmus veszélye. Salgari alakjai, nyomukban az ellenséggel, az őserdőbe menekülnek, és megbotlanak egy baobabgyökérben, mire az író félbeszakítja a cselekményt, és növénytani kiselőadást tart a baobabról. Ez azóta toposszá vált, és szeretni való, mint régi szeretteink rossz szokásai, de azért mégsem kéne élni vele.” (Eco, 2007, 600. old.)

iccének neveztek) pedig kb. 9 decilitert.[167] Azonban annak ismeretében, hogy egy ómer egytized éfával egyenlő, a mai olvasó már nem tudja meg, mennyi is volt az, hiszen ma már az éfa nagysága sem ismert, de ez a történet megírásakor nem merült fel problémaként. Emiatt a mai becslések is 2,3 és 3,7 liter között szórnak az ómerre. Bár a Misna (*b. Menaḥ.* 6,6) az ómert három szeá tizedeként határozza meg, 1 szeá pedig 144 tyúktojás térfogatával egyenlő (*Num. R.* 18:21),[168] 1 ómer tehát kb. 43 tyúktojás térfogatának felel meg; de az S-es és L-es méretű tyúktojások korában még így is marad némi bizonytalanság...

HATSZEMKÖZT ISTENNEL

Az eddig bemutatott szakaszok a virtuális szerző és a virtuális olvasó közti kommunikációról szóltak. De arra is látunk példát, amikor a szerző bepillantást enged az olvasónak két-három karakter beszélgetésébe. Vizsgált szövegünkben viszonylag sok ilyen szakasz van, ezért mindegyikből csak egy-egy jellemző vagy meglepő dolgot emelek ki. Az első, amikor a 14,1–4 versekben egy olyan megjegyzést olvasunk, mintha Isten nem lenne mindentudó:

> „Azután így beszélt Mózeshez az Úr: Mondd meg Izráel fiainak, hogy forduljanak meg, és verjenek tábort Pí-Hahírót előtt, Migdól és a tenger között, Baal-Cefón előtt! Vele szemben táborozzanak a tengernél! Hátha azt gondolja a fáraó, hogy eltévedtek Izráel fiai ezen a földön, körülzárta őket a puszta. Én pedig megkeményítem a fáraó szívét, hogy üldözőbe vegye őket, és megmutatom dicsőségemet a fáraón és egész haderején. Akkor megtudják az egyiptomiak, hogy én vagyok az Úr. És így cselekedtek."

A szövegből előtte és utána is nyilvánvaló, hogy végig Isten beszél („Mondd meg Izráel fiainak", „Én pedig"); de akkor hogyan mondhatja a 3. versben, hogy „*hátha* azt gondolja a fáraó"? Azonnal felmerül az olvasóban, hogyha Isten valóban mindentudó, akkor nemcsak azt kéne tudnia, hogy mit gondol a fáraó, hanem azt is, amit gondolni fog. Mindenesetre meglepően hat, hogy Isten feltételes módban beszél, talán bizonytalankodik.

A 14,15–18 versekben egy szemrehányást olvashatunk, melynek nem más a címzettje, mint Mózes:

> „Akkor ezt mondta Mózesnek az Úr: Miért kiáltasz énhozzám? Szólj Izráel fiaihoz, hogy induljanak! Te pedig emeld föl a botodat, nyújtsd ki a kezedet a tenger fölé, és hasítsd ketté, hogy szárazon menjenek át Izráel fiai a tenger közepén. Én pedig megkeményítem az egyiptomiak szívét, hogy menjenek utánuk. Így mutatom meg dicsőségemet a fáraón és egész haderején, harci kocsijain és lovasain. Majd megtudja Egyiptom, hogy én vagyok az Úr, amikor megmutatom dicsőségemet a fáraón, harci kocsijain és lovasain."

[167] A mese tehát az általánosan ismert űrmértéktől való lokális eltérésnek adja az etiológiáját.
[168] https://www.sefaria.org/Bamidbar_Rabbah.18.21?lang=en

Még a legnagyobb ószövetségi próféta, a választott nép vezetője is részesülhet feddésben Istentől, ráadásul azért, mert Istenhez kiáltott ahelyett, hogy cselekedett volna. Ez a mai olvasóban egyfajta megnyugvást eredményezhet: Mózes sem volt tökéletes, Istennek néha őt is helyre kellett igazítania. Bár ez természetesen nem nyilvános megszégyenítés keretében a nép előtt történt, a narratíva mégis feljegyzi Isten szavait, hogy az olvasó tudjon róla. Ez tehát a felszólítás a tenger szétválasztására. A 14,26-ban pedig ismét fel kell emelnie Mózesnek a botját, csak most éppen azért, hogy a víz visszatérjen:

> „Az Úr pedig ezt mondta Mózesnek: Nyújtsd ki kezedet a tenger fölé, hogy a víz visszatérjen az egyiptomiakra, a harci kocsikra és lovasokra!”

Itt Isten már nem vár Mózesre, rögtön utasításba adja neki, hogy ne tétovázzon, hanem cselekedjen.

A nép pusztai ennivalójával kapcsolatban többször is be kell Istennek avatkoznia a történésekbe. A 16,4–5 versekben a Mózes elleni zúgolódást kell a manna ígéretével letörni:

> „Az Úr azonban így szólt Mózeshez: Majd én hullatok nektek kenyeret az égből. Menjen ki a nép, és szedjen naponként egy napra valót! Ezzel teszem próbára, hogy az én törvényem szerint jár-e, vagy sem. Amikor a hatodik napon elkészítik azt, amit bevisznek, az kétszer annyi lesz, mint amennyit napról napra szednek.”

A 4. versben ismét azt érezheti az olvasó, hogy Isten bizonytalanságáról olvasunk: nem tudja, hogy nem tartja be a nép a szombati mannagyűjtés tilalmát? Vagy csak be akarja nekik bizonyítani, mennyire engedetlenek még egy ilyen kis dologban is? Bár Isten itt nem ígér húst, Mózes a 16,8-ban már azt mondja a népnek, hogy este húst, reggel pedig kenyeret ehetnek jóllakásig. Olvasóként döccenést érezhetünk a történésekben, mivel ezután, a 16,11–12-ben, Isten újra szól Mózeshez és megbízza, hogy mondja el a népnek azt, amit a 16,8 versben éppen elmondott (ha nem is szó szerint):

> „Azután így beszélt Mózeshez az Úr: Meghallottam Izráel fiainak a zúgolódását. Ezért így szólj hozzájuk: Estére húst esztek, reggel pedig kenyérrel laktok jól, és akkor megtudjátok, hogy én, az Úr vagyok a ti Istenetek.”

Hogy némelyek valóban engedetlenek voltak a szombati mannakeresés tilalmának, azt Isten a fejükre is olvassa a 16,28–29 versekben:

> „Ekkor azt mondta az Úr Mózesnek: Meddig akartok még ellenszegülni parancsolataimnak és törvényeimnek? Láthatjátok, hogy az Úr adta nektek a szombat napját. Ezért ad ő a hatodik napon két napra való kenyeret. Maradjon mindenki otthon, a hetedik napon senki se mozduljon ki a helyéről!”

A 16,29 versben bár még mindig úgy tűnik, hogy Isten beszél (semmi sem utal a szövegben a beszélő személyének megváltozására), mégis egyes szám harmadik személyben beszél magáról („az Úr”, „ad ő”). Olyan ez, mint a Tízparancsolat kinyilatkoztatásánál: Az Ex 20,1 szerint Isten kezd el beszélni, a 20,2–6 versek (a hagyományos zsidó beosztás alapján az első két parancsolat)[169]

[169] A többi 611-gyel ellentétben, melyeket Mózes közvetítésével kapott meg a nép, ezt a kettőt közvetlenül a Mindenható szájából hallották. *b. Mak. 24a*

egyes szám első személyben is hangzanak el, de a négybetűs név kimondásának tilalma már egyes szám harmadik személyben beszél Istenről.

Visszatérve a kivonulástörténetre, amikor az étel után az innivaló víz miatt kezd el zúgolódni a nép, a 17,4–6 versekben arról olvasunk, hogy Isten újra a botját veteti elő Mózessel:

> „Ekkor Mózes segítségért kiáltott az Úrhoz. Ezt mondta: Mit csináljak ezzel a néppel? Kis híja, hogy meg nem köveznek! Az Úr pedig így szólt Mózeshez: Menj végig a nép előtt, és végy magadhoz néhányat Izráel vénei közül! Vedd kezedbe botodat, amellyel a Nílusra ütöttél, és menj! Én majd ott állok előtted a sziklán, a Hóreben. Üss a sziklára! Víz fakad belőle, és ihat a nép. Mózes így cselekedett Izráel vénei előtt."

Az olvasó elgondolkodhat azon, hogy amikor Isten megjelent Mózesnek, azt ő milyen módon érzékelte, itt ugyanis az „ott állok előtted a sziklán" valamilyen vizuális érzékelést sugall. És itt már szinte a Hóreb hegyénél vannak, ahol megkapják a Törvényt, Mózesnek ugyanis néhány vénnel külön előre kell menni a hegyig és ott a jelenéssel(?) kijelölt sziklára ütni. A felfakadó forrás vize pedig minden bizonnyal a hegy lankáján folyt le a nép táborába.

A 18. fejezet, Jetró látogatása, egy érdekes „zárvány" a történetben; a 19. fejezet 2. versében pedig már arról olvasunk, hogy megérkeztek az Isten hegyéhez, a Hórebhez. Előtte azonban elhangzik az az átok a 17,14 versben, mely a hágai holokauszt-emlékművön is olvasható (pontosabban ennek Deuteronomium-beli párhuzamos szakasza):

> „Akkor így szólt az Úr Mózeshez: Írd meg ezt a dolgot emlékeztetőül egy könyvben, és vésd jól Józsué emlékezetébe! Mert Amáléknak még az emlékét is eltörlöm majd az ég alól!"

Mi ez a könyv, ahol Mózesnek ezt meg kell írnia? Ha ez a Deuteronomium, akkor ki írta azt a könyvet, amit épp olvasunk?

NÉGYSZEMKÖZT ISTENNEL

A négyszemközti beszélgetések „kihallgatásánál" talán még egy fokkal izgalmasabb, amikor a szerző Isten gondolataiba vagy „színfalak mögötti" cselekedeteibe ad bepillantást és ezáltal az olvasó kettesben marad az Örökkévalóval. Egy pillanatnyi betekintés az isteni tervbe, nem több, mert a három versben, ahol erről olvasunk, valóban csak egy-egy rövid információt tudunk meg. Az első ilyen vers a vizsgált szakaszban a 13,17:

> „Amikor a fáraó elbocsátotta a népet, Isten nem a filiszteusok országa felé vezette őket, bár arra közelebb lett volna. Isten ugyanis azt mondta: Nehogy megbánja a nép a dolgot, ha harcot lát, és visszatérjen Egyiptomba!"

Bár az אמר ige után nem szerepel a בְּלִבּוֹ kifejezés, ami egyértelműen jelezné, hogy gondolatról van szó, a RÚF mégis így fordítja, valószínűleg mivel a szöveg nem írja, hogy a szavaknak lett volna címzettje. Isten gondolataira egyébként kifejezetten ritkán látunk példát a Bibliában. A 14,3

vershez hasonlóan, ahol azt olvastuk Isten szájába adva, hogy „*hátha* azt gondolja a fáraó”, itt azt olvassuk, hogy „nehogy megbánja a nép.” Megint felmerülhet tehát az olvasóban, hogy Isten ne tudná, mit fog gondolni a nép? Miért nem úgy fogalmaz a szöveg, mert „megbánná a nép, ha harcot látna”?

A 14,8 versben egy olyan megjegyzést olvasunk, ami bár tökéletesen illeszkedik a történetbe, abba enged bepillantást, ami Isten privilégiuma:

> „Az Úr megkeményítette a fáraónak, Egyiptom királyának a szívét...”

A fáraóval kapcsolatban többször látjuk, hogy a jelek és csodák ellenére kemény maradt a szíve,[170] azonban több esetben is olvassuk, hogy Isten az, aki megkeményítette a fáraó szívét.[171] Ez elhangzik a csapások leírása előtt és után is (Ex 7,3; 11,10). Ugyanezt látjuk itt is, Isten célja ugyanis az ő dicsőségének megmutatása a fáraón és egész haderején (Ex 14,4). Éppen ezért nemcsak a fáraó, hanem az egyiptomiak szívét is megkeményítette Isten, hogy a zsidók után menjenek a tengerbe (Ex 14,17). Hasonlóan egyedül az olvasó értesül arról, hogy amit a 14,24 versben olvashatunk, az Isten műve volt:

> „A hajnali őrségváltás idején rátekintett az Úr a tűz- és felhőoszlopból az egyiptomiak táborára, és megzavarta az egyiptomiak táborát.”

Ez is az Úr tervének része tehát: megakasztotta harci kocsijaik kerekeit, hogy ne tudják gyorsan követni a gyalogosan átkelő zsidókat. Ami pedig ezután az egyiptomi táborban történik, arról sem értesülhetett a vízen éppen átért nép. A szöveg ugyanis ekkor az egyiptomi harcosok szavait közli az olvasóval, amikor látták, hogy a harci kocsik elakadtak:

> „[…] azt mondták az egyiptomiak: Meneküljünk Izráel elől, mert az Úr harcol értük Egyiptom ellen!”

A héber szövegben, amit itt a RÚF úgy fordít, hogy „az Úr,” természetesen a négybetűs név szerepel, az egyiptomi katonák tehát a szöveg szerint tisztában voltak a szolganép istenének kilétével, nevével és az ő közbenjárásának tekintették saját harci kudarcukat.

KI ÉNEKEL?

Egy érdekes szerkesztési megoldásra szeretném még felhívni a figyelmet. Az Ex 14,29-ben azt olvassuk, hogy „Izráel fiai viszont száraz lábbal mentek át a tenger közepén...” és mivel visszatért rájuk a víz és elborította a harci kocsikat és a lovasokat, egy sem maradt meg közülük. Erről a zsidók a saját szemükkel is megbizonyosodhattak, mivel az átkelés után látták üldözőik holttestét a parton (Ex 14,30); Mózes pedig a szabadulás fölötti örömben dicsőítő énekbe kezd. Ez a híres *Tenger dala*, melynek első sora a következőképpen hangzik (15,1):

[170] Áron botjának kígyóvá változásakor (Ex 7,13), az első öt és a hetedik csapáskor (Ex 7,22; 8,11.15.28; 9,7.35)
[171] A hatodik, nyolcadik és kilencedik csapásnál (Ex 9,12; 10,20.27)

> „Akkor ezt az éneket énekelte Mózes Izráel fiaival együtt az Úrnak: Éneket mondok az Úrnak, mert igen felséges, lovat lovasával a tengerbe vetett.”

A dal maga az Ex 15,18 versig tart; ekkor viszont mintha újra lejátszódna az előző két jelenet. Az Ex 15,19-ben ugyanis azt olvassuk:

> „Amikor a fáraó lovai a harci kocsikkal és a lovasokkal együtt a tengerbe értek, az Úr visszafordította rájuk a tenger vizét, Izráel fiai azonban szárazon mentek át a tenger közepén.”

Az utolsó tagmondat („Izráel fiai...”) héberül a 14,29 vers első felének („Izráel fiai viszont...”) szó szerinti megismétlése: וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הָלְכוּ בַיַּבָּשָׁה בְּתוֹךְ הַיָּם. Azonban itt még nincs vége az ismétléseknek. A 15,20 versből megtudjuk, hogy a nők Mirjám vezetésével dobolva körtáncba kezdenek, majd a 15,21-ből:

> „Mirjám így énekelt előttük: Énekeljetek (שִׁירוּ) az Úrnak, mert igen felséges, lovat lovasával a tengerbe vetett!”

Vagyis Mirjám szó szerint megismétli a Tenger dalának első sorát (kivéve az első szót, hiszen nem azt mondja, hogy énekelek,[172] hanem hogy énekeljetek[173]): לַיהוָה כִּי־גָאֹה גָּאָה סוּס וְרֹכְבוֹ רָמָה בַיָּם. Az olvasó ebből következtethet akár arra is, hogy Mózes ott helyben „írt” egy éneket, amit előadott, majd az rögtön popularizálódott és a hallgatóság annak fülbemászó első sorát énekelte. A tájékozott olvasó a feltűnő ismétlések miatt persze itt a szöveg redakciótörténetére gyanakodhat, mint az ismétlések okára, de annak behatóbb ismerete nélkül hajlamosak lehetünk leegyszerűsített következtetések levonására. Hiszen míg itt az egyes mondat(rész)ek ismétlésből bizonyos szövegelemek kreatív és ismételt felhasználására következtethetünk a szöveg írója (szerkesztője?) részéről, addig talán sok más szöveghelyeken ilyen „nyomok” hiányában még a tájékozott olvasó elől is rejtve maradnak az efféle szerkesztési megoldások.

ÖSSZEFOGLALÁS

Tanulmányomban röviden bemutattam a 20. század második felében népszerűvé vált olvasóközpontú kritika (*reader-response criticism*) néhány, az irányzat nevesebb művelője által kidolgozott olvasási modelljét, melyben a valóságos szerző és a valóságos olvasó különböző szerepeket vesz fel, hogy átadjon egy történetet, illetve hogy megpróbálja befogadni a szövegben kódoltakat.

Bár az olvasóközpontú kritika szigorúan véve nem hermeneutikai elv (mivel nem ad értelmezési szabályokat), ez nem is szükséges, mivel minden értelmezés érvényes, amit egy adott közösség elfogad. Egy ilyen közösség (vallási viszonylatban) lehet a legkisebb gyülekezettől kezdve egy egész egyházig bármilyen méretű és összetételű, a lényeg, hogy egy adott értelmezést

[172] אָשִׁירָה
[173] שִׁירוּ

elfogadjanak. Tudományos kérdésekben ez a csoport az akadémiai kutatóközösség, mely egy adott értelmezést vagy elfogad vagy elvet; ennek (egyik) jele pedig az, hogy az adott értelmezés például akadémiai szakfolyóiratokban megjelenhet-e.

Azonban egy szöveg esetében olvasó bárki lehet és ezért minden kötöttség nélkül értelmezheti is azt, ha pedig a saját értelmezését más olvasókkal is el tudja fogadtatni, akkor ezáltal ez számukra egy érvényes értelmezés lesz.

Az olvasó pedig, mivel a szerző rá, egy beleértett olvasóra való tekintettel írta meg a szövegét, kiemelt szerepet tölt be a történetben. Sokkal többet is tudhat például, mint a szereplők, hiszen a narrátor olyat is közölhet vele, amit a szereplőkkel nem. Négyszemközti beszélgetésekbe is „belehallgathat", sőt, az egyes szereplők gondolatait is megismerheti a szerző elbeszélése alapján.

Ezen jelenségeket példaszövegemen, az Exodus-narratíván (Ex 12,37–18,27) demonstráltam. Ebben a szakaszban, amikor Izráel elindul Egyiptomból, egészen addig, amíg megérkeznek a hegyhez, ahol a törvényadás fog történni, nemcsak a kivonulás eseményeiről olvashatunk, hanem olyan információkkal is találkozunk, melyek a mai vallásgyakorlónak szólnak. Rituális rendelkezéseket olvasunk a páska megtartásáról, annak rendjéről, de olyan adatokat is közöl a szerző, hogy milyen ízű volt a manna vagy hogy mennyi egy ómer?

A mindentudó olvasó pedig belehallgathat Isten és Mózes több beszélgetésébe, sőt még Isten gondolataiba, bizonytalanságába(?) is bepillantást nyerhetünk, de halljuk, mit mondanak az egyiptomi katonák, amikor rájönnek, hogy vesztükre követték az izráelitákat a tengerbe.

Azt gondolom, hogy ez az értelmezési megközelítés rendkívül jól illeszkedhet a szerző céljaihoz, ha azt szeretné, hogy a legegyszerűbb olvasó is meg tudja érteni a legalapvetőbb, számára lényeges dolgokat, de a tájékozott olvasónak se legyen unalmas a szöveg. Persze ez magában rejti annak is a veszélyét, hogy olyan olvasatok lesznek népszerűek, melyek nem álltak a szerző szándékában és talán azt mondanánk, hogy nem olvashatóak ki a szövegből; azonban sok esetben azt látjuk, hogy egyesek igenis beleolvassák azt.[174] Ha a közösség kontrolláló ereje nem érvényesül ilyen esetekben, azaz átvesznek egy, a szerző intenciójával ellentétes értelmezést, akkor a vallási életben eretnekségek vagy fundamentalista irányzatok alakulhatnak ki. De ahogy a természettudományos kutatás sem tiltható meg a lehetséges veszélyekre hivatkozva, úgy az értelmezés szabadsága sem korlátozható a lehetséges vadhajtásokra való hivatkozással. Az atombomba léte is együtt jár az atomerőművekkel: hiszen nem a maghasadás a rossz, ahogy nem rossz egy szövegértelmezési elv sem. Nem a kés a hibás, ha nem operálnak, hanem ölnek vele.

Az Exodus-történet mai olvasóhoz szóló szakaszai pedig éppen azt mutatják meg, hogy egy többezer éves szöveg is képes szólni a mai olvasókhoz, ha hagyjuk. Ha nem ragaszkodunk kizárólagosan a klasszikus értelmezéshez, hanem „szabadon engedjük" a szöveget, akkor mai világunkban, melyet a bibliai történetek leírásakor még csak távolról sem tudtak elképzelni, ugyanazok a szövegek megfelelő értelmezés mellett ugyanúgy lehetnek etikai-morális vagy vallási-rituális útmutatások a társadalom és az egyes ember életében is. Nem kizárólag a régi

[174] *eisegesis*

értékekhez való változást meg nem engedő ragaszkodás, hanem a régi tapasztalások aktuális értelmezéseiből levont értékek is lehetnek útmutatók az emberi együttélésben és a transzcendenshez való közeledésben.

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

A szerző köszönetet mond Dr. Varga Gyöngyi habilitált egyetemi docensnek, az Evangélikus Hittudományi Egyetem Ószövetségi Teológia Tanszék tanszékvezetőjének a kézirat átolvasásáért és értékes tanácsaiért.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Booth, Wayne C. (1983). *The Rhetoric of Fiction*. The University of Chicago Press, Chicago, IL, USA – London. ISBN 0226065588

Brooke-Rose, Christine (1980). The Readerhood of Man. In: Suleiman, Susan R. & Crosman, Inge (szerk.). *The Reader in the Text*. Princeton University Press, Princeton, NJ, USA. ISBN 0691064369, 120-148. old.

Bruckner, James K. (2008). *Exodus*. Hendrickson – Paternoster, Peabody, MA, USA – Milton Keynes, UK. ISBN 9781565632127 ISBN 9781853647239 (Hubbard, Robert L. Jr. & Johnston, Robert K. (szerk.): New International Biblical Commentary)

Brueggemann, Walter (1994). The Book of Exodus. In: Keck, Leander E. (szerk.): *The New Interpreter's Bible, vol. I.* Abingdon Press, Nashville, TN, USA. ISBN 0687278147

Cassuto, Umberto (1997): *A Commentary on the Book of Exodus*. Abrahams, Israel (ford.), Magnes Press, Jerusalem. ISBN 9652234567

Chatman, Seymour (1978). *Story and Discourse*. Cornell University Press, Ithaca, NY, USA – London. ISBN 9780801491863

Childs, Brevard S. (1974). *The Book of Exodus*. Westminster Press, Philadelphia, PA, USA. ISBN 0664209858 (Ackroyd, Peter, Barr, James, Bright, John & Wright, G. Ernest (szerk.): The Old Testament Library)

Collins, John J. (2008). A Biblia Bábel után. Bencés Kiadó, Pannonhalma. ISBN 9789639226807 (Varga Mátyás (szerk). Napjaink teológiája, 10. köt.)

Culler, Jonathan (2002). *Structuralist Poetics*. Routledge, London, UK – New York, NY, USA. ISBN 9780415289887

Dohmen, Christoph (2015). *Exodus 1-18*. Herder, Freiburg – Basel – Wien. ISBN 9783451268045 (Berges, Ulrich, Dohmen, Christoph & Schwienhorst-Schönberger, Ludger (szerk.): Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament)

Durham, John I (1987). *Exodus*. Zondervan, Grand Rapids, MI, USA. ISBN 97803100522270 (Metzger, Bruce, Hubbard, David A. & Barker, Glenn W. (szerk.). Word Biblical Commentary, 3. köt.)

Eco, Umberto (1976). *A Theory of Semiotics*. Indiana University Press, Bloomington, IN, USA – London. ISBN 0253359554

Eco, Umberto (1979). *The Role of the Reader*. Indiana University Press, Bloomington, IN, USA. ISBN 0253111390 (Advances in Semiotics)

Eco, Umberto (2007). *A rózsa neve*. Európa, Budapest. ISBN 9789630783095

Erdman, Charles R. (1949). *The Book of Exodus*. Fleming H. Revell Co., New York – London – Glasgow.

Exum, J. Cheryl & Clines, David J. A. (szerk.) (1993). *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*. JSOT Press, Sheffield, UK. ISBN 1850754241 (JSOT Suppl 143)

Fish, Stanley Eugene (1967). *Surprised by Sin*. Palgrave Macmillan, London, UK. ISBN 9781349001484

Fish, Stanley Eugene (1980). *Is there a text in this class?* Harvard University Press, Cambridge, MA, USA – London, UK. ISBN 0674467264

Fohrer, Georg (1964). *Überlieferung und Geschichte der Exodus*. Verlag Alfred Töpelman, Berlin. (Beihefte zur Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft, 91. köt.)

Fowler, Robert M. (1991). *Let the Reader Understand*. Fortress Press, Minneapolis. ISBN 0800624912

Freund, Elizabeth (1987). *The Returrn of the Reader*. Methue, London - New York. ISBN 0416344003

Gibson, Walker (1950). Authors, Speakers, Readers, and Mock Readers. *College English*, *11*(5), 265-269. DOI: 10.2307/585994

Holland, Norman L. (1980). Re-Covering "The Purloined Letter": Reading as a Personal Transaction. In: Suleiman, Susan R. & Crosman, Inge (szerk.). *The Reader in the Text*. Princeton University Press, Princeton, NJ, USA. ISBN 0691064369, 350-370. old.

Hyatt, J. Philip (1980). *Exodus*. Eerdmans – Marshall, Morgan & Scott, Grand Rapids, MI, USA – London, UK. ISBN 0551008431 ISBN 0802818447 (Clements, Ronald E (szerk.): New Century Bible Commentary)

Iser, Wolfgang (1980). *The Implied Reader*. Johns Hopkins University Press, Baltimore – London. ISBN 080181569X

Jacob, Benno (1992). *Exodus*. Ktav Publishing House, Hoboken, NJ, USA. ISBN 0881250287

Prince, Gerald (1980a): Introduction to the Study of the Narratee. In: Tompkins, Jane P. (szerk.). *Reader-response Criticism*. Johns Hopkins University Press, Baltimore – London. 7-25. old. ISBN 0801824001

Prince, Gerald (1980b). Notes on the Text as Reader. In: Suleiman, Susan R. & Crosman, Inge (szerk.). *The Reader in the Text*. Princeton University Press, Princeton, NJ, USA. ISBN 0691064369, 225-240. old.

Rosenblatt, Louise Michelle (1938): *Literature as Exploration*. D. Appleton-Century Company, New York – London.

Tompkins, Jane P. (szerk.) (1980). *Reader-response Criticism*. Johns Hopkins University Press, Baltimore – London. ISBN 0801824001

Varga Gyöngyi: *Nomád teológia*. Luther kiadó, Budapest, 2021. ISBN 9789633801864

Waltke, Buce K. (2007). *An Old Testament Theology*. Zondervan, Grand Rapids, MI, USA. ISBN 9780310218975

Wischmeyer, Oda (2022). *A bibliai hermeneutikák kézikönyve.* Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, Szeged. ISBN 9786150154015