

VAJDA KÁROLY

Az ima mint irodalmi létmód

1Sám 1,1–20

A Szentírás elbeszéléshagyománya az arisztotelészi Poétika alapvetéseire épülő irodalomelmélet számára egyszerre irritáció és provokáció. A szaktudását, tehetségét latba vető, szakmájának, illetve művészetének (*techné*) szabályait alkalmazva az irodalmi művet mint önálló entitást, tárgyat, műtárgyat létrehozó művésszel, mesteremberrel ellentétben a bibliai szerző sivatagi homokviharok forгатagos kivehetlenségébe burkolózik, illetve fölemesztődik a kinyilatkoztatás mind technikai, mind materiális értelmében megragadhatatlan koncepciójában – előfeltételezhetetlenné téve így azt az ismeretet és tudást is, mely a szövegben poetomorfológiai értelemben alakot ölthetne. A héber Biblia narratív hagyományának látó- és bűvkörében ugyanis nemcsak az arisztotelészi poétikát megelőző görög közgondolkodás *enthusiaszmosz* fogalmára erősen emlékeztető prófétai ihletettség kényszeríti az alkotó tudatosság *alter deus*-elméletét – a mindentudó elbeszélő alakját – csúfos meghátrálásra, hanem voltaképpen még a zsidó közgondolkodásban oly erős dualizmus, az írott (*sebichtáv*) és a szóbeli tan (*sebeálpe*) dichotómiája¹ sem bizonyul tartósan fönntarthatónak. A bibliai irodalom a mai napig legalább annyira írott, mint amennyire szóbeli és eleven. Ha tetszik: egyszerre renitens és revelatív.

Az Atyák traktátusának ötödik fejezete huszonkettedik – Bág-Bág fiának, tehát a legkorábbi rabbik egyikének tulajdonított – misnája, miszerint „forgasd, forgasd [a Szentírást], mert minden abban van [tehát te magad és a téged körülvevő teljes valóság is], merülj el benne, benne öregedjél meg, s ne tágíts mellőle, mert nincs nagyobb erény nálánál!”, azt a recepcióhermeneutikai han-

1 Lásd pl. Balázs Gábor: Az értelmezés szabadsága a zsidó hagyományban, in *Pannonhalmi Szemle* 2020/3, 9. k.

goltságot is a legkorábbi rabbinikus parancsolatok magától értő-
dő szűkszavúságába tömöríti, amelyből a bibliai kinyilatkoztatás
életszerűsége fakad. A látszólag szöveggé, azaz betűsorok szála-
inak szövetévé szerveződő bibliai kánon a Misna tanítása szerint
valójában szálaira szétbomló, s tetszőlegesen újrászövődő va-
rázsszőnyegnek vagy imalepelnek bizonyul. A bibliai elbeszél-
ői hagyomány örököse nem sorról sorra, versről versre halad
benne, nem lineárisan olvassa, fogadja be, hiszen forog benne.
Befogadásában ő is befogadott, részese, része, sőt részlete ennek
az irodalomnak, önazonossága azonosulási készségéből fakad.
A bibliai irodalom befogadó-befogadottjának mindig a szentírási
irodalom egészével van dolga, mindig a kinyilatkoztatás totali-
tásának része és részese, ha tetszik részlete. A szövetség tagjai,
fiai a bibliai irodalmat nem egyszerűen kívülről fűjják, hanem
betéve tudják és mondják, belülről forgatják, sőt forognak vele,
röviden benne élnek, léteznek, belőle nyerik teljes szellemi eg-
zisztenciájukat.

A bibliai elbeszéléshagyomány rabbinikus értelmezésében a
közvetlen, személyes kinyilatkoztatás illetően hangsúlyozásával
sorról-sorra, szóról-szóra rendíti meg az irodalom írottságába,
lejegyzett véglegességébe vetett okcidentális reményt, hitet, ba-
bonát. A masszoréták liturgiai célból ugyan kipontozták a Bib-
lia mássalhangzós íráson alapuló „szövegét”, és így – látszólag
legalábbis – fölszámolták a sémi nyelveknek a göröggel vagy
a latinnal szembeni hiányosságainak egyikét, ha épp nem a
legszembeötlőbbikét, jelesül az íráskép többértelműségét, de az
„ál tikri”, a „ne úgy olvasd, hogy [...], hanem úgy, hogy” egy-
egy betűcserét vagy *mater lectionist* be-becsempésző „módsze-
re” a héber exegetikában jóval a bibliai szövegek kipontozását
és recitálási támpontokkal történő ellátását követően is
meghatározó maradt.² Ahol a betű kőbe vésődhetnék, ott a szel-
lem játékra fogja, tollpihévé légiesíti, s az ihlet meglehetősen ön-
törvényű fuvallataira bízza.

A bibliai irodalom, a Szentírás revelatív recepciója ilyen ér-
telemben jelentős hasonlóságot mutat a spontán imák megér-
tési-folyamataival. Ahogy az imádságban az adott élethelyzet ak-
tualitásából fölszakadó sóhaj teljes egyéniséget és egyediséget
hordoz, emel az isteni meghallgattatás önértésnél is átfogóbb
teljességébe, úgy nő túl az értelmi rögzítettségén, rögzíthetősé-
gen, behatárolhatóságon, korlátozhatóságon a bibliai irodalom
írásbelisége is, s marad az, ami mindig is volt, élő beszéd, ha
tetszik épp Arisztotelésszel szólva: ige, időzítő, azaz aktualizá-
ló, megelevenítő szó.³ Példának engedtessék meg azt a bibliai
elbeszélést fölhoznunk, amelyből a Talmud a helyes imádkozás
jellegzetességeit kitanulni véli.

2 Seeligmann, Isaac Leo: *Gesammelte Studien zur Hebräischen Bibel*, Mohr, Tü-
bingen, 2004, 10.

3 *De interpretatione*, III. fej.

¹Volt egy ember Rámátájim Czófimból, Efraim hegységéből, neve Elkána, Jeróchám fia, Elihú fia, Tóchú fia, Czúf fia, Efraimbeli. ²Annak volt két felesége, az egyiknek neve Channa s a másiknak neve Peninna; Peninnának voltak gyermekei, Channának pedig nem voltak gyermekei. ³Évről évre ama férfiú fölment a városából, hogy leboruljon és áldozzon az Örökkévalónak, a Seregek urának Sílóban; ott volt Éli két fia, Chofni és Pínechász, mint papjai az Örökkévalónak. ⁴S történt, amely napon áldozott Elkána, adott feleségének, Peninnának és annak minden fiának és leányának részeket; ⁵Channának pedig egy kiváló részt adott, mert Channát szerette; de az Örökkévaló elzárta a méhét. ⁶Bosszantotta is vetélytársa bosszantással azért, hogy felbószítse, mivel elzárta az Örökkévaló a méhét. ⁷S így tett esztendőről-esztendőre: valahányszor fölment az Örökkévaló házába, megannyiszor bosszantotta; ő meg sírt és nem evett. ⁸Ekkor mondta neki férje Elkána: Channa., miért sírsz és miért nem eszel és miért szomorú a szíved? Nem jobb vagyok-e neked tíz fiúnál is?

⁹S fölkelte Channa, miután ettek Sílóban és miután ittak — Éli pap éppen a széken ült az Örökkévaló templomában az ajtófélnél —, ¹⁰ő pedig elkeseredett lelkű volt, imádkozott az Örökkévalóhoz és sírva sírt. ¹¹És fogadást tett és mondta: Örökkévaló, seregek ura, ha rátekintesz szolgálód nyomorára, megemlékezel rólam és nem felejtet el szolgálódat és majd adsz a szolgálódnak férfimagzatot: akkor odaadom őt az Örökkévalónak életének minden napjaira, és borotva nem éri fejét.

¹²És történt, midőn sokat imádkozott az Örökkévaló előtt, Éli pedig megfigyelte a száját, ¹³ő meg, Channa, szívében beszélt, csupán ajkai mozogtak, de hangja nem hallatszott, azért Éli részegnek gondolta. ¹⁴És szólt hozzá Éli: Meddig fogsz részegeskedni? Távolyítsd el magadtól borodat! ¹⁵Felelt Channa és mondta: Nem, uram, nehéz lelkű asszony vagyok én, bort pedig meg részegítő italt nem ittam, hanem kiöntöttem lelkemet az Örökkévaló előtt. ¹⁶Ne tartsd szolgálódat alávaló nőnek, mert panaszzom és bánatom teljéből beszéltem idáig. ¹⁷Felelt Éli és mondta: Menj békével! Izrael Istene pedig adja meg kérésedet, melyet kértél tőle. ¹⁸Mondta: Találjon szolgálód kegyet szemeidben! Erre elment az asszony az útjára, evett és nem volt többé bánatos arca.

¹⁹Fölkeltek korán reggel és leborultak az Örökkévaló előtt, erre viszszaértek és megtértek házukba Rámába. Megismerte Elkána a feleségét, Channát, és megemlékezett róla az Örökkévaló. ²⁰És volt a napok fordultakor, várandós lett Channa és szült fiút; s nevezte őt Sámuelnek: mert az Örökkévalótól kértem őt. (1Sám 1,1–20)

Sámuel könyvének nyitánya a bírák korának üdvtörténeti hőskorába repít vissza. A negyedik vers hangsúlyos időhatározójából (*hájom*) Rási, a középkor nagy kommentátora meghatározhatónak tartja, hogy az elbeszélés ünnepnaphoz kötődik. A párhuzamos helyek egybevetésének hermeneutikai eljárásával Elázár rabbi azt is igazolhatónak véli, hogy a történet a héber újév, a megemlékezés napján játszódik.⁴ Az elbeszélés módja a

biblikus irodalomra nagyon jellemző: szikáran tömör, minden sallangtól mentes.

Az előadott családtörténet a mai társadalmi modellektől jelentősen eltérő életközösségé. Az elbeszélés elején látszólagos főhősként megjelenő, istenfélő, származását több nemzedékre visszavezetni tudó férfiúnak két felesége is van. A többnejűség az eltartott családtagokkal szembeni jótékonyosság kifejeződése: szociális elköteleződés. Az elhangzó nevek is a narráció szolgálatában állnak: viselőjük jelleméről vallanak. A látszólag szerteágazó jelentésköre miatt magyarul nehezen visszaadható Hanna (*Chánná*) név egyszerre jelent kegyelmet és kecses szépséget, mindazt, ami a gyermekére szerető mosollyal tekintő, szoptató anya ábrázatában fölragyog. A férj, a családfő neve szociális helyzetét és jellemét egyként kifejezésre juttató Theofora, mely annyit tesz, *Isten szerzeménye*. A másik feleség pedig a Penniná, azaz *igazgyöngy* névre hallgat. A férj, illetve a másik feleség nevének értelme összhangban van az elbeszélés fölütésében vázolt élethelyzetükkel, mintegy visszaigazolódik kollektív realitásukból, hiszen a termékeny feleség bő gyermekáldása nyilván okozata is bájos megjelenésének, a férj pedig látványosan képes arra, hogy Istennek tetsző módon megszerezzen, előteremtse mindent, amire családjának szüksége van. Jóléte még azt is lehetővé teszi, hogy évente családostul tegye tiszteletét a sílói szentélyben, és ott annyi áldozatot mutasson be, amennyi a papi járandóságok lerovása után is jól tudja lakatni népes családjának minden tagját, sőt Hannának mindenből kétszer annyit is tudjon juttatni, mint Penninának és gyermekeinek. A kárpótlás gesztusa persze nemcsak az anyagi jólét kifejeződése, hanem egyszermind a lelki nyomor megjelenítődése is. A Hanna nevébe vetített, beleremélt, belejövendőlt anyai öröme, asszonyi derűre cáfol rá ugyanis az elbeszélte családi helyzet, a Szára és Ráchél ősanyák alakját megidéző meddőség, illetve a belőle fakadó lelki szenvedés, megalázottság és depresszió.

A Hanna és az ősanyák közti párhuzam a bibliai elbeszélés befogadójában persze elvárásokat is támaszt, s ilyen értelemben egy bizonyos irodalmi konvenció teljes elváráshorizontját nyitja meg, amennyiben közeljövőben bekövetkező fordulatot sejtet, a főhősnő nevében kimondott, a realitásba kibeszélt, elszólt, s ily módon mintegy realizált isteni kegyelem eljövételét vetíti előre. Hanna neve ugyanis kíváncsiságot is ébreszt: mit tesz majd vajon a fordulat előidézéséért, az isteni irgalom dacos kiprovokálásáért?

S ha már a bibliai elbeszélésnek a hellén esztétikai tudatot legvérmesebben ingerlő héber hóbortját, a narratív párhuzamok sorát is játékba lendítő implikációk tömörségét is érintjük, akkor nem mehetünk el szó nélkül amellett sem, hogy a hatodik és a hetedik vers nem elégszik meg Hannának a Penniná által rendszeresen bekövetkező verbális megaláztatásának megem-

lítésével.⁵ A tömör elbeszélésből az is kiviláglik, hogy Hanna nem esik a rossznyelvűség bűnébe, az őt Penniná részéről érő igazságtalanságot inkább magába fojtja, s fölzokogja, semmint hogy férjüknek beszámolna az őt a zarándoklatokon rendszeresen érő szóbeli atrocitásról. A sebzett Hanna még szívfájdalmában is örködik a családi béke fölött, védi a férje és annak másik neje közti összhangot. Ezért eshetik meg az, hogy Elkáná önmagára vonatkoztatja a szótlantul zokogó női fájdalmat, s nem döbben rá annak valódi forrására, másik feleségére, gyermekeinek anyjára.

Hanna féltékenységtől mentesnek bizonyul, noha minden látszat arra vall, sőt a vetélytársnői gúnyszavakba is öntik, hogy a Hannát elkerülő égi áldás mintha a vetély- és élettársnőn teljesednék ki; mintha újból az áldás egyenlőtlen megosztásának újfent az ósatyák történeteit idéző közhelyébe botlanánk. A bibliai verset a rabbinikus vallásjog felől értelmezve ráadásul még hiperbolikusnak is érezhetjük az elbeszélést. Penninának lányai és fiai⁶ is vannak. Márpedig a rabbinikus vallásjog szerint a szaporodás olyan alapvető parancsolat,⁷ amelynek teljesítése nélkül senki sem lehet jámbor. Sőt a Talmud Gen 1,27 alapján a nőtlenül élő férfitől még annak emberi mivoltát is elvitatja.⁸ A szaporodás parancsolata a talmudi jogrendben – némi vitát követően⁹ – ugyan csak a férfiak kötelelességéként kodifikálódott, de a szülő nő ettől függetlenül az isteni gyermekáldás eszköze maradt. A szaporodás parancsolata ráadásul lényegét tekintve akkor teljesül csupán, ha a szülők embert nemzettek. Az embert az isteni akarat ugyanakkor férfivá és nővé teremtette, azaz a gyermeknemzés parancsolatának teljesítéséhez legalább két, ellentétes nemű gyermek nemzése szükséges.¹⁰ Amikor tehát a bibliai elbeszélés a negyedik versben fiakat és lányokat említ, akkor Elkánának a Penninán véghezvitt parancsolat-teljesítésében megnyilvánuló isteni kegyelem teljességével szembesíti az elzárt méhébe már-már belefásuló Hannát éppúgy, mint az elbeszélés vele rokonszenvező befogadját. Hannát nem csupán Penniná szavai kínozzák tehát, hanem a vetélytársnőjén helyette is beteljesülő áldáson keresztül maga az Örökkévaló.

A történet fordulata ezen a ponton, vagyis akkor esik meg, amikor Hanna szakít a család liturgiai hagyományaival, meg-

5 A vetélytársnő szerepének megítélése az elbeszélés recepciótörténetében persze korántsem oly egyértelmű, mint a *sensus litteralis* alapján gondolhatnók. Rabbi Lévi tudni véli, hogy Penniná a legnemesebb szándékkal provokálja csupán Hannát, kikényszerítendő belőle az esedéklő imát és ezáltal az üdvtörténeti fordulatot. Lásd Bává Bátrá 16a

6 A Talmud egyik bölcse a nyolcadik vers összehasonlításából arra következtet, hogy Penniná csak fiú gyermekből tízet szült.

7 A 613 parancsolat közül nemcsak azért is hangsúlyos a szaporodásé, mert minden emberre, sőt állatra is egyként érvényes, hanem azért is, mert a bibliai kánonban előforduló legelső parancsolat épp ez.

8 Ld. Jevámot 63a

9 Vö. Jevámot 65b

10 Vö. Misné Torá, Hilchut Isut 15:2

szokáson alapuló rutinjával. Ezzel kapcsolatban érdemes tudni, hogy az ősi zsidó istentisztelet nonverbális módon, áldozatbemutatással történt. Az áldozat, a *korbán* (kuf-rés-vet) révén valósult meg az a *kirvá* (kuf-rés-vet), az a közeledés, melyben a hívő közvetlenül tudta megtapasztalni az isteni jelenlétet.

A bibliai elbeszélésben megjelenített evés az áldozatból megmaradt részeknek az áldozatot bemutatók általi elfogyasztását, azaz az istentisztelet lezárását jelzi. Az tehát, hogy Hanna az áldozati lakomából fölkerekedik, és visszatér a szentélybe, nemcsak hogy szokatlan fordulat, de a családi hagyomány, a ceremóniális rend a külső szemlélőből megrökönyödést kiváltó fölrúgása is. Tettehez a bátorságot ráadásul nem az áldozati hússal együtt fogyasztott borból meríti, hiszen az elbeszélés, miként a Talmudi bölcsek egyike finom filológiai érzékről (és talán annál is nagyobb nyelvi kreativitásról) tanúságot téve rá is mutat, egyértelmű: csak Elkáná iszik a borból, Hanna nem.¹¹ A szentély rendjén örökdő főpap, Éli figyelmét az áldozati lakomából magányosan visszatérő nő föl is kelti. Hanna magányos visszatérte botránnyosan szokatlan, döbbenetesen spontán viselkedésnek számít ugyanis. Asszony létére egyedül, férfi kíséret nélkül lép a Szentély területére a zarándokok táborának, tehát a már áldozatukkal jóllakottaknak az irányából. A befelé koncentráló, hangtalanul imádkozó nő és érkezésének szokatlan iránya együtt felelősek azért az előítéletért, amely a főpapból fölszakad, s a keserű női lelket a részegség vádjával illeti. A főpap és Hanna közti párbeszéd fölfogható ugyan olyan funkcionális jellegű dramaturgiai mozzanatként is, melynek feladata, hogy a fogadalomtétel alkalmosságát leválassa a zarándoklat és a vetélytárs általi mobbing¹² iteratív jelenségköréről,¹³ ám ha eltekintünk a papi számonkérés tartalmi vizsgálatától, akkor épp az ima traumaoldó jellegének meghatározó összefüggései sikkadhatnak el. A meglehetősen nyersre sikeredő főpapi szemrehányás ugyanis nemcsak a patriarchális társadalomszerveződésből fakadó attitűdöket jeleníti meg, nemcsak a korabeli különböző szociális rétegek képviselői közti érintkezési formákat szemlélteti, hanem egyszerűen az ima tudatosságát mélyítő és terápiás jellegére is rávilágít. Hannának, az egyszerű hívő nőnek a főpapi hivatalból történő előítéletes, nyers számonkérése ráadásul azokat az eltéréseket is kidomborítja, melyek a test és a lélek

11 Ld. Ketubot 65a

12 „These, then, are prayers of abused women, abused by men and abused by other women, victims of a patriarchal and family system that measured their worth heavy by their capacity to bear sons, that gave men – and in this case husbands – power and legitimacy to use women for their purposes or to abuse their wives, and that set women in competition with each other and led them to be abusive of each other.” (Miller, Patrick D.: *They Cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer*, Fortress Press, Minneapolis, 2004, 239.

13 Heckl, Raik: *Hiob – vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels. Studien zur Buchwerdung des Hiobbuches und zu seinen Quellen*, Mohr, Tübingen, 2010, 399.

közi viszony tekintetében a napnyugati és az orientális kultúrkör között megmutatkoznak. A „Meddig fogsz részegeskedni?” számonkérését ugyanis minden tapintatot színlelő átmenet nélkül követi a „*Hásziri et jénéch méálájich!*” fölszólítása, melyet csak elszemérmeskedve, eufémiába fordítva magyarosíthatunk úgy, hogy „*Távolítsd el magadtól borodat!*” A *szúr* ige hifil alakjának nőnemű fölszólító módú alakja az adott szituációban aligha vehető ugyanis másnak, mint az önhánytatásra történő közvetlen fölszólításnak, amit tovább erősít a *méálájich* fentről lefelé irányuló lokális vonatkozása. Hanna is ebben a meglehetősen nyers értelemben veszi a főpapi feddést, amikor azt válaszolja, hogy ő bizony részegítő italt nem ivott, csupán lelkét öntötte ki az Örökkévaló előtt. Az igaztalanul megdorgált asszony ezzel a megfogalmazással átveszi az alaptalan vád központi képzetét, az alkoholtól és az azt kísérő testi reakciók jelenségkörét, de az imája révén megkönnyebbült lélek fölszabadultságában egyszerűsre szuverén módon ki is fordítja azt: részegítő ital, vagy akár csak a megkeseredett szív epéje helyett Hanna a lelkét önti, ne kerteljünk, hányja ki Teremtője elé. Márpedig a hányás és a zokogás önkéntelen rángatózása közti párhuzamnak a Szentély vonzaskörébe történő illetén beemelése, az ima őszinteségének és teljességének kifejezésévé, sőt mércéjévé tétele meglehetősen merész tett. Ahogy Hanna a Szentélybe történő visszatértekor átlép a szokások konvencióján, úgy ugorja át a lélekkiöntés fogalmának bevezetésével¹⁴ az önuralom, az áhítat fegyelmeztségének árkaikat is.¹⁵ A héber ima ugyan épp nem eksztatikus lelki állapot, az imádkozónak tudatánál kell lennie, de expresszivitásában éppoly őszinte, mint bármi, aminek fiziológiai okokból szabad folyást engedünk. Hanna megkeseredett lelkének éppúgy utat tör az imádság, miként a zokogás a könnynek, és persze az ima is éppoly megkönnyebbülésre vezet, mint émelyégéskor a hányás katarzisa – most kivételesen eredeti orvosi értelmének igájába fogva az arisztotelészi műszót.

Hanna imája hasonlóan tömör, mint a főpappal folytatott párbeszéde. Voltaképpen szövetségkötő fogadalom. Ha fiút fogan, nazírságra, azaz Isten buzgó, az élet teljességére kiterjedő szolgálatára adja. A még meg nem született gyermekre tett ilyen jellegű fogadalom vallástörténeti értelemben fölfogható a gyermekáldozatok spirituális meghaladásaként. A leendő anya

14 A *histápchut hánefes*, a lélek kiöntése valóban szinte retorikai műszóvá válik, s minden olyan helyzetre alkalmas, amikor a lélek túláradása tetten érhető.

15 Az orientális kultúrkörben a hasonlóan nyers szókimondás persze nem megy ritkaságszámba. Amikor a Szentély pusztulása után a Talmud számba veszi a templomi kultusz kellékeihez fűződő, s a szentélyrombolás miatt örök feledésre ítélt fortélyait, akkor nem átal elbíbelődni azzal a kérdéssel, hogy vajon nem javított volna-e jelentősen a templomi füstölőszer illathatásán, ha egyik fontos komponensét, a szegfűszeget történetesen nem ciprusi borba áztatták volna, hanem vizeletbe. A kérdés igennel történő megválaszolása után teszik csak hozzá, az is igaz, hogy nem illett volna vizeletet vinni a szentélybe. (Vö. Keritot 6a)

lemond a gyermekével letölthető közös életről, azaz mintegy föláldozza a fogamzásért, tehát lényegében az életért cserébe. A saját és leendő testvéreinek életéért cserébe, hiszen a méhet megnyitó elsőszülött voltaképpen papi szolgálatra terem, amit megváltásának máig fönálló kötelessége, a *pidjon* hábén intézménye is bizonyít.¹⁶ Azaz Hanna összekapcsolja saját méhét és a silói Szentélyt mint isteni hajlékot, az isteni jelenlét helyét. Születendő fia, Sámuel ott éppúgy prófétai és papi szolgálatot fog ellátni, ugyanúgy Izrael fiainak szentélybeli ki- és bejövetelét teszi majd lehetővé, miképp Hanna méhének megnyitásával később megszülető testvéreinek is.

A talmudi értelmezők hamar fölfigyelnek arra, hogy az amúgy szikár fogadalom megszólítása olyan istennevet (*Seregek Ura*) említ, mely a szentírási kánonban itt fordul elő először. Elázár rabbi, tehát egy az időszámításunk szerinti második századbéli bölcs az Istent eredetileg hadi istenségként láttató és ezért a Misna korára már elidegenítően ható kifejezésnek új értelmet ad, amennyiben az ő fölfogása szerint Hanna imája az égi seregek számszűkét állítja kontrasztba a meg nem született gyermekek számszerűsítetlenségével. Sőt Ákivá rabbi e jeles tanítványa példázatot is sző a bibliai elbeszélés köré. Istent olyan királyhoz hasonlítja, aki lakomát ad a szolgálóinak. Ekkor földönfutó idegen kopogtat a kapun, hogy kenyérdarabkát kolduljon tőlük. Miután senki sem törődik vele, átfurakodik az ünnepi forogaton, és meg sem áll, amíg a király elé nem ér: „Uram, királyom, hát oly nehéz a te szemedben egész ünnepi lakomádból egyetlen kenyérdarabkát vetned elém?”¹⁷ A mind a zsidó, mind pedig a keresztény hagyományban ismert királyparabolák számát szaporító példázat jól érzékelteti, mennyire kiérződik Hanna történetéből a meddőség igazságtalansága, az irgalmas és szerető Isten képzetével való összeegyeztetlensége, de egyzersmind Hanna imájának szuverenitása is. Jókora merészség kell ahhoz ugyanis, hogy a meddőnek bizonyuló nő épp azáltal alkudjék meg helyzetével, hogy Istennek ajánl alkut, ahogy az is magyarázatra szorul persze, hogy a szaporodás parancsolatát elrendelő Isten hogyan zárhatja el valaki méhét.

Hanna merészségére a rabbinikus írásértelmezők kövendő példaként, mintegy elismeréssel tekintenek. Ez abban is megmutatkozik, hogy a Talmud áldásmondásoknak szentelt traktátusában Hanna imájának bibliai elbeszéléséből az imával mint olyannal szembeni elvárások sorát vezetik le. Nemcsak az egyéni ima fennhangon való mondását tiltják el, és nemcsak a Hannánál megfigyelt belső remegés autentikus rebegésére szorítják rá a későbbi nemzedékeket, hanem az áhítatra, a belső gondolatokra is, arra, hogy – anatómiai szinekdochéval szólva – a

16 Az elsőszülöttek papi szolgálatához ld. Buber, Martin: *Moses*, Lambert Schneider, Gerlingen, 1994, 154 k.

17 Bráchtot 31b

szívre összpontosítsanak.¹⁸ Nemcsak Hannát tekintik ugyanakkor a vallásjogi instrukciók autentikus forrásának, hanem azt a főpapot is, akivel szemben Hannával kapcsolatos balfogása miatt az isteni ihletettséget amúgy elvitatják. Elázár rabbi a tizenhetedik versből például levezeti, hogy aki más igaztalanul vádol meg, tartozik őt áldással kárpótolni.¹⁹ S ha már szóba került az előítéletes főpap, érdemes fölfigyelnünk a bibliai elbeszélésnek egy vele kapcsolatos mozzanatára. A harmadik vers vége a narratíva Elkánára és családjára vonatkozó nyitányát megszakítva Élinek arról a két fiáról tesz szűkszavú említést, akiknek Hanna történetében semmi részük sincs, majd csak a legénnyé cseperedő Sámuel életében jutnak meglehetősen negatív szerephez. A későbbi események, s jellemek mind dramaturgiailag, mind pedig narratológiaiilag szükségtelen, futó bevillantása Bág-Bág fiának már említett misnáját eleveníti meg. A bibliai elbeszélés nem keletről nyugatra fújó szél, hanem forgatag, minden, még az egymással kauzálisan össze sem függő események is érintkeznek, köröznek egymás körül. Ahogyan nincs szilárdan megvonható határ a kinyilatkozás irodalmi fikciója és befogadónak valósága között sem. A szóban forgó reveláció és az irodalmi ígézet forgataga nem választható külön. Jellegetességük, hogy túlcserdülnek és örvénylenek. Nem tárgyalhatók, mert nem tárgyasíthatók. Létezésünk mozzanatai.

18 Brácht 31a

19 Brácht 31b