

Kustár Zoltán

Hibátlan-e a Biblia szövege?

Adalékok a héber nyelvű Ószövetség hagyományozásának történetéhez

A Biblia évének rendezvénysorozata remélhetőleg nemcsak az egyházi, hanem a tudományos élet érdeklődését is a Szentírás felé irányítja. Mi ez a könyv, amelyet annyi ember fogad el élete zsinórmértékének, s amely a szekularizálódó európai kultúrának is az egyik legfontosabb szellemi forrása? Egyeseknek Isteni kijelentés, másoknak csak emberi irodalmi alkotás.

Az egyház sokszor és sok helyen szintén csak ebben a kettős alternatívában tudott gondolkodni, és iktatta ki az utóbbi nézetet az előző védelmében. Ám a reformátorok, Luther Márton és Kálvin János szerint hamis ez a szembeállítás. Mert az Isten szavát a Bibliában igenis emberi írás tartalmazza. Minden történeti pontatlansága, természettudományi korhoz kötöttsége, vagy itt-ott fellelhető belső ellentmondásai ellenére is ott van benne az Örök Ige, Isten különleges önkijelentése. Luther Márton egy szép hasonlattal fejezi ki ezt a kettősséget. A Biblia a betlehemi jászol, s mint ilyen közönséges emberi alkotás: fából van, meg szegekből, s tele az állatok etetésére szolgáló szénával. De a széna között ott fekszik a gyermek Jézus: ez az isteni Ige. Az emberi szó és a kézzel írt betű nem mindenestül Isten ígéje, hanem csak hordozza annak üzenetét.

E megközelítésnek messzemenő hermeneutikai következményei vannak a számunkra, ami az egyházon belül is jogalapot kínál a Biblia kritikai, adott esetben szövegkritikai vizsgálatára. Mert így tekintve az üzenet lehet örök és tévedhetetlen, míg a szó és a betű, s a Bibliának nevezett könyv szavai lehetnek nagyon is emberiek. Nem Isten tévedhetetlen diktátumai, hanem az emberi kultúra adott szintjén megértett és megfogalmazott köntöse Isten akaratának. A betű nem szent. A betű tévedhet és maga is sérülhet. A betűk lecserélhetők. Csak a Gondolat örök.

Ugyanezt a meggyőződést tükrözi azonban – már jóval a reformáció előtt is – a korai zsidó hagyomány. Jelen tanulmány a héber bibliai kéziratok margószéli megjegyzéseinek egyik fontos csoportján, az ún. *ketív – qeré'* rendszeren szeretné ezt szemléltetni.

I. A rendszer előzményei

Az ószövetségi iratok kanonizálása Kr. u. 100 körül a palesztinai Jamniában zajlott le. A levert függetlenségi háború és a jeruzsálemi központi szentély megsemmisülése után a szellemi megmaradásáért küzdő zsidóság a gazdag vallási irodalmi hagyományból kiválogatta azokat az iratokat, amelyeket ettől kezdve hite zsinórmértékéül elfogadott. E kánonalkotás egyben a bibliai könyvek szövegállományának rögzítésére is kiterjedt. Az egyes bibliai könyvek addig ugyanis több, egymástól többé-kevésbé eltérő változatban forogtak közkezen. A jamniai írástudók azonban már csak azt az egyetlen szövegváltozatot fogadták el mértékadónak, amelyet a papi és rabbinikus körök már korábban is hivatalosnak tekintettek, s ezért Palesztinában már addig is a legelterjedtebbnek számítottak. Sémi szokásoknak megfelelően a zsidóság ekkor még egy olyan ábécét használt, mely csak a mássalhangzókat jelölte; a kanonizálás tehát a Kr. u. I. században a mássalhangzós szöveg rögzítését is jelentette.¹

A bibliai kéziratok másolásával és gondos hagyományozásával foglalkozó írástudók is tisztában voltak azonban azzal, hogy a kanonikus szövegforma nem tökéletes, hanem bizonyos helyeken tartalmi vagy nyelvtani okok miatt pontosításra, illetve korrekcióra szorul. Azt is világosan látták, hogy a szent szövegnek kisebb-nagyobb részletkérdésekben még mindig egymástól eltérő változatai léteznek. Nemcsak a héber szöveg használatban lévő görög, szír és arám fordításai feltételeztek helyenként eltérő héber szöveget, de a Talmud bölcsei is gyakran eltérő változatban idézték ugyanazt a bibliai igehelyet, vitáztak egymással a helyes szövegváltozatról (lásd pl. bab Abóda-Zara 24b), vagy éppen arról, hogy a mássalhangzós szöveget hogyan kell helyesen magánhangzókkal kiolvasni. A bibliai kódexek végén hagyományozott variáció-gyűjtemények e téren szintén a hagyomány ingadozását, illetve sokszínűségét bizonyítják.

Hogyan lehet azonban a kanonicitás igényének, valamint a hibás, illetve eltérő változataiban élő szöveg tényének a szöveghagyományozásban együttesen is megfelelni? A zsidóság megoldásként a következő utat választotta: a kanonikus mássalhangzós szövegben szereplő, de javításra szoruló szót arámul *k^etívnek* (= /igy/ van írva) nevezte, annak helyét gondosan számon tartotta, de magát a hibát a bibliai kéziratokban semmilyen formában nem javította. Ehelyett a zsinagógái felolvasás során, amikor elértek az adott szakaszhoz, a javításra szoruló szó helyett hangosan annak a szerintük helyes formáját olvasták. Ezt a kijavított formát arámul *q^eré'nek* (= /igy/ olvasd, /igy/ olvasandó) nevezték.²

1 A mássalhangzós szöveg lezáródásának folyamatához és a fenti datálásához lásd *Würthwein*, *Text des Alten Testaments*, 16k.

2 A terminológia már a babiloni Talmudban is jelen van, lásd *Nedarím* 37b.

A Kr. u. 7. századtól azonban lassan elfogadottá vált, hogy a helyes felolvasás és szövegértelmezés biztosítása érdekében a nem liturgiai célokra készült bibliai kéziratokat a mássalhangzós szövegen kívül egyéb jelekkel és információkkal is ellássák. A változás oka részben a karaita mozgalom megjelenése volt: e zsidó vallási irányzat a szóbeli hagyománnyal szemben csak a Szentírás tekintélyét fogadta el mértékadónak, s így a szent szöveg egyértelmű olvasásának és értelmezésének igénye addig nem tapasztalt mértékben jelentkezett.³ Másrészt a zsidóság ebben a korban fogadja el a tekercs alakú könyvekkel szemben a kódexet a bibliai szöveg hordozójaként, s a tekercsre vonatkozó szigorú szabályok egy része a zsinagógai használatra alkalmatlan kódexek esetében fokozatosan elvesztette érvényét.⁴ Így a bibliai kódexekben a kanonikus mássalhangzókat utólag ellátták magánhangzókkal, a helyes szövegtagolást és a kantilláló „Sprechgesang” dallamívét is jelölő akcentus-jelekkel, illetve a bibliai szöveg mellett a kódexek széles margóin olyan megjegyzéseket is tettek, melyekkel a pontos másolást, illetve a helyes felolvasást igyekeztek biztosítani. E jelek és megjegyzések összességét az arám *masszóra*^h „tradíció” szó alapján masszórának nevezük, azok összeállítóit, és az így kiegészített bibliai kéziratok hagyományozóit pedig masszorétáknak hívjuk.⁵

E változások lehetővé tették, hogy a mássalhangzós szövegben végzett javításokat az írott masszóra részeként immár írásban is elvégezhessek. A szokásról a Kr. u. 500 körül lezáródott Talmud még nem tud, de a korabeli zsidóság szokásaiban járatos Hieronímusz sem tesz sehol említést róla. A 7. századtól kezdve azonban a rendszer fokozatosan megjelent a bibliai kéziratokban.⁶ A hibás és a javítandó szóalak korábbi elnevezéseit megőrizve a szövegjavításnak e rendszerét *k^etív – q^er^e* rendszernek nevezzük, a héber bibliai szövegen végzett javítást pedig *q^er^e*’nek hívjuk.

II. A *q^er^e*’k száma és megjelenítése

A *q^er^e*’k száma az egyes bibliai kéziratokban erős ingadozást mutathatott, bár elmondhatjuk, hogy a számuk idővel fokozatosan emelkedett. Elias Levita Kr. u. 1538-ban 848 esetről tudott, míg az első nyomtatott héber Ószövetség, mely már a *q^er^e*’ket is hozta (Bombergiana), nagyjából vele egy időben (1524–25) már kb. 1540 esetet tartalmazott. A különbség nyilván onnan adódik, hogy Levita egy

3 Kahle, Masoreten des Westens II, 40–43.

4 Lásd Yeivin, Tiberian Masorah, 7; Kelley, Die Masora, 19k.

5 A masszóra eredetéhez és datálásához lásd Yeivin, Tiberian Masorah, 163–165; Kelley, Die Masora, 17.

6 Így Gordis, Kethib-Qere, 47, ellen, aki szerint a rendszer már Kr. e. 70-re kialakult, jogosan Orlinsky, Problems of Kethib-Qere, 42.44k. [?]; uő., New Approach, 186k.

konkrét kódex, illetve kódex-család adataira épített, míg a Bombergiana szerkesztője az általa elérhető valamennyi fontosnak ítélt kézirat kollációját állította ebből a szempontból is elő. Különböző kéziratokból Ginsburg 1566 esetet vett jegyzékbe, Buhl 1314-et számolt össze, míg Gordis szerint a zsidó hagyomány összesen 1350 *qeré*'t ismer.⁷

A legrégebbi bibliai kézirat, mely a teljes héber Ószövetséget tartalmazza, a Codex Leningradensis (L 19^A). A kódex Kr. u. 1008-ban készült Kairóban, majd kalandos úton, a Krím-félszigeten át jutott el a 19. század második felében Szentpétervárra. Ez ma a legkorábbi olyan kódex, ami a teljes Ószövetséget tartalmazza, ráadásul a tudományos elemzések kimutatták, hogy az a később általánosan elfogadott szövegváltozat egyik legmegbízhatóbb reprezentánsa.⁸

Ez a kódex az arra épülő bibliakiadás, a Kittel-féle Biblia Hebraica (1937, a továbbiakban: BHK) adatai alapján 1199 *qeré*'t tartalmaz. Ezekhez a Biblia Hebraica (a továbbiakban: BH) ma általánosan elterjedt, legutóbbi teljes kiadása, a Bibliai Hebraica Stuttgartensia (1967–1977, a továbbiakban: BHS) megközelítőleg 80 helyre illesztett be további *qeré*'ket a Codex Leningradensis valamelyik kódex-végi listája, vagy egyéb kéziratok, illetve masszoréta forrásművek alapján, s így ebben a bibliakiadásban összesen 1272 *qeré*' szerepel.⁹

Néhány palesztinai kéziratban a masszoréták két, egymás mellé írt ponttal jeölték meg azokat a sorokat, amelyekben javítandó szó állt, mellettük hozva azokat a betűket, illetve betűcsoportokat, amelyekre szerintük a bibliai szövegben a hibás betűket a felolvasás során ki kellett cserélni. Ez az ún. betűjavításos módszer. Később a margón egy záró *núnra* vagy egy *zajinra* emlékeztető jel vette át e pontok szerepét, s használatban is maradt mind a tibériási, mind a babiloni kéziratokban egészen a 12. századig.¹⁰

Egy későbbi fázisban e jel után már nemcsak a javítandó betűket adták meg, hanem az adott szó javított alakját teljesen kiírták, s a javított alak mögé, illetve alá – a קר = *qeré*' szó rövidítéseként – egy ׀ jelet is tettek. A többi margószéli megjegyzéshez hasonlóan a bibliai szövegben a javítandó szó fölött egy csillag vagy egy *circellus* jelezte, hogy a margóra írt javítás melyik szóra vonatkozik.¹¹

A fejlődés utolsó fázisaként állt elő az a kéttagú forma, amit a bibliai *kódexek* többségében találhatunk: a *nún/zajin* jel elmaradt, a javított szóalak pedig a margó szélén a ׀ jel kíséretében szerepel.

7 A számadatokat ismerteti Gordis, Kethib-Qere, 8.

8 A kódex történetéhez lásd Kahle, Der hebräische Bibeltext, 76–79; Lebedev, Oldest Complete Codex, XXI, rövid bemutatásához Yeivin, Tiberian Masorah, 16–18.

9 Weil, Qere-Kethibh, 721.

10 A kérdéshez lásd Revell, Palestinian Pointing, 164k.

11 Dotan, Masorah, 1419k. [?]; Morrow, Kethib and Qere, 25.

A babiloni masszoréták a *q^{éré}* formát néha még a hozzá tartozó magánhangzó-jelekkel együtt adták meg. A tibériási iskola azonban a *q^{éré}* alakot magánhangzók nélkül hagyta: az ahhoz tartozó magánhangzókat – a folyamatos olvasás elősegítése érdekében – a bibliai szövegben a *k^{étív}* mássalhangzóikhoz írta a *q^{éré}* ben szereplő helyes mássalhangzó-készlet sorrendjének megfelelően. Ennek következtében természetesen meglepő, a héber nyelvtan szabályaihoz egyáltalán nem illeszkedő formák jöhettek létre: hol mássalhangzók maradtak magánhangzók, illetve azok hiányát jelölő néma *s^{ewá}* nélkül¹², hol a *k^{étív}* egyetlen mássalhangzójára jutott egyszerre több magánhangzó¹³, illetve került egyetlen szavára két akcentus¹⁴. Ezek a rendellenességek a *q^{éré}* mássalhangzó-készletével olvasva értelemszerűen nem jelentkeznek.

A nyomtatott bibliakiadásokban a *q^{éré}* jelölése viszonylag hamar megjelent. A legkorábbi eljárás az volt, hogy a *q^{éré}* mássalhangzóit a margón nem jelölték, magában a bibliai szövegben azonban a *k^{étív}* mássalhangzó-készletét a *q^{éré}* hez tartozó magánhangzókkal látták el.¹⁵ A Bombergiana nevű, ún. Rabbibiblia első kiadása (1517–1518, Velence) volt az, amely az esetek egy részében még ugyanezt a gyakorlatot követte, az esetek másik részében azonban már a margón kiírta a *q^{éré}* mássalhangzóit is. Mindenesetre mivel ez az első kiadás a *q^{éré}* jelölésére a *q̣* jelet még nem használja, e margószéli megjegyzések formailag semmiben sem különülnek el a kiadó saját megjegyzéseitől, melyekben eltérő olvasatokat kínált a szöveghez.¹⁶ A Bombergiana 1524–25-ben megjelent második kiadása volt az első, mely minden *q^{éré}* esetében teljes következetességgel követi a korai kéziratok gyakorlatát, illetve alkalmazza a margón a *q̣* jelet.¹⁷ Eljárásában követi őt a legtöbb korai bibliakiadás.

A modern, tudományos igényű bibliakiadások zöme ma a Codex Leningradensis szövegére épül. E kódex a *q^{éré}* re gyakran még a három tagból álló jelölést (*nún/zajin* + *q̣*) alkalmazza (pl. Bír 20,13; Jób 33,19.21; 39,12; Ruth 3,3.4.2.14; Énekek 1,17; Préd 6,10; 7,22; 9,4; 10,20; JSir 1,18; 2,19; Eszt 1,16; Dán 2,9), az esetek többségében azonban a kéttagú formát használja, bár itt a *q̣* rövidítés helyett elvéve a *q̣* (lásd pl. Ex 4,2; Lev 13,20; 1Sám 9,1; 11,6.9; 13,8; 14,32; Jer 8,6; Jób 38,1.12), sőt a rövidítetlen *q̣q̣* alak is szerepelhetett (lásd pl. Ex 16,7; Lev 11,21; Num 26,9; 1Sám 4,13; 9,26; 10,7; 14,27; Ézs 3,15; 36,12; Jer 37,4; 40,3). A Kittel-féle BHK a háromtagú formulát csak bizonyos esetek-

12 Lásd pl. Józs 5,1; 6,7.13; 18,19; 2Sám 10,9; 16,2; 23,21; 2Kir 19,23; Ez 29,7; Zsolt 92,16; Ezsd 5,15.

13 Lásd pl. Józs 24,3; Bír 4,11; 1Sám 20,2.23; 2Sám 21,9; 22,8; 23,9; 1Kir 3,7; 2Kir 12,12; Ézs 54,16; Jer 10,13; 42,6; Ez 44,24.

14 Lásd Gen 30,11; Deut 33,2; 2Kir 18,27; Jer 6,29; Ez 9,11; Zsolt 10,10; 55,16.

15 *Pick*, Printed Editions, 48–56.

16 Lásd *Gottheil*, Bible Editions, 158k. [?]; *Kahle*, Oldest Manuscripts, 44k.

17 Lásd *Gottheil*, Bible Editions, 159k.

ben veszi át, a *š* megjegyzés változatos írásmódjában azonban, úgy tűnik, következetesen követi a Codex Leningradensis. A BH legújabb, folyamatban lévő kiadása, a Biblia Hebraica Quinta (a továbbiakban: BHQ) mindkét kérdésben híven megmarad a Codex Leningradensis jelölése mellett.

A BHS szerkesztői a *q^{eré}* jelölésére a háromtagú *nún/zajin* + *š* formákat következetesen a kéttagú formára cserélték (azaz a *nún/zajin* jelet mindenünnen elhagyták), magára a קָ szóra pedig egységesen a *š* rövidítést használták. A *k^{etiv}* alak a BH-ban ponttálva szerepel, ez a ponttáció a margón szereplő *q^{eré}* más-salhangzóihoz tartozik.

A Codex Leningradensis rendszerint a szójavításos módszert alkalmazza, azaz a margón a javítandó szó valamennyi más-salhangzóját kiírja. Gyakran azonban még a betűjavításos módszerhez folyamodik, főleg akkor, ha az adott szövegösszefüggésen, vagy az Ószövetség egészében gyakran ismétlődő javításról van szó, illetve ha a margószéli megjegyzések torlódása miatt az adott szakasz mellett a kódex lapjain helyhiány lépett fel (lásd pl. Gen 13,1; 49,10; Ex 16,7; Lev 13,20; Deut 13,16; 21,7; 22,15.16.20–29 /összesen 10x/; Józs 16,3; 1Sám 26,7.11; 2Sám 12,20; 1Kir 16,19; 2Kir 9,25; Ez 12,14; 23,14; 25,9; 32,31; 33,16; 40,6.21–37 /összesen 23x/; 48,18; Hós 6,10; Zsolt 10,5; Jób 37,12; Péld 23,6; 24,1; Ruth 3,3; Eszt 9,15; Dán 2,5.10.42.42; 4,4.14.16/3x/.31; 5,7.18.30; 7,8.20; Ezsd 2,1; 4,7.23; Neh 12,16; 1Krón 4,41; 12,6.16.19; 14,10; 2Krón 5,13). A BHK, valamint a BHQ ebben a kérdésben is híven követi a kódexet. A BHS azonban ott is a szójavításos módszert alkalmazza, ahol a kódex annak csak néhány betűjét adta meg, a kivételként meghagyott két példa az Ezsd 4,7.23.

A régebbi kéziratok egy csoportja nem, vagy ritkábban alkalmazott *q^{eré}* ket. Ehelyett a margón egy rövid megjegyzés formájában, például a א / ו / י „fő-
lősleges *'alef* / *wáw* / *jód* stb.” formulával tudatták, ha egy szóban javítandó hiba szerepelt. Természetesen az is gyakran megtörtént, hogy az egyik kódex, illetve iskola az adott formát javítandó *k^{etiv}* alaknak ítélte, míg más kódexek, illetve iskolák az adott formát mint megőrzendő kisebbségi formát határozták meg, s ennek értelmében fűztek hozzá a margón magyarázó megjegyzéseket.

A későbbi kéziratok aztán szívesen kombinálták ezeket a megjegyzéseket a *q^{eré}* kkel, és a margóra az olvasandó szóalak mellé a szükségesnek tartott magyarázatot is kiírták.¹⁸ A Codex Leningradensis szintén a kéziratoknak ebbe az utóbbi csoportjába tartozik. Azt, hogy itt gyakran egymással ütköző hagyományok utólagos egyesítéséről van szó, világosan mutatják azok az esetek, ahol a *q^{eré}* hez kapcsolt magyarázó megjegyzés nem a *q^{eré}* olvasatot támogatja, hanem éppen ellenkezőleg, azzal szemben a *k^{etiv}* formát mint kisebbségi, megőrzendő formát azonosítja, lásd például a Codex Leningradensis alapján a BHK-

18 A jelenséghez lásd *Sperber*, Problems of the Masora, 352k.

ban az alábbi eseteket: 1Sám 10,7; Jer 33,8; Ez 48,21; Mik 1,3; Náh 1,3; 2,1; Dán 5,5; 7,19; Neh 5,9; 1Krón 14,1; 27,29.

A két eljárást kombinálja a kódex, azaz a *q^{éré}*'hez magyarázó megjegyzést is fűz például az alábbi esetekben: Ex 22,26; 27,11; 39,33; Lev 9,22; 16,21; 25,30; Num 12,3; 23,13; Józs 9,7; Bír 7,13; 1Sám 10,7; 2Sám 10,9; 13,34; 22,15.23; 1Kir 7,36; 16,19; 21,21; 22,13; 2Kir 9,25; 13,6; 24,18; Ézs 26,20.20; Jer 2,20.20; 9,7; 32,35; 33,8; 49,36; 50,6; Ez 14,14.20; 47,8.10; 48,21; Hós 8,12; Mik 1,3; Náh 1,3; 2,1; Zsolt 10,12; Dán 5,5.8; 7,19; Ezsd 5,12; Neh 5,9; 1Krón 14,1; 27,29; 2Krón 34,22; 35,9, lásd ezen kívül még 2Kir 9,37; Ez 40,36; Náh 1,3; 2,1; Zsolt 101,5; Jób 27,15; 38,41; Péld 17,13; Dán 3,39; Neh 1,1; 1Krón 14,1; 2Krón 34,6. Mint láttuk, ezek közül jó néhány esetben a megjegyzés nem a szövegjavítást támogatja, hanem attól eltérő hagyomány jeleként a *k^{étív}* alak megőrzésére szólít fel (1Sám 10,7; Jer 33,8; Ez 48,21; Mik 1,3; Náh 1,3; 2,1; Dán 5,5; 7,19; Neh 5,9; 1Krón 14,1; 27,29).

A BHS szerkesztői a magyarázó megjegyzések terén ismét csak meglehetősen szabadon jártak el, ami miatt a két javítási módszer kombinálása a BHS-ben sokkal gyakoribb jelenségnek tűnik, mint ahogy az a Codex Leningradensisben ténylegesen előfordul. A BHS a tisztán statisztikai javításokhoz előszeretettel fűzött be utólag *q^{éré}*'ket, különösen a י / ו / א / הִירֵי stb. megjegyzések esetében (lásd pl. Jer 3,5; 5,7; Zsolt 119,161; Péld 6,16; 8,35; Ruth 3,14; 4,6; Préd 10,1; 10,10; JSir 1,11; Eszt 4,7; Dán 3,15.21.28; 4,14; 5,23; Ezsd 4,12; 7,18.18; 8,25; Neh 9,17 stb.). Ugyanakkor ennek az ellenkezője is igaz: más kéziratok vagy a Codex Leningradensis masszoréta listái alapján fűztek be gyakran utólag magyarázó megjegyzéseket a *q^{éré}*'khez, lásd például az alábbi eseteket: Gen 25,23; 49,11.11; Ex 4,2; 37,8; Lev 21,5; Num 34,4; Deut 5,10.

III. A *k^{étív}* – *q^{éré}*' rendszer eredete és rendeltetése

A „mélyebb értelem” elmélete

A babiloni Talmud szerint bizonyos igehelyek kétféle olvasata (tehát még nem a margóra jegyzett *k^{étív}* – *q^{éré}*' rendszer), akárcsak az írástudók egyéb javításai, a Sínai-hegyi kijelentés részei, s magára Mózesre vezethetők vissza (Nedarím 37b). Mindig is voltak szerzők, akik a Szentírás inspirációjának tradicionális értelmezése miatt ragaszkodtak e hagyományhoz, s a *k^{étív}* – *q^{éré}*' olvasatot egyaránt helyes, egyenrangú, mózesi eredetű olvasatnak tartották, s e kettősséget azzal magyarázták, hogy a *k^{étív}* az adott bibliai szakasz mélyebb, titokzatos, sőt „misztikus” értelmét

rejti, míg a *q^{eré}* a mindenki számára kinyilvánított könnyebb, az adott szakasz verbális megértése szempontjából szükséges szövegváltozatot kínálja.¹⁹

A kolláció-elmélet

A kérdés történeti-kritikai vizsgálata azonban a kései középkortól kezdve a jelenségre más magyarázatot kívánt. Az egyik korai elmélet egészen Dávid Kimchiig (kb. Kr. u. 1160–1235) vezethető vissza.²⁰ Eszerint az Ószövetség kanonikus szövegváltozatát a babiloni fogság után a Nagy zsinagóga embereinek kellett a fogság idején keletkezett hibás kéziratokból helyreállítani. Az összegyűjtött kéziratok szövegét egybevetették, s az eltérő olvasatok közül a többségi formát fogadták el hitelesnek. (E munkamódszerhez lásd jer Taanit 4,2; Masszetket Szóferim 6:4.) Bizonyos esetekben azonban nem tudtak döntést hozni a helyes olvasatok felől: ezekben az esetekben a *k^{etív}* és a *q^{eré}* segítségével mindkettőt megjelenítették a kézírataikban.²¹ A 19. század elején Berthold az elméletet annyiban módosítja, hogy szerinte az írástudók mindig a kéziratok főszövegébe, azaz a *k^{etív}* olvasatként vették fel a preferált többségi olvasatot, míg a *q^{eré}*-ben adták meg a kisebbségi formát.²² Frankel alapján Orlinsky ismét módosítja ezt az elméletet. Szerinte az alternatív olvasatok besorolása éppen fordítva történt: a masszoréták a talmudi hagyományt követve három mintakódexet választottak a kolláció alapjául, de ezek eltérő olvasataiból bármiféle tartalmi értékítélet nélkül a *többségi formát* tették meg a magánhangzókval ellátott, azaz felolvasandó *q^{eré}*-nek, míg a kisebbségi forma lett a magánhangzók nélkül hagyott *k^{etív}* olvasat.²³

Ez, az ún. kolláció-elmélet, főleg annak Orlinsky-féle változatában meg tudja magyarázni, hogy miért képviselhet gyakran a *k^{etív}* jobb szöveget a margón felüntetett *q^{eré}* olvasatánál, illetve azt is, hogy ugyanaz a „hiba” miért nincs minden helyen következetesen kijavítva: a masszorétáknak tartalmi mérlegelés nélkül mindig a többségi formát kellett *k^{etív}*ként elfogadni, s a *q^{eré}* csak ott jelenhetett meg a kézírataikban, ahol kéziratokkal dokumentálható eltérő olvasat is lé-

19 Így például Jákob Ben Chajjim a Bombergiana második kiadásához írt előszavában (lásd *Ginsburg*, Adonijah’s Introduction, 42–69); e nézet további képviselőit lásd annak egyik utolsó neves védelmezőjénél: *Bamberger*, Qeri-Kethib II, 75–87.

20 E nézetét a Józsué könyvéhez írt kommentárja előszavában fejt ki, a vonatkozó részlet angol fordításához lásd *Ginsburg*, Adonijah’s Introduction, 43k.

21 Így újabban például *Roberts*, Old Testament Text and Versions, 69k. [?]; *Rabin*, Dead Sea Scrolls, 181k. [?]; *Levy*, Fixing God’s Torah, 144.

22 Idézi őt *Bamberger*, Qeri-Kethib II, 41.

23 *Orlinsky*, New Approach, 187, hasonlóan egy évvel korábban *Rubinstein*, Kethib-Qere Problem, 128.

tezett.²⁴ A kolláció mint munkamódszer valóban kimutatható a rabbinikus hagyományban,²⁵ a mássalhangzós masszoréta szöveg több helyén,²⁶ illetve a *forma mixta* punktációk alakjában bizonyíthatóan maguktól a masszorétáktól sem volt idegen.²⁷

Ezt az elméletet támasztja alá az is, hogy a Talmud, a Misna vagy a rabbinikus irodalom ugyanazt a bibliai szöveget gyakran a *q^{eré}*, illetve hol a *q^{eré}*, hol a *k^{etív}* alakban idézi, illetve a Targúmok hol az egyik, hol a másik alakot fordítják²⁸: a kétféle olvasat – legalábbis részben – nyilván eredetileg önálló kéziratok egyenrangú olvasata volt. Az elmélet mellett szól egy harmadik érv is: az egyes kódex-végi masszoréta listák alapján kimutatható, hogy a tibériási masszoréta iskola *q^{eré}*-nek egy része szövegjavításként a keleti masszoréták *k^{etív}* olvasatát hozza és fordítva.²⁹ S végül a negyedik, de talán az egyik legfontosabb érv: a BHS szövegkritikai apparátusa szerint összesen kb. 720–730 esetben a *q^{eré}*-ben kínált olvasatnak van valamilyen támogatottsága más kéziratok *k^{etív}*-jében, mint ahogy a kora fordítások is gyakran a *q^{eré}* olvasatot fordítják, azaz a későbbi *q^{eré}* változatok a fordításuk alapjául szolgáló kéziratok normál olvasatai voltak.³⁰

Ennek az elméletnek megvannak azonban a maga gyenge pontjai. Egyrészt a talmudi hagyomány az idézett helyeken ugyan valóban tudósít eltérő kéziratok egybevetéséről, és a többségi elv alapján a helyes olvasat kiválasztásáról, de az ottani beszámoló szerint a kisebbségi formákat teljesen elvetették.³¹ Másrészt a *q^{eré}* mindig csak egyetlen variációt hoz az adott szóhoz: valóban mindenhol csak egy eltérő olvasat létezett volna? Aligha: a qumráni töredékek, de az ókori verziók is ennél nagyobb számú szövegváltozatok együttélése mellett tanúskodnak.³² Ha viszont a kolláció kettőnél több eltérő olvasat alapján készült: milyen alapon válogatták ki a masszoréták azt, ami végül a kéziratokba bekerült? A többségi forma kiválasztása magában egy elfogadható felelet lenne erre. Az Orlinsky által feltételezett eljárás azonban nehezen érthető: miért nem a főszövegben hozták a masszoréták punktálva a többségi formát, s miért nem a marginon, egyfajta lábjegyzetként punktálatlanul a kisebbségi alakot? Ugyancsak ne-

24 *Orlinsky*, *New Approach*, 187k.

25 Lásd a fentebb idézett jer Taanít 4,2, illetve Masszket Szóferim 6:4.

26 Az ilyen jellegű betoldásokhoz lásd *Talmon*, *Double Readings in the Massoretic Text*; *Kustár*, *Betoldások a Bibliában*, 68k.

27 Lásd *Gordis*, *Kethib-Qere*, 41–43.

28 *Kellermann*, *Korrektur*, 67k.72k.

29 Lásd *Yeivin*, *Tiberian Masorah*, 55.

30 A *k^{etív}* – *q^{eré}* rendszer és a korai bibliafordítások viszonyához lásd *Gordis*, *Kethib-Qere*, 50.55–66.

31 *Gordis*, *Kethib-Qere*, 18k.

32 Így pl. *Gordis*, *Kethib-Qere*, 49, ellen *Rubinstein*, *Kethib-Qere Problem*, 128kk.

hez Orlinsky modelljében a három mintakódex kiválasztását, és a masszoréta szöveg ilyen kollációját a masszóra előállításának történeti kérdéseivel összhangban látni. E modell keretében azt is nehéz megmagyarázni, hogy a *q^{eré}* és a *k^{etív}* miért kínálja lényegében mindig ugyanazt a szöveget: az esetek túlnyomó többségében ugyanis a *q^{eré}* és a *k^{etív}* olvasat között csupán egyetlen betű az eltérés (ez alól az 1000–1500 *q^{eré}*ből csupán kb. 30 a kivétel); ha eltérő szó is áll a két olvasatban, ezek – az eufemizmusokat leszámítva – ismét csak egyetlen betűben térnek el egymástól. Valódi kolláció esetén, pl. a qumráni kéziratok ismeretében a fényében, ennél lényegesen jelentősebb eltérésekre számíthatunk.³³ Arra a kérdésre sem ad az elmélet feleletet, hogy bizonyos nyelvtani formák miért mindig *q^{eré}*, de soha nem a *k^{etív}* formában szerepelnek, és fordítva: valódi variációk esetén azt várnánk, hogy a formák nagyjából egyenletesen oszlanak meg a kétféle olvasat között. De maga az alkalmazott terminológia is a kolláció-elmélet ellen szól. A *q^{eré}* = „Olvasd!” utasítás ugyanis a margón megadott olvasatot minden esetben mint a jó, kötelezően olvasandó formát határozza meg a szövegben található, de a felolvasásra alkalmatlan *k^{etív}* formával szemben³⁴, s ugyanez a magyarázata annak is, hogy a *k^{etív}* olvasat, mint kevésbé fontos, a *q^{eré}* olvasattal szemben mindig pontatlan maradt. A *k^{etív}* – *q^{eré}* rendszer esetében tehát egyértelműen a *q^{eré}* olvasat preferálásával, s a *k^{etív}* egyfajta javításával van dolgunk.

A korrektúra-elmélet

A napjainkban hagyományosnak nevezhető felfogás szerint a *q^{eré}* segítségével az írástudók, illetve a masszoréták a hibásnak tekintett szavakat, illetve kifejezéseket javították. Ez az ún. korrektúra-elmélet egészen Abrabanelig vezethető vissza (kb. Kr. u. 1437–1508), aki szerint a hagyományozók többek között a figyelmetlenségből vagy a hiányos nyelvtani ismeretek miatt előállt másolási hibákat javították ki ezzel a módszerrel.³⁵ A kutatás történetének későbbi fázisai-
ban természetesen e hibákat már nem magukra a bibliai szerzőkre, azok javítását pedig nem Ezsdra-sra vezették vissza, ahogy ezt még Abrabanel tette, kiérdemelve ezzel pl. Jákób ben Chajjim és Levita jogos kritikáját. A kutatók sokkal inkább a hagyományozás hosszú folyamata során előállt hibákra gondoltak, s a javítások szerzőinek a Kr. u. első évszázadok írástudóit, illetve a masszorétákat tartották.³⁶

³³ Barr, *New Look*, 25–27.

³⁴ Gordis, *Kethib-Qere*, 3.15–17.

³⁵ Lásd Ginsburg, *Adonijah's Introduction*, 44–47.

³⁶ Így újabban például Bamberger, *Qeri-Kethib II*, 55–69; Gordis, *Kethib-Qere*, 12–13; Levy, *Fixing God's Torah*, 144.

Bármennyire kézenfekvőnek tűnjék is ez a magyarázat, mégsem teljesen problémamentes. Először is nehéz szabad konjektúrákat feltételezni azokról a masszorétákról, akik teljes igyekezetükkel a bibliai szöveg konzerválásán és bármiféle változtatás kivédésén munkálkodtak, s a margószelei megjegyzéseik egy részével éppen azt igyekeztek biztosítani, hogy a kézenfekvőnek és indokoltnak tűnő emendációk ne történhessenek meg.³⁷ Másrészt ugyanaz a „hiba” gyakran nincsen mindenütt kijavítva az Ószövetségben, illetve egy szónak ugyanaz a nyelvtani formája hol mint javítandó *k^etív*, hol mint a javításnak szánt *q^eré’* van jelen. A feltételezett szabad konjektúrák esetén nehéz lenne megindokolni ezt a következetlenséget.³⁸ Ráadásul a masszoréták nyilvánvalóan nem csak ott adtak meg *q^eré’* olvasatot, ahol a *k^etív* forma nyelvtanilag vagy – a közvetlen kontextus szempontjából – tartalmilag elfogadhatatlan. E két szempont alapján ugyanis a *k^etív* (a méltóságteljes és helyes olvasást biztosító 273 esetet leszámítva) csupán az esetek 18%-ában kifogásolható, az eseteknek mintegy 66%-ában azonban ugyanúgy elfogadható lenne, mint az előírt *q^eré’*.³⁹ Ezeknek az eseteknek egy részében a javítás nyilván a helyesírás szempontjából *egyértelműbb*, nyelvtanilag *könnyebb*, de korántsem az egyedül helyes alakot adja meg, mint ahogy arra is van bőven példa, hogy a kézenfekvő, könnyebb *k^etív* olvasattal szemben a *q^eré’* egy *hapax legomenon*, vagy egy meglehetősen ritka formát kínál.⁴⁰ Bizonyos esetekben pedig a *k^etív* olvasat elutasítása nyilvánvalóan exegetikai szempontok alapján (lásd pl. Ex 21,8; Lev 11,21; 25,30) vagy dogmatikai korrekció miatt történhetett meg (lásd pl. Ezsd 4,2; Ézs 63,9).⁴¹

Eklektikus elméletek

Capellus úgy vélte, hogy a fentebb ismertetett elméletek között nem is kell dönteni, hiszen azok a *q^eré’*k egy-egy csoportjának, és csakis annak az előállítását magyarázzák meg: a *q^eré’*k egy része szerinte valóban eltérő olvasatok kollációjaként állt elő, más részük eltérő exegetikai magyarázatok kiindulópontjaként keletkezett, míg megint más csoportjuk tagjai margóra szánt szövegkorrektúrák akartak lenni. Ezt az „eklektikus elméletet” bizonyos értelemben Levitáig vezethetjük vissza,⁴² s azt számos újkori kutató átvette.⁴³

37 *Gordis*, *Kethib-Qere*, 3.19k.27k.

38 Lásd *Bamberger*, *Qeri Kethib I*, 250–257.

39 *Gordis*, *Kethib-Qere*, 3.23k.48.82.

40 *Gordis*, *Kethib-Qere*, 23.

41 A megadott példákhoz lásd *Kellermann*, *Korrektur*, 57–75.

42 Így *Weil*, *Qere-Kethibh*, 722.

43 Így újabban például *Harris*, *Massorah*, 135; *Casper*, *Masorah*, 368; *Rypins*, *The Book of Thirty Centuries*, 50k. [?]; *Barr*, *New Look*, 35.

E modell legjelentősebb képviselője Gordis. Gordis szerint a *q^{eré}'k* legrégebbi típusai a YHWH név kiejtésének megakadályozását célzó *q^{eré}' perpetuum*, illetve a méltóságteljes felolvasást célzó eufemizmusok voltak. Ezeket követik időben azok a *q^{eré}'k*, melyek a még pontátlatlan héber szöveg helyes olvasását hivatottak megkönnyíteni, illetve biztosítani: ezek az ortográfiai variációk a masszoréták szabad szövegjavításaiként álltak elő. Az eddig felsorolt kategóriák alkotják szerinte a *q^{eré}'k* „eredeti csoportját”. A *q^{eré}'k* többségi, „későbbi csoportjai” Gordis szerint az archetípusnak elfogadott szövegformától eltérő olvasatok kollációjaként keletkeztek, míg néhány kis létszámú, még későbbi típus a mássalhangzós szöveget igazítja ismét szabad szövegkorrektúráként a már punkált masszoréta szöveghez.⁴⁴

A tradíció-történeti modell

Az újabb elméletek megalkotói a megoldást nem a kéziratok közötti eltérésekben keresik, hanem a leírt szöveg és annak olvasási tradíciója közötti feszültségből indulnak ki. Reach szerint a *k^{etiv}* és a *q^{eré}'* olvasatok a zsinagógai felolvasás eltérő szóbeli hagyományainak rögzítésekként álltak elő.⁴⁵ Buhl, majd újabban Barr úgy véli, hogy a mássalhangzós szöveg kanonizálásának az lett az eredménye, hogy a benne rögzített olvasatok nem mindig egyeztek a szóban már rögzült olvasási szokásokkal. A *q^{eré}'* szerintük a szóbeli hagyomány eltéréseit vezetné bele a kéziratok szövegébe.⁴⁶ Morrow szerint a *q^{eré}'* feladata az, hogy a szöveg másolójának a saját meggyőződésével, illetve az általa elfogadott hagyománnyal szemben (*k^{etiv}*) a megrendelők és az olvasók saját olvasási hagyományát jelenítse meg a megrendelt kéziratokban.⁴⁷

A Talmud és a korai fordítások azonban azt mutatják, hogy gyakran a *q^{eré}'* olvasat sem csak szóban, hanem kéziratokban rögzítve is szerepelt, ahhoz pedig, hogy a helyi megrendelők elvárásainak tekintsük őket, a *q^{eré}'k* száma, helye és tartalma a különböző helyen és korban keletkezett kéziratokban túlságosan is egységes.

Kompromisszumos kolláció-elmélet

Mivel az „eklektikus elmélet” és a tradíció-történeti modell a két uralkodó nézet erősségeit ugyan átveszi, de azok gyengéinek csak egy részét tudja orvosolni, a magam részéről meggyőzőbbnek tartok egyfajta kompromisszumos kolláció-

44 Gordis, *Kethib-Qere*, 29–54.80.

45 Reach, *Sebirin*, 31.

46 Buhl, *Kanon und Text*, 101k. [?]; Barr, *New Look*, passim, de főleg 35–37. Ugyanígy Revell, *The Leningrad Codex*, XXXVIIIk.

47 Morrow, *Kethib and Qere*, 25–27.

elméletet a két, illetve három nagy elmélet között – egy elméletet, melyet egy mondatában, ha jól látom, Wellhausen vetett fel először.⁴⁸

E szerint a nézet szerint a *q^{eré}* 'k többsége igenis a *k^{etív}* forma javítása akarna lenni. A *q^{eré}* 'ben megadott javítások azonban – a *q^{eré}* ' *perpetuumok* és az eufemizmusok kivételével – nem a masszoréták szabad konjektúrájaként születtek meg, hanem különböző kéziratok eltérő olvasatainak az egybevetése alapján keletkeztek. A masszoréták a kéziratok főszövegeként az általuk leghitelesebbnek elfogadott, önálló kéziratként is reprezentált szövegváltozatot hagyományozták. Azokon a pontokon azonban, ahol szerintük más kéziratok az övéknél *jobb* olvasatot kínáltak, a margón kijavították a saját kéziratuk szövegét. A *q^{eré}* 'k tehát egy bizonyos szövegtípuson végzett, az adott szövegtípus hibáinak kiküszöbölését célzó tudatos szövegkritikai munka eredményeként keletkeztek.

Ez az elmélet kellő magyarázatot ad a választott terminológiára, anélkül, hogy annak „átvándorlását” kellene feltételezni, magyarázatot ad a *q^{eré}* ' formáknak a masszoréták által biztosított állandó elsőbbségére, valamint a *q^{eré}* ' olvasatok zömének szövegkritikai dokumentálhatóságára. Megmagyarázza azt is, hogy ugyanaz a *k^{etív}* forma miért nincs mindenütt kijavítva az Ószövetségben: a szövegek javítására ugyanis csakis abban az esetben került sor, amennyiben más kéziratok eltérő olvasatai legitimálták a szövegbe való beavatkozást. Ennek az elméletnek az a tény sem mond ellent, hogy Gordis kimutatása szerint a *k^{etív}* olvasat az esetek 66%-ában legalább olyan elfogadható, mint a *q^{eré}* ', illetve 12%-ban egyenesen jobb annál: Ez ugyanis a mi mai, modern értékítéletünk, de nem a masszorétáké. S végül ez az elmélet megmagyarázza azt is, hogy a masszoréták a *k^{etív}* olvasatához a *q^{eré}* 'ben miért mindig csak egyetlen eltérő variációt adtak meg.⁴⁹ Ők ugyanis nem valamennyi eltérő olvasat dokumentálására törekedtek, hanem a hibás olvasattal szemben „a” helyes olvasat megadását tekintették céljuknak.

Természetesen a *q^{eré}* 'k rendszere, ahogy azt Gordis kimutatta, egy hosszú, évszázadokig elhúzódó folyamat eredményeként állhatott elő, s így egy *q^{eré}* ' olvasat megszületése mögött gyakran egészen eltérő nézetek vagy szándékok is meghúzódhattak. Míg a *q^{eré}* ' *perpetuumok* vagy az eufemizmusos *q^{eré}* 'k esetében egyértelműen egyfajta szövegjavítással van dolgunk, amelyek esetében szó sem lehet kollációról, addig a *q^{eré}* 'k zömének előállása az eltérő olvasatoknak szövegjavításként való megjelenítésével magyarázható. Míg ezen eltérő olvasatok jó része a még ponttalan mássalhangzós szöveg helyes felolvasását hiva-

48 Lásd Wellhausen, Rückwärtung der Textgeschichte, 573: „Ihrer Art nach sind die Karian ... zu einem kleinen Teil vielleicht auf hds. Überlieferung beruhende Korrekturen, nicht aber einfache Varianten, ...”

49 Erre a kérdésre Gordis azon válasza, miszerint a kollációba bevont kéziratok kis száma miatt soha nem volt több eltérő olvasat kettőnél, koránt sem meggyőző (Gordis, Kethib-Qere, 49), s így Barr, New Look, 22, jogosan tért vissza újra e problémára.

tott elősegíteni, addig egy másik, kisebb részük a pontáció és az akcentusok bevezetése által okozott hangzó-változásokhoz igazítja a mássalhangzós szöveget, s így nyilván csak a pontáció előállása után születhetett meg.⁵⁰ S végül a *q^lré'k* egy kicsinyke hányada a felolvasás szempontjából nem kínál alternatívát, de segítséget kíván adni az adott szövegrész helyes értelmezéséhez.

Felhasznált irodalom

- BAMBERGER, S., *Die Bedeutung der Qeri Kethib, ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*, Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft 15 (1923), 217–265 (hivatkozás rá: *Qeri Kethib I*).
- , *Die Bedeutung der Qeri-Kethib, ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*, Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft 21 (1930), 39–88 (hivatkozás rá: *Qeri-Kethib II*).
- BARR, J., *A New Look at Kethib-Qere*, Oudtestamentische Studien 21 (1981), 19–37.
- BUHL, F., *Kanon und Text des Alten Testaments*, Leipzig, 1891.
- CASPER, L., Szócikk „Masorah”, in: Jewish Encyclopaedia, Vol. VIII, New York, 1904, 365–371.
- COURTENAY, J. B., *The Masora*, British Quarterly Review 73 (1881), 310–341.
- DOTAN, A., Szócikk „Masorah”, in: Encyclopaedia Judaica, Vol. 16, Supplementary Entries, Jerusalem, 1972, 1401–1482.
- GINSBURG, C. D., *Jacob ben Chajim ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible. Hebrew and English with explanatory Notes*, London, ²1867, utánnymot N. H. Snaith előszavával: New York, 1968.
- , *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, London, 1897, utánnymot H. M. Orlinsky előszavával: New York, 1966.
- GORDIS, R., *The Biblical Text in the Making. A Study of the Kethib-Qere*, Philadelphia, 1937, 2. kiadás: New York, 1971.
- GOTTHEIL, R., Szócikk „Bible Editions”, in: Jewish Encyclopedia, Vol. III, New York, 1902, 154–162.
- HARRIS, I., *The Rise and Development of the Massorah*, Jewish Quarterly Review 1 (1888–1889), 128–142. 223–257.
- KAHLE, P., *Masoreten des Westens II*, Stuttgart, 1930.
- , *Treatise on the Oldest Manuscripts of the Bible*, in: L. Goldschmidt, *The Earliest Editions of the Hebrew Bible – with a Treatise on the Oldest Manuscripts of the Bible* by Paul Kahle, New York, 1950, 41–60.
- , *Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch*, Stuttgart, 1961.
- KELLERMANN, D., *Korrektur, Variante, Wahllesart? Ein Beitrag zum Verständnis der K L' Q - Fälle*, BZ 24 (1980), 57–75.
- KELLEY, P. H.–MYNATT, D. S.–CRAWFORD, F. G., *Die Masora der Biblia Hebraica Stuttgartensia. Einführung und Kommentiertes Glossar*, Stuttgart, 2003.
- KUSTÁR Z., *Betoldások a Bibliában. Adalékok a héber Ószövetség hagyományozás-történetéhez és az ószövetségi szövegkritikához*, in: Kustár Z. (szerk.), *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2004/2005. évi értesítője*, Debrecen, 2005, 61–84.
- LEBEDEV, V. V., *The Oldest Complete Codex of the Hebrew Bible*, in: D. N. Freedmann (general ed.), *The Leningrad Codex: A Facsimile Edition*, Grand Rapids et al., 1998, XXI–XXVIII.
- LEVY, B. B., *Fixing God's Torah. The Accuracy of the Hebrew Bible Text in Jewish Law*, Oxford, 2001.
- MORROW, W. S., Szócikk „Kethib and Qere”, in: *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. IV, New York, 1992, 24–30.

⁵⁰ Lásd Gordis, *Kethib-Qere*, 53.113k.

- ORLINSKY, H. M., *Problems of Kethib-Qere*, *Journal of the American Oriental Society* 60 (1940), 30–45.
- , *The Origin of the Kethib-Qere System: A New Approach*, VT.Suppl. 7 (1960), 184–192 = S. Z. Leiman (ed.), *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible: an Introductory Reader*, New York, 1974, 407–415.
- PICK, B., *History of the Printed Editions of the Old Testament, Together with a Description of the Rabbinic and Polyglot Bibles*, *Hebraica* 9 (1892), 47–116.
- RABIN, C., *The Dead Sea Scrolls and the History of the OT Text*, *JThSt* 6 (1955), 174–182.
- REACH, J., *Die Sebirin der Masoreten von Tiberias*, Breslau, 1895.
- Revell, E. J., *The Placing of the Accent Signs in the Biblical Texts with Palestinian Pointing*, in: J. W. Wevers–D. B. Redford (eds.), *Studies on the Ancient Palestinian World*, Toronto, 1972, 34–45.
- , *The Leningrad Codex as a Representative of the Masoretic Text*, in: D. N. Freedmann (general ed.), *The Leningrad Codex: A Facsimile Edition*, Grand Rapids et al., 1998, XXIX–XLVI.
- ROBERTS, B. J., *The Old Testament Text and Versions. The Hebrew Text in Transmission and the History of the Ancient Versions*, Cardiff, 1951.
- RUBINSTEIN, A., *A Kethib-Qere Problem in the Light of the Isaiah-Scroll*, *JSt* 4 (1959), 127–133.
- RYPINS, S., *The Book of Thirty Centuries. An Introduction to Modern Study of the Bible*, New York, 1951.
- SPERBER, A., *Problems of the Masora*, *Hebrew Union College Annual* 17 (1942–1943), 293–394, változatlan utánnymat az eredeti oldalszámzás feltüntetésével: SPERBER, A., *Problems of the Masora*, Cincinnati, 1943.
- TALMON, SH., *Double Readings in the Massoretic Text*, *Textus* 1 (1960), 144–184.
- WEIL, G. E., Szócikk „Qere-Kethibh“, in: *The Interpreter’s Dictionary of the Bible. Supplementary Volume*, Nashville, 1982, 716–723.
- WELLHAUSEN, J., *Versuch einer Rückwälzung der Textgeschichte*, in: F. Bleek, *Einleitung in das Alte Testament*, Berlin, ⁶1893, 567–593.
- WÜRTHWEIN, E., *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart, ⁵1988.
- YEIVIN, I., *Introduction to the Tiberian Masorah, translated and edited by E. J. Revell*, (SBL Masoretic Studies 5), Ann Arbor, Michigan, 1980.