

Balogh Csaba*

Miért akarta megölni Isten Mózeset?

A veszélyes Isten képzete az Exodus 4,24–26-ban**

Az Exodus 4,24–26 egyike azoknak az ószövetségi történeteknek, amelyek a mai bibliaolvasóban kérdések sorozatát indítják el. Ez a rövid epizód egy félelmetes Isten képzetét tárja elénk, aki látszólag minden ok nélkül tör rá a néhány sorral előbb komoly feladattal megbízott Mózesre azzal a szándékkal, hogy megölje őt. Sem ez az epizód, sem annak közvetlen kontextusa látszólag nem ad magyarázatot erre a szokatlan isteni megnyilvánulásra. A masszoréta szöveg alapján így fordíthatjuk a történetet:¹

- 24 a És történt az úton, a szálláson,
b hogy találkozott vele JHVH,
c és kereste, hogy megölje őt.
- 25 a És vett Cippóra egy követ,
b és levágta az ő fiának előbőrét,
c és megérintette a „lábát”,
d és azt mondta:
e Bizony, vérvőlegény vagy te nekem.
- 26 a És visszavonult tőle.
b Akkor mondta:
c „Vérvőlegény” a körülmetélkedés miatt (?).

Nem csupán általában ez a destruktív istenképzet gondolkodtatja el az olvasót, hanem problémát okoz a rövid epizód egyes mondatainak jelentése is. A héber szövegben megjelenő birtokragok és tárgyragok többértelműsége rendkívül sejtelmessé teszi az elbeszélést – bár a modern fordítások gyakran igyekeznek ezt a sejtelmességet különböző kiegészítésekkel, személyi hivatkozások beiktatásával feloldani. Mivel az epizódot megelőző versekben

* Dr. Balogh Csaba a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet ószövetségi tanszékének docense.

** Ez a tanulmány a Magyar Tudományos Akadémia Domus Hungarica ösztöndíjának támogatásával készült (3031/6/2019/HTMT).

¹ Az fordítási kérdések indoklásához ld. az alábbi szövegelemzést. A magyar fordításokat, a helyenként erősen eltérő értelmezéseket illetően ld. az 1. Mellékletet.

1. Melléklet: Az Ex 4,24–26 magyar fordításainak összehasonlítása

RevK 1908	MBT 1990	Veritas KB 2011	RÚF 2014	KNV 1997	SzIT 2003
És lön az úton, egy szálláson, eleibe áll az Úr és meg akarja vala őt ölni.	Útközben történt az éjjeli szálláson, hogy rátámadt az Úr, és meg akarta ölni.	Amikor úton volt, egy szálláson eléállt az Úr, és meg akarta ölni.	Útközben történt, az éjjeli szálláson, hogy rátámadt az Úr, és meg akarta ölni.	Amikor úton volt, a szálláson eléállt az Úr, és meg akarta ölni.	Útközben egy éjszakai szálláson az Úr eléje állt és meg akarta ölni.
De Czippora egy éles követ veve és lemetszé az ő fiának előbőrét és lába elé veté mondván: Bizony, vérjegyem vagy te nekem!	De Cippóra fogott egy éles követ, levágta fiának az előbőrét, lába elé vetette, és így szólt: Véren szerzett vőlegényem vagy!	De Cippóra vett egy éles követ, és lemetszette fia előbőrét, és Mózes lába elé vetette e szavakkal: Bizony, véren szerzett jegyesem vagy nekem!	De Cippóra fogott egy éles követ, levágta fiának az előbőrét, Mózes combjához érintette, és így szólt: Véren szerzett vőlegényem vagy!	Cippóra azonban mindjárt fogott egy jó éles követ, körülmételte a fia előbőrét, aztán megérintette azzal a lábát, és így szólt: „Vérőlegényem vagy te nekem!”	Erre Cippora fogott egy éles követ, levágta fia előbőrét, megérintette vele Mózes ágyékát és így szólt: „Valóban vérőlegényem vagy.”
És békét hagyta neki. Akkor mondta: Vérjegy es a körülmetélkedésért.	Akkor békét hagyott neki az Úr. Cippóra pedig ezt mondta: Véren szerzett vőlegény vagy, mert körül vagy metélve.	Erre békét hagyott neki. És Cippóra azt mondta: Véren szerzett jegyes a körülmetélkedésért.	Akkor eltávozott tőle az Úr. Cippóra akkor a körülmetélés miatt nevezte így Mózeset: Véren szerzett vőlegény.	Alighogy kimondta az asszony, hogy „Vérőlegényem vagy a körülmetélés miatt”, az Úr eltávozott tőle.	Erre az Úr elhagyta. Az asszony a körülmetélés miatt mondta: vérőlegény.

Mózes mellett még két fia is megjelenik (4,20), nem egészen egyértelmű, hogy a 24. versben kit akar megölni JHVH: Mózeset vagy a Mózes egyik fiát?² Homályos marad a veszély elhárítását célzó rítus jelentése is. Ha Mózes a kiszemelt áldozat, akkor miért a fiát metéli körül Cippóra? Emellett a perikópa olyan rituális cselekménysorozatot és kijelentéseket tartalmaz, amelyek fokozzák a modern bibliaolvasó megrökönyödését.

A magyar bibliafordításokban megjelenő lényeges különbségek is jól jelzik, hogy a szöveg jelentését illetően a vélemények eltérőek.³ A bibliafordítások összehasonlítása rendjén két jellegzetesség nyomban feltűnik. 1. A fordítók az eredeti szövegben nem jelölt személynevek beszúrásával érzékeltetik, hogy nem egyértelmű, illetve szükséges a cselekmények tárgyának konkrét azonosítása. 2. Továbbá eltérő módon vélekednek Cippóra rituális cselekedetéről is. A 25. vers magyar fordításaiban a „lába elé vetette”, „combjához/lábához/ágyékához érintette” variációkkal találkozunk.

A szöveg közvetlen környezete nem szolgál bővebb magyarázattal, inkább tovább bonyolítja a megértési kísérletet. Az Ex 4,24–26 nemhogy segítené a tágabb kontextus retorikáját, inkább erősen zavarja. A megelőző elbeszélésben (Ex 3,1–4,17) JHVH, Izráel Istene igyekszik meggyőzni Mózeset arról, hogy vezesse ki Izráelt Egyiptomból, a rabszolgaság földjéről. A kiszemelt Mózes csak nehezen, többszöri győzködés nyomán szánja rá magát erre a rendkívüli feladatra. Ebben az összefüggésben kétségtelenül bizarr jelenetként hat egy olyan történet, amely szerint JHVH éppen az Egyiptom felé vezető útján akarja megölni a nagy erőfeszítések árán meggyőzött Mózeset.

1. Az Ex 4,24–26 ókori fordításai

Az Ex 4,24–26 nem csupán a modern olvasó számára jelent teológiai és értelmezési problémát. Ez a szövegrészt már kezdettől fogva komoly kihívás elé állította a bibliaolvasókat, bibliafordítókat, ahogy ez nyomon is követhető a perikópa ókori szövegfordításaiban.⁴

² Ráadásul a 23. vers a fáraó fiának megölését helyezi kilátásba. A 23. és 24. vers közötti átmenet retorikai szempontból szokatlan. Ld. alább.

³ A magyar fordításokhoz ld. az 1. Mellékletet.

⁴ Az alábbiakban főként a héber szöveg korai fordításait vizsgálom meg. A szövegrész exegetikai történetéhez ld. főként Willis, John T.: *Yahweh and Moses in Conflict: The Role of*

Septuaginta

24

- | | | |
|---|------------------------------------|---------------------------------------|
| a | És történt az úton, a szálláson, | ἐγένετο δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἐν τῷ καταλύματι |
| b | és találkozott vele az ÚR angyala, | συνήντησεν αὐτῷ ἄγγελος κυρίου |
| c | és kereste, hogy megölje őt. | καὶ ἐζήτει αὐτὸν ἀποκτεῖναι |

25

- | | | |
|---|---|--|
| a | És Cippóra vett egy követ, | καὶ λαβοῦσα Σεπφώρα ψῆφρον |
| b | körülmetélte az ő fiának előbőrét, | περιέτεμεν τὴν ἀκροβυστίαν τοῦ υἱοῦ αὐτῆς |
| c | és leborult a lábhoz, | καὶ προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας |
| d | és azt mondta: | καὶ εἶπεν |
| e | Elállt a gyermekem körülmetélésének vére. | ἔστη τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου |

26

- | | | |
|---|---|--|
| a | És elment tőle, | καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ |
| b | mivelhogy azt mondta: | διότι εἶπεν |
| c | Elállt a gyermekem körülmetélésének vére. | ἔστη τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου |

A Septuaginta legalább három ponton sajátos értelmet ad a történetnek. Először, a görög szöveg szerint a cselekvés alánya nem az ÚR (JHVH), hanem az ÚR angyala. Szövegtörténeti szempontból kérdés az, hogy itt teológiai okok miatti módosításról van-e szó csupán – tudniillik, hogy a görög fordító JHVH negatív szerepét áthárítja egy mennyei szolgálóra –, vagy esetleg egy másik szöveghagyománnyal van dolgunk, amely eltér attól, amit a maszszoréta szöveg megörökített? Ez utóbbira engedne következtetni az a tény, hogy néhány Septuaginta-verzióban az ἄγγελος κυρίου – „az ÚR angyala” helyett az ἄγγελος – „angyal” áll. Ez a variáció jelenik meg az ógörög szövegre alapuló arab fordításban is, illetve a szintén a görög szövegre épülő Syro-Hexaplabában. Ebbe az irányba mutatna továbbá az Aquila görög fordításában található ὁ θεός – „az Isten” fordítási variáció is.⁵ A fenti adatokat – az ἄγγελος/ὁ θεός variációt – lehetne úgy értelmezni, hogy létezett egy olyan, az idézett fordítók által használt szöveghagyomány, amelyben itt nem a יהוה személynév, hanem az מַיְהָלָא szó állt, amelyet egy görög fordító ültetett át ἄγγελος vagy θεός szavakkal.⁶ Az a tény, hogy az angyaltradíció olyan

Exodus 4:24–26 in the Book of Exodus. Peter Lang, Bern 2010. Arnold, Matthieu et al. (szerk.): *Exode 4,24–26: La Rencontre Nocturne.* Les Éditions du Cerf, Paris 2017.

⁵ E szöveghagyományokat illetően ld. Field, Frederick: *Origenis Hexaplorum quae supersunt.* 1. köt. Clarendon Press, Oxford 1875, 87.

⁶ Az מַיְהָלָא – ἄγγελος fordításhoz vö. pl. Zsolt 8,6. Így látja ezt pl. Hehn, J.: Der „Blutsbräutigam”. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 50. (1932), 1–8. Erdemes megemlí-

ókori hagyományban is megjelenik, amely független a Septuagintától (lásd alább a targumokat), támogatná azt a feltételezést. Mindazonáltal nem zárhatjuk ki azt sem, hogy itt nem egy, a masszoréta tradíciótól eltérő *szöveg*-hagyomány áll a háttérben, hanem teológiai okoból történt szándékos szöveg módosításról van szó.⁷ M. Rösel rámutat arra, hogy a Septuagintában valós tendencia, hogy a κύριος nevet θεός-ra cserélje olyan esetekben, ahol JHVH valamilyen destruktív szerepben lép fel.⁸ Mi több, ez nem csupán az ógörög fordítók körében észlelhető irányzat volt, hanem más zsidó körökben is ugyanúgy fellelhető.⁹ Ez pedig azt jelenti, hogy két független szövegtradíció közös teológiai elvek nyomán juthat hasonló fordításra anélkül, hogy a kettő között a szövegek szintjén genetikai kapcsolatot kellene feltételezni.

Ugyancsak feltűnő eltérés a Septuagintában, hogy Cippóra rituális megnyilvánulását, az „értintés” mozzanatát a görög szöveg imádságrítusként értékeli. A προσπίπτω ige (a görögben itt tárgyrag nélkül) olykor a héber נפל ige fordítja, de a Zsolt 95,5-ban a כרע „letérdel” görög megfelelője.¹⁰ A כרע héber írásforma szempontjából közel áll az Ex 4,25-ben található נגע „megérint” szóhoz, így nem kizárt, hogy a görög fordító egy teológiai szempontból problémás szöveg esetében a נגע helyett inkább a כרע olvasatot részesítette előnyben, és ültette át görögre.¹¹

teni, hogy Exodusban a Septuaginta a ó θεός formát használja több helyen is, ahol a héber szövegben JHVH neve áll (pl. Ex 4,30.31; 5,3.21). Nem kizárt viszont, hogy itt nem egy eltérő héber alapszöveggel van dolgunk, hanem a jelenség exegetikai indíttatású. Ha ugyanis JHVH csak a 6. fejezetben jelenti ki a JHVH nevet, akkor Mózes értelemszerűen nem használhatta előtte ezt a nevet.

⁷ Vö. Dumbrell, William: Exodus 4:24–26: A Textual Re-Examination. In: *Harvard Theological Review* 65. (1972), 288–290.

⁸ Rösel, Martin: The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch. In: *Journal for the Study of the Old Testament* 31. (2007), 420–421.

⁹ Vö. Dahl, N. A. – Segal, Alan F.: Philo and the Rabbis On the Names of God. In: *Journal for the Study of Judaism* 9. (1978), 1–28. Rösel, Martin: *i. m.* 423.

¹⁰ Vö. még 2Krón 7,3; Zsolt 22,30 (LXX 21,30); 72,9 (LXX 71,9); Ézs 10,4; 46,1; 65,12.

¹¹ Ez nem azt jelenti, hogy a Septuaginta ismert olyan kéziratot, amelyben a נגע helyett a כרע állt. A Septuagintában máshol is találkozunk azzal a jelenséggel, hogy a fordító egy másik, formai szempontok alapján vizuálisan hasonló, de nem valós, hanem *vélt* olvasatot ültet át görög nyelvre.

Végül a héber szöveghez viszonyítva erősen eltérő irányba mutat az „elállt a gyermekem körülmetélésének vére” olvasat is. Nagy valószínűséggel mondhatjuk, hogy a fordító itt is egy, a fentihez hasonló exegetikai megoldáshoz folyamodik, amikor a **נתח** „vőlegény” (esetleg: „após”) héber kifejezés helyett a **סתח** „lepecsétel; bezár, lezár” kifejezést „fordítja”.¹² A görög szöveg mögött tehát itt sem egy másik kézirat áll, hanem szándékos módosításról, értelmező fordításról van szó.

Pesitta

24		
a	És Mózes az úton volt, a szálláson,	.כחאס חא כחאס כחאס כחאס
b	és találkozott vele az Úr,	.כחאס חא כחאס
c	és kereste, hogy megölje Mózeset.	.כחאס לחמלל לחמלל
25		
a	És vett Cippóra egy követ,	.כחאס חא כחאס חא כחאס
b	és körülmetélte fiának az előbőrét.	.כחאס חא כחאס חא כחאס
c	És megfogta a lábát,	.כחאס חא כחאס חא כחאס
c'	[És közeledett a lábához,]	.כחאס חא כחאס חא כחאס
d	és ezt mondta:	.כחאס חא כחאס חא כחאס
e	Vérvőlegény vagy te ¹³ nekem.	.כחאס חא כחאס חא כחאס
26		
a	És visszavonult tőle.	.כחאס חא כחאס חא כחאס
b	Akkor mondta:	.כחאס חא כחאס חא כחאס
c	Vérvőlegény a körülmetélés ¹⁴ miatt.	.כחאס חא כחאס חא כחאס

A Pesitta szerinti szír fordítás közel áll a masszoréta szöveghez. Alapvetően annyiban tér el, hogy a 24. versben a közérthetőség kedvéért azonosítja az igék alanyát és tárgyát. A 25. vers viszont itt is homályos marad. A szír szöveghagyományban itt két eltérő fordítással is találkozunk. Az „és közeledett lábához” – **כחאס חא כחאס חא כחאס** második variáció a Targumból is ismert *qrb* „közeledik” igét követi (lásd alább különösen a Neofiti Targumot). A *qrb* ige az imádságra is utalhat, így ez esetben Cippóra cselekedete valószínű-

¹² Vö. **סתח**/συνίστημι a Lev 15,3-ben.

¹³ Az **חא** „te vagy” (ige) formailag nagyon közel áll az **חא** „te” (személyes névmás) formához. A szír kéziratokban megjelenik mindkét variáció. Az **חא** helyesírás hiba lehet. Vö. Dumbrell, William: *i. m.* 288.

¹⁴ A „körülmetélés” ugyanabból a *gwr* igéből származik, mint a „vágni” ige a 25b-ben.

leg nem Mózesre, hanem az Úrra irányul. Az imádságértelmezés hasonlít ahhoz, amit fentebb a Septuaginta esetében láttunk.

Onqelos Targum

24

- | | | |
|---|------------------------------------|-------------------------------------|
| a | És történt az úton, a szálláson, | וְהָיָה בְּאֹרְחָא בְּבֵית מִבְתָּא |
| b | és találkozott vele az ÚR angyala, | וְעָרַע בֵּיהּ מְלֹאכְא דְיוֹי |
| c | és kereste, hogy megölje őt. | וּבְעָא לְמִקְטְלָהּ: |

25

- | | | |
|---|-------------------------------------|---------------------------------|
| a | És vett Cippóra egy követ, | וּנְסִיבַת צִפְרָה טַנְרָא |
| b | és körülmetélte fiának az előbőrét. | וּגְזְרַת יֵת עֶרְלַת בְּרָהּ |
| c | És közeledett hozzá, | וְקָרִיבַת לְקַדְמוּהִי |
| d | és ezt mondta: | וְאָמְרַת |
| e | E körülmetélés vére miatt | בְּדַמָּא דְמַהוּלְתָּא הַדִּין |
| f | adassék vissza nekem a vőlegényem. | אֲתִיְהִיב חֲתָנָא לְנָא: |

26

- | | | |
|---|--|--------------------------------------|
| a | És visszavonult tőle. | וְנָח מִנְיָה |
| b | Akkor mondta: | בְּכִין אָמְרַת |
| c | Ha nem lett volna e körülmetélkedés vére, | אֲלוּלֵי דְמָא דְמַהוּלְתָּא הַדִּין |
| d | halálos vétket követett volna el vőlegényem. | אֲתִחַיֵּיב חֲתָנָא קְטוּל: |

A Septuagintához hasonlóan a támadó felet a Targum is explicite JHVH angyalának nevezi. A „közeledett hozzá” fordítás révén az arámi szöveg szintén eltér a hébertől, mert a suffixumot itt már nem Mózesre, hanem az angyalra kell vonatkoztatni. Cippóra kijelentését illetően az arám verzió is elrugaskodik a masszoréta szövegtől. Úgy tűnik, hogy a Targum a körülmetélkedést egyfajta helyettes áldozatnak tekinti, és a héber szövegben olvasható „vérvőlegény” kifejezést úgy értelmezi, mint amely a körülmetélkedés vére árán visszaszerzett (értsd: haláltól megmentett) vőlegényre utal. A 26. vers, amely a masszoréta szövegben közel áll a 25. vershez, a Targumban egy további parafrázisszerű értelmezést tartalmaz a „vérvőlegény” margójára.

Neofiti Targum

24

- | | | |
|---|---|--|
| a | És történt az úton, a szálláson, | וְהָיָה בְּאֹרְחָא בְּבֵית אַבְתוּתָהּ |
| b | és találkozott vele az az ÚR színe előtti angyal, | וְאָרַע יֵתִיָּה מְלֹאכְא מִן קַדְמֵי יְיָ |
| c | és kereste, hogy megölje őt. | וּבְעָה לְמִקְטֵל יֵתִיָּה: |

25

a	És vett Cippóra ¹⁵ egy követ,	ונסבת צפרה טנרא
b	és körülmetélte az ő fiának előbőrét.	וגזרת ית ערלתא דברא
c	És közeledett a pusztító angyal lábához, ¹⁶	וקרבת לרגלוי דמחבלה
c'	[És odavetette magát lábához], ¹⁷	ותטלקת תחות רגלוי
d	és azt mondta:	ואמרת
e	Mivelhogy a vőlegénye körül akarta metélni,	ארום חתנא בעא למגזור
f	de az apósa nem hagyta azt,	וחמוי לא שבק יתיה
g	legyen engesztelés ezennel e körülmetélkedés vére	וכפר כען אדם גזירתה הדא
h	e vőlegény ¹⁸ vétkéért. ¹⁹	על חובוי דחתניה הדין:

26

a	És visszavonult tőle az angyal. ²⁰	וארפי מיניה מלאכא
b	Akkor hálát adott Cippóra,	בכדן שבחת צפרה
c	és ezt mondta:	ואמרת
d	Milyen drága ez a vér, ²¹	מה חביב דם הדא
e	amely megszabadította ezt a vőlegényt ²²	דשיזב לחתניה הדין
	a halál angyalának ²³ kezéből. ²⁴	מידא דמלאך מותא:

A Neofiti Targum²⁵ még pontosabban azonosítja a támadót: ő az ÚR színe előtti angyal. Később a 26. vers ugyanezt a személyt a „halál angyalának” nevezi. Cippóra viszonyulásmódját itt is imádsággesztusként értelmezi. A korábbiakhoz viszonyítva új elemként jelenik meg a Mózes felelősség alóli felmentésére iránuló igyekezet. Bár a héber szöveg ebben a tekintetben nem mond semmiféle értékítéletet, a zsidó bibliaolvasó joggal vethette fel a kérdést e történet kapcsán, hogy vajon miért nem volt körülmetélve Mózes fia,

¹⁵ A szöveg a héber sort is tartalmazza.: ותקח צפרה – „és vett Cippóra”.

¹⁶ Ld. a Pesittát.

¹⁷ A Neofiti Targum lapszéli glosszája.

¹⁸ A דחתניה הדין – „ennek az ő (nőnem) vőlegényének” minden bizonnyal hibás. A kifejezés fölött a kéziratban ez a javítás áll: דדין חתנה – „ennek a vőlegénynek” (a vétkéért).

¹⁹ A vétkezés gondolatát már az Onqelos Targum is felveti (ld. אַתְחִיב). Ld. még Fragmentáris Targum (V verzió).

²⁰ A lapszéli megjegyzésben: מלאכא מחבלה הא בכך שבח – „a pusztító angyal, íme ő mondott áldást”.

²¹ A mutató névmást így magyarázza a sor fölött: גזירתא, vagyis ‘a körülmetélkedés’ (vére).

²² Lapszálen: די שזיב ית חתנה – „amely megszabadította a vőlegényt”.

²³ Lapszálen az értelmezés: מחבלא – „pusztító” (angyal).

²⁴ A főszövegben birtokrag nélkül. Sor fölötti olvasat: מן ידוי – „az ő kezéből”.

²⁵ Palesztinai eredetű targum, keletkezési ideje vitatott. Alejandro Díez Macho a Kr. u. 1. századra datálja, Martin McNamara szerint a 4. században keletkezhetett.

miközben a Gen 17 szerint Isten már Ábrahám számára elrendelte, hogy minden fiúgyermeket körül kell metélni nyolcnapos korában. A Neofiti Targum ennek a kényelmetlen kérdésnek szeretné elejét venni azzal a magyarázattal, hogy Mózes mulasztásának az oka valójában az apósnál, Jetrónál keresendő. Bár ebben a tekintetben a régebbi Onqelos Targum sokkal szűkszavúbb, nem kizárt, hogy a „halálos vétket követett volna el a férjem” gondolat mögött az Onqelos Targumban is a Neofitihez hasonló értelmezés rejlik. Mózes halálos vétké lett volna a fia körülmetélésének elmulasztása. A „vérvőlegény” elnevezést ez esetben is a „véren visszaszerzett vőlegény” értelemben használja a fordító. A körülmetélkedés ebben az olvasatban egyfajta engesztelő áldozat szerepét tölti be.

Jeruzsálemi Targum

24

a	És történt az úton, a szálláson,	והוה באורחא בבית אבתותא
b	és találkozott vele az ÚR angyala,	וארע ביה מלאכא דיי
c	és kereste, hogy megölje őt.	ובעא למיקטליה
d	Gersom, az ő fia miatt,	מן בגלל גרשום בריה
e	aki nem volt körülmetéve,	דלא הוה גזיר
f	Jetró, az ő apósa miatt,	על עיסק יתרו חמוי
g	aki nem hagyta, hogy körülmetélje.	דלא שבקיה למגזריה
h	De Eliézer körül volt metélve az egység szerint,	ברם אליעזר הוה גזר בתנאה
i	amely köttetett kettejük között.	דאתניו תרוויהון

25

a	És vett Cippóra egy követ,	ונסיבת צפורה סינרא
b	és levágta Gersomnak, az ő fiának az előbőrét.	וגזרת ית ערלת גרשום ברה
c	És közelítette a levágott előbőrt a pusztító angyal lábához,	ואקריבת ית גזירת מהולתא לריגלוי דמלאך חבלא
d	és ezt mondta:	ואמרת
e	A vőlegény körül akarta metélni	חתנא בעא למגזור
f	de az após megakadályozta őt.	וחמוי עכיב עלוי
g	Most e körülmetélés vére	וכדון אדם גזורתא הדין
h	legyen engesztelés az én vőlegényemért.	יכפר על חתנא די לי

26

a	És eltávozott tőle a pusztító angyal,	ופסק מלאך חבלא מיניה
b	Akkor hálát adott Cippóra,	בכן שבחת צפורה
c	és ezt mondta:	ואמרת
d	Milyen drága e körülmetélkedés vére,	מה חביב הוא אדם גזורתא הדין
e	amely megszabadította a vőlegényemet a pusztító angyal kezéből.	דשיזב ית חתנא מן ידוי דמלאך חבלא

Az arámi fordítások közül a Jeruzsálemi Targum az, amely a legtöbb értelmező elemet szövi bele a fordításba. A pusztító szándékkal fellépő szereplő itt is az ÚR angyala, aki a 26. versben a „pusztító angyal”. A Neofiti Targumhoz hasonlóan ez a szöveg is magyarázatot keres arra, hogy miért nem volt körülmétevé Mózes fia. Itt új elemként jelenik meg, hogy nem csupán egyetlen fiúról olvasunk, hanem kettőről, ahogy ezt az Ex 4,20 feltételeznék is (vö. még Ex 18,4; 1Krn 23,15).²⁶ A Jeruzsálemi Targum szintén beszél Mózes apósának felelősségéről, s közben még határozottabban felmenti Mózeszt, amikor azt állítja, hogy kisebbik fián Mózes elvégezte a körülmétkedéssel kapcsolatos előírásokat. A körülmétkedés ebben az esetben is engesztelő rítus, a vérvőlegény pedig nem egyéb, mint a vér árán megmenett vőlegény. Cippóra gesztusát illetően itt is a Neofiti Targum kifejezés-módját találjuk: Cippóra hálát ad a körülmétkedés véérért.

Töredékes Targumok (FT P verzió)

24 [...] ... [...]

a	És vett Cippóra egy követ,	ונסיבת צפורה טינרא
b	és levágta az ő fiának az előbőrét.	וגזרת ית עורלתא דברה
c	És odavitte azt a pusztító ²⁷ lába elé,	ואקריבת יתיה קדם ריגלוי דמחבלא
d	és azt mondta:	ואמר-ת>
e	A vőlegény körül akarta metélni,	חתנא בעא למיגזר
f	de az apósa nem hagyta azt.	וחמוי לא שבק יתיה
g	Most legyen engesztelés az ő körülmétkelésének vére,	וכדון יכפר אדם גזירתיה הדא
h	amely ²⁸ megszabadította a vőlegényt	די ישיזיב לחתנא
	a halál angyalának kezéből.	מן ידוי דמלאך מותא

26

a	És akkor visszavonult tőle a pusztító. ²⁹	וכד ארפי מחבלא מיניה
b	Akkor hálát adott Cippóra,	בכדין שבחת צפורה
c	és ezt mondta:	ואמרת
d	Milyen erős ³⁰ e körülmétkedés vére,	מא תקוף הוא אדם גזורתא הדא

²⁶ Hasonló értelmezést találunk szíriai Szent Ephrem magyarázatában is, bár ő nem az após, hanem Cippóra felelősségét emlegeti a körülmétkedés elmulasztása kapcsán. Vö. Kövér András: Szent Ephrem: Exodus-kommentár (I–IV.). In: Pesthy-Simon Monika (szerk.): *Tanulmányok a 75 éves Simon Róbert Tiszteletére*. Corvina, Budapest 2014, 106–133.

²⁷ Ft V verzió szerint: דמלאכא – „az angyalnak” (a lába elé).

²⁸ Vagy: „mivelhogy”. A 25h sort a FT V és GT FF verziók így hozzák:

דין חתנא [ד] חובי – „e vőlegény vétkéért”. Ld. Neofiti Targum.

²⁹ GT FF szerint [ה] מחבל – „pusztító angyal”.

³⁰ FT V és GT FF szerint: מה חביב – „milyen drága”.

e amely megszabadította ezt a vőlegényt a halál³¹
angyalának kezéből.

די שיזיב לחתנא הדין
מן ידוי דמלאך מותא

A Töredékes Targumok tartalmilag a Neofiti Targummal mutatnak szoros kapcsolatot. A destruktív szereplő itt is a pusztító (angyal), illetve a halál angyala. Ez a szöveg látszólag nem foglalkozik Mózes másik fiával. A körülméltelkedést engesztelő áldozati aktusnak fogja fel, Cippóra gesztusát pedig hálaadásként értékeli.³²

JHVH destruktív szerepének elhalványításával már az ószövetségi hagyományban is találkozunk a késő perzsa kori, korai hellenista időszakban. A 2Sám 24,1 újragondolt történetében az 1Krón 21,1 szerint már nem JHVH az, aki egy súlyos ítéletbe torkolló cselekedetre indítja Dávid királyt, hanem a Sátán.

Samaritánus Pentateuchos Targum

24 És történt az úton, a szálláson,
és találkozott vele JHVH,
és kereste, hogy megijessze őt.

והוה באורעה בהבתותה
ופגעה יהוה
ובעו למרתתנה

25 És vett Cippóra egy követ,³³
és levágta a fia³⁴ előbőrét.

ונסבת צפורה [ט]נאר
וקטעת ית ערלת בנה

³¹ GT FF szerint: מחבלא – „pusztítás” (angyala).

³² Anélkül, hogy részletesebben kitérnék rá, megemlítem a zsidó értelmezési hagyományok között a Kr. e. 2. század közepén eredetileg héber nyelven írott apokrif Jubileumok könyvét is. Szerzője a templomhoz közel álló körökből kerülhetett ki. Vö. Wintermute, Orval S.: Jubilees. In: Charlesworth, James H. (szerk.): *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2. kötet. Doubleday, New York 1985, 35–142. Ebben az újraírt Bibliában a Mózes-történet (Jubileumok 48,1–4) azt állítja a fenti értelmezésekkel összhangban, hogy Mózeszt Masztémá herceg (a későbbi Sátán) akarta megölni útközben. Ennek a támadásnak az lett volna a célja, hogy megakadályozza Mózeszt abban, hogy Egyiptomba érve véghez vigye azokat a csodákat, amelyekről a későbbiekben értesülünk. A Jubileumok könyvében JHVH az, aki kimenti Mózeszt Masztémá herceg kezéből. Vö. Zsengellér József: Orális hagyomány mint szövegkritikai értelmezési megoldás. Az Exodus/Semot 4,24–26 ókori olvasatai, különös tekintettel a Samaritánus Pentateuchusra. In: Koltai Kornélia (szerk.): *Schweitzer-lectures. Tanulmánykötet a Magyar Hebraisztikai Társaság által rendezett 2017-es emlékkonferencia anyagából*. L'Harmattan, Budapest 2018, (49–65) 51–52.

³³ A נאר valószínűleg elírás a טנאר helyett.

³⁴ A samaritánus orális hagyományban ismert a *binnāh* – „az ő szíve” olvasat is, amelynek értelmében Cippóra nem a fia előbőrét vágja le, hanem az ő szíve előbőrét (szív körülmetélése). Ld. Tsedaka, Benyamim: *The Israelite Samaritan Version of the Torah: First English Translation*

És közeledett a lábához,
és ezt mondta:
Nemde vérapós vagy te nekem?

וקרבת לרגליו
ואמרת
הלא חמיו דמים אתה לי

26 És visszavonult (?) tőle.³⁵
Akkor mondta:
Vérapós a körülmetélkedés miatt.

וארף מנה
טטה אמרת
חמיו דמים לגזרתה

A Samaritánus Targum³⁶ jóval kevesebb parafrázist tartalmaz, mint a zsidó targumok. Ebben az arámi verzióban nincs szó angyalról, hanem a masszoréta szöveghez hasonlóan maga JHVH az, aki veszélyezteti az úton levő családot. A masszoréta szövegtől eltérően a cselekmény tárgya itt Cippóra (vö. a nőnemű szuffixumokkal a 24. és 26. versben). Lényeges változás a héber szövegahagyományhoz képest az is, hogy JHVH itt nem megölni, hanem megijeszteni akarja őt. Az olvasási hagyomány ezt az opciót már a Samaritánus Pentateuchos esetében is nyilvántartja. A samaritánus héber **המיתו** így is olvasható: *hāmītu*, amely a **המה** – „megijeszt” szó derivációja.³⁷ A Samaritánus Targum is ezt a variációt rögzítette, amellyel teológiai értelemben sok problémát megoldott. A körülmetélkedésnek ebben az értelmezési környezetben nincs semmiféle rituális szerepe. Annál feltűnőbb viszont a „vérapós” értelmezés, amely a masszoréta szöveg eltérő vokalizációs olvasatát feltételezi (lásd alább).

Compared with the Masoretic Version. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2013, 132–133. Zsengellér József: *i. m.* 61.

³⁵ A samaritánus orális hagyomány szerint *uyarrēp mimmennāh*, vagyis *hif’il* forma és nőnemű rag, vagyis Mózes elküldte Cippórárt. (Vö. Tsedaka, Benyamim: *i. m.* 133., 137.; Zsengellér József: *i. m.* 61–62.) Ezzel a szerző a Mózes-történet egy másik epizódját is magyarázza. Az Ex 18,2 szerint Jetró egy későbbi időpontban keresi fel Mózeszt gyermekeivel, miután Mózes „hazaküldte Cippórárt”. Az elbeszéléssorozatból nem világos, hogy mikor került sor erre a hazaküldésre. A samaritánus hagyomány ebben az olvasatban adja meg a választ erre.

³⁶ A Samaritánus Pentateuchoshoz készült arám nyelvű fordítás. Vö. Tal, Avraham: *The Samaritan Targum of the Pentateuch*. In: Mulder, Martin J. (szerk.): *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, 1. kötet. *Compendium Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* 2. Van Gorcum, Assen 1988, 189–216. A Samaritánus Targum csak egyetlen helyen tér el a Masszoréta Szövegtől. A 26. versben a **ממנה** nőnemű szuffixummal ellátott formát találjuk (ld. fentebb).

³⁷ Ld. Tsedaka, Benyamim – Sullivan, Sharon: *The Israelite Samaritan Version of the Torah*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2013, 132–137.; Zsengellér József: *i. m.* 61.

2. Az Ex 4,24–26 masszoréta szövege

24

- a És történt az úton, a szálláson,³⁸
 b hogy találkozott vele JHVH,
 c és kereste, hogy megölje őt.

וַיְהִי בַדְרֹד בַּמָּלֹן
 וַיִּפְגְּשֵׁהוּ יְהוָה
 וַיִּבְקֹשׁ הֵמִיתוֹ:

25

- a És vett Cippóra egy követ,
 b és levágta az ő fiának előbőrét,
 c és megérintette a „lábát”,
 d és azt mondta:
 e Bizony, vérvőlegény vagy te nekem.

וַתִּקַּח צִפּוֹרָה צֶרֶר
 וַתְּכַרֵּת אֶת־עֹרֹלֶת בְּנֵיהָ
 וַתַּגֵּעַ לְרַגְלָיו
 וַתֹּאמֶר
 כִּי חַתָּן דָּמִים אַתָּה לִּי:

26

- a És visszavonult tőle.³⁹
 b Akkor mondta:
 c „Vérvőlegény” a körülméltékedés miatt (?).⁴⁰

וַיִּרָף מִמֶּנּוּ
 אַז אָמְרָה
 חַתָּן דָּמִים לַמּוֹלֶת:

Az Ex 4,24–26 héber szövege nyelvtani szempontból nem okoz különösebb problémát. Az ókori és modern fordítások héber szöveghez viszonyított eltéréseinek nem nyelvtani, még csak nem is szemantikai, hanem teológiai okai vannak. A szöveg szó szerinti jelentése a szövegösszefüggésben, de önmagában is zavart és megbotránkozást szül a mindenkori olvasóban. Az alábbiakban az értelmezés szempontjából néhány fontosabb kifejezés rövid tárgyalására szorítokozom.

וַיִּבְקֹשׁ הֵמִיתוֹ – „kereste, hogy megölje őt”

A „kereste, hogy megölje őt” mondat alanya egyértelműen JHVH. Mint alább látni fogjuk, ez a kifejezés kulcsfontosságú a perikópa teológiai értelmezése szempontjából, ezért szükségesnek tartom a szó szerinti fordítást.⁴¹ Az elbeszélés tágabb összefüggésében itt lényeges kapcsolat áll fenn az Ex 2,15-tel, illetve a 4,19-cel. Az Ex 2,15 szerint Mózes Egyiptomból való elmene-külésének az volt az oka, hogy a fáraó „kereste, hogy meggyilkolja Mózeszt” (וַיִּבְקֹשׁ לְהַרְגוֹ אֶת־מֹשֶׁה). Bár a két történet szinonimákat használ, mindkettő-

³⁸ Vö. Jer 9,1, amely a מָלֹן szót pusztai szálláshelynek tekinti.

³⁹ A héb. szövegben hímnem van, amely értelemszerűen Mózesre (nem Cippórára) vonatkozik. Hasonlóképpen LXX, Targ. Onq.

⁴⁰ A מוֹל itt többes számban jelenik meg.

⁴¹ A בִּקֵּשׁ + inf. konstrukcióhoz ld. általában 2Sám 20,19; Zsolt 77,32; Zak 12,9. Ld. még 1Sám 20,1; 22,23; 2Sám 16,11 stb.

ben hasonló gondolat jelenik meg. Az Ex 4,19-ben kétségtelenül a 2,15-re reflektál a szerző, amikor Mózeset ezzel a mondattal biztatja visszatérésre: „Menj vissza Egyiptomba, mert meghaltak azok, akik keresték a te lelkedet” (הַמְבַקְשִׁים אֶת־נַפְשְׁךָ). Mindhárom szövegben a „keresi, hogy megölje” mögött az alany elköteleződése áll, azaz a megölésnek valamiféle *előzetes oka* van. A fenti szövegek közötti kapcsolatok jelentőségére az alábbiakban fogok visszatérni.

וַתַּגַּע לְרַגְלָיו – „megérintette a »lábát«”

Mint láttuk, az ókori és modern fordítók számára egyaránt problémás a וַתַּגַּע לְרַגְלָיו – „megérintette a »lábát«” (hímnemű szuffixum) szókapcsolat értelmezése. A fordításokban olykor megjelenik az „odavetette, odadobta” (נגע) variáció is, mintha a levágott előbőr lenne a נגע ige tárgya. Ez az értelmezés viszont aligha felel szemantikailag meg a bibliai héber kifejezésnek. A נגע szó jelentése minden esetben „megérint, hozzáér” (főként rituális kontextusban), illetve „elér (valahová)”.⁴² Ennek értelmében, miután Cippóra levágja fiának előbőrét, megérinti (tehát nem „megüti”, és nem „odaveti”) az ő (hímnem) „lábát”.⁴³

A szöveg nem jelzi explicite, hogy Cippóra az előbőrrel érintette volna meg, csupán annyit mond el, hogy hozzáér az illető férfi vagy fiúgyermek „lábához” (attól függően, hogy a hímnemű tárgyragot kire vonatkoztatjuk). A רַגְלָיו jelentése itt nagy valószínűséggel nem a szokványos értelemben vett „láb” vagy a „comb”, hanem eufemizmus, és a férfi „nemi szerv”-et jelenti.⁴⁴ Az érintés kultikus/rituális jellegére utal az a tény is, hogy Cippóra érintéséhez egy ünnepélyes formulaszerű mondat társul. A mondat ünnepélyes jellegét bizonyítja a kezdő כִּי szócska, amely retorikai szempontból egyébként nem lenne indokolt.⁴⁵ Ez az ünnepélyes, esküszerű kijelentés néhány másik ószövetségi szövegre emlékeztet, ahol egy eskümozzanathoz szintén

⁴² Átvitt értelemben a „hozzaér” lehet az agresszivitás kifejezése is (pl. 2Sám 14,10; Ruth 2,9), úgy, ahogy ezt a magyar nyelvhasználat is ismeri.

⁴³ A לְ prepozíció lehet tárgyi jelentésű is. Joüon, Paul – Muraoka, Takamitsu: *A Grammar of Biblical Hebrew*. Subsidia Biblica 14. 1. kötet. Pontificio Instituto Biblico, Roma 1991, 440–441. és 447–48 (§125b, k és l).

⁴⁴ A bibliai héber jól ismeri a רַגְלָיו eufemisztikus értelmét. Vö. Bír 3,24; 1Sám 24,4 (e két helyen nem a láb betakarására utal, hanem annak „kiöntésére” [vö. סֹכֶךְ II], vagyis a vizelésre); 2Kir 18,27; Ézs 36,12. Esetleg ide sorolható még az Ézs 7,20 is.

⁴⁵ Azaz a כִּי mondatтанilag itt nem lehet a klasszikus alárendelő „mert”, „hogy” kötőszó. Vö. Joüon, Paul – Muraoka, Takamitsu: *i. m.* 618–619 (§165a, b, e).

társul a nemi szerv érintése. Hasonló rítussal találkozunk a Gen 24,2 és 47,29 eskütel-ábrázolásaiban. Mindkét esetben egy alattvaló teszi a kezét a tekintélyesebb személy „ágyékára” (nem a tomporára!), miközben esküt mond: **שֵׁים־נָא יָדְךָ תַּחַת יָרְכִי** – „tedd csak a kezéd az »ágyékom« helyére.”⁴⁶ Valószínűleg ugyanez a gondolat rejlik a Gen 32,26.33-ban is, ahol a Jákóbbal viaskodó rejtélyes személy megérinti Jákób medencecsontjának végét (**וַיִּגַע בְּכַף־יָרְכוֹ**), miközben szintén egy ünnepélyes formulát, egy áldást mond.⁴⁷ A mai olvasó számára (és nemcsak) már furcsának tűnő rituális aktus szimbolikája jól értelmezhető abban a szellemi körben, amely a nemzést és szülést az élettel azonosította. Aki az életére tett esküt, az ebben az eskütelrítusban az élet forrását, vagyis a nemi szervét érintette meg.⁴⁸ Tehát Cippóra rituális aktusa az ókori világ eskügyakorlatának kontextusában válik érthetővé.

יָתִיב־דָּמִים – „vérvőlegény” („vérapós”?)

A bibliai héber nyelvben a **יָתִיב** jelentése „vőlegény, sógor, vő”.⁴⁹ Némi-képp eltérő vokalizációval a **יָתִיב** jelentése „após”.⁵⁰ A körülmetélkedés

⁴⁶ A héb. **תַּחַת** jelölheti valaminek a helyét is (Gen 4,25; 22,13; 2Sám 17,25; a magyarhoz hasonlóan átvitt értelemben is „helyett”, vö. Ézs 3,24; 10,16). Vö. *HALOT* ad locum.

⁴⁷ Véleményem szerint hasonló eufemisztikus szóhasználatra utal a 2Sám 5,8. A sokat vitatott **וַיִּגַע בְּצַנּוֹר** – „megérintette a *nemi szervét*” (Dávid), amelyet szintén egy ünnepélyes mondat követ, s amely a szerző korára már szállóigévé vált.

⁴⁸ Valószínűleg ugyanezen szimbólumrendszerhez tartozik az a gondolat, hogy „Manassé fiának... József »térdén« (**עַל־בְּרִכֵּי**) születtek gyermekei” (Gen 50,23), vagy az is, hogy Ószö-vetség arról beszél, hogy valakinek ágyékából (**יָתִיב־יָרְכִי**) származnak gyermekei (Gen 35,11; 1Kir 8,19; 2Krn 6,9; egy szinonim terminus a **מְעָה**, vö. Gen 15,4; 2 Sám 7,12; 16,11).

Az ókori világban ismert volt az életre tett eskü egy másik szimbolikus formája is, amikor valaki a torkára tett kézzel esküdött az életére. A szimbolikus gesztus szintén a sémi nyelv ismeretében értelmezhető. A **נָפֵץ** (illetve ennek rokon nyelvi megfelelői) egyszerre jelentik azt, hogy „élet” és „torok” (sőt maga az illető „személy” is). Amikor tehát valaki a **נָפֵץ**-re teszi a kezét, akkor a **נָפֵץ**-re esküszik, vagyis „életére”, „önmagára”.

⁴⁹ Gen 19,14; Bír 19,5; 1 Sám 18,18; 22,14; Jer 7,34; Jóel 2,16 stb. Valószínűleg téves („após”) vokalizáció a „sógor” helyett Num 10,29; Bír 1,16; 4,11. Talán a „vőlegény” és „sógor” héber kifejezéseinek azonossága szolgálhat magyarázatul az izraeli törzsi társadalomban ismert „sógorházasság” intézményéhez is.

⁵⁰ Ex 3,1; 4,18; 18,1; Num 10,29; Bír 19,4.7.9. Talán ezt az olvasatot követi a Samaritánus Pentateuchos Targum (ld. fentebb). Ez utóbbi esetben a Cippóra által mondott szöveg Mózes apjára vonatkozna, aminek itt kevés a valószínűsége. Átvitt értelemben gondolhatnánk JHVH-ra, a Mózesre támadó istenségre. Bár a JHVH és Izrael közötti viszonyt az Ex 4,23 apa-fiú

rítusa és a חתן szógyök közös megjelenése miatt általános véleménynek számít az Ex 4,25–26 magyarázataiban, hogy itt a körülmetélkedés és házasság etiologikus összekapcsolásával van dolgunk. A vallástörténészek úgy vélik, hogy ez a rítus kezdetben a pubertáskorhoz, pontosabban a házasságra való előkészítéshez tartozott, és csak később lett a csecsemőkorhoz kapcsolt vallásos szertartás része.⁵¹ Ebben az összefüggésben a חַתָּן דְּמִים אֶתָּה לִי – „vérvőlegény vagy számomra” mondatot feltehetően a menyasszony mondhatta a vőlegénynek a házasságkötéskor. Eszerint a történet szerzője még ismerte ezt a szólásmondást, és ennek a mondatnak az etiologikus magyarázatát adta ebben a történetben. A דְּמִים itt a körülmetélés során ontott vért jelenti. A vőlegény az, akit ilyen vérontás árán szerez visza Cippóra a halál torkából.

Az általánosan bevett értelmezés ellenére úgy vélem, hogy ez a feltételezés aligha tartható ebben a történetben. Amennyiben itt tényleg a fiú és nem Mózes körülmetéléséről van szó, nincs arra utaló jel, hogy a rítus itt bármilyen kapcsolatban állna a házassági szertartással, nem is beszélve a házassági előkészületi jellegéről. A „vérvőlegény” elnevezés és a körülmetélkedés (לְמוֹלֵת) közötti kapcsolatot csak a 26. vers teremti meg a rövid elbeszélésen belül, amely viszont egyértelműen egy ismert történet, pontosabban a korábbi 25. vers későbbi értelmezése. Erre enged következtetni az אִזְ אֶמְרָה – „akkor mondta”, vagy „erre mondta” frázis.⁵² Azaz a szerző ismer és elmond egy történetet, amelyben megjelenik ez a mondatrész, hogy „vérvőlegény”, és ez szerinte a körülmetélkedés összefüggésében értelmezendő. Amint fentebb láttuk ezt a 26. vers szerinti értelmezési hagyományt, hogy tudniillik a vérvőlegény-mondás a körülmetélés vérével áll kapcsolatban, átveszik a későbbi zsidó magyarázatok is (lásd a targumokat).

Kérdés marad viszont, hogy vajon eredetileg mire is vonatkozhatott a חַתָּן דְּמִים? Schneemann és Propp hívja fel a figyelmet arra, hogy a bibliai héber nyelvben a דְּמִים többes számú forma jelentése nem egyszerűen

kapcsolatként ábrázolja, és ezt soha nem használja Mózesrel kapcsolatban. Ezért nem valószínű, hogy itt JHVH Mózes apjaként, Cippóra apósaként jelenne meg.

⁵¹ Ld. ezzel kapcsolatban Wellhausen, Julius: *Reste arabischen Heidentums*. Georg Reimer, Berlin 1897, 175–176. Az Ex 4,24–26 mellett gyakran hivatkoznak a történészek a Gen 34-re is.

⁵² Az אִזְ többször is megjelenik hasonló funkcióval. Ld. Gen 4,26; Ex 15,1; Num 21,17; Józs 10,12; 1Kir 8,12.

„vér” (erre az egyes számot használja), hanem „vérontás, gyilkosság”.⁵³ Az **אִישׁ־דָּמִים** a „gyilkos ember”, az aki vért ont (2Sám 16,8; Zsolt 5,7). Ez viszont arra enged következtetni, hogy az Ex 4,24–25 szerint Mózes nem a körülmetélkedés révén ontott vér miatt kapta a „vérvőlegény” nevet, hanem vérontás miatt, azaz valamilyen gyilkosság okán. A kifejezést tehát helyesebben is fordíthatjuk: „gyilkos vőlegény” (vagy nekem).⁵⁴

A 26. versben olvasható későbbi magyarázat valójában *felülírja* a mondas korábbi jelentését: **הָתַן דָּמִים לְמוֹלַת** – „vérvőlegény a körülmetélkedés okán”, vagy „a körülmetélés vér(ontásá)nak vőlegénye”.⁵⁵ Ez nem azt jelenti, hogy a történet eredetileg csak a 24–25. verset tartalmazta, hanem azt, hogy a szerző, bár hitelesen megörökítette az általa ismert ősi elbeszélést, egy olyan értelmezést kapcsolt hozzá, amely eltért az általa ismert elbeszélés eredeti értelmétől.⁵⁶ Nincs konkrét bizonyítékunk arra vonatkozóan, hogy a szerző itt egy általa ismert szólásmondás („vérvőlegény vagy számomra”) eredetét egy ősi házasságrítus összefüggésében akar-ná magyarázni.

A **וַיָּרָךְ מִמֶּנּוּ** – „visszavonult tőle” hímnemű suffixummal nem Cippórára, hanem ugyanarra a férfi személyre vonatkozik, akiről 24b beszélt (Mózesre

⁵³ Vö. pl. Deut 19,10; 2Sám 16,8; Zsolt 5,7; 9,13; 26,9; 55,24; 59,3; 139,19; Péld 29,10; Ézs 1,5; 33,15; Ez 9,9. A **דָּמִים** – „gyilkosság” jelentését először Gisela Schneemann hangsúlyozta 1979-es disszertációjában, de értelmezése csak a 24–26. versekre korlátozódik. Ezért úgy véli, hogy a **הָתַן דָּמִים** itt JHVH-ra utal. Vö. itt a disszertáció kivonatolt verziójával: Schneemann, Gisella: *Die Deutung und Bedeutung der Beschneidung nach Exodus 4,24–26*. Comenius Egyetem, Prága 1979. Elektronikus kivonat: <https://www.gisela-schneemann.de/dissertation/dissertation.pdf> (2020. nov. 28). A **הָתַן דָּמִים** Mózesre, pontosabban a Mózes gyilkosságával való értelmezését először Propp, William H.: *That Bloody Bridegroom (Exodus IV 24–6)*. In: *Vetus Testamentum* 43. (1993), (501–502) 495–518. dolgozta ki. A **הָתַן דָּמִים** szerinte így fordítandó: „*hatan of blood guilt*”, azaz „vérbosszú vőlegénye”.

⁵⁴ A kifejezés kontextuális jelentésére alább még visszatérünk.

⁵⁵ A **דָּמִים** és **לְמוֹלַת** összekapcsolásához, ld. Groot, Johannes de: *The Story of the Bloody Husband (Exodus iv 24–26)*. In: *Oudtestamentische Studiën* 2. (1943), 13–14. A **לְמוֹלַת** többes számú forma problémás. Az értelmezési opciókhoz ld. Dumbrell, William: *i. m.* 289.

⁵⁶ A 26. és előző versek közötti eltérés kérdését elemzi Frolov, Serge: *The Hero as Bloody Bridegroom: On the Meaning and Origin of Exodus 4,26*. In: *Biblica* 77. (1996), 520–523. Szerinte a **הָתַן דָּמִים לְמוֹלַת**, amely a körülmetélkedés többes számú formáját tartalmazza, eredetileg a Dávid-narratívákhoz kapcsolódott (1Sám 18,20–27). Szerinte a szólásmondás csak később került egy Mózes-narratíva összefüggésébe. Tehát a 26. vers hagyománya a korábbi, az ehhez adaptált Ex 4,24–25 a későbbi. Frolov hipotézisére nincsenek szilárd támpontok.

vagy a fiára). Ez a végkifejlet azt sugallja, hogy a körülmetélkedésnek egy-fajta bajelhárító, apotropaikus szerepe van.

A **מִתְּתִיבֵי** fentebb javasolt értelmezése teljesen más jelentőséget ad ennek a történetnek, és arra késztet, hogy keressük az elbeszélés eredeti kontextusát. Ennek érdekében az Ex 4,24–26-ot a tágabb szövegösszefüggésben fogom megvizsgálni.

3. Az Ex 4,24–26 jelenlegi kontextusa

3.1. Az Ex 4,18–31 irodalomtörténeti összetettségére utaló jelek

Az Ex 4,18–31-et gyakran irodalmi egységként kezelik.⁵⁷ Nyilvánvalóan a 4,18 kapcsolódik a megelőző versekhez, tehát irodalmilag nem egy független szövegegységről van szó. Ugyanakkor a 4,18–31 perikópa kapcsán gyakran elhangzik az a vélemény is, hogy ez a szöveg irodalomtörténeti szempontból nem egységes, hanem összetett, többretegű, amelynek számtalan jelét találjuk a perikópán belül.⁵⁸ Viszont ezt az összetettséget a kutatók eltérő módon határozzák meg, ahogy azt az alábbi táblázatban említett néhány példa is érzékelteti:

Beer ⁵⁹	J1:	4,18b–26
	J2:	4,18a.29.31b
	E:	4,27.28.30a
Hyatt	J:	4,19–20a.22–26.29–31
	E:	4,18.20b.21.27–28
Fohrer	J:	4,18–19.31b
	E:	4,20b–23.27–28.30a
	N:	4,19–20a.24–26.30b–31a
Noth ⁶⁰	J:	4,19–20a.24–26.29

⁵⁷ Olyan elemzéssel is találkozunk, ahol a perikópa a 19. verssel kezdődik. Vö. Dozeman, Thomas B.: *Commentary on Exodus*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2009, 145.

⁵⁸ A logikai problémákat a magyar bibliafordítások olykor közbeékelte kötszavakkal próbálják feloldani. Vö. pl. MBT 1990: 18. vers: „ekkor”; 19. vers: „ugyanis”; 21. vers: „mert”; 27. vers: „pedig”, amelyekre a héber szövegben nem találunk támpontokat.

⁵⁹ Durham, John I.: *Exodus*. Word Biblical Commentary 3. Thomas Nelson, Waco 1987, 4.

⁶⁰ Vö. Kustár Zoltán (szerk.): *A Pentateuchos forrásművei. Elkülönített szövegállományuk, valamint azonosításuk a Pentateuchos kanonikus formájában – M. Noth munkássága alapján*. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetek 5. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2005, 49., 88., 209.

	E:	4,18.20b
	Kieg:	4,21–23.27–28.30
Schmidt ⁶¹	J:	4,19–20a.24–26.29.31b
	E:	4,18.20b
	JE:	4,27–28.30–31a
	Kieg:	4,21–23

Bár a vélemények közötti eltérések mindenképp óvatosságra intenek, nem indokolt az az agnosztikus megközelítési mód, amelyet egyes magyarázók képviselnek, s akik elismerik ugyan a szöveg összetettségét, de egyúttal azon a véleményen vannak, hogy az elbeszélés eredeti formáját már nem lehet rekonstruálni.⁶² Hogy ez a megközelítési mód mennyire nem célravezető, ugyanezen exegeták érzékeltetik. Lehetetlen ugyanis a szöveget úgy olvasni, hogy a kusza gondolatloródásokra ne keressünk valamiféle kompozíció-történeti magyarázatot.⁶³ A nagyobb kontextuson belül az alábbi problémákkal találkozunk.

a) Az Ex 4,24–26 és 4,21–23

Az Ex 4,24–26 perikópát közvetlenül megelőző versekben JHVH egy üzenetet ad át Mózesnek, amelyet majd a fáraó előtt kell elmondania a maga idejében: „Így szól JHVH: Izráel az én elsőszülött fiam.” (22b). „Azért azt mondom neked: bocsásd el az én fiamat, hadd szolgáljon nekem! Ha te vonakodsz elbocsátani, akkor én megölöm a te elsőszülött fiadat.” (23.) Ebben az összefüggésben a JHVH támadásáról szóló történet, amelyet a következő vers vezet fel, teljesen váratlanul jelenik meg. Egyrészt a korábbi párbeszéd is abbamarad, nem kerül lezárásra. Másrészt hiányzik az átvezetés a 23 és 24. vers között. Mindazonáltal a *tematika* szempontjából vannak

⁶¹ Schmidt, Werner H.: *Exodus. 1,1–6,30*. Biblischer Kommentar Altest Testament 2/1. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988, 209., 211., 236–237.

⁶² Durham John I.: *i. m.* 54.

⁶³ Így például Durham is hangot ad annak a feltételezésének, hogy jelenlegi helyén az Ex 4,19 nem kapcsolódik logikusan a 18. vershez. Úgy véli, hogy a 19. vers eredetileg JHVH parancssorozatának része lehetett (3,10.16–18; 4,8–9.12.15–17). Hasonlóképpen a 4,20-ban említett Mózes két fiáról azt tartja, hogy ez a későbbi 18,2–4 idő előtti reflexiója (vö. uo. 55). A 4,20 pedig szerinte a Mózes Egyiptomba való visszatéréséről szóló történet legősibb eleme. (Durham szerint eredetileg csak Mózes ment Egyiptomba Cippóra és a gyermekek nélkül.) Ezekben a következtetésekben pedig nyilvánvalóan szubjektív szövegrekonstrukciós törekvés nyilvánul meg.

áthallások a két szöveg között: az egyikben JHVH a fáraó elsőszülött fiának életére tör, a másikban JHVH Mózes fiának életére tör. A 4,21–23 történetén áthallatszik a páska éjszakájának eseménysorozata,⁶⁴ s az olvasó, aki ezt a sorrendben későbbi elbeszélést ismeri, tud arról is, hogy a páska-éjszakán a vérnek bajelhárító szerep jut. Az ezt követő 4,24–25-ben hasonló szerepet tölt be a körülmetélkedés általi engesztelés vére, legalábbis ahogy azt a már említett 4,26 és a későbbi hagyomány is értékeli. Elmondhatjuk tehát, hogy noha Ex 4,21–23 és 24–26 két története között van tematikus kapcsolat, *logikailag* mégiscsak két független, ezen a síkon egymással össze nem kapcsolandó elbeszélésekkel van dolgunk.⁶⁵ A 4,23 és 4,24 közötti törés, illetve a témaalapú összekapcsolás kompozíciótörténeti szempontból kétségtelenül későbbi egybeszerkesztésre utal.

b) Ex 4,18 és 4,19

A 3,1–4,17 jól ismert elhívástörténet egyik központi üzenete az a megbízás, hogy Mózesnek le kell mennie Egyiptomba. A 4,18 azzal zárja ezt a beszélgetést, hogy Mózes visszamegy apósához, és bejelenti távozási szándékát. Ehhez képest a 19. vers úgy hangzik, mintha Mózes először találkozna az Egyiptomba utazás gondolatával. Ugyanakkor feltűnő az is, hogy a szerző más paraméterekkel adja meg Mózes és JHVH találkozásának helyszínét: a visszatérésre vonatkozó felszólítást Mózes Midjában hallja meg. Annak kapcsán pedig hogy neki Egyiptomba kell mennie, az Ex 3,10 és 4,18 más-más okokat mond el,⁶⁶ de ez az eltérés a szöveg retorikai szintjén magyarázható.⁶⁷ Ennél sokkal jelentősebb az a retorikai értelemben már *logikai* ellentét, amely az Ex 4,18 (illetve 3,10) és 4,19 között áll fenn. Ugyanis ez esetben arról van szó, hogy a két történetben JHVH más indokkal küldi el

⁶⁴ A 21–23. és a 24–26. versek közötti kapcsolatot elemzi Pettit, David: When the LORD Seeks to Kill Moses: Reading Exodus 4.24–26 in its Literary Context. In: *Journal for the Study of the Old Testament* 40. (2015), (163–177) 169–172. Szerinte a két történet az Ex 1–14 autoritásvitái szellemében kapcsolódik egymáshoz: ki Izráel igazi ura? A két epizód közötti kapcsolat rációját is ebben a személetben azonosítja. Értelmezése szerint itt a fáraó fiának veszélyeztetése áll párhuzamban Mózes fiának veszélyeztetett helyzetével.

⁶⁵ Ahogy az a fenti kimutatásból is kiderül, a 4,21–23 szakaszt az esetek többségében egy másik rétegbe sorolják, mint ahová 4,24–26 tartozik.

⁶⁶ Ex 3,10: hozd ki Izráelt Egyiptomból; 4,18: visszamegyek testvéreimhez Egyiptomba, hadd lássam, élnek-e még; 4,19: mert meghaltak, akik halálra kerestek téged.

⁶⁷ Például azzal, hogy Mózes nem akarja elmondani apósának, hogy valójában milyen okból kell Egyiptomba mennie.

Mózeset Egyiptomba. Ez pedig azt jelenti, hogy a 4,19 eredetileg nem a 4,18 (pontosabban nem az Ex 3,1–4,18) folytatása, sőt attól független történet volt.⁶⁸

c) *Ex 4,20*

A szakirodalomban a 20. verset gyakran két részre tagolják, és két szövegréteghez sorolják. A 20a versrészletet a 19. vers eredeti folytatásának tekintik (vö. Fohrer, Noth, Schmidt). Schmidt szerint hagyománytörténeti szempontból a 18.20b versek, amelyek csak Mózes egyiptomi útjáról beszélnek a családtagok nélkül, a szintén az Elohistának tulajdonított Ex 18-hoz kapcsolhatók, amely szerint Mózes felesége és gyermekei nem mentek Egyiptomba. Schmidt számára ez döntő érv amellet, hogy a 20a és 20b verseket elkülönítse egymástól. A vers szétválasztásának érve viszont nem elég erős. A 18 és 20b ugyanis – bár csak Mózesről beszélnek – nem zárják ki egyértelműen, hogy itt a család többi tagja is leutazott volna Egyiptomba. Ráadásul azt a tényt, hogy Mózesnek két fia volt, csupán az Ex 18 és 4,20a mondja ki, amelyet viszont Schmidt két külön rétegnek tulajdonítana. Továbbá a Schmidt (de hasonlóképpen Noth és Fohrer is) által javasolt 19–20a és 24–26. versek összekapcsolása gondot okoz abból a szempontból, hogy a 24–26. versek csak egy fiúról tudnak, és nem kettőről, ahogy ezt 20a feltételezné.⁶⁹

3.2. *Ex 4,19.+24–26 – az eredeti perikópa*

A jelzett retorikai, logikai problémák megoldódnak akkor, ha a 4,24–26 verseket közvetlenül a 4,19-cel kapcsoljuk össze, s a 19. vers egyenes folytatásaként, ugyanazon szövegréteg részeként olvassuk. Ez esetben nem kell magyaráznunk azt, hogy a 4,20-ban említett Mózes két fiától eltérően a 4,25 miért csak egy fiúról beszél? Sőt ezzel az összekapcsolással megoldódik egy másik lényeges retorikai probléma is. Ahogy a tanulmány elején is említettem, az Ex 4,24–26 héber szövegében JHVH, Cippóra és a névtelenül hivatkozott „Cippóra fia” mellett a jelenlegi szövegben azonosítatlan marad a negyedik személy, a „vérvőlegény”. Ebben az összefüggésben viszont már nem

⁶⁸ Vö. Blum, Erhard: *Studien zur Komposition des Pentateuch*. Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 189. De Gruyter, Berlin 1990, 20.

⁶⁹ Ahogy ezt fentebb már láttuk, ezt a problémát a Jeruzsálemi Targum is ismeri és tárgyalja.

jelent problémát Mózes nevének hiánya,⁷⁰ mert a 19. vers után egyértelmű, hogy a személyragok kire vonatkoznak: ki az, akivel találkozik JHVH, és miért éppen útközben történik mindez.⁷¹

A fentiek értelmében úgy vélem, hogy az Ex 4-ben alapvetően két párhuzamos hagyomány utólagosan egybeszerkesztett változatát találjuk, amelyek az alábbiak szerint különíthetők el, és talán eredetileg ténylegesen is önálló szöveghagyományokat képeztek.

„A” történet

[...]

4,18 Visszament Mózes Jetróhoz, az apósához, és így szólt hozzá: Szeretnék visszamenni testvéreimhez Egyiptomba, hadd lássam, élnek-e még? Jetró így felelt Mózesnek: Menj el békességgel!

„B” történet

[...]

⁷⁰ Vannak, akik azzal magyarázzák Mózes nevének hiányát a 4,24–26-ban, hogy ez a néhány vers egy teljesen idegen szöveg a jelenlegi helyen. A kutatók közül néhányan arra gyanakodnak, hogy egy eredetileg midánita vagy kénita történet került be a Mózes-elbeszélésbe. Vö. Kosmala, Hans: *The "Bloody Husband"*. In: *Vetus Testamentum* 12. (1962), 14–28. Ebben a korábbi hagyományban JHVH helyén esetleg valamiféle más, démonikus hatalom állhatott, aki a „vérvőlegény” szerepében jelent meg (Goßmann, Hans-Christoph: *Metamorphosen Eines Dämons: Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte von Ex 4,24–26*. In: Koch, Dietrich-Alex et al. (szerk.): *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Festschrift für Heinz Schreckenberg*. Vandenhoeck & Ruprecht 1993, 123–132.). Így az Ex 4,24–27 utólagos összekapcsolása a Mózes-hagyománnyal indokolná a személyi referenciák körüli bizonytalanságot (így látja pl. Noth, Martin: *Das zweite Buch Mose (Exodus)*. Das Alte Testament Deutsch 34. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, 36). Erre a hipotézisre viszont semmiféle bizonyítékunk nincs. Vajon a későbbi szerkesztő, aki – a feltételezés szerint – a JHVH nevének beiktatásával adaptálta az elbeszélést, miért nem konkretizálta volna a „vérvőlegény” személyét is? Amennyiben pedig a szöveg Cippóra „fiáról” beszél, és ez jól illeszkedik a mózesi hagyományba, így nincs komoly indokunk, hogy idegen eredetet feltételezzünk. (Ez készíti Nothot arra, hogy azt feltételezze, hogy a Cippóra fiával kapcsolatos hagyomány későbbi, bibliai továbbgondolása az eredetileg idegen történetnek; vö. Noth, Martin: *i. m.* 36.) A 24. versben olvasható „kereste, hogy megölje őt” szintén olyan intertextuális szempontból jelentős kifejezésforma (ld. alább), amely megkérdőjelezi azt, hogy ez a történet a mózesi hagyománytól független kontextusban jött volna létre.

⁷¹ Az, hogy itt Mózesről lenne szó, nem derül ki a közvetlenül megelőző 21–23. versekből, amely indirekt módon e versek másodlagos eredetét erősíti meg, ahogy ezt a hipotézist fentebb már megfogalmaztam.

- 4,19 JHVH azt mondta Mózesnek Midjánban: Menj vissza Egyiptomba, mert meghaltak mindazok az emberek, akik keresték a lelket.
- 4,20 Ekkor fogta Mózes a feleségét és fiait, számárra ültette őket, hogy visszatérjen Egyiptom földjére. Isten botját is kezébe vette Mózes.⁷²
- 4,24 És történt az úton, a szálláson, hogy találkozott vele JHVH, és kereste, hogy megölje őt.
- 4,25 És vett Cippóra egy követ, és levágta az ő fiának előbőrét, és megérintette a „lábát”, és azt mondta: Bizony, vérvőlegény vagy te nekem.
- 4,26 És visszavonult tőle. Akkor mondta: „Vérvőlegény” a körülméltetés miatt.
- 4,27 Áronnak ezt mondta JHVH: Menj Mózes elé a pusztába! Ő elment, és találkozott vele az Isten hegyénél, és megcsókolta őt.
- 4,28 Mózes elmondta Áronnak JHVH minden igéjét, amellyel őt elküldte, és mindazokat a jeleket, amelyekre nézve parancsot adott neki.
- 4,29 Azután elment Mózes és Áron, és összegyűjtötte Izráel fiai közül az összes véneket.
- 4,30 Áron elmondta mindazt, amelyről JHVH beszélt Mózesrel, aki bemutatta a jeleket a nép előtt.
- 4,31 A nép pedig hitt. Amikor meghallották, hogy JHVH gondjaiba vette Izráel fiait, és hogy meglátta nyomorúságukat, meghajoltak, és leborultak.

⁷² Ahogy fentebb szó volt róla, a 21–23. versek valószínűleg egy eltérő, harmadik szövegrétegnek tekinthetők, amely eredetileg független az A és B történetektől. Nem kizárt az sem, hogy az Ex 4,21–23 már a 4,19 + 24–26 része volt, amikor egy szerkesztő az A és B+ történeteket egybedolgozta. Erre utalhat az a tény, hogy 4,21–23 sem beszél Áronról: itt a csodákat Mózes hajtja végre, illetve ő az, és nem Áron, akinek a fáraóval beszélni kell, szemben azzal, ahogy ezt az A történet sugallja.

4. Az Ex 4,24–26 eredeti kontextusa mint hermeneutikai kulcs

Az Ex 4,19.24–26 összefüggéseit vizsgálva viszont továbbra is marad még egy lényeges kérdés: miért akarta JHVH megölni Mózeset? Az elbeszélés fentebb vázolt kompozíciótörténeti rétegződése erre a kérdésre is megadja a választ.⁷³ Az Ex 4,19 azt sugallja, hogy a B történet szerinti verzióban Mózes valójában itt kapja először (tehát nem korábban) az Egyiptomba való visszatérés parancsát. A B történet szerinti megbízásverzióban nincs még szó semmiféle szabadításról. Más szóval: úgy tűnik, hogy a B történet szerzője nem ismeri az Ex 3,1–4,17-et (illetve az ehhez kapcsolódó A történetet), és attól függetlenül jött létre.

Ha ennek értelmében a mózesi elbeszéléssorozatból kiiktatjuk 3,1 skk perikópát, a B történet érthetővé válik, a hiányzó láncszemek a helyükre kerülnek. Az Ex 4,19.24–26 ugyanis nem független epizód, hanem egy nagyobb elbeszéléssorozat része, amely valójában az Ex 2-ben indul. Ez az a kontextus, amely 4,19.24–26 sajátos és súlyos teológiai kérdéseire adja meg a választ. Az Ex 2 szerint Mózes úgy próbál segíteni szenvedő népe fiain, hogy agyonüti (2,11: נכה), illetve megöli (2,14: הרג) az egyik egyiptomi rabszolgahajcsárt, aki egy izraelit bántalmazott. A cselekmény súlyos jogi következményekkel járna, amellyel Mózes maga is tisztában van; ezért el akarja rejteni tettét. A testvérek civódásakor békítőbíráként fellépő Mózes tekintélyét népe fiai nem fogadják el: „Kicsoda tett téged vezetővé és bíróvá (שֵׁר וְשֹׁפֵט) fölöttünk?” – hangzik a retorikai kérdés (2,14). A szöveg egyfelől elővételezi, hogy ennek a vezetői tekintélynek máshonnan kell jönnie. Még ennél is fontosabb viszont, hogy amikor kitudódik Mózes gyilkossági ügye, a szöveg szerint a fáraó „keresi, hogy megölje őt” (וַיִּבְקֹשׁ לְהַרְגוֹ – 2,15). Ezért kényszerül menekülni Mózes, és így jut el Midján földjére (2,15), ahol Cipporától, Reúél leányától egyetlen (!) fia születik, Gersom. Az Ex 2 eseményeinek minden egyes mozzanata kiválóan illeszkedik a 4,19.24–26 versekhez.⁷⁴

⁷³ David Pettit úgy véli (ld. *i. m.* 171–172), hogy a szöveg homályos jellege (ambiguity) szándékos, s ezért a szerző szándékosan hagyja nyitva elbeszélését a többféle értelmezésre. Anélkül, hogy vitatnám az ószövetségi szövegek *irodalmi* jellegét, amely az ambiguitást is magában foglalhatja, úgy vélem, hogy itt nagyobb visszafogottságra van szükség ahhoz, hogy a modern olvasó ne a saját korának irodalmi stílusait vetítse rá bibliai szövegekre.

⁷⁴ Ehhez hasonló módon vélekedik Blum, Erhard: *i. m.* 20. Ld. még ehhez Jeon, Jaeyoung: *The Call of Moses and the Exodus Story: A Redactional-Critical Study in Exodus*

2,21 Mózes jónak látta, hogy ott maradjon annál a férfinál, az pedig Mózeshez adta lányát, Cippórát.

2,22 Az fiút szült neki, s ő elnevezte Gersámnak, mondván: „Jövevény voltam idegen földön.”

2,23 Közben hosszú idő telt el, és meghalt Egyiptom királya.⁷⁵ [Izrael fiai pedig sóhajtoztak a szolgaság miatt, kiáltottak, és a szolgaság miatt való jajgatásuk feljutott Istenhez.

2,24 Isten meghallotta panaszkodásukat, és visszaemlékezett Isten az Ábrahámmal, Izsákkal és Jákóbbal kötött szövetségére.

2,25 Rátékitett Isten Izrael fiaira, és gondja volt rájuk Istennek.]

4,19 JHVH azt mondta Mózesnek Midjában: Menj vissza Egyiptomba, mert meghaltak mindazok az emberek, akik halálra kerestek téged.

4,24 És történt az úton, a szálláson, hogy találkozott vele JHVH, és kereste, hogy megölje őt.

4,25 És vett Cippóra egy követ [...]

Az Ex 2,1–23a és a B történet (4,19.24–26) között több lényeges kapcsolódási pont is megfigyelhető:

- Mindkét perikópában a történet sor konkrét helyszíne Midján földje (nincs szó Sínairól vagy Hórebről).
- Ex 4,25-höz hasonlóan az Ex 2,22 is csak Mózes egyik fiáról beszél, aki Midján földjén születik a Cippórával kötött házasságból. Az a hagyomány, amely szerint Mózesnek két fia volt (4,20; Ex 16), ettől eltérő szövegréteg lehet.
- A 4,19 logikailag jól illeszkedik a 2,23-hoz, amely Mózes visszatérését az őt halálbüntetéssel sújtani akaró fáraó halála utánra datálja.
- Teológiai szempontból a leglényegesebb kapcsolódási pont a „keresni, hogy megölje” gondolat háromszori előfordulása a 2,15-ben, 4,19-ben és 4,24-ben.

A fenti következtetést, tudniillik hogy az Ex 4,19 a 2,23a közvetlen folytatása lehetett, nem csupán a fent említett retorikai-logikai szempontok támasztják alá, hanem konkrétabb, szövegtörténeti evidenciák is. Érdekes módon a Septuagintában az Ex 4,18 (a masszoréta szövegből is ismert) verse után

3–4 and 5–13. Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 60. Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 151.

⁷⁵ A továbbiak szempontjából itt nem lényegi kérdés annak tisztázása, hogy a 23b–25 – többek között az ősatyákra való hivatkozás – része volt-e eredetileg ennek a hagyománynak, vagy csak később került a szövegbe, vagyis hogy ezeket a verset későbbi kiegészítéseknek kell-e tekintenünk.

(nevezzük 4,18c-nek), azaz pontosan azon a helyen, ahol feltételezésünk szerint a 2,23a és 4,19 összekapcsolódna, a 4,19 előtt megjelenik ugyanaz a sor, amelyet 2,23a-ban is találunk: μετὰ δὲ τὰς ἡμέρας τὰς πολλὰς ἐκείνας ἐτελεύτησεν ὁ βασιλεὺς Αἰγύπτου – „Ama sok idő múltán pedig meghalt Egyiptom királya”. Tehát a görög szöveg mind 2,23a-ban, mind 4,18 és 19 között tartalmazza a fenti mondatot, míg a masszoréta szövegben csak 2,23a-ban jelenik meg.⁷⁶ Anélkül, hogy elmerülnénk az Exodus könyvének bonyolult szövegtörténeti kérdéseiben, joggal feltételezhetjük, hogy ez a mondat az Ex 4,18c-ben nem egyszerűen a Septuaginta többlete (amely helyesen marad ki a masszoréta szövegből), hanem másként magyarázandó. A 2,23a és 4,18c duplum arra enged következtetni, hogy az ógörög ismert és használt egy olyan héber ősverziót, amelyben az Ex 4,19-et közvetlenül ez a mondat előzte meg: „Ama sok idő múltán pedig meghalt Egyiptom királya.” Pontosabban: ősi formájában az Ex 4,19 közvetlen előzménye valamikor valóban a fenti mondatot tartalmazó Ex 2,23a lehetett. Ez viszont szövegtörténeti oldalról a fentebb retorikai és logikai szempontok alapján megfogalmazott feltételezést erősíti meg a szövegek átrendezése, relokalizálása, pontosabban a 3,1–4,18 közbeékelése megtörte a 2,23 és 4,19 közötti eredeti kapcsolatot.⁷⁷

Eszerint az Ex 4,19.24–26 eredeti értelmét nem az aktuális összefüggésben, hanem az Ex 2 kontextusában kell keresnünk. Így viszont az Ex 4,24–25 a korábbi feltételezésekkel szemben nem független szöveg, azaz valamely pusztító démontradíció bibliai adaptációja.⁷⁸ És az sem elegendő, ha a szöveget formatörténetileg más bibliai, de a jelenlegi kontextustól távoli „megbízásnarratívák” összefüggésében olvassuk.⁷⁹ De nem vezet eredményre az

⁷⁶ Bár ez a sor néhány ógörög kézirat esetében hiányzik az Ex 4,18-ból, bizonyíthatóan azok a variánsok eredetibbek, amelyek tartalmazzák ezt. Vö. Brooke, Alan E. – McLean, Norman (szerk.): *Old Testament Greek*. 1/2. kötet. Cambridge University Press, Cambridge 1909, 166.

⁷⁷ A szövegek szerkesztői átrendezésének máshol is vannak hasonló eredményei, ld. pl. az Ézs 38-at.

⁷⁸ Goßmann, Hans-Christoph: *i. m.* 126–129.

⁷⁹ Ez utóbbihoz ld. Embry, B.: *The Endangerment of Moses: Towards a New Reading of Exodus 4:24-26*. In: *Vetus Testamentum* 60. (2010), 177–196., aki az elbeszélést a Num 22-vel együtt mintegy átmeneti rítus leírásaként értelmezi: Mózes a veszélyeztetett hős archetípusa. Bár az utazástörténetek között kétségtelenül találhatók hasonló motívumok, ezt a tágabb kontextust kevésbé tartom jelentősnek, mint az Ex 4,24–26 konkrét szöveggörnyezetét. Az a tény, hogy Embry nem veszi figyelembe a szöveg fentebb vázolt kompozíciótörténeti problémáit, szintén megkérdőjelezi sajátos értelmezési javaslatát.

sem, ha általánosabb ételemben véve egy újabb autoritásvita nyomát akar-nánk itt felfedezni.⁸⁰ Az Ex 4,19.24–26 esetében az Ex 2-ben kezdődő, a mó-zesi narratívába illeszkedő, egyedi és ugyanakkor az ószövetségi teológiai szempontjából érthető epizóddal van dolgunk: Mózes egyiptomi gyilkossága (Ex 2) nem oldódott meg azzal, hogy elmenekült a tett helyszínéről, majd pedig Midján pusztájában töltött el néhány évet. A megölt egyiptomi vére a homokból kiált.⁸¹ Sőt Mózes gyilkosságának problémája nem oldódik meg azzal sem, hogy meghal az a királybíró, akinek igazságot kellett volna szol-gáltatnia. Az ókorban (az Ószövetségben is) jól ismert „életért életet adj” elvet képviselő bűnarányos büntetési forma, az úgynevezett talió-törvény értelmében Mózesnek az életével kellene fizetnie az elkövetett gyilkosságért. Amikor JHVH „keresi, hogy megölje” Mózeset, valójában ugyanazt teszi, mint az időközben meghalt igazságszolgáltatással megbízott egyiptomi fáraó. Ószövetségi teológiai összefüggésben ez azt jelenti, hogy JHVH jogi szempont-ból számonkér rajta egy olyan gyilkosságot, amelynek ügye még nem ren-deződött.⁸² Más szóval JHVH megnyilvánulása az Ex 4,24–25-ben jól illesz-kedik az eredeti elbeszéléssorozat eredeti kontextusába.

Ezzel együtt némely korábbi véleménnyel összhangban valószínűnek tartom, hogy ez a történet implicite a körülmetélkedés rítusának egyik

⁸⁰ Pettit, David: *i. m.* 63–177.

⁸¹ Ezzel a háttérrel közelítve a szöveghez, érdekes kapcsolódási pontok figyelhetők meg Mózes és Kain történetei között. Mindkettő gyilkosságot követ el, mindkettő a pusztába, „keletre” menekül, és mindkettő túléli a gyilkosságot; mindkettő vándor lesz idegen földön, és mindkét esetben fennáll az a veszély, hogy ha valaki rátalál a gyilkosra, és megöli azt. Mózeset a körülmetélkedés „jegye”, Kaint pedig egy be nem azonosított isteni „jel” (Gen 4,15) óv meg a vérbosszútól, hogy az aki reájuk találna, ne hogy megölje őket. E véletlenszerűnek tűnő kapcsolódási pontokat csak még izgalmasabbá teszi az a tény, hogy a bibliai kénitákat (kainitákat, Kain leszármazottjait) egy jól ismert bibliai hagyomány szorosan összekap-csolja Mózesrel (vö. pl. Bír 4,11).

⁸² Propp, mint láttuk, szintén összekapcsolja az Ex 4 és 2 történeteit, és a Mózes gyilkos-sága összefüggésében értelmezi a מִן־הַדָּם – „vérvőlegény” kifejezést. Szerinte Mózes az ismert joggyakorlathoz hasonlóan Midjánban mint menedékvárosban tartózkodott, illetve a JHVH támadása a megoldatlan vérbosszú összefüggésében értelmezendő (*i. m.*, 504–505. és 510). Propp szerint a 4,26 a házassági kötelékbe kerülő családtag vérbosszúintézményében való részvételét jelzi (*i. m.* 509), de erre nincs bizonyítékunk (ld. Frolov, Serge: *i. m.* 520). Propp érvrendszerében viszont a fentebb javasolt kompozíció-történeti elemek nem játszanak szerepet. Ezért jut arra a következtetésre, hogy: „JHVH problémája az, hogy két össze-egyeztethetetlen terve van Mózesrel” (*i. m.* 505).

etiológiája is.⁸³ Nem abban az értelemben, mint ahogyan ez gyakran megfogalmazást nyer, s amely még őrizné a körülmetélkedés és házasság kapcsolatának ősi emlékét (véleményem szerint a fiú körülmetélésének ténye kizárja ezt az értelmezési síkot), hanem úgy, hogy a körülmetélkedés mint bajelhárító, ugyanakkor engesztelő rítus (kvázi egy sajátos áldozati forma, akárcsak a páskabarányrítus) jelenik meg, amely megóvjá az *apát*.⁸⁴ Ebben az értelemben nem is következtetlen az, hogy miközben Mózes van életveszélyben, Cippóra a gyermeket metéli körül, mint ahogy az sem, hogy a körülmetélt gyermek előbőrét az apa „lábához” érinti. A gyermek körülmetélése jelenti az apa számára a mentséget (és nem a gyermek számára). Tudniillik a gyermek körülmetélése szülői, atyai kötelesség volt, ennek elmulasztása pedig a szülői felelősség elmulasztásának minősült.⁸⁵

Ebben az értelemben tehát az Ex 4,24–26 szerves része a Mózes-narratívának. Mózes élettörténete valamilyen formában a későbbi Izráel történetét vetíti előre: ahogy a vízből megszabadult Mózes (Ex 2) a vízen át szabadítja meg Izráelt (Ex 14), úgy a vér érintése révén fiával együtt megmenekülő Mózes népe is később hasonló módon fog megszabadulni JHVH öldöklő angyalának kezéből.⁸⁶

⁸³ Éppúgy ahogy pl. az Ex 32 az Izráel név egyik etiológiáját adja, de közben bizonyos étkezési szokások eredetét is tisztázza. A körülmetélés tekintetében az Ex 4,24–26 nyilvánvalóan eltér attól, amit a Gen 17-ben olvasunk.

⁸⁴ A targumokból láttuk, hogy a körülmetélkedés speciális áldozati jellegét már az ősi zsidó értelmezési hagyomány is ismeri. Hasonlóképpen értelmezi Propp, William: *i. m.* 506. A páska és körülmetélkedés kapcsolatához ld. még Józs 5,10–11. A páskatörténet és a körülmetélés közötti kapcsolatra több kutató is felhívja a figyelmet. Ld. Groot, Johannes de: *i. m.* 14. Dekker, Jaap: *Is de God van het Oude Testament gevaarlijk?* In: *Theologia Reformata* 57. (2014), 331–342. Ex 4,24–26 kétségtelenül elővételezi az elsőszülöttek halálának történetét. Ez még akkor is igaz, ha a 4,21–23-at a jelenlegi helyen nem tekinthetjük a 4,24–26 eredeti előzményének.

⁸⁵ A szöveg retorikai értelme hasonló ahhoz a gondolathoz, amelyet Ex 20,5 ismert mondata tükröz: „megbüntetem az atyák vétkét a fiakban”. Ez utóbbi sem a fiak sorsát hivatott taglani, hanem az atyák felelősségét, amelyet hosszú távú következmények nélkül nem lehet elhanyagolni.

⁸⁶ Vö. Groot, Johannes de: *i. m.* 15–17.

Felhasznált irodalom

- Arnold, Matthieu et al. (szerk.): *Exode 4,24–26: La Rencontre Nocturne*. Les Éditions du Cerf, Paris 2017.
- Blum, Erhard: *Studien zur Komposition des Pentateuch*. Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 189. De Gruyter, Berlin 1990.
- Brooke, Alan E. – McLean, Norman (szerk.): *Old Testament Greek*. 1/2. kötet. Cambridge University Press, Cambridge 1909.
- Dahl, N. A. – Segal, Alan F.: Philo and the Rabbis On the Names of God. In: *Journal for the Study of Judaism* 9. (1978), 1–28.
- Dekker, Jaap: Is de God van het Oude Testament gevaarlijk? In: *Theologia Reformata* 57. (2014), 331–342.
- Dozeman, Thomas B.: *Commentary on Exodus*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2009.
- Dumbrell, William: Exodus 4:24–26: A Textual Re-Examination. In: *Harvard Theological Review* 65. (1972), 288–290.
- Durham, John I.: *Exodus*. Word Biblical Commentary 3. Thomas Nelson, Waco 1987.
- Embry, B.: The Endangerment of Moses: Towards a New Reading of Exodus 4:24–26. In: *Vetus Testamentum* 60. (2010), 177–196.
- Field, Frederick: *Origenis Hexaplorum quae supersunt*. 1. kötet. Clarendon Press, Oxford 1875.
- Frolov, Serge: The Hero as Bloody Bridegroom: On the Meaning and Origin of Exodus 4,26. In: *Biblica* 77. (1996), 520–523.
- Goßmann, Hans-Christoph: Metamorphosen Eines Dämons: Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte von Ex 4,24–26. In: Koch, Dietrich-Alex et al. (szerk.): *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Festschrift für Heinz Schreckenberg*. Vandenhoeck & Ruprecht 1993, 123–132.
- Groot, Johannes de: The Story of the Bloody Husband (Exodus iv 24–26). In: *Oudtestamentische Studiën* 2. (1943), 13–14.
- Hehn, J.: Der „Blutsbräutigam“. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 50. (1932), 1–8.
- Jeon, Jaeyoung: *The Call of Moses and the Exodus Story: A Redactional-Critical Study in Exodus 3–4 and 5–13*. Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 60. Mohr Siebeck, Tübingen 2013.
- Jouion, Paul – Muraoka, Takamitsu: *A Grammar of Biblical Hebrew*. Subsidia Biblica 14. 1. kötet. Pontificio Instituto Biblico, Roma 1991.
- Koehler, Ludwig – Baumgartner, Walter: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Ford. M. E. J. Richardson. Revised ed. 2. kötet. Brill, Leiden 2001.
- Kosmala, Hans: The "Bloody Husband". In: *Vetus Testamentum* 12. (1962), 14–28.
- Kövér András: Szent Ephrem: Exodus-kommentár (I–IV.). In: Pesthy-Simon Monika (szerk.): *Tanulmányok a 75 éves Simon Róbert Tiszteletére*. Corvina, Budapest 2014, 106–133.

- Kustár Zoltán (szerk.): *A Pentateuchos forrásművei. Elkülönített szövegállományuk, valamint azonosításuk a Pentateuchos kanonikus formájában – M. Noth munkássága alapján.* A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetek 5. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2005.
- Noth, Martin: *Das zweite Buch Mose (Exodus)*. Das Alte Testament Deutsch 34. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959.
- Pettit, David: When the LORD Seeks to Kill Moses: Reading Exodus 4.24–26 in its Literary Context. In: *Journal for the Study of the Old Testament* 40. (2015), 163–177.
- Propp, William H.: That Bloody Bridegroom (Exodus IV 24–6). In: *Vetus Testamentum* 43. (1993), 501–502.
- Rösel, Martin: The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch. In: *Journal for the Study of the Old Testament* 31. (2007), 420–421.
- Schmidt, Werner H.: *Exodus. 1,1–6,30*. Biblischer Kommentar Altes Testament 2/1. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988.
- Schneemann, Gisella: *Die Deutung und Bedeutung der Beschneidung nach Exodus 4,24–26*. Comenius Egyetem, Prága 1979. Elektronikus kivonat: <https://www.gisella-schneemann.de/dissertation/dissertation.pdf> (2020. nov. 28).
- Tal, Avraham: The Samaritan Targum of the Pentateuch. In: Mulder, Martin J. (szerk.): *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, 1. kötet. Compendium Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2. Van Gorcum, Assen 1988.
- Tsedaka, Benyamim – Sullivan, Sharon: *The Israelite Samaritan Version of the Torah*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2013.
- Tsedaka, Benyamim: *The Israelite Samaritan Version of the Torah: First English Translation Compared with the Masoretic Version*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2013.
- Wellhausen, Julius: *Reste arabischen Heidentums*. Georg Reimer, Berlin 1897.
- Willis, John T.: *Yahweh and Moses in Conflict: The Role of Exodus 4:24–26 in the Book of Exodus*. Peter Lang, Bern 2010.
- Wintermute, Orval S.: Jubilees. In: Charlesworth, James H. (szerk.): *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2. kötet. Doubleday, New York 1985, 35–142.
- Zsengellér József: Orális hagyomány mint szövegkritikai értelmezési megoldás. Az Exodus/Semot 4,24–26 ókori olvasatai, különös tekintettel a Samaritánus Pentateuchusra. In: Koltai Kornélia (szerk.): *Schweitzer-lectures. Tanulmánykötet a Magyar Hebraisztikai Társaság által rendezett 2017-es emlékkonferencia anyagából*. L'Harmattan, Budapest 2018, 49–65.

Why Did God Want to Kill Moses? The Concept of the Dangerous God in Exodus 4:24–26

The strange pericope of Exodus 4:24–26 is discussed in numerous articles, mainly from the perspective of religious history or rhetorical criticism. Building on the results of previous research, this study confirms earlier suggestions that this passage cannot be connected well with its current context, specifically with the larger call narrative of Ex 3:1–4:18, or with the smaller preceding unit in vv. 20–23. It is unlikely though that Ex 4:24–26 would be an entirely independent text. The earliest narrative segment within the current pericope, reconstructed here as consisting of vv. 19.24–26, was the original follow-up of the Moses-story in Ex 2, specifically 2:23a. The rhetorical claim of our pericope differs from the better-known call narrative in Ex 3:1–4:18, while its terminology is deeply rooted in Ex 2, providing the ultimate reason for the theological problems evoked by the passage. The observations regarding rhetorical and logical problems within Ex 4 seem to be corroborated by independent text-historical arguments, derived mainly from the Old Greek.

Keywords: Exodus 4:24–26, compositional history, textual history, dangerous God, Moses, circumcision.