DOI: 10.52992/SAP.2022.15.1.54 *Sapientiana* 15 (2022/1) 54–87.

Tisztelettel szólni

Az Istenről való beszédmód vizsgálata a Codex Neofiti 1Kiv 1–15,21 szakaszban

Schnider Anikó Angelika OP

Abstract
In my paper, I shall focus on the Aramaic adaptation of the chapters Ex 1−15 of the codex called Neofiti 1. Firstly, I give some general information about the codex itself to situate it in its historical and literal context. Then, I will analyse the narrative of the liberation of Israel from Egypt focusing on its translation techniques and didactic attitude, especially where a special reverential manner of speaking about God appears. I will highlight some features and instruments of the targum's tendency to accentuate the intermediate relations between God's world and humans, such as, the use of the preposition "before" and the verb "to reveal", the avoidance of anthropomorphic expressions and the function of different mediators.

Keywords: *Targum, Neofiti 1, Exodus, mediators, Memra.*
Kulcsszavak: *Targum, Neofiti 1, Kivonulás könyve, közvetítők, Memra.*

I. Bevezetés

Cikkemben a Codex Neofiti 1 arámi Tóra-fordításával foglalkozom, s annak az Exodus 1−15,21 szakaszát[1] vizsgálom, amely elbeszéli az Egyiptomból való ki-

Schnider Anikó Angelika OP domonkos szerzetesnő, a Sapientia Főiskola volt hallgatója, jelenleg a Pápai Biblikus Intézetben licencia képzésen vesz részt; angelika.schnider@domonkosnoverek.hu

[1] A Neofiti-kódexet a továbbiakban egy adott szakaszhoz kapcsolódóan TNeof rövidítéssel jelölöm. A kódex szövegének elemzéséhez a https://digi.vatlib.it/view/MSS_Neofiti.1 oldalon elérhető kéziratot, valamint Alejandro Díez Macho: *Neophyti 1. Targum Palestinense. MS de la biblioteca vaticana,* vols. 1−5., Consejo Superior de Investigaciones

vonulást, és az azt előkészítő eseményeket. A választott szakasz, bár csekély terjedelmű a kódex egészéhez képest, mégis bepillantást enged annak sajátosságaiba. Munkámban elsősorban azokra a nyelvi jelenségekre és változtatásokra reflektálok, melyek a bibliai elbeszéléseknek valamilyen új aspektusát emelik ki, különösen is azokra, melyekben megjelenik a törekvés, hogy mélyebb tiszteletet ébresszenek Izrael Istene iránt. Mielőtt azonban a szövegre rátérnék, röviden bemutatom a kódexet, utalva annak keletkezési körülményeire, melyet a kézirat szövetét képező palesztinai targumok rövid, áttekintő ismertetésével vezetek be.

Az elemzés során a targum szövegét tág értelembe vett fordításként kezelem, amely a Tóra héber szövegével „konfrontálódva" kreatív módon adja viszsza a bibliai elbeszéléseket, miközben egyfajta „didaktikus" attitűddel reflektál arra, ami azokban kétértelmű vagy nem érthető. E magyarázó fordítás eredményeként különböző mérvű változtatások, kiegészítések vagy épp elhallgatások jelennek meg a szövegben, melyek a szöveg befogadója számára aktuálissá és színesebbé teszik azt, különböző szöveg- és exegetikus hagyományokat is megszólaltatva.[2]

Científicas, Madrid – Barcelona, 1968–1979. kiadását használtam. A kiadáshoz lásd még Michael Klein: Notes on the Printed Edition of Ms Neofiti 1, in Paul V. M. Flesher (et al.): *Michael Klein on the Targums. Collected Essays 1972–2002,* Brill, Leiden – Boston, 2011, 214–224.

[2] Az elemzés során tekintetbe vettem más targumokat (Targum Pseudo-Jonathan, Targum Onqelos, Fragmentum-targumok, valamint a kairói geniza töredékei), ókori Bibliafordításokat (például Szeptuaginta, Vulgata, Pesitta) s midrási vagy talmudi szakaszokat is. Ezzel ugyanakkor nem célom a különböző fordítások és írásmagyarázatok közti közvetlen irodalmi függés kimutatása vagy cáfolata, hanem a konkrét nyelvi jelenségeknek egy tágabb, bár korántsem kimerítő kontextusát kívánom felrajzolni. A héber bibliai szövegekhez a Karl Elliger – Wilhelm Rudolph (eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia,* Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997. apparátussal ellátott 5. kiadását használtam. Amennyiben egy bibliai szakasznál másként nincs jelölve, erre utalok. A Septuaginta (LXX), valamint a Vulgata szövegei (Vulg) az Alfred Rahlfs (ed.): *Septuaginta,* Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006. és a Roger Gryson (ed.): *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem,* Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007. kiadásokban voltak elérhetők számomra. A Targum Onqelos szövegéhez (TOnq) Alexander Sperber: *The Pentateuch according to Targum Onkelos,* vol. 1., E. J. Brill, Leiden, 1959. kiadását használtam. A Targum Pseudo-Jonathan (TPs-J), a felhasznált töredékes exodus-targumok (TFrag V [vatikáni kézirat] és P [párizsi kézirat]) és a kairói geniza fragmentumai (TCg) a http://cal.huc.edu/ oldalon keresztül, a Midrash Rabbah (továbbiakban Gen R, Exod R, Lev R, Num R, Deut R) a https://library.alhatorah.org/?r1=Shemot_Rabbah_1 oldalon, a Talmud vilnai kiadása pedig a https://

A szöveg gazdag vonásaiból jelen munkámban az Istenről való sajátos beszédmódot emelem ki, amelynek tárgyalását az istennév használatával kezdem, majd pedig rátérek két kifejezés, a קדם 'előtt' prepozíció, valamint a גלי ige funkciójának bemutatására. Ezt követően közelítek Isten ábrázolásának különböző aspektusaihoz, melynek során rátekintek az Istennel kapcsolatos anti- és antropomorf kifejezésmódokra, illetve a targumokra jellemző közvetítő alakok bemutatására. Az idézett szövegeket saját fordításommal közlöm. A tanulmány kereteire való tekintettel a leginkább releváns szakaszokat helyezem előtérbe, hogy szemléltessem a tárgyalt jelenségeket, ugyanakkor egy-egy témánál a vizsgált fejezetekben megjelenő hasonló szakaszokra rövid utalást teszek.

1.1. Codex Neofiti 1: egy ókori gyökerű hagyomány letéteményese

A Neofiti-kódex a palesztinai eredetű Pentateuchus-targumok (Targum Yerushalmi, Targum Eretz Yisrael) szövetébe ágyazódik. A ma ismert palesztinai targumok csoportosításakor kézenfekvőnek tűnik a teljes Tóra-targumok és a töredékes anyag megkülönböztetése.[3] A teljes Pentateuchus-targumok közé tartozik a palesztinai gyökerekkel rendelkező, de Babilóniában megszerkesztett TOnq,[4] valamint a 7–9. században keletkező TPs-J, amely a középkorban ismertté vált az európai közönség számára is.[5] Ez a targum meglehetősen sok haggadikus kiegészítést tartalmaz, melyeknek bizonyos esetekben ókori gyökerei vannak, s némelyek a Neofiti-kódex szövegében is megjelennek, jóllehet kevéssé kidolgozott, kezdetlegesebb formában. A TPs-J anyaga valószínű-

hebrewbooks.org/shas.aspx?mesechta=1&daf=2&format=pdf weblapon voltak elérhetők számomra.

[3] Martin McNamara: *Targum Neofiti 1. Genesis,* Michael Glazier Book – The Liturgical Press, Collegeville – Minnesota, 1992, 1–7.

[4] A targum datálása nehézségekbe ütközik. Lásd bővebben Martin McNamara: *Targum and Testament Revisited,* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge, 2010, 255–260.

[5] Menahem Recanati 13. századi itáliai rabbi említ egy Tóra-targumot, melynek szerzője Jonathan ben Uzziel. Asaria de Rossi, elbeszélése szerint (1573–1575), két azonos példányt is látott, melyek közül az egyik a „Jonathan ben Uzziel Targumja" címet viselte. A szerzőségre vonatkozó efféle tulajdonítás a Targum elején olvasható „TY" rövidítés félreértéséből fakadt, melyet „Targum Yerusalmi" helyett úgy oldottak fel, mint „Targum Yehonathan". Lásd még Michael Maher: *Targum Pseudo-Jonathan Genesis,* Michael Glazier Book – The Liturgical Press, Collegeville – Minnesota, 1992, 1, 11–13. Martin McNamara: *Targum and Testament Revisited,* i. m., 260–269. Roger Le Déaut: *Targum du Pentateuque,* vol. 1., Les Éditions du Cerf, Paris, 1978, 29–37.

leg ismert volt a Neofiti-kódexet széljegyzetekkel ellátó írnokok számára is, akik többször utalnak annak szövegvariánsaira. A teljes Tóra-targumok közé tartozik a Codex Neofiti 1 is, melyet a következő fejezetben részletesebben is bemutatok. A palesztinai targumok közé továbbá egyéb töredékes anyagok is tartoznak, melyek több esetben valamiféle rokonságra utalnak a Neofiti-kódex szövegével.[6]

Bár a kéziratok eltérő korúak, a palesztinai targumi hagyomány gyökerei az ókorig visszanyúlnak. A rendelkezésre álló szövegek nyelvezete alapján valószínűsíthető, hogy az 5. század végére már létezhetett egy (vagy több) szilárd írásos hagyomány is.[7] Így a Neofiti-kódex is sokkal ősibb hagyományt őriz,

[6] A 7. századra datált kairói geniza töredékei a többi Fragmentum-targumhoz képest egy igen eltérő hagyományt képviselnek. A palesztinai Fragmentum-targumok kéziratai meglehetősen széles skálán és bizonytalanul helyezhetők el időben: a 8–14. század közé datálhatók, melyeket között két nagyobb és három kisebb kéziratcsalád különül el. A Klein által vizsgált geniza-fragmentumok közt találhatók a Tóra szövegének sorrendjét követő töredékek; ünnepi-liturgikus gyűjtemények a zsinagógai felolvasáshoz; egy adott tórai szakaszhoz kapcsolódó gyűjtemény; a targumokhoz kapcsolódó kiegészítések *(tosafot)*; valamint bevezető költemények, melyeket a Tóra-olvasás előtt vagy alatt recitáltak. Martin McNamara: *Targum Neofiti 1. Genesis,* i. m., 6–7. Martin McNamara: *New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch,* Roma, E. Instituto Biblico, 1978, 5–66. Shirley Lund – Julia A. Foster: *Variant Versions of Targumic Traditions within Codex Neofiti 1,* Scholars Press, Missoula, 1977, 1–13. Martin McNamara: *Targum Neofiti 1. Genesis,* i. m., 10. Martin McNamara: *Targum and Testament Revisited,* i. m., 269–272, 282–283. Paul V. M. Flesher – Bruce Chilton: *The Targums. A Critical Introduction,* Brill, Leiden – Boston, 2011, 91–107; 151–166.

[7] A kutatók a kódex felfedezésekor azt feltételezték, hogy ez a targumi hagyomány, így a TNeof is, az Újszövetség iratai keletkezési korának megfelelő nyelvezetet tükröz, méghozzá a korabeli beszélt arámit, amely igen felkeltette az érdeklődést. Ugyanakkor a kutatások során egyre inkább az ókor kései szakaszára helyezték a palesztinai targumok keletkezési idejét (legkorábban a 2. századra, a Bar Kochba-felkelést követő időszakra). Néhány korai, rabbinikus utalás szintén a palesztinai targum korábbi keletkezésére utalhat. Lásd Martin McNamara: Some Early Rabbinic Citations and the Palestinian Targum to the Pentateuch, *Rivista degli studi orientali* 41 (1966) 1–15. Stephen A. Kaufman: Dating the Language of the Palestinian Targums and their Use in the Study of First Century CE Texts, in Derek R. G. Beattie – Martin McNamara (eds.): *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context,* Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994, 118–141. Paul V. M. Flesher – Bruce Chilton: *The Targums,* i. m., 131–150. A palesztinai targumok nyelvezete a talmudi kort, illetve az azt követő állapotokat tükrözi, ugyanakkor a szövegek hordozhatnak jóval korábbi, akár az 1. századig visszanyúló hagyományokat is. A nyelvezet kapcsán lásd a palesztinai targumokban s kifejezetten a Neofiti-kódexben található görög-latin kölcsönszavak jelenségeit: Martin McNamara: *Targum Neofiti 1. Genesis,* i. m.,

amelyet azonban csak hozzávetőlegesen lehet datálni. Alejandro Díez Macho véleménye szerint a targum akár már a kereszténység előtti időkben is létezhetett. Ugyanakkor a földrajzi adatok alapján W. F. Albright legkorábban az Kr. u. 2. századra datálta a Neofiti-kódexben megőrzött targumi hagyományt. Rabbi Menahem Kasher véleménye szerint a targum a halakhikus midrások után, de még a Misna megszerkesztése előtti időszakra tehető (1–2. század), bár a targum szóbeli hagyománya, illetve néhány gondolatkör gyökere időben távolabbra is nyúlhat. A legvalószínűbb mégis, hogy a 4–5. századra helyezzük a targum írásbeli formájának kezdeti megjelenését.[8]

1.2. Codex Neofiti 1: egy középkori kódex

A Neofiti-kódex a palesztinai Tóra-targumok egy szövegvariánsának középkori, itáliai másolata. A szöveg csaknem a teljes Pentateuchus arámi fordítását tartalmazza, melyből mindössze 30 vers hiányzik vagy rongálódott meg.[9] A kódexet José María Millás Vallicrosa és Alejandro Díez Macho professzorok fedezték fel a Vatikáni Könyvtárban 1949-ben, katalógusa szerint Onqelos-targumként megjelölve. Alejandro Díez Macho felülvizsgálta a korábbi azonosítást, és megállapította, hogy a 16. század Itáliájában jellemző kvadrát betűkkel írt kézirat a palesztinai targumok szövegtanúja, melyben a Tóra-olvasási ciklus heti rendjének megfelelően a liturgikus szakaszok *(parashot és sedarim)* is megjelennek.[10]

13–23. A palesztinai targumok ún. szinoptikus szemléletét, illetve annak legitimitását lásd Martin McNamara: *New Testament and the Palestinian Targum,* i. m., 142–145. Paul V. M. Flesher: Mapping the Synoptic Palestinian Targums of the Pentateuch., in Derek R. G. Beattie – Martin McNamara (eds.): *The Aramaic Bible,* i. m., 247–253. Roger Le Déaut: Jalons pour une histoire d'un manuscrit du Targum palestinien (Neofiti 1), *Biblica* 48 (1967/4) 509–533.

8 Alejandro Díez Macho: *Neophyti 1,* vol. 1., i. m., 56–66, 69–70. Martin McNamara: *Targum Neofiti 1. Genesis,* i. m., 11–16. Carlos del Valle: *La Misná,* Ediciones Sígueme, Salamanca, 2011, 8–9. Roger Le Déaut: *Targum du Pentateuque,* vol. 1., i. m., 40–42.

9 A vizsgált fejezetekben található lényegesebb kihagyások: TNeof Kiv 1,7; 3,1; 4,28; 7,24; 12,42 versek.

10 A szövegben két olyan liturgikus szakaszjelölés található, amely a palesztinai hároméves Tóra-olvasási ciklus rendjének felel meg *(sedarim),* amely szintén alátámasztja a kódex palesztinai keletkezését. Lásd Michael Klein: The Notation of *Parashot* in Ms Neofiti 1, in Paul V. M. Flesher (et al.): *Michael Klein on the Targums,* i. m., 209–211. Martin McNamara, *Targum Neofiti 1. Genesis,* i. m., 9. Alejandro Díez Macho: *Neophyti 1.* i. m., vol. 1., 29–48.

A *kolophon* tanúsága szerint a munka 1504-ben Rómában készült el, „Maestro Egidio számára, Ádár dicsőséges (לאדר הנהדר) hónapjában". A záradékban az Ádár hónap jelzője az évszámot is jelöli, melynek számértéke 5+50+5+4+200 = 264. Ez a zsidó időszámítás *(anno mundi)* 5264. évét jelöli, amely a Kr. u. 1504. év. Amennyiben az első ה betűt névelőként vesszük, és nem számjelölő karakterként, úgy az évszám 1499-re módosul.[11]

A megrendelő, Maestro Egidio valószínűleg Viterbói Egyed (1469–1532), a judaizmus és különösen is a kabbala iránt érdeklődő humanista, Ágostonrendi szerzetes és általános elöljáró 1505 és 1517 között.[12] A kéziratban három főírnok munkája különböztethető meg. A munkát egy bizonyos Menahem irányította: ő írta a kódex záradékát, aki a legfiatalabb írnokként identifikálja magát. Az írnok saját elődjeit rabbinak és orvosnak írja le: apja Rabbi Mordekhai, az orvos, nagyapja Rabbi Mózes s dédapja a mindegyikük közt a legkiválóbb és a leginkább tiszteletre méltó, Rabbi Menahem.[13]

---

[11] Lásd még Martin McNamara: *Targum Neofiti 1. Genesis,* i. m., 8. Etan Levine: A Paleographic Note on the Colophon of MS. Neofiti 1, *Vetus Testamentum* 21 (1971/4) 494–497. Shirley Lund: An Argument for Further Study of the Paleography of Codex Neofiti 1, *Vetus Testamentum* 20 (1970/1) 56–64. Martin McNamara: The Colophon to Codex Neofiti 1, *JSP* 19 (1999) 147–157, 147–149. Martin McNamara: *Targum and Testament Revisited,* i. m., 272–280. Alejandro Díez Macho: *Neophyti 1,* vol. 1., i. m., 51–56.

[12] Viterbói Egyedről lásd Francis X. Martin: The Writings of Giles of Viterbo, *Augustiniana* 29 (1979) 141–193. Emma Abbate: Filologia e Qabbalah. La collezione ebraica di Egidio da Viterbo alla biblioteca Angelica di Roma, *Archivio italiano per la storia della pietà* 26 (2014) 409–446. Sandro Vismara: „Una grande figura religiosa del Rinascimento: Egidio da Viterbo, *Biblioteca e Società* 9 (1982) 10–16.

[13] A *kolophon*ban szereplő nevek: Menahem, Mordekhai, Mózes az olasz Manuele, Angelo, Mosè nevek megfelelői. Az olasz történeti forrásokban található egy bizonyos Manuele, aki 1400 körül volt aktív, s akinek a fia Angelo. Leszármazottjai között egy híres orvos (szintén Manuele) is volt, aki 1500 körül tevékenykedett (a kódex másolója). E család tagjai a római zsidó közösség vezetői között voltak, valamint a pápai udvarban is szolgáltak. Feltételezhetően ez az a család, melyből a Neofiti-kódexet másoló Menahem származott. Ilyen művelt családi háttér mellett feltételezhetően adott volt a kellő apparátus és felkészültség egy, a Neofiti-kódexhez hasonló kézirat létrehozására. A család történetéről lásd Martin McNamara: The colophon of Codex Neofiti I: the scribe Menahem and the Roman medical family of Manuele, in Carmel McCarthy – John F. Healey (eds.): *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart,* T&T Clark International, London – New York, 2004, 154–167. Martin McNamara: The Colophon to Codex Neofiti 1, i. m., 149–157. McNamara: *Targum and Testament Revisited,* i. m., 274–275. Alejandro Díez Macho: *Neophyti 1,* vol. 1., i. m., 49–56. Az írnokokról lásd még

A kódexet bőségesen ellátták széljegyzetekkel és sorközi glosszákkal egyaránt, melyek legalább tíz különböző írnok munkáját feltételezik. A széljegyzetek sok esetben javítják a szöveget, illetve eltérő variánsokat kínálnak, melyek általában más targumokból származnak,[14] ugyanakkor többször találhatók egyszerű szinonimajavaslatok vagy rövidebb kiegészítések is a széljegyzetekben. A sorközi glosszák túlnyomórészt nyelvtani jellegű megjegyzéseket és javításokat kínálnak.[15]

A kódexet később, 1587. szeptember 21-én Andrea de Monte, a zsidó művek hivatalos egyházi cenzora, a kollégium egykori professzora halála előtt két nappal ráhagyta Ugo Boncompagnira. A cenzor korrigálta a bálványimádásra tett utalásokat és szakaszokat, melyek kereszténynellenes polémiaként hangozhattak volna a 16. századi Itáliában.[16] Ugo Boncompagni más Fragmentum -targumokkal együtt ajándékozta a *Collegium Ecclesiasticum Adolescentium Neophytorum* (más néven *Pia Domus Neophytorum*) intézményének, melynek pecsétje a kéziraton is megtalálható a kollégium utolsó hivatalba lépő rektora, „Ludovicus Canonicus Schüller" neve mellett.[17] A kódex erről az intézményről kapta a nevét, melyet XIII. Gergely 1577. szeptember 1-jén (*Vices Ejus* bulla) hozott létre a III. Pál által 1543. február 19-én (*Illius Qui* bulla) a zsidóságból megtérő katekumenek számára alapított *Domus Catecumenorum Neophytorum*

Shirley Lund: An Argument for Further Study of the Paleography of Codex Neofiti 1, *Vetus Testamentum* 20 (1970/1) 56–64.

[14] Gyakori a megfelelés a Fragmentum-targumok egyes kézirataival, valamint TPs-J s olykor TOnq megfelelő szöveghelyeivel. A Genezis könyvében levő részletek gyakran a kairói geniza-töredékekkel, illetve a Fragmentum-targumok vonatkozó részeivel egyeznek meg. Vö. Martin McNamara: *Targum Neofiti 1. Genesis,* i. m., 44–45.

[15] Shirley Lund – Julia A. Foster: *Variant Versions,* i. m., 14–19. 81–83. Roger Le Déaut: *Targum du Pentateuque,* vol. 1., i. m., 38–42. Martin McNamara: *Targum and Testament Revisited,* i. m., 279–280.

[16] Valószínűleg Viterbói Egyed maga adta oda a dokumentumot cenzorálás végett Andrea de Monte-nak. Alejandro Díez Macho: *Neophyti 1,* vol. 1., i. m., 19–20.

[17] A kollégium archívumának 1602. augusztus 22-es feljegyzése említi Ugo Boncompagni (1502–1585) adományait, aki 82 művet adott a Domusnak. Az adományozott könyvek közt a No. 20. tétel: „fogli scritti a mano dove vi é el targumio hierosolomi", amely valószínűleg a Fragmentum-targumokkal azonosítható. Továbbá a No. 39. tétel: „Aparafasi [Una parafrasi] Caldea sopra al Pentateuco scritta a mano in carta pecora". Ez utóbbi a Neofiti-kódexszel azonosítható. Roger Le Déaut: Jalons pour une histoire d'un manuscrit du Targum palestinien (Neofiti 1), *Biblica* 48 (1967/4) 515–518. Benjamin Richler (ed.): *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library,* Biblioteca Apostolica Vaticano, Città del Vaticano, 2008, 528–529.

intézmény utódaként. A kódexet a kollégium bezárásáig itt őrizték, majd pedig 1886-ban Schüller eladta a Vatikáni Könyvtárnak más kéziratokkal és könyvekkel együtt.[18] A kódex erről a lelőhelyről kapta a nevét.[19]

2. Az Istenről való beszéd

A targumok általános jellemzői között jelennek meg az Izrael Istenének egyetlensége védelmében tett utalások, illetve az Úr transzcendenciájának, az emberi világtól való különbségének hangsúlyozása, valamint emberszerű ábrázolásának kerülése, illetve azok értelmezése. Ez a TNeof Kiv 1–15 szakaszban a szöveg különböző szintjein nyilvánul meg, így a קדם 'előtt' prepozíció, valamint a גלי 'feltár' ige használatában, az antropomorf istenábrázolás, illetve cselekvésmód korrekciójában, valamint a közvetítő alakok betoldásában. A Neofiti-kódexben is megjelenik a bibliai szövegben található antropomorfizmusok kerülésének tendenciája a fordítás során, így Isten alakja, jelenléte és cselekvése bizonyos esetekben jóval közvetettebb tapasztalatokban mutatkozik meg.[20]

[18] Martin McNamara: *Targum Neofiti 1. Genesis,* i. m., 7–8. Neofiti in Benjamin Richler (ed.): *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library,* Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 2008, 528–565. A *Domus*ról, illetve annak tágabb történelmi kontextusáról lásd Kenneth R. Stow: Conversion, Christian Hebraism, and Hebrew Prayer in the Sixteenth Century, *Hebrew Union College Annual* 47 (1976) 217–236. Moise Ohana: Prosélytisme et Targum palestinien. Données nouvelles pour la datation de Néofiti 1, *Biblica* 55 (1974) 317–332. Marielisa Rossi: Testimonianze di nuclei librari nell'Archivio storico del Vicariato di Roma, in Cristina Cavallaro (ed.): *Scritti in memoria di Raoul Geze,* Vecchiarelli, Roma, 2007, 337–339.

[19] A Neofiti-kódex kézirata és a Rabbi Nathan ben Yehiel által, a 11. században összeállított lexikonban *(Arukh)* az ún. palesztinai targumból vett idézetek között jelentős átfedés található, jóllehet vannak eltérések is, amely alapján feltételezhető, hogy R. Nathan ben Yehiel a TNeof kódex szövegével nagymértékben megegyező szöveget használt. Lásd Martin McNamara: *New Testament and the Palestinian Targum,* i. m., 45–62. Uő: *Targum and Testament Revisited,* i. m., 129–138; 276–279.

[20] Martin McNamara: *Targum and Testament Revisited,* i. m., 141–145. Michael Klein: The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim, in Paul V. M. Flesher (et al.): *Michael Klein on the Targums,* i. m., 59–75.

2.1. Az istennév használata

A Neofiti-kódex más targumokhoz hasonlóan az istennevek használatán keresztül is próbálja Isten egyetlenségét hangsúlyozni: a héber többesszámú alakban álló אלהים kifejezést ugyanis minden esetben az egyesszámú אלה fordítás követi, amennyiben az Izrael egyetlen Istenére utal. Ezzel is kerülve annak abszurd lehetőségét, hogy a szöveget politeista irányba értelmezzék. Míg az אלה szó jellemzően valamilyen összetételben (vö. *status constructus*ban: „atyátok Istene" vagy „a héberek Istene" stb., lásd TNeof Kiv 3,6; 3,15.16; 4,5; 5,1; 15,2), illetve szuffixummal ellátott alakban jelenik meg (vö. TNeof Kiv 3,18; 4,11; 5,3.8.22; 8,30; 10,25.26; 12,9; 15,2; 22,19), addig azokban az esetekben, amikor a héber szöveg a többesszámú אלהים nevet önmagában állva *(status absolutus)* használja, a TNeof előszeretettel helyettesíti azt a *tetragrammaton* rövidítésével (vö. TNeof Kiv 1,17.20.21; 2,23.24.25; 3,4.6.11.12.13.14.15; 4,16.20; 8,15), amely gyakran kapcsolódik valamiféle közvetettséget kifejező szerkezethez.[21]

Amikor Isten kijelenti nevét Mózesnek, melyet Izrael fiainak is tolmácsolnia kell, a TNeof Kiv 3,14 különös módon jár el fordításában:

> ואמר ייי למשה אהיה אשר אהיה ואמר כדין תאמר לבני ישראל מן דאמר והוה עלמא מן שרויא ועתיד למימר ליה הווי ויהווי הוא שלח יתי לוותכון:
>
> És mondta az Úr Mózesnek: Vagyok, aki vagyok. És mondta: Így beszélj Izrael fiaihoz: *Attól, aki szólt és kezdettől fogva lett a mindenség, és ismét mondja neki, „legyen" és lesz,* ő küldött engem hozzátok.

A szent isteni név (אהיה אשר אהיה 'Vagyok, aki vagyok') először fordítás nélkül, héber nyelven jelenik meg az arámi szövegben, ami erős tiszteletet jelez. Ehhez hasonló módon jár el a TOnq és a Pesitta, valamint a szamaritánus targum is. A név ismétlésekor azonban egy betoldás magyarázza a „Vagyok" (אהיה) nevet, amely Isten teremtő szavával és tevékenységével alakít ki kapcsolatot,[22] és egyértelműbbé teszi Isten nevének jelentését. Ugyanakkor a kiegészítés által a szent névről mondhatni lekerül a hangsúly, s a szöveg befogadója számára

[21] A TNeof Kiv 4,10.13 versekben az אדני 'Uram' szó helyére kerül a ייי rövidítés, a 8,16 versek fordítása pedig a Vulgata latin szövegével harmonizál, ahol szinten a *tetragrammaton* helyére kerülő 'Dominus' kifejezést található.

[22] Vö. TFrag P és V Kiv 3,14. TOnq, a Pesitta és a szamaritánus targum másodjára is fordítás nélkül közli a nevet.

könnyebben megragadható magyarázatra helyeződik át. Így miközben a kiegészítés valami többet tár fel, mégis elfed.[23]

Továbbá a Neofiti-kódex az „Én vagyok az Úr" kifejezések fordításában gyakran beszúrja az E/3. személyű הוא névmást, amely mintegy *copula*ként funkcionál (vö. TNeof 6,2[24].6.7.29; 7,5.17; 8,18; 10,2; 12,12; 14,4; 15,26; 16,12; 20,2; 29,46; 31,13). E jellegzetesség, míg a TPs-J és a kairói geniza töredékeinek Exodus-fordításában is mutatkozik, a TOnq szövegéből szinte teljesen hiányzik, amely többnyire a szószerinti אנא יוי kifejezéseket alkalmazza.

2.2. A קדם *prepozíció*

A TNeof szövegében is megfigyelhető a targumokra általában jellemző קדם 'előtt' prepozíció gyakori használata. Ennek már a bibliai arámiban is megtalálhatók a nyomai az Isten és az uralkodó tekintély előtti megnyilatkozásokban, megszólalásokban: a prepozíció használatával ugyanis egy „udvarias", közvetítő tér kerül a beszélők közé. Ez a TNeof Kiv 1–15 fejezeteiben túlnyomó részt az Isten és ember közti viszonyban jelenik meg, s csak néhány esetben az ember-ember közti kommunikációban.[25]

A קדם prepozíció több helyen beékelődik, amikor a nép vagy annak tagjai aktív alanyként fordulnak Isten felé. Míg ilyen esetekben a textus masoreticus (továbbiakban TM) közvetlen módon írja le az Isten felé történő mozgást (például „Mózes mondta az Úrnak" stb.), addig a Neofiti-kódex – más targumokhoz hasonlóan – ezeket a cselekvéseket „az Úr *előtt*" (קדם ייי) helyezi el.

---

[23] A vers második széljegyzete egy további szempontot ad hozzá a név jelentéséhez: visszatekint Isten segítő jelenlétére a kivonulás során, amely a jövőbeni támogatás záloga is Izrael fiai számára. Lásd még Martin McNamara: *New Testament and the Palestinian Targum,* i. m., 97–112. Roger Le Déaut: *Targum du Pentateuque,* vol. 2., i. m., 30. Martin McNamara – Michael Maher: *Exodus,* i. m., 19–20. Michelangelo Priotto: *Esodo,* Edizioni Paoline, Brescia, 2014, 98–99. Nahum Sarna: *Exodus,* Jewish Publication Society, Philadelphia – New York, 1991, 17–18.

[24] TPs-J Kiv 6,2 vers az אנא הוא ייי 'én vagyok az Úr' kijelentést bővítve fordítja, s ezáltal kifejezett módon utal a Kiv 3 fejezetének teofániájára. ומליל ייי עם משה ואמר ליה אנא ייי הוא דאיתגליתי עלך בגו סנייא ואמרית לך אנא ייי: 'És beszélt az Úr Mózessel, és mondta neki: Én vagyok, aki megnyilatkoztam neked a tövisbokorban, és mondtam neked: Én vagyok az Úr'.

[25] Lásd még Michael Klein: The Preposition קדם (Before). A Pseudo-Anti-Anthropomorphism in the Targums, in Paul V. M. Flesher (et al.): *Michael Klein on the Targums,* i. m., 41–47.

A verbális kommunikáció közvetettsége mutatkozik meg abban, amikor Mózes több alkalommal közvetett módon, az Úr *előtt* szólal meg, amikor Istennel beszél (TNeof Kiv 3,11.13; 4,10; 5,22; 6,11.30). Továbbá a szülő asszonyok esetében, akik – a Neofiti-kódex Kiv 1,19 vershez tartozó saját kiegészítése szerint – „mennyben levő atyjuk *előtt* kiáltanak" (אינון מצליין קדם אבוהון בשמיא),[26] a bábák megérkezése előtt.

Az imént említett Istenhez-kiáltás erős liturgikus-kultikus kontextusra utal, amely megjelenik a קדם prepozíció használatában. A TNeof ugyanis a szóbeli közlés mellett a kultikus cselekményeket, így az áldozatbemutatást (általában a קרב 'áldozni' igével, vö. TNeof Kiv 3,18; 5,8.17; 8,4. 8,21.22.23.25; 10,25.26b; 13,15), a szolgálatot (általában a פלח 'szolgálni' igével, vö. TNeof Kiv 3,23; 4,23; 7,16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3.7.8.11.24.25.26a; 12,31), a peszach ünnepének megülését (vö. TNeof Kiv 10,7; 12,11.14.27.48; 13,6), az Istenhez kiáltó imádságot és annak különböző formáit (legtöbb esetben a צלי 'kiált', 'imádkozik', 'kér' igével, vö. TNeof Kiv 1,19; 8,4.25.26; 9,28; 9,29.33; 10,17.18.29; 14,10), az éneklő hálaadást (vö. TNeof Kiv 15,1.21) és az istenfélelmet is (a דחל 'félni' igét használva, vö. TNeof Kiv 1,17.20; 9,20.30; 14,31) úgy írja le, mint amelyek Isten *előtt* valósulnak meg.

A קדם prepozíció megjelenik azokban a leírásokban is, melyek arról tudósítanak, hogy az emberek dolgai ismertté válnak Isten előtt. Így a sanyargatott nép és a szenvedők panasza, sóhaja és kiáltása az Úr színe elé jut ugyan, vagy hallhatóvá válik előtte, de az emberek nem lépnek közvetlen kapcsolatba Istennel. Ennek eszköze egy passzív szerkesztés (például ושמיע קדם ייי ית קבלתהון 'és panaszuk hallatszott Isten előtt'), amely leírás kikerüli, hogy Isten az emberekhez hasonlóan halljon, lásson vagy megismerjen, mégis egyfajta hidat képez a két fél között (vö. TNeof Kiv 2,23.24; 4,31, valamint a גלי 'feltár', 'feltárul' igével TNeof Kiv 2,25; 3,4.7.9; 6,5).

Az istenségtől való távolságvételt fejez ki az Úrra vonatkozó birtokviszony feloldása is, amely Isten dolgait (TM: *status constructus*ban) az „Úr *elől*" (מן־קדם ייי) származóként említ. Ez látható a titokzatos angyal megjelenésénél (TNeof Kiv 4,24), aki az „Úr *elől*" lép színre, a Mózesnek adott bot esetében (TNeof

[26] A „mennyben levő atya" kifejezéshez lásd még Martin McNamara: *Targum and Testament Revisited,* i. m., 177–186. Martin McNamara – Michael Maher: *Targum Neofiti 1,* i. m., 13. Martin McNamara: *Targum Neofiti 1. Genesis,* i. m., 34–35.

Kiv 4,20), illetve a kérésekben gyakran említett Irgalom közvetítő említésekor is (TNeof 4,10), melyek mind „az Úr *elől*" származnak.[27]

Bizonyos versekben a קדם prepozíció a héber קרא 'találkozni' ige szuffixummal ellátott alakjainak megfelelőjeként jelenik meg. Így a vizsgált fejezetekben Mózes és Áron, valamint a fáraó kapcsán a קדם + ל + megfelelő szuffixum összetételeként: לקדמותך (TNeof Kiv 4,14), קדמותיהון (TNeof Kiv 5,20), לְקַ־ דְמֻוֹתֵיה (TNeof Kiv 7,15). Az arámi megoldás, amely Onqelosnál és Pseudo -Jonathannál is megtalálható. Mivel a קדם Isten mellett bizonyos tekintélyes személyekkel kapcsolatban is előfordul, már a Héber Biblia arámi szövegeiben is (például Dán 2,10.11; 6,2.13), illetve a targumok nyelvezetében, ez az emberekkel kapcsolatban is lehet egyfajta udvariassági formula.[28]

A קדם prepozíció továbbá megjelenik a vizsgált fejezeteken belül olyan esetekben is, amikor a héber szöveg ad alapot annak használatára egyéb határozói szerepekben. Így a קדם prepozíció jelenik meg a לעיני 'előtt' (TNeof Kiv 7,20; 8,22; 9,8); a לפני 'előtt' (TNeof Kiv 4,14.21; 6,11.30; 7,9.10; 8,16.20; 9,10.11; 13,22; 14,2.9.19); továbbá a מאת '-tól', 'elől' (TNeof Kiv 5,20); a מעם 'elől' (TNeof Kiv 10,6.10; 11,8)[29]; a מפני 'előttem' (TNeof Kiv 10,3) prepozíciók helyett; a TNeof Kiv 12,34.39 versekben pedig a קדם elöljárószó időhatározó értelmet vesz fel 'még mielőtt' jelentésben a קדם־עד־לא szerkezetben.

Összességében elmondható, hogy a קדם prepozíció a TNeof Kiv 1–15 fejezetekben, amennyiben az az Isten és az emberek közti viszonyra utal, tudatos jelzése az Úr iránti tiszteletnek, amely az isteni és az emberi világ közti kommunikáció közvetett tapasztalatát teszi élesebbé. Ez a vonás közös más targumok nyelvezetével.

2.3. A גלי *ige használata*

A גלי 'feltár', 'feltárul' ige használata igen kedvelt a targumok szövegében. A TNeof Kiv 1–15 fejezetekben három alapeset különböztethető meg hasz-

[27] Mózes botjának eredetéről és erejéről más targumokban bőséges haggadikus kifejtés fogalmazódik meg. Lásd TPs-J vonatkozó verse, valamint TPs-J Exod 2,21; MTörv 34,12. Vö. Exod R 8,3. Lásd Martin McNamara – Michael Maher, *Targum Neofiti 1,* i. m., 23–24. Nahum Sarna: *Exodus,* i. m., 23.

[28] Ugyanakkor e forma hátterében egyfajta rögzült szövegromlás is állhat, hiszen az arámi kifejezés alakjában hasonlít a héber ige szuffigált infinitívuszi alakjára, s az א valamint az מ, illetve a ר és ד könnyen felcserélhetők.

[29] A מאת és a מעם elöljárószóknak megfelelően a מן קדם összetétel jelenik meg.

nálatában: 1) Isten feltárja önmagát; 2) Isten feltár, ismertté tesz valamit népe előtt; 3) Isten előtt megnyilatkozik valami.[30]

A גלי ige Isten megnyilatkozásainak fordításában a נראה 'megjelenik', 'láthatóvá válik' vagy a נקרה 'megjelenik' alakokat helyettesíti. Ezekben az esetekben az arámi fordítás (jellemzően: אתגלי) megfelelően illeszkedik a héber *nifal*-alakokhoz, jóllehet a héber szöveg szinonimavariációja ezáltal eltűnik, s némiképp egysíkúvá válik.[31] Ezek a megoldások általában más targumokban is megjelennek. E jelenség figyelhető meg Isten Mózes előtti megjelenésének elbeszélésében (TNeof Kiv 3,1.16; 4,1.5), az Úr alakjához szorosan kapcsolódó angyal megnyilatkozásánál (TNeof Kiv 3,2), illetve a TNeof Kiv 5,21 versben, amely a nép elleni büntetést sejtető mózesi kijelentést tartalmazza:

ואמרו להון יתגלי ייי עליכון וידון

[Mózes és Áron] mondták: *nyilvánuljon meg* ellenetek az Úr és ítéljen meg titeket.

Hasonló nyelvezet mutatkozik a TNeof Kiv 3,18 és 5,3 versekben: אלההון דע־ ברייה אתגלי עלינן 'a héberek Istene *megnyilatkozott* nekünk'. E versek amiatt is figyelemre méltók, mivel a גלי itt a héber קרה 'találkozni' ige *nifal*-alakját (így a jelentés módosul: 'megjelenni') helyettesíti. A TPs-J és TOnq is a קרה igéből indulnak ki fordításukban (TPs-J: נקרה, TOnq: אתקרי), ugyanakkor az 5,3 versben a TOnq is a גלי igét használja. Ezektől a megoldásoktól eltér a LXX és a Vulgata is, melyek a קרה igét a קרא 'hív' jelentésének megfelelően fordítják a verset: a LXX így egy medio-passzív alakot használ ugyan, de 'hívni' jelentéssel (προσκέκληται 'magához hívott'), a Vulgata pedig egyértelműen egy aktív alakot használ (vocavit) mindkét esetben.[32]

---

[30] A גלי igéről lásd Michael Klein: The Aramaic Targumim. Translation and Interpretation, in Paul V. M. Flesher (et al.): *Michael Klein on the Targums,* i. m., 6–7. Vö. uő: *The translation of anthropomorphisms and anthropopathism in the Targumim,* in i. m., 59–75, 59–62. Az *antropopatizmus* az emberi érzelmek Istennek tulajdonítása. Martin McNamara: Interpretation of Scripture in the Targumim, in Alan J. Hauser – Duane F. Watson (eds.): *A History of Biblical Interpretation,* i. m., 177–178.

[31] A LXX általában a látni igéből képzett passzív ὤφθη 'megjelent', 'láthatóvá vált' kifejezést használja, a Vulgata pedig az *apparuit* 'megjelent' igét preferálja.

[32] Michelangelo Priotto: *Esodo,* i. m., 102. קרה in Francis Brown – Samuel R. Driver – Charles A. Briggs (eds.): *Hebrew and English Lexicon,* Hendrickson, Massachusetts, 2015, 899.

A גלי ige kapcsolódik a *Memra* (lásd 2.5.1. fejezet) alakjához is, amely teret ad Isten önfeltárulkozásának. A TNeof Kiv 6,3 vers ekként olvasható:

> ואיתגלית במימרי על אברהם על יצחק ועל יעקב באלה שמיא ברם שמי תקיפא ייי לא אודעת להון:
> És én *megnyilatkoztam Memrám*ban Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak mint az egek Istene, de hatalmas nevemet, ייי [Úr], nem adtam tudtul nekik.

A גלי ige a *Memra* közvetítővel kapcsolódva másutt olyan helyzetben jelenik meg, amikor az Úr feltár valamit népének:

> TNeof Kiv 3,8:
> ואתגלית בממרי למשיזבא יתהון מן ידיהון דמצרייה
> *Feltártam Memrá*m által, hogy megmentem őket az egyiptomiak kezéből.

Ebben az esetben nyilvánvaló a tudatos távolságvétel az Isten és ember közti történések leírásában, amely a TPs-J és a TOnq szövegében is megjelenik.[33] A TM ennél sokkal közvetlenebb és tömörebb: וָאֵרֵד לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם 'és lejöttem, hogy megmentsem őt az egyiptomiak kezéből'. A vers problematikáját a ירד 'lejön' mozgást jelentő ige adja, amely Istenre vonatkoztatva – a targumista szemével – túlságosan emberszerűnek tűnhet. Így ahelyett, hogy az arámi fordítás azt írná, hogy Isten lejön népe közé, az Úr szabadító szándékára helyezi a hangsúlyt, amely a *Memra* révén nyilvánul meg. Ezáltal a targum egy sokkal óvatosabb és távolságtartóbb, mégis érthető jelzést ad arról, hogy az Úr népe felé fordul.[34]

A harmadik esetben valamely, a nép felől induló valóság mutatkozik meg Isten előtt, melyet a גלי ige fejez ki. Ez megfigyelhető a TNeof Kiv 1–15 fejezetekben a nép szenvedésére és szolgaságára vagy az egyiptomiak elnyomására vonatkozóan (TNeof Kiv 2,25; 3,7.9; 4,31), valamint Mózes csipkebokorhoz való közeledésének leírásánál (TNeof Kiv 3,4). Istennel kapcsolatban az érzékszervi látást vagy a közvetlen megismerést kerülendő a גלי ige valamely formája kerül alkalmazásra. Az TNeof Kiv 2,25 abból a szempontból is sajátos, hogy

[33] TPs-J Kiv 3,8-ban egyaránt a גלי ige jelenik meg a *Memra* mellett, a TOnq szövegében viszont csak a גלי ige használata egyezik a TNeof fordításával.

[34] A TNeof Kiv 6,5 vers széljegyzete javítja a שמעת ית קבלתהון דבני ישראל 'meghallottam Izrael fiainak panaszát' verset a גלי קדמי [ית] קבלתהון דבני ישראל 'feltárult előttem Izrael fiainak panasza' szokottabb formulájára, amely azon túl, hogy harmonizál, az antropomorf kifejezéstől is távolságot vesz.

nemcsak a látást jelentő igét alakítja át, hanem kiegészíti és értelmezi a hiányosnak tűnő héber verset:

Kiv 2,25:

וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

és Isten rátekintett Izrael fiaira […]
TNeof Kiv 2,25:

גלי קדם ייי ית שעבודהון דבני ישראל

Feltárult az Úr *előtt* Izrael fiainak *szolgasága* […]

Így tehát a גלי ige is az isteni és emberi világ közti közvetettséget hangsúlyozza. Ugyanakkor a TNeof e kifejezésmód használatában mégsem maradéktalanul következetes. A TNeof Kiv 1–15 fejezetekben, akár a kódex egészében, Istenről több esetben olvasható, hogy közvetlenül lát, tud vagy hallja a hozzá kiáltó szavakat. A TNeof Kiv 3,9 például két kínálkozó esetből csak egyszer, a vers második felében juttatja érvényre a formulát, de a vers elején megengedi a kifejezésmódot, miszerint Izrael panasza közvetlenül felhatolt Istenhez:[35]

וכדון הא קבלתהון דבני ישראל סלקת לוותי ואף גלי קדמיי ית דוחקיה דמצרים דחקין יתהון:

És most, íme, Izrael fiainak panasza *felhatolt* hozzám, és *feltárult előttem* az elnyomás, amivel az egyiptomiak nyomorgatják őket.

A TNeof Kiv 6,5 versben csak a széljegyzet használja גלי igét a közvetettség érzékeltetése céljából. A főszövegben olvasható vers szerint azonban Isten közvetlenül hallja Izrael panaszát:[36]

ולחוד אנא שמעת ית קבלתהון דבני ישראל

Meg is *hallottam* Izrael fiainak panaszát […]

A fentebb említett széljegyzet felfigyel Isten emberszerű ábrázolására, és a semlegesebb és szokványosabb גלי קדמי ’feltárult előttem’ formulát javasolja, amely kikerüli az antropomorf megfogalmazást. A TOnq egy passzív formulát használva alakítja át a verset (וְאַף קְדָמַי שְׁמִיעַ יָת קְבִילַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל *’Hallhatóvá vált*

[35] Vö. TNeof Kiv 3,7.19.

[36] A kairói geniza fragmentumai a Neofiti-kódex főszövegéhez hasonló, s a héberrel megegyező fordítást alkalmaznak.

előttem Izrael fiainak panasza'), illetve a TPs-J is közvetettebb formában fordítja a verset (ולחוד קימי [קדמי] ית אניק בני ישראל 'És *előttem van* Izrael fiainak nyomorgatása').[37]

2.4. Isten testrészei

A targumok gyakran oldják fel azokat a képeket, melyek Istennek testrészeket tulajdonítanak, kerülve ezzel az emberszerű ábrázolást.[38] A TNeof arámi szövege a Kiv 3,20 verset úgy alakítja át, hogy a kéz képét megfelelteti a büntetéssel.

Kiv 3,20:

וְשָׁלַחְתִּי אֶת־יָדִי וְהִכֵּיתִי אֶת־מִצְרַיִם

És kiküldöm kezemet, és megverem Egyiptomot […]

TNeof Kiv 3,20:

ואשלח ית מחת פורענתי ואקטול ית מצראיי

És kiküldöm *büntetésem csapását,* és megölöm az egyiptomiakat […]

Ezáltal a szöveg nem pusztán kikerüli az emberszerű istenábrázolás kényes témáját, hanem értelmezi és feloldja az Írás képszerű beszédét is. Jóllehet ez az eljárásmód elterjedt a targumok körében, mégis egyedülálló a Neofiti-targum e konkrét kifejezésmódja, amely annál is inkább figyelemreméltó, hogy egy ismétlődő formuláról van szó. Ugyanez a megfeleltetés található a TNeof Kiv 7,4.5; 9,3.15 versekben is.[39] Ez a tendenciózus kifejezésmód, amely elvontabb módon utal az isteni büntetésre, az egyiptomiak elleni csapásokra korlátozódik, így korántsem jut érvényre minden olyan versben, melyben Istennek valamiféle testrésze kerül említésre. Példának okáért a TNeof Kiv 6,1.6[40]; 13,3.9.14.16 versek nem oldják fel a kéz képét, hanem a héber szöveg antropomorf kifeje-

[37] A vers talán hiányos, s a TOnq megoldásához hasonlóan a שמיע 'hallott', 'hallható' passzív participiummal kiegészíthető.

[38] Az efféle antiantropomorfizmusról lásd Michael Klein: The translation of anthropomorphisms and anthropopathism in the Targumim, in Paul V. M. Flesher (et al.): *Michael Klein on the Targums,* i. m., 65–67. Martin McNamara: *Targum Neofiti 1. Genesis,* i. m., 33–35.

[39] Vö. TPs-J MTörv 32,23. Lásd még Martin McNamara – Michael Maher: *Targum Neofiti 1,* i. m., 21.

[40] A TNeof 6,6 vers széljegyzete a héberhez még inkább közelíti a szöveget: באדרע מנטלא 'kinyújtott karral'.

zésmódját szorosan követve a ביד תקיפא 'erős kézzel' kifejezést használja, hogy Istennek megmentő hatalmát megjelenítse.

A kivonulást lezáró dicsőítő énekben továbbá kifejezetten az olvasható, hogy Isten két keze által építi a Szentélyt:

Kiv 15,17:
תְּבִאֵמוֹ וְתִטָּעֵמוֹ בְּהַר נַחֲלָתְךָ מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ פָּעַלְתָּ יְהוָה מִקְדָּשׁ אֲדֹנָי כּוֹנְנוּ יָדֶיךָ׃
Beviszed és letelepíted őket örökséged hegyén, amit lakhelyedül készítettél magadnak, a te Szentélyed, Uram, melyet kezed alkotott.

TNeof Kiv 15,17:
תעל יתהון ותאחסן יתהון בטור בית־אחסנותך אתר מוזמן בית שכינה לך אתקנת ייי בית־מוקדשך ייי תרתין ידך שכללי יתיה׃
Felviszed őket, és részt adsz nekik örökséged házának hegyén egy előkészített helyet, Sekhinád házát, melyet magadnak készítettél, Uram, szentséged házát, Uram, *melyet két kezed alkotott meg*.

Ebben az esetben kifejezetten hangsúlyossá válik Isten kezének említése, annál is inkább, hogy míg a TM nem számszerűsíti, a TNeof a „két kéz" számnévi szerkezet használatával még erőteljesebben sugallja Izrael Istenének építőmesterhez hasonló megjelenését.

Isten ígéreteinek megbízhatóságát fejezi ki az eskü, illetve az Úr esküre emelt keze. Jóllehet e kifejezésmód meglehetősen antropomorf, a TNeof szövege e téren mégis megengedőbb. Efféle jelenség található a TNeof Kiv 6,6 versben, ahol az Úr „esküvel mondja […]" (בשבועה אמר) és tesz ígéretet a nép megmentésére vonatkozóan. Ez esetben az eskü – melyet egyedül a Neofiti-kódex told be – az isteni ígéret bevezetője, illetve biztosítéka.[41] Két verssel később pedig az esküre emelt kéz a megígért országgal kapcsolatban jelenik meg a TNeof Kiv 6,8 versben hasonló funkcióban:

ואעל יתכון לארעא דזקפית ידי בשבועה למתן יתה לאברהם ליצחק וליעקב ואתן יתיה לכון [ירתו] ואחסנה אנה ייי׃
És beviszlek titeket arra a földre, *amit illetően esküre emeltem kezem*, hogy azt Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak adom, és nektek fogom adni örökségként és tulajdonul. Én vagyok az Úr.

[41] Vö. Exod R 6,4; Lev R 23,2 az 1Sám 3,14 esküje kapcsán.

A Neofiti-kódex változata, amely összecseng a 6. vers kiegészítésével, pontosabb értelmet ad a héberben szereplő אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת־יָדִי לָתֵת אֹתָהּ 'amit illetően felemeltem kezemet, hogy odaadom' szavaknak. A Neofiti-kódex kiegészítésével párhuzamos a kairói geniza-töredékek változata. TOnq és TPs-J ettől eltérően kihagyja a 'kéz' szó fordítását, és helyette a *Memra*-közvetítőt illeszti be az elbeszélésbe, amely révén az antropomorf kifejezések eltűnnek a versben, s így az sokkal közvetettebbé válik.[42]

Az esküre emelt jobb kéz a TNeof 15,12 versben, az egyiptomiak vízbefúlásakor, a föld és a tenger vitája végén szintén szándéknyilvánítást fejez ki Isten részéről:

> מן־יד ארכנת ימינך ייי על ארעא בשבועה בשבועת דלית את תבע יתהון מנה לעלמא דאתי הא בכן ופתחת ארעא ית פומא ובלעה יתהון:
> Azonnal *esküvel nyújtottad ki jobbodat,* Uram, a föld fölé, hogy nem keresed őket az eljövendő világban. Íme, ez után a föld kinyitotta száját, és elnyelte őket.

A Neofiti-targum az egyiptomiak ellen megnyilvánuló, büntető isteni „kéz" képét magyarázza és alakítja át, mintegy tanítva a szöveg befogadóját, emellett ugyanakkor több utalás található a szövegben, melyekben Isten keze hozza el a szabadulást.

A TNeof Kiv 1–15 fejezetekből hozott példák az antropomorfizmusok kerülésére az ellenpéldákkal együttesen arra utalnak, hogy az efféle „anti-antropomorfizmus" szelektív módon, tanító célzattal jut érvényre elsősorban az egyiptomiakat súlytó büntetés említésekor. Feltűnő, hogy a szövegben az Úr jóakaratú cselekvéseinek leírásaiban (népe felé) a kéz képe általában megmarad.

2.5. Isteni közvetítők

Az isteni közvetítő alakok szerepe a különböző targumokban eltérő hangsúllyal van jelen. Ezek a *mediator*-alakok szintén az Istenről való tiszteletteljes beszédmódnak képezik részét. A TNeof Kiv 1–15 fejezetekben a *Memra,* a *Sekhina,* a *dicsőség,* az *Irgalom,* az *Úr angyala,* illetve a *lélek* jelenik meg.

---

[42] A TOnq Kiv 6,8 versben Isten *Memrá*ja által emeli esküre kezét: וַאֲעֵיל יָתְכוֹן לְאַרעא דְקַיֵּימִית בְּמֵימְרִי לְמִתַּן יָתַהּ 'És beviszlek titeket a földre, amit én *Memrá*mban felemeltem, hogy odaadom'. Vö. még TPs-J Kiv 6,8.

2.5.1. Az Úr Memrája

Az Úr *Memrá*ja 'beszéde' a vizsgált fejezetekben 1) Isten – általában verbális – megnyilatkozását vagy szándékát közvetíti; 2) az Úr támogató jelenlétének záloga; 3) az isteni ítélet és szabadítás kieszközlője; 4) a teremtés fénye és eszkatologikus „vezető".

2.5.1.1. Az isteni megnyilatkozások közvetítője

A *Memra* sok esetben mintegy „Isten szájaként" funkcionál, így kerülve Isten közvetlen jellegű megszólalását.[43] Az emberekkel való párbeszédekben gyakran a *Memra* válik a beszélő alannyá, amikor a héber szöveg szerint az Úr szólal meg (ואמר יהוה). Így a TNeof Kiv 3,4 versben nem Isten, hanem a *Memra* szólítja meg Mózest:[44]

וקרא ליה ממריה דיי מן־גו סניה ואמר ליה מֹשה מֹשה

És szólt neki az Úr *Memrá*ja a bokorból, és mondta neki: Mózes, Mózes.

A közvetített megszólalásban olykor Isten az alany, aki a *Memra* által szól. A TNeof Kiv 3,17 versben ehhez hasonló jelenség található (ואמרת בממריה 'És mondtam, az ő *Memrá*ja által'), ahol az Úr megszólalása E/1. személyben áll, míg a *Memrá*hoz kapcsolt birtokos szuffixum E/3. személyben tűnik fel. Amennyiben az eltérés írnoki hiba eredménye, a korrigált változat így hangoznék: 'És mondtam *Memrá*m által'.[45] Hasonló közvetett megszólalásra tesz utalást a TNeof Kiv 15,2 is a Mózes által megkezdett liturgikus hálaadó énekben, amely az Úr *Memrá*ja közvetítéséhez köti a szabadítás kijelentését, mellyel visszautal a kivonulás előkészítésének elbeszélésére is (vö. TNeof Kiv 3,8).

TNeof Kiv 15,2:

[43] A közvetítő párhuzamba vonható az isteni *Logos* újszövetségi megjelenésével (például János evangéliuma). Mirosław S. Wróbel: The Gospel According to St. John in the Light of Targum Neofiti 1 to the Book of Genesis, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 9 (2016) 115–130. [https://doi.org/10.12775/BPTh.2016.037] A *Memrá*ról mint közvetítőről lásd Martin McNamara: *Targum Neofiti 1. Genesis,* i. m., 37–38.

[44] A széljegyzet az Úr angyalát is említi, a TPs-J és TOnq viszont a héber szövegnek megfelelően meghagyja a megszólítást az Úr számára.

[45] Roger Le Déaut: *Targum du Pentateuque,* vol. 2., i. m., 32–33.

תוקפן ורוב תוׄשבחתן דחיל כל עלמיא ייי אמר בממרי והוה לן לפריק אמרין בני ישׄראל דן הוא אלהן ונׄשבחיניה אלה אבהתן ונרוממנה:

Erőnk és hálaadásunk nagysága, akit félni kell minden koron át, az Úr mondta *Memrá*ja által, és szabadítóvá lett számunkra. Izrael fiai ezt mondták: Istenünk ő és mi áldjuk őt, atyáink Istene, és magasztaljuk őt.

A *Memra*-közvetítő sajátos szereppel bír azáltal, hogy az Úr szabadító szándékának tolmácsolójává válik. Ez mutatkozik meg a TNeof Kiv 2,25 versben, amely a TOnq szövegéhez is hasonló kiegészítésben Isten belső gondolatait közli:

וגלי קדם ייי ית שׄעבודהון דבני ישׄראל ואמר בממריה למפרוק יתהון

És feltárult az Úr előtt Izrael fiainak szolgasága, és elmondta *Memrá*ja által, hogy megváltja őket.[46]

Ebben a versben a „*Memrá*ban mondani" az isteni szándék nyilvánossá tételének nyelvi kifejezőeszköze, mintegy 'elhatározni' és 'kijelenteni' értelemben. Ez a belső dialógus a héber vers tömör וַיֵּדַע אֱלֹהִים 'és Isten ismerte' szavakat bővíti, amely kifejezés Istennel kapcsolatban a megismerésen túl a gondoskodásra is utalhat (vö. Ter 22,8.14). Hasonlóképpen a már említett Kiv 3,8 vers fordításában is az Úr *Memrá*ja a feltárt szabadító szándék közvetítője.

2.5.1.2. Isten támogatásának közvetítője

A vizsgált fejezetekben a *Memra* egyfajta megerősítő szerepet tölt be Mózes küldetésének leírásában. A Kiv 3,12 „veled leszek" ígéretének fordításában a *Memra* válik a Mózest támogató jelenlét közvetítő terévé:

ארום אהויי [ב]ממרי עמך

Íme, veled leszek *Memrá*m által.

Ezzel a vers csökkenti Isten közvetlen beavatkozásának képzetét, s egyben hangsúlyozza az Úr transzcendens voltát. A *Memra* a TNeof Kiv 3,12 versben a

[46] A vers értelmezését nehezíti, hogy a 'szolgaság' szó előtt áll a (héber szövegben szereplő את prepozíciónak megfelelő) ית tárgyjelölő partikula. Így fenntartható, hogy a vers helyes fordítása: 'És feltárta az Úr előtt Izrael fiainak szolgaságát, és elmondta *Memrá*ja által, hogy megváltja őket'. Ez esetben viszont a feltárás alanya vész homályba. Vö. Martin McNamara – Michael Maher: *Targum Neofiti 1,* i. m., 17.

héber אָנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ 'Én küldtelek' kifejezések fordításában is megjelenik, melyben a *Memra* a küldés közvetlen alanya: ממרי שלח יתך '*Memrá*m küld téged'. Hasonló módon, a *Memra* által valósul meg az isteni segítség Mózes nehézkes és Áron tolmácsoló beszédével kapcsolatban.

TNeof Kiv 4,12:

וכדון אזל ואנה עם ממרי אהיה\הווי עם ממלל פמך

És most menj, és én *Memrá*m által szád beszédével leszek.

TNeof Kiv 4,15:

ואנה במימרי אהוי עם ממלל בפמך ועם ממלל פמה

És én *Memrá*m által a te szád beszédével és az ő szája beszédével leszek.

Más kontextusban ugyan, de szintén valamiféle támogató jelenlétre utal a fáraó szájába adott fenyegető „jókívánság" is. A vers szorosan követi a héber szöveget annak kivételével, hogy az „Úr legyen veletek […]" kifejezést a *Memra*-közvetítővel és egy határozóval (בסעדכון 'segítségetekre') bővíti:

ואמר להון יהוי כען מימריה דיי עמכון בסעדכון כד אשלח יתכון וית טפלכון חמון ארום בישתא כל־קביל אפיכון :

És mondta nekik: Legyen most az Úr Memrája veletek, a ti segítségetekre, amikor elküldelek benneteket és gyermekeiteket. Meglássátok! Gonoszság van ugyanis előttetek.

2.5.1.3. Ítélet és szabadítás közvetítője

A *Memra* több esetben Isten szabadító ágenseként jelenik meg, amely Izrael számára pozitív kimenetellel jár, az egyiptomiak részére viszont veszteséget hoz. A TNeof Kiv 6,7 versének ígéretében a *Memra* a megváltó Isten helyébe lép mint az Úr cselekvésének reménybeli közvetítője, egyszersmind záloga is:

ויהווי מימרי לכון לאלה פרוק

*Memrá*m megváltó Istenetek lesz […]

A népet kiváltó tevékenység a TNeof Kiv 14,30 versben is kötődik a *Memra*-közvetítőhöz, amely úgy zárja le a tengeren való átkelés eseményének elbeszélését, mint amely a *Memra* által valósult meg:

ופרק ושיז ממריה דיי ביומא ההוא ית ישראל מן ידיהון דמצריי וחמון ישראל ית מצריי מייתין רמיין על ג[י]ף ימא:
És megváltotta és megmentette az Úr *Memrá*ja azon a napon Izraelt az egyiptomiak kezéből. És Izrael látta a meghalt egyiptomiakat kivetve a tenger partjára.

Az utolsó csapás, valamint a tengeren való átkelés elbeszélésében s az azt követő hálaadás szövegében a *Memra* válik az egyiptomi elsőszülöttek meggyilkolásának ágensévé, s ezzel párhuzamosan az izraeliták oltalmazójává. A narratíva bevezetésénél a TNeof Kiv 11,4–5 versekben az Úr *Memrá*ja az, aki halálos ítélettel nyilvánul meg az egyiptomiak ellen.

(4) ואמר משה כדן אמר יי בפלגא דליליא ממרי מתגלי בגו מצרים: (5) ואתקטל כל בכוריה בארעא דמצרים מן בכורא דפרעה דהוה עתיד למיתב על כורסי מלכותיה עד בכורה דאמההתה די טחנה בתרא־מן רחיא וכל בכורא דבעירא:
(4) És mondta Mózes: Így szól az Úr, éjfélkor *Memrám megnyilvánul* az egyiptomiak között, (5) hogy megölessen Egyiptom földjén minden elsőszülött a fáraó elsőszülöttétől, aki királyi trónján ült volna, a szolgálólány elsőszülöttéig, aki a malom mögött őröl, és az állatok minden elsőszülöttje.

A szakasz nyilvánvalóan kerüli Isten antropomorf megjelenítését, melyet a TM nem rejt véka alá, Istent ugyanis úgy mutatja be, mint aki jár-kel, akár egy ember: כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם 'Éjfélkor kimegyek az egyiptomiak közé'. A mozgást jelentő kifejezést TOnq és TPs-J is tompítja a גלי igét alkalmazva, melynek közvetlen alanya az Úr maga (אנא מתגלי 'én megnyilvánulok'). A TNeof ugyanakkor ennél is határozottabb kifejezésmódjában, amely a גלי igét is használja, s a *Memrá*t jelöli meg a megnyilvánulás közvetlen alanyaként.[47]

Az Úr *Memrá*ja az elsőszülöttek csapása elleni oltalom közvetítője is, amely áthalad Egyiptom földjén, és megóvja a választott népet, ugyanakkor nem engedi a Pusztítónak, hogy betérjen Izrael fiainak házaiba.

TNeof Kiv 12,12–13:
(21) ואעבר בממרי בארעא דמצרים בלילי פסחא הדין ואקטל כל בכוריה בארעא דמצרים מן בני־אנשא ועד בעירא ובכל טעוותיהון דמצריי אעבד דינין שנין אנא הוא ייי: (31) ויהוי אדמה לכון לסימן על בתייה די אנון שריין תמן ואחמי ית אדמיה

[47] Az 5. vershez tartozó sorközi glossza E/1. személyben olvassa az 'ölni' igét (ואקטל), melynek tárgyaként értelmezi az elsőszülötteket.

ואפסח ואגן במימרי עליכון ולא יהווי בכון מותא מחבל בקטלותי כל בכוריא בארעא דמצרים:

(12) És *Memrám által áthaladok* Egyiptom földjén ennek a peszachnak az éjjelén, és megölök minden elsőszülöttet Egyiptom földjén az ember fiaitól az állatig, és az egyiptomiak minden bálványa fölött különböző ítéleteket hozok. Én vagyok az Úr. (13) És a vér jelként lesz számotokra házakon, ahol laktok, és meglátom a vért, elhaladok fölöttetek és megvédelek *Memrá*m által, és nem lesz köztetek a pusztító halál, amikor megölök minden elsőszülöttet Egyiptom földjén.

Az idézett versben a közvetettséget kifejező „*Memrá*mban" fordulat valószínűleg a többi E/1. személyű igékre is mind vonatkozik. A Neofiti-kódexhez hasonlóan a kairói geniza töredékes anyagában is a *Memra* hajtja végre az utolsó csapást. A „különböző ítéletek" kifejezés pedig a TPs-J változatában részletesen kifejtett haggadikus magyarázatának nyomait viseli, amely négy féle isteni büntetésről ír, melyek során az ítéletvégrehajtó a *Sekhina dicsősége*.[48] Továbbá szintén a *Memra* büntető szerepét emeli ki a TNeof Kiv 15,1 vers is, amely a zsidókat üldöző egyiptomiak tengerbefúlását énekli meg:

במימרי מתפרע מיניה סוסון ורוכביהון על די אתגאון ורדפו בתר עמא בני ישראל רמא וטבע יתהון בימא דסוף:

*Memrá*mban megbüntetem lovaikat és szekereiket, mert hatalmaskodtak és üldözőbe vették Izrael fiainak népét, bevetem és eltemetem őket a Sás-tengerbe.

Azáltal, hogy a gyilkos ítélet végrehajtója nem a héber szövegben megjelölt Izrael Istene, hanem egy közvetítő, a szöveg nemcsak a közvetlen isteni beavatkozást kerüli el, hanem a gyilkos isten botránkoztató képét is némiképp korrigálja.

2.5.1.4. A teremtés fénye és a végidők pásztora

A *Memrá*nak a teremtésben és a végidőkben betöltött szerepére reflektál a TNeof Kiv 12,42. A vers egy hosszabb haggadikus betoldást tartalmaz, amely

[48] Vö. TPs-J Kiv 12,12–13 elbeszélését, amely az öntött, kő, agyag és fa bálványokhoz másmás ítéletet párosít. Lásd még Martin McNamara – Michael Maher: *Targum Neofiti 1,* i. m., 48.

a palesztinai fragmentumokban is megtalálható.[49] A kiegészítés négy különleges éjszakát említ az elsőszülöttek halála és a kivonulás éjszakájának elbeszélése során, melyek be vannak írva az „Emlékek könyvébe": 1) (בספר דוכרניא) a fény megteremtése; 2) Izsák feláldozása; 3) az egyiptomi elsőszülöttek halála; 4) a végső megváltás éjjele, amikor Mózes és a Messiás eljönnek, hogy legeltessék a népet. Ezek közül két éjszaka leírásában jelenik meg a *Memra*: az első éjszakán a teremtés fényeként tűnik fel, a negyedik éjjelen pedig a nép eszkatologikus „vezetőjeként", mint aki Mózes és a Messiás-király nyájai között halad, mintegy egyesítve azokat.

TNeof Kiv 12,42:
ליליא קדמיא כד אתגלי ייי על עלמא למבריה יתיה הוה עלמא תהו ובהו וחשוכא פריס על־אפי תהומא וממריה דייי והוה נהורא ונהר וקרא יתה לילי קדמיא
[...] ומשה יסוק מן גו מדברא [ומלכא משיחא מן גו רומא] דן ידבר בריש ענא ודין ידבר בריש ענה ומימריה מדבר ביני תריהון ואינון מדברי כחדא
Az első éjjel, amikor az Úr megnyilvánult a mindenség fölött, hogy megteremtse azt. A mindenség puszta volt és üres, és sötétség terült el a mélység fölött, és az Úr *Memrá*ja volt a világosság, és világított. És az első éjjelnek nevezte.[50]
[…] (A negyedik éjjel) Mózes pedig feljön a pusztából, [és a Messiás-király a magasságból[51]]. Egyik a nyáj elejét vezeti, a másik a nyáj elejét vezeti, és a *Memra* mindkettő között halad, és azok együtt haladnak.[52]

[49] Lásd a Fragmentum-targumok vatikáni és nürnbergi kéziratainak vonatkozó versét, valamint a párizsi kéziratot a Kiv 15,18 vershez kapcsolódóan. TPs-J is utal ugyan négy átvirrasztott éjszakára, de a Messiást nem említi.

[50] Az első éjjel leírásában világos az utalás a Ter 1,2a versre, melynek folytatásában „az Úr elől való Irgalom Lelke" (רוח דרחמין מן־קדם ייי) jelenik meg.

[51] Más olvasatban מן־גו רומא 'Rómából'. A TNeof Kiv 12,42 versből a negyedik éjszaka elbeszélésében feltételezhetően írnoki hibából adódóan hiányzik az eljövendő Messiás-királyra tett utalás. Mivel a Fragmentum-targumok kéziratai meglehetősen szoros párhuzamként szolgálnak, a TNeof verséből kimaradt szakasz e szövegtanúk alapján kiegészíthető. Vö. még Sanh 98a., Alejandro Díez Macho: *Neophyti 1*, vol. 1., i. m., vol. 2., 78–79, 9. jegyzetét. Roger Le Déaut: *Targum du Pentateuque,* vol. 2., i. m., 98. Martin McNamara – Michael Maher: *Targum Neofiti 1,* i. m., 52.

[52] Az első „nyáj" kifejezés helyén feltehetően az ענן 'felhő' állna helyesen, amint azt a *Biblia Rabbinica* kézirata tartalmazza. Roger Le Déaut*: Targum du Pentateuque,* vol. 2., i. m., 98. Martin McNamara – Michael Maher, *Targum Neofiti 1,* i. m., 52.

2.5.1.5. Memra és más mediátorok

A *Memra* olykor felcserélődik a *Sekhina*-közvetítővel, máskor pedig a *Név*-mediátor kapcsolódik hozzá. A TNeof Kiv 4,31 versben a targumista világossá teszi, hogy a nép nem Mózesben hitt és nem előtte borul le, hanem az Úr *Memrájának Nevében*: והימנו עמא בשם ממריה דיי 'És hitt a nép az Úr *Memrájának Nevében*'. E kifejezésmód párhuzama némi variációval a TNeof Kiv 14,31 vers végén is megtalálható. A שם ממריה דיי általában a *tetragrammaton* helyén szerepel kultikus kontextusban, melyre a hódolat igéi, valamint maga a liturgikus tér is utal. A TNeof Kiv 4,27 vers szerint ugyanis Mózes és Áron a „hegyen, az Úr Szentélyében" (בטור בית־מוקדשא דיי) találkoztak, s ezáltal az arámi adaptáció egy új, liturgikus környezetbe helyezi az elbeszélést.

A verbális megnyilvánulások sajátos esete mutatkozik a TNeof Kiv 5,23 versben, ahol a meglehetősen borúlátó megszólalás alanya Mózes, aki az Úr *Memrájának Nevében* beszél a néphez:

> ומן זמנא דאתית לוות פרעה למללה בשם ממרך אבאש לעמא האלין ומפרק לאו פרקית ית עמך:
> Amióta elmentem a fáraóhoz, hogy *Memrád Nevében* beszéljek, ő rosszat tesz ezzel a néppel, és biztosan nem mentetted meg népedet.
> Más esetben a *Memra* funkciói hasonlatosak a *Sekhina*-közvetítőjéhez, így a TNeof Kiv 8,18 versben az isteni jelenlét kapcsolódik hozzá:
> אנה הוא יי דממרי שריא שרי בגו ארעא:
> Én vagyok az Úr, akinek a *Memrája a földön lakik*.

Ebben az esetben a *Memra* magára öltött tulajdonságai (lakhely, nép körében való jelenlét) közelítenek a *Sekhina*-közvetítő sajátos jellemzőire. Erre a későbbi széljegyzet is felhívja a figyelmet, kicserélve a közvetítőt: דיקר שכינה *'Sekhinájának dicsősége'*. Ez az összetétel még inkább „bevett" a targumi irodalomban Istennek az emberek között lakozásának kifejezésére.[53]

Bár a legtöbb esetben a *Memra* ékelődik be az Isten és az emberek közti megszólalások és események során mint közvetítő, használata a TNeof Kiv 1–15 fejezetekben sem maradéktalanul következetes. Úgy tűnik, a szöveghagyomány létrejöttekor még nincs egy kikristályosodott, szilárd elv, amely alapján a targu-

[53] Ps-J és Onq a lakozás helyett az Úr uralkodására utal a שליט 'uralkodni' igével. A *Sekhina* és a *Memra* szerepe a TNeof Kiv 12,23 vers széljegyzetében is felcserélődik, amely az Úr *Shekinájának dicsősége* helyett a *Memra*-közvetítőt javasolja. Ezzel az olvasattal párhuzamos a kairói geniza-fragmentumok vonatkozó töredéke.

mista mintegy már rögzült formulaként illeszti be a szövegbe a *Memra*-közvetítőt. Bőségesen találunk ugyanis a héber szöveget követő, közvetlen megszólalást is.[54] A TNeof Kiv 1–15-ben több isteni megszólalás bevezetése sem tartalmazza a *Memrá*t vagy más közvetítőt, s annak hiányára gyakran a széljegyzetek hívják fel a figyelmet.[55] A vizsgált fejezeteket a TPs-J szövegével párhuzamosan olvasva kitűnik, hogy utóbbi a Neofiti-targumnál sokkal következetesebben alkalmazza a *Memra*-közvetítő beszúrását az isteni megszólalásoknál. Emellett „az Úr *Memrá*ja (vagy *Memrá*m) segítségedre lesz" formula és variációi is sokkal általánosabbak a TOnq és TPs-J szövegeiben.

2.5.2. A Név

A *Név*-közvetítővel kapcsolatban már utaltam arra, hogy a *Memrá*hoz kapcsolódva is megjelenik. Ugyanakkor a *Név* (שם) önmagában állva is helyet kap a Neofiti-kódex szövegében. A TNeof Kiv 6,3 versben a héber szöveggel megegyező módon a név kijelentésére (vö. Kiv 3) vonatkozóan kerül a szövegbe a שם kifejezés.

> ואיתגלית במימרי על אברהם על יצחק ועל יעקב באלה שמיא ברם שמי תקיפא ייי לא אודעת להון:
> És feltárultam *Memrá*mban Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak, mint az egek Istene, de hatalmas nevemet, ייי [az Úr], nem adtam tudtul nekik.

Ebben az esetben a 'név' kifejezés nem kimondottan isteni mediátorként jelenik meg, ugyanakkor mégis magára vesz valamit az isteni nagyság kifejezéséből azáltal, hogy a héber vershez képest a תקיפא 'erős' jelzővel bővül, amely ez eset-

[54] Például TNeof Kiv 1,19; 3,5.12.14; 4,2.3.4.6.7.11.20.21.27; 6,10.13.28.29; 7,6.8.10.15.

[55] Lásd a TNeof Kiv 3,7.15; 4,21.30; 5,1; 6,1.2.26; 7,1.10.13.14.17.19.20.25.26; 8,1.11.16; 9,1.35; 10,1.12.21; 11,4; 12,1.12 (ehelyütt a széljegyzet csak árnyalja a *Memra* megjelenését, melyet már a főszöveg is tartalmaz); 12.28; 13,2.17; 14,10.15.26 széljegyzeteit. A közvetlen cselekvések feloldását a *Memra*-közvetítővel lásd a TNeof Kiv 7,25; 9,4.5.23; 10,13.19.27; 11,3; 12,23 (a *Sekhina*-közvetítő helyett) .27.29.36.42; 13,8.14.17.18; 14,24.28.30 versekhez tartozó széljegyzetek javasolt olvasatait. Továbbá Isten megdicsőülésére utalva a TNeof Kiv 14,4.17 versek széljegyzetei szintén e közvetítőt ékelik be, valamint a TNeof Kiv 13,19 vers jegyzete Isten emlékezete belső mozzanatának alanyaként is az Úr *Memrá*ját említi, amely „Irgalmának jóságában" valósul meg. Mindemellett a széljegyzetek olyan esetben is használják a *Memra* kifejezést, amikor Isten az emberi cselekvés vagy szándék tárgyává válhatna: lásd például TNeof Kiv 9,15.27.30. E változtatások több esetben a kairói geniza fragmentumaival mutatnak egyezés, például 6,1.2; 7,13.14.

ben egyértelműen isteni attribútum.[56] TPs-J az אל שדי istennevet használja, és a *Sekhina*-közvetítőn keresztül mutatja be a kimondhatatlan istennév feltárását.[57]

A *Név* mint Istenre vonatkozó, illetve Istent magát helyettesítő mediátor jelenik meg a TNeof Kiv 6,7 versben is, ahol a népről olvassuk:

ואפרֹש יתכון לשׁמי לעם קדישׁין

Elkülönítelek titeket *nevemnek* szentek népeként.

A *Név* feltételezhetően a לי 'nekem' szuffixummal ellátott prepozíciót helyettesíti, amely a héber szövegben is szerepel: וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם 'Népül veszlek titeket magamnak'. Amint látható, az arámi vers hangsúlyozza a közvetettséget Isten és a nép között a *Név*-mediátor beékelésével. A Neofiti-kódex megoldásához hasonló a kairói geniza fragmentumai között is található, mely a שם szót alkalmazza, a néphez pedig hozzákapcsolja a „szentek" kifejezést.[58] Végül pedig a TNeof 9,16 versben is megjelenik a „szent név", melyet Izrael népe hirdetni fog. A héber változathoz képest a 'szent' jelző betoldásával némi távolság ékelődik be Isten és az emberi világ közé, s erőteljesebbé válik Izrael Istenének világfelettisége.

2.5.3. A Sekhina és a dicsőség

A *Sekhina* általában az Úr érzékelhető jelenlétét közvetíti, s ez megjelenik a TNeof Kiv 15,13.17 versekben, melyek az eszkatologikus szentélyhez kapcsolódnak, ahol az Úr lakik és megjelenik. A *Sekhiná*hoz gyakran kapcsolódik a *dicsőség*: így a *Sekhina dicsősége* összetétel az isteni jelenlét ragyogását helyettesíti.[59] A TNeof Kiv 3 a név kinyilatkoztatásának elbeszélésében a Neofiti-kódex két alkalommal ékeli be az „Úr *Sekhinájának dicsősége*" kifejezéseket. A TNeof 3,1 már a kinyilatkoztatás előtt úgy jelöli meg a Hórebet, „ahol megjelent az

---

[56] Lásd TFrag V Kiv 6,3.

[57] ואיתגליתי לאברהם ליצחק וליעקב באל שׁדי ושׁמי ייי ברם באפי שׁכינתי לא איתידעת להון 'És megnyilvánultam Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak, mint Él Saddai, de nevemet, ייי [Úr], *Sekhiná*m jelenlétében nem ismertettem meg számukra.'

[58] יש[ד[ק] לשׁמי לְעַם [יתְכון] [וְ]אַפְרֵשׁ 'És elkülönítelek titeket nevemnek szent népként.'

[59] Lásd még TNeof Ter 35,13; TNeof Kiv 16,7.10; 17,7; 24,10.11.13; 39,43.35; TNeof Lev 9,23; TNeof Szám 10,34; 11,25; 14,9.10.21.42; 16,3.19; 17,7; TNeof MTörv 6,13.16; 31,17; 33,27.

Úr *Sekhinájának dicsősége*" (שכינתה דיי [ר]איקגלית עלוי טורא).[60] Néhány verssel később, a TNeof Kiv 3,6 versben jelenik meg az Úr *Sekhinájának dicsősége,* amelybe Mózes fél belenézni. Ez esetben is Isten látható megjelenésének leírása helyére kerül a mediátor, s ez nem ad teret annak a nyugtalanító gondolatnak, hogy vajon Mózes közvetlenül látta-e Istent.[61] A TNeof Kiv 3,2 vershez tartozó széljegyzet szerint a csipkebokorban a héber szöveg által említett „Úr angyala" (מַלְאַךְ יְהוָה) helyett „az Úr *Sekhinájának dicsősége"* (יקר שכינתיה דיי) jelenik meg.[62]

A TNeof 12,23 a tizedik csapás leírása során a pusztítás funkcióját társítja a *Sekhina dicsőségéhez*:

> TNeof Kiv 12,23:
> ותעבר איקר שכינתיה דיי למשיציא ית מצריי ויחמו ית אדמה על שקופא ועל תרתין מזוזייתא ויפסח ויגן מימריה דיי על תרע אבהתה דבני ישראל ולא יתן רשו למחבלא למיעול לגו בתיכון למחבלה יתכון :
> És áthalad az Úr *Sekhinájának dicsősége, hogy elpusztítsa az egyiptomiakat,* és amikor meglátja a vért a szemöldökfán és a két ajtófélfán, kihagyja és védelmet nyújt az Úr *Memrá*ja Izrael fiainak atyái ajtajában, és nem ad engedélyt a Pusztítónak, hogy betérjen házatokba, és elpusztítson benneteket.

Az elbeszélésben a *Sekhina* és a *Memra* szerepe összemosódik. Az epizód elején a *Memra* által valósult meg az elsőszülötteket sújtó csapás (12–13), itt viszont a *Sekhina dicsősége* veszi át ezt a szerepet, míg a *Memra* védelmezőként jelenik meg a *Pusztító*val szemben, amelyre a maszoréta szöveg is utalást tesz. A mediátor beékelése az Istennel kapcsolatos „botránykerülés" stratégiájának elemeként is értelmezhető. Ezáltal ugyanis egy isteni küldött feladata a gyilkos ítélet

---

[60] TOnq és TPs-J szövegeiben csak a *dicsőség* jelenik meg, anélkül, hogy a *Sekhiná*hoz kapcsolódna.

[61] Kiv 3,6: יָרֵא מֵהַבִּיט אֶל־הָאֱלֹהִים: 'Mózes […] félt Istenre tekinteni'. Más fordítások is távolságot ékelnek be Mózes és Isten közé e tekintetben. TOnq Kiv 3,6: דְחֵיל מִלְאִסתַכָּלָא בְצִית \ בזיו יְקָרָא דַיוי 'félt attól, hogy felfogja az Úr *dicsőségének* hallását/ragyogását'; Ps-J Kiv 3,6: הוה דחיל מלימיסתכי בצית איקר שכינתא דיי : 'félt attól, hogy felfogja az Úr *Sekhinája dicsőségének* hallását'; LXX Kiv 3,6: ἐνώπιον τοῦ θεοῦ 'Isten előtt'); Vulg Kiv 3,6: *audebat aspicere contra Deum* 'Istennel szemben'.

[62] Lásd Marek Vaňuš: *La Presenza di Dio tra gli uomini. La tradizione della Shekinah in Neofiti e in Matteo,* Gregorian & Biblical Press, Roma, 2015, 75–80; 146–167. A Vulg az angyalközvetítőt is mellőzve a Dominus 'Úr' kifejezést használja.

véghezvitele (a *Sekhina* vagy a *Pusztító*).[63] Efféle közvetítő megjelenik TPs-J vonatkozó versében is, ahol az „Úr dicsősége" (יקרא דיי) jelenik meg, aki pusztítani indul, s a Neofiti-kódexhez hasonlóan megjelenik a védelmező *Memra* és a *Pusztító angyal*[64] alakja is. A kairói geniza fragmentumai a 12,23 verssel egybehangzóan e vers elején a *Memrá*hoz kötik a pusztítás tisztjét, valamint a *Pusztító*val szemben nyújtott oltalom kieszközlését is. A TOnq olvasata viszont ettől eltér, amely a héber szöveghez hasonlóan magának az Úrnak tulajdonítja mind a halálosztó tevékenységet, mind az oltalmat.[65]

2.5.4. Az Irgalom

Az *Irgalom*-közvetítő (רחמין) megjelenik az Istennek népe iránti jótéteményeivel kapcsolatban, általában a דכר 'emlékezni' igével összekapcsolódva, valamint az emberek (jellemzően Izrael vezetői) által Istenhez forduló kérésekben. Az első esetre a TNeof Kiv 1–15 fejezetek főszövegében kettő, a jegyzetekben pedig egy eset található, melyek Isten részéről építenek ki kapcsolatot a nép irányába. A Kiv 2,24 vers arámi fordításában Isten az *Irgalom*-közvetítő beékelődése révén az ősatyákkal kötött szövetségre emlékezik. A TNeof 4,31 vers pedig a héber פָּקַד יְהוָה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 'az Úr meglátogatta Izrael népét' helyett használja a דכר 'emlékezni' igét, melyhez az *Irgalom jósága* kapcsolódik: אדכר ייי ברחמוי טבייה ית בני ישראל 'Megemlékezett az Úr *irgalmának jóságában* Izrael fiairól'. Az *Irgalom jósága* az előbbihez hasonló kontextusban és formában jelenik meg a TNeof Kiv 13,19 versben is. Továbbá a TNeof Kiv 6,5 versben az *Irgalom* Isten jóakaratú megemlékezésének terévé válik, mely egy E/1. személyű isteni megszólalásban kap helyet, amely a héber maszoretikus szöveg szerint is tartalmazza זכר 'emlékezni' igét: [66]

ולחוד אנא שמעת ית קבלתהון דבני ישראל דמצרייה משעבדין בהון ואדכרית ברחמין ית קיימי:

[63] Vö. TNeof Kiv 4,24–26; 11,4–5; 12,12–13; 15,1 verseket.

[64] Az „angyal" kifejezés kiegészítés.

[65] Vö. Exod R 17, 5 szerint is maga az Úr vonul ki az egyiptomiak ellen.

[66] A TNeof Kiv 3,16 vers fordításához fűzött jegyzet hasonló módon jár el. Az *Irgalom*-közvetítő e helyeken csak a Neofiti-kódexet jellemzi, amely a kézirat más verseiben is hasonló szerepben jelenik meg: TNeof Ter 4,8; 7,16; 8,1; 19,29; 21,1; 31,22; 50,24.25; TNeof Kiv 6,5; 13,19; TNeof MTörv 32,36 (itt az *Irgalom* Isten ítéletének közvetítő eszköze).

> Meg is hallottam Izrael fiainak panaszát amiatt, amit az egyiptomiak tesznek velük, és *Irgalmamban* [szó szerint: irgalmakban[67]] *megemlékeztem* szövetségemről.

Érdemes megemlíteni továbbá, hogy a Neofiti-kódex előszeretettel használja az 'emlékezés' igéjét ott, ahol a TM úgy ábrázolja Istent, mint aki meglátogatja Izraelt, hogy megsegítse azt. A targumi változtatás révén viszont Istenhez kevéssé kapcsolódik a látogató úr emberszerű alakja. Jóllehet a דכר ige használata által is egy tevékeny istenkép rajzolódik ki, amennyiben a reflexív igetörzsben Isten akaratlagos megemlékezése s népe iránti jóindulatának felidézése kap hangsúlyt.[68]

Más esetekben ugyanakkor az *Irgalom* az Istenhez forduló kérésekben, megszólításokban tölt be közvetítő szerepet. A TNeof Kiv 4,10.13 versekben Mózes szabadkozásakor küldetésének elfogadása előtt a héber בי szócska helyére kerül a kérő formula, amely az Úr elől származó *Irgalom* által szólítja meg az Urat:[69] בבעו ברחמין מן־קדמיך ייי 'Kérlek, a tőled származó Irgalom által'. A בבעו 'kérlek' kifejezés a TOnq és TPs-J szövegeiben is megjelenik, de az *Irgalom* efféle használata ezekben a versekben csak a Neofiti-kódexben található meg, amely az Istenhez fordulás közvetett lehetőségét nyitja meg. Kontextusában igen hasonló eset mutatkozik a TNeof Kiv 5,22 versben is, jóllehet ehelyütt nem a בי szócska helyett áll az előbb említett betoldás, amikor Mózes az egyiptomi szolgaság, illetve saját küldetésének látszólagos sikertelensége láttán számonkéri az Urat:

> וחזר מֹשה קדם ייי ואמר בבעו ברחמין מן־קדמיך ייי לְמה כען אבֹשאֹשת לעמא האליין ולְמה כען שֹלחת יתי:
>
> Mózes pedig visszatért az Úr *elé,* és mondta: *Kérlek, a tőled származó Irgalom által,* miért bánsz most ilyen rosszul ezzel a néppel, és most miért küldtél engem?

---

[67] Szuffixum nélkül, többesszámú alakban.

[68] Lásd még a TNeof Kiv 3,16 verset, ahol a héber פָּקֹד פָּקַדְתִּי אֶתְכֶם 'bizony meglátogatlak titeket' *figura etymologica*t tartalmazó szerkezet helyére az arámi מדכרה ידכר ייי יתכון 'bizony megemlékezik rólatok az Úr' kifejezés kerül azzal a változtatással, hogy az E/1. személyben elhangzó mondat E/3. személyben, függő idézetként jelenik meg. Martin McNamara – Michael Maher: *Targum Neofiti 1,* i. m., 5. Martin McNamara: *Targum Neofiti 1. Genesis,* i. m., 77.

[69] A héberben a kérés elején csak a בִּי אֲדֹנָי 'kérlek, Uram' szavak állnak. Lásd még TNeof Ter 3,18; 15,2,8; 19,18; 20,4; 22,14; 24,42; 38,25; TNeof Kiv 4,10.13; 5,22; 32,31; TNeof Szám 12,13; TNeof MTörv 3,24; 9,26.

A kérő formula tiszteletteljesebb módon ad hangot Mózes megszólalásának, és közvetetté teszi Isten megszólítását, valamint az azt követő kérdésbe öltöztetett panaszt. Az *Irgalom* e versben is közvetett eredetű, melyre a קדם prepozíció utal.[70]

2.5.5. Az Úr angyala

Közvetítő alakként tűnik fel a TNeof 1–15 szövegében az „Úr angyala" (מלאכא דייי). A kifejezés a Héber Bibliában is megjelenik, s olykor egészen összemosódik az Úr alakjával. A vizsgált fejezetekben az Úr angyalának két említése található. A TNeof Kiv 3,2 versben a héber szöveggel megegyezően az *Úr angyala* nyilatkozik meg az égő csipkebokorban: ואתגלי מלאכא דייי עלוי. A TNeof fordítása ez esetben szorosan illeszkedik a héberhez, míg TPs-J identifikálja az angyalt, bár a név olvasata bizonytalan: ואיתגלי זגנזגאל מלאכא דייי 'és megjelent neki Zagzagel [Zagnazuel?], az *Úr angyala*'.[71] A TNeof vonatkozó széljegyzete viszont átalakítja a fordítást az „Úr *Sekhinájának dicsősége*" beillesztésével, aki a tűzlángokban jelenik meg: יקר שכינתיה דייי עלוי בשלהבן אשה 'És megjelent neki az Úr *Sekhinájának dicsősége* tűzlángokban'.[72]

Az *Úr angyalának* említése a Kiv 4 fejezetében, Mózes fia körülmetélésének elbeszélésében is hangsúlyos, amely ismét egyfajta „botránykerülő" stratégiát is jelez. A Kiv 4,24–26 versek leírják, hogy az Úr találkozik Mózessel, hogy megölje:

> (24) וַיְהִי בַדֶּרֶךְ בַּמָּלוֹן וַיִּפְגְּשֵׁהוּ יְהוָה וַיְבַקֵּשׁ הֲמִיתוֹ׃ (25) וַיִּקַּח צִפֹּרָה צֹר וַתִּכְרֹת אֶת־עָרְלַת בְּנָהּ וַתַּגַּע לְרַגְלָיו וַתֹּאמֶר כִּי חֲתַן־דָּמִים אָתָּה לִי׃ (26) וַיִּרֶף מִמֶּנּוּ אָז אָמְרָה חֲתַן דָּמִים לַמּוּלֹת׃
> (24) Útközben történt, az éjjeli szálláson, hogy találkozott vele az Úr, és meg akarta ölni. (25) Cippora pedig fogott egy éles követ, levágta fia előbőrét, és lábához tette, és így szólt: Vérvőlegényem vagy. (26) Akkor eltávozott tőle az Úr. Cippora akkor így szólt: Vérvőlegény, a körülmetélkedés miatt.

A TNeof megoldása több ponton is módosítja az elbeszélést:

---

[70] Vö. TCg Kiv 5,22.

[71] Lásd még Deut R 11,10. José Costa: La mort de Moïse dans Deutéronome Rabba et le Midrash Tanḥuma, in Denise Aigle – Françoise Briquel-Chatonnet: *Figures de Moise,* Editions de Boccard, Paris, 2015, 175–200. Szabó Xavér: Angyalok a korai zsidó pszeudoepigráf irodalomban, in Xeravits Géza –Tamási Balázs – Szabó Xavér (szerk.): *Angyalok az ókortól Szent Tamásig,* L'Harmattan, Budapest, 2011, 105–155, 157. lábjegyzet.

[72] Martin McNamara – Michael Maher: *Targum Neofiti 1*, i. m., 17.

(24) והוה באורחא בבית אבתותה וארע יתיה מלאכא מן־קדם ייי ובעה למקטל יתיה: (25) ונסבת צפרה טנרא וגזרת ית ערלתא דברא וקרבת לרגלוי דמחבלה ואמרת ארום חתנא בעא למגזור וחמוי לא שבק יתיה וכפר כען אדם גזירתה הדא על חובוי דחתניה: (26) וארפי מיניה מלאכא בכדן שבחת צפרה ואמרת מה חביב דם גזירתא הדא דשיזב לחתניה מידא דמלאך מותא:

(24) És történt a szállás felé vezető úton, hogy találkozott vele *az Úr színe elől való angyal,* és próbálta megölni őt. (25) Cippora pedig fogott egy követ, levágta fia előbőrét, odatette a *Pusztító* lábához és mondta: *Mivel vőlegényem körül akarta metélni (a gyermeket), de apósa nem engedte meg, engeszteljen most e körülmetélés vére ennek a vőlegénynek a bűnei fölött.* (26) És eltávozott tőle az angyal, *Cippora akkor imádkozott és mondta:* Milyen kedves ennek a körülmetélkedésnek a vére, ami *megmentette* a vőlegényt a *halál angyalának* kezéből.

Ebben a szakaszban a TNeof próbálja a nehezen érthető szakaszt némiképp megvilágítani. A targum szembetűnő módon kerüli, hogy Isten közvetlen módon, ártó szándékkal jelenjen meg, hiszen az félreértésre adhatna okot, s megbotránkoztató is lehetne az efféle tevékenységet Istennek tulajdonítani. Így a szöveg a 24. versben beékeli az „Úr elől való angyal" közvetítő alakját, amiről a 25. versben további információként kiderül, hogy ő a „Pusztító" (מחבל),[73] vagyis egy olyan lény, akinek kifejezetten az a tisztje, hogy végrehajtsa a halált hozó ítéletet, melyet Mózes a gyermek körülmetélésének mulasztása okán büntetésként vont magára.[74]

Ugyanakkor a botránykerülés kettős, hiszen az arámi szöveg Mózes alakját is felmenti azáltal, hogy kifejti a mulasztás okát és Mózes eredeti készségének szándékát, melyet apósa hiúsított meg. Ezáltal csökkent annak botránya, hogy Izrael vezető alakja önhibájából épp annak elvégzését mulasztotta volna el, ami a szövetség népéhez tartozás lényegi eleme. A felelősség pedig átkerül a midianita Jetróra, s a mulasztás bűnéért Cippora egyszer s mindenkorra engesztelést

[73] Vö. TNeof és TPs-J Kiv 12,23.

[74] TOnq és TPs-J, illetve a LXX is lágyítja a verset azáltal, hogy nem Isten maga, hanem az *Úr angyala* jelenik meg Mózes előtt ártó szándékkal. Lásd még Kiv 5,8; Jub 48,2–3. TPs-J továbbá részletesebben vázolja az eseményeket Mózes másik fiára, Eliezerre is hivatkozva. A Fragmentum-kéziratok változata viszont a Neofiti szövegéhez áll a legközelebb. Laura M. E. Hare: *The Transformation of Moses. An Exegetical Study of Exodus 4:24-26,* Knox College and Biblical Department, Toronto, 2013, 1–49, 4–5. Bernard P. Robinson: Zipporah to the Rescue. A Contextual Study of Exodus IV 24–6, *Vetus Testamentum* 36 (1986) 447–461. [https://doi.org/10.2307/1518327]

nyújt és védelmet szerez a gyermek előbőrének levágásával, melyet az angyal lábaihoz közelít.[75]

2.5.6. A lélek

A *lélek* mint közvetítő a TNeof Kiv 2,12 vershez tartozó széljegyzetben jelenik meg. A *prófétaság lelkének* közvetítő-inspiráló alakja eszközli ki Mózes felismerését gyilkossága előtt, amely igazolja tettét.

> TNeof Marg1 Kiv 2,12:
> [ואסתכיל] ברוח נבואה בעלמא הדין ובעלמא דאתי וחמא והא לית גבר זכאי נפיק מיניה ומחא ית מיצראה
> A *prófétaság lelkében* [belepillantott] ebbe a világba és a jövendő világba, és látta: íme, nem lesz belőle igaz ember. És leütötte az egyiptomit.

A széljegyzet a héber כֹּה וְכֹה 'ide és oda' ismétlődést magyarázza, melyek a targumista szerint két különböző világra vonatkoznak. A vershez kapcsolódik egy további megjegyzés is, ami a Szentély lelkét helyezi hasonló szerepbe, amely constructus-i alak jelzős szerkezetként, „szent lélek" értelemben is felfogható, s ezáltal egyfajta sugalmazó-kinyilatkoztató közvetítőt idéz fel.[76]

> TNeof Marg Kiv 2,12:
> [ואסתכיל] מֹשה ברוח קודשא בתרין עלמיא וחמא והא לית גיורא עתיד למקום מן ההוא מצראה ומחא ית מצראה וטמע יתיה בחלא :
> Mózes [belepillantott] *a szent lélekben* a két világba, és látta: íme, nem támad idegen (prozelita) abból az egyiptomiból, és leütötte az egyiptomit és elrejtette a homokban.

---

[75] A versben a קרב 'közelít' ige található, amely más kontextusban 'áldozni' jelentést vesz fel, amely összekapcsolódhat a körülmetéléssel, amely a templomi áldozattokra is emlékeztet. A szakaszhoz tartozó különböző ókori fordításokhoz és olvasatokhoz lásd Balogh Csaba: Miért akarta megölni Isten Mózest. A veszélyes Isten képzete az Exodus 4,24–26-ban, *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* (2020) 7–37, különösen 7–18. Lásd még Roger Le Déaut*: Targum du Pentateuque,* vol. 2., i. m., 38–39.

[76] A széljegyzet párhuzamos a TFrag P és V vonatkozó versével is. Vö. b Ned 64b; Exod R 1,29. Lásd még Martin McNamara: *Targum Neofiti 1. Genesis,* i. m., 38–39.

Mind a két kiegészítésben megjelenik a szándék, hogy bizonyos értelemben Mózes alakját fehérre mossák azáltal, hogy feltárják az elkövetett gyilkosság hátterét.

Összegzés

Összességében tehát a targum úgy beszél Istenről, hogy egyfelől egyfajta távolságot ékel be az emberi és az isteni közé, akár az emberi ábrázolásoktól és „botrányoktól" mentesítve Izrael Istenét, akár a közvetett kommunikáció és viszony hangsúlyozásával. Jóllehet, a közvetettségre törekvő tendencia erős, amely megfigyelhető a Kiv 1–15 fejezetekben, mégis több helyütt a bibliai elbeszéléshez hasonló istenábrázolás kerül középpontba, melyek Izrael Istenének közvetlenségét szólaltatják meg, és emberi vonásokkal ábrázolják. Isten népe iránti jóakarata kapcsán több, a közvetlenségbe torkolló „határátlépést" is megenged a szöveg (például TNeof Kiv 1,19.20; 7,16.25[77]), míg az idegen egyiptomiakkal szemben meglehetősen következetes a szigorúbb távolságtartás.[78] Ezen esetekből kiemelkednek az Úr büntető haragjára tett utalások korrekciói, amelyek az isteni igazságszolgáltatást absztraktabb eszközökkel ábrázolják, s a konkrét negatív ítélet végrehajtásakor kerülik a kifejezésmódot, melyek Isten immanens megnyilvánulását sugallják (például a kéz képének használata, a *Memra* közvetítő funkciói, az Úr Angyalának megjelenése).

A targum tehát segítséget ad a nehezen érthető részeknél, tanít, és kiemeli Isten tiszteletét, illetve nagyságát, ugyanakkor ezt nem szélsőséges módon teszi. Így akár egy „patikamérlegen", egyszerre jelenik meg az Úr mint mindenek fölötti istenség, valamint népe körében lakozó, gondviselő és szabadító Úr.

---

[77] TNeof Kiv 7,25 szerint az Úr sújtása gyógyítja meg a folyók vizeit (שבעת יומין מן־בתר דמחה ייי ית מיא דנהרא ואסי יתיה 'Hét nap elteltével, hogy az Úr lesújtotta a folyók vizeit, helyreállította azokat.'). Vö. Exod R 9,12. TPs-J vonatkozó verse a *Memra*-közvetítőt használja a vers második felében a vizek helyreállítására is, míg a TNeof verséhez tartozó széljegyzet is csak a vers elején említi – az egyszeri említés valószínűleg vonatkozik a mondat második felére is.

[78] A kifejezés más előfordulásait a kódexen belül lásd TNeof 20,21; TNeof MTörv 33,24.Vö. a Fragmentum-targumokkal: TFrag P Ter 21,33; TFrag P Exod 15,12; 17,11; TFrag P és V MTörv 32,6 versével, valamint lásd TPs-J MTörv 28,32. Roger Le Déaut: *Targum du Pentateuque,* vol. 2., i. m., 19. Vö. Martin McNamara: *Targum and Testament Revisited,* i. m., 177–186. Martin McNamara: *Interpretation of Scripture in the Targumim,* i. m., 180.