

Teremtés és születés

A Zsoltárok 139,13–16 antropológiai kérdései

A 139. zsoltár egyike a legismertebb és legkedveltebb ószövetségi költeményeknek. Ennek oka elsősorban az, hogy a szöveg a művészi nyelv hatalmával vázolja föl Izráel hitének mély teológiai tartalmát és spirituális körvonalait. „Nincs a világirodalomban költői alkotás, mely Isten természetéről mélyebb és magasabb dolgokat mondana.” – írja e zsoltárról Ravasz László.¹ A költemény oly módon ötvözi az ószövetségi teológiát és antropológiát, hogy egyszerre láttatja meg az ember kicsinységét, kiszolgáltatottságát és Isten nagyságát. JHVH mindenre kiható ismerete (יְדִי), amely az 1–4. versek központi gondolata, teljes kontrasztban áll az ember korlátozott ismeretével. Míg Isten mindent tud az emberről, az ember képtelen megérteni őt (vö. יְדִי, a 6. versben). A mindent ismerő Isten ugyanakkor mindenütt jelenvaló Isten is, akinek a teremtett világ nem állíthat semmiféle korlátot. Ő jelen van az égben és az alvilágban, keleten, ahol a hajnal hasad és nyugaton, ameddig a tenger ér. JHVH nem csupán egy territoriális istenség, akinek a hatalma egy ország politikai koordinátái között érvényesül (Bír 11,24), és nem is olyan, mint azok az istenek, akiknél a potentiának és a praesentiának a természeti elemek fizikai korlátai szabnak szükségszerű határt.²

¹ Ravasz L.: *Ószövetségi magyarázatok*. Budapest 1993, 229.

² Az istenség mindenütt jelenvalósága nem kizárólag az Ószövetségben előforduló gondolat. A Zsolt 139 képanyagát Hommel az ókori hindu Véda-költeményekben is felfedezi. A szövegek közötti hasonlóságokból arra következtet, hogy e Zsoltár szerzője ismerte is ezeket a himnuszokat valamilyen formában. A kánaáni és indiai költemények között szerinte hettita közvetítéssel jöhetett létre irodalmi kapcsolat. Vö. Hommel, H.: *Das religionsgeschichtliche Problem des 139. Psalms*. In: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 47 (1929), 110–124. Hommel vallástörténeti spekulációi nem találtak különösebb visszhangra a zsoltárt elemzők sorában. Ez nem is meglepő, hiszen az istenség mindenütt jelenvalósága igen gyakori motívum az ókori Közel-Kelet kultúrájában is. Különösen gyakran találkozunk ezzel a témával a napisten himnuszokban. Mezopotámiában Samas az igazságszolgáltatás istene, s ezért mindenütt jelenvalósága az igazságosság érvényesülésének garanciája volt. Ez a motívum megjelenik Ehnaton fáraó híres Aton-himnuszában is (vö. Pritchard, J. [szerk.]: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament [ANET]*. Princeton 1969, 269–272). A Kr. e. 14. században Kánaánból Egyiptomba küldött amarnai levelek pedig azt bizonyítják, hogy a mindenütt jelenvalóság képzeete ebben a térségben sem volt ismeretlen (vö. EA 264:15–18; 288:5–8). Egyes magyarázók a Zsolt 139 hátterében is ezeknek az eredetileg a napistenhez kötődő

Ez a kifejtett teológiai tartalom és mély spiritualitás kellőképpen indokolja e költemény mindenkori népszerűségét.

De ebben a tanulmányban most nem az isteni mindentudás és mindenütt jelenvalóság teológiai kérdéseiről szeretnék beszélni. A Zsolt 139,13–16 az ószövetségi antropológia szempontjából is fölvet néhány rendkívül izgalmas kérdést. Igaz, a költeményt elsősorban nem ilyen jellegű kérdések tisztázásának céljából írták – és az elemzéskor ezt nem lehet figyelmen kívül hagyni.³ A 13–16. versek is alá vannak rendelve annak a központi gondolatnak, hogy JHVH mindent ismer, mindenütt jelen van. Ez azonban nem jelenti azt, hogy e szövegrészt ne olvashatnánk úgy, mint amely implicit módon az Ószövetség antropológiai szemléletéről is elárul egyet s mást. A fenti zsoltárrészlet masszoréta szövege és annak egyik közismert magyar fordítása így hangzik:

<i>Masszoréta szöveg</i>		<i>Magyar Bibliatársulat fordítása (1990)</i>
כִּי־אַתָּה קָנִיתָ כְּלִי־יָמִי	13a	Te alkottad veséimet,
תִּסְכְּנֵנִי בְּבֶטֶן אִמִּי:	13b	te formáltál anyám méhében.
אֲדֹדָךְ עַל כִּי נִוְרָאוֹת נִפְלְיֹתֵי	14a	Magasztallak téged, mert félelmes és csodálatos vagy;
נִפְלְאוֹת מַעֲשֵׂיךָ	14b	csodálatosak alkotásaid,
וְנַפְשִׁי יִדְעֵת מְאֹד:	14c	és lelkem jól tudja ezt.
לֹא־נִכְחַד עֲצָמֵי מִמֶּךָ	15a	Csontjaim nem voltak rejtve előtted,
אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי בִּסְתֵר	15b	amikor titkon formálódtam,
רַקְמֹתַי בְּתַחְתֵּי־אָרֶץ:	15c	mintha a föld mélyén képződtem volna.
גִּלְמִי רָאוּ עֵינֶיךָ	16a	Alaktalan testemet már látták szemeid;
וְעַל־סִפְרְךָ כָּל־מַעֲשֵׂי־יָמֵי	16b	könyvedben minden meg volt írva,
יָצְרוּ	16c	a napok is, amelyeket nekem szántál,
וְלֹא / וְלֹא אֶחָד בָּהֶם:	16d	bár még egy sem volt meg belőlük.

A fenti zsoltárszakasz alapján itt különösen három kérdésre szeretném fölhívni a figyelmet. Először, feltűnő a 13. vers képanyaga, amely a magzat anyaméhben való alakulását Isten teremő munkájának tekinti. Ennek leírására a szerző két viszonylag ritkán előforduló és sajátos jelentéstartalmú héber kifejezést használ, a קנה és סכך igéket. Pontosan miről is beszél ez a vers? Másodszor, a 15. vers egymással párhuzamba állítja a magzat anyaméhben való formálódását és a föld mélyén való alakulást. Mit is jelent ez, az ószövetségi klasszikus teremtéstörténet fényében meglehetősen szokatlan képzet, hogy a születendő magzat a föld mélyén formálódik? Milyen analógiák fényében értelmezhető ez az antropológia? A harmadik kérdés a 16. vershez

metaforáknak a konkretizálását látják. Vö. Holman, J.: The Structure of Psalm CXXXIX. In: *Vetus Testamentum* (1971), 308–310.

³ Az alábbiakban nem fogok kitérni a költemény műfajával, illetve a Zsoltár funkcionális hátterével kapcsolatos kérdésekre. Tárgyalásukhoz ld. pl. Würthwein, E.: Erwägungen zu Psalm cxxxix. In: *Vetus Testamentum* 7 (1957), 165–182.

kapcsolódik: „könyvedben minden meg volt írva”. Milyen könyvről beszél a 16. vers és milyen értelemben vonatkozik ez a könyv a még meg sem született ember életére?⁴ A Zsolt 139,13–16 ókori és modern fordításainak egymással való összehasonlítása, illetve azoknak a masszoréta szöveggel való egybevetése nyomban világossá teszi, hogy az antropológiai kérdések iránti érdeklődésünket nagymértékben megnehezítik a héber szöveg értelmezése körüli bizonytalanságok. Ezért az egyes versek elemzésénél elengedhetetlen néhány alapvető szemantikai probléma tisztázása.

1. A Zsolt 139,13 szemantikai és antropológiai kérdései

A 13. vers elemzésénél mindenekelőtt a **קָנִיתִי כְּלִיָּהּ** kifejezésre kell kitérni. A **כְּלִיָּהּ** – „vese” szó az ószövetségi (és általában az ókori keleti) szimbólumvilágban az ember legelrejtettebb, legbelsőbb lényét, olykor lelkiismeretét jelképezi.⁵ Ennél több problémát okoz viszont a fenti szóösszetételben a **קָנָה** (> **קָנִיתִי**) ige. A szótárak és szótanulmányok alapvetően két jelentésárrnyalattal tüntetik fel a **קָנָה** igét: gyakoribb a „megvásárol, megszerzem, szert tesz valamire” és ritkább az „alkot, terem” jelentés.⁶ B. Vawter teljességgel megkérdőjelezi az „alkot, terem” fordítás helyességét. Szerinte a Zsolt 139,13 is a vesék, azaz az ember emocionális világának „szerzéséről”, de nem a teremtéséről szól.⁷

A **קָנָה** „alkot, terem” fordítás valószínűsége néhány olyan szöveg kapcsán merült föl, ahol a „megszerzem, megvásárol” egyáltalán nem, vagy kevésbé illik a szövegösszefüggésbe. 1Móz 14,19.22 a sálemi Melkicedek Istenét így nevezi: **אֱלֹהֵי קָנָה שָׁמַיִם וָאָרֶץ**, melyet leggyakrabban így tolmácsolnak: „Él-Eljón, ég és föld alkotója”. Ehhez hasonló formulával az ugariti szövegekben is találkozunk. Él isten egyik jelzője a *qny w 'adn bn 'ilm*, „az istenfiai teremtője és ura”, Asera (*'Aširat*), Él isten társa pedig a *qny't 'ilm*, „istenek teremtője” címet viseli.⁸ Az *'l qnh rš*, „Él, a föld teremtője” előfordul arám és föníciai-pun feliratokon is.⁹ Vawter szerint a **קָנָה/qnh** kifejezés ezeken a helyeken

⁴ Antropológiai szempontból a 14. vers kevésbé jelentős, ezért ez itt – egy rövid reflexiótól eltekintve – nagyrészt figyelmen kívül marad.

⁵ Wolff, H. W.: *Az ószövetség antropológiája*. Budapest 2003, 92–93.

⁶ Vö. Schmidt, W. H.: **קָנָה** szócikk. In: Jenni, E. és Westermann, C. (szerk.): *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. München 1976, 2.650–659; Köhler, L. et alii (szerk.): *Hebrew and Aramaic Lexicon to the Old Testament (HALOT)*. Leiden 2000, 1111.

⁷ Vawter, B.: Prov 8:22: Wisdom and Creation. In: *Journal of Biblical Literature* 99 (1980), 205–216.

⁸ A két szöveg lelőhelye: *KTU* 1.3 v 9 (vö. 5Móz 32,6) és *KTU* 1.4 i 22. Vö. Olmo Lete, G. del és Sanmartín, J.: *Diccionario de la lengua ugarítica*. Barcelona 2000, 2.369–370.

⁹ Vö. Hoftijzer, J. és Jongeling, K.: *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*. Handbuch der Orientalistik 1/21. Leiden 1995, 1015–1016; *HALOT*, 1112; Elnes, E. E. és Miller, P. D.: Elyon szócikk. In: Toorn, K. van der és mások (szerk.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden 1999, 297. Az egyik nyugatsémi mítosz hettita

is a „megszerez, szert tesz valamire, megvásárol” jelentéssel hozható kapcsolatba, és pedig abban az értelemben, hogy „ég és föld birtokosa/tulajdonosa”.¹⁰ Az ugariti istennévben szereplő *qny w 'adn*, „... és úr” párhuzam bizonyos mértékig föl is jogosíthat erre a következtetésre. S bár nem tűnik megalapozatlannak Vawter azon feltételezése, hogy valójában csak egy és nem két homonim קנה igetörzsről kell beszélünk, nem tartom meggyőzőnek azt a véleményét, hogy a „teremt” fordítást teljességgel ki kellene zárunk. A קנה nemcsak a megvásárlás általi megszerzés gondolatát foglalja magában, hanem a teremtés általi „megszerzés”, azaz az előteremtés gondolatát is. Kétségtelen, hogy ez utóbbi jobban illik a fenti kontextusba.¹¹

Tekintettel arra, hogy az ókori kozmogóniában az ókori szövegek gyakran a nemzés képét használják az ég és föld teremtésének leírására, a קנה/*qnh* kifejezéstől talán még ez a vonatkozás sem idegen.¹² Érdekes ebből a szempontból az 5Móz 32,6, amelyben JHVH, Izrael Istene így mutatkozik be: אֲבִיךָ קָנָה, „a te (= Izrael) atyád és alkotód” (עשה). Hasonlóképpen vall magáról a megszemélyesített Bölcsesség is a Péld 8,22-ben: „JHVH az ő útjának kezdetén teremtett engem (קָנָה), művei előtt réges-régen”. Az ókori keleti gondolkodásban a teremtés és a nemzés gondolata igen szorosan összefügg egymással. A nemzőapa, illetve a szülőanya egyben teremtő is, amint ezt az 5Móz 32,18 mutatja: JHVH egyszerre Izrael nemzője (ילד) és szülője (חיל) is. Véleményem szerint ez a háttér indokolja a קנה ige hasonló értelmezését a sokat vitatott kaini névetimológiában, az 1Móz 4,1-ben is. Bár számunkra furcsán hangzik a „férfiembert teremtettem JHVHval” (קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה) fordítás, a fentiek értelmében mindez nem idegen az ószövetségi világ gondolkodásától.¹³

fordítása az istenséget *Ilkunirša* néven ismeri, amely a kánaáni *l qnh 'rš* fonetikus átírása. Ezzel egyenértékű a Palmyra-i arám szövegek *lqwnr / 'lqnr* kifejezése is (*l qwn 'r*; arám *r'* = héber *rš*).

¹⁰ Vawter: Prov 8:22, 209–210.

¹¹ Az ég és föld teremtője elterjedt isteni cím volt. Vö. bibliai עֲשָׂה שְׁמַיִם וָאָרֶץ (Zsolt 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; 146,6); יְהוָה בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם (Ézs 42,5; 45,18). Mezopotámiában Ea/Enki titulusa *mummu bān šamê u eršeti*, „az alkotómester, ég és föld teremtője” (Civil, M. és mások [szerk.]: *The Assyrian Dictionary of the Oriental Insitute of the University of Chicago* [CAD]. Chicago 1977, m, 2.197b). Ugyancsak itt említhetjük a Zsolt 104,24-et, ahol a קָנָה azt jelenti, hogy „teremtés, alkotás”, s kevésbé valószínű a „tulajdon, birtok” fordítás. Vö. | עֲשָׂה | מְעֲשֶׂה (Schmidt: קנה, 657).

¹² Az ugariti *qnh* kifejezést Del Olmo Lete és Sanmartín „procreator, progenitora” kifejezésekkel fordítják. A Zsolt 139,13-at így értelmezi pl. García Ureña, L.: *Persona en el seno materno* (Sal 139,13.15–16a). In: *Scripta Theologica* 42 (2010), 315.

¹³ Vö. Westermann, C.: *Genesis. Kapitel 1–11*. BKAT 1/1. Neukirchen-Vluy 1974, 395–397. A קנה „teremt, nemz” értelemben megjelenik személynevekben is: pl. אֱלֹקָה. Vitatott eset marad a Zsolt 78,54, mely szerint JHVH „Sion hegyét az ő jobbával alkotta/szerezte” (הֲרִיזָה קִנְתָּהּ יְמִינוֹ). A kontextus a „szerez” fordítást is lehetővé teszi (ti. JHVH elűzte a pogányokat, és így megszerezte Sion hegyét; vö. 55. v.), de a szö-

A קנה/*qnh* tehát azt jelzi, hogy valami meglesz, létrejön függetlenül attól, hogy az vásárlás, teremtés vagy nemzés útján valósul meg. Nincs olyan magyar kifejezés, amelynek jelentésmezeje tökéletesen megfelelné a héber (és azal rokon) igének. A kontextustól függően a „megszerez, szert tesz” helyett adott esetben találóbba a „létrehoz, „(elő)teremt” fordítás.

Mindenesetre, ebből a rövid áttekintésből is kitűnik, hogy a קנה sajátos szövegösszefüggésekben jelenik meg. A fenti példák vagy rögzült istennév-konstrukciókból vagy költői szövegekből származnak. S mivel ezek a formák gyakran ősbibliai hagyományokat őriztek meg, Humbert nyomán Schmidt is azt gyanítja, hogy a קנה egy olyan terminus technicus (mythologicus), amely kánaáni eredetű és Izrael előtti időkre nyúlik vissza.¹⁴ Ez az idegen eredet lehet esetleg a magyarázat arra is, hogy hasonló összefüggésben később miért váltja fel a קנה szót a szinonimaként használt עשה vagy a ברא.

A Zsolt 139,13-ban komoly gondot okoz a קנה-val párhuzamos תִּסְכְּנִי értelmezése is. A סכך (*qal*) igének több jelentése is lehet, és ez a zsoltárvers fordításaiban is visszatükröződik. סכך I. „(el)takar, befed, beborít” (2Móz 25,20; Jób 40,22; Zsolt 5,12; 91,4; JerSir 3,43); „körülzár, bekerít; bezár” (Jób 3,23; 38,8).¹⁵ Amennyiben ezt az olvasatot követjük, a kép azt az oltalmat és biztonságot fejezi ki, amelyet a magzat számára az anyaméh biztosít.¹⁶ Ezzel az értelmezéssel egyrészt az a gond, hogy a 13. vers költői szövegében szokatlanul hat, mert nem alkot párhuzamot a vers első felében használt קנה igével.¹⁷ Másrészt vannak olyan bibliai részek, amelyek tartalmilag igen közel állnak a Zsolt 139,13-hoz, sőt feltehetőleg ugyanezt az ígét tartalmazzák, de a fenti fordítás nem illik azok szövegösszefüggésébe.

vegen ott rejlik az a gondolat is, hogy JHVH a hegyek alkotója (vö. Ám 4,13). Egyik ugariti szöveg szerint Él isten címe: *’il d yqny ddm*, „Él, aki a hegyeket alkotta” (KTU 1.19 iv 58).

¹⁴ Schmidt: קנה, 658; vö. még Holman, J.: Analysis of the Text of Ps 139. In: *Biblische Zeitschrift* 14 (1970), 64–65. A fent említett ugariti, föníciai, arám föliratokban a *qnh/qny* „teremt, alkot” kimondottan mitologikus szövegösszefüggésben használatos, és az ige alanya mindig az istenség.

¹⁵ Vö. Holman: Analysis, 65; Booij, Th.: Psalm cxxxix: Text, Syntax, Meaning. In: *Vetus Testamentum* 55 (2005), 6 (to screen, védelmezni). A két jelentésmezőt HALOT, 754 két külön ígéhez (סכך I és III) kapcsolja. De nem valószínű, hogy itt homonimákról van szó.

¹⁶ A ב prepozíció itt a helyre utal („-ban, -ben”), vagy pedig eszközi értelmű („-val, -vel”). Vö. 2Móz 25,20; 37,9; Jób 38,8; JerSir 3,43–44.

¹⁷ Igaz ugyan, hogy a körülzárás gondolata (צור) e Zsoltár 5. versében is megjelenik, de ez a kép nem az oltalmat, hanem az Isten előli elmenekülés lehetetlenségét ábrázolja. Dahood szerint a 139,13 a teremtésről és gondviselésről szól (Dahood, M.: *Psalms III*. The Anchor Bible 17A. Doubleday 1970, 292). Ám még ha jogos lenne is a סכך ilyen értelmezése, a két tematika összekapcsolása a későbbi keresztyén teológiából származik, és nem vetíthetjük azt vissza az ószövetségi szövegbe.

A קנה-val való parallelizmus miatt több fordítás a סכך (II) „sző” variációt részesíti előnyben. Ennek értelmében a Zsoltár Isten teremő munkáját a szövés folyamatához hasonlítja.¹⁸ Igaz, a סכך ige ebben az értelemben ismeretlen a bibliai héberben. De egyes tudósok itt etimológiai rokonságot tételeznek fel a későbbi palesztinai zsidó arámból ismert נסך kifejezéssel, amelynek jelentése vélhetően „sző”.¹⁹ A „sző” fordítást támogató párhuzamos szövegekként említik Jób 10,11-et (סכך) és Péld 8,23-at (נסך).

Etimológiailag elképzelhető, hogy a סכך és נסך igék jelentése azonos. Azok az igék, amelyeknek második és harmadik gyökmássalhangzója azonos (az ún. ע"ע igék), illetve azok, amelyeknek az első gyökmássalhangzója נ (ún. פ"נ igék), szemantikailag gyakran rokoníthatók. A két forma adott esetben ugyanarra az eredetileg két gyökmássalhangzós igeire vezethető vissza.²⁰ Azonban ebben a konkrét esetben az már korántsem annyira biztos, hogy a סכך (II)-nak köze lenne a fent említett posztbiblikus héberből ismert נסך-hoz. Egyrészt a Zsolt 139,13 nem beszél inakról vagy izmokról, mint az analógiként említett Jób 10,11, amely esetleg valószínűsíthetné a „sző” fordítást. Márpedig e pontosítás nélkül „te szőttél engem” fordításnak nincs sok értelme. Másrészt a feltételezetten rokon zsidó arám נסך jelentése is valószínűleg inkább „fon”, s ez a jelentésárnyalat még kevésbé lenne indokolható a Zsolt 139,13 összefüggésben.²¹

Mindenesetre a fent említett párhuzamos szövegekben, Jób 10,11-ben és Péld 8,23-ban is, komoly kérdés marad a נסך/סכך „sző” megfelelővel való fordítása. A szinonim parallelizmusra épülő Jób 10,11 első fele a לָבַשׁ „felöltöztet” igét használja, amelyhez sokkal jobban illik a már ismert סכך I. „betakar, beborít”: „Bőrrel és hússal öltöztetted fel engem, csontokkal és inakkal borítottál be (סכך) engem.”²²

¹⁸ Vö. Wolff: *Az Ószövetség antropológiája*, 124; Allen, L. C.: *Psalms 101–150*. WBC 21. Waco 1983, 251; HALOT, 754.

¹⁹ HALOT, 754. A palesztinai zsidó arám נסך-hoz ld. Sokoloff, M.: *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*. Ramat-Gan 2002, 354. Ugyanúgy a סכך „befed, betakar” ige-nek is ismert a נסך mellékformája (vö. Ézs 25,7). Esetleg a נִסְכְּנִי formát (סכך qal impf.) vokalizálhatnánk így: נִסְכְּנִי (נסך qal impf.).

²⁰ A két ige nif. formáinak mássalhangzóit teljesen megegyeznek (סכך > נִסְכְּתִי nif. | נסך > נִסְכְּתִי nif.), így a szöveg újrvokalizálásával elvileg a másik forma mellett is érvelhetünk.

²¹ Ti. „te fontál engem anyám méhében”. A Sokoloff által a נסך címszó alatt említett két példa (ld. előző jegyzet) valójában kötélfonásról és nem szövésről szól. A נסך derivált formája, מִסְכָּת, a bibliai héberben Bír 16,13–14-ben is megjelenik. Jelentése talán „nyüstfonál”. A „sző” héber formája ארג.

²² Vö. ב + סכך JerSir 3,43–44-ben. A Zsolt 139,13-beli סכך „sző” fordításhoz HALOT, 754 bizonyítékként említi az *Enūma eliš* babiloni teremtésmítosz egyik sorát (VI 5), amely az ember teremtésének leírásánál a *dāmī lukšurma* kifejezést használja. Ezt a részt úgy értelmezi, mint amely a véredények összefonásáról, összefogzásáról szól (hasonlóképpen Stol, M.: *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*.

Az ugyancsak párhuzamos példaként említett Péld 8,23, amely a Zsolt 139,13 szempontjából rendkívül jelentős, a megszemélyesített Bölcsesség teremtéséről szól. A **נָסַח** nif. ige itt is együtt jelenik meg a **קָנָה** igével úgy, ahogyan a két igét a Zsolt 139,13 is összekapcsolja. A Bölcsesség így vall önmagáról: „JHVH az ő útjának kezdetén hozott létre engem (**קָנָנִי**), munkái előtt, régen. Örök időktől fogva... (**נָסַח/נִסְכָּחִי** nif.), kezdettől fogva, még a föld előtt (Péld 8,22–23).” A héber nyelvben a **נָסַח** ige leggyakoribb jelentése „önt, kiönt, megönt”, amely vonatkozhat folyadékra, vagy olvasztott fémből készült szobor öntésére is. Ez az értelmezés talál a Péld 8,23 kontextusához is, amely itt a Bölcsesség születéséről, pontosabban nemzéséről szól. Mint fentebb is említettem, a teremtés és a nemzés szorosan összefügg egymással. Egészen szemléletesen és plasztikus képekben tárja ezt elénk a már előbb is említett Jób 10,9–11. Ezt mondja itt Jób Isternek:

- 9 Emlékezz csak, hogy mint az agyagot szokták, úgy készítettél engem, s most ismét porrá tennél?
- 10 Nem úgy öntöttél-e ki engem, mint a tejet, és oltottál meg, mint sajtot?
- 11 Bőrrel és hússal öltöztetted fel engem, csontokkal és inakkal takartál be engem.

Kétségtelen, hogy ez a szöveg az ember fejlődését írja le a kezdeti stádiumoktól a végkifejletig. Megdöbbentő ellenben a képanyag naturalizmusa, ahogyan a szerző a teremtés aktusát szexuális motívumok segítségével vázolja. A „kiöntöttél engem, mint tejet” nem más, mint a közösülés mozzanata, a megoltás pedig az embriófejlődés kezdeti szakasza.²³ A Péld 8,23 is hasonló gondolatot idéz: a bölcsesség „kiöntetése” (**נִסְכָּחִי**, nif.)²⁴ és a Jób „kiöntése” (**תִּתִּיכִנִּי**, „kiöntöttél engem”; **נָתַח** hif. impf.) ugyanarról szól, mégpedig a nemzésről, az élet kezdetéről.

A **נָסַח** fenti értelmezését megerősíti a Zsolt 2,6 is, amely a Sion hegyén felkent királyról szól. A héber **וְאָנִי נִסְכָּחִי מִלְּכִי** fordításokban gyakran így jelenik meg: „én kentem fel királyomat”, vagy „én állítottam (hivatalba),

Groningen 2000, 11). Véleményem szerint viszont az akkád *dāmī luksurma* nem a „vér szövését”, s nem a véredények összekötését jelenti, hanem a vér összegyűjtésére, talán a vérrögökre, véralvadásra utal (vö. *kašāru*, „összegyűjt”, CAD *k*, 260b). Az ókori elképzelés szerint az anyai vérnek fontos szerepe volt a magzat kialakulásában. Valami hasonlóról szól a SalBölcs 7,2 is, amikor azt mondja, hogy a magzat „a vérben összeáll” (*παγείσ ἐν αἵματι*). Hasonlóképpen a Korán is arról beszél, hogy Allah vérrögökből teremti az embert (vö. Szúra 22:5; 23:12–14; 96:1). Ld. még Jn 1,13 és Stol: *Birth*, 14–16.

²³ Wolff: *Az Ószövetség antropológiája*, 125–126. A szokatlan képet a görög fordítók így módosították: „megfejtél (*ἀμέλγω*), mint a tejet (szokták)”. A héber **נָתַח תִּתִּיכִנִּי** (נָתַח) viszont egyértelműen a kiöntésre vonatkozik.

²⁴ Ld. még **חִיל** pol., „születik” a Péld 8,24-ben.

királyomat”.²⁵ Viszont mindkét magyarázat megkérdőjelezhető. A „felken” fordítás Szümmachos és a Targum nyomán a ךס igét rekonstruálja itt,²⁶ de ezt szövegmódosítás nélkül lehetetlen összeegyeztetni a jelenlegi ךסִכְּי formával. Ugyanakkor furcsa lenne feltételezni azt is, hogy JHVH maga ken fel a királyt. Helyénvaló továbbá Tigay meglátása, hogy a királyi felkenetés szakszava a משח és nem a ךס , amely inkább higiéniai, mintsem rituális cselekedetre utal.²⁷ A „hivatalba állít” fordítás a Septuagintára alapoz ($\kappa\alpha\theta\acute{\iota}\sigma\tau\eta\mu\iota$, „odaállít, odahelyez”; vö. Vulgata, Pesitta), amely ellenben többet elmond a fordítók exegetikai indítékairól, mint héber nyelvismeretükről.²⁸ De a Zsolt 2,7-ben nincs szükség arra, hogy egy egyébként ismeretlen ךס , „hivatalba állít” ige mellett érveljünk, sem arra, hogy a héber szövegen módosítsunk. A ךס ismert „önt, kiönt, megönt” jelentése tökéletesen illik a jelenlegi kontextusba. Ez a szöveg is az isteni nemzés aktusáról beszél, ahogyan azt a következő 7. vers expressis verbis ki is mondja (vö. „ma nemzetelek [ילד] téged”). Az alábbiakban látni fogjuk, hogy a Zsolt 2,6 királyképe ezen a ponton is igen közel áll az ókori keleti analógiákhoz.²⁹

Ezen analógiák alapján valószínűnek tartom azt, hogy a Zsolt 139,13-ban megjelenő ךס kifejezés a Péld 8,22–23-hoz és Zsolt 2,6-hoz (vö. még Jób 10,10) hasonló gondolatot rejt. Nem a magzat befedezéséről, körülkerítéséről, és nem is annak szövéséről van szó. A fentiek értelmében a 13b vers fordítása így hangzik: „te öntöttél engem anyám méhébe”. Ha a héber szöveg jelenlegi vokalizációját elfogadjuk, akkor azt kell mondanunk, hogy a ךס vélhetően itt is a ךס ige mellékformája ($\text{ך} = \text{כ}$; ld. Ézs 25,7). Egyébként pedig az is

²⁵ King James Version (1769), Luther-Bibel (1912), JPS Tanakh (1917), New International Version (1984), New Revised Standard Version (1989), stb.

²⁶ Ld. pl. Rev. Károli (1908), Louis Segond (1910), Magyar Bibliatársulat (1990), Kecskeméthy (2002), Káldi Neo-Vulgáta (1997); Kustár Z.: Fiam vagy te, ma nemzetelek téged! A Zsolt 2 magyarázata. In: *Theologiai Szemle* 51 (2008), 69. Vö. „felszentel”: Traduction Œcuménique de la Bible (1988), Szent István Társulat (2003).

²⁷ Tigay, J. H.: Divine Creation of the King in Psalm 2:6. In: Ben-Tor, A. és mások (szerk.): Hayim and Miriam Tadmor Volume. *Eretz-Israel* 27. Jerusalem 2003, *246.

²⁸ A Péld 8,23 görög szövegében hasonló értelmezést találunk: $\pi\rho\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\theta\epsilon\mu\epsilon\lambda\acute{\iota}\omega\sigma\acute{\epsilon}\nu\ \mu\epsilon$ – „az örökkévalóság előtt megalapozott engem”. A LXX a Zsolt 139,13-ban is a hébertől eltérő verziót közöl: $\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\alpha}\beta\omicron\upsilon\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\kappa\ \gamma\alpha\sigma\tau\rho\delta\ \mu\eta\tau\rho\delta\ \mu\omicron\upsilon$, „te támogattál (תסכני helyett תמכני !) engem anyám méhétől fogva”.

²⁹ Vö. Tigay: Divine Creation, 246*–251*; Granerød, G.: A Forgotten Reference to Divine Procreation? Psalm 2:6 in Light of Egyptian Royal Ideology. In: *Vetus Testamentum* 60 (2010), 323–336. A ךס igét Tigay itt „formál”-nak fordítja, de ez melléközöngé, nem a szó alapjelentése. Az isteni nemzés gondolata feltételezhetően Zsolt 110,3-ban is megjelenik (vö. LXX), de a szöveg nehézsége miatt ezt a referenciát most figyelmen kívül hagyom.

elképzelhető, hogy a mássalhangzók változtatása nélkül a יְהוָה formát יְהוָה -re kell vokalizálnunk.³⁰

A Zsolt 139,13 nem kevesebbről szól tehát, minthogy JHVH jelen van már a közösülés, nemzés, fogantatás első pillanataiban. Ő az, aki „kiönti” az embert az anyaméhbe. A nemzés nem csupán egy férfi és egy nő közös dolga, hanem JHVH teremtő munkájának része.

A teremtés és nemzés képének ilyen értelmű összekapcsolása nemcsak Izrael vallásos irodalmából ismert, hanem egy olyan gondolattal van itt dolgunk, amely az ókori Kelet szövegeiben, különösen a királlyal kapcsolatos szövegekben is előfordul. Egy eposzrészlet I. Tukulti-ninurta asszír uralkodó korából (Kr. e. 1244–1208) a következőképpen legitimálja a királyt:³¹

I^{A/F} 16' ina šīmāt Nudimmud mani itti šīr ilāni mināššu 17' ina purussulê bēl māṭāti ina rāt šassūri ilāni šipikšu itešra 18' šūma šalam Ellil dārū šēmū pī nišē milik māti 20' ušarbīšūma Ellil kīma abi ālidi arki mār bukrīšu

16' A Nudimmud³² (által meghatározott) sorsok szerint, az ő (= Tukulti-ninurta) termete az istenek testéhez hasonló volt.³³ 17' Az országok urának (= Ellil isten) döntése szerint, az ő (= Tukulti-ninurta) öntése az isteni anyaméh csatornáján keresztül sikeresen megtörtént. 18' Ő maga Ellil maradandó képe, aki figyel az emberek szavára, az ország

³⁰ Azaz יְהוָה qal impf. esz. 2. hn. + esz. 1. tárgyrag. Zsolt 139,13-ban a LXX (= Zsolt 138,13) a יְהוָה helyett יְהוָה -t olvas (ἐκ γαστρὸς). A Zsoltárok esetében azonban a görög szöveg gyakran eltér a hébertől, így az összöveg rekonstrukciójában csak elővigyázattal alkalmazható. Pl. ebben a versben a LXX a יְהוָה helyett a יְהוָה kifejezést fordítja (*ἀντιλαμβάνω*; vö. 1Móz 48,17). Nem kizárt, hogy éppen ennek az igének (יְהוָה) a vonzata készítette a fordítókat arra, hogy יְהוָה helyett יְהוָה -t fordítsanak. Ugyancsak a יְהוָה prepozíciót követi a Pesitta is. Ez a szövegtanú viszont a LXX-hoz való kötődése miatt szöveggkritikai szempontból itt ugyancsak kétes értékű evidencia. Konkrétan a Zsolt 139 esetében a görög és szír szöveg több ponton egyezik egymással és eltér az MSZ-től, amely egyértelműen arra mutat, hogy a Pesitta a LXX hatása alatt áll. Vö. Carbajosa, I.: *The Character of the Syriac version of Psalms. A Study of Psalms 90–150 in the Peshitta*. Leiden 2008, 195–200, 221–222 (vö. még 133–135). A 13. versben a szír *wqbltny*, „megragadtál engem” is inkább a görög *ἀντιλαμβάνω*-t tükrözi.

³¹ Vö. Machinist, P.: *Literature as Politics: The Tukulti-ninurta Epic and the Bible*. In: *The Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976), 462, 465–466; Tigay: *Divine Creation*, *247.

³² Nudimmud az Enki/Ea isten másik neve, amelynek jelentése „az (isten), aki formál”. Enki/Ea, az alvilágban teremtő isten az, aki a teremtmények sorsát meghatározza. Ld. alább.

³³ *manû*, „számolni; valaminek tartani”. Szó szerint: „az istenek testéhez számláltott”, azaz olyan volt, mint az istenek teste. A *mināššu* (< *minātu*, a fenti *manû* igéből származik) az asszír király fizikumára, természetére, szó szerint „méretére” utal. Az asszír ikonográfiában a királyt gyakran az istenekhez hasonlóan hatalmas természetű férfialak-ként ábrázolják. A külalak rendkívüliségének a hangsúlyozására a Zsolt 139,14 kapcsán alább még visszatérek.

tanácsára.^{20'} Ellil állította őt, mint nemzőapa, az ő elsőszülött fia (= Ninurta) után.³⁴

Az asszír költemény képanyagának több elemét viszontlátjuk a Zsolt 139,13–16-ban, mint pl. az isteni sors, vagy az anyaméh motívuma, amelyekre az alábbiakban még visszatérek. Itt mindenekelőtt a születés és öntés képét szeretném kiemelni. Az *abi ālidi*, „nemzőapa” a már említett Zsolt 2,6–7-re emlékeztet, mely szerint a júdai királyt JHVH maga nemzette (דל), és ezért a király és Istene között apa–fiú viszony áll fenn. Ennek értelmében a király az istenség képe. A *šalam Ellil*, „Ellil képe” megfelel továbbá a bibliai אלהים אלהים-*nek* (1Móz 1,27; 9,6). Nem véletlen, hogy az Ószövetségben ott jelenik meg az a motívum, ahol a világban királyként uralkodó ember megteremtéséről van szó. Végző soron ez az „istenség képe” motívum magyarázza a Zsolt 139,13 szempontjából oly lényeges דנס „(ki/meg)önt” igét is. Az asszír eposz szerint Ellil isten döntésének megfelelően „öntötték” Tukulti-ninurtát az isteni anyaméhbe. A *šapāku* kifejezés a héber דפ, „önt” asszír megfelelője, amely viszont a דנס szinonimája. A metafora kétértelmű. Az anyaméh motívumával együtt egyrészt a nemi közösülésre utal: a kezdet kezdetén a születendő királyt az isteni anyaméhbe öntik. Másrészt a *šalmu/ם* „kép, szobor” gondolkör a mezopotámiai istenek születésére, azaz konkrétan a kultikus istenszobrok öntésére, átvitt értelemben az isteni formára, alakra, termetre emlékeztet (vö. Ézs 40,19; 44,10).³⁵

A mezopotámiai istenszobrokról írt tanulmányában Michael B. Dick fölhívja a figyelmet arra, hogy az istenek ősanáját, Bēlet-ilī istennőt (ld. lentebb) nemcsak a szüléssel kapcsolják össze, hanem az „istenek rézőntőjének” (sumerül: ^dtibira-dingir-re-ne-ka) is nevezik. Továbbá, az istenszobrok készítése oly szoros kapcsolatban áll az istenek születésével, hogy az akkádban mindkét eseményre ugyanazt a (*w*)*alādu*, „születni/nemzeni” (héber יל) kifejezést használják.³⁶

P. Machinist kimutatta azt, hogy a Tukulti-ninurta eposz szövege a Mezopotámia déli részén ismert korábbi sumer–akkád királyhymuszokkal mutat közeli rokonságot.³⁷ E dél-mezopotámiai királyhymuszok pedig Komoróczy

³⁴ Ld. továbbá II. Adád-nirári (Kr. e. 911–891) fölliratát, amelyben így dicsekszik: „az istenek minden szempontból tökéletessé tették (*šuklulu*) termetemet, ők öntötték (*šapāku*) az én uralkodói testemet”. Idézi Tigay: *Divine Creation*, *247–*248.

³⁵ A többértelmű *šir ilāni*, „istenek teste” kifejezés az eposzban az öntött istenszoborra is utalhat.

³⁶ Ugyanúgy a sumer *tu(d)*, „szül” ige az istenszobrok készítésére is utalhat. Ld. Dick, M. B.: *The Mesopotamian Cult Statue. A Sacramental Encounter with the Divinity*. In: Walls, N. H. (szerk.): *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*. Boston 2005, 62–63.

³⁷ Machinist: *Literature*, 466–467.

Géza szerint az istenhimnuszok „oldalhajtásai”.³⁸ S valóban, a fenti eposzhoz hasonló képekkel találkozunk abban az asszír szövegben, amely a mezopotámiai panteon isteneinek származása kapcsán így ír: „Assur az Igigi és Anunnaki istenek öntője (*šāpik*); ő az, aki teremtette (*patāqu*) az eget és földet.”³⁹ Az asszír uralkodó Ellilhez, a lakott föld főistenéhez való viszonyát a Tukulti-ninurta eposz szövege is az Ellil és Ninurta isten viszonyának mintájára vázolja föl. A mitikus metafora, konkrétan az a kép, hogy a királyt a többi istenhez hasonlóan Ellil „öntötte”, a földi király isteni nagyságát, autoritását és rendkívüliségét emeli ki.

A Zsolt 139,13-ban megjelenő „te öntöttél engem anyám méhébe” feltehetően ugyanezt a kettős gondolatot fejezi ki: JHVH a nemzőatyja és az ötvösmester. A vers költői jellege fölöslegessé teszi, hogy különösebben hangsúlyozzuk az „öntés” motívumának metaforikus jellegét.

Az isteni születés gondolatáról fentebb főként az ókori királyideológia összefüggésében volt szó. Ám nem kell itt feltétlenül arra gondolni, hogy a Zsolt 139 szerzője király lett volna. Sőt még arra sem, hogy ebben a költeményben bizonyos királyi privilégiumok későbbi demokratizálódásáról lenne szó.⁴⁰ Bőven van példánk arra nézve is, hogy az istenségtől való születés vagy az egyéni teremtés képzete a hétköznapi ember hitének személyességét, vagy egy konkrét istenséghez való szoros kötődését is kifejezhette.⁴¹ Az alább említett mitológiai szövegek ismeretében, amelyek az ember teremtését az istenség szülői és alkotói munkája eredményének tartják, nem is kell ezt a tényt meglepőnek tartanunk. Igaz, hogy az istentől való születés metaforáját a királyfeliratok bontják ki a legmesszebbmenő részletekig. Ám a fennmaradt ókori irodalom tartalmi fókuszáltságának ismeretében ezt a statisztikai adatot semmiképpen nem szabad túlértékelnünk.

2. A Zsolt 139,15 szemantikai és antropológiai kérdései

A 15. vers szemantikailag bizonytalan kifejezése a רָקַם (rakam pu.). A רָקַם ige máshol csupán qal part. formában jelenik meg, egyfajta terminus technicus: jelentése „az aki (különböző színekből!) hímez” (2Móz 26,36; 27,16;

³⁸ Komoróczy G.: A III. Úr-i dinasztia királyhimnuszai. In: *A Sumer irodalmi hagyomány. Tanulmányok*. Budapest 1979, 366. A sumer és akkád párhuzamokhoz ld. még Stol: *Birth*, 83–89.

³⁹ Tigay: *Divine Creation*, *248.

⁴⁰ A Jeremiás próféta elhívás-történetének (Jer 1) metaforái kapcsán egyes magyarázók a korábbi királyideológia demokratizálódásáról beszélnek. Vö. Kustár Z.: Király vagy próféta? Jeremiás elhívása az ókori király-ideológia fényében. In: *Hála-áldozat. Tanulmányok Dr. Molnár János dékán tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*. Komárom 2008, 34–67.

⁴¹ Keel, O.: *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* (ford. T. J. Hallett). Winona Lake 1997, 201; Stol: *Birth*, 86.

28,39; 35,35; 36,37; 38,18.23; 39,29). Azonban sem az igei forma (qal), sem a szónak ez a specifikus jelentése nem talál a Zsolt 139 jelenlegi kontextusába.⁴² A Septuaginta ὑπόστασις, „lényeg” (szó szerint: „az, ami mélyen van”) fordítása kétféleképpen értelmezhető. Lehet, hogy a görög szerző a רַקְמָתִי helyett a וְרַקְמָתִי – „és lényemet” (וְרַקְמָתִי) szót olvasta.⁴³ Ezzel viszont az a gond, hogy a nőnemre utaló ת ragot nehéz megmagyarázni, mert a rendelkezésünkre álló párhuzamos példák az illető héber kifejezést hímnemű szóként tüntetik fel. De az is lehet, hogy a Septuaginta értelemszerűen fordít, esetleg a későbbi Targumban is fellelhető hagyományok ismeretében. A Targum itt a צוּר – „formál” igét tartalmazza (etpa¹ al, passzív jelentés).⁴⁴ A ὑπόστασις pedig lehet a צוּרָה, „forma” fordítása is (vö. Ez 43,11).⁴⁵

A רַקַּם pu. targumi értelmezését támogatják a posztbiblikus irodalmi referenciák is. Az Ószövetség utáni héber nyelvben a רַקַּם pi. azt jelenti, hogy „formálódik, alakul, fejlődik”.⁴⁶ A kifejezést használják a tyúokban levő tojás kifejlődésére, a csibe tojásban való formálódására, illetve az embrió alakulására vonatkozólag.⁴⁷ Pl. *Leviticus Rabbah* 29 és *Peszikta Rabbati* 46b így ír az Ádám teremtéséről: „a nap harmadik órájában Isten összegyűjtötte a(z Ádám) porát, a negyedikben meggyúrta, az ötödik órában megformálta őt (רִיקְמוּ, pi.)”. A Babiloni Talmud *Niddah* 24b (= Neusner 3:3), amely a vetélést és az azt követő rituális tisztátalanságot tárgyalja, így szól: „de ha (az elvetélt magzat) fejlődésben volt (מְרוּקָם הִיָּה וְאִם)...”. A kontextus alapján ezt úgy kell értelmezni, hogy a magzat elkezdett formát ölteni, elkezdtek kialakulni a tagjai, de még nem fejlődött ki olyan mértékben, hogy el lehessen dönten, hogy fiúról vagy lányról van-e szó. A magzat alakulására és fejlődésére

⁴² Vö. még רַקְמָה, „tarka hímzés, hímzett ruha” (Bír 5,30; Ez 16,10.13.18; 27,16.24; Zsolt 45,15); „tarka” madártoll, kő (!) (vö. Ez 17,3; 1Krn 29,2). Vannak olyan biblia-magyarázók, akik a רַקַּם, „hímez” igében a 13. versben levő סִכַּךְ párhuzamát látják (Holman: *Structure*, 303; Allan: *Psalms*, 249, 251; *HALOT*, 1290). Ezt a párhuzamba állítást viszont megkérdőjelezi a רַקַּם ige meglehetősen sajátos értelme. Továbbá, mint láttuk, a סִכַּךְ, „sző” fordítás is erősen bizonytalan. Végül, más bibliai vagy biblián kívüli szövegek a teremtést nem hozzák kapcsolatba a szövással, fonással vagy hímzéssel.

⁴³ Vö. יָקוּם (1Móz 7,4.23; 5Móz 11,6) és קִיְמוּנוּ (Jób 22,20).

⁴⁴ Vö. a Pesitta fordítását a 2Móz 26,36 stb. esetében.

⁴⁵ A Pesittában itt a נִהַת, „alászáll, leereszkedik” igét találjuk. De ez a fordítás nem egy eredetibb verzióra megy vissza, hanem inkább a kontextus alapján született találgatás.

⁴⁶ Vö. Levy, J.: *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*. Leipzig 1889, 4.469–470; Jastrow, M.: *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*. New York 1950, 1497.

⁴⁷ Ld. Jeruzsálemi Talmud *Besah* i 60a. A Babiloni Talmud *Hullin* 126b (= Neusner, 9:6) a רַקַּם pu. part. formáját hozza: „egy csúszómászó tojása, amelyben (a magzat) fejlődik (הַמְרוּקָמָת), tiszta”. Vö. még BT *Hullin* 64a.

vonatkozó רקם pi. kifejezés kétségtelenül jól beleillik a Zsolt 139,15 jelenlegi kontextusába.⁴⁸

A 13. és 15. versek összekapcsolják az anyaméhben való fogantatást és JHVH teremtését. Még ennél is feltűnőbb viszont az, ahogy ez a szakasz a föld mélységeit jelöli meg az emberi élet alakulásának színtereként: „Nem volt rejtve előtted az én csontom, amikor a rejtekhelyen formáltattam, és alakítottam a föld legmélyén (תַּחֲתֵי־אָרֶץ).” Ehhez hasonló szellemi háttérre enged következtetni Jób 1,21 is: „Mezítelen jöttem ki az én anyám méhéből és mezítelen térek oda vissza”. Hasonlóképpen Sirák 40,1 is összekapcsolja a születés, halál, anya és föld gondolatokat: „Igen nagy vesződség minden ember sorsa, Ádám gyermekei nehéz igát húznak, attól a naptól, amikor megszületnek, míg vissza nem térnek mindenenek anyjához.” Még akkor is, ha Zsolt 139,13.15 szemlélete nem egyedülálló a Bibliában, amit elmond mégis sokkal kevésbé ismert és elterjedt, mint a klasszikus teremtéstörténet antropológiája. Talán éppen ez a szokatlanság magyarázza azt, hogy az ókori és modern bibliafordítások miért igyekeznek változtatni a héber szöveg értelmén.⁴⁹ De mi is rejlik e sajátos világszemlélet mögött, amely a születést a föld legmélyén való formálódással köti össze?

Az ókori közel-keleti gondolkodásban (a bibliai világot is ideértve) az univerzum háromszintű: fönt van az ég, alatta a föld, azon alul pedig a föld alatti világ. A föld egy koronghoz hasonlóan alapokon (מוֹסְדֵי אֶרֶץ) vagy oszlopokon (אֶרֶץ עֲמוּדֵי) nyugszik. Ezek a tartópillérek a világtérnek és az igazságosságnak a szimbólumai is egyben.⁵⁰ Ezt a föld alatti oszlopcsarnokot víz borítja be, a mélység (תְּהוֹם) vizei.⁵¹

A תַּחֲתֵי־אֶרֶץ – „a föld mélye” a világmindenség legsóbb rétegeire utal. Ézs 44,23-ban az ég (שָׁמַיִם) és a föld alatti világ (תַּחֲתֵי־אֶרֶץ) merizmusként a világmindenséget jelenti. Ennek a föld alatti világnak a másik neve שְׂאוּל – „alvilág” (5Móz 32,22; Zsolt 86,13), amely nagyrészt a megholtak tartózkodási helyeként jelenik meg a Szentírásban.⁵² Ez 31,18 például ezt mondja a

⁴⁸ Dahood szerint a רקם az agyag keverésére, meggyúrására utal (*Psalms*, 294–295). Etimológiailag bizonyos támpontot nyújt ehhez az a tény, hogy ez az ige és annak származékszavai magukba foglalják a színek keveredésének gondolatát. Vonzó lenne ez a megoldás az alább tárgyalt Biblián kívüli szövegek összefüggésében is. De kellő bizonyíték hiányában mindez egyelőre tisztázatlan marad.

⁴⁹ A Magyar Bibliatársulat fordítása (1990) a Zsolt 139,15c képletes értelmezésére sarkall, amikor így fordít: „*mintha* a föld mélyén képződtem volna”. Ám a héber szövegben nincs „*mintha*”.

⁵⁰ Vö. 5Móz 32,22; 1Sám 2,8; Zsolt 18,8, 16; 82,5; 75,4; Jób 9,6; 38,6 (אֶרֶץ, „emelvény, alap”); Péld 8,29; Ézs 24,18; Jer 31,37. Vö. még Zsolt 104,5; Jób 38,4.

⁵¹ 1Móz 1,2; 7,11; 8,2; 2Móz 15,5. A תְּהוֹם a Héber Bibliában a föld felületén levő folyók forrásait is jelenti (1Móz 49,25; 5Móz 33,13). A mezopotámiai világ elkülöníti egymástól a sós (Tiamat = תְּהוֹם) és az édes vizeket (Apszú; vö. görög ἄβυσσος).

⁵² A kettő közötti azonosságot mutatja az is, hogy azonos gondolatok kötődnek hozzájuk. Pl. Zsolt 63,10 szerint azok, akik az igaz embert üldözik, a föld mélységébe

fáraónak: „Kihez hasonlítasz dicsőségben és nagyságban Éden fáí között? De le fogsz vitetni Éden fáival együtt a föld mélyébe (בְּתַחֲתֵי־הָאָרֶץ), az alvilág lakói (עֵרְלִים)⁵³ közé, a fegyverrel megöltekkel együtt.” (vö. még Ez 31,14.16; 32,18.24).

De ha az ószövetségi hagyományban az alvilág a halottak lakóhelyeként jelenik meg (vö. Jób 1,21), hogyan kapcsolódik ide a Zsolt 139,15, amely a születést is az alvilággal hozza kapcsolatba? A kép mögött nem egy sajátosan izráeli világnézet rejlik, hanem egy olyan eredetfilozófia, amely az ókori Közel-Kelet más kultúráiban is jól ismert. A mezopotámiai szövegekben az alvilág (*arallû*) nemcsak a halottak lakhelye, hanem a születés helye is (vö. Jób 1,21 is). A mezopotámiai panteon istenei is itt születtek, úgy, ahogy azt pl. egyik Boğazköyből származó akkád nyelvű szöveg mondja: „Ea, Szín, Samas, Nabú, Adád, Ninurta és fő feleségeik, akik az Ehursaggalkurkurra templomában, az alvilág hegyén születtek.”⁵⁴

Az a gondolat, hogy az alvilág a mindenség – és ezen belül az istenek és az ember – születési helye a mezopotámiai mitológiában többször is ábrázolt, ősi kezdetek leírásaira emlékeztet. Az alábbiakban három olyan konkrét példát szeretnék említeni, amely segít megérteni a Zsolt 139,13.15 antropológiai szemléletét.

Az ember teremtésének az eddig ismert legrégebb írásban rögzített formáját egy sumer mítoszban, az *Enki és Ninmah* című kompozícióban találjuk.⁵⁵ Az a hagyomány, amelyet ez a mítosz megörökít, kisebb-nagyobb variációkkal több más későbbi szövegben is visszatér. Az *Enki és Ninmah* két egymáshoz csak lazán kötődő részből áll. Az első rész, amely a jelen téma

(בְּתַחֲתֵי־הָאָרֶץ) jutnak. Ennek szinonimája a שְׂאוּל (4Móz 16,30; Zsolt 9,10; 55,15; Ézs 14,15; Ez 32,14) és a בּוֹר „sír” (Zsolt 88,7; JerSir 3,55).

⁵³ Bár a bibliafordítások az עֵרְלִים szót gyakran „körülmetéletlenek”-nek fordítják, ez valójában egy akkádból átvett kölcsönszó (eredetileg a sumer a-ra-lu; vö. CAD *a*, 2.226–227). Mezopotámiában az *arallû* az alvilág költői neve. Az עֵרְלִים forma gentílicium, az *arallû* hely (a héber seol) lakóit, az *arallû*-ból valókat jelenti.

⁵⁴ *Keilschrifturkunden aus Boghazköi* 37 61:19 (vö. CAD *a*, 2.227a). Az akkád *šad arallû*, „az alvilág hegye” késő babiloni szövegekben az istenség templomának neve. Az Ehursaggalkurkurra a templom sumer neve. Egy sumer-akkád bilingvis szöveg így fordítja a sumer nevet: *bīt šadī rabī ša mātāti*, „az országok (= alvilág) nagy hegyének háza (temploma)” (vö. CAD *š*, 1.57b).

⁵⁵ Vö. *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. Oxford 2003–2006, 1.1.2. Az Enki és Ninmah sumer szövegéhez és angol fordításához ld. http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.1*#. Ld. még Hallo, W. H. és Younger, K. L. (szerk.): *Context of Scripture* (COS). Leiden 1997, 1.159. A sumer szöveg magyar fordításához ld. Komoróczy G.: „Fénylő ölednek édes örömeben...” *A sumér irodalom kistükre*. Budapest 1983, 45–47.

szempontjából fontosabb, az ember teremtését beszéli el.⁵⁶ Az ég és a föld szétváltak egymástól, minden isten feleséget vagy férjet vett, és megkapta uralkodási területét. Az alacsonyabb rangú isteneknek viszont keményen kell dolgozni. Egész nap gyúrnak a sarat, ássák és takarítják az öntözéshez szükséges csatornákat. Enki pedig, „az ég és föld gondviselője” és „mindenek teremtője és alkotója”, eközben mélyen alszik Engurban, az ő alvilági lakhelyén.⁵⁷ Nammu,⁵⁸ a föld őszanya, Enki szülőanyja szívére veszi az istenek panaszát, és felszólítja Enkit, hogy teremtsen embert, aki az istenek helyett dolgozzon. Anyjának, Nammunak szavára Enki fölkel az ágyáról és munkához lát.

A sumer szöveg rendkívül problémás, ezért értelmezésében eltérő véleményekkel találkozunk. A cselekmény körvonalai viszont nagyjából világosak. A bölcs Enki elkezd emberteremtő munkáját. Első lépésben megteremti az anyaméhistennőt (vagy isteni anyaméhet),⁵⁹ majd ezt mondja anyjának (31–37. sorok):

Amikor összekeverted az Apszú tetején levő agyag „szívét”, az anyaméh istennő csípjén le egy darab agyagot.⁶⁰ Miután formáját elkészítetted,⁶¹ legyen Ninmah a te segítőd. És legyen segítségedre Ninimma, Šuzianna, Ninmada, Ninbarag, Ninmug, Mušardu és Ningunna, amikor elkezded a szülést.⁶² Anyám, miután meghatározod az ő sorsát, Ninmah helyezze rá a(z istenek) terhét.

Az ezt követő szövegrész az első epizód végéig sajnos csak töredékeiben maradt fenn és így csupán spekulálni lehet az esemény folytatásáról. A problémák ellenére ez a szöveg jól érzékelteti, hogy hogyan képelték el

⁵⁶ A második, valószínűleg kiegészítő elbeszélés, az Enki és Ninmah közötti „teremtési versenyt” írja le, és a fogyatékkal élők társadalmi integrációjának problémáját veti fel.

⁵⁷ Sumer-en-gur, „a mély vizek háza”. Enki többek között az édesvízforrások és az alvilág istene. Központi szentélye a dél-mezopotámiai mocsaras Eridu városa volt. A szöveg Enki palotáját Halkanugnak nevezi, amelyet az akkád szövegek *apsú*-val fordítanak („ősvíz”).

⁵⁸ A sumer Nammu (Namma) ősiszten, a későbbi istenek szülőanyja. A föld alatti ősvizek megtestesítőjeként megfelel a babiloni mítoszban megjelenő Tiamatnak (és Apszúnak). Jelentőségét Enki előtérbe kerülése homályosítja el.

⁵⁹ A szövegben sig7-en-sig7-du₁₀ áll, amelyet az akkád nyelvű bilingvis szövegek a *šassūru*, „anyaméh” kifejezéssel azonosítanak. Vö. COS, 1.517, 14. jegyzet. Az ETCSL fordításában itt „birth-goddesses” (a szülés istennői) szerepel.

⁶⁰ Más fordításban: A „sig7-en-sig7-du₁₀ növekedést ad a magzatnak”.

⁶¹ Más fordításban: „miután végtaggokkal láttad el azt”.

⁶² A szöveg itt ismét nem egyértelmű. Utalhat arra, hogy Nammu bábaasszonyként vesz részt a szülésben. De az itt található sumer kifejezés (tu-tu-a-zu, „a te szülésednél”) úgy is értelmezhető, hogy Nammu maga szüli meg az embert. Vö. COS, 1.517, 22. jegyzet.

Mezopotámiában azt, hogy az ember a teremtő Enki isten munkája folytán, a föld mélyén, az Apszú agyagából jött létre. A Zsolt 139,13–16 szempontjából az is érdekes, ahogy a fiziológiai folyamatok (születés) és az isteni kézműves, teremtő munka összekapcsolódik.

Nammu nemcsak Enkinek, a föld urának anyja, hanem az emberiség ősanja is. Nammu szerepéről a különböző hagyományoknak megfelelően olykor más istenek veszik át. De az emberiség kialakulásának folyamatában a bábáskodó anyaistennőre mindvégig fontos szerep hárul. Az ókori sumer ikonográfiában a szülés istennőjét úgy ábrázolják, mint aki vállán csecsemőket hordoz (ld. a mellékelt ábrán). A váll ebben a szimbólumrendszerben a tisztséget jelenti, azt, amiért a kiábrázolt személy felelős.⁶³ Az anyaistennő két oldalán látható ómegaszerű jelet általában az anyaméh szimbólumaként értelmezik.⁶⁴ Az istennő mellett kuporgó két emberalak talán két elvetélt magzat. Az elvetélt magzatok fölé helyezett ómegajelek megfelelnek annak az ókori keleti gyakorlatnak, mely szerint az eltemetett gyermekek sírjába ilyen istennői szimbólumot tartalmazó amuletet helyeztek.⁶⁵



A szülés istennőjének mezopotámiai ábrázolása

Azt, hogy itt nem elszigetelt, csupán a sumer kultúrára jellemző teremtéstörténet áll előttünk, jól érzékelteti az *Enki és Ninmah* későbbi hatástörténete is. Az akkád nyelven írt, valamikor a Kr. e. 18. századra datált *Atra-ḫasis* az emberiség történetének egy hosszabb cselekménysorát vázolja fel a világ kialakulásától az özönvíz utáni korig. A három ékírásos agyagtáblára írt szöveg, amelyet több kiadásban is ismerünk, amolyan 1Móz 1–11-hez hasonló mezopotámiai őstörténet-gyűjtemény, „kronologikus” sorrendben. A Zsolt 139,13.15 összefüggésében különösen az első tábla fontos számunkra.

Az *Atra-ḫasis* itt vizsgált eseményeinek női főszereplője Mami (Mama), sumer nevén

⁶³ Ld. Keel: *Symbolism*, 203. Az Apszúban trónoló Enkit például úgy mutatják be, mint akinek vállából vízforrások fakadnak, mert ő a folyók forrásánál trónoló isten. Vö. Ézs 9,5: „az uralom az ő vállán lesz...”

⁶⁴ Az agyagból készült ábrázolás a Bagdadi Múzeumból származik. Ókori pecsétlenyomatokon és amuletteken az ómegaszerű jel egy stilizált női alsótest (csípő és láb) formájában is fölbukkan (vö. Keel, O. és Uehlinger, Chr.: *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*. Minneapolis 1998, 26–27). Az istennő bal kezében csecsemőt szoptat, jobb kezét pedig áldásra emeli. Így értelmezi ezt az ábrázolást egyik ókori mezopotámiai leírás is. Vö. Stol: *Birth*, 80–81.

⁶⁵ Keel és Uehlinger: *Gods*, 26.

Nintu, „a szülés úrnője”.⁶⁶ Mami/Nintu a fent említett Nammuéhoz hasonló funkciót tölt be azzal a különbséggel, hogy Mami itt Eának (sumer nevén Enkinek) a felesége. A teremtéstörténetben aktívan megjelenő férfi istenség Enki, a bölcs és előrelátó, a föld (= az alvilág) ura. Az *Atra-ḫasis* nem valamely kultuszi panteon legitimációjaként íródott (mint pl. a közismertebb *Enūma eliš*), hanem itt erőteljesen jelentkezik a hétköznapi élet, szokások, családi rítusok iránti érdeklődés. Amennyiben vallásosságról van szó, az nagyrészt a népi vallásosságot jelenti.⁶⁷ Az *Atra-ḫasis* apró részletességgel ecseteli az ember teremtését is úgy, hogy közben a születéshez, házassághoz, szerelemhez, bábáskodáshoz, családi rituálékhoz etiológiát hoz, föltárja eredetüket.

Terjedelmi okok miatt itt csupán néhány epizód rövid elemzésére van lehetőség. Az indító tematika ebben a szövegben is ugyanaz, mint az *Enki és Ninmah* mítoszban.⁶⁸ Miután az istenek elosztják maguk között az uralmi területeket, az alacsonyabb rangú isteneknek keményen kell dolgozni a csatornáknál. Ezért fellázadnak Ellil ellen.⁶⁹ Ellil elhatározza, hogy emberre van szükség, aki dolgozzon az istenek helyett. Az istenek tanácsában ekkor a következő rendeletet hozzák (*Atra-ḫasis* I, 189–228):

Ott ül Bēlet-ilī [„istenek úrnője”] az anyaméh istennője. „Az anyaméh istennője szüljön (?) és teremtsen, hogy hordozza az ember az istenek teherkosarát.” Akkor szólították az istennőt és így kérelték az istenek bábaasszonyát, a bölcs Mamit: „Te vagy az anyaméh [istennője] (*šassūru*), az emberiség (*awīlūtum*) teremtője! Teremts embert (*lullū*),

⁶⁶ Nintu anyaistennő a sumer templomhymnuszok szerint „az anya, a teremtés úrnője, aki az anyaméhben, a sötétség helyén végzi munkáját”. Az istennévlisák ugyanezt a szerepkört adott esetben más nevű személyhez kapcsolják: Ereškigal, „a föld nagy úrnője”; Ninḫursag, „a hegy úrnője” (értsd: az alvilági isteni hegy); Ninmah, „előkelő úrnő”; Damkina, „a föld (Ki) felesége”, Aruru stb. A szülés istennőjének központi szentélye Keš városában volt. A templom misztikus sötétje az anyaméh és az Apszú sötétjét jelképezte. Az itt szolgáló papnők (!) közül ketten bábaasszonyok is voltak, s a többi papnő tisztségneve és feladatköre is a szülés különböző mozzanataival állt kapcsolatban. Vö. Stol: *Birth*, 75–76. A mezopotámiai istennőképzethez lásd továbbá Krebernik, M.: Muttergöttin. A. I. In *Mesopotamien*. In: *Reallexikon der Assyriologie*. Berlin 1993–1997, 8.502–516; Stol: *Birth*, 74–83.

⁶⁷ Az *Atra-ḫasis* szövegéhez, fordításához és keletkezési körülményeihez ld. Lambert, W. G. és Millard, A. R.: *Atra-ḫasis. The Story of the Babylonian Flood*. Winona Lake 1999. Ld. még Dalley, S.: *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford 1998, 1–38; Soden, W. von: „Der altbabylonische Atramchasis Mythos”. In: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)*. Gütersloh 1997, 3.612–645.

⁶⁸ Az *Enki és Ninmah* és az *Atra-ḫasis* közötti hasonlóságokat Komoróczy Géza irodalmi függéssel magyarázza. Ld. Komoróczy G.: Az akkád epika és sumer forrásai. In: *A Šumer irodalmi hagyomány. Tanulmányok*. Budapest 1979, 480–481, 491.

⁶⁹ A Mezopotámiai panteon egyszerűsített formája szerint Anu az ég istene, Ellil (Enlil) az ég és föld közötti tér, a lakott föld ura, Enki (Ea) pedig a föld, az alvilág ura. A mítoszban egyes események Ellil országában történnek, nem az alvilágban.

hogy hordozza az igát! Hordozza az igát, Enlil munkáját, hordozza az ember az istenek teherkosarát.” Nintu fölszólalt, és ezt mondta a nagy isteneknek: „Nem helyes, hogy én egymagamban ilyet tegyek. Eánál van az értelem. Csak ő képes mindent megtisztítani.⁷⁰ Ő adjon nekem agyagot, akkor én megcsinálok.” Ea fölszólalt és ezt mondta a nagy isteneknek: „A hónap elsején, hetedikén és tizenötödikén elvégzem a megmosás általi megtisztítást. Akkor öljenek meg egy istent és az istenek bemerítés által tisztuljanak meg. Nintu keverjen össze agyagot az ő [= a megölt isten] húsával és vérével. Az isten és az ember⁷¹ keveredjen össze az agyagban. Hadd halljuk ezentúl a dobverést.⁷² Az isten testéből legyen lélek (*eṭemmu*),⁷³ (mely) az ő [= a megölt isten] életének jelét adja tudtul. Azért, hogy el ne feledjék/meg ne különböztessék (?), legyen lélek.”⁷⁴

A rendeletet a terv kivitelezésének leírása követi. Az istenek közösségében megölnek egy bizonyos Geštu(g)-e⁷⁵ nevű istent, aki értelemmel rendelkezik,

⁷⁰ A szöveg a rituális tisztításról beszél. Mezopotámiában Enki/Ea a varázslás istene is.

⁷¹ Az akkádiban az isten (*ilum*) és ember (*awilum*) neve szójátékot, alliterációt is alkot.

⁷² Értsd: a szívdobogást.

⁷³ W. von Soden szerint az *edimmu* nem akkád, nem is sumer, hanem feltételezése szerint iráni eredetű szó (*TUAT*, 614–615). A szöveg fordítása kapcsán viszont eltérő véleménnyel is találkozunk. Dalley így fordít: „Azzal hirdesse az ember életét. Azért hogy el ne feledtessék, legyen lélek.” Az *edimmu* helyett Dalley *eṭemmu*-t olvas. Az *eṭemmu* a meghalt ember lelke. Szerinte az akkád szöveg egy szójátékot örökít meg. Az istenben, akit megölnek értelem (akkád *tēmu*) van. Ettől kapja az ember a lelket, az *eṭemmu*-t. Az isten testére azért van szükség, mert ez az, ami belőle az emberben megmarad. A mezopotámiai vallásban a halál után gondosan ügyelni kellett az *eṭemmu*-ra. Ha valakit nem temettek el tisztességesen, az a hátramaradottak életére nézve komoly gondot jelenthetett (vö. Lambert és Millard: *Atra-ḫasis*, 22).

⁷⁴ A 216–217. sorok értelmezése problémás. Az akkád szövegben ez áll: *balṭa ittāšu lišēdišūma aššu lā muššī eṭemmu libši* (vö. 229–230). Lambert és Millard így fordítanak: “Let it proclaim living (man) as its sign, so that this be not forgotten let there be a spirit.” Dalley szerint: “Let her proclaim it as his living sign, and let the ghost exist so as not to forget (the slain god)”. Von Soden így fordít: „Den Lebenden lasse er kennen sein Zeichen, dann werde, um nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, Edimmu!” A *mašū*, „felejteti” (itt D forma) fordítás az egyik alternatíva, amelyet a fenti fordítások követnek. A másik lehetőség az, hogy itt a *muššū* (más formában *mussū* vagy *wussū*) D igét fordítjuk, melynek jelentése „beazonosít, disztíngvál; megkülönböztet, elkülönít, különbséget tesz”. Ez utóbbi esetben arra gondolhatunk, hogy az *eṭemmu* mint létezési forma lehetetlenné teszi az isteni és a földi különválasztását az emberben. A *muššū* eszerint a 212. sorban használt *balālu* – „összekever” igére reflektál.

⁷⁵ Lambert és Millard olvasata *we-e-i-la*, amelyben korábban az „ember”-re (akkád *awilum*) való utalást láttak. Az újabb értelmezések alapján azonban a helyes olvasat itt:

és akinek testét és vérét agyaggal összekeverve Nintu (Mami) megalkotja az embert. Az istenek körében Nintu ezzel a cselekedetével nyeri el az „istenek úrnője” (*Bēlet ilī*) címet: „Mindeddig Maminak nevezünk téged, de ezentúl a te neved ez lesz: minden isten úrnője (*Bēlet kāla ilī*).”⁷⁶

Úgy tűnik, hogy a teremtés ezzel le is zárult. Létrejött az ember, az isteneknek többé nem kell dolgozni. Megoldódott a költemény elején felvetett probléma. Érdekes azonban, hogy a történet itt még nem ér véget. Ismét következik egy fontos jelenet, amely sajnos csak töredékes formában maradt fenn, és amely beszámol arról, hogy mi történt az Apszóban (alvilágban), a sors házában. A szöveg mágikus rítusok hangulatát idézi (*Atra-ḫasīs* i 249–260+):

Ea herceg (?) és az ügyes Mama bementek a sors házába (*bīt šimti*). Összegyűltek az anyaméh-istennők (*šassūrātum*). Ő (Ea) gyúrta az agyagot az ő (Mami) jelenlétében.⁷⁷ (Mami) folyton egy varázsigét énekelt, mert Ea, aki előtte ült, ezt ismételtette vele. Amikor befejezte a varázsigéjét, lecsípett⁷⁸ tizennégy (agyag)darabot. Hetet jobb oldalra helyezett, hetet pedig a bal oldalra. Közéjük helyezett egy téglát.⁷⁹ [...] a köldökzsinórt. Összegyűltek az ügyes és tanult anyaméh(istennők), hét meg hét. Heten férfit teremtettek, heten pedig nőt.⁸¹ Az anyaméh(istennő) az, aki sorsot teremt (*bānat šimti*). Befejezték ők kettesével, befejezték kettesével (Mami) előtt.⁸² Mami rendeletet adott (*ušurāti ušsar*) az emberiség számára: „Az elkülönített terhes asszony házában legyen elhelyezve a téglá hét napig. Tiszteljék Bēlet-ilīt, az ügyes Mamit. Örvendezzen a bábaasszony az

ḡeštug-e i-la (vö. Dalley). A sumér ḡeštug jelentése „fül, értelem” (= akkád *tēmu*). A szöveg mondanivalója eszerint az, hogy az ember egy bölcs isten leszármazottja.

⁷⁶ A teremtői szerepkört sok esetben főként istennők töltik be, amely nyilvánvalóan összefügg azzal a gondolattal, hogy az új élet az anyaméhből jön világra. Bizonyos szövegekben azonban (pl. *Enūma eliš*) a teremtő szerepét, sőt még olyan női funkciókat is, mint a bábáskodás, a férfi istenségek veszik át. Vö. Stol: *Birth*, 71, 78–79.

⁷⁷ Az ember agyagból (*tiṭtu*) való formáltatása egy ismert toposz a mezopotámiai szövegekben. A halál az a pillanat, amikor az ember „visszatér az agyaghoz” (*tāru ana tiṭti*; vö. 1Móz 3,19; Lambert és Millard: *Atra-ḫasīs*, 21).

⁷⁸ *kirši* 14 *uktarrisš*. A *karāšu* ige héber megfelelőjét ugyanezzel a képpel használja Jób 33:6: „Lásd, én is olyan vagyok Isten előtt, mint te, engem is agyagból *csíptek le* (קִרְצָתִי), mint téged.”

⁷⁹ Szüléskor a téglára térdelt a vajúdo asszony (2Móz 1,16). Vö. Stol: *Birth*, 114, 118–122.

⁸⁰ Az óbabiloni verzióban a szöveg itt megtörik. A folytatást a K 3399 és K 3394 jelzetű asszír másolatok (töredékek) alapján rekonstruálhatjuk. Vö. Lambert és Millard: *Atra-ḫasīs*, 60–63.

⁸¹ A hetes szám az *Enki és Ninmah*-ból ismert hét sumer névre emlékeztet. Vö. ehhez Stol: *Birth*, 82.

⁸² *šināšam ukallalā*, „kettőnként befejezték”. A *kalālu* ige a teremtő munka elvégzésére utal. A kettőnként valószínűleg a férfi és nő kettősségét és együvé tartozását jelzi.

elkülönített (terhes asszony) házában. Amikor a terhes asszony szül, a gyermek anyja válassza el magát.⁸³ Férfi [...]”

Mami konkrét rendelkezéseket ad az emberiségnek arra nézve, hogy milyen rituális előkészületekre van szükség ott, ahol gyermeket várnak, éspe-dig hogyan kell tisztelnie a szülőasszonynak és a bábának Nintut, a szülés istennőjét. A mítosz tulajdonképpen bizonyos meglévő szokásoknak a vallási hátterét rajzolja meg (etiológia). Itt történik az átmenet a mitikus világból a való világba (*Atra-ḫasīs* i 277–295).

Összegyűltek az anyaméh(istennők). Nintu leült, számolta a hónapokat. A sors alkalmaként kikiáltották a tizedik hónapot. Elérkezett a tizedik hónap, betelt az idő. (?)⁸⁴ szétnyitotta az anyaméhet. Arca sugárzott és örült. Betakarta a fejét, elvégezte a bábák dolgát. Feltette derekára az övét, elmondott egy áldást, liszttel egy formát rajzolt és lefektette a téglát: „Én, én magam teremtettem (öt), az én kezem alkotta (öt). A bába-asszony örüljön a *qadištu*-papnő házában! Ahol egy terhes asszony szül, és a gyermek anyja elválasztja magát, helyezték el a téglát kilenc napig,⁸⁵ (s így) adjanak tiszteletet Nintunak, az anyaméh (istennőjének) [...]”

Az *Atra-ḫasīs* kétszer beszél az ember létrejöttéről. Az első ember teremtésének epizódja egy konkrét helyzetről szól: megölnék egy istent, akinek a testét és véré-t agyaggal keverik össze. Ebből az agyagból formálják az első embert (*lullû*). A Zsolt 139,13.15 szempontjából itt is fontos hangsúlyozni azt, hogy az ember teremtése Ea (Enki) lakóhelyén, az Apszóban, a föld mélyén történik. A konkrét lokáció itt a sors háza (*bīt šimti*). Ám amikor úgy tűnne, hogy Mami új titulúsának elnyerésével minden lezárult, akkor következik egy második teremtéstörténet. Ebben már nem olvasunk a megölt istenről, de szó van egy anyaméhről, amelynek összefüggésében történik most már a 2x7 emberpár megteremtése. A mítosz itt az ember eredetére vonatkozólag két különálló eseményt, az egyszeri teremtést és a mindenkori születést dolgozza egybe.⁸⁶ Az ősidőkből való teremtés és a születés, mint ciklikus fiziológiai jelenség az emberiség életében oly módon ötvöződik irodalmi egységgé, hogy a szöveg azt sugallja, mintha minden születésben valamilyen módon ez

⁸³ Az elválasztás itt a szülés mozzanatára vonatkozik (vö. 292. sor).

⁸⁴ Az akkád *ḫa-lu-up pa-le-e* kifejezés mindkét szavának jelentése erősen bizonytalan (vö. Stol: *Birth*, 115). A *palû* gen. formája miatt a megelőző szónak is névszónak kell lennie. Ugyanakkor a *palû* értelme is kérdéses (vö. CAD q, 74; *palû* jelentése más-hol „[uralkodási] időtartam; tisztség”).

⁸⁵ A kilenc nap a várandósság kilenc hónapjának a számára utal. Ugyanúgy a később leírt esküvői szertartás is kilenc napig fog tartani. A tizedik hónap a szülés hónapja.

⁸⁶ Az *Atra-ḫasīs* több olyan történetet olvaszt egybe, amelyek eredetileg önálló elbeszéléseként is ismertek voltak (pl. az özönvíz-elbeszélés).

az ósidőbeli teremtés ismétlődne meg újra és újra.⁸⁷ Ehhez hasonló szemlélettel találkozunk a Zsolt 139,13.15-ben is.

Az *Atra-ḫasīs* után, harmadik példaként még egy másik művet is említhetünk, amely néhány évszázaddal később keletkezett, s már egyértelműen kultuszi és királyi ideológiát képvisel: a babiloni *Enūma eliš* mítoszt.⁸⁸ Ez a mítosz az előbbinél kevesebb profán elemet és sokkal több teológiát tartalmaz. Az ember teremtése itt is az *Atra-ḫasīs* első epizódjához hasonló. Egy Marduk ellen lázadó, később pedig leölt isten, Qingu vérét agyaggal elegyítve Marduk megalkotja az embert. A Zsolt 139,13.15 antropológiája szempontjából nem is annyira ez a szövegrészlet jelentős itt, mint inkább Marduk isten születésének az elbeszélése.

Az *Enūma eliš* szerint a világ léte két preegzisztens istenség, a férfi princípiumot képviselő Apszú (édesvizek forrása) és a női princípiumot megtestesítő Tiamat (sós vizek, tengerek) egyesülésével kezdődött. Apszú és Tiamat az alvilág istenei és urai, akiknek teremő-nemző tevékenységük során születnek további isten-utódaik. Tiamat (vö. héber תַּהוֹמִים, „ösvíz”) ősszüleőanyaként jelenik meg.⁸⁹ Miután az istenek hangoskodása idegesíti Apszú ősisent, tanácsadója ösztönzésére elhatározza azok elpusztítását. Tervét azonban a bölcs és erős Ea megtudja és megakadályozza. Ea legyőzi Apszút, és erőszakkal átveszi tőle az alvilág fölötti uralmat. Itt következik a Marduk isten születésének elbeszélése (*Enūma eliš* I 73–102).

Miután Ea megkötözte és levágta ellenségeit, győzelmet aratott ellenfelei fölött, megnyugodott az ő lakhelyén, és elnevezte azt Apszúnak, amelyben csarnokokat alakított ki. Felállította ott saját rezidenciáját. Ea és Damkina, az ő felesége, pompásan laktak (ott). A sorsok házában, a rendeletek csarnokában megfogant Bél,⁹⁰ a legeslegokosabb, az istenek bölcse. Apszúban nemzetett Marduk, a tiszta Apszúban nemzetett Marduk. Ea, az ő apja nemzette⁹¹ őt, Damkina, az ő anyja szülte őt. Az istennők mellét szopta, s a dajka, aki felnevelte félelmetességgel töltötte el őt. Büszke volt termete, szigorú az ő tekintete, délceg a tartása, hatalmas volt már kezdettől fogva. Anu, az ő atyjának nemzője látta őt,

⁸⁷ Vö. Lambert és Millard: *Atra-ḫasīs*, 9, 23. Zimri-limnek, Mari királyának egyik alattvalójához intézett mondata a teremtést és a születést ily módon kapcsolja össze: „Az anyaméh teremtett titeket, anya szült engem – éppúgy mint titeket” (Stol: *Birth*, 11).

⁸⁸ A szöveg kiadásához ld. Lambert, W. G. és Parker, S. B.: *Enuma Eliš – The Babylonian Epic of Creation*. Oxford 1966; Talon, Ph.: *The Standard Babylonian Creation Myth Enuma Eliš*. Helsinki 2005. A fordításokhoz ld. pl. Dalley: *Myths*, 228–277; Rákos S.: *Gilgames – Agyagtáblák üzenete*. Budapest 1974, 19–45 (jegyzetekkel ellátta Komoróczy G.).

⁸⁹ Tiamat neve: *mu'allidat gimrišun*, „aki szülte mindazokat” (az isteneket) (*Enūma eliš* i 4).

⁹⁰ A *bél*, „úr” Marduk isten gyakori neve Babilonban (vö. Ézs 46,1; Jer 50,2).

⁹¹ A *banû* jelentése „építeni; teremteni; nemzeni”.

örült és sugárzott, szíve megtelt örvendezéssel. (Anu) tökéletessé tette őt úgy, hogy istensége kétszeres volt. Igen tekintélyes lett, minden tekintetben előkelőbb volt, mint ők (elődei). Termetének szépsége minden értelmet felülmúlt, fölfogni nem lehet, (még) szemlélni is nehéz. Négy szeme volt és négy füle. Amikor ajkait mozgatta, tűz tört elő azokból. A négy füle óriási volt, és ugyanúgy a szemek is: mindent láttak. A legnagyobb az istenek között, termete nagyszerű. Tagjai igen hosszúak, termete nagyszerű. (Anu kiáltott:) Mariutu, Mariutu, Fiam, Napom, az istenek Napja!⁹²

Az *Enūma eliš* Babilonban, Marduk isten városában keletkezett. Szerepe az volt, hogy teológiailag igazolja a Marduk primátusát a panteon más istenei fölött.⁹³ Ezért a fenti szövegrész a mítosz kompozíciója szempontjából is kulcsfontosságú. A Zsolt 139,13–16 vonatkozásában az *Enūma eliš* főként két szempontból jelentős. Ez a szöveg is arról beszél, hogy a teremtés és születés helye a föld mélye, az Apszú. Mardukot Ea (Enki), a föld ura nemzette, és Damkina, az ő hitvese szülte. S bár itt nemzésről van szó, a szöveg Marduk tagjainak megalkotásáról is beszél. A nemzés és teremtés tehát itt is összekapcsolódik. De talán még ennél is lényegesebb, hogy a Marduk születését úgy mutatja be, mint amely minden értelmet felülhalad (vö. Zsolt 139,6). A költemény erőteljes színekkel ecseteli a születendő istenség csodálatos formáját: szépségét, félelmetességét, erejét, nagyságát. Ez pedig a Zsolt 139,14-hez ad frappáns analógiát: „Magasztallak, mert csodálatosan megkülönböztettél (נִפְלְאוֹת נִפְלִייתִי)!⁹⁴ Csodálatosak a te alkotásaid (וּנְפִלְאוֹתֵי מַעֲשֵׂיךָ).” JHVH csodálatos voltát az Ószövetség többször is kiemeli, de hogy ezt a teremtett ember mondaná el önmagáról, meglehetősen szokatlan. Mindenesetre, a héber masszoréta szöveg érthető, így korrekcióra nincs szükség.⁹⁵ A kontextus

⁹² Ez a mondat a Marduk isten nevét magyarázza. A Mariutu rájátszik a Marduk (logogrammal írva: AMAR.UTU) nevére, a „fiam, napom” pedig a névelemeket elemzi. Akkád nyelven a *māru* jelentése „fiú”, az UTU sumér írásjelet pedig az akkád *šamšu*, „nap” jelölésére használták. A kései bronzkorban (Kr. e. 1500–1000) a *šamši*, „napom” egy felségcím volt, amelyet királyok, illetve a panteon élén álló istenek viseltek (vö. Dalley: *Myths*, 174).

⁹³ A Marduk tekintélye közvetett módon a Babilonban folyó kultusz és papság tekintélyét is aláhúzza. Nem véletlen az, hogy az *Enūma eliš* beszél Babilon, illetve a babiloni templom, az Esagila teremtéséről is.

⁹⁴ A 14. vers fordítási problémáihoz ld. Collins, C. J.: Psalm 139:14: “Fearfully and Wonderfully Made”? In: *Presbyterion* 25 (1999), 115–120, aki szerint a נִפְלְאוֹת nem a פִּלְאוֹ, „félelmetesnek lenni”, hanem a פִּלְאוֹ „megkülönböztetni” ige nif. formája (vö. 2Móz 33,16).

⁹⁵ A Zsolt 139,14-gyel kapcsolatban a vonatkozó szakirodalomban két fontos következtetést találunk. Az irodalomkritikai jellegű fejtegetések gyakran másodlagosnak tekintik ezt a verset, mert úgy tűnik, hogy az megbontja a 13. és 15. versek közötti folytonosságot. Vö. Mannati, M.: Psaume 139 14–16. In: *Zeitschrift für die alttes-*

szempontjából ezt a következtetést a Marduk-költeménnyel való összevetés is megerősíti. A fenti megállapítás fényében kell értelmeznünk a 139,14b-t is. A **נְפִלְאִים מְעֻשִׂיָּם** nem általánosságban dicséri Isten csodálatos tetteit, hanem konkrétan az ember megalkotásáról szól.

Igaz, az *Enūma eliš* egy isten teremtéséről beszél, de mint korábban láttuk, az istenek teremtése és az emberek teremtése között az ókori gondolkodásban igen szoros kapcsolat áll fenn, főként ha összekötő kapocsként a király-himnuszokat is figyelembe vesszük. Utalhatunk itt Zsolt 8,6-ra is, amely a teremtett világban mintegy királyként uralkodó emberről ezt mondja: „Kevéssel tetted őt kisebbé Istennél,⁹⁶ dicsóséggel és fönséggel koronáztad meg őt.”

3. A Zsolt 139,16 szemantikai és antropológiai kérdései

A 16. versben megjelenő **גָּלַם** *hapax legomenon* az Ószövetségben. A **גָּלַם**, „összehajt (palástot)” ige előfordul ugyan a 2Kir 2,8-ban, de kérdés marad, hogy a **גָּלַם** összefügg-e ezzel az igével. A Septuaginta ἀκατέργαστον kifejezése a befejezetlen munkára utal.⁹⁷ Hasonlóképpen, az Ószövetség utáni héber nyelvben a **גָּלַם** a kontextustól függően olyasvalamit jelöl, ami még nem érte

tamentliche Wissenschaft 83 (1971), 258–259. Másrészt, a szemantikai jellegű tanulmányok az ókori szövegverziókra hivatkozva javasolták a 14. vers masszoréta szövegének korrekcióját. A **נְפִלְאִי** esz. 1. ragja helyett a esz. 2. hímnemű ragot javasolják **נְפִלְאִיָּת**: „csodálatos vagy (JHVH)” (vö. Allen: *Psalms*, 251). A Vatikáni és Alexandriai LXX kódexekben is az ἐθαυμαστώης, „csodálatos vagy” formát találjuk, szemben a Sínai Kódexben szereplő ἐθαυμαστώην, „csodálatos vagyok” kifejezéssel (vö. a görög szövegen alapuló Vulgátát is: *terribiliter magnificatus es*). További fogódzóként említik a Pesittát, 11QP^a-t és a Targumot. A bizonyítékoknak ez a hosszú sora azonban több ok miatt sem meggyőző. A Pesitta parafrázáló fordítása (*tdmwrt` d` bdt*, „csodálatosak cselekedeteid”) nem követi szorosan sem a héber, sem a görög szöveget, hanem szabad fordítás a kontextus alapján. Ugyancsak parafrázáló a 11QP^a, amely így ír: **נְפִלְאִים נְפִלְאוֹת אַתָּה נוֹרְאוֹת**, „félelmetes vagy, csodálatosan csodálatos”. A Targum a „csodálatos” kifejezést JHVH-ra vonatkoztatja: **דְּחִילֵן עֲבַדְתָּא פְּרִישִׁית**, „csodálatosan cselekedtél félelmetes dolgokat”. Azonban ez a szövegvariáns nem a LXX Vaticanust és Alexandrinust erősíti meg, hanem egy más olvasatot követ. A **נְפִלְאִי** nif. perf. esz. 1. formája helyett hif. perf. esz. 2.-t fordít: **הִפְלִית**. Ebben a vonatkozásban a LXX és a Targum értelmezései tehát teljesen függetlenek egymástól. Azaz a fordítások nem egy megbízhatóbb, közös összövetet feltételeznek, hanem mindegyik egy-egy olyan sajátos exegetikai próbálkozásnak tekinthető, amely a héber szövegnek a kontextus alapján próbál értelmet adni.

⁹⁶ A LXX az **אֱלֹהִים**-ot ἄγγελος-nak fordítja.

⁹⁷ Vö. *κατεργάζομαι*, „sikerrel, eredményesen befejezni”. A Vulgátában az *imperfectum* kifejezést találjuk, amely a héber és görög szavaktól eltérően már etikai vagy ontológiai értelmű is lehet. A patrisztikus irodalomban már ezt a szálát viszi tovább Cyprianus és Augustinus.

el végleges formáját: „befejezetlen, nagyvonalú” törvény (amely nincs részleteiben kidolgozva; vö. *Exodus Rabba* 30), „befejezetlen” agyagedény (Babiloni Talmud, *Sanhedrin* 22b), „kifejletlen” anyag, massa, az embrió tagjai (Jeruzsálemi Talmud, *Niddah* iii, 50d = Neusner, 3:3 II:1 F).⁹⁸ Ennek alapján arra következtethetünk, hogy a Zsolt 139,16-ban גַּלְמֵי a fejlődésben levő magzat formáját jelenti.⁹⁹

Ugyancsak komoly problémát jelent a 16. vers további sorainak értelmezése, főként ez a frázis: וְעַל־סִפְרָךָ בָּלֵם יִכְתְּבוּ יָמִים יִצְרוּ וְלֹא אֶחָד בָּהֶם. A Biblia Hebraica Stuttgartensia hosszú apparátusa és számtalan javítási javaslata is jelzi, hogy itt egy nehéz mondattal van dolgunk. A szöveg jelenlegi formájában így fordítható: „és könyvedbe mindazok beíratk, (ti.) a napok, amelyek alkottatni fognak, bár még egy sem volt meg azok közül”. Ennek a versnek így is van értelme, bár el kell ismernünk, hogy a fogalmazásmód igen körülményes.

Elsősorban a בָּלֵם „mindazok” értelmezése okoz gondot, mert nem világos a többes számú birtokrag mögötti referencia. Bizonyos fordítások a keresett referenciát a גַּלְמֵם-ben fedezik fel, s ezért azt többes számba teszik (גַּלְמֵי).¹⁰⁰ Mások figyelmen kívül hagyják a többes számú birtokragot, és a בָּלֵם-ot semleges fordítják.¹⁰¹ Helyesebb viszont, ha azt feltételezzük, hogy a בָּלֵם többes számú ragja ugyanarra utal, mint a בָּהֶם prep. ragja, ti. a könyvben felírt napokra.¹⁰²

Problémás továbbá a יִצְרוּ יָמִים konstrukció is. A יצר ige jelentése leggyakrabban „formál, alakít” (1Móz 2,7.9.19; Ézs 29,16). De van, amikor ez a kifejezés nem fizikai dolgok megformálására vonatkozik, hanem helyesebb így fordítani, hogy „tervez, szándékszik” (5Móz 31,32; Ézs 22,11; 46,11; Jer 18,11).¹⁰³ A Zsolt 139,16 jelenlegi formájában az ige tárgya a יָמִים. A 16. vers így fordítható: „Alaktalan testemet látták szemeid, s a te könyvedbe mindazok föl voltak jegyezve, a napok meg voltak határozva (el voltak tervezve),

⁹⁸ Ugyanezzel a jelentéssel jelenik meg a zsidó arám nyelvben גולמא. Vö. Jastrow: *Dictionary*, 222.

⁹⁹ M. Idel és *Leviticus Rabba* 29.1 nyomán Stol úgy véli, hogy גַּלְמֵם a már kifejlett, de még meg nem született magzatra utal (*Birth*, 13–14). De az említett midrás ilyen irányú értelmezése bizonytalan. A héberben גמל (nem גלם) jelenti azt, hogy „befejezni”.

¹⁰⁰ Vö. Leidse Vertaling: „vormeloze leden”; JPS Tanakh (1985): „my unformed limbs”; New American Bible (1991): „my actions” (vö. Szent István Társulat [2003]).

¹⁰¹ Vö. Einheitsübersetzung (1980): „in deinem Buch war schon *alles* verzeichnet” (vö. Zürcher Bibel [2008]); Káldi Neo-Vulgáta (1997): „könyvedben már *minden* fel volt jegyezve rólam”.

¹⁰² Vö. Kraus, H.-J.: *Psalmen*. BKAT 15/2. Neukirchen-Vluyn 1978, 1092. A Kraus által javasolt כָּל־יוֹם < בָּלֵם emendáció azonban szükségtelen.

¹⁰³ Jer 18,11 a חשב „gondol, tervez” szinonimájaként használja. A יצר névszó is a מְחַשְׁבָּה szinonimájaként jelenik meg (1Móz 6,5; 8,21; 1Krn 28,9; 29,18).

bár még egy sem volt meg azok közül”.¹⁰⁴ Ebben az értelemben a כָּלֵם יִכְתְּבוּ tulajdonképpen a יִצְרֵר יָמִים-vel párhuzamos gondolat. Könyvben fölírti annyit jelent, mint előre eltervezni, meghatározni.

A könyv motívum, illetve a napok eleve meghatározásának a gondolata ismét a mezopotámiai szövegek felé irányítanak bennünket. A sors eleve meghatározása ezekben a szövegekben igen gyakran a születéssel, konkrétan a köldökzsinór elvágásával áll szoros kapcsolatban. Amikor a magzat és az anyaméh közötti kapcsolat szó szerint is megszakad, elkezdődik egy új egyéni sors.¹⁰⁵ Teremtéskor (értsd: születéskor) az ember életet kap, s ebben nemcsak az önálló fizikai lét, hanem az egész életút, státusz, jólét is benne foglaltatik. Egyik szövegben ezt így olvassuk: *ištu sassūrīšu šimtum tābtum šimassu*, „az anyjának méhétől fogva jó sors az ő sorsa”.¹⁰⁶

Az ókori keleti gondolkodásban a sors, *šimtu* éppoly tág fogalom, mint a magyarban.¹⁰⁷ A föld mélyén, az Apszúban levő isteni műhely neve „a sors háza” (*bīt šimti*), s nyilvánvalóan azért, mert Ea / Enki, a föld ura és Bēlet-ilī, az istenek úrnője ezen a helyen döntenek el a születendő istenek és emberek sorsát. Egyik himnusz Ninmah anyaistennőről írja, hogy ő az, „aki teremtett mindent, aki elvágja a köldökzsinórt, és meghatározza az emberiség sorsát”.¹⁰⁸ Hasonlóképpen szól az *Atra-ḫasīs* is: „az isteni anyaméh az, aki sors(ka)t teremt”.¹⁰⁹ Egyes szövegek arról beszélnek, hogy a sorsok meghatározása az istenek tanácsának közös feladata. Az *Enūma eliš* szerint az istenek tanácsában döntenek el Ea és Damkina fiának, Marduk istennek a sorsát, amelynek értelmében ő lesz az istenek királya, erősebb minden más istennél (IV 1–34). A Gilgames-eposz egyik kései verziójából származó szövegrészben, az élet és halál titkát kereső ember monológiájában pedig ezt találjuk: „Összegyűltek az Annunakik, a nagy istenek, és Mammūtum, a sorsot teremtő (*bānat šimti*) velük együtt döntött a sorsok felől. Elrendelték (*šakānu*) az életet és halált, de a halál napját nem tudatták.”¹¹⁰ Egy Samas istenhez címzett imádság,

¹⁰⁴ A כָּלֵם יִכְתְּבוּ, „(egy sem) azok közül” fordításhoz lásd 2Móz 14,28; 1Sám 11,11; 14,36; 2Sám 17,9.

¹⁰⁵ Ld. továbbá Lawson, J. N.: *The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium. Toward an Understanding of Šimtu*. Wiesbaden 1994, 19–23; Polonsky, J.: *The Mesopotamian Conceptualization of Birth and the Determination of Destiny at Sunrise*. In: Guinan, A. K. et alii (szerk.): *If a Man Builds a Joyful House. Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*. Leiden 2006, 306–309.

¹⁰⁶ Stol: *Birth*, 87–88; Polonsky: *Birth*, 308.

¹⁰⁷ A mezopotámiai sorsképzethez ld. főként Lawson: *Fate*.

¹⁰⁸ Stol: *Birth*, 77. További példákhoz lásd Polonsky: *Birth*, 306–307. Bizonyos esetben a szülés istennőjének sorsok fölötti hatalmát más istenek, Enlil vagy Samas garantálják. Vö. Polonsky: *Birth*, 307.

¹⁰⁹ K 3399 + 3934, 11. sor: *bānat šimti*; III vi 47: *šassūru bāniāt šimāti*.

¹¹⁰ Gilg. X, VI 29–32. Vö. Lawson: *Fate*, 51.

amely egy újonnan épített házra és annak építőjére kéri az istenség áldását, Samas napistent tartja a sorsok meghatározójának.¹¹¹

¹ Šamaš bēl šamē u eršetim ēpīš āli u bīti attāma ² šīmātum šāmu ušurāti uššūru ša qātīkāma ³ šīmāt balātu attāma tašam ⁴ ušurāt balātu attāma teššir ⁵ šīt pīka lā innenni ⁶ ēpīš pīka lā uštepelli.

Samas, te vagy az ég és föld ura, város és ház építője. A te kezedben van a sorsok meghatározása és az életút¹¹² elrendelése. Te határozod meg az élet sorsát, te rendezed el az élet útját. Ami szádon kijön, nem változik, amit száddal mondasz, nem másul meg.¹¹³

Milyen könyvről beszél a Zsolt 139,16 szerzője? A születés és sorsmeghatározás vonatkozásában itt aligha gondolhatunk másra, mint a mezopotámiai szövegek egyik igen gyakori motívumára, a sorstáblára. A *tuppi šīmāti*, szó szerint „a sorsok táblája”, az az okirat, amelynek birtoklása a világmindenség birtoklását jelenti. A sorstábla az, amelyet a legnagyobb tekintéllyel bíró istenség mellre erősítve hordoz, és amely az istenek és emberek életére, sorsára, szerepkörére vonatkozó információkat tartalmaz.¹¹⁴ Az *Enūma eliš* szerint a sorstábla eredetileg Tiamat, az ősiszennő tulajdona volt, de később elveszítette a tábla birtoklásának jogát. A mítosz szerint a táblát Marduk isten vette el Tiamattól, és ezáltal alapozta meg uralmát a világmindenség fölött. A Zsolt 139,16-ban megjelenő könyv (סִפְרָה), amely az elrendelt napokra vonatkozó információt tartalmaz, feltehetően ennek a képnek a bibliai párhuzama.

A Zsolt 139,16 szempontjából az is figyelemre méltó, hogy a fent idézett Samas-szöveg az *ešēru* (vagy *wuššuru*) „rajzolni, tervezni; (kőbe) vésní” igét használja, amely pontosan megfelel a Zsoltárban is használt héber יצר ígének. Véleményem szerint a יצר itt nem azt jelenti, hogy „formál”, mint általában a Héber Bibliában. Ez az értelmezés kevésbé illik egy olyan elvont fogalomhoz, mint a יום, „nap; élet”. Helyesebb ezt a kifejezést az akkádhhoz hasonlóan így fordítani: „eltervez, elrendel, meghatároz”. Még mielőtt az ember önálló életet kezdett volna élni, napjai már meg voltak határozva. A „napok” itt a születés

¹¹¹ Lawson: *Fate*, 59–60. A Samas születéshez kapcsolódó sorsmeghatározó szerepére vonatkozóan, ld. főként Polonsky: *Birth*. A magzat *napvilágra* jövetele a Samassal való első találkozás.

¹¹² *ušurtu*, „vázlat, terv, körvonal, rendelés”. Itt a sors szinonimája.

¹¹³ A sorsok fölötti rendelkezés és a sorsok fölött rendelkező istenség kimondott szavának megváltozhatatlansága az *Enūma eliš* IV 7-ben is összekapcsolódik.

¹¹⁴ Feltehetően ugyanerre utal a Zsolt 69,29, amelyben a szerző azért imádkozik, hogy YHWH törölje ki álnok ellenségeit „az élet könyvéből”. A סִפְרָה חַיִּים, az életek, sorsok könyve. A név kitörlésének motívuma egybecseng azzal a gondolattal, amely ókori építkezési vagy királyföliiratokon gyakran megjelenik, hogy ti. a felirat szerzője óvva inti, vagy megátkozza azokat, akik nevét és ezzel együtt emlékezetét, azaz halála utáni életét (!) kitörlik a föliatról.

utáni életre, életútra, az egyéni sorsra vonatkozik. Mielőtt akár egy nap is eltelt volna az ember életéből, mielőtt az megszületett volna, Isten előre eltervezte, meghatározta, könyvbe véste a jövőt, a sorsot.¹¹⁵

4. Következtetés

Antropológiai szempontból a Zsolt 139,13–16 érdekes adalékokkal egészíti ki az ókori Izráel teremtéshitéről való ismereteinket. Ebben a költői szövegben az 1Móz 1–2 elbeszéléseinél hangsúlyosabban érzékelhetők a népi vallásosság elemei. A klasszikus teremtéstörténetektől eltérően a Zsolt 139 a teremtés aktusát nemcsak egyszeri történelmi eseménynek tekinti, hanem úgy véli, hogy minden magzat emberré formálódásában és születésében Isten teremtő munkája valósul meg újra és újra. A Zsolt 139-ben tehát a teremtés személyessége kerül előtérbe.¹¹⁶ Ennek értelmében azt mondhatjuk, hogy a teremtés lineáris, (üdv)történeti jelentőségű értelmezése egyik formája csupán az ószövetségi teremtésképzeteknek.

Annak a szemléletnek a gyökerei, mely a születésben egyfajta ciklikusan megismétlődő teremtést lát, igen messzire nyúlnak vissza. A Zsolt 139,13–16 antropológiájának a háttérét vizsgálva azt látjuk, hogy a szövegrész kulcsfontosságú motívumainak párhuzamai lépten-nyomon fölbukkannak ókori közelkeleti szövegekben. Az ember, mint az Isten munkája, az ötvösmester öntése egyrészt az imádkozó és Istene közötti szoros kapcsolatot emeli ki. Biblián kívüli szövegekben ez a kép főként istenekkel és királyokkal kapcsolatban fordul elő, de olykor az egyszerű istenfélő emberre vonatkozólag is megtaláljuk.

Az öntés képe (סכך/נסך) egyrészt a fogantatás szexuális-fiziológiai vonatkozásaira világít rá, másrészt az istenszobrok öntőinek, az ötvösöknek a technikai nyelvezetét alkalmazza az ember születésére. Mezopotámiai szövegekben az isteni műhely a föld belsejében, az Apszóban van, amely megfelel a héber תַּהֲתִיּוֹת אָרֶץ-nek, ahol a Zsolt 139,15 szerint az ember teremtése történik. A föld mélysége és az anyaméh sötétsége közötti analógiát a sumer és akkád mítoszok és imádságok alapján érthetjük meg. Ugyancsak ezek a szövegek világítják meg a Zsolt 139,16-ot, amely a születendő ember napjainak

¹¹⁵ A אָחַד בְּהֵם וְלֹא helyett a maszoréta qöré a אָחַד בְּהֵם וְלֹא variánst javasolja, amely a szöveg értelmét így módosítja: „(a napok meg voltak határozva) és az ő számára (is) egy azok közül”. Ebben az olvasatban a לֹא feltehetően a גְּלָמִי kifejezésre utal vissza. Ez azt sugallná, hogy Isten az ember születése előtt mindenki születése napját meghatározta, többek között a zsoltárosét is. A korrekció talán azt a véleményt tükrözi, melyet már a korai zsidó írásmagyarázat is jól ismert, ti. hogy a zsoltár itt Ádám, az első ember teremtéséről beszél. Ugyanis csak ebben az esetben lehetne arra gondolni, hogy Isten az első ember születése előtt az összes többi napját meghatározta. Azonban az ókori szöveg tanúk is megerősítik, hogy a וְלֹא < אָחַד változtatásra nincs alapos indok.

¹¹⁶ Vö. Brown, W. P.: *Creatio Corporis and the Rhetoric of Defense in Job 10 and Psalm 139*. In: *God Who Creates*. Grand Rapids 2000, 107–124.

meghatározásáról és azoknak könyvben való rögzítéséről beszél. A Biblián kívüli szövegekhez hasonlóan valószínűleg itt is az emberi sors születés előtti elrendeléséről és azoknak egy „sorskönyvben” való följegyzéséről van szó. Ez utóbbi vers azt is világossá teszi, hogy a bibliai és nem bibliai szövegek közötti rokonság nemcsak felületes párhuzamokban, közös szimbólumokban merül ki, hanem adott esetben lexikális szinten is tetten érhető (vö. יצָרוּ / *wuṣṣuru*).

A fent idézett szövegek közötti párhuzamok nem jelentik föltétlenül azt, hogy a Zsoltár és e Biblián kívüli szövegek között közvetlen irodalmi függés áll fenn. Pontosán az a tény, hogy itt az ókori keleti szövegekben igen széles körben elterjedt képanyaggal van dolgunk, elővigyázatosságra inti a Zsolt 139 antropológiai szemléletét elemző vallástörténést. A termékenység, az új generáció születése minden időben központi helyet foglalt el az Ószövetségben is. Jól érzékelteti ezt például az, hogy az áldásígéret, amelyek a jólét kiváltságos mozzanatait vetítik előre, jórészt olyan jövendölésekben konkretizálódnak, amelyek az utód, a gyermekszületés biztosításáról szólnak. Ezt a termékenység iránti fokozott érdeklődést látjuk abban is, hogy az Ószövetség idején Izrael (népi) kultuszában JHVH mellett jelen van egy női istenség is, ahogy az a Biblia kritikus szövegrészeiben és a régészeti leletekben egyaránt megerősítést nyer.¹¹⁷ Mindemellett azonban nem kizárt, sőt valószínű, hogy a Zsoltár szerzője tisztában volt konkrétan a mezopotámiai világképpel, úgy, ahogyan azt mi ma a mitologikus szövegekből, a királyfeliratokból, az imádságokból ismerjük. Erre enged következtetni az, ahogyan a Zsolt 139,14 a születendő ember termete szépségét hangsúlyozza, illetve az a sorsképzet, amely a 139,16-ban megjelenik. Az már magától értetődik, hogy ezekkel a képekkel a szerző mindvégig úgy bánik, hogy megmarad izraeli hitének sajátos korlátai között.

¹¹⁷ Kánaán területéről előkerült régészeti leletek tekintélyes mennyisége éppen a termékenységgel, születéssel, terhességgel kapcsolatos, és azt bizonyítja, hogy azok vallási vonatkozásai, főként a népi vallásosság szintjén mindig is centrális helyet foglaltak el Izrael társadalmában. Számtalan példát találunk erre Keel és Uehlinger tanulmányában (*Gods*).