

Psat, targum, midrás
A SiraImak könyve a rabbinikus irodalomban

Szakdolgozat, 2007.

Témavezető: Dr. Turán Tamás

Beadja: Görgey Etelka

Tartalomjegyzék

<u>Irodalomjegyzék.....</u>	<u>3</u>
<u>A fordítás problematikája.....</u>	<u>5</u>
<u>A módszer.....</u>	<u>7</u>
<u>A Siralmak Rabba (SR).....</u>	<u>8</u>
<u>A Siralmak Targum (TgSir).....</u>	<u>10</u>
<u>Az elemzés.....</u>	<u>11</u>
<u>A fogalmi bázis.....</u>	<u>11</u>
<u>Az Igazság Mértéke.....</u>	<u>11</u>
<u>Memra.....</u>	<u>12</u>
<u>Sekina.....</u>	<u>13</u>
<u>A midrási anyagot tartalmazó versek.....</u>	<u>14</u>
<u>1,1.....</u>	<u>14</u>
<u>1,2.....</u>	<u>16</u>
<u>1,3.....</u>	<u>18</u>
<u>1,4.....</u>	<u>20</u>
<u>1,9.....</u>	<u>21</u>
<u>1,18.....</u>	<u>23</u>
<u>1,19.....</u>	<u>24</u>
<u>1,20.....</u>	<u>25</u>
<u>2,9.....</u>	<u>26</u>
<u>2,19.....</u>	<u>27</u>
<u>2,20.....</u>	<u>29</u>
<u>4, 2.....</u>	<u>31</u>
<u>4,20.....</u>	<u>32</u>
<u>4, 21-22.....</u>	<u>33</u>
<u>5, 5.....</u>	<u>35</u>
<u>Kiértékelés, záró gondolatok.....</u>	<u>37</u>

Irodalomjegyzék

- *Hā'arkijôn Hatôrânî*, Computerized Torah Libraries Inc., New York – Jerusalem, 1996-1997.
- *Encyclopaedia Judaica: CD-ROM edition. Version 1.0.*, Shaker Heights, Judaica Multimedia, Jerusalem, 1997. (EJ)
- Alexander, Ph., *The Textual Tradition of Targum Lamentations*, *Abr-Nahrain* 24 (1986) 1-26.
- Beattie, D.R.G. – McNamara, M.J. (eds.), *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context*, JSOT Press, Sheffield, 1994.
- Bernstein, M.J., *The 'righteous' and the 'wicked' in the Aramaic Version of Psalms*, *JAB* 3 (2001) 5-26.
- Bernstein, M.J., *Translation Technique in the Targum to Psalms: Two Test Cases. Psalms 2 and 137*, (in: Lovering, E.H. (ed.), *SBL Seminar Papers*), Scholars Press, Atlanta, 1994. 1994.
- Botterweck, G.J. – Ringgren, H., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 1986.
- Brady, C.M.M., *Targum Lamentations' Reading of the Book of Lamentations*, (A thesis submitted to the Oriental Studies Faculty University of Oxford in fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy), kézirat 1999. (Megtalálható itt: http://targuman.org/files/Brady_TgLam_DPhil.pdf Tükrözve: 2006. 11. 13.) (Brady PhD)
- Brady, C.M.M., *The Date, Provenance, and Sitz im Leben of Targum Lamentations*, *JAB* 1 (1999) 5-29. (Brady Date)
- Brady, C.M.M., *The Rabbinic Targum of Lamentations: Vindicating God*, *Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture*, Brill, Leiden, Boston, 2003. (Brady)
- Braude, W. G., *Pesikta Rabbati*, Yale Judaica Series, Vol. XVIII, Yale University Press, New Haven, 1968.
- Brown F. – Driver S. – Briggs C. (szerk.), *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1996²
- Buber, S., *Midrasch Echa rabbati : Sammlung agadischer Auslegungen der Klagelieder: Herausgegeben nach einer Handschrift aus der Bibliothek zu Rom cod. J.I. 4, unter einer Handschrift des British Museum cod. 27089. Kritisch bearbeitet, commentirt und mit einer Einleitung versehen*, Georg Olms, Hildesheim, 1967, {az 1899-es kiadás reprintje}
- Cohen, A., *Lamentations*, in: Freedman H. – Simon, M. (eds.), *Midrash Rabbah*, Soncino Press, London, 1939.
- Epstein, I. (ed.), *The Babylonian Talmud: translated into English with notes, glossary, and indices*, Soncino Press, London, 1935-48.
- Freedman, D.N. (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary*, CD-edition, Doubleday, New York, 1992.
- Freedmann, D.N. – Beck, A.B. (eds.), *The Leningrad Codex. A Facsimile Edition*, Grand Rapids, Michigan, 1997.
- Görgey E., *Érc ég, vas föld – Hangok és visszhangok a Siralmak könyvében*, (disszertáció), kézirat, 2005. (A disszertáció megtalálható itt: <http://www.refteologia.sk/geeevf.pdf> Tükrözve: 2007. 02. 11.)
- Halivni, D.W., *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1991

- Heide, van der, A., *The Yemenite Tradition of the Targum Lamentations*, E.J. Brill, Leiden, 1981.
- Jastrow, M. (szerk.), *Dictionary of the Talmud*, Hoca'at Choreb, Jerusalem, az 1903-as kiadás reprintje (évszám nincs feltüntetve)
- Lagarde, P. de, *Hagiographa Chaldaice*, Leipzig 1872.
- Landauer, S., *Zum Targum der Klagelieder*, in: Bezold, C., *Orientalische Studien: Theodor Noldeke zum Siebzigsten Geburtstag*, Vol. 1., Giessen 1906.
- Lerner, M.B., *Commentarius Antiquus Ad Midrash Rabba, Cum Introductione, Variis, lectionibus et Notis Perush Kodem LeMidrash Vayikra Rabbah*, Miktzei Niradamim, Jerusalem, 1995. (héberül)
- Levine, É., *The Targum to the Five Megillot: Ruth, Ecclesiastes, Canticles, Lamentations, Esther: Codex Vatican Urbinati I*, Hoza'at Maqor, Jerusalem 1977.
- Linafelt, T., *Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*, The University of Chicago Press, Chicago, 2000.
- Loewe, R.J., *The 'Plain' Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis*, Annual of Jewish Studies, Institute of Jewish Studies, London, 1965.
- Mandel, P.D., *Midrash Lamentations Rabbati: Prolegomenon and a Critical Edition to the Third Parasha*, (A thesis submitted to the Hebrew University in fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy), kézirat, 1997. (Héber)
- Merino, L.D., *Exégesis Targúmica del Salmo 68*, MEAH, sección Hebreo 53 (2004) 97-122.
- Michael L.K., *Converse Translation: A Targum Technique*, *Biblica* 57 (1976) 515-37.
- Michael L.K., *The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim*, *VTSupp*, 32 (1981) 162-77.
- Mintz, A., *Hurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature*, Syracuse University Press, New York, 1996²
- Neusner, J., *Lamentations Rabbah – An Analytical Translation*, Scholars Press, Atlanta, 1989.
- Ochs, P., *From Peshat to Derash and back again: Talmud for the modern religious Jew*, *Judaism* 46 (1997) 271-292.
- Rabinowitz, R., *The Talmudic Meaning of Peshat*, *Tradition* 6 (1963), (A cikk megtalálható itt: http://www.lookstein.org/articles/talmudic_meaning.htm Tükrözve: 2007. 01. 19.)
- Rosenthal, F., *Saadyah's Introduction to the Scroll of the Hasmonians*, *Jewish Quarterly Review* 36 (1945-6): 297-302.
- Roth, C. – Wigoder, G. (eds.), *Encyclopaedia Judaica – CD-ROM Edition*, Keter Publishing House, Jerusalem, 1997.
- Shepherd, D., *Targum and Translation: A Reconsideration of the Qumran Aramaic Version of Job*, *Studia Semitica Neerlandica* 45. Van Gorcum, Assen, 2004.
- Shinan, A., *The Aggadah of the Palestinian Targums of the Pentateuch and Rabbinic Aggadah: Some Methodological Considerations*, in: Beattie, D.R.G. – McNamara, M.J., *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context*, JSOT Press, Sheffield, 1994.
- Singer, I., – Alder, C. et al (eds.), *The Jewish Encyclopedia*, Funk and Wagnalls, New York 1901-1906. (JE)
- Sperber, A. (ed.), *The Bible in Aramaic, The Hagiographa – Transition from translation to Midrash*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1992.
- Sperber, D. (ed.), *Minhagei Yisrael: Origins and History*, (héberül) Mossad Harav Kook, 1998.

- Urbach, E., *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, (forditotta Abrahams, I.), Harvard University Press, Cambridge, London 1987.
- Wendy D. – Spinner, G., *Misconceptions: Female Imaginations and Male Fantasies in Parental Imprinting*, *Daedalus* 127:1 (1998) 97-130.
- Wendy D., *The symbolism of black and white babies in the myth of parental impression*, *Social Research* 2003 (70) 1-44.

A fordítás problematikája

המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי והמוסיף עליו הרי זה מחרף
Aki szó szerint fordít, nemde hazudik? És aki hozzáad, nemde káromlást követ el?
(bKid 49a)

Tisztában vagyok azzal, hogy a psat és a dras éles megkülönböztetése Rabinowitz 1963-as cikke¹ és Loewe 1965-ös monográfiája² után már nem állhat meg, amennyiben tudományos értelemben az írásmagyarázat két módszerét értjük alattuk, azaz, hogy a psat a szó szerinti értelem, a dras pedig az attól elrugaszkodott parabolikus-homiletikus magyarázat. Mindkét szerző a Talmud alapos vizsgálatával bebizonyította, hogy ez az éles különbségtétel csupán Rasi óta létezik, s mindkettő végül arra az álláspontra helyezkedett, hogy a psat „mássága” a drashoz képes csupán az, hogy a psat képviseli a „bevett” magyarázatot, míg a dras az összes többi.³

Mivel azonban ez az írás nem egyes bibliai szakaszok magyarázatának metodológiájával foglalkozik, hanem a Siralmak könyvének a rabbinikus gondolkodásban betöltött helyét szeretné letapogatni, így ez alkalommal visszatérek Rasihoz, és az ő értelmezésében használom ezt a két kifejezést, a psat alatt a (héber) szöveg szerinti értelmet, dras (midrás) alatt pedig a magyarázatok által kiterjesztett értelmet érve.

Persze, ez a különbségtétel még így is megtévesztő, mert az olvasóban azt az érzést keltheti, hogy egymástól jól elkülöníthető fogalmakról (és szövegekről) van szó. Ez azonban, természetesen, nem igaz. A Siralmak könyvénel, csakúgy, mint a Biblia más könyveinél, e kettő szorosan összefonódik, és, bár egymástól elkülöníthetőek, elválasztani nem lehet őket, mert kölcsönösen feltételezik egymást. Kölcsönösen – hiszen még az eredeti, „plain” szöveg esetében is szükség van a magyarázat(ok)ra az

¹ Rabinowitz, R., *The Talmudic Meaning of Peshat*, Tradition 6 (1963)

² Loewe, R.J., *The 'Plain' Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis*, Annual of Jewish Studies, Institute of Jewish Studies, London, 1965.

³ Loewe: „Peshat (...) means authoritative teaching in two possible senses. Either (as in the case of the verb), teaching propounded by an authoritative teacher, or teaching recognized by the public as obviously authoritative, since familiar and traditional.” 181. Rabinowitz: “Peshat thus stands as a synonym of derash. And the only possible meaning which can be given to it in the Talmud is ‘the usual, accepted traditional meaning as it was generally taught.’ Thus when an Amora came with an original interpretation which differed from that traditional one, the Talmud asks what that peshat, the usual meaning was.”

A psat–dras témához ld. még: Halivni, D.W., *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1991. valamint Ochs, P., *From Peshat to Derash and back again: Talmud for the modern religious Jew*, Judaism 46 (1997) 271-292.

értelmezéshez. Nincs már ugyanis senki, aki úgy értené az eredeti szöveget, ahogy annakidején hallgatói értették – vagy éppen félreértették. Hiszen már az akkori anyanyelvi hallgatóság megértését is nagymértékben befolyásolta teológiai- és világlátásuk, tanultságuk, képzelőerejük, indulataik, és még lehetne hosszan sorolni, mi minden más. A mai olvasónak/hallgatónak pedig az a segítsége sincs meg, hogy a szöveg anyanyelve az ő anyanyelve lenne. Igaz ez még a héber anyanyelvű hallgatókra is, hiszen a legfontosabb nyelvi eszközök: a nyelvtan és a szókincs (különösen annak szemantikai és konnotációs bázisa) hatalmas változásokon esett át a Siralmak könyvének megírása óta elmúlt 2500 évben. De nem kell ilyen messzire menni: már egy-két évszázaddal a megírás után igaz volt, hogy a korszakban bekövetkezett nyelvi, történelmi változások, különösen pedig a szöveg közhasználatba kerülése eltávolították a hallgatókat a psat jelentéstől, és bár még az „eredeti” héber szöveg volt előttük, már megvolt az a magyarázati hagyomány, még ha íratlan is, amely az értelmet meghatározta. Nem is szólva azokról a szövegekről, amelyeknek – s ezek között van a Siralmak könyve is – a liturgikus használat is jócskán rányomja a hatását az értelmezésre.

Az írásmagyarázati hagyomány így már a „psatból” is egyfajta „drast” csinált: a szöveg maga még ugyanaz, de már a használat mondja meg, mi mit jelent benne. Ez a – minden szöveg esetében természetes – folyamat sokáig nem letapogatható, hiszen a szöveg még mindig ugyanaz: aztán megjelenik az első fordítás (LXX) és az első parafrázisok (Qumrán), amelyek már írásos nyomai annak, melyik közösségben merrefelé tart a magyarázat iránya. A két említett példa nem a későbbi rabbinikus zsidóság értelmezési vonulatát képviseli, hanem két olyan irányt, amelyek közül az egyik a keresztény bibliaértelmezés alapja lett (LXX), a másik pedig teológia- és magyarázattörténeti szempontból zsákutcának tekinthető (Qumrán), mégis jelzik azt a tényt, hogy az olvasás mellett ott van az értelmezés is, amely már e két esetben gyökeresen eltér.

Már a fordítás megjelenése előtt tehát a literális és az alkalmazó értelmezés állandó párbeszédben és kölcsönhatásban állnak egymással: amit az ember olvas, azt magától értetődően értelmezi is magának, és különösen igaz ez egy vallásos szövegre, amely az azt használó egyén és csoport öndefiníciójának, identitásának az alapja. Amikor pedig jön a fordító, aki *igazi* fordítást szeretne készíteni, azzal a nehézséggel néz szembe, hogy meg kell találni a kettőnek: a literális, szó szerinti és az alkalmazó értelmezésnek az egyensúlyát. Azaz néznie kell magát a szöveget, és néznie kell a

hozzá kapcsolódó magyarázati hagyományt, amely a szöveget a jelenhez köti, és ez alapján kell elkészítenie a fordítást. Nem teheti meg, hogy bármelyik szemét becsukja: ha a szöveget nem nézi, nem fordítás, amit csinál, ha a hagyományt nem nézi, nem lesz közeg, amelyik megértse.

Bármilyen fordítás feltételez ugyanis egy közösséget, amelyet megszólít majd, de ez egyúttal jelzi a határokat is: az így elkészült szöveg annak a bizonyos közösségnek szól, s aki ezen kívül áll, annak nemcsak, hogy érthetetlen lesz, de még azt a kritikát is megfogalmazhatja, hogy nem igazi fordítás: csak parafrázis vagy verzió.⁴

Pedig a fordítás *csak akkor* igazi, ha egyszerre tesz eleget a szöveg és saját hallgatósága felé irányuló elvárásainak. Persze, akkor sem lesz tökéletes, de a célt, amire készült, mégis be tudja tölteni: saját közösségén belül megérteti a szöveget.

A Siralmak targuma nagyon jó példa erre. Kitűnően fel lehet térképezni rajta, hol és miben követte az eredeti szöveget, s azt is, mikor és hogyan tért el tőle, s melyek voltak közösségének azok a magyarázati hagyományai, amelyek megjelennek ezekben az eltérésekben – nem is mindig feltűnő módon. A targum ugyanis nem csak direkt módon köti a fordítást a hagyomány által meghatározott értelemhez, hanem az a felismerés is tükröződik benne, hogy a nyelvváltással eltűnnek a szövegből azok a kapcsolódási pontok is, amelyek a könyvet a többi bibliai könyvhöz kötik, és belső kontextust biztosítanak a számára, így ezeket a kapcsolódási pontokat „mesterségesen” kell létrehozni magyarázó megjegyzésekkel és utalásokkal, ezek pedig néha annyira elbújnak a szövegben, hogy csak a figyelmes olvasó talál rájuk.

Éppen ezért nem értek egyet azzal a széles körben elterjedt gondolattal, hogy a targum parafrazeál. Formailag talán parafrázisnak tekinthető az így előállt szöveg, tartalmilag azonban sokkal több. Ettől a „több”-től azonban maga még nem válik magyarázattá⁵ – a targum nem midrás, nem magyarázat, hanem arról van szó, hogy

⁴ Shepherd pl. Jób qumráni arám verziójáról írt művében megkülönbözteti egymástól a „targumot”, a „fordítást” és a „verziót”, amelyekbe egy-egy értelmezés az eredeti szöveghez való hasonlóságának függvényében osztható be. Shepherd, D., *Targum and Translation: A Reconsideration of the Qumran Aramaic Version of Job*, Studia Semitica Neerlandica 45. Van Gorcum, Assen, 2004. 259-86. Számomra ez a megkülönböztetés túlságosan mesterkéltnek és életszerűtlennek tűnik, tekintve, hogy a targumok egy része sokkal inkább a Shepherd által „fordításnak” nevezett kategóriába illik bele – ld. pl. Onkelosz targumát, de akár a Siralmak targumának túlnyomó részét, arról nem is szólva, hogy a fordítás megértéséhez szükséges egy bizonyos mennyiségű parafrázis, amely nem minden esetben választható le a fordításról annak érthetlenné tétele nélkül.

⁵ Ahogy pl. Alexander gondolja, aki szerint „Targum and midrash share the same hermeneutical approach and apply the same exegetical techniques (...)” s bár leszögezi, hogy a targum mégiscsak fordítás, ezt a különbséget csak abban látja, hogy a targum „can offer essentially only a monovalent reading of Scripture, it cannot be argumentative, nor make explicit its exegetical reasoning”, sőt „The midrashic form of lemma + comment also has its analogies in Targum. (...) The biblical text (...) can be seen as the lemma, the Targum as the comment.” ABD: Targum.

ismeri azt, és felhasználja, hogy a fordításnak eme sajátos módján ne csupán a szöveget, hanem annak fő hordozóját, a megfelelő kontextust is megteremtse. Véleményem szerint ugyanis a targum *kontextualizáló* fordítás: a régi szöveget az új közegbe megpróbálja úgy beilleszteni, hogy *jelentés*, mint legfontosabb átadandó elem ne változzon. Minden egyéb csak másodlagos. (Valószínűleg pont erre utal a fejezet elején a bKid 49a-ból idézett Juda b. Ilaj.) Nyilván ezért említi a Szifré Deut. 161 különálló tudományként a targumot a Misna és a Biblia között.

Persze ebből a kontextualizáló sajátosságából adódik sajátos, időhöz kötött jellege is. A Mikra az örökkévalóságnak készült. A targum nem. S szerintem ez volt a háttere a jMeg 74b-ből ismerős tilalomnak, amely nem engedi, hogy a fordítást írott szövegből olvassák az istentiszteleten, és nem az, hogy valaki véletlenül azt hihetné, hogy a Mikra olvasása folyik. A leírt fordítás nem változik, nem idomul a hallgatósághoz, s fennáll a veszélye, hogy még akkor is használják, amikor már nem tudja betölteni a szerepét, mert hallgatósága számára értelmetlenné vált: a szavak, képek már nem pontosan ugyanazt a jelentést továbbítják, amelyet kellene.

Azt, hogy a Siralmak könyve mint szöveg mit is jelentett a rabbinikus irodalomban, éppen ezáltal megtudhatjuk a könyv targumából: a szöveg nemcsak azáltal árulkodik korának teológiai gondolkodásáról, hogy a midrások visszhangjai felbukkannak benne, hanem abban is, ahogy bővítései a Biblia egyéb könyveihez kötik a könyvet. A gondos vizsgálat által tehát megismerhetjük a fordító számára adott kontextust is.

A módszer

Ennek bizonyításához azonban szükség van a targum ismeretén kívül annak a magyarázati anyagnak az ismeretére is, amelyet a targum saját kontextusaként kezelt. Ennek a nagy része megtalálható a Siralmak Rabbában, mégpedig azért éppen itt, mert mind korát, mind származási helyét tekintve közel áll a targumhoz: Izrael földjéről származik, nagyjából egy jó évszázaddal a targum előttről.⁶ Ezért

Bár Grossfeld sokkal árnyaltabban fogalmaz, maga is „oral explanations”-nak nevezi a targumot, amely „are often intermingled with various paraphrases and aggadic supplements (...) also contain explanations and alterations.” S bár ezt azért teszi a targum, hogy „secure the sense of the masoretic text current among the rabbinical authorities, offering it to the people in an intelligible form”, mégis, megfogalmazásával jelzi, hogy a targum túllép a (mai értelemben vett) fordítás határain. EJ: Bible, Translations, Ancient Versions. Az egyéb bibliai lexikonok is előszeretettel nevezik szimplán parafrázisnak a targumokat.

⁶Ez az időbeli eltérés szükséges ahhoz, hogy a midrásban megjelent legkésőbbi anyagok is interiorizálódjanak a közösség számára, azaz már az utalások és áthallások elégségesek legyenek a két szöveg közötti kapcsolat megteremtésére.

vizsgálatunk harmadik fókuszja a Biblia és a TgSir mellett a Siralmak Rabbá (SR) lesz: elsősorban az általa felajánlott anyagot vetjük össze a targum fordításával. Néha persze ez természetesen nem lesz elegendő: vannak olyan történetek, amelyekkel a babiloni Talmudban találkozunk, vagy éppen egy más targumban, midrásban. Ezeket az utalásokat külön jelölöm.

Az elemzés kiindulópontja a targum szövege lesz, de nem sorrendben haladok végig rajta, mivel a dolgozat limitált volta miatt nem kerülhet sor minden vers tárgyalására: először a targumban előforduló fontosabb rabbinikus fogalmakat vizsgálom (fogalmi bázis), utána az egyes verseket, de csupán azokat, amelyekben a fordítás kontextualizálását a targum szükségesnek érezte, azaz valamilyen az MT-hez képest interpoláció található benne (és ez nem csupán egy-két szó). Ezek közül is először a magyarázati hagyomány kontextusát vizsgálom meg, azaz azokat a verseket, amelyek interpolációi a masszoréta szövegen kívülre vezetnek, s utána a bibliaiakat. Közben a következő kérdésekre keresem a választ: 1. Mi az a hagyomány, amely a fordításban megjelenik? 2. Melyek azok a kapcsolódási pontok, amelyek a verset a hagyománynak éppen a bizonyos részletével kötötték össze? 3. Mi lehetett ennek az oka? s végül: 4. A kontextus megváltoztatása mennyiben segítette elő az eredeti jelentés megmaradását?⁷

A kérdések megválaszolása pedig nem csak arra ad majd választ, milyen módon is illeszkedett be a Siralmak könyve kora teológiai gondolkodásába, hanem néhány általánosabb következtetés levonását is lehetővé teszi, amelyek a korabeli bibliaértelmezés módszereibe és gyakorlatába is belepillantást engednek.

Itt kell még megjegyeznem azt is, hogy a MT szöveg fordítását nem magam készítettem, hanem a Magyar Bibliatársulat új fordítású, revideált Bibliáját (ÚF) használtam, mivel az csaknem verbatim adja vissza a héber szöveget, így sokkal jobban kijönnek azok a különbségek, amelyek a MT és a targum között vannak, és sokkal jobban lehet jelölni a targum interpolációit. (Azokat a részeket, ahol a targum eltér a MT-től, dőlt betűvel szedtem.) Hogy a hasonlóságok és a különbségek még jobban kijöjjenek, a targum fordításánál is sokszor inkább választottam az ÚF-hoz közel álló szófordulatot, mint egy esetlegesen pontosabb magyar kifejezést.

⁷ Jelentés alatt nem a literális, hanem elsősorban a teológiai jelentést, valamint a Biblián belüli beágyazottságot értem: azt a komplex utalás- és áthallásrendszert, amely minden bibliai szövegnek konnotációs bázist biztosít.

A vizsgált szövegek

A dolgozatban vizsgált szövegek elsősorban a Siralmak targuma (TgSir), a Siralmak palesztinai midrása, azaz a Siralmak Rabba (SR), valamint, természetesen, a héber szöveg (MT vagy csak Sir). Ezen kívül azonban jócskán van olyan anyag is, amelyeket a rabbinikus irodalom más forrásaiból merítettem: elsősorban a babiloni Talmudból, az egyéb midrásgyűjteményekből és targumokból. A dolgozat szűkös keretei miatt azonban a legnagyobb figyelmet a targumra és annak szövegére fordítottam.

Az igazi probléma mind a TgSir, mind a SR szövegével az, hogy még egyikhez sem készült kritikai kiadás, és az eddigi szövegkiadások vagy egy-egy kézirat alapján készültek, vagy igen kevés kéziratanyagot dolgoztak fel, vagy – ahogy ez megesett Buber SR kiadásával és Sperber TgSir kiadásával is – a szerkesztők saját szakállukra emendálták a szövegeket.⁸ Pedig ilyen munkákra nagy szükség lenne, hiszen mind a SR-nak mind a TgSir-nak kétféle szöveghagyománya van⁹, amelyek sokszor teljesen különböző szövegeket hoznak.

A Siralmak Rabba (SR)

A SR-nak többféle elnevezése is létezik a rabbinikus hagyományban: Aggadat Eikhah, Eikhah Rabbah, Eikhah Rabbati, Rabbeta, Megillat Eikhah, Midrash Kinot, melyek közül a „Rabbati” elnevezés valószínűleg a Sir 1,1 „népes város” (עיר רבתי) kifejezésére utal. Először 1514-ben Konstantinápolyban nyomtatták ki, mégpedig a másik négy megillottal (Énekek éneke, Ruth, Eszter, Prédikátor) együtt, így Lerner kimutatta, hogy ez az editio princeps, nem az 1519-es ún. Pesaro kiadás, amelyet általában annak tartanak,¹⁰ sőt, a Pesaro is a konstantinápolyi kiadáson alapul.¹¹

⁸ Mandel, P.D., *Midrash Lamentations Rabbati: Prolegomenon and a Critical Edition to the Third Parasha*, (A thesis submitted to the Hebrew University in fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy), kézirat, 1997. (Héber) 46k. Linafelt, T., *Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*, The University of Chicago Press, Chicago, 2000. 162.

⁹ Vö. Mandel: 68kk., Brady, C.M.M., *Targum Lamentations' Reading of the Book of Lamentations*, (A thesis submitted to the Oriental Studies Faculty University of Oxford in fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy), kézirat 1999. 23kk. Brady, C.M.M., *The Rabbinic Targum of Lamentations: Vindicating God*, Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture, Brill, Leiden, Boston, 2003. (Brady)142kk.

¹⁰ Vö. EJ: Lamentations Rabbah, Editions

¹¹ Lerner, M.B., *Commentarius Antiquus Ad Midrash Rabba, Cum Introductione, Variis, lectionibus et Notis Perush Kodem LeMidrash Vayikra Rabbah*, Miketzei Niradamim, Jerusalem, 1995. (héberül) Idézi Mandel 44.

Mint már említettem, a SR két nagy szöveghagyománya van, ezeket Mandel Marx nyomán „askenázi” és „szfárádi” recenzióknak hívja. Közülük a szfárádi több glosszát és interpolációt tartalmaz (úgy a babiloni Talmudból, mint a különböző Rabbákból, midrásgyűjteményekből), mint az askenázi. A két különböző recenzió már a gáóni időkben is létezett, bár Mandel fenntartja, hogy a kettőnek egy közös eredetije volt,¹² amelyet szerkesztője elsősorban a jeruzsálemi Talmud, valamint a GenR és a LevR alapján állított össze. Ez a közös eredeti valószínűleg az 5. század végén keletkezett Izrael földjén.¹³

A midrás nyelvezete a misnai héber és a galileai arám keveréke, mint a jeruzsálemi Talmudé, de tartalmaz görög és latin jövevényszavakat is.¹⁴

Szerkezetét tekintve a az exegetikus midrások közé tartozik, mivel a Sir minden versét sorban végigmagyarázza, valamint kapcsolódik még hozzá 36 nyitóbeszéd is (a nyomtatott kiadásokban 34, de a 2. és a 31. két részre oszlik). A 36 minden bizonnyal a könyv nyitószavának (איכה) számértéke, s csaknem mindegyik a Sir 1,1-gyel fejeződik be.¹⁵ Ezek eredetileg valószínűleg különálló prédikációk vagy prédikációk bevezetései voltak.¹⁶ Ezt támasztja alá az is, hogy bár szokás volt a kisebb-nagyobb aggádikus szakaszokat a vigasztalás szavaival lezárni,¹⁷ a SR-ben mégis alig találkozunk vigasztalással. Ez pedig akkor a leginkább elképzelhető, ha

¹² Mandel: 160kk. Itt kifejti, hogy a szfárádi recenzió sokáig szóban létezett a babiloni iskolákban, míg az askenázi valószínűleg az írásos hagyományozás csaknem „egyenes ági leszármazottja”.

¹³ EJ: Lamentations Rabbah. Jelen dolgozat Buber szövegét használta (Buber, S., *Midrasch Echa rabbati : Sammlung agadischer Auslegungen der Klagelieder: Herausgegeben nach einer Handschrift aus der Bibliothek zu Rom cod. J.I. 4, under einer Handschrift des British Museum cod. 27089. Kritisch bearbeitet, commentirt und mit einer Einleitung versehen*, Georg Olms, Hildesheim, 1967, {az 1899-es kiadás reprintje}), amely az askenázi recenzió egyik (nem a legjobb) képviselője. Mandel erős kritikával élt vele kapcsolatban: „(...) Buber interpolated and emended freely – often according to the printed edition's version, in such cases he usually, but not always, brought attention to such emendations in his notes. Finally, Buber's MS itself is not generally the best representative of its family: It includes numerous interpolations absent from most of the other witnesses, and has several *lacunae*, most notably missing **all** of the thirty-six *petihtot* (...)” (Mandel ii. A kiemelések a szerzőtől származnak.) Ezen kívül Neusner angol fordítását használtam még (Neusner, J., *Lamentations Rabbah – An Analytical Translation*, Scholars Press, Atlanta, 1989.), amely Buber kiadásán és a szerző bevallása szerint sokszor Cohen fordításán, (Cohen, A., *Lamentations*, in: Freedman H. – Simon, M. (eds.), *Midrash Rabbah*, Soncino Press, London, 1939. – vö. Neusner 3.) alapul.

¹⁴ Az viszont nem igaz, hogy egy teljes latin mondatot is tartalmaz. Az 5. versben R. Johanan b. Zakkaj tényleg latinul köszönti Vespasianust: „Vive domine Imperator!”, de a „domine” szó arámul szerepel a szövegben:

וביבה מארי אפלטור

¹⁵ Kivételek (a 2. és 31. nyitóbeszédet összesen négynek számolva): 17, 25, 26, 29, 35. Ráadásul a nagy részük nem csupán magával a Sir 1,1-gyel fejeződik be, hanem egy sajátos formulával: „Mivel vétektek, fogságba mentek, mivel fogságba mentek, elgyászolta őket Jeremiás az איכה-val.”

¹⁶ EJ: Aggadah, The Structure and Style of the Discourse

¹⁷ PRK 238.

ezek a szakaszok nagyrészt az Áb hó 9. liturgiájának keretén belül hangzottak fel, mivel ekkor tilos volt vigasztaló homíliák tartása.¹⁸

A nyitóbeszéd, illetve az egyes versekhez fűzött aggádák hossza teljesen változó: némelyiknél alig néhány szó, máshol akár hat-hét történet is kapcsolódik egymáshoz, és vannak olyan aggádák, amelyek többször is előfordulnak a gyűjteményben. Az aggádák stílusa is változó: némelyikük gondosan szerkesztett, feszes kompozíció (pl. 11. nyitóbeszéd), mások csaknem összefüggéstelenek, és anyaguk egy része valószínűleg egy-egy végszó alapján került a gyűjteménybe (1,16; 2,2), sok azonban valóban annak a bibliai versnek a gondos kifejtése, amelyikhez íródott (1,17, valamint a 3-5. fejezetekhez írt aggádák nagy része)¹⁹.

A Siralmak Targum (TgSir)

A TgSir két recenziója az úgynevezett „nyugati” és a „jemeni” recenzió. Mivel munkám során sikerült a TgSir mindkét verziójához hozzáférnem,²⁰ néhány alapvető különbséget hadd jelezzek: a jemeni rövidebb, helyenként teljes tagmondatokat kihagy, amelyek a nyugatiban szerepelnek, más a szóhasználata, sokszor a nyugatival ellentétben inkább azokat a szavakat használja, amelyek a MT héber szövegében is szerepelnek.²¹ Az általános vélekedés a nyugati recenziót tartja eredetibbnek és a kutatás szempontjából érdekesebbnek, még Alexander is, aki szerint pedig a két szöveg nem eredeztethető egymásból, azaz külön hagyományból származnak.²² Ez az

¹⁸ EJ: Lamentations Rabbah és Av, the Ninth of

¹⁹ Vagy néha még az alapján sem: pl. 12. nyitóbeszéd, ahol az előbb idézett formula nem kapcsolódik szervesen az előtte lévő gondolatmenethez, csak laza tematikai egyezés fedezhető fel közöttük.

²⁰ Bár, sajnos, mindkettőhöz csak közvetetten: a nyugati szöveghez Brady, Lagarde és Landauer munkáiból (Lagarde, P. de, *Hagiographa Chaldaice*, Leipzig 1872. és Landauer, S., *Zum Targum der Klagelieder*, in: Bezold, C., *Orientalische Studien: Theodor Noldeke zum Siebzigsten Geburtstag*, Vol. 1., Giessen 1906.). Ezeknek mindnek az alapja a Codex Vaticanus Urbinas Hebr. 1. (a későbbiekben Urb. 1.). Ezek közül Brady Levine facsimile kiadását használta (Levine, É., *The Targum to the Five Megillot: Ruth, Ecclesiastes, Canticles, Lamentations, Esther: Codex Vatican Urbinati I*, Hoza' at Maqor, Jerusalem 1977.), és időnként a Codex Solger Ms 1-7.2° (Solger) alapján emendálta, de ezeket a helyeket külön jelezte. A jemeni verzióhoz is két munkából: Heide kiadásából (Heide, *The Yemenite Tradition of the Targum of Lamentations*, E. J. Brill, Leiden 1981.), amely a British Library Or. 1476. számú kéziratán alapul, valamint Sperber kiadásából (Sperber, A. (ed.), *The Bible in Aramaic, The Hagiographa – Transition from translation to Midrash*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1992.), amely a British Library Or. 2375. kézírata alapján készült. Ez utóbbit azonban rengeteg kritika érte, maga Sperber is azt mondja, hogy az általa használt kézirat „is full of misspellings and erroneous vocalization” (Foreword, VIII.), ráadásul Sperber a nyugati szöveg alapján javít bele az általa használt kéziratba. (Linafelt: 162)

²¹ Vö. Heide: 35. „(...) the text of Yem is in all probability a text revised on the basis of WT (...) with the aim of achieving a closer resemblance to MT.” (kiemelés tőlem) Ezekre az általam vizsgált versek kapcsán ki is fogok térni.

²² Alexander, Ph., *The Textual Tradition of Targum Lamentations*, Abr-Nahrain 24 (1986) 7-10. A nyugati elsőbbségéről: „West. takes us further back into the tradition” 10. A két szöveg viszonyáról:

állítás azonban szerintem nem tartható: túl sok a közös vonás a két recenzióban ahhoz, hogy ki lehessen róluk jelenteni, hogy nem volt egy közös eredetjük, viszont az is valószínű, hogy ezt nem lehet összeállítani a kezünkben lévő kéziratok alapján. Nagyon valószínű, hogy a szövegváltozatok a megváltozott kontextus következményeiként alakultak ki. Ezeket a változatokat, lehetséges okaikat majd a megfelelő helyen vizsgálom.

A két legrégebbi targum kézirat, amely több kiadás alapja is volt, az 1291-ből származó Codex Solger Ms 1-7.2° (Solger), valamint az 1294-es Codex Vaticanus Urbinas Hebr. 1. (Urb. 1.). A targum editio princeps a Felix Pratensis által a (valószínűleg) Solger alapján összeállított szöveg, amely a Daniel Bomberg nyomtatott 1517-ben a Biblia Rabbinica részeként.²³

Nyelvezete kevert, egyaránt találhatók benne palesztinai és babilóniai arám dialektikus elemek, amely azzal magyarázható, hogy az eredetileg valószínűleg a 7. század elején Izrael földjén íródott targum Babilóniába átkerülve ott erős redakción ment keresztül,²⁴ de a különböző redakciós fázisok nem különíthetők el egymástól.²⁵ A görögön (ὄχλος {1,1; 4,12}, χαρακωμα {1,19}, πέταλον {4,1}, ἐπαρχία {1,1}, πλατεία {4,18}) kívül egy latin (lectica 2,1, אקטליק)²⁶ és egy arab (أرادس, haradzs 1,1) jövevényszót is tartalmaz, amely szintén nehezé teszi a keletkezési hely meghatározását.

Szerkezete természetesen teljesen a Sir szerkezetét képezi le, bár az aggádikus bővítések nem a szövegben egyenletesen elszórtan, hanem jórészt az első két fejezetben, sőt, leginkább annak is az első négy versében fordulnak elő mintegy előszót képezve magához a fordításhoz.²⁷ Fontos eltérés a Sir-tól, hogy a targum nem vers, hanem próza, tehát a fordításban nem köti semmilyen forma.

„The two families of texts cannot be stemmatically related to each other, nor should the procedures of classical text criticism be applied to recover a common *Urtext* behind them. West. cannot be derived mechanically from Yem. as it stands, or vice versa.” 7.

²³ És ez alapján készült Lagarde 1872-es kiadása is. Brady: 142.

²⁴ Brady PhD 229.

²⁵ Ezt a feltételezést támaszthatják alá azok a midrási interpolációk is, amelyek minden jel szerint csak a babiloni diaszporában voltak ismeretesek – valószínűleg ennek az átdolgozásnak a folyamán kerültek bele. Ez a földrajzi–kulturális változást követő rugalmasság szintén a targum kontextualizáló jellegét emeli ki.

²⁶ Vö. Jastow 246, aki jelzi, hogy ez a szó a lectica „popular corruption”-ja.

²⁷ Az általam vizsgált szakaszok (1,1-4. 9. 18-20; 2,9. 19-20; 4,2. 20-22; 5,5. 8.) ezek közé tartoznak, bár bővítéssel a többi versben is találkozunk bővítéssel. Ezeket Brady „prosaic expansion”-nak nevezi, hogy az aggádikus bővítésményektől megkülönböztesse őket. Brady: PhD 12.

Az elemzés

A fogalmi bázis

Mind a SR-ban, mind a TgSir-ban gyakran felbukkannak olyan fogalmak, amelyek nem egy konkrét aggádikus hagyományba illeszkednek, hanem a rabbinikus hagyomány bevett kifejezései, így azokat a verseket, amelyekben előfordulnak, nem feltétlenül tárgyalom a dolgozat kifejtő részében. Szükséges azonban, hogy ezek is említésre kerüljenek, mert részét képezik annak a kontextusnak, amelyre a targum épít. Ezek: az Igazság Mértéke (מדת דינא)²⁸, a Memra (מימרא)²⁹, a Sekina (שכינא)³⁰. A Messiás, az utolsó nap, a Tóra, a Pusztító Angyal, a próféta lelke és a fogság témái is ide tartoznának, mivel azonban ezeket a megfelelő helyen (Messiás: 4,21-22, utolsó nap: 1,9, Tóra: 2,19; 5,5, Pusztító Angyal: 1,20, próféta: 2,9) tárgyalom, itt nem kerülnek említésre.³¹

Az Igazság Mértéke

Az Igazság Mértéke (מדת דינא) eredetileg nem egyedülálló fogalom, hanem egy kettős egyik párja volt, s így általában a Kegyelem Mértékével állt együtt (מדת רחמים). A páros két tagját eredetileg Isten kétféle bibliai megnevezéséből vezették le. A levezetést a Szifrá Deut. 3,23-ban a következőképpen olvassuk: „Amikor az Írás azt mondja: Úr (יהוה), az ő kegyelmességére gondol, ahogy meg van írva: *Az Úr, az Úr irgalmas és kegyelmes Isten!* (Ex 34,6). Amikor azt mondja: Isten (אלהים), igazságosságára gondol, ahogy meg van írva: *kettejük ügye kerüljön az Isten elé* (Ex 22,8) és *Istent ne szidalmazd* (Ex 22,27).” De ugyanez a kettősség nem csak Istenről, hanem a teremtett világról is elhangzik a GenR 12,15-ben: „Ezt mondta ő, áldott legyen, ha a világot a kegyelem mértéke által teremtem, elszaporodik a bűn, ha viszont az igazság mértéke alapján, hogyan lesz képes létezni? Ha viszont min a kegyelem, mind az igazság mértéke által teremtem, megmaradhat.”

A kettős hamar megszemélyesített figurákká vált, és használatából látszik, hogy ennek megvolt az az oka (a Sekinához és a Memrához hasonlóan), hogy Isten

²⁸ 1,1; 2,20; 4,13.

²⁹ 1,2. 15. 17. 18.(kétszer) 20; 2,17; 3,54 és 57.

³⁰ 2,19; 3,41.

³¹ Bernstein a zsolotárok arám fordításainak vizsgálatakor nagyjából ugyanezeket a fő témákat jelöli meg, mint a targumok jellegzetességeit. Véleményem szerint azonban, ahogy ezt már fentebb írtam, ezek nem témák, hanem az akkori teológiai kontextus fontos elemei, így gyakori felbukkanásuk bármilyen targum esetén nemcsak, hogy nem meglepő, de elengedhetetlen. Bernstein, M.J., *The 'righteous' and the 'wicked' in the Aramaic Version of Psalms*, JAB 3 (2001) 9.

megszemélyesítését elkerülje vele. Később azonban a két figura megváltozott: a Kegyelem Mértéke magával Istennel vált egyenlővé, míg az Igazság Mértéke csaknem azt a szerepet vette fel, amelyet a Bibliában a Jób 1 és a Zak 3-ban a שׁוֹטֵט , a „Közvádoló” töltött be – ld. pl. a bMeg 15b-t, ahol az Igazság Mértéke gyakorlatilag vitába száll Istennel Izrael kiemelt pozíciója (és igazságossága) kérdésében.³² Hasonló a szerepe a LevR 4,2-ben is, ahogy Brady írja: „the Attribute of Justice took on the role of 'prosecuting attorney’”.³³ Urbach elemzésében kimutatta azt is, hogy a rabbinikus irodalomban az Igazság Mértéke jelentős szerepet játszott a templom elpusztításában is.³⁴

A TgSir-ban azonban nincs ilyen szerepe: inkább az események indoklója, aki egyenesen Jeremiás „miért?” kérdéseire ad választ az 1,1-ben és a 2,20-ban, s azt próbálja példáival bemutatni, hogy Jeruzsálem büntetése megfelelt az általa elkövetett bűnnek. A TgSir-ban az Igazság Mértéke az, ami: mérték, מדה . S mint ilyen a מדה כנגד מדה elvét érvényesíti.³⁵

Ugyanilyen értelemben, de még ennyire sem megszemélyesítve feltűnik a SR-ban is: „R. Abba bar Kahana ezt mondta: mivel nem volt minden határon túlmenő (lázasuk) az igazság mértéke ellen, így az igazság mértéke sem bünteti őket minden határon túl.” SR 1,1, de ugyanilyen értelemben többször is előfordul a 2,4-ben, és hasonlóan a 3,42-ben³⁶). Itt is az előbb említett tálió-elv érvényesül. Sőt, a TgSir 1,22-ben még egyszer előkerül a דינא szó, mégpedig a יום דינא szintagmában, s a versből kiderül, hogy az „ítélet napjára” Jeruzsálem ugyanazt a büntetést kéri ellenségeire, amelyet ő is kapott, hiszen bár ő Isten ellen vétkezett, ellenségei már őellene követtek el bűnt. A cél itt is a מדה כנגד מדה érvényesítése – ezúttal azonban az emberi világban.

Úgy tűnik, hogy az Igazság Mértékének mint figurának használatával a targum célja főleg az volt, hogy az igazságosság alapelvét Isten tetteiben kihangsúlyozza, s pusztán csak másodlagos az a szerepe, hogy Isten megszemélyesítését elkerülje vele: a targum ugyanis máshol egyáltalán nem riad vissza a megszemélyesítéstől: ld. a 2,1-8 verseit, amelyben a Sir sokszor ijesztően antropomorf képeit szó szerint visszaadja.

³² Vö. Brady PhD 35-36.

³³ Brady PhD 35.

³⁴ Urbach, E. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, (Fordította Abrahams, I.), Harvard University Press, Cambridge, London 1987. 448 kk.

³⁵ Urbach 371-73.

³⁶ „Mi voltunk a vétkesek és engedetlenek, ezért nem bocsátottál meg. – R. Huna R. Joszef nevében így tanította: Vétkeztünk és engedetlenkedtünk a mi mértékünk szerint, és te nem bocsátottál meg a te mértéked szerint.”

Memra

Nyilván az újszövetségi logosszal való értelmi kapcsolata miatt ez volt az a fogalom, amely a keresztény magyarázók érdeklődését a leginkább felkeltette, éppen ezért rengetegen foglalkoztak vele.³⁷ Ezek szerint a Memra egy, Isten mellett, de sokszor tőle függetlenül cselekvő hiposztatikus figura. Ez a megállapítás meglehetősen túlzó, és inkább tanúskodik azoknak a teológiai szemléletéről, akik vizsgálták, mint a vizsgált szövegekről. Tény azonban, hogy a Memra sok helyen szerepel, főleg a targumokban, megszemélyesített módon.³⁸

Ennek ellenére a fogalom mindenhol megőrzi eredeti értelmét, és Isten szavára, törvényére vonatkozik. E használat alapja valószínűleg a mAbot 5,1-ben kereshető, amely szerint „A tíz מאמרות által teremtett a világ.” Nyilvánvaló, hogy itt a parancsolatokra gondol, amelyek „A Törvény” mintegy kivonata vagy leképezése.

Ugyanebben az értelemben használja legtöbbször a TgSir is (kiv. a 3,54, ahol a beszélő a saját szavát jelöli ezzel a szóval, és a 3,57, ahol Isten szava válasz a beszélő „memrá”-jára): az „áthágni az Úr Memráját” kifejezés háromszor is előfordul, de a midrásban nem jön elő még a szó sem.

Külön érdekessége a TgSir szóhasználatának, hogy bár az 1,2. 15. 17. versekben extrapolációként használja a szót, mivel az eredeti szövegben sem Isten törvényére, sem Jeruzsálem bűnére nem történik említés, a 18. és 20. versekben már a מרה ige fordításaként szerepel, azaz itt már valóban a törvény áthágására vonatkozik, a 2,17-ben pedig egyenesen az isteni „beszéd, szó” (אמרת) fordítása, amely ráadásul a „parancsolni” (צוה) igével áll együtt, azaz elképzelhető, hogy a TgSir szövegébe fordított „Memra” szó használatát ez is erősen befolyásolja.

Megszemélyesítésnek annyira sincs nyoma, mint az Igazság Mértéke esetén. A Memra nem viselkedik önálló létezőként, inkább köznévvé, mint tulajdonnévvé.

³⁷ Modern magyarázattörténetére nem szeretnék kitérni, a téma rövid áttekintéséhez és a hozzá kapcsolódó irodalomjegyzékhez ld. Brady 47.

³⁸ Vö. Kohler: „In the Targum the Memra figures constantly as the manifestation of the divine power, or as God's messenger in place of God Himself, wherever the predicate is not in conformity with the dignity or the spirituality of the Deity.” Ugyanitt jócskán hoz példát erre a megszemélyesítésre is. JE: Memra. Valamint EJ: Anthropomorphism, Aggadic Literature

Sekina

A Sekina, mint Isten egy másik megszemélyesítése, a Memrával ellentétben már nem csupán a targumok jellemzője:³⁹ a Talmudokban is sokszor találkozunk vele,⁴⁰ és a SR-ban is számos alkalommal előfordul (8, 20, 24, 25, 29 nyitóbeszéd, valamint 1, 5. 6. 16. 19 és 3,21), és a TgLam-ban is kétszer (2,19; 3,41). S bár ezt a fogalmat is, a Memrához hasonlóan, általában Isten körülírására használják olyan esetekre, ahol a Biblia „túl direkt” módon beszél Istenről,⁴¹ sem a TgSir-ban, sem a SR-ban nem így fordul elő: mind a targum, mind a midrás a szó elsődleges értelmében „Isten jelenléte”-ként érti a szót, s mindkét műben a kérdés az, hogy vajon a Sekina Izraellel maradt-e, vagy sem.

A midrásban nem egyértelmű a válasz. Az egyértelmű, hogy a Sekina azelőtt a Sionon lakott (8, 20 nyitóbeszéd), de vajon mi történt vele a templom lerombolásakor? A 24. nyitóbeszéd szerint Isten visszavette, a 25. nyitóbeszéd részletesen szól arról, hogyan is távozott el a Sekina lépésről-lépére, és a 29. nyitóbeszéd megerősíti, hogy a Sekina csak Izrael földjén lakott együtt a néppel, sem Egyiptomban nem volt, sem a fogságban nincs velük. Ez a vélemény azonban nem egyöntetű: az 1,5-ben (és a vele teljesen egyező 1,6-ban) R. Juda szerint a Sekina, bár sem a tíz, sem a két törzzsel, sem a Szanhedrinnel, sem a papokkal nem ment fogságba, de amikor a gyerekek fogságba mentek, azokkal együtt ment. Az 1,19-ben pedig R. Hija szerint a Sekina Élamba és Görögországba is velük ment (azaz mind első, mind a második templom pusztulása után velük maradt).

Az TgLam 3,41 azt a nézetet osztja, hogy Isten Sekinája nincs többet a Földön, hanem fent van Istennél a mennyben (יהוה אלהנא דשכינתיה דמדור בשמי מרומא), az 1,19 azonban kissé árnyaltabban beszél a kérdésről, ld. ott.

A midrási anyagot tartalmazó versek

1,1.

Jaj, de magára maradt az egykor oly népes város!
Olyanná lett, mint az özvegy. Nagy volt a népek között,
úrnő a tartományok között, de kényszermunkássá lett!

³⁹ „The term "Shekinah," which is Hebrew, whereas "Memra" and "Ye'ara" are Aramaic, took the place of the latter two in Talmud and Midrash, and thus absorbed the meaning which they have in the Targum, where they almost exclusively occur.” JE: Shekinah

⁴⁰ Ld. bővebben az 1,19. vershez fűzött magyarázatot.

⁴¹ Ilyenek pl. a Num 14,42, amely arról beszél, hogy Isten a népe között lakik, az Ex 33,20, amely Isten arcának meglátásáról szól, vagy a Deut 12,5, amely Isten nevének elhelyezéséről szól: ezeken a helyeken pl. Onkelos minden esetben Sekinát fordít. Vö. EJ: Shekinah

Jeremiás, a próféta és a főpap elmondta,⁽¹⁾ hogyan rendeltetett el⁽²⁾ Jeruzsálem és népe felől, hogy száműzetéssel kell büntetni őket, és meg kell gyászolni őket az איכה elmondásával, éppen úgy, mint amikor Ádám és Éva azzal lettek büntetve, hogy kiűzték őket az Éden kertjéből, és a Világ Ura⁽³⁾ meggyászolta őket az איכה elmondásával.

Az Igazság Mértéke erre így válaszolt: A benne lévő nagy vétek⁽⁴⁾ miatt vettetett el, és kell egyedül lennie, ahogy a bőrén kiütéses⁽⁵⁾, leprás embernek egyedül kell lennie. És a város, amelyben azelőtt tömegével voltak az emberek, kiürült, és olyan lett, mint egy özvegyasszony. Nagy volt a népek között⁽⁶⁾, uralkodó a kormányzók között, akik neki adóztak, ismét alacsony sorsúvá lett, és ettől kezdve ő fizet adót nekik.

Megjegyzések a fordításokhoz:

(1) Ez a bevezető felsor („Jeremiás, a próféta és a főpap elmondta”) nem szerepel a jemeni recenzióban (J).

(2) Ez az ige (יתגזר) nem szerepel a J-ben.

(3) A J a אֱלֹהֵי מֶרְיָם helyett הוּא בְרִיךְ הוּא-t hoz

(4) A legtöbb nyugati kézirat (NY) itt hozzáteszi „és lázadás” (ומרד). A J verziók egy része is olvassa a „lázas” szót, más kéziratok azonban „keserű vétek”-et olvasnak (הוֹבֵא מֶרַר), amely könnyen magyarázható lapsus oculival. Sperber szövege ugyanitt egész mást olvas: *keserű vétek utálatossága*: nyilván a az „utálatosság” (סניאות) és a „nagy” (סגיאות) szó hasonlósága ismét lapsus oculi.

(5) A „bőrén kiütéses” (סגירו על בסריה) szófordulat nincs meg a J-ben.

(6) A J-ben e hely után nem folytatódik az 1. vers. Van der Heide apparátusa azonban hozzáteszi:

ובמידנתא הות להון מסקא מסין

Mennyiségileg a legtöbb hozzátelet a targum első négy versében található, rögtön az 1,1-nél a MT-ben szereplő 14 szót a nyugati recenzió 77-tel adja vissza.

A Tg 1. versében a következő olyan témák bukkannak fel, amelyek nem szerepelnek a MT-ben, ezek: Jeremiás mint próféta és főpap megjelenése; Ádám, Éva és a száműzetésük története; az Igazság Mértéke, a lázadás bűne, Jeruzsálem leprás volta, az adózás és adóztatás megfordulása, ezeken kívül pedig van egy első pillantásra alig észrevehető hangsúlyeltolódás is, mégpedig a Targum azon helyén, amely, úgy tűnik, a legszorosabban követi a MT-et.

Egy kivételével mindegyik plusz téma megtalálható a midrásokban is. Némelyike csak a Siralmak Rabbában, mások azonban több helyen is. A feltételezett szerző, Jeremiás megjelenése rögtön ezek közé tartozik. A SR első nyitóbeszédje ugyanis nem csupán a MT nyitóverséhez visz el bennünket, bár ezt is megteszi, de a szerző személyéhez is: a levezetésből ugyanis nyilvánvaló, hogy csak Jeremiás lehetett az, aki végül kimondja: „Jaj, de magára maradt az egykor oly népes város!”

A midrás ráadásul, azáltal, hogy utal Anatótra és Jeremiás leszármazására, implicite utal arra is, hogy papi családból származik⁴², és a „prófétálni” ige is megjelenik.

⁴² Igaz, nem főpap. A PRK 105 azonban Fineással, Áron unokájával (Num 25,10) hasonlítja össze, aki főpapi volt, így lehet, hogy Jeremiást is főpappak tartja.

Jeremiás megjelenése a Siralmak könyvének elején azonban régebbi hagyományra nyúlik vissza, mint a midrás vagy a Tg. A legkorábbi bibliafordítás, a LXX is így nyit: „καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι τὸν Ἰσραηλ καὶ Ἱερουσαλημ ἐρημωθῆναι ἐκάθισεν Ἱερεμίας κλαίων καὶ ἐθρήνησεν τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ Ἱερουσαλημ καὶ εἶπεν.” „És történt Izrael és Jeruzsálem fogságba hurcolása után, hogy Jeremiás különvonult gyászolni, és ezeket a panaszénekeket énekelte Jeruzsálem fölött.”⁴³

A jeremiási szerzőség hagyományát ismeri a bBB 15a is: „Jeremiás írta a róla elnevezett könyvet, a királyok könyveit és a Siralmakat.”

A következő saját elem az első emberpárról szóló aggadá, amely szintén közismert, és a SR 4. nyitóbeszédjén és az 1,1 kommentárján kívül megtalálható még a PRK 15-ben, valamint GenR 19,9-ben is. Ennek a magyarázatnak a rávezető verse a Hós 6,7: „De ők, mint Ádám, áthágták a szövetséget, ott cselekedtek hűtlenül ellenem.”⁴⁴ Ez alapján fejti ki, hogy ahogy a törvénszegő Ádám száműzetéssel lett sújtva, mégis el lett gyászolva az אִיכָה elmondásával, úgy a törvénszegő Jeruzsálemet is száműzetéssel sújtja az Örökkévaló (Jer 15,1), és el kell hangzania fölöttük is az אִיכָה-nak. A midrás ezen a helyen egy, csak a héber szöveg (mégpedig az írott szöveg)⁴⁵ alapján értelmezhető összefüggést használ fel: a Gen 3,9-ben szereplő „Hol vagy” kérdés a masszoréta jelek nélkül teljesen megegyezik a Sir legelső szavával: אִיכָה. A SR 1,1-ben R. Nehemja egyenesen azt állítja, hogy az אִיכָה csak siralmat jelent, még a Gen 3,9-ben is.

⁴³ A Vulgata is hasonló hagyományt követ: „Threni idest lamentationis ieremiae prophetae et factum est postquam in captiuitatem redactus est israel et ierusalem deserta est sedit ieremias propheta flens et planxit lamentatione hac in ierusalem et amaro animo suspirans et eiulans dixit.” Észrevehető, hogy a *V* szövege az „in ierusalem et amaro animo suspirans et eiulans” betoldással több a LXX-énál, mely kb. annyit tesz: „keserű lélekkel sóhajtozva és nyögve Jeruzsálemben”.

Általános az a vélekedés (talán Jeromos miatt, aki először azonosította a Siralmak könyvét Jósiás siratóénekeivel), hogy a jeremiási szerzőség feltételezése mögött a 2Krón 35,25 áll: „Jeremiás siratódalt szerzett Jósiásról, az énekesek és az énekesnők pedig máig is megéneklék Jósiást siratóénekeikben. El is rendelték ezt Izraelben. Le is vannak írva ezek a siratóénekek között.” (A „siratóéneke” szó itt a תְּנוּיָה fordítása.) Jeromos feltevésének vannak gyenge pontjai. Az egyik, a gyengébb ellenvetés az, hogy mind a deuterokanonikus 3Ez 1,31, mind részben a Pesitta jelen helye másképp olvassa az utolsó mondatot. A másik pedig, hogy nyilvánvaló: a Siralmak könyve *nem* Jósiás király siratása (bár a Targumban ő is említésre kerül), inkább elképzelhető az a gondolatmenet, hogy, ha Jeremiás ilyen elismert קִינֵי-költő volt, s a Sir egyébként is sok rokonságot mutat fel a prófétai könyvvel, a szerző magától értetődően ő.

⁴⁴ Károli fordítását használtam, mert az ÚF a BHS által javasolt בארם emendációt fordította, így azonban pont a kulcskifejezés változik meg, s a rá épülő egész kifejtés értelmetlenné válik.

⁴⁵ Shinan tanulmányában kifejtette, hogy mindazok az exegetikai elemek a targumban, amelyek a héber nyelvre építenek, mindig valamilyen külső midrásból származnak. Shinan, A., *The Aggadah of the Palestinian Targums of the Pentateuch and Rabbinic Aggadah: Some Methodological Considerations*, in: Beattie, D.R.G. – McNamara, M.J., *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context*, JSOT Press, Sheffield, 1994. 211-12.

A targum a száműzetés témáját kiemelve folytatja a vers fordítását, s ekkor jelenik meg az Igazság Mértéke is, és ő az, aki a lázadást és a leprás megbetegedést párhuzamba állítja.

A leprás megjelenése csupán első látásra meghökkentő: a *ישב בדרך* szófordulat mindössze négyszer szerepel a Bibliában (Lev 13,46; Jer 15,17; Sir 1,1; 3,28), mind a négyszer erőteljes negatív konnotációval, melyek közül az első a leprás emberről szól, akinek kötelessége az elkülönülés. A SR 21. nyitóbeszédének is éppen a Lev 13,46 a rávezető verse. A tisztátalanság (lepra) // lázadás (bálványimádás) parallel nyilvánvaló – főleg a SR 21. nyitóbeszédje alapján: „akinek kiűtés van – ez a bálványimádás, mert ugyanúgy átadja a tisztátalanságot, mint a kiűtés.”⁴⁶

Az alig észrevehető, kis hangsúlyeltolódás a targumban az, hogy a MT *כאלמנה* szavát a *דמיא לארמלא* szintagmával adja vissza. Nem „olyan”, csak „hasonló”. Ennek a különbségtételnek is megvan a háttere a midrásban: R. Abba, aki a *מדת הדין* kapcsán már kifejtette, hogy „mivel nem volt minden határon túlmenő (lázasuk) az igazság mértéke ellen, így az igazság mértéke sem bünteti őket minden határon túl”, e gondolatmenetét így folytatja: „Nem az van írva, hogy özvegyasszony lett, hanem az, hogy olyan lett, mint egy özvegyasszony, azaz mint egy asszony, akinek a férje távoli országba ment, de vissza fog térni hozzá.” Ez, együtt az előbb felvillantott leprás képével egyben a helyreállítás lehetőségét is sugallja: ahogy az asszonyhoz visszatérhet a férje (ahogy ezt a targum 5,3 és bSan 104a szövege nyíltan ki is mondja),⁴⁷ úgy a leprás is megtisztulhat, s visszatérhet a közösségbe.

A MT utolsó sorának a fordításában a targum nyilván nem a SR magyarázatát használta a szöveg értelmezéséhez. A SR ezen a helyen ugyanis a kényszermunkásképről egyértelműen a bálványimádásra asszociál, míg a targum egész más irányt vesz, talán mivel már a leprás említésénél érintette a bálványimádás bűnét: értelmező fordítást ad ehhez a vershez, s hogy a kép erejét megnövelje, egyben ellentételezi is őket. Ez a fajta ellentételezés a drámai hatás fokozására már eleve a MT-től sem idegen (pl. 2,22. 4,5.7.8.), de Brady szerint a Targum többször kifejezetten ebbe az irányba (reversal of fortune) megy el a fordításával (1,1.7.; 2,21; 4,2-3).⁴⁸ A fordítás

⁴⁶ The first important metaphorical meaning of impurity is idolatry, obviously because of the Seleucid incursion into the Temple – mondja Neusner is. Neusner 17. Vö. Brady 24.

⁴⁷ „Mint az özvegyasszony – R. Juda tanította Rav nyomán: *mint* özvegyasszony, azaz nem özvegyasszonyról van szó, hanem olyan asszonyról, akinek távoli országba utazott a férje, de vissza akar térni hozzá.” Vagy az TgSir 5,3: „...mint az özvegyasszonyok, akiknek a férje távoli országba utazott, és bizonytalan, hogy él-e.”

⁴⁸ Brady 67-75.

logikai kiindulópontja, hogy az úrnő az, akinek feltétel nélkül adót fizetnek, míg a kényszermunkás az, aki feltétel nélkül fizetésre kötelezett.

A targum fordítása a hozzáadott elemekkel több dolgot is elért: először is annak számára is nyilvánvalóvá tette a szerző személyét és megszólalásának körülményeit, aki ezzel nem lett volna tisztában. Ezt nem tekinthetjük igazán plusz elemnek a MT-hez képest, hiszen az is előfeltételezi azoknak a történelmi eseményeknek az ismeretét, amelyben megszólal. Az Igazság Mértékének megszólalása egyrészt hangsúlyozza, hogy Jeremiás „hogyan”-ja nem csupán a magyarázat bevezetése, hanem igazából a költemény nyitó kérdése is: „Hogyan (történhetett ez meg)?”⁴⁹ A leprás betegség // számkivetettség // özvegység képei a Bibliából is ismerősek, az egyetlen új téma annak felvezetése, hogy Jeruzsálemnek ezt a nagy büntetését saját bűne okozta. Ez a gondolat azonban, még ha ebben a versben nincs is meg, már a következő verstől úgy áthallások, mint konkrét utalások révén nyilvánvaló is lesz. Ezeket azonban már a fordítást hallgató közösség nem tudja követni, a targum tehát kénytelen explicite beszélni róluk.

1,2.

Sírva sír az éjszakában, könny áztatja arcát.
Senki sem vigasztalja azok közül, akik szerették,
barátai mind hűtlenné lettek, ellenségeivé váltak.

Amikor Mózes hírnököket⁽¹⁾ küldött ki, hogy kikémleljék a földet⁽²⁾, a hírnökök visszatértek, de rossz hírt⁽³⁾ hoztak Izrael földjéről. Ez pedig Áb hó 9.⁽⁴⁾ éjszakája volt. Amikor Izrael házának emberei meghallották ezt a rossz hírt, amelyet Izrael földjéről mondtak nekik⁽⁵⁾, hangosan⁽⁶⁾ sírtak Izrael házának emberei azon az éjszakán. Az ÚR haragja azonnal fellángolt ellenük, és elhatározta⁽⁷⁾, hogy generációkkal később arra az éjszakára fog esni a szentély elpusztítása⁽⁸⁾.

Amikor Jeremiás, a főpap megkapta (az Úrtól) a próféciát, hogy Jeruzsálemet elpusztítja a gonosz Nebukandeccar, hacsak meg nem térnek, azonnal elment (a templomba), és megintette Izrael házának embereit⁽⁹⁾, de ők nem fogadták el (az ÚR) szavát⁽¹⁰⁾. Így tehát eljött (a templomba)⁽¹¹⁾ a gonosz Nebukandeccar, lerombolta Jeruzsálemet⁽¹²⁾, a templomot pedig felgyújtotta Áb hó 9. napján. Azon az éjszakán⁽¹³⁾ Izrael gyülekezete sírván sírt, és könnye arcát áztatta. Nem volt senki, aki vigasztalta

⁴⁹ A Siralmak könyvéhez írt magyarázatomban ezt a szót „Miért”-nek fordítottam. „A költemény erős felütéssel nyit, egy kérdőszóval: „miért”, amelyet nem követ mondat; a hármas parallelizmus egymásnak szépen megfelelő tagjai szinte kizárják maguk közül a kérdőszót. Ezt jelzi a BHS tördelésén kívül a masszoréta hangsúlyozás is (a szó után egy elválasztó akcentus található. A Codex Leningradiensis facsimile kiadásában a szó nem áll külön (Folio 430 recto), a *l'garmeh* akcentus mégis egyszerre köti hozzá és választja el az utána következő szövegtől): a szó önmagában egy kérdés, vagy felkiáltás, a kompozíció egészére vonatkozik, és sokkal többet jelent, mintha pusztán az első vers, vagy az első sor kérdőszava lenne. A veszteség nagyságától sokkos túlélő, gyászoló kérdése ez: 'Hogyan (történhetett ez meg)?'” Görgy 40.

volna⁽¹⁴⁾ *bálványai közül, akiket szeretett követni. Így tehát* minden barátja gonosz lett hozzá, ellenségeivé váltak⁽¹¹⁾.

Megjegyzések a fordításokhoz:

(1) Nyugati: אַזְגִּינִי, jemeni: מֵאַלְלִינִי

(2) A J hozzátesszi: Kánaán (földjét).

(3) Mind a J, mind a NY szövege a שׁוֹם szót hozza, az Urb. 1. a טִיב-et.

(4) A NY és Sperber hozzátesszi: (9.) napjának (éjszakája). A J-ből és az Urb. 1.-ből ez hiányzik.

(5) A J-ben nem szerepel az „amelyet Izrael földjéről mondtak nekik” tagmondat.

(6) Szó szerint: „felemelték a hangjukat”, de a két verzió más igét használ. Sperber: רִים Brady: נָטַל. A J verziókból hiányzik az ige.

(7) A J-ben, valószínűleg lapsis oculi miatt kiesett az „és elhatározta” (וַגִּזַּר). A tévedés oka a רָגַז és a רָזַר hasonlósága.

(8) A J-ből hiányzik a מִבֵּית מוֹקֵדֶשׁאָאֵל kifejezés.

(9) A J itt sokkal rövidebb: „Amikor Izrael házának emberei megkapták az Úrtól a próféciát”.

(10) Az Urb. 1.-ből hiányzik a לְמִימְרֵיהֶם.

(11) A J szövege a אָתָּא igét hozza, a NY az עָלִי-t, amely utóbbi a Jeruzsálemba/templomba menetelt implikálja.

(12) A J a „lerombolta Jeruzsálemet” helyett „fogságba vitte Izraelt” olvas.

(13) A J-ben és a Solgerben nem szerepel az „Azon az éjszakán” kifejezés.

(14) Szó szerint: „vigasztalást mondjon a szívének”. A „szívének” szó azonban a J-ből hiányzik.

(11) A J szövege a הִרִב igét hozza, a NY a הִפְךָ-ot, a fordítást ez nem befolyásolja.

A 2. vers fordítása, mint látszik, rögtön egy történettel nyit Mózesről és a kiküldött hírnökökről. Ez a történet a Num 14,1kk. midrása, és ebben a formában, ahogy a targum idézi, nem található meg a SR-ben: itt csak két rövid utalás történik rá a 33. nyitóbeszédben illetve a jelen vershez fűzött midrásokban. A NumR-ben (14,1 és 16,20) és Talmudban (bSan 104b. és bTaan 29a) azonban ezt a verziót olvashatjuk: szerepel bennük a hírnökök visszajövele napjának azonosítása Áb hó 9. napjával (a bTaan arról is tudósít, hogy honnan lehet megtudni a pontos napot), és az is, hogy a nép sírását Isten ok nélkül valónak találta, ezért elhatározta, hogy készít egy olyan napot, amelyen majd jó okkal fognak sírni. A midrások közül azonban mindössze egy mondja, hogy Isten ezt a napot már akkor kijelölte a szentély elpusztítására, ez pedig a NumR 14,1, bár nyilvánvaló, hogy az Áb hó 9. napjára utalás implicite ezt is magában foglalja, és a bSan a kétszeres בִּכְהֶ-t így magyarázza: „az egyik az első templomért, a másik a másodikért”.

A Jeremiásról szóló szakasz (amely csak a nyugati recenzióban van meg úgy az 1. mint a 2. versben) valószínűleg azért került ide, mert egyrészt ugyanazzal a felütéssel nyit, mint a kezdő vers: „amikor” (כִּד), másrészt pedig mivel meglehetősen általánosan beszél Jeremiásról, ezáltal mintegy össze is foglalja küldetését, annak fogadtatását és az eredményét. Ahogy Brady is felhívja rá a figyelmet, a szöveg erőteljesen hangsúlyozza, hogy Jeremiás szavai, amelyekkel Jeruzsálem pusztulását

meghirdeti, nem a saját szavai voltak, hanem Istenéi (אתאמר בנבואה).⁵⁰ Így rögtön a targum elején érthető a pusztulás mértéke, Jeremiás és Nebukadneccar említése mindezekén túl megadja a pusztulás konkrét történelmi paramétereit is.

A két bevezető szöveg után a Targum csaknem szóról szóra lefordítja a verset. A két kis különbség közül az első, hogy a sírást nem az első versben említett Jeruzsálemre, hanem Izrael gyülekezetére vonatkoztatja, lehet azért is, hogy a jelen lévő közösséget bevonja a gyászba, de akár azért is, hogy a Num aggadjára jobban visszautaljon, és kiemelje az ellentétet: akkor Izrael népe ok nélkül sírt, most viszont okkal. A másik, a szerettei (szeretői) „bálványai” fordítása – ez viszont a bibliai összefüggések alapján érthető (főként a prófétai szövegek élnek előszeretettel ezzel a képpel, vö. Hós házassága, valamint 4,10-18. Jer 2,20.33. Ez 16,1-52 stb.)

A történelmi kontextus precizírozása ismét nem változtat a MT által is adott jelentésen, s mivel a MT-nek is megvan a szerettei-szeretői áthallása, csupán annyi történt, hogy ez az áthallás konkretizálódott.

1,3.

A nyomorúság és terhes szolgálat után⁽¹⁾ fogságba került Júda. Ott lakik a pogányok között, de nem talál nyugodt helyet. Üldözői mind utolérnek nyomorúságában⁽²⁾.

Júda háza fogságba ment⁽³⁾⁽⁴⁾, mivel elnyomták az árvákat és az özvegyeket, és a szolgálat miatt, amelyet testvéreikre, Izrael fiaira mértek, akiket eladtak nekik. De ők nem engedték szabadon izraeli származású szolgálóikat és szolgálóikat. Így tehát ők is átadattak a népek kezébe, és Júda házában gyülekezete a népek között lakik, és nem talál nyugalmat⁽⁵⁾ a nehéz munkáitól, amelyeket végeznie kell⁽⁶⁾. És minden üldözője utolérte⁽⁷⁾, amikor bujkált a határok⁽⁸⁾ között, és meggyötörték őt⁽⁹⁾.

Megjegyzések a fordításokhoz:

(1) Ennek a verssornak sok eltérő értelmezése lehet. A fő különbséget a מן prepozíció többféle lehetséges használata és jelentése okozza. A kérdés az, hogy jelen helyzetben oksági, helyi, vagy idői értelemben fordul-e elő, azaz Júda a nyomor és a szegénység miatt, ezekből (mint helyről: az elpusztított országból és Jeruzsálemből), vagy ezek után (miután ezek mind bekövetkeztek rajta) ment fogságba. A magyar „után”-ban szerintem mindegyik jelentés megvan.

(2) Az itt szereplő מצר szó másik jelentése: határ, így a verssor értelmezhető így is: „Üldözői mind utolérnek országában (értsd: határain belül).” A מצר szót megtaláljuk még a Zsolt 116,3-ban, ahol a Seol határait jelölik vele, illetve a Zsolt 118,5-ben, ahol az Úr „tágas tereinek” antonimájaként áll a parallelizmusban.

(3) A J egyszerűen a גלי ígét hozza, az NY az אזלו בגלותא kifejezést.

(4) A J-ben a „mivel elnyomták” és a „gyülekezete” közötti szakasz nem szerepel. Helyette egyszerűen a MT-t fordítja verbatim: „Fogságba ment Júda az elnyomásból és a nagy munkából.”

(5) J: מנח, NY: נחא.

(6) A „a nehéz munkáitól, amelyeket végeznie kell” nem szerepel a J-ben, bár a Sperberben igen.

⁵⁰ Brady 30.

(7) Az „És minden üldözője utolérte” félmondat nem szerepel az Urb. 1-ben, valamint a J és a NY szintaxisa is eltér: a J-é teljesen a MT-t követi.

(8) A J szövege a héber szövegben is szereplő מצר gyökből képzett szót hozza: מצר־אניא, míg a NY ׀תהוֹת-ot olvas, amely egyaránt jelenthet határt vagy városfalat⁵¹. A fordítást ugyan ez nem befolyásolja, de azt az áthallást, amely megvolt a bibliai szövegben, az utóbbi eltünteteti, és más áthallást ad neki, ld. alább.

(9) Az „és meggyötörték őt” a J-ből hiányzik.

A SR 1,3-ban nem szerepel szó szerint az özvegyek és árvák elnyomása, amikor azonban a fogságba vitel magyarázatként a szegények elnyomását említi, három deuteronomiumi helyet említi, mégpedig a Deut 24,12-t, a 24,14-et, valamint a 14,28-29-et (illetve a 26,12-13-at). Ez utóbbinál nem utal magára a bibliai versre, pusztán a „szegények tizedének” visszatartását rója fel. Viszont a Deut 14,28-29 (és a 26,12-13) definiálja, kik is azok a „szegények”, akiknek ez a tized jár, így fogalmaz: „... hogy ha majd eljön a lévita, akinek nincs birtoka úgy, mint neked, meg a jövevény, az árva és az özvegy, akik lakóhelyeden élnek, ők is ehessenek, és jóllakhassanak.” Másrészt pedig a Deut 24. jelen szakaszai után nem sokkal már említésre kerülnek az árvák, mégpedig nem is egyszer: a 17. 19. 20. és 21. versekben egyaránt felbukkannak.

A mivel a fordítás következő szakasza ismét a מדה כנגד מדה elvét követi, elképzelhető, hogy az özvegyek és árvák említése itt nem annyira a Deut, mint az Exod 22,21-23 alapján történt, ahol a 23. vers kimondja: „Fölgerjed haragom (...) és majd a ti feleségeitek lesznek özvegyekké, és gyermekeitek árvákká” – ennek a beteljesedése a targum szerint a Sir 5,3.

Elképzelhető az árvák és özvegyek említése itt a pars pro toto értelmében: amikor együtt fordulnak elő, egy bizonyos szociális réteget jelképeznek, mégpedig a szegényeknek azt a rétegét, amely védtelen és kiszolgáltatott. Ők a par excellence szegények.⁵²

A SR egy másik rávezető verse ennek a szakasznak a magyarázatához a Jer 34,14: „minden hetedik esztendőben engedje el mindenki héber embertársát”, R. Aha ez alapján magyarázza, mi is az a „terhes szolgálat”, ami miatt Izrael fogságba vitetett, s a targum ez alapján bővíti a bibliai vers 2. sorának szövegét, amikor a „nyugodt hely”-et mint a munkaszünet lehetőségét magyarázza.

A SR a „nyugodt hely” szóról a Deut 28,65-re asszociál, ahol szintén szerepel a szöveggörnyezetben (64. vers) a „szolgálat” szó, ez viszont nem feltétlenül a munkát

⁵¹ Jastrow 1660.

⁵² Vö. EJ Orphan és Widow szócikkek, TDOT יתום és אלמנה szócikkek.

jelenti: „Szétszór téged az ÚR (...) ott *szolgálsz* majd más isteneknek, akiket nem ismertél sem te, sem atyáid: fának és kőnek. De még azok közt a népek közt sem pihenhetsz meg, nem lesz egy talpalatnyi *nyugvóhelyed* sem.”

A targum a 3. sor kiegészítését valószínűleg a 2Kir 25,3-7-ből merítette, ahol Cidkijá király menekülését írja le a szöveg. Figyelemre méltó az összecsengés a NY és a bibliai elbeszélés között, főleg, amely a „határok” fordítását illeti: „בין תחומיא”, ezen a helyen a Bibliában a „בין ההמים” áll.⁵³ Mindkét szöveg a רדף igével fejezi ki az üldözést. Amennyiben ez tényleg Cidkijára való utalás, akkor érthető az utolsó megjegyzés is: „ואעיקר לה” – vonatkozhat a király fiainak lemészárlására, és a király megvakítására.

Ahogy feljebb már említettem, a bibliai szövegnek, és az őt követő jemeni verzióknak más áthallása van ezen a helyen: mivel mindkettő a מצר szót használja, az olvasó/hallgató kihallhatja belőle az „Egyiptom” szót is. A bibliai könyvben ugyanis sok áthallás van a Deut 28-ra.⁵⁴ „Nem tudható, melyek voltak *pontosan* azok az áthallások, amelyet a hallgatók megértettek, s amelyekre asszociáltak, de az egyiptomi szolgaság és az idegen istenek tiszteletére tett célzás bizonyos, még tovább építgetve utalásokból a pusztítás mögött álló esetleges isteni indítékokat: a Deut 28 átokszövege ugyanis arra a helyzetre vonatkozik, ha az Egyiptomból éppen kihozott nép nem tartja meg Isten törvényét. Az átok utolsó verse (28,68) végül kimondja mintegy végső szentenciaként: „Visszavisz az ÚR Egyiptomba hajókon, azon az úton, amelyről azt mondta neked, hogy nem látod meg többé.” Az ÚR kihozta Egyiptomból, de vissza is viszi Izraelt, ha megszegi a törvényt. Így az út a bűnös nép számára: Egyiptom – szabadság – Egyiptom. „Minden üldözője utolérte *bên ham^ešārîm*” – mondja a jelen vers 3. sora. Vagy kis vokalizációs változtatással: *bên hamišrāyim*. „Minden üldözője utolérte a két Egyiptom között”, ez esetben az „Egyiptom”-ot köznevesült tulajdonnévnek értve.”⁵⁵

Fontos hangsúlyozni, hogy ennek a versnek az esetében csak a NY recenzióknak vannak meg a fentebb említett implikációi, a jemeni verziónál csak az utoljára

⁵³ Igaz, a TgJon 2Kir a שוריא szót hozza a helyen.

⁵⁴ És éppen ezért nem is fogadom el azt az álláspontot, amelyet a Sirmak Targumát magyarázó kommentátorok nagy része képvisel, amely szerint a Targum valójában a bibliai Sirmak könyvének egyfajta „igazolása” lenne azáltal, hogy Izrael bűnét, amelyet a Sirmak könyve nem említ, részletesen felsorolják. Ahogy azt a Sirmak könyvéhez írt kommentáromban részletesen ki is fejtettem: a könyv szerzője kulcsszavak és utalások használatával eléri, hogy olyan áthallásokat hozzon létre a könyv szövegének olvasásakor, amelyek megteremtik a megfelelő értelmezési háttérrel. Ezeknek az áthallásoknak egy része Jeremiás könyvéből való, másik nagy csoportja azonban a Deut 28-at visszhangozza. Görgey: 32 és ehhez a részhez 45-46.

⁵⁵ Görgey 46.

említett bibliai áthallás maradt meg – már ha megmaradt. De a NY esetében sem igazán aggádikusak a hozzáfűzések, annak ellenére, hogy a midrásban is szerepelnek: ez a vers inkább azok közé sorolható, amelyek a szöveg eredeti bibliai kontextusát akarják a hallgatóság számára átadni, s ez a kontextus, amelyet a targum és a SR is alkot, egyáltalán nem idegen a MT-től. Az egyetlen kivétel a Cidkijára való utalás, de ezzel is csupán a héberben homályos בין המצרים kifejezést akarta pontosítani a fordító.

1,4.

Gyászolnak a Sion útjai, nincs, aki ünnepekre járjon.
Kapui mind elpusztultak, papjai sóhajtoznak.
Szüzei szomorkodnak, neki csak keserősége van!⁽¹⁾

(²)Amióta csak Jeruzsálem meg volt építve, Izrael fiai⁽³⁾ nem fogadták el, hogy felmenjenek⁽⁴⁾, és évente háromszor megjelenjenek az Úr előtt. Jeruzsálem Izrael bűnei miatt romboltatott le, és Sion útjai⁽⁵⁾ attól lettek gyászossá, hogy senki nem ment el (a templomba) az ünnepek idején. Kapui mind elpusztultak, és papjai sóhajtoznak, mert megszűnt az áldozat, leányai pedig gyászolnak⁽⁶⁾, mert nem mennek már táncolni Áb hó 15-én és az Engesztelés Napján, amely Tisri 10. napja. Így ő is nagyon keserű szívű.

Megjegyzések a fordításokhoz:

(1) Az ÚF szövegével (és minden, általam ismert magyar bibliafordítás szövegével ezen a helyen) az a probléma, hogy az aktív igealakok használatával elvesz a versnek az a sajátos hangulata, amelyet a héber szövegben a participiumok adnak neki. A MT-ben ugyanis eddig minden Jeruzsálemre vonatkozó igealak egy kivétellel (1,2a) perfectumban volt (és a következő versekben is abban van). Ez a használat persze elsősorban a jelen helyzet leírására utal, de egyben egyfajta időtlen reflexióvá is teszi a verset, nem engedik eldönteni, mely Jeruzsálemre vonatkozik ez a leírás: a pusztulás előttire vagy utánira; sőt, implikálják azt, hogy mindkettőre. Ld. alább.

(2) A J teljesen verbatim fordít, ezért csak az eltérő szóhasználatot jelzem. Sperber szövege a NY-hoz hasonló.

(3) A Sperberből hiányzik a „fiai” szó.

(4) Sperber hozzáteszi: Jeruzsálembe.

(5) A J az אורח szót hozza, a NY a שביל-t.

(6) A J az אכל ige Hitp. alakját hozza, a NY a ספד Qalját.

A targum felütése, „Amióta csak Jeruzsálem meg volt építve” valószínűleg éppen azért került ide, mert a targum is érezte azt az általános érvényűséget, amelyet a MT megfogalmazása sugall (vö. (1) megjegyzés): Izrael azelőtt sem járt fel a templomba azokon az ünnepeken, amelyet az Úr megparancsolt nekik – és nem mutatta be a kötelező áldozatot sem⁵⁶. Innen azonnal érthető a „Jeruzsálem Izrael bűnei miatt romboltatott le” megjegyzés. A targum itt hasonló képeket és használ, mint a 2. vers esetén: Jeruzsálem Izrael bűnei miatt pusztul el, s közösek még a templomba

⁵⁶ Brady legalábbis így értelmezi, és én egyetértek vele. Brady: 36.

felmenetel és a visszautasítás szavai is. Így a targum önmagán belül hoz létre áthallást, mégpedig ismét csak a מדה כנגד מדה elvét követve: Izrael fiai mentek el a templomba – „így tehát eljött (a templomba) a gonosz Nebukandeccar” (TgSir 1,1).

Meglepő ezek után a tánc említése. Vajon miért pont erre asszociált a fordító a leányok említésére? Hiszen a leányok nagyon sok egyéb midrásban megjelennek.

Valószínű, hogy ennek az oka a mTaan 4. fejezetének belső elrendezésében keresendő, hiszen a leányok két táncnapjáról ebből a fejezetből értesülünk (4,8). A fejezet ugyanis az „évente három alkalommal” (בשלישה פרקים בשנה) szavakkal kezdődik, s bár nem kifejezetten a zarándokünnepekről esik bennük szó, hanem a papi áldásról bizonyos ünnepeken, nem sokkal később már a templomban bemutatandó áldozatokról (קרבן) beszél (4,2), majd a 4,6-ban többször is előkerül Áb hó 9. napja és a templom pusztulása. Ezek lehetnek azok a „végszók”, amelyek a targumban is szerepelnek, s talán éppen ezek alapján tér az ünnep témájára.

A mTaan 4,8 R. Simeon b. Gamliél idézi: „Nem voltak Izraelnek boldogabb napjai, mint az Áb hó 15. és az Engesztelés Napja, mert ezeken (...) mentek ki Jeruzsálem leányai, hogy táncoljanak a szőlőskertekben.” A gemará pedig meg is magyarázza, miért pont ezek a napok voltak az öröm napjai: „Nyilvánvaló, hogy az Engesztelés napjának a megbocsátás és a tánc napjának kell lennie, mert ezen a napon adattak át másodsor (Mózesnek) a törvény táblái. De az Áb hó 15 miért (ilyen nap)?” Erre a kérdésre a Talmudban több válasz is van, de tematikailag egy illik a jelen szövegkörnyezetbe, Ulláé: „(Mivel) azon a napon távolította el Hósea, Elah fia azokat az öröket, akiket még Jeroboám, Nebat fia állított fel, hogy megakadályozzák Izraelt abban, hogy Jeruzsálembe menjenek a zarándokünnepeken, és azt mondta, menjenek, ahová akarnak.”(bTaan 30b)

Brady, aki szintén megvonja a párhuzamot ezzel a talmudi hellyel, arra is rámutat, hogy ez a z aggadá visszamenőleg részben megváltoztatja a 3. vers értelmét is. Amikor ugyanis Jeroboám és az ország kettészakadásának története előkerül, az „és a szolgálat miatt, amelyet testvéreikre, Izrael fiaira mértek” szavakat az olvasó/hallgató a Salamon és Roboám által Izraelre kirótt kényszermunkára is értheti.⁵⁷ Hozzátenném, hogy ez a kontextus az 1. vers 3. sorát és annak értelmezését is megváltoztatja: „úrnő a tartományok között, de kényszermunkássá (מס) lett”: Jeruzsálem „tartományai”, amely fölött uralkodott, lehetnek az északi törzsek (a

⁵⁷ Brady: 36-37.

targum egyébként is אפרכיא-t hoz, amely egyszerűen „előljárót” jelent⁵⁸, nem királyt vagy uralkodót, talán egy-egy törzs jelentősebb embereit), amelyeket kényszermunkára (מס) kényszerített – aztán ő lett kényszermunkássá (מס) – ismét teljes összhangban van a bűn és a büntetés.

A targum által behozott misnai helyen kívül ismét csak a vers bibliai áthallásai lettek kierősítve vagy pontosítva, s a misnai hely sem változtatja meg a vers alapjelentését, inkább csak a (Tg)Sir 5,15-tel erősíti meg a párhuzamot: „táncunk (הינוגנא) gyászba (אבלא) fordult” – mondja ott a szöveg (s a leányokhoz kapcsolódó két kifejezés ebben a versben is ez). Az azonban bizonyos, hogy az áthallásokat a megjegyzés kiszélesítette, ld. fentebb.

1,9.

Ruhája szegélye piszkos; nem gondolt a jövőre.

Szörnyű mélyre süllyedt, nincs vigasztalója.

Nézd, Uram, milyen nyomorult vagyok, milyen fölfuvalkodott az ellenség!

Havivézésének(1) tisztátalansága a szoknyáján van, nem tisztította le magáról, és nem bánta meg bűnét(2), nem gondolt a jövőre, hogy mi lesz vele az utolsó napon. Lesüllyedt, elesett és félredobták, és nincs senki, aki vigasztaló beszédekkel mondana neki. Nézz ide, Uram, és legyél figyelmes(3), mert hatalmassá lett fölöttem ellenségem.

Megjegyzések a fordításokhoz:

(1) A J a „havivézés” szót (ריחוקהא דם) nem olvassa.

(2) A J itt mást olvas: „nem akart megtisztulni bűneiből” a „nem tisztította le magáról, és nem bánta meg bűnét” helyett.

(3) A J-ben nem szerepel az „és legyél figyelmes”, helyette: „nyomorúságomat”, amely a NY-ból hiányzik, pedig a MT-ben megvan.

A vers plusz eleme, amely több, mint magyarázó kiegészítés, és erős midrási háttere van, nem a „havivézés” megjelenése, hanem az „utolsó nap”-é (יומיא סוף). Az első egyébként sem szerepel a jemeni szöveghagyományban – talán ismét csak a MT-hez való minél szorosabb ragaszkodás miatt.

Az „utolsó nap”, mint a jelen vers kontextusából is kiderül, az ítélet napja,⁵⁹ hiszen megtisztulással és bűnbánattal kellett volna készülnie rá. Ez a gondolat a targumban az 1,22-ben még egyszer említésre kerül majd, ennél egyértelműbb megfogalmazásban: יום דינא רבא.⁶⁰ Egy különbség mégis van a két hely között: ez a vers Jeruzsálem ítéletéről szól, a másik azonban azokról, akik ezt a csapást rá mérték.

⁵⁸ Jastrow: 59.

⁵⁹ Vö. EJ: Escathology

⁶⁰ A pseudoepigráf Enoch könyve sokszor és előszeretettel használja ezt a szófordulatot.

Az utolsó nap mint ítéletnap gondolata többször is előkerül a rabbinikus irodalomban (pl. bSzanh 90-103, de különösen 91b; MekiltaExod 12:42; LevR 29.10; bRH 10b, 11b – vö. mRH 1,2⁶¹). A szó nyilván a MT-ben álló אהרייתה miatt került a kontextusba, az ítéletnap egyik általános elnevezése ugyanis אהריית הימים.

Bár, mint már említettem, a „havivézés” szavak beillesztése pusztán a szöveg extrapolációja a „tisztátalanság” szóhoz, mégsem teljesen érdektelen. Azáltal ugyanis, hogy rámutat: „nem tisztította le magától”, azaz Jeruzsálem, a szimbolikus nő nem végezte el a menstruáció utáni megtisztulás kötelező fázisait (ld. mNid, mMikv), ismét csak bűnének nagyságát hangsúlyozza. Brady ezen a helyen a mJoma 8,9-re mutat, mint egy lehetséges összefüggésre ezzel a verssel kapcsolatosan: a havivézés elmúlása után a nő kötelessége a מקוה-be menni, amelyet R. Akiba a Jer 13,17 alapján („URam, te vagy Izrael reménysége (מקוה)”) így gondol tovább: „Ahogy a מקוה megtisztítja a tisztátalanságot, úgy Ő, aki legyen áldott, megtisztítja Izraelt.”

Így, ebben az értelemben az utolsó nappal kapcsolatos szövegkörnyezetet erősíti.

Az azonban nyilvánvaló, hogy a havivézésből meg nem tisztulás bűnét nem lehet a jelképes Jeruzsálem szemére vetni, így a SR 1,9 megpróbál utánajárni, mi is lehetett pontosan ez a „szegélyen lévő tisztátalanság”, s miután a MT-ben szereplő וול-t azonosították az Ex 28,34-ben szereplő köntös alsó szegélyével, utána a Tófetet azonosították a város Jeruzsálem „köntösének” alsó szegélyével, s így már érthető volt, mit is jelent a MT-ben szereplő „tisztátalan szegély”: a gyermekáldozatokat.⁶² Így rögtön érthető lesz a „nem gondolt a jövőre” felsor is, amely a midrásban nem is kerül magyarázatra – hiszen a gyermek a jövő.⁶³

⁶¹ Sőt, a Rosh Hashana ilyen dimenziójáról még több midrás és misna is szól: tRoshHash 1:13; LevR 29.1; bBer 18b; bBBat 10a; bRoshHash 16b; BerR 25:1.

⁶² Neusner nem érti a SR-nek ezt a gondolatmenetét: „do not seem to me inserted for any obvious reason” – mondja rá. Neusner 154.

⁶³ Amikor a Siralmak könyvéhez írt kommentáromban ezt a verset fordítottam, éppen a második felsor, valamint a következő sor értelme miatt nem követtem a fent is olvasható bevett fordítást, s „véletlenül” az általam javasolt megoldás a SR-hoz hasonló lett, bár egész más utat jártam be: „Beszennyezte főzőedényeit – Az itt szereplő *tūm ’āṭāh b’šūlēhā* kifejezést általában „ruhája szegélye piszkos”-nak (ÚF) fordítják a különböző fordítások, igazi eltérés közöttük csak az értelmezésnél van. Amiért azonban mégis ezt a rendhagyó fordítást választottam, az a kontextusa, az a második felsor. A mássalhangzós szöveget ehhez nem kellett emendálni, mindössze a vokalizáción változtattam: *ṭimm ’āṭā biššūlēhā*. A lamed-aleph igék ilyen típusú perf. E/3 f. ragozása szokatlan ugyan, de a *t* megjelenése elképzelhető az E/3 f. alakoknál (pl. suffixumok esetén), az sem példa nélküli, ha egy gyenge ige egy másik gyenge igitípus (jelen esetben a lamed-yod/lamed-he) mintáját követi. A *bšl* ige pedig előfordul még a JSir-ban, a 4,10-ben, mégpedig abban az értelemben, ahogy én itt használatát feltételezem.” Görgey 56.

A targum azonban megmarad a tisztátalanság és az utolsó nap összefüggéseinél, és ezzel is egy olyan jelentést ad a versnek, amely nem áll távol az egész költeménytől: amennyiben Jeruzsálem megtért volna (azaz megtisztította volna magát), nem érkezett volna el számára a büntetés napja – azaz tulajdonképpen itt is csupán annyi történik, hogy a vers egyik értelmezését felerősíti, amely így érthető tanulással szolgál a hallgatóságnak is.

1,18.

Igazságos az ÚR, mert szembeszálltam parancsával.
Halljátok meg mind, ti népek, és lássátok fájdalmamat:
szüzeim és ifjaim fogságba mentek.

Az ÚR azt mondta⁽¹⁾ Izrael háza embereinek, hogy fegyveres harcosok nem mehetnek át országán. Elment Jósijá, és kivonta kardját⁽²⁾ a fáraó ellen Megiddó síkságán⁽³⁾, pedig ez nem volt megparancsolva neki, és nem kért tanácsot⁽⁴⁾ az Úrtól. Éppen ezért az íjások nyilakat lőttek Jósijá királyra, és ő meghalt ott⁽⁵⁾. De még mielőtt kilehelte volna a lelkét, a következőt suttogta⁽³⁾: „Igazságos az ÚR, mivel áthágtam a szavát.” Halljátok meg hát minden népek azokat a siratóénekeket, amelyeket Jeremiás Jósijá fölött mondott, és lássátok⁽⁴⁾ meg fájdalmamat, amely az ő halála után rám következett⁽⁵⁾. Leányaim és ifjaim⁽⁶⁾ fogságba mentek.

Megjegyzések a fordításokhoz:

(1) אֱמֵר יְהוָה בְּמִמְרֵיהָ – a אמר מימרה szó az Urb. 1-ből hiányzik.

(2) J: הֵרֵב, NY: סִיף.

(3) A „Megiddó síkságán” a J-ből hiányzik.

(4) Az „és nem kért tanácsot” a J-ből hiányzik.

(5) Az „ott” a J-ből hiányzik.

Szó szerint „megmozdította ajkait, és így szólt”.

(4) A két verzió különböző szavakat hoz a „látni” igére: Sperber: הִמַּי, Urb.: הִזִּי.

(5) Ez az ige hiányzik a J-ből és a NY kéziratának többségéből is.

(6) A két verzió különböző szavakat hoz az ifjakra: Sperber: עוֹלָיִם, Urb.: רַבֵּיָא. Míg az első inkább fizikai erejükre, a másik számos voltukra vagy szellemi kiemelkedőségükre segít asszociálni.

A vers bevezetője a SR 1,18 midrására támaszkodik, bár az elrendezése és az érvelése más. A bevezető bibliai utalást, amely a Lev 26,6 utolsó szavait ismétli meg, a midrás nem csupán rávezető versként idézi, hanem egy párbeszéd érveként hangzik fel, amely párbeszéd Jeremiás és Jósijá között hangzik el. Ők ketten azon vitáznak, felvonulhat-e a király a fáraó ellen. Jeremiás ellenzi Jósijá tervét, és Jesáját idézi (19,2), de ő nem hallgatott rá (לוֹא שָׁמַע לוֹ), hanem Mózes fentebbi szavait idézi – tehát a nagyobb tekintélyt.

Miért is kellett hát akkor meghalnia? – merül fel a kérdés a midrásban.

Így válaszol: „Ő (Jósijá) nem tudta, hogy egész nemzedéke bálványimádó.” Ez a Lev már idézett szakaszára utal vissza, amelyből Jósijá a parancsot vette, mivel

annak bevezető szavai a következők: „**Ha** rendelkezéseim szerint éltek, és parancsaimat megtartjátok, és végrehajtatok azokat” – mivel azonban a nép nem felelt meg ennek a kritériumnak, nem is lehetett rá igaz az ígélet (parancsolat) sem.⁶⁴

A targum máshogy érvel, itt nem szerepel sem Isten szája, sem nemzedékének bálványimádása: Jósijá azért bűnös, mert nem kérdezte meg az Urat, még mielőtt felvonult volna. Sőt, a targum érvelését saját megfogalmazása is elősegíti: „fegyveres harcosok nem mehetnek át országán” – aztán: „Elment Jósijá, és kivonta kardját a fáraó ellen”, tehát valójában nem a fáraó volt az, aki karddal átment az országon, hanem maga Jósijá, mégpedig indok nélkül („nem kért tanácsot az Úrtól”), tehát végül is ő volt az, aki „áthágta az Úr szavát”, nem a fáraó.

Jeremiás említése ezen a helyen egyértelművé teszi, hogy a Targum fordítója Jeremiást tartja a Siralmak szerzőjének, hiszen ő volt az, aki Jósijá fölött siratóéneket szerzett, és ebben a siratóénekekben szerepelnek Jósijá szavai is.

Nyilvánvaló azonban, hogy a fentebbi aggádának a bibliai vershez nagyon kevés kapcsolódási pontja van. Mi lehetett mégis az a motívum, amely miatt idekerült Jósijá története? Brady szerint a megoldást a Sir 1,18 és a 2Krón 34,22 (a kerettörténet, amelyre a SR is végig hivatkozik) közös פה szava jelenti. „In Lam 1.18 the speaker confesses to having rebelled against 'his word' (פיה, lit. 'his mouth') and we are told in Chronicles that Josiah did not obey the words of Neco that came 'from the mouth of God (מפי אלהים). The use of פה in both instances provided the textual 'hook' to connect the two texts”⁶⁵.

A targum azáltal, hogy a történetet a krónikás történetéhez és Jósijához kapcsolja, tulajdonképpen egy furcsa szófordulatot magyaráz, és egy újabb réteget ad a szövegünkhöz, bár alapvetően nem másítja meg: hiszen ha még az igazságos Jósijá is azt mondja, hogy vétkezett, akkor mennyivel inkább Jeruzsálem/Izrael népe? A

⁶⁴ Jósijá halála teológiaiilag problémás mind a kortársak, mind a későbbi visszaemlékező közösség számára, így magyarázatra szorul. A problémának két gyökere is van: az egyik az, hogy Hulda megprófétálta a királyról, hogy békében fog atyáihoz térni (2Kir 22,20), a másik pedig az, hogy „Azt tette, amit helyesnek tart az ÚR. Mindenben ösatyjának, Dávidnak az útján járt, és nem tért el arról sem jobbra, sem balra” (2Kir 22,2), tehát igaz ember volt (s az, hogy Isten Törvényének akart érvényt szerezni a fáraó megállításával, szintén emellett beszél, valamint vö. bSzanh 104a). Ez az a kontextus, amely alapján a Talmudban is felmerül a kérdés, hogy vétkes volt-e, vagy sem (bSab 56b): „Aki azt állítja, Jósias vétkezett, téved” – nyit a róla szóló rész és a 2Kir 22,2-t idézi ennek igazolására. Az ellenvetés nagyon érdekes: „Nem volt hozzá hasonló király öelötte, aki úgy megtért (שב) volna az ÚRhoz teljes szívével, teljes lelkével és teljes erejével, egészen a Mózes törvénye szerint” (2Kir 23,25) – ahol a שב azt implikálja, hogy vétkezett. Erre az az ellenvetés, hogy csak addig vétkezett, amíg meg nem találta a törvényt. A szakasz végül Rav magyarázatával zár: „Nem volt Jósijánál nagyobb megtérő a saját nemzetiségében” – ez pedig lehet egyszerre a 23,25 interpretációja, de a 22,2-é is, hiszen ott a szöveg Dávidhoz hasonlítja, aki szintén „nagy megtérő” volt.

⁶⁵ Brady 41.

mellékjelentés tehát megváltozik, de a vers alapvető motívumai csak erősödnek a – látszólag nem kapcsolódó – példa által, s egyben egy olyan kérdésre is választ ad a fordító a maga módján, amely minden bizonnyal felmerülhet a tragédia kapcsán a hallgatókban: Jósijá halálának kérdésére.

1,19.

Hívtam azokat, akik szerettek, de ők cserbenhagytak⁽¹⁾.
Papjaim és véneim elpusztultak a városban,
amikor ennivalót kerestek, hogy fölélédjenek.

Így szól Jeruzsálem: „Amikor átadtam Nebukadneccar⁽²⁾ kezébe, hívtam a barátaimat, a népeket, akikkel szövetségeket kötöttem⁽³⁾, hogy segítsenek nekem⁽⁴⁾. De ők becsaptak és ellenem fordultak, hogy elpusztítsanak. Íme, a rómaiak (pedig), akik feljöttek Titusszal és a gonosz Vespasianusszal, ostromműveket állítottak Jeruzsálem ellen⁽⁵⁾. Papjaim és véneim pedig elpusztultak a városban az éhség miatt⁽⁶⁾, mivel élelmet⁽⁴⁾ kerestek maguknak, hogy jóllakjanak, és megőrizzék életüket.

Megjegyzések a fordításokhoz:

- (1) A ige ennél sokkal aktívabb jelentéssel bír: becsap, megcsal, félrevezet.
- (2) Érdeemes megemlíteni, hogy egyik szöveg sem teszi hozzá „a gonosz”, pedig a Targum összes más helyén ez Nebukadneccar állandó jelzője
- (3) A két verzió különböző szavakat hoz a „kötni” igére: J: גזר, NY: קים.
- (4) A „hogy segítsenek nekem” a J-ből hiányzik.
- (5) Ez a mondat a J-ből hiányzik, de a Sperberben megvan.
- (6) Az „éhség miatt” a J-ből hiányzik.
- (4) Lit.: „megelégítő kenyeret kerestek maguknak, hogy megőrizzék életüket”.

Ez az első hely a TgSir-ban (legalábbis a nyugati recenzióban), amely egyenesen utal a templom 2. pusztulására, de nem az utolsó: a 4,17. 22. és az 5,11, amelyek közül ezzel a hellyel legszorosabb párhuzamban az utóbbi áll. A 4. fejezetben ugyanis Rómát Edómmal azonosítja (vagy vonja párhuzamba) a targum, az 5,11-ben azonban egyértelműen a káldeusokkal: „Sion házas asszonyait megerőszakolták a rómaiak, Júda városának (szűz) leányait a káldeusok.”⁶⁶

A vers mögött meghúzódó midrás nem a SR-ból van, ez ugyanis pusztán a „barátok” szó értelmét keresi, hanem valószínűleg a bGitt 56-ból. A Talmud ezen a helyen elmondja, hogy amikor Vespasianus (tehát nem Nebukadneccar) körülvette a várost, és három évig körülfárva tartotta, a rabbik szerettek volna kiegyezni a rómaiakkal, de a birjonik (בריוני), akiket Epstein a városban lévő zélóta csoportokkal azonosít⁶⁷, erre nem voltak hajlandók, sőt, felégették a gabonátárolókat, és éhség tört

⁶⁶ Ennek a versnek a maga belső logikája az, hogy mivel a káldeusok először jöttek, ők még a szüzeket erőszakolták meg, a később jövő rómaiaknak már „csak” az asszonyokkal kellett beérniük.

⁶⁷ Epstein: „The reference is obviously to the Zealot bands who defended Jerusalem.” Epstein, I. (ed.), *The Babylonian Talmud: translated into English with notes, glossary, and indices*, Soncino Press,

ki a városban, mégpedig akkora, hogy még a leggazdagabbaknak sem maradt élelmük. Közülük Martát, Boethus lányát említi a szöveg, aki akkor halt meg, amikor kiment a városba élelmet keresni. Nem elképzelhetetlen, hogy a név: „Marta, Boethus lánya” inkább a Boethus-féle vallási-politikai csoporthoz tartozását akarta jelölni, nem a leszármazását. Ehhez a csoporthoz tartozott az akkori főpapság és a vezetők egy része.⁶⁸

Ezek lehetnek azok az összefüggések, amelyek miatt a fordító éppen erre a midrásra asszociált. A barátok, akik megcsalták Jeruzsálemet, pedig segíteniük kellett volna a birjonik, az éhező vének és papok párhuzama lehet Marta, Boethus lánya. Titus és Vespasianus említése nyilvánvaló – s ez alkalommal ők kapják a „gonosz” jelzőt, nem Nebukadneccar, sőt, a talmudi helyen Titusz kapja egyedül.

Amennyiben valóban a bGitt-ben található történet ennek a fordításnak az alapja, még az is elképzelhető, hogy Johanan b. Zakkaj is a „csalárd barátok” közé tartozik, hiszen ugyanez a történet azt is elmondja, hogy Vespasianus teljesítette egy kérését, de ő nem azt kérte, hogy hagyjon fel Jeruzsálem és a zsidók elpusztításával, hanem „Jabnét és bölcseit”. R. Akiba erre mondta rá utalva: „a bölcseket meghátrálásra kényszerítem, leleplezem, hogy tudományuk bolondság” (Jes 44,25).

Nyilvánvaló, hogy itt nem a vers kontextusa, hanem az aggadá kontextusa volt a kapcsolódási pont. Azáltal azonban, hogy a targum meghagyja Nebukadneccar nevét, úgy hozza be a második templom pusztulását, hogy nem törli el az elsőre vonatkozó utalásokat sem: a vers eredeti értelme is megmarad, a bővítés segítség ahhoz, hogy a második templom pusztulását is megért közösség még könnyebben azonosuljon a leírt eseményekkel.

1,20

Nézd, Uram, milyen nyomorult vagyok, belsőm háborog,
vergődik bennem a szívem, mert nagyon engedetlen voltam.
Ott kint a fegyver öli gyermekeimet, otthon a halál.

Nézd meg, Uram, a fájdalmamat. Belsőm háborog, vergődik⁽¹⁾ a szívem, mert áthágtam az Úr szavának⁽²⁾ rendelkezését⁽³⁾. *Emiatt kint a fegyver öli a gyermekeket, bent a Pusztító⁽³⁾ Angyal, aki a halál fölött rendelkezik.*

Megjegyzések a fordításokhoz:

(1) A J hozzáteszi: „bennem” (בקרבי)

London, 1935-48. bGitt 56a 11. jegyzet. A Talmud annyi konkrétumot mond el róluk, hogy vezetőjük, Abba Sikra Johanan b. Zakkaj unokaöccse volt.

⁶⁸ Vö. EJ: Boethusians.

- (2) Sperber nem az „Úr szavának rendelkezését”, hanem E/2-ben „szavad rendelkezését” hoz.
(3) A גזירת szó a J-ből hiányzik.
(3) Ez a szó a J-ből hiányzik.

Már a Bibliában is előfordul az a gondolat, hogy a halál egy angyal által érkezik el az emberhez (2Sám 14,15; 2Kir 19,35; 1Krón 21,15), a Pusztító Angyal képzete azonban a Biblia utáni irodalomban fejlődött ki igazán.

A Talmudban sok utalást találhatunk mind a Pusztító Angyalra (מלאכה מהבלא bár főként többes számban beszél róluk, ld. bSab 55a, 88a; bSzanh 106b; bBer 51a;), mind a Halál Angyalára (מלאך המות bBK 60b, bNid 71a; bBM 36b stb.). A jelen versben mindkét kifejezés benne van, kivéve a jemeni verziót, mert az csak a „halál fölött rendelkező angyal”-t olvassa.

Nyilvánvaló, hogy az angyal ezen a helyen a halál megszemélyesítése, és azt a gondolatot akarja kihangsúlyozni, hogy az élet és a halál egyaránt Isten kezében vannak, hiszen az angyalok fölött ő rendelkezik (csakúgy, mint az angyal a halál fölött). Ezáltal a „bent meghalók” sem a véletlen, hanem ugyanúgy Isten áldozatai, mint akiket a kard ölt meg.

2,9.

Földbe süllyedtek kapui, elpusztították, összetörték zárait.
Királya és vezérei a pogányok közt vannak, ahol nincsen kijelentés,
profétái sem kapnak látomást az Úrtól.

Földbe süllyedtek kapui, *mivel disznót vágtak, és vérét átvitték fölöttük*. Ajtófélfái elpusztultak és összetörték. Királya és előkelői a népek közé száműzettek⁽¹⁾, *mivel nem tartották meg⁽²⁾ a Tóra szavait, mintha nem a Sinai-hegyen kapták volna⁽³⁾*. Profétáitól *pedig megvonatott a profétálás⁽³⁾ szent lelke*, nem szól hozzájuk egy *profétai* szó sem az Úrtól⁽⁴⁾.

Megjegyzések a fordításokhoz:

- (1) Ez a szó a J-ben nem szerepel.
(2) J: „áthágták (עבר) a Tóra szavait”.
(3) A „mintha nem a Sinai-hegyen kapták volna” a J-ből hiányzik. Van der Heide jegyzete a félmondat helyett egy másik félmondatot olvas: כעמא דלית ליה אורייתא „mint egy olyan nép, akinek nincs Tórája”.
(3) Ez a szó a J-ből hiányzik
(4) A J az utolsó tagmondatot így olvassa: „nem találják az Úr szavát”.

A történetre sem a Bibliában, sem a korabeli rabbinikus irodalomban nem találunk párhuzamot. Az nyilvánvaló, hogy az utalás a disznóra IV. Antiochos uralmát és a templom megbecstelenítését jelzi, de valószínű, hogy a vers elején említett kis

történet az ún. Antiochus tekercsben elbeszélte történetre utal,⁶⁹ nem pedig az 1Makk elbeszélésére. Ott ugyanis egy túl sematikus beszámolóval találkozunk, amikor Antiochos parancsba adja, hogy „a templomban hagyjanak fel az égő-, a véres- és az italáldozattal, szegjék meg a szombatot és az ünnepeket, és szentségtelenítsék meg a szentélyt és a szent dolgokat. Ugyanakkor emeljenek oltárokat, templomokat és kápolnákat a bálványoknak, áldozzanak sertéseket és más tisztátalan állatokat” (1Makk 1,45).⁷⁰

A „mivel disznót vágtak, és vérét átvitték fölöttük” mondat viszont majdnem teljesen azonos az Antiochos-tekercs szövegével: „és az azon a helyen (a templomban) levágták a disznót és átvitték a vérét a templom udvarára”⁷¹ – amelynek, ahogy a 2Krón 4,9 kétszer is megjegyzi, ajtója is voltak.⁷²

Az Antiochos-tekercs történetét valószínűleg két szó: az összetört kapuk képe hívta elő a fordítóban, mivel ez a kép onnan is ismerős: „Ezek után elmentek Simon fiai a templomba, és megépítették az összetört kapukat (השערים הנשברים), bezárták a hasadékokat és megtisztították az udvart.”

A targum a MT ברייה szavát, amely az Exodusban gyakran előfordul, és a TgOnk-tól következetesen az ערבה szóval ad vissza, itt מזוזה-nak fordítja, amely szó már a Misna idejére többet jelentett, mint csupán ajtófélfát: jelentette azt a két szöveget is (Deut 6,4-9 és 11,12-21), amelyek közül a második kimondja: „Vigyázzatok, hogy szívetek el ne csábítson benneteket, el ne hajoljatok, ne szolgáljatok más isteneket, és ne boruljatok le azok előtt, mert akkor fellángol az ÚR haragja ellenetek, bezárja az eget, nem lesz eső, és a föld nem hozza meg termését, ti pedig hamar kivesztek arról a jó földről, amelyet az ÚR ad nektek.” Az összetört mezuzák mintegy jelei a parancsolatok meg nem tartásának, és a Tóra szavai beteljesedtek fogságba vitt népen.

⁶⁹ A tekercs egy rövid, alig 70 versben álló történet, amelyet Hasmonaeus, Antiochus, Hanukka vagy Görög tekercsnek egyaránt neveznek. A régi jemeni imakönyvek mind tartalmazták, a Baladi rítusúak a mai napig is hozzák, mivel a hanukkai istentisztelet része, s a Tórához és a Prófétákhoz hasonlóan három nyelven olvassák: héberül, arámul és Szaadja arab fordításában, aki a 9. században fordította le. Ő osztotta fel versekre is a szöveget, és látta el magánhangzókkal. A tekercs a szfárádi zsidóság körében ismerték és használták, az askenázi zsidóság imakönyveiben és gyűjteményeiben egészen 1868-ig nem szerepelt, amikor is Yitzak Baer bevette az általa szerkesztett Avodat Yisrael imakönyvbe. Több héber fordítása is van, de az eredeti verzió arám volt, amelyet a nyelvvezete alapján a 2-5. század közé tesznek. Sperber, D. (ed.), *Minhagei Yisrael: Origins and History*, (héberül) Mossad Harav Kook, 1998. vol. 5. 117kk.

⁷⁰ Szent István Társulat Bibliája

⁷¹ במקום ההוא שחטו את החזיר ויביאו את דמו לעזרת הקדש

A héber szöveget sikerült csupán megtalálnom, azt is az interneten, itt:

<http://www.mesora.org/megilasantiochos.html> (tükrözve 2006. november 24.)

⁷² Igaz, a krónikás דלת-et említ, a Sirmak pedig שער-t olvas.

A vers utolsó gondolata, amely szerint a prófécia elvételét a prófétáktól, a bBB 12-ben is megtalálható,⁷³ ahol R. Avdimi (V. sz.) azt tanítja: „A templom pusztulásának napja óta a prófécia elvételét a prófétáktól, és a bölcseknek adatott át.” (12a) Majd nem sokkal utána R. Johanan azt tanítja: „A templom pusztulásának napja óta a prófécia elvételét a prófétáktól, és a bolondoknak és a gyerekeknek adatott át.” (12b) Bár a két rabbi véleménye részben eltér egymástól, a közös bennük mégis az, amit a targum itt is megállapít – s mivel a targum már a második templom pusztulása után hangzik fel, ez a megállapítás általános érvényű.

A vers ilyen interpolálásával a targum már nem csak a templom két lerombolására utal, hanem közéjük emeli a IV. Antiochos Epiphanes által elkövetett megszenteltelenítést is, majd az utolsó sor magyarázatával a fordító a saját jelenéig emeli a helyzetet. Erre a MT is lehetőséget ad neki: a 2. sor egyértelműen a jelenre utal, s így a költő visszatekintése a saját közösség visszatekintésévé válik. A vers értelme azért nem változik, mert a közösség élethelyzete, amelyben felhangzik, sokban megegyezik a Sir költőjének helyzetével.

2,19.

Kelj föl, jajgass az éjszakában, az örökös kezdetén!

Öntsd ki szívedet, mint a vizet, az Úr színe előtt!

Emeld föl hozzá kezeidet gyermekeid életéért, akik elaléltek az éhségtől minden utcasarkon.

Kelj fel, Izrael háza, *aki száműzetésben él*⁽¹⁾! Tanuld a *Misnát* éjszaka, *hogy az Úr Sekinája veled lakjon*⁽²⁾, és az *írott Tóra szavait a reggeli*⁽³⁾ őrség kezdetén. Mint vizet öntsd ki szíved *elvetemültségét*⁽⁴⁾, és *térj meg, és imádkozz*⁽⁵⁾ a *gyülekezet házában* az Úr színe előtt, emeld fel kezeidet *imádságban* előtte gyermekeid lelkéért, akik elfonnyadnak az éhségtől minden piactéren.

Megjegyzések a fordításokhoz:

(1) A J-ből hiányzik az „Izrael háza, aki száműzetésben él”.

(2) A „hogy az Úr Sekinája veled lakjon” tagmondat a J-ből hiányzik.

(3) A szó a NY-ből hiányzik.

(4) A szó a J-ből hiányzik.

(5) A szó a J-ből hiányzik.

Vajon honnan is jön a fordítónak az a gondolata ezen a helyen, hogy éjszaka Misnát kell tanulni, reggel pedig a Tórát?

⁷³ Sőt, az 1Kír 22-ben is egy hasonló történetről olvasunk. Itt, persze, kicsit bonyolultabb a helyzet, de itt is azt látjuk, hogy a mennyei lelkek versengenek Isten előtt, ki szedje rá Izrael prófétáit. Ez alapján a kép alapján könnyű elképzelni azt, hogy a „prófétaság lelke” elvételét a prófétáktól.

A „tanulás” gondolata a MT-ben szereplő לָמַד ige arám jelentésén alapszik: „gondolkodik, tanul”, az éjjel-reggel megkülönböztetése pedig a fordító számára azt implikálta, hogy ezen a helyen nem csupán egyféle tanulásról akart beszélni a Sir költője. De már a tanulás gondolatának megjelenése egyértelművé teszi, hogy csak a Tóráról lehet szó, hiszen mi másra szólítaná fel a könyv olvasóit Jeremiás?

Az ExR 47,8 azt tanítja az Ex 34,28-at magyarázva: „Nappal a Tórát tanulta, éjszaka pedig magyarázta magának. Miért? Hogy megtanítsa Izrael fiait arra, hogy a Tórával fáradozzanak éjjel és nappal.” Az itt szereplő ige, טָפַח, gyakorlatilag az egész szóbeli Tórának az alapja: annak kiterjesztése a mai életre, amelyről a Tóra évszázadokkal ezelőtt beszélt.⁷⁴ Tehát innen jöhet a gondolat, hogy éjjel kell a szóbeli, nappal pedig az írott Tórát tanulni.

A bGit 2a-3b, amelyik az esti Sema idejével foglalkozik, többször is megemlíti az az éjszakai őrségváltásokat, és ugyanitt idézi a Zsolt 119,62-t és a 147-et is: „Éjfélkor fölkelek, hogy hálát adjak neked igazságos döntésedért” valamint „Ébren vagyok virradatkor, és fohászkodom, igédben reménykedem. Ébren van szemem az éjszakai őrváltáskor is, és elmélkedem ígéreteiden.” Ezek nyilván már elégséges alapot adnak egy ilyen értelmezéshez, különösen, hogy máshol is szerepel a Talmudban az éjszakai tóratanulás, és Res Lakis egyenesen azt mondja róla: „Aki éjszaka tanulja a Tórát, annak számára a Szent, áldott legyen, kiterjeszti kegyelmének fonalát nappalra is, ahogy meg van írva: Nappal szeretetét rendeli mellém, éjjel éneket ad számba az ÚR; imádságot életem Istenéhez (Zsolt 42,9).” (bAZ 3b). Rava (bAZ 19a) és R. Josua b. Levi (19b) szintén erről beszélnek.

De miért is van szükség a nappali kegyelemre? Talán azért, mert az éjszakai őrségváltások egy más, a jelen targumi és bibliai vershez közel álló talmudi kontextusban is előkerülnek: Rav nyomán tanítja R. Jichak b. Samuel: „Három őrségváltás volt éjszakánként, és minden őrségváltáskor leül Ő, áldott legyen, és üvölt mint az oroszán: Jaj a gyermekeimért, akiknek bűnei miatt leromboltam házamat és felgyújtottam szentélyemet, őket pedig fogságba küldtem a világ népei közé!” (bBer 3a) Ebben a két mondatban a vers csaknem összes kulcsszava szerepel – éppen csak a cselekvő más: maga az Úr. Amikor tehát Izrael éjjel felkel, hogy tanuljon, nincs egyedül, az Úr Sekinája vele van, hiszen maga is virraszt – a gyermekei miatt.

⁷⁴ Vö. a psatról és drasról írt fejezetet a dolgozat elején.

A Sekina jelenléte az éjszakában azért is fontos lehet, mert általános az az elképzelés, hogy a Sekina valamilyen fény vagy sugárzás (bBer 17a, ExR 32,4 – vö. Ex 34.).⁷⁵

Az, hogy az Úr Sekinája azokkal van, akik a törvényt tanulják, más helyekből is nyilvánvaló: a bBer 6a: „Honnan tudjuk, hogy ha ketten együtt vannak, és a Tórárt tanulják, a Sekina velük van? Mert meg van írva: Amikor erről beszélgettek egymás között azok, akik félik az URat, az ÚR figyelt, és meghallotta. És beírták egy könyvbe az ÚR előtt emlékezetül azokat, akik őt félik és megbecsülik nevét. (Mal 3,16)” Ez a hagyomány gyakorlatilag a mAb 3,2-t ismétli, ahol R. Hananja b. Teradion még sarkosabban fogalmaz: „Ha ketten együtt ülnek, de nem kerül szóba közöttük a Tóra, nem olyanok-e, mint az ócsárlók tanácsa⁷⁶?”

A Talmudban máshol azt olvassuk, hogy a Sekina Izraelen van (bSab 22b, 139a, bBer 7a, valamint NumR 7,8), mégpedig azért, hogy megkülönböztesse Izraelt a föld többi népétől (bSab 22b), de az utóbbi két helyről azt is megtudjuk, hogy bálványimádókon (bBer 7a – e szerint az elbeszélés szerint Mózes külön kérésére nem nyugszik meg a Sekina a bálványimádókon, és bSab 22b) és bűnösökön (139a) nem nyugszik meg a Sekina, tehát Izraelen sem nyugszik meg addig, amíg meg nem tér: „Ő, legyen áldott, nem nyugtatja meg Sekináját Izraelen, amíg a gonosz bírák és hivatalnokok ki nem vesznek belőle”. (bSab 139a)

A bBer 6a azonban még egy fontos dolgot említ: Isten csak a zsinagógában (בבית הכנסת) hallgatja meg Isten az imádságot. Ezt kétszer is hangsúlyozza: legelőször Abba Benjamin mondja, utána Rabin b. R. Adda kérdez rá: „Honnan tudjuk, hogy Ő, áldott legyen, a zsinagógában található meg? – Mert meg van írva: *Isten ott áll az isteni közösségben.* (Zsolt 82,1)”

A targum eltérő fordításának egyszerű az oka: a MT-ben szereplő többjelentésű szavak másik jelentését érti: „tanulj” – és ne „jajgass”, a „szív kiöntése” pedig nem a sírás, hanem a bűnbánat képe. Ebbe a kontextusba pedig már gond nélkül belefér a fentebbi értelmezés, csupán pontosítása annak, mit is kell tanulni, és miért, s

⁷⁵ „One of the more prominent images associated with the Shekhinah is that of light. (...) (Avot deR. Natan version 1 2, 13a; see also Hul. 59b–60a). Both the angels in heaven and the righteous in olam ha-ba ("the world to come") are sustained by the radiance of the Shekhinah (Ex. R. 32:4; Ber. 17a; cf. Ex. 34:29–35). This association with light has led to the view that the Shekhinah is some kind of luminous material, a being of light created by God.” EJ: Shekhinah

⁷⁶ Valószínű utalás a Zsolt 1,1-re, ahol ráadásul a 2. vers hozzáteszi: „az Úr törvényéről elmélkedik éjjel és nappal”.

mindehhez miért szükséges a bűnbánat – mert ez az egyetlen dolog, amely Istent könyörületre indíthatja.

2,20.

Nézd, Uram, és lásd meg azt, akivel így bántál!

Miért kell az asszonyoknak megenniük gyermekeiket, dédelgetett csecsemőiket?

Miért gyilkolják az Úr szentélyében a papot és a prófétát?

Nézd, Uram, és lásd meg *a mennyből*, ki ellen fordultál így! Vajon helyes-e, hogy Izrael leányai⁽¹⁾ *éhségükben*⁽¹⁾ megegyék méhük gyümölcsét, drága⁽³⁾ gyermekeiket, *akiket finom gyapjúpólyába*⁽⁴⁾ *bugyoláltak?*

Az Igazság⁽⁵⁾ *Mértéke erre így válaszolt:* Vajon helyes-e az ÚR templomában megölni a papot és a prófétát, *ahogy megöltétek Zakarját, Iddó*⁽⁶⁾ *fiát, a főpapot*⁽⁷⁾ *és hűséges prófétát az ÚR templomában*⁽⁸⁾ *az Engesztelés Napján, mert megintett titeket, hogy ne cselekedjétek, ami gonosz az ÚR előtt?*

Megjegyzések a fordításokhoz:

(1) Az „Izrael leányai” a J-ből hiányzik, helyette „asszonyok”-at olvas.

(2) Ez a szó a J-ből és a Solgerből hiányzik

(3) A J-ből ez a szó hiányzik.

(4) A J-ből hiányzik a „finom gyapjú” szó.

(5) Van der Heide apparátusa „Kegyelem Mértéké”-t olvas.

(6) Van olyan NY és J kézirat egyaránt, amely itt helyesen „Jójádá”-t olvas.

(7) A J-ben csak „papot”.

(8) Innentől a J egy rövidebb verziót hoz: „amely bűn az Úr előtt”.

Az Igazság Mértéke itt ismét megszólal – közbelépését talán az is magyarázza, hogy ezen a helyen látszólag igen drasztikusan nyúl bele a fordító a szövegbe: hiszen a 3. sort az interpretáció által Jeruzsálem/Jeremiás panaszából a ellene szóló váddá formálja át.

Ennek a sornak az interpretációja nem előzmény nélkül való: a SR 2,20 is már hasonlóan érvel. Ott Jeremiás áll az Örökkévaló elé, és mondja az első két sort, és a Szent Lélek feleli neki (ורוח הקדש משיבתו) a 3. sort. Igazából csak egy fontos dologban tér el a SR a Targumtól: a midrás helyesen olvassa Zakarjá nevét, akiről ugyanis itt szó van, nem Zakarjá b. Berekjá b. Iddó, a róla elnevezett könyvet is író próféta, hanem Zakarjá papról, Jójádá főpap fiáról, akinek a története a 2Kron 24,20-22-ben van megírva.⁷⁷ Őt a bibliai történet szerint Isten Lelke (aki erős hasonlóságot mutat ezen a helyen a feljebb már említett próféta lelkével az 1Kir 22-ből) „magára öltötte” (לבשה), szavai azonban felháborították a királyt, és megköveztette a templom udvarán.

⁷⁷ Érdekes, hogy nem csak a Targum olvassa rosszul Zakarjá b. Jójádá nevét. De míg a Targum hibája magyarázható esetleg a teofor név csonkulásával (עדר יהודע), a Máté 23,25 Zakarjá b. *Berekjáról* mondja, hogy megölték a templom és az áldozati oltár között, az udvaron.

A jelen versről nyilván azért jutott a midrásnak Zakarjá az eszébe, mert ő az, aki egyszerre pap, próféta és a szentélyben gyilkolták meg. De nem csak ennyi a róla szóló hagyomány: a SR 5. és 23. nyitóbeszéde és a 4,13 is szól Zakarjáról, akiről megállapítja nemcsak, hogy a papok udvarán gyilkolták meg, hanem azt is, hogy mindez az Engesztelés Napján történt, tehát a targumnak ez a hagyománya is innen származik. „Hét bünt követett el aznap Izrael: meggyilkoltak egy papot, egy prófétát, egy bírót, ártatlan vért ontottak,⁷⁸ káromolták az isteni nevet, tisztátalanná tették az udvart, mindezt ráadásul az Engesztelés Napján, amely éppen szombatra esett.” A midrás arról is tudósít, hogy Zakarjá vérét nem takarták be, ahogy kellett volna (Lev 17,13) – ezt a rávezető versből, az Ez 24,6-8-ból vezetik le: „Jaj a vérontó városnak! (...) Mert ott van benne a vér, melyet a csupasz köre ontott, nem a földre öntötte, hogy a por betakarhatná, így keltett haragot, így indított bosszúra. Én is kiontom a vérét a csupasz köre, hogy ne lehessen betakarni!” Ezek után a midrás elmond egy történetet Nebuzaradanról, Nebukadneccar hadsereg (vagy őrség-) parancsnokáról aki, amikor belépett a templom udvarára, és látta Zakarjá vérét, nagy vérontással próbálta ellensúlyozni, hogy megszűnjön Zakarjá vérenek a folyamatos csöpögése, míg végül a vér elérte Zakarjá sírját.

A vérontásnak ez a szintje a TgSir 1,15-öt idézi fel, amely szerint: „a népek (...) megbecstelenítették Júda házának szüzeit, amíg úgy nem folyt vérük, mint a bor a borsajtóból, mint amikor valaki a fürtökön tapos, és kifolyik a szőlő leve.” Talán nem is véletlen az 1,15 ilyen túlzó fordítása, hiszen Nebuzaradan története még másik két forrásból is ránk maradt, és az egyikben, a bSzanh 96b-ben nem sokkal a leírása előtt elő is kerül ez a vers. (A másik hely, a bGit 57b, ahonnan ugyanez a magyarázat a Sir 2,3-ból indul ki.)⁷⁹

A vérontásra való áthallás nyilván nem véletlen, hiszen a következő vers már a gyilkolásról beszél – a SR szerint nyolcvanezer, a Talmud mindkét helye szerint 94 ezer olyan emberről van szó, akiket Nebuzaradan megölt Zakarjá miatt. Ezek a

⁷⁸ Nyilván éppen ez az egyik kulcskifejezés, amely miatt a Sir 4,13-hoz is ez a midrás került magyarázatként, hiszen ott elhangzik: „Prófétáinak vétkei miatt, papjainak bűnei miatt történt ez, akik igazak vérét ontották benne.”

⁷⁹ Talán nem véletlen, hogy a TgSir 1,15-nek van egy nagyon erős bibliai áthallása is: mégpedig a Jes 63,1-6-ra, ahol Isten vérvörös ruhában jelenik meg: „Ki jön ott Edómból, vérvörös ruhában (...)? - Én, aki igazat beszélek, és van erőm a szabadításhoz! - Miért vörös az öltözeted, miért olyan a ruhád, mint azé, aki borsajtóban tapos? - A sajtóban egyedül tapostam, a népek közül senki sem volt velem. Tapostam őket haragomban, tiportam őket felindulásomban. Levük a ruhámra fröccsent, egész öltözetemet beszennyeztem. Mert bosszúállás napja van a szívemben, eljött a megtorlás esztendeje. (...) Népeket tapostam el haragomban, szétzúztam őket felindulásomban, és a földre öntöttem levüket.” A kép ugyanolyan sokkoló erejű, mint a targum fordítása, éppen csak másra vonatkozik: azokra, akiken Isten éppen az első templom lerombolása miatt állt bosszút.

megöltek a nagy és kis Szanhedrin tagjai voltak, valamint a gyerekek, a „legjobbak”.⁸⁰

Nebuzaradan egyébként magában a TgSir-ban is előkerül: a 4,12-ben ő az Nebukadneccar mellett, aki belép Jeruzsálembe, hogy legyilkolja (נסב) Izrael házának embereit – de neki szól a mennyei hang is: „Halott népet gyilkoltál le, leégett templomot égettél fel, megörölt lisztet öröltél meg.” (bSzanh 96b) Az összes midrás egyetért abban, hogy ezek után Nebuzaradan meg is tért.

Az, hogy a targum ezen a helyen párbeszédet fordít, s nem egy beszélő szájából eredezteti a mondatokat, tulajdonképpen mindegy. A pap és próféta halála mindenképpen elő kell, hogy hívja Zekarjá b. Jójádá halálát, akárki is mondja ki a sort: akár Jeruzsálem, akár az Igazság Mértéke, mivel az ő felidézése már önmagában válasz a feltett kérdésre. Hiszen nemcsak arról van szó, hogy Izrael megölte a papot és prófétát, és ezért Isten is kiirtotta, aki megmaradt, hanem arról is, hogy nem voltak hajlandók megszívlelni a prófétai intést. Nem tértek meg.

4, 2.

Sionnak színaranyat érő drága fiait
jaj, csak cserépedénynek tekintették, fazekas keze munkájának!

Sion drága fiait, akiknek *megjelenése*⁽¹⁾ a színaranyhoz volt hasonló⁽³⁾, ó, jaj, *a tisztátalan emberek az ágyuk mellé kényszerítették*⁽⁴⁾, és *őket*⁽⁵⁾ *nézték, hogy asszonyaik majd olyan szép fiaikat szüljenek, mint amilyen szépek ők*⁽⁶⁾, *de (mégis) cserépedénynek*⁽⁶⁾ tekintették, fazekas keze munkájának.

Megjegyzések a fordításokhoz:

(1) Ez a szó a J-ből hiányzik.

(2) A J a „színaranyhoz volt hasonló” helyett „színarany értékűek”-et olvas.

(3) A J hozzászói: „és szépségük mint az igazgyöngy” (ויאין כמרגריין) – nyilván utalva az 1. versre.

(4) J: „állították” v. „ültették” (מורתבין).

(5) A J hozzászói: „az arcukat” (באנפיהון)

(6) A J csak „amilyenek ők”-et olvas

(5) Az Urb.-ból hiányzik a „cserép” (חסר) szó, a többi kéziratban viszont szerepel. Az NY és a J különböző szavakat hoz az „edény”-re: NY: לגין, J: גבל.

Jóllehet a SR 4,2 nem az itt szereplő magyarázatot hozza a „színaranyat érő, drága fiait” magyarázatára, mégis van olyan interpretációs vonulata, amely ezt a szófordulatot Sion fiainak testi szépségére vagy tökéletességére érti: „Mi tette őket

⁸⁰ Nebuzaradan nevezte így őket, amikor a vér csöpögése még ezután sem akart elállni, és a felkiáltott: „Zakarja, Zakarja, a legjobbakat már megöltem, azt akarod, hogy megöljem mindannyiukat?” (bGitt 57b) – A vér csöpögése csak ez után állt meg, tehát ennyi volt a szükséges vér, hogy betakarja az ártatlan vért.

drágává? – Az, hogy egy sem nemzett közülük fogyatékos vagy testi hibás gyermeket.” Majd utána: „R. Jehosua b. Haninával esett meg, hogy amikor Róma nagy városában járt, azt mondták neki: Van egy fiú a börtönben, akit prostituáltként tartanak fogva.⁸¹ Ő elment, és látta, hogy egy ragyogó arcú és szemű, göndör hajú, szép fiú az. (...) És ki volt ő? – R. Ismael b. Elisa.”

Ezt a történetet a bGit 58a is ismeri, és ugyanúgy a Sir 4,2 „színaranyat érő” kifejezés magyarázatakor meséli el. Csakhogy a Talmud nem ezen a ponton kezdi a kifejtést. „Mit jelent az, hogy színaranyat érő? Színarannyal voltak borítva? (...) Nem, hanem elhomályosították⁸² a színaranyat a szépségükkel. Azelőtt a római nemeseknek az volt a szokása, hogy egy varázsgyűrűt nézzenek az ágyukban, de mostanában Izrael fiait hozzák és kötik az ágyuk lábához, hogy őket nézzék.”

Ez a gondolat szinte teljesen megegyezik a TgSir 4,2 magyarázatával, bár a targum egyértelműbben fogalmaz.

Az ókori hit, amely szerint az a látvány, amelyet közönséleskor az asszonyt (vagy a nőnemű állatot) éri, hatással van a születendő gyerek kinézetére, már a Bibliában megtalálható, mégpedig Jákób és Lábán történetében, amikor Jákób „vágott gyenge nyárfa-, mandulafa- és platánfavesszőket, és fehér csíkokat vágott beléjük, úgyhogy kilátszott a vesszők fehérre. És odarakta a kecskenyáj elé a csíkos vesszőket a vályúkba és itatókba, ahová inni járt a nyáj. Mert akkor szoktak pározni, amikor inni jártak. Ott pározott a nyáj a vesszők előtt, és ezért csíkos lábúakat, pettyeseket és tarkákat ellett a nyáj.” (Gen 30,37-39). Ezt a szakaszt magyarázva a GenR egy érdekes történetet hoz, amelyben elmeséli, hogy egy etiópnek fehér fia született, és amikor megkérdezte a rabbittól, mi lehet ennek az oka, ő azzal magyarázta, hogy mivel az etióp bevallása alapján van fehér férfiről készített kép a házában, az az oka a gyerek bőrszínének. (GenR 30,37) Ez a történet a NumR 9,34-ből is ismerős, de ott nem etiópokról, hanem arabokról van szó, akik R. Akibát kérdezik meg, s ő ugyanezt a képes magyarázatot Lábán nyájának története példájával támasztja alá.⁸³

De nem csak a talmudi bölcsek gondolkodtak így az ókorban: Arisztotelész is hasonlóan vélekedett,⁸⁴ Empedoklésztől is hasonló gondolatot jegyzett fel Aetius,⁸⁵ és

⁸¹ A SR 1,16 is arról számol be, hogy Vespasianus is megtöltött három hajót a jeruzsálemi nemességgel, hogy őket Rómába vigye prostituálnak. Ugyanezt a történetet a bGitt 57b már fiúkkal és lányokkal meséli el.

⁸² Lit. eltakarták (תקרת).

⁸³ A történet Heliodorus egy történetéből is ismerős, bár itt az apa nem látja a gyermeket, mivel az anyja elhagyja, nehogy házasságtöréssel vádolják meg: Heliodorus, *Ethiopia*, 4:8.

⁸⁴ Arisztotelész: *Problemata* 10.10 és *De Partibus Animalium* 1.1, 640

⁸⁵ Aetius: *Doxographi Graeci* 5.12.2

a második századi Soran, akit a szülészet egyik atyjának tartanak, ugyanezen az állásponton volt.⁸⁶

A fordítás két kapcsolódási pontja a „színaranyat érő” és a „cserépedénynek tekintették” a MT-ben, s e kettő alapján asszociált éppen erre a történetre. A fordító számára egyértelmű volt, hogy ugyanarra a személyre (vagy személyekre) kell vonatkoztatni azt is, hogy színarany értékűnek, és azt is, hogy cserépedény értékűnek tartja Sion fiait.

4,20

Az ÚR fölmentje, éltető leheletünk, foglyul esett vermükben,
pedig azt gondoltuk, hogy oltalma alatt élhetünk a népek között.

Jósijá király, aki olyan kedves volt nekünk, mint saját élő lelkünk⁽¹⁾, és az ÚR felkenetési olajával lett felkenve⁽²⁾, megfogatott⁽³⁾ Egyiptom⁽⁴⁾ családságának csapdájában, pedig róla mondtuk: érdemének árnyékában élhetünk a népek között.

Megjegyzések a fordításokhoz:

(1) Itt a Tg a „כְּנִשְׁמַת רוּחַ דְּבִאֲפִנָּא” kifejezést hozza.

(2) Az NY szövege kétszer is hozza a רַבִּי ígét, míg a J máshogy fogalmaz: „וְהָיָה מִשִּׁיחַ דִּי” „és az Úr felkentje volt”.

(3) NY: אִתְּחַד, J: אִתְּפִס.

(4) Az „Egyiptom” a J-ből hiányzik.

A bibliai szöveg általános értelmezése szerint ez a vers (főként az előző vers és a második sor kontextusában) az utolsó királyra, Cidkijára vonatkozik, a TgSir azonban teljesen explicite Jósiját nevezi meg „éltető leheletünk”-ként. Brady úgy véli, „presumably because the targumist was reluctant to identify Zedekiah as ‘the Lord’s anointed, the breath of our life’.”⁸⁷

Természetesen elképzelhető ez a magyarázat is – bár még inkább az, ha a második sort is nézzük, különösen a Tg „érdemének oltalma” fordítását.

Mégsem ez lehet az igazi ok, hanem egy másik magyarázat, amely alapján a versben szereplő királyt nem Cidkijával azonosította a Tg: ez pedig a bHor 11b-12a-ban is szereplő rövid történet, amely Jósijá utódjairól számol be. A bHor idézi a 2Krón 35,3-at: „A lévitáknak pedig, akik egész Izráel tanítói voltak, és az Úrnak voltak szentelve, ezt mondta: Helyeztétek el a szent ládát a templomban, amelyet

⁸⁶ Soran, Gynecology 1, par. 39.

A témáról bővebben ld. Wendy, D. – Spinner, G., *Misconceptions: Female Imaginations and Male Fantasies in Parental Imprinting*, Daedalus 127 (1998): 97-130., illetve Wendy, D., *The symbolism of black and white babies in the myth of parental impression*, 2003 (70) 1-44.

⁸⁷ Brady 43.

Salamon, Dávid fia, Izráel királya épített. Nem kell többé a vállatokon hordoznotok. Most már Isteneteknek, az Úrnak, és népének, Izráelnek szolgáljatok!” A MT-ben nem „templomban”, hanem „házban” szerepel, s ez alapján a rabbik azt tanítják, hogy a Biblia itt arról számol be, hogy Jósijá elrejtette a ládát, mégpedig azért, mert olvasta a Deut 28,36-ot: „Elhurcoltat az ÚR királyoddal együtt, akit magad fölé állítasz”. Mivel pedig a ládában volt elhelyezve a felkenetési olaj a manna (Ex 16,33) és Áron kivirágzott vesszeje (Num 17,23) mellett, nyilvánvaló, hogy utódai nem lehettek a felkenetési olajjal felkenve. R. Papa szerint Jóházát, Jósijá közvetlen utódját is már csak egyszerű, tiszta balzsammal (באפרסמא דכיא) kenték fel.

Mindebből egyenesen következik, hogy a király nem lehetett Cidkijá, mivel ő nem volt az „Úr felkentje”, csak Jósijá – és akkor már az is nyilvánvaló, miért éppen Egyiptom csapdáját említi a szöveg – az 1,18-hoz fűzött magyarázatból kiderül, hogy Egyiptom kapcsán vétkezett, azaz bukott el Jósijá is. Igaz, mintha ez egyben azt is implikálná, hogy Nékó fáraó direkt Jósijá elbuktatására vonult keresztül az országon.

Ha pedig Jósijá, akkor érthető az „érdem” említése is: Jósijá igazságossága megakadályozhatta volna Jeruzsálem elpusztulását, de maga is elbukott.⁸⁸

Mivel az eredeti MT szöveg is inkább a királyi házzal kapcsolatos váradalmakat fogalmazza meg, mint Cidkijá király kiválóságát, a targum azáltal, hogy Jósijá királyként nevesítette meg az eddig anonim utalást, csak hangsúlyosabbá tette az elbukott reményeket. Egyébként pedig itt is egyszerű bibliai kontextualizálás történt.

4, 21-22.

Örülj, örvendezz, Edóm népe, aki Úc földjén laksz!
Hozzád is odakerül még a pohár, te is lerészegedsz, és pőrére vetközöl.
Véget ért büntetésed, Sion leánya, nem visznek többé fogságba.
De a te bűnödöt, Edóm, számon kéri az ÚR, és leleplezi vétkeidet.

⁸⁸ Említésre méltó Brady gondolata Jósijá érdemének említéséről. Ő úgy látja, hogy a Tg éppen ezáltal a mondat által mutatja is meg, mekkora volt Izrael bűne: „The tragic reality of the situation and the force of these passages as presented by our targumist is that they misplaced their trust. Josiah acted of his own accord, guided by his own understanding of the correct political action rather than by following God’s command. The people in turn trusted in the man rather than in the Lord. Thus the targum presents the culmination of Israel’s history of rebellion. A history that includes the son of all of God’s people, from Adam and Eve down to and even including the great reformer Josiah (...)” Brady 44.

Ez nagyszerű gondolat, én mégis valószínűtlennek tartom ezt a magyarázatot. Inkább csak arról van szó, hogy elfogadott az a gondolat, hogy az igazak igazságossága által Isten a bűnösökön is megkönyörül. Ennek nyilván a Gen 18,22kk., ahol azt olvassuk, hogy Isten viszonylag kevés igaz emberért is hajlandó megkönyörülni a bűnösökön. Ennek továbbgondolt változata a Lamed-waw-ok létezése, akiken az egész világ nyugszik (a bSzanh 97b alapján).

Örülj és örvendezz⁽¹⁾ *Konstantinápoly, a gonosz⁽²⁾ Edóm városa⁽³⁾, aki Arminia földjén épültél, s edómi emberek tömegeivel vagy tele⁽⁴⁾!* ⁽⁵⁾Még hozzád is eljut majd a megtorlás, a *Parkevi elpusztít téged, átkerül hozzád az átkozott pohár, megrészegszel, és meztelenné válsz⁽⁶⁾!*

És ezután véget ér büntetésed Sion gyülekezete,⁽⁷⁾ *a Messiás király és Elijahu, a főpap keze megszabadít téged, és az ÚR nem visz többé fogságba. És ebben az időben⁽⁸⁾ megbüntetem a bűnöd, gonosz⁽⁹⁾ Róma⁽¹⁰⁾, aki Itália földjén épültél, és edómi emberek tömegeivel vagy tele, de majd jönnek a perzsák, leigáznak és elpusztítanak téged, mert⁽¹¹⁾ bűneid nyilvánvalókká lettek az ÚR előtt!*

Megjegyzések a fordításokhoz:

(1) NY: בוע, J: ברה.

(2) Ez a szó a J-ből hiányzik.

(3) A J itt hozzáteszi: „és a nép, aki megvetted a lábad és laksz Arminia földjén.”

(4) Ez a tagmondat a J-ből hiányzik.

(5) Innentől kezdve a vers végéig a J egy sokkal rövidebb szöveget hoz: „Még hozzád is átkerül a megtorlás pohára, megrészegszel, és meztelenné válsz!”

(6) Vagy: „kiürülsz” – ld. TgSir 1,1.

(7) A J-ből hiányzik a „a Messiás király és Elijahu, a főpap keze megszabadít téged, és az Úr” rész.

(8) A Sperberben az „és ebben az időben” nem szerepel.

(9) Ez a szó a J-ben nem szerepel.

(10) Ez a szó a NY-ban nem szerepel.

(11) Az „aki” és a „mert” között lévő rész a J-ben nem szerepel.

A SR midrása a 4,21-hez rövid, de határozott: „Edóm lánya – ez Cézarea; Úc földjének lakosa – ez Perzsia”. Az Obadja 21-hez – amely szintén egy Edóm ellen szóló jövendölés – tartozó Targum Toszeftot fordítása viszont sokkal inkább hasonlít a jelen szöveghez: „És felmennek a megváltottak a Sion hegyére, és ítéletet tartanak Edóm hegye fölött – ez Konstantinápoly, Edóm király(ság)ának bűnös városa, és felvonul ellene Perzsia, amelyet Turkijának (Törökország) hívnak, és fogságba viszik gyermekeit és előkelőit, s utána felvonulnak a nagy és bűnös város ellen, és nagy mézszárlást rendeznek benne. Aztán négy és fél év múlva eljön a Dávid magvából származó Messiás, és vele Elijáhu, a főpap, és megfűjják a nagy sófárt, és eljönnek Izrael házának emberei, és belépnek Jeruzsálembe, és utána velük lesz az örök mennyei királyság.”

Látszik, hogy a két szövegnek sok közös vonása van. Mindkettő az Edóm fölött tartandó ítéletről szól, Edómot mindkettő azonosítja Konstantinápolyval, a gonosz várossal, Sion mindkettőben helyreáll (a פרק ige is közös: „megszabadít”, ill „megváltottak”), mindkettőben Perzsia a büntetés eszköze, s az is közös, hogy a Messiás és Elijahu, a főpap fognak ebben főszerepet játszani. Ráadásul de Moore javaslata szerint a TgSir szövegében szereplő azonosíthatatlan „Parkevi”-t (פרכווי) Turkijá-ra (טורקאי) kellene emendálni,⁸⁹ és véleményem szerint az sem lehetetlen,

⁸⁹ Bár a versek és a TgSir 1,1-hez való hasonlósága miatt én akár még a אפרכיא – פרכווי emendációt is lehetségesnek tartom.

hogy a meg nem nevezett „nagy és bűnös város” (קרתא רבתא ורשיא) nem más, mint Róma – Konstantinápoly nem valószínű, az ő büntetéséről az előző mondat szólt.⁹⁰

Amivel a két szöveg más, az a sorok között futó bibliai szöveg, valamint a TgSir esetén egy-két kifejezetten tudatos szóhasználat. A cél az ellentétes paralelek kiemelése a TgSir 1,1-gyel:

1,1 על סגיאאות חוכהא (...) קרתא דהוה מליא אוכלוסין ועממין סגיאין אתרוקנת
4,21 קרתא (...) בסגיאין אוכלוסין (...) תתרוקני
4,22 רומי (...) מליאה אוכלוסין (...) אתפרסם (...) על הובתיך

Mintha a Tg számára itt zárulna le igazából a Sirmak könyvének az a része, amely az 1,1-ben kezdődött, egyrészt az antitetikus fogalmazással, másrészt a Messiás és Elijáhu mint főpap megjelenésével.

Elijáhu megjelenése nem meglepő (Mal 3,23 – és vö. bBM 29b; bPes 15a, PRE 43 stb.), de főpapi titulusa annál inkább, és a két idézett helyen (TgSir és TgToszObad) kívül csak a TgPsJonEx 6,18; 40,10 és TgPsJonNum 30,4-ben fordul elő.

Valószínű, hogy a titulus megjelenésének több oka is van: az egyik az, hogy a PRE 47-ben Fineást Elijáhunak nevezik, s mivel Fineás Áron unokájaként (Num 25,10) főpap, így Elijáhu is az. A másik az, hogy a TgSir 1,1-ben is megjelenik egy főpap, mégpedig Jeremiás, aki nem elképzelhetetlen, hogy szintén Fineással való összehasonlítása révén szerezte főpapságát (ld. ott). Sőt, talán Mózes és Áron párosának mintájára is elképzelhették a Messiás és a Főpap megjelenését,⁹¹ s mivel Elijahu a poszt-talmudi irodalomban egyre inkább a Messiás utolsó időkbeli partnereként jelenik meg,⁹² ez is indokolhatta főpapi címét. Az a gondolat, amely a Messiás eljövételét és szabadítását Mózes és Áron szabadításának mintájára képzelte el, megjelenik a TgSir 2,22-ben is: „*Bárcsak szabadságot hirdetnél a népednek, Izrael házának a Messiás király által, ahogy tettél Mózes és Áron által azon a napon, amelyen felhoztad Izraelt Egyiptomból (...).*”

De gondolhatott akár az 1Kir 18 történetére is, ahol Elijáhu, bár maga nem pap, áldozatot mutat be Istennek.

A targum implikációja nyilvánvaló: az Edómmal való leszámolás megtörtént, s ha azért bosszút állt az Úr, akkor mennyivel inkább azért, amelyet később követtek el. A kontextualizálás itt teljes: a számonkérés napja az utolsó ítéletnappal egyenlő, Izraelt

⁹⁰ Brady magánlevelezésből hivatkozik de Moore véleményére. Brady 129. Edóm és Konstantinápoly, valamint Edóm és Róma azonosításáról vö. még EJ: Edom.

⁹¹ Valószínűleg ez állhatott a qumrániak hasonló vélekedése mögött is.

⁹² Lev. R. 34:8; Ruth R. 5:6 – vö. EJ: Elijah.

bowed down because of the burden's weight. Thereupon the kings of Judah said of themselves, With burdens on our necks we are pursued (Lam. 5.5).⁹⁴

Ez a midrás érthetőbbé teszi, miért is mentek Izrael vezetői (királyai) teher nélkül – mert teljesen meztelenek voltak, mint a rabszolgák (Dt 28,48, de magán a Siralmak könyvén belül is fontos vonulat a meztelenség: 4,21-22, de az 1,8 és a 3,27 is hordozhat ilyen implikációkat, valamint a Jes 20,2-5-ből is megtudjuk, hogy a fogságba vitteket meztelenül hurcolták el, mivel rabszolgák voltak).

A Jalkut Sir 5,5-höz írt magyarázatában viszont, amely szintén ezt a midrást dolgozza fel, már szerepelnek a zsákká varrt Tóratekercecsek.⁹⁵ De mivel a Jalkut viszonylag késői gyűjtemény, 13-14. századi⁹⁶, nagyon valószínű, hogy az már a TgSir jelen részére támaszkodott a midrás elbeszélésekor.

Nagyon valószínű, hogy az aggadá valóban azért került ide, hogy felmutassa a fentebb már említett áthallást a Tóra igájának felvételére. A képek egyes, fentebb már magyarázott versekkel is kapcsolatot mutatnak: ezek az 1,3, amely a pihenés (ניחה) nélküli fáradozásról beszél, valamint az 1,14, amely a lázadás igáját (גיר מרודי) említi, mint amelyet Izrael eddig hordozott. Ez az iga lekerült a nyakáról, más az, amit (akit) most „pihenés nélkül” kell szolgálniuk.

5,8.

Szolgák uralkodnak rajtunk, nincs, aki kiragadjon kezükből.

Hám fiai, akik szolgának rendeltettek⁽¹⁾ Sém fiai számára, uralkodnak fölöttünk, és nincs, aki kiszabadítson a kezükből.

Megjegyzések a fordításokhoz:

(1) NY: מטר, J: הבי.

A vers magyarázatakor a SR két hagyományt is hoz a „szolgák” azonosítására: Egyiptomot és a „négy királyság”-ot. Egyiptom azért illik jól a pár soros midrásba, mert a bibliai vers második félsorát kihasználva rögtön rá is mutat, hogy most nincs Mózes, aki kiszabadíthatná Izraelt. A „négy királyság” minden valószínűség szerint (és a SR és a TgSir kontextusán belül maradva) a Gen 10,6-ban említett „Kús, Micraim, Pút és Kánaán”, amelyek közül egyik éppen Micraim, azaz az előbb is említett Egyiptom. Amely a SR mindkét magyarázatában közös, az pedig éppen a jelen targumi fordítás felé mutat: akár Egyiptom, akár a négy királyság, ezek mind

⁹⁴ Braude, W. G., *Pesikta Rabbati*, Yale Judaica Series, Vol. XVIII, Yale University Press, New Haven, 1968. 555-6.

⁹⁵ Levine 183-4.

⁹⁶ EJ: Yalkut Shimoni

Hám leszármazottai, akit apja, Noé átka tett szolgává: „Szolgák szolgája lesz testvérei között!”⁹⁷

Jóllehet ez a magyarázat a midrási háttér ismerete nélkül, csupán a Bibliából is érthető, főként a (Tg)Sir 5,6. vers alapján: „Egyiptomot támogattuk, hogy kapjunk ellátást, és Asszíriát, hogy jóllakhassunk kenyérrrel.”

A targum célja itt is a pontosítás, az eltűnt áthallás újrateremtése.

Kiértékelés, záró gondolatok

A könyv sok versére nem került ebben az elemzésben sor, ennek oka pedig csak részben a helyhiány: a többi vers csupán tartalmi interpolációt ad, esetleg néhány szó hozzáadásával „rögzíti” azt a bibliai kontextust, amelyet a hallgatónak a vers mögött meg kell hallgatnia. (A teljesség igénye nélkül néhány: 1,6 – sivatag, amely utalhat akár az Egyiptomból való kivonulásra, de lehet a 23. zsoltár ellentételezése, 1,17 – szülő nő, amely akár a Jes 13,8-az vagy a 21,3-at, akár a Jer 4,31-et, vagy akár a Jes 42,14-et idézi fel. 2,17 – a Tóra meg nem tartásának következménye – ez főleg a Deut 28 áldás-átok szakaszára utal, 2,21 – az elefántcsont ágyakon heverésző gazdagok, amely az Ámós 6,1-7-nek lehet a visszhangja, valamint ott van a 3. fejezet gyakori bölcsességirodalmi átformálása: 25, 27, 28, 38 stb.) A 3. és 5. fejezetekben viszonylag sok az olyan vers, amely szó szerint fordít, vagy csak elhanyagolható részleteket ad a MT-hez, főként ott, ahol ezt az érthetőség megkívánja.

Az elemzés legérdekesebb eredménye számomra mindenképpen az, hogy a midrási anyagot tartalmazó verseket végigvéve is alapvetően az derült ki, hogy kevés az az aggádikus anyag, amely ne lenne valamilyen kapcsolatban a Biblia más szakaszaival (igazából csak az Antiochos tekercsben szereplő történet ilyen): a legtöbb esetben a midrás egy rávezető vers használatával csupán első pillantásra nem nyilvánvaló összeköttetéseket teremtett meg, az áthallások és visszhangok új lehetőségeit tárta fel, és ez volt az új, a mai olvasó számára váratlan fordítás oka. Még itt sem alkalmazott azonban olyan képeket vagy gondolatokat, amelyek nem a korabeli teológiai gondolkodás szerves részei voltak: az, hogy minden MT-től való szignifikáns eltérésnek megtalálható a maga kiindulási pontja a korabeli rabbinikus

⁹⁷ A GenR 9,25 természetesen ennél sokkal részletesebben kifejti az eseményeket, és rámutat arra a problémára is, hogy hogyan lehetett hathatós Noé átka (9,26), amikor Isten már előbb megáldotta a fiait (9,1).

irodalom valamely művében, mutatja, hogy célja nem a „saját” fordítás elkészítése volt, hanem a közösségéé, amelyet minduntalan meg is szólít a fordítás folyamán (כנושתא).

Az is fontos, hogy az összes nehezen fordítható helyet olyan módon fordítja le, hogy könnyen érthető legyen, s ezek részeként nem hagyja meg a régi neveket sem: sőt, a nevek lecserélése a „modern” ellenségek nevére mutatja igazából, mennyire a megértetés áll céljai háttérében. A régi és új ellenségek ugyanis tipologikusan megfeleltethetők egymásnak: mindegyiket Isten rendelte Izrael elpusztítására, így mindegyiket ő is fogja megítélni. Csak a nevük más, igazából azonban eszközök, amelyeket Isten felhasznál, majd letesz.

A tipológia rendjébe persze szépen illik maga a fordító és az általa megszólított gyülekezet is: a targum ugyanúgy a diaszpórában hangzik el, mint a Siralmak, akár Izrael földjén, akár azon kívül. Nincs templom, ahol Isten Sekinája megnyugodhatna, Izraelen pedig csak akkor marad meg az Isteni Jelenlét, ha újra és újra megtér.

S éppen ez a targum célja. Nem Isten „tisztára mosása”, ahogy pl. Brady állítja (ezért *Vindicating God* monográfiájának a címe), nem a Siralmak könyvének átkozmetikázása, hogy jobban illeszkedjék a korabeli rabbinikus gondolkodásba Isten igazságáról (és Igazságának Mértékéről). Erre nincs szükség. A Siralmak könyve maga is tisztában van a pusztulás okaival, s ezt saját *költői* eszközeivel hol nyíltan, hol burkoltan elő is adja.

A könyv kérdése, ahogy a targum fő kérdése is az: hogyan tovább? S erre keresi először a választ, amikor a pusztulás okait firtatja: a Bibliát hallgató ember elsősorban tanulni vágyó ember. Tanulni akar a történelemből, tanulni akar a jóból és a rosszból, arról, hogyan valósíthatja meg a jót, és hogyan kerülheti el a rosszat. Ehhez pedig szüksége van arra, hogy elhiggye: Isten irányítja a történelmet. Ez a hit azonban szükségszerűen azzal jár együtt, hogy a Bibliát csak a hit szemüvegén keresztül képes olvasni – és fordítani.

A targum egy ilyen fordítás. Egy pillanatig sem tagadja le, hogy teológiai preconcepciói vannak, de éppen ezért nem is a légüres térbe szól bele, mint a mai bibliafordítások jelentős része, amelyek félnek a fundamentalista vagy éppen a liberális kritikától, de mivel mindkét oldalnak meg akarnak felelni egyiknek sem tudnak: lefordítják szó szerint a Bibliát, esetleg tudományos apparátust mellékelnek hozzá, de nincs közösség, amely értené, amely osztaná teológiai látásmódjukat. S így válik a Biblia érthetlenné.

Az igazi fordítás olyan, mint a targumé. Hozzá is ad, meg nem is. Hozzáad: szavakat, magyarázó megjegyzéseket, utalásokat, hogy megőrizze a legfontosabbat: Istennek azt a szavát, amely az adott könyvön keresztül szól. Nyelvet, gondolkodást, képeket, áthallásokat vált, hogy át tudja adni a népével úton járó Isten szavát. Éppen ezért nem válik sem hazuggá, sem káromlóvá.