

ÉRC ÉG, VAS FÖLD
Hangok és visszhangok a Sirlalmak könyvében
doktori értekezés

2007

Beadja: Görgey Etelka

TARTALOM

Köszönetnyilvánítás.....	3
Rövidítések	4
Irodalomjegyzék	7
Bevezetés	15
Név, kánoni hely.....	17
Szerzőség, keletkezés	18
A háttér	24
Történelmi háttér	25
Sitz im Leben: a gyász.....	25
A szöveg	31
Fordítás, szövegkritikai megjegyzések és kommentár	31
Előzetes megjegyzések a fordításhoz	31
A Deuteronomium 28 és a Siralmak könyvének kapcsolata	32
A Bat-X szintagma	32
Ellenség és ellenfél	34
Exkurzus: a feminista exegézis és a Siralmak könyve	35
Első költemény	38
Összegzés.....	75
Második költemény	78
Összegzés.....	105
Harmadik költemény	107
Összegzés.....	131
Negyedik költemény.....	133
Összegzés.....	151
Ötödik költemény	153
Összegzés.....	166
Szerkezet.....	168
Műfaj.....	171
Költői eszközök	177
Allúziók, áthallások	177
Párbeszéd, megszólalók.....	178
Élőbeszéd, narratív szintaxis, enjambment.....	179
Alliteráció, qīnā és egyéb hangfestő elemek	180
Akrosztikon.....	181
Parallelizmus.....	183
A válasz	184
Függelék	192
Deutero-Ézsaiás könyvének vázlata	192
A Siralmak könyvének fordítása	193

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

E helyen szeretnék köszönetet mondani mindazoknak, akik e disszertáció létrejöttében segítségemre voltak. Nagy köszönettel tartozom mindenekelőtt Gyulavári Lászlónak, aki gondolkodni megtanított, és aki nélkül ez a dolgozat minden bizonnyal soha meg nem született volna, és Peterdi Dánielnek, aki először mutatta meg, milyen szép és izgalmas is a teológia tudománya. Köszönettel tartozom továbbá Dr. Kustár Zoltánnak a megírásban adott hatalmas segítségéért: javító célzatú meglátásaiért és javaslataiért, valamint Dr. Desmond Alexandernek és Dr. Karasszon Istvánnak, akik a megírás első lépéseinek megtételében segítettek sokat.

S végül, de egyáltalán nem utolsósorban köszönöm férjemnek, Görgey Gézának, hogy végig mellettem állt, segített ötleteivel, és végül átolvasta a kész dolgozatot. Nélküle nem csak ez a mű nem lenne itt, de én magam sem – de semmi esetre sem lennék az, aki ma vagyok.

Pálfa, 2005 karácsonyán

Görgey Etelka

RÖVIDÍTÉSEK

AB	The Anchor Bible
ABD	The Anchor Bible Dictionary
ANET	Ancient Near Eastern Texts
BA	Biblical Archeologist
BAT	Botschaft des Alten Testaments
BDB	The Brown-Driver-Briggs Dictionary
<i>BHK</i>	Biblia Hebraica ed. Rudolf Kittel
<i>BHS</i>	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BI	Biblical Interpretation
Bib	Biblica
BK	Biblischer Kommentar Altes Testament
<i>CA</i>	Átok Agade fölött
CB	The Century Bible
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges
<i>CEI</i>	Bibbia – Conferenza Episcopale Italiana
<i>CEV</i>	Contemporary English Version of the Bible
CSD	Smith, A Compendious Syriac Dictionary
DSB	The Daily Study Bible
<i>ESV</i>	English Standard Version
ETCSL	The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature
GyKT	Györkösi – Kapitánffy – Tegye: Ógörög-magyar nagyszótár
H	Hermeneia
Haag	Haag Bibliai Lexikon
HC	Historical Commentary on the Old Testament
HTR	Harvard Theological Review
IB	The Interpreters' Bible
ITC	International Theological Commentary
Jastrow	Dictionary of the Talmud, Jerusalem
JBL	Journal of Biblical Literature
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOTSup	JSOT Supplement Series
JSS	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal for Theological Studies
<i>KG</i>	a Károli Gáspár-féle fordítás
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KBL	Keresztény Bibliai Lexikon
KJ21	21st century King James Version
LD	Lectio Difficilior (European Electronic Journal for Feminist Exegesis)
<i>LamR</i>	Siralmak Rabba
<i>LE</i>	Lament for Eridug
<i>LN</i>	Lament for Nibrug
<i>LSU</i>	Lament for Sumer and Urim
<i>LUn</i>	Lament for Unug
<i>LU</i>	Lament for Urim
<i>LXX</i>	Septuaginta
MNL	Magyar Néprajzi Lexikon

<i>MT</i>	Textus Massoreticus
NCB	The New Century Bible Commentary
<i>NEB</i>	New English Bible
<i>NIV</i>	New International Version
OB	Orbis Books
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
<i>P</i>	Peshitta
PL	Protestáns Bibliai Lexikon
RB	Revue Biblique
<i>RSV</i>	Revised Standard Version
SBL	Society of Biblical Literature
<i>Tg</i>	Targum Lamentation
TB	The Torch Bible Commentaries
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
<i>ÚF</i>	az 1967-es protestáns új fordítás
<i>UT</i>	Ugaritic Textbook by Gordon, C.A., Róma, 1965.
<i>V</i>	Vulgata
VT	Vetus Testamentum
WBC	World Biblical Commentary
WDB	The New Westminster Dictionary of the Bible
WS	Wuppertaler Studienbibel
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZB	Zürcher Bibelkommentare

A BIBLIA KÖNYVEINEK RÖVIDÍTÉSE

<i>Gen</i>	Genesis	<i>Préd</i>	Prédikátor
<i>Ex</i>	Exodus	<i>Én</i>	Énekek éneke
<i>Lev</i>	Leviticus	<i>És</i>	Ésaiás
<i>Num</i>	Numeri	<i>Jer</i>	Jeremiás
<i>Deut</i>	Deuteronomium	<i>JSir</i>	Siralmak
<i>Jós</i>	Józsué	<i>Ez</i>	Ezékiel
<i>Bír</i>	Bírák	<i>Dán</i>	Dániel
<i>Ruth</i>	Ruth	<i>Hós</i>	Hóseás
<i>1Sám</i>	Sámuel 1	<i>Jóel</i>	Jóel
<i>2Sám</i>	Sámuel 2	<i>Ám</i>	Ámósz
<i>1Kir</i>	Királyok 1	<i>Abd</i>	Abdiás
<i>2Kir</i>	Királyok 2	<i>Jón</i>	Jónás
<i>1Krón</i>	Krónika 1	<i>Mik</i>	Mikeás
<i>2Krón</i>	Krónika 2	<i>Náh</i>	Náhum
<i>Ezsd</i>	Ezsdrás	<i>Hab</i>	Habakkuk
<i>Neh</i>	Nehemiás	<i>Zof</i>	Zofóniás
<i>Esz</i>	Eszter	<i>Hag</i>	Haggeus
<i>Jób</i>	Jób	<i>Zak</i>	Zakariás
<i>Zsolt</i>	Zsoltárok	<i>Mal</i>	Malakiás
<i>Péld</i>	Példabeszédek		

A HÉBER/SÉMI IGETÖRZSEK NEVEINEK RÖVIDÍTÉSE

Q	<i>Qal / Pā'al / Grundstamm</i>
Ni	<i>Nip'al</i>
Hi	<i>Hip'il</i>
Aph	<i>'Ap'el</i>
Ho	<i>Hop'al</i>
Pi	<i>Pi'el</i>
Po	<i>Pôlêl, Pôlal</i>
Pu	<i>Pu'al</i>
Hitp	<i>Hitpa'el</i>

A HÉBER ÁBÉCÉ ÁTÍRÁSA

מ	›	מ	<i>m</i>
ב	<i>b, b</i>	נ	<i>n</i>
ג	<i>g, g</i>	ס	<i>s</i>
ד	<i>d, d</i>	ע	<i>‘</i>
ה	<i>h</i>	פ	<i>p, p</i>
ו	<i>w</i>	צ	<i>z</i>
ז	<i>z</i>	ק	<i>q</i>
ח	<i>h</i>	ר	<i>r</i>
ט	<i>t</i>	ש	<i>ś</i>
י	<i>y</i>	ש	<i>š</i>
כ	<i>k, k</i>	ת	<i>t, t</i>
ל	<i>l</i>		

A magánhangzók

š^ewâ: *e* felső indexben

pataḥ: *a*, a *ḥatēp* hangzót felső index jelöli

qāmeḥ: *ā*, a *gādôl*: *â* (a *h* mater lectionis jelölése nélkül, az *'alep*-et jelzem)

qāmeḥ ḥatūp: *o* felső indexben

segôl: *e*, a *ḥatēp* hangzót felső index jelöli, a *gādôl*-t *ê* (a *y* mater lectionis jelölése nélkül, a szóvégi *h*-t jelzem)

zērê: *ē*, a *gādôl*: *ê* (a *y* mater lectionis jelölése nélkül)

hīreq: *i*, illetve *ī*, a *gādôl*: *î* (a *y* mater lectionis jelölése nélkül)

ḥôlem: *ô*, a *gādôl*: *ô* (a *w* mater lectionis jelölése nélkül, a *h*-t, illetve az *'alep*-et jelzem)

qibbūḥ: *ū*

šûreq: *û*

IRODALOMJEGYZÉK

Kommentárok

- Berlin, A., *Lamentations*, OTL, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2002.
- Bergant, D., *Lamentations*, Abingdon Press, Nashville, 2003.
- Boecker, H.J., *Klagelieder*, ZB, Theologischer Verlag Zürich, 1985.
- Calvin, J., *Lamentations*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1950.
- Dahood, M., *Psalms I-III.*, AB, Doubleday and Company Inc., Garden City, New York, 1979.
- Davidson, R., *Jeremiah vol2 and Lamentations*, DSB, Edinburgh, Philadelphia, 1985.
- Dobbs-Allsopp, F.W., *Lamentations*, Interpretation, Louisville, Westminster, John Knox, 2002.
- Egeresi L, *Nyelvészet és folklór: Rúth könyvének magyarázata*, PhD disszertáció, (kézirat)
- Ewald H., *Die Dichter des Alten Bundes*, Leipzig 1862.
- Fuerst, W.J., *The books of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations. The Five Scrolls*, CBC, Cambridge, 1975.
- Garrett, D. – House, P.R., *Song of Songs / Lamentations*, WBC, Thomas Nelson's Publishers, Nashville, 2004.
- Gordis, R., *Lamentation*, Ktav Publishing House Inc., New York, 1974.
- Guinan, M.D., *Jeremiás Siralmai*, JB, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002. 855-861.
- Hardt, Hermann von der, *Programma in Aben Efram Publice Recensendum, Jeremia Recensito et Jobo Exspectato*, Hamburg, 1712.
- Harrison, R. K., *Jeremiah and Lamentations*, TOTC, Inter-varsity Press, Leicester, 1973.
- Hillers, D.R., *Lamentations*, AB, Garden City, New York, 1972.
- Holladay, W.L., *Jeremiah I*, H, Fortress Press, Philadelphia, 1986.
- Kaiser, O., *Klagelieder*, in H. Ringgrem et al., *Sprüche, Prediger, Das Hohe Lied, Klagelieder, Das Buch Ester*, ATD 16, Göttinger 1981³. 291-386.
- Keil, F. C. – Delitzsch, F., *Jeremiah, Lamentation*, Hendrickson Publishers, Peabody Massachusetts, 1989.
- Knight, G.A.F., *Esther, Song of Songs, Lamentations*, TB London, 1955.
- Kraus, H.J., *Klagelieder /Threni/*, BK, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn, 1968.
- Lamparter, H., *Das Buch der Sehnsucht, Ruth, Hohes Lied, Klagelieder*, BAT, Calwer Verlag Stuttgart, 1962.
- Martin-Achard, R. – Reemi S.P., *God's people in Crisis: A Commentary on the book of Amos, A commentary on the Book of Lamentations*, ITC, Edinburgh and Grand Rapids, 1984.
- Meek, T.J. – Merrill, W.P., *The Book of Lamentations*, IB, Abingdon, Nashville, 1978².
- North, C.R., *The Second Isaiah*, Oxford University Press, Oxford, 1964.
- Nötscher, F., *Die Klagelieder*, Echter-Verlag, Würzburg, 1952.
- O'Connor, K.M., *Lamentations and the Tears of the World*, OB, Maryknolt, New York, 2002.
- Peake, A.S., *Jeremiah (vol2) and Lamentations*, CB, Edinburgh, 1911.

- Perowne, J. J. S. – Kirkpatrick, A. F. (ed.), *Jeremiah, Lamentations*, Cambridge University Press, 1903.
- Provan, I., *Lamentations*, NCBC, Collins, 1991.
- Renkema, J., *Lamentations*, HC, Peeters-Leuven, 1998.
- Rudolph, W., *Das Buch Ruth, Das Hohe Lied, Die Klagelieder*, KAT, Gütersloher Verlagshaus, Stuttgart, 1962.
- Salter, R. B., *Jonah and Lamentations*, OTG, JSOT Press, Sheffield, 1994.
- Scott, R.B.Y., *Proverbs, Ecclesiastes*, Doubleday and Inc. Garden City, New York, 1965.
- Smit, G., *Ruth, Ester en Klaagliederen*, J. B. Wolters' Uitgevers-Maatschappij n.v. Groninger-Den Haag, 1930.
- Stoll, C.D., *Die Klagelieder*, WS, R. Brockhaus Verlag Wuppertal, 1986.
- Streane, A.W., *Jeremiah, Lamentations*, CBSC Cambridge, 1926.
- Thenius, O. – Hitzig, F., *Das Hohe Lied und Die Klaglieder*, Hirzel, Leipzig 1855.
- Tóth K., *A Siralnak könyvének magyarázata*, in: *A Szentírás magyarázata*, Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1973. 732-736.
- Vanderwaal, C., *Search the Scriptures*, Paideia Press St. Catharines, Ontario, Canada, 1979.
- Zlotowitz, M., *Megillath Eichah*, ASTS, Mesorah Publications, New York, 1989².
- Westermann, C., *Lamentations: Issues and Interpretation*, T&T Clark, Edinburgh, 1994.

Monográfiák, tanulmányok

- Albrektson, B., *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations with a Critical Edition of the Peshitta Text*, STL 21, Lund, 1963.
- Beker, J.C., *Suffering and Hope. The Biblical Vision and the Human Predicament*, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1994².
- Brady, C.M.M., *The Rabbinic Targum of Lamentations: Vindicating God*, Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture, Brill, Leiden, Boston, 2003.
- Brenner A., *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and 'Sexuality' in the Hebrew Bible*, BI Series 26, Brill, Leiden, 1997.
- Brenner, A. (ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets*, Sheffield Academic Press Sheffield 1985.
- Clark, G., *The Word Heseb in the Hebrew Bible*, JSOTSup 157, JSOT Press, Sheffield, 1993.
- Creach, J.F.D., *Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter*, JSOTSup 217, JSOT Press, Sheffield, 1996.
- Dahood, M., *The Grammar of the Psalter*, in: uő., *Psalms III*, AB, Doubleday and Company Inc., Garden City, New York, 1979. 361-456.
- Dobbs-Allsopp, F.W., *Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City Lament Genre in the Hebrew Bible*, Biblica et Orientalia 44, Editrice Pontificio Instituto Biblico, Roma, 1993.
- Exum, J.C., *Plotted, Shot and Painted: Cultural Representations of Biblical Women*, JSOTSup 215, JSOT Press, Sheffield, 1996.
- Exum, J.C., *Fragmented Woman: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, JSOTSup 163, JSOT Press, Sheffield, 1993.
- Exum, J.C., *Tragedy and Biblical Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996².

- Ferris, P. W. Jr., *The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East*, SBL Dissertation Series 127, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1992.
- Gottwald, N.K., *Studies in the Book of Lamentations*, SCM Press, London, 1954.
- Kaiser W.C. Jr., *A Biblical Approach to Personal Suffering*, Moody Press, Chicago, 1982.
- Kárpáthy Ágnes, *A gyász szociológiája*, MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek
- Laughlin, J., *Archaeology and the Bible*, Routledge, London, 2000.
- Linafelt, T., *Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*, The University of Chicago Press, Chicago, 2000.
- McCarthy, D.J., *Treaty and Covenant*, *Annalecta Biblica* 21. Rome, 1963.
- Mintz, A., *Hurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature*, Syracuse University Press, New York, 1996².
- Nielsen, F.A.J., *The Tragedy in History, Herodotos and the Deuteronomistic History*, JSOTSup 251, JSOT Press, Sheffield, 1997
- Pham, X. T. H., *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*, JSOTSup 302, JSOT Press, Sheffield, 1999.
- Renkema, J., *The Literary Structure of Lamentations (I-IV). The Literary Structure of the Booklet*, in van der Meer, W. – de Moor, J.C. (eds), *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*, JSOTSup 74, JSOT Press, Sheffield, 1988. 294-396
- Steiner, G., *The Death of Tragedy*, Oxford University Press, New York, 1980.
- Watson, W.G.E., *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*, JSOT Suppl. 26, Sheffield 1984.
- Willey, P. Tull, *Remember the Former Things: The Recollection of Previous Texts in Second Isaiah*, SBL Dissertation Series 161, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1997.
- Westermann, C., *Praise and Lament in the Psalms*, John Knox Press, Atlanta, 1985.
- Young, M.W., *Fighting with Food*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

Cikkek

- Ackerman, S., *The personal is political: covenantal and affectionate love (ʾāhēb ʾhābâ) in the Hebrew Bible*, VT 52 (2002) 437-58.
- Aejmelaes, A., *Function and Interpretation of kî in Biblical Hebrew*, JBL 105 (1986) 193-209.
- Ahuviah, A., *ʾekah yasebah badad haʿir rabbati ʿam (Lam 1:1)*, Beth Mikra 24 (1979) 423-5.
- Albright, W.F., *A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm lxxviii)*, HUCA 23 (1952) 1-39.
- Atkinson, D., *"Ballad"*, The Literary Encyclopedia. (21 Mar. 2002.) The Literary Dictionary Company.
(<http://www.litencyc.com/php/stopics.php?rec=true&UID=1214>)
- Avioz, M., *When Was the First Temple Destroyed, According to the Bible?* Bib 84 (2003) 562-5.
- Bail, U., *Spelling out No-Where. Lamentations as a Textual Space of Survival*, LD 2003/1 (www.lectio.unibe.ch/03_1/bail.htm bail.pdf) Translated by Dr.

- Charlotte Methuen. Cf. Ulrike Bail, Wehe, kein Ort, nirgends... Überlegungen zum Sprachraum der Klagelieder Jeremias, in: Charlotte Methuen (Hg.), *Time – Utopia – Eschatology* (Jahrbuch der ESWTR 1999), Leuven 1999, 81-90.
- Barr, J., *The Literal, the Allegorical, and Modern Biblical Scholarship*, JSOT 44 (1989) 3-17.
- Baumann, E.L., שׁוֹב שְׁבוּת, *eine exegetische Untersuchung*, ZAW 47 (1929) 17-44.
- Bergant, D., *The Challenge of Hermeneutics: Lamentations 1:1-11: A Test Case*, CBQ 64 (2002) 1-16.
- Bergler, S., *Threni – nur ein alphabetisierendes Lied? Versuch einer Deutung*, VT 27 (1977) 304-20.
- Blenkinsopp, J., *Judah's covenant with death (Isaiah xxviii 14-22)*, VT 50 (2000) 472-83.
- Boyle, M.O., *The Law of the Heart: The Death of a Fool (1 Samuel 25)*, JBL 120 (2001) 401-27.
- Bracke, J.M., *A Reappraisal*, ZAW 97 (1985) 233-44.
- Brenner, A., *Pornoprophetics Revisited: Some Additional Reflections*, JSOT 70 (1996) 63-86.
- Britt, B., *Unexpected Attachments: A Literary Approach to the Term ḥsd in the Hebrew Bible*, JSOT 27 (2003) 289-307.
- Brunet, G., *La cinquieme Lamentation*, VT 33 (1983) 149-70.
- Buda Béla, *A halál és a haldoklás szociálpszichológiai tényezői és folyamatai*, Kharón, 1 (1997) 5-17.
- Budde, K., *Das Hebräische Klagelied*, ZAW 2 (1882) 1-52.
- Burrows, E., *Notes on the Pearl in Biblical Literature*, JTS 42 (1941) 53-64.
- Ceresko, A.R., *The ABCs of Wisdom in Psalm xxxiv*, VT 35 (1985) 99-103.
- Collins, T., *The Physiology of Tears in the Old Testament: Part 1*, CBQ 33 (1971) 18-38.
- Dahood, M., *New Readings in Lamentations*, Biblica 59 (1978) 174-97.
- Deem, A., *The Goddess Anath and Some Biblical Hebrew Cruces*, JSS 23 (1978) 25-30.
- Deist, F.E., *Parallels and Reinterpretation in the Book of Joel: A Theology of the Yom Yahweh?*, in: Claassen, W., *Text and Context*, JSOTSup 48, JSOT Press, Sheffield, 1988. 63-77.
- Dietrich, E.L., שׁוֹב שְׁבוּת: *Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten*, BZAW 40 (1925) 32-37
- Dobbs-Allsopp, F.W., *The Enjambling Line in Lamentations: A Taxonomy*, ZAW 113 (2001) 219-39.
- Dobbs-Allsopp, F.W., *The Effects of Enjambment in Lamentations*, ZAW 113 (2001) 370-85.
- Dobbs-Allsopp, F.W., *The Syntagma of bat Followed by a Geographical Name in the Hebrew Bible: A Reconsideration of Its Meaning and Grammar*, CBQ 57 (1995) 451-70.
- Dobbs-Allsopp, F.W., *Tragedy, Tradition, and Theology in the Book of Lamentations*, JSOT 74 (1997) 29-60.
- Dobbs-Allsopp, F.W. – Linafelt, T., *The Rape of Zion in Thr 1,10*, ZAW 113 (2001) 77-81.
- Driver, G.R., *Notes on the Text of Lamentations*, ZAW 52 (1934) 308-9.
- Emerton, J.A., *Looking on one's enemies*, VT 51 (2001) 186-96.
- Emerton, J.A., *The Meaning of 'abnê-qōdeš in Lamentations 4:1*, ZAW 79 (1967) 233-36.

- Fitzgerald, A., *BTWLT and BT as Titles for Capital Cities*, CBQ 37 (1975) 167-83.
- Fitzgerald, A., *The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Worship as Adultery in the Old Testament*, CBQ 34 (1972) 403-16.
- Freedman, D.N., *Acrostics and Metrics in Hebrew Poetry*, HTR 65 (1972) 367-92.
- Freedman, D.N., *Acrostic Poems in the Hebrew Bible: Alphabetic or Otherwise*, CBQ 48 (1986) 408-36.
- Fries, S.A., *Parallele zwischen den Klageliedern cap IV V und Maccabäerzeit*, ZAW 13 (1893) 110-24.
- Garr, W.R., *The Qinah: A Study of Poetic Meter, Syntax and Style*, ZAW 95 (1983) 54-74.
- Greenberg, I., *Cloud of Smoke, Pillar of fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust*, in: Fleischner, E. (ed.), *Auschwitz: Beginning of a New Era?* Ktav, New York, 1977.
- Gordis, R., *The Conclusion of the Book of Lamentations (5:22)* JBL 93 (1974) 289-91.
- Gordon, P. – Washington, H.C., *Rape as a Military Metaphor in the Hebrew Bible*, in: Brenner, A. (ed.), *The Latter Prophets*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995. 308-25.
- Gosse, B., *Les »Confessions« de Jérémie, la vengeance contre Jérusalem à l'image de celle contre Babylone et les nations, et Lamentations I*, ZAW 111 (1999) 58-67.
- Guest, D., *Hiding behind the Naked Women in Lamentations: A Recriminative Response*, BI 7 (1999) 413-48.
- Guillaume, A., *A note on the root bāla* ^ç, JTS (new series) 13 (1962) 320-2.
- Helberg, J.L., *Land in the Book of Lamentations*, ZAW 102 (1990) 372-84.
- Hillers, D., *Observations of Syntax and Meter in Lamentations*, in *A Light unto my Path. Festschrift for J.M. Myers* (ed. H.M.Bream et al.) Philadelphia, Temple UP, 1974. 265-70.
- Holladay, W.L., *The Covenant with the Patriarchs Overturned: Jeremiah's Intention in "Terror on Every Side"*, JBL 91 (1972) 305-20.
- Honeyman, A.M., *Māgôr mis-sābîb and Jeremiah's Pun*, VT 4 (1954) 424-6.
- Horgan, M.P., *A Lament over Jerusalem (4Q179)*, JSS 18 (1973) 222-34.
- Hummel, H., *Enclitic Mem in Early Northwest Semitic, Especially Hebrew*, JBL 76 (1957) 85-107.
- Hurowitz, V.A., *zllh = Peddler / Tramp / Vagabond / Beggar. Lamentation i 11 in Light of Akkadian zilulû*, VT 49 (1999) 542-4.
- Idsardi, W.J., *Tiberian Hebrew Spirantization and Phonological Derivations*, Linguistic Inquiry 29 (1998) 37-73.
- Jahnow, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*, BZAW 36, A. Topelman, Giessen 1923.
- Johnson, B., *Form and Message in Lamentations*, ZAW 97 (1985) 58-73.
- Kingsbury, E.C., *Theophany "topos" and the Mountain of God*, JBL 86 (1967) 205-10.
- Komoróczy G., *A babilóni fogság*, in: (uő.), *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*, Osiris, Budapest, 1995. 210-78.
- Krašovec, J., *The source of hope in the book of Lamentations*, VT 42 (1992) 222-33.

- Kugel, J.L., *The adverbial use of kî tōb*, JBL 99 (1980) 433-35.
- Labahen, A., *Trauern als Bewältigung der Vergangenheit zur Gestaltung der Zukunft. Bemerkungen zur Antropologischen Theologie der Klagelieder*, VT 52 (2002) 513-27.
- Lanahan, W.F., *The Speaking Voice in the Book of Lamentations*, JBL 93 (1974) 41-9.
- Lasine, S., *Jehoram and the Cannibal Mothers (2 Kings 6.24-33): Solomon's Judgement in an Inverted World*, JSOT 50 (1991) 27-53.
- Leeuwen, R.C. van, *What Comes out of God's Mouth: Theological Wordplay in Deuteronomy 8*, CBQ 47 (1985) 55-7.
- Linafelt, T., *The Impossibility of Mourning: Lamentations after the Holocaust*, in Linafelt, T. – Beal, T.K. (eds.), *God in the Fray: A Tribute to Walter Brueggemann*, Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- Lohfink, N., *Enthielten die im Alten Testament bezeugten Klageriten eine Phase des Schweigens?*, VT 12 (1962), 260-77.
- Löhr, M., *Der Sprachgebrauch des Buches der Klagelieder*, ZAW 14 (1894), 31-50.
- Löhr, M., *Threni III und die jeremianische Autorschaft des Buches der Klagelieder*, ZAW 24 (1904) 1-16.
- McCarthy, B., *Treaty and Covenant*, *Annalecta Biblica* 21. Rome, 1963. 157-205 és 243-276.
- McDaniel, T.F., *The Alleged Sumerian Influence upon Lamentations*, VT 18 (1968) 198-209.
- McDaniel, T.F., *Philological Studies in Lamentations*, *Biblica* 49 (1968) 27-53 és 199-220.
- Miller, C.W., *Reading Voices: Personification, Dialogism, and the Reader of Lamentations 1.*, BI 9 (2001) 393-409.
- Mintz, A., *The Rhetoric of Lamentations and the Representation of Catastrophe*, *Prooftexts* 2 (January 1983) 1-17.
- Moore, M.S., *Human Suffering in Lamentations*, RB 90 (1983) 534-55.
- Moran, W., *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*, CBQ 25 (1963) 77-87.
- Morse, B., *The Lamentation Project: Biblical Mourning through Modern Age*, JSOT 28 (2003) 113-27.
- Nebe, G.W., *Qumranica I: Zu unveröffentlichten Handschriften aus Höhle 4 vom Qumran*, ZAW 106 (1994) 307-22.
- Praetorius, F., *Threni I, 12. 14. II, 6. 13*, ZAW 15 (1895) 143-5.
- Preuschen, E., *Die Bedeutung von שׁוֹב שְׁבוּרָה im Alten Testamente*, ZAW 15 (1895) 1-74.
- Provan, I. W., *Past, present and future in Lamentations 3, 52-66, the case for a precativ perfect re-examined*, VT 41 (1991) 164-76.
- Pyper, H.S., *Reading Lamentations*, JSOT 95 (2001) 55-69.
- Rad, G. von, *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh*, JSS 2 (1959) 97-108.
- Renkema, J., *The meaning of the parallel acrosticons in Lamentations*, VT 45 (1995) 379-83
- Renkema, J., *Does Hebrew ytwm really mean „fatherless“?* VT 45 (1995) 119-20.
- Robinson, T.H., *Notes on the Text of Lamentations*, ZAW 51 (1933) 255-59.
- Rudolph, W., *Der Text der Klagelieder*, ZAW 56 (1938) 101-22.

- Scholnick, S.H., *The meaning of mišpaṭ in the Book of Job*, JBL 101 (1982) 521-29.
- Saebø, M., *Who is 'the Man' in Lamentations 3? A Fresh Approach to the Interpretation of the Book of Lamentations*, in Auld A.G. (ed), *Understanding Poets and Prophets*, JSOTSup 152, JSOT Press, Sheffield, 1993. 294-306.
- Salter, R. B., *Lamentations 1:3: Light from the History of Exegesis*, in Martin J. D. – Davies P. R. (eds.), *A Word in Season: Essays in Honour of William McKane*, JSOTSup 42, JSOT Press, Sheffield, 1986. 73-89.
- Salter, R.B., *The Text of Lam. ii 9a*, VT 54 (2004) 273-276.
- Savignac, J. de, *Theologie pharaonique et messianisme d'Israël*, VT 7 (1957) 82-90.
- Seow, C.L., *A Textual Note on Lamentations 1,20*, CBQ 47 (1985) 415-419.
- Setel, D.T., *Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea*, in: Russell L.M. (ed.), *Feminist Interpretations of the Bible*, Basil Blackwell, Oxford, 1985. 86-95.
- Shea, W.H., *The Qinah Structure of the Book of Lamentations*, Bib 60 (1979) 103-7.
- Thomas, D.W., *Hebrew 'onî 'captivity'*, JTS (new series) 16 (1965) 444-5.
- Thompson, J.A., *Israel's "lovers"*, VT 27 (1977) 475-81.
- Toorn, K. van der, *Judges xvi 21 in the Light of the Akkadian Sources*, VT 36 (1986) 248-53.
- Tucker, G.M., *Covenant Forms and Contract Forms*, VT 15 (1965) 495-96.
- Weiss, M., *The Origin of the Day of the Lord – reconsidered*, HUCA 37 (1966) 29-71.
- Willey, P. Tull, *The Servant of YHWH and Daughter Zion: Alternating Visions of YHWH's Community*, Formation of the Book of Isaiah Seminar, Louisville Presbyterian Theological Seminary, November, 1995. (kézirat, ld. *The Servant of YHWH and Daughter Zion: Alternating Visions of YHWH's Community*, SBL 1995. Seminar Papers, 267-303. Felhasználva a szerző engedélyével.)
- Wolde, E. van, *Does 'innâ denote rape?* VT 52 (2002) 528-44.

Fordítások, szövegkiadások, kézikönyvek

- *Hā'arkijôn Hatôrânî*, Computerized Torah Libraries Inc., New York – Jerusalem, 1996-1997.
- *Keresztyén Bibliai Lexikon*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1995.
- Magyar Néprajzi Lexikon, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977-1982. Elektronikus kiadás: <http://www.mek.ro/02100/02115/html/>
- Pallas Nagylexikona, Budapest, 1897. Elektronikus kiadás: <http://www.mek.iif.hu/adatbazis/pallas.htm>
- Black, J.A. – Cunningham, G. – Ebeling, J. – Fluckiger-Hawker, E. – Robson, E. – Taylor, J. – Zólyomi G., *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/>), Oxford 1998- (ETCSL)
- Botterweck, G.J. – Ringgren, H., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 1986.
- Brown F. – Driver S. – Briggs C. (szerk.), *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1996²

- Cramp, S. (ed.), *Handbook of the Birds of Europe, The Middle East and North Africa: The Birds of the Western Palearctic*, vol. 1. Oxford University Press, Oxford, 1977.
- Dalley, S., *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford University Press, Oxford, 1998².
- Driver, S.R., *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, 1897. Gloucester, Peter Smith 1972. (reprint)
- Dudichné Vendl Mária – Koch Sándor, *A drágakövek – Különös tekintettel a mesterséges drágakövekre*, Magyar Királyi Természettudományi Társulat, Budapest, 1935.
- Fohrer, G., *Introduction to the Old Testament*, Nashville, New York, 1968.
- 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.
- Gehman, H.S., *The New Westminster Dictionary of the Bible*, The Westminster Press, Philadelphia, 1970.
- Gordon, C.H., *Ugaritic Textbook*, AnOr 38, Reeditio Photomechanica (1967), Pontificium Institutum Biblicum, Roma, 1965.
- Gunkel, H., (– Begrich, J.), *Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel*, Mercer University Press, Macon, 1998. (Az 1933-as kiadás reprintje.)
- Györkösi A. – Kapitánffy I. – Tegyei I. (szerk.), *Ógörög-magyar nagyszótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990.
- Haag, H., *Bibliai Lexikon*, Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 1989.
- Jastrow, M. (szerk.), *Dictionary of the Talmud*, Hoca'at Choreb, Jerusalaím, az 1903-as kiadás reprintje (évszám nincs feltüntetve)
- Komoróczy G., *Fénylő ölednek édes örömében: A sumer irodalom kistüke*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1970.
- Lisowsky, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993².
- Martínez, F. G., *The Dead Sea Scrolls Translated*, E. J. Brill, Leiden, New Yourk, Köln, 1992.
- Rad, G. von, *Az Ószövetség teológiája I-II*, Osiris, Budapest, 2000.
- Rózsa H., *Az Ószövetség keletkezése*, Szent István Társulat, 1996²
- Smith, R.P., *A Compendious Syriac Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1990 (reprint)
- Soggin, A., *Bevezetés az Ószövetségbe*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1999.
- Sperber, A. (ed.), *The Bible in Aramaic, The Hagiographa – Transition from translation to Midrash*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1992.

BEVEZETÉS

*Fejed fölött az ég olyan lesz, mint az érc,
alattad a föld pedig olyan, mint a vas.
Deut 28,23.*

Az ember általában a bevezetést írja meg utoljára, így amikor ezek a sorok íródnak, már készen áll előttem a dolgozat. Tudom, honnan indultam el, milyen premisszákkal dolgoztam, milyen megfigyeléseket tettem, mennyit változott kezdeti hozzáállásom – és persze azt is tudom, hová érkeztem el végül, és miért pont oda. Ezt persze majd a dolgozat végén tárgyalom (hiszen az a megérkezés legitim helye), volt azonban valami, amely már az írás alatt megragadott és rengeteget foglalkoztatott, s amely miatt végül ezt a címet és alcímet adtam neki. Ahogy ugyanis a költeményt olvastam és magyaráztam, újra és újra belefutottam a háborús szörnyűségek leírásaiba, amely miatt végül, ha lehunytam a szememet, úgy láttam magam előtt a pusztítás utáni Jeruzsálemet és környékét, mint a háború utáni Sarajevót, amelyet én még elmúlt szépségében is ismertem, de amikor legutoljára meglátogattam, lassan tíz éve, egy csúnya, szeles napon, fémszürke ég feszült fölém, lábam alatt csikorgott a betonon a törmelék, és lépésem, hangom visszhangot vert a kihalt utcán.

Félelmetes volt. Igazán olyan, mintha érc ég alatt, vas földön jártam volna, ahol nem élhet ember, ahol nem terem meg semmi, ahol a legkisebb zaj is visszhangot ver, és egyetlen szó még másodpercekig visszaütődik a tetőtlen házfalokról.

A Siralmak könyvének romos Jeruzsálemében is, úgy képzeltem, egyszerre visszhangzik a gyászolók sírása együtt a régi figyelmeztetésekkel, intésekkel és átkokkal, és nem látom az éneklőket, csak a dalt hallom, amelybe néha mintha még a szél is belekapna, és bizonyos sorai sokszor visszacsendülnek.

Ezért aztán úgy döntöttem, hogy e dolgozatot, bár tartalma szerint kommentár a Siralmak könyvéhez, mégsem a megszokott kommentár formátumban tárom az Olvasó elé. Értem ezalatt azt a formát, mely először több-kevesebb részletességű bevezetést ad az adott könyvhöz, majd közli (jó esetben) a fordítást, utána a szövegkritikai megjegyzéseket, végül a kommentárt, s esetleg a legvégén hozzáad egyfajta teológiai lezárást.

A szerkezet, melyet én követtem, ennél – remélem – szerveesebb, s megpróbál az el- és feltűnő dallamoknak, azaz magának a szövegnek teret adni ahhoz, hogy meghatározza saját magát. Így legelőször mint dokumentumot, s nem mint irodalmi terméket vizsgálja, annak idő- és térbeli beágyazottságával, s mindazokat a kérdéseket feltéve, melyek bármilyen írásos szöveggel való találkozásakor már első lépésben felmerülnek: cím, szerző és keletkezés, történelmi, földrajzi háttér és Sitz im Leben, majd a szöveg, amilyen formában előttünk áll, amelyet fordítani, magyarázni készülünk.

A következő lépésben a fordítás, a hozzá szorosan kapcsolódó szövegkritika és természetesen az egyes versek/részek kommentárja már mint irodalmi terméket kezeli a könyvet, és bár teológiai témákat is érint, nem próbálja ezeket rendszerbe foglalni, mivel nem akartam abba a hibába esni, hogy egy lírai, érzelmekkel telített és számtalanszor a többértelműség eszközével *szándékosan* élő alkotásba

különböző rendszerek tételeit belevetítsem.¹ A már kész fordítás határozza majd meg a szerkezetet és fedi fel a kompozíció fő sajátosságait is. Ez után foglalkozom majd részletesen műfaji kérdésekkel, a könyvben feltűnő stiláris és költői eszközökkel – a már ismert tartalom alapján keresek választ az irodalmi eszközök használatának miéértjére.

S végül válaszolni is megkísérelnék a költeményben három alkalommal (1,1; 2,1; 4,1) feltett „Miért?” kérdésre. A válasz persze nem az enyém, hanem olyasvalakié, aki térben és időben közelebb állt a pusztuláshoz, s így jobban hallhatta és érthette a felcsendülő éneket, és – ami még ennél is fontosabb – tudott olyan válaszról, amely nem csupán az együttérző hallgatók közösségvállalása a gyászban (ami persze nagyon fontos), hanem túlmutat fájdalomon és pusztuláson a jövő felé.

¹ Ld. még Provan és Salters álláspontját, akik megkérdőjelezzik, hogy a Siralmak könyvének van-e egyáltalán „teológiája”. (Salters, R.B., *Jonah and Lamentations*, OTG, JSOT Press, Sheffield, 1994. 109. Provan, I., *Lamentations*, NCBC, Collins, 1991. 21 kk.) Vagy ahogy Helberg fogalmaz (*Land in the Book of Lamentations*, ZAW 102 (1990) 384.): „Lamentations thus does not deal with a clash or a tension between a theology of Zion, a theology of David, a land theology, a covenantal theology or a historical theology, but about depersonalizing of religion in its full wide spectrum...” Nem *teológiákat* akar kifejezni, de ettől függetlenül *vallásos* mű.

NÉV, KÁNONI HELY

A könyvnek elég sokféle elnevezése, címe van. Csak a magyar használatban kétféle: Sirmak könyve, illetve Jeremiás sirmalai. E kettő között igazán nincs sok különbség: a második csupán a feltételezett szerző nevét köti a többé-kevésbé műfaji megnevezés után. „Sirmak”, azaz panaszdalok, gyászénekek – a magyarban mind a kettőt jelenthetik, bár a modern szóhasználat már inkább az elsővel, a panasszal köti össze, míg régebben a siralom szó inkább a jajveszékélés, s így a gyász képzetét hozta elő.

Ez az elnevezés a többi, európai nyelv elnevezéséhez hasonlóan a *LXX* címadásán alapul: Θρήνοι (halottsirató énekek, panaszdalok, gyászdalok), mely címzést már a Vulgata is átvette (Lamentationes), s innentől az európai fordítások mintájává lett (Klagelieder, Lamentations, Lamentazioni, Lamentaciones stb.)

A zsidó hagyománytól sem teljesen idegen ez a cím. A babiloni Talmud (nem elképzelhetetlen, hogy éppen a *LXX* hatására) általában egyszerűen *qînôt*-nak nevezi (bBBat 14b és 15a, bBer 57b, bTaan 30a), mintegy címként adva ezt a megnevezést a bibliai könyvek felsorolása között. A bMoedQ 26a és a bChag 4b a könyvet *sēper qînôt*-nak nevezi. A jeruzsálemi Talmud Shabbat traktátusában egy ettől kicsit eltérő megnevezés szerepel: *m^e gillat qînôt* (79a), mely gyakorlatilag már kánoni helyét is jelzi.

Rasi (1040-1105) kommentárjában² is *sēper qînôt*-ként szerepel, de érdekes módon a hozzá tartozó midrásra *midrāš ’ékâ*-ként utal. Az első, mindezeketől eltérő megnevezés Ibn Ezráé (1089-1164): *seper ’ékâ*. A két elnevezés azonban végig váltakozik: hol *qînôt*, hol *’ékâ*. A Leningrádi kódex, s így a BHS a hagyományos zsidó gyakorlatot tükrözi: a könyv első szava adja a könyv címét is: *’ékâ*, azaz „Hogyan?” (Vagy: „Ó, hogyan”³, „Jaj, de”⁴, „Ó, jaj, mennyire”⁵), bár ennél jobb a „Miért?” fordítás [ld. alább az 1,1 fordításánál]). Érdemes azonban megjegyezni, hogy a Talmudban és a Misnában nem fordul így elő, csak a már később beszűrt hivatkozás-megjegyzéseknél.

A könyv kánoni helye a zsidó és a görög kánonban eltér. A zsidó kanonikus hely egyszerre árulkodik a könyv későbbi használatáról, és valamelyest megítéléséről is: az Írások részben az öt tekercs között helyezkedik el. Nem került tehát egyik prófétai könyv mellé sem, mintegy annak függelékeként, ellenben abban a kis gyűjteményben szerepel, amelyben a liturgiai év legfontosabb könyvei helyet kaptak (Ruth, Eszter, Énekek éneke, Prédikátor). A könyvet az Áv hó 9. napján tartott megemlékező liturgia keretén belül a mai napig felolvassák – és mind a mai napig a közösségi gyászliturgia keretén belül teszik –, sőt, ehhez hasonló kontextusba került később a katolikus egyházban, ahol a nagypénteki-nagyszombati liturgiának fontos része. Ez azonban a görög kánonból nem derül ki: itt a könyv a prófétai írások között található. Némileg eltér a könyv helye a Septuagintában és a Vulgatában: előbbinél Jeremiás–Bárúk–Sirmak könyve a sorrend, míg a Vulgatában közvetlenül Jeremiás könyve után áll.

Ennek az elrendezésnek az oka nyilván pusztán a közös feltételezett szerző lehetett, nem liturgiai, vagy tematikus megfontolások.

² Rasi és Ibn Ezra munkáit a *Hā ’arkijôn Hatôrâni*-ből idézem, Computerized Torah Libraries Inc., New York – Jerusalem, 1996-1997.

³ Rózsa H., *Az Ószövetség keletkezése*, Szent István Társulat, 1996². 413.

⁴ Tóth K., *A Sirmak könyvének magyarázata*, in: Jubileumi Kommentár, Budapest, 1973. 732.

⁵ Soggin, A., *Bevezetés az Ószövetségbe*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1999. 415.

SZERZŐSÉG, KELETKEZÉS

A kánoni helynél és a címnél kicsit tovább haladva a *LXX*-ban a következő megjegyzést találjuk: „καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι τὸν Ἰσραηλ καὶ Ἱερουσαλημ ἐρημωθῆναι ἐκάθισεν Ἱερεμίας κλαίων καὶ ἐθρήνησεν τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ Ἱερουσαλημ καὶ εἶπεν.”⁶ „És történt Izrael és Jeruzsálem fogságba hurcolása után, hogy Jeremiás különvonult gyászolni⁷, és ezeket a panaszénekeket énekelte Jeruzsálem fölött.”

Hillers⁸ azonnal felhívja a figyelmet a felirat sémi sajátosságaira és a Siralmak Targumára, amely, véleménye szerint, hasonló felütéssel nyit: „Jeremiás, a próféta és főpap elmondta, mi módon rendeltetett el Jeruzsálem és népe felől, hogy száműzetésbe menjenek, és hogy elmondassék fölöttük az *ʿékâ*, csakúgy, mint amikor Ádám és Éva száműzetett az Éden kertjéből a Világ Ura, áldott legyen, meggyászolta őket az *ʿékâ* elmondásával.”

Míg nyilvánvaló, hogy a *LXX* – és így az őt követő *V* – bevezetésének vannak sémi sajátosságai, elég, ha csak az első két (καὶ ἐγένετο – *wayyēhi*) és az utolsó (εἶπεν – *lē ʿmôr*) szavakra, vagy a figura etimologicára (ἐθρήνησεν τὸν θρῆνον – *qānâ qînôti*) gondolunk, a két nyitó gondolat (mármint a targumé és a *LXX*-é) tartalmilag meglehetősen távol esik egymástól. A *LXX* esetében Jeremiás a panaszdal kezdeményezője és költője, a Targum esetében azonban már a Világ Ura, akiről azt is megtudjuk, hogy Ádám és Éva fölött maga mondott panaszdalt, amikor Izraelhez hasonlóan száműzetésbe kellett menniük.⁹ A midrási motívum megjelenése a Targum esetében nyilvánvaló. A *LXX* bevezetője megmarad egyszerű közlésnek.

Két dolog azonban közös mindkét bevezetőben, és ez az, amely továbbviz minket a szöveg vizsgálatában: Jeremiás és a fogság (vagy száműzetés) említése. Mindkét ókori fordítás számára nyilvánvaló ugyanis, hogy a Siralmak könyvének szerzője Jeremiás próféta, bár ez magában a könyvben sehol sem kerül kimondásra. A Talmud is hasonló hagyományt ismer: „Jeremiás írta a róla elnevezett könyvet, a királyok könyveit és a Siralmakat.” (bBBat 15a.)

Általános az a vélekedés (talán Jeromos miatt, aki először azonosította a Siralmak könyvét Jósias siratóénekeivel), hogy a jeremiási szerzőség feltételezése mögött a 2Krón 35,25 áll: „Jeremiás siratódalt szerzett Jósiasról, az énekesek és az énekesnők pedig máig is megéneklék Jósiaszt siratóénekeikben. El is rendelték ezt Izraelben. Le is vannak írva ezek a siratóénekek között.” (A „siratóének” szó

⁶ A *V* a következőképpen nyit, nyilván a *LXX* nyomán: „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, mely kb. annyit tesz: „keserű lélekkel sóhajtozva és nyögve Jeruzsálemben”.

⁷ Szó szerint: „sírva leült” – utalva ezáltal a gyászszertartás két fontos momentumára. ld. alább.

⁸ Hillers, D.R., *Lamentations*, AB, Garden City, New York, 1972. xx.

⁹ E rövid midrás alapja (amely tulajdonképpen az *ʿÉkâ Rabbâ* e helyhez kapcsolódó egyik midrásnak változata) a Gen 3,9-ben található kérdés, amelyet a fordítások Isten ember-kereső kérdésének fordítanak: „Hol vagy?” A kérdés mássalhangzói azonban megegyeznek a Siralmak könyve első szavának mássalhangzóival: *ʿykh*, így pontoszthatók és fordíthatók lehetnének ennek megfelelően is. Ld. az 1,1-hez fűzött kommentárt, illetve Brady, C.M.M., *The Rabbinic Targum of Lamentations: Vindicating God*, Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture, Brill, Leiden – Boston, 2003. 18 kk.

itt a *qînôt* fordítása.) Jeromos feltevésének vannak gyenge pontjai. Az egyik, a gyengébb ellenvetés az, hogy mind a deuterokanonikus 3Ez 1,31, mind részben a *P* jelen helye másképp olvassa az utolsó mondatot. A másik pedig, hogy nem pusztán a mai olvasó számára nyilvánvaló, hogy a *Siralmak* könyve *nem* Jósias király siratása, sőt, sokkal többről van itt szó: egy egész nemzet pusztulásáról!

Rasi néhány száz évvel később egy egészen más tekerccsel, *m^egillâ*-val azonosítja a *Siralmak*at: azzal, amelyet Jójákim király annak meghallgatása közben szisztematikusan elégetett, s így később Jeremiásnak újra kellett írnia (Rasi 1.1. vö. Jer 36). Ibn Ezra saját *Siralmak* kommentárjának bevezetésében azonban vitába száll vele: „De ez nem lehet az a tekerccs, melyet Jójákim elégetett, mert nincsen benne az a két szó, amelyek Jeremiás könyvében benne voltak: (...) *bizony eljön Babel királya és elpusztítja ezt az országot*. A *Siralmak* könyve (*m^egillat sēper ʾêkâ*) nem tud sem Babelről, sem annak királyáról.”

Visszatérve a krónikási helyre, az alapján inkább elképzelhető az a gondolatmenet, hogy ha Jeremiás ilyen elismert *qînôt*-költő volt, s a JSir egyébként is sok rokonságot mutat fel magával a prófétai könyvvel, a legvalószínűbb szerző magától értetődően ő. Ez lehetett az oka annak is, hogy a szerzősége vonatkozó hagyományt a keresztény egyház később fennakadás nélkül adoptálta (gondolhatunk már az egészen korai kommentárookra: Jeromoséra, vagy Origenészére, de ez volt a tendencia csaknem egészen a XVIII. századig).

Kálvin így hosszú tradícióláncba illeszkedik, amikor kommentárjában maga is a jeremiási szerzőség mellett foglal állást. Azonban nem teszi ezt mérlegelés és megfontolás nélkül. Előszavának legelején leszögezi, hogy Jeromosnak nem lehet igaza abban, hogy ez a könyv az a bizonyos, a 2Krón-ban említett siralom: „(...) for we see nothing here that is suitable to that event. There is indeed mention made in one place of a king,¹⁰ but what is said there cannot be applied to Josiah; for he was never driven into exile, but was buried at Jerusalem with his fathers.”¹¹ Ezen kívül az is kiderül, hogy tisztában volt a prófétai könyv és a JSir különbségeivel is: „(...) his manner of stating things is wholly different from that used in prophetic writings.”¹²

Ez a vélemény aztán egészen az 1700-as évek elejéig tartja magát, amikor Hermann von der Hardt (1712)¹³ először kérdőjelezi meg Jeremiás szerzőségét. Innentől aztán ez vált az uralkodó irányvonallá: Thenius 1855-ben,¹⁴ majd Ewald 1866-ban¹⁵ fogalmaz meg hasonló véleményt, s ettől kezdve kisebbségbe szorulnak azok, akik a hagyományt követik e kérdésben. A XIX. században két jelentős kommentátor marad a jeremiási szerzőség mellett: Keil (1872) és Streane (1881).¹⁶

Keil szisztematikus elme, nagy rendszerességgel, s meggyőzően szedi darabokra előbb már említett kollégái érveit a jeremiási szerzőség ellen, először a témákat,

¹⁰ Kálvin itt a JSir 4,20-ra gondol.

¹¹ Calvin, J., *Lamentations*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1950. 299.

¹² Calvin *ibid.* 299.

¹³ Hardt, Hermann von der, *Programma in Aben Efram Publice Recensendum, Jeremia Recensito et Jobo Exspectato*, Hamburg, 1712.

¹⁴ Thenius, O. – Hitzig, F., *Das Hohe Lied und Die Klaglieder*, Hirzel, Leipzig 1855.

¹⁵ Ewald H., *Die Dichter des Alten Bundes*, Leipzig 1866².

¹⁶ Kommentárjaik újabb kiadásai: Streane, A.W., *Jeremiah, Lamentations*, CBSC Cambridge, 1926. illetve Keil, F. C. – Delitzsch, F., *Jeremiah, Lamentation*, Hendrickson Publishers, Peabody Massachusetts, 1989.

majd a nyelvezetet tárgyalva.¹⁷ Végül megjegyzi: „But it must also be borne in mind that the Lamentations are not prophetic addresses intended to warn, rebuke, and comfort, but lyric poetry, which has its own proper style of language, and this is different from prophetic address.”¹⁸

Driver, aki néhány évtizeddel később bevezetésében Keilhez hasonló részletességgel hasonlítja össze Jeremiás könyvét és a Siralmakat, a számtalan – és nyilvánvalóan nem véletlen – összefüggés ellenére a jeremiási szerzőség ellen dönt.¹⁹ Azok az érvek és ellenérvek, amelyeket elemző munkája során végigvesz, érthetővé teszik mindkét – sőt, valójában mindhárom – oldal érvelését: a hagyománykövetőkét, a jeremiási szerzőséget elvetőkét, valamint azokét, akik talán éppen az ő nyomán nem kívánnak állást foglalni ebben a kérdésben.

Driver szerint a hasonlóságok a következők:

1. Közös hangnem (shared tone) – nyilvánvalóan értendők ezalatt a prófétai könyv személyesebb hangvételű szakaszai, Jeremiás panaszénekei.

2. Mindkét könyv hasonlóan látja a bukás okait: a nép vétke (JSir 1,5.8.14.18; 4,6.22; 5,7.16 és Jer 14,7; 16,10-12; 17,1-3 stb.), a papok és próféták bűne (JSir 2,14; 4,13-15 és Jer 2,7-8; 5,31; 14,13; 23,11-40; 27,1-28,17) és a gyenge és megbízhatatlan szövetségeseikben való bizalom (JSir 1,2.19; 4,17 és Jer 2,18.36; 30,14; 37,5-10.)

3. Sok a hasonló kép és metafora: a gyógyíthatatlanul összetört szűz Sion (JSir 1,15; 2,13 és Jer 8,21kk; 14,17), az Istenhez mondott ima az ellenségek megsemmisítéséért (JSir 3,64-66 és Jer 11,20), az a váradalom, hogy ellenségeik majd Jeruzsálemhez hasonlóan végzik (JSir 4,21 és Jer 49,12).

4. 11 olyan mondat van, amelyek csaknem tökéletesen megegyezik a két könyvben: Jeruzsálemnek nem nyújtanak vigaszt szeretői (JSir 1,2; 1,8b-9 és Jer 30,14; 13,22b.26); Jeruzsálem és Jeremiás szemei könnyel áradnak (JSir 1,16a; 2,11a.18b; 3,48-49 és Jer 9,1.18b; 13,17b;14,17); Jeruzsálem romlása hatalmas (Sir, 2,11.13; 3,47-48; 4,10 és Jer 6,14; 8,11.21); Izrael papjai és prófétái vétkeztek (JSir 2,14; 4,13 és Jer 2,8; 5,31; 14,13; 23,11); Izrael asszonyai megeszik gyermekeiket az ostrom folyamán (JSir 2,20; 4,10 és Jer 19,9); „gúnydallá váltam” – mondja a 3. fejezet beszélője és Jeremiás (JSir 3,14 és Jer 20,7); az „üröm” illetve az „üröm és méreg” kifejezések használata (JSir 3,15 és Jer 9,15; 23,15); mindkettő használja a „rettegés és csapda” kifejezést (JSir 3,47 és Jer 48,43), mindkettő használja a „vadásznak rám” kifejezést (JSir 3,52 és Jer 16,16b); mindkettő használja a „kehely” szót (JSir 4,21; 5,16 és Jer 13,18b; 25,15; 49,12).

A különbségek, melyeket felhoz, nem ennyire látványosak. Különbözik a stílus, a Siralmaknak vannak olyan szavai, amelyeket a hosszabb prófétai könyv nem használ, szinte méltatlannak találja Jeremiáshoz az akrosztikon használatát.²⁰ De ott vannak a teológiai különbségek is. Babilon Jeremiás nézete szerint Isten eszköze Júda megítélésében, így valószínűtlen, hogy abban reménykedne, hogy Isten megítéli majd (JSir 1,21-22 és 3,59-66). Jeremiás nem mondaná a 2,9 szavait a prófétai szó megszűnéséről. A 4,17-et a Jer 37,5-10-zel tökéletesen ellentétesnek

¹⁷ Ld. Keil *ibid.* 342 kk. A három fő téma: a JSir 5,7 problémája a vétkes atyákkal, melyek semmiképpen sem adhatók Jeremiás szájába a szerzőséget ellenzők szerint; a 2,14, amelyet az Ez 13 idézetének tartanak (amely így nem lehet jeremiási), valamint a stilisztikai és nyelvi különbségek.

¹⁸ Keil *ibid.* 346.

¹⁹ Driver, S.R., *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, 1897. Gloucester, Peter Smith 1972. (reprint) 462 k.

²⁰ Ez, véleményem szerint, semmire nem érv.

találta. Végül pedig Jeremiás nem szólt volna olyan kedvezően Cidkijjáról, ahogy azt a 4,20 teszi. E tételek azonban inkább valószínűségekről szólnak, és nem veszik figyelembe a próféta intés és a panaszdal alapvető műfaji és érzelmi különbözőségeit, amelyekkel ezek az eltérések magyarázhatók. House joggal jegyzi meg munkájáról: „Much of Driver’s critique does not hold up under close scrutiny”, és „[Driver’s] theological differences are even harder to sustain.”²¹

A XIX. században azonban nem csupán a jeremiási szerzőség gondolata esett el, de Budde 1882-es cikke nyomán²² az egy szerző gondolata is megingott. Szerinte ugyanis az öt költemény öt különböző szerző műve, melyet liturgiai célokból gyűjtöttek egybe.

Az ő gondolatát már nem követték olyan magától értetődő egyöntetűséggel, mint a jeremiási szerzőség elutasítását, amely szinte hagyománnyá lett a történetkritikai exegézis számára. Knight, Meek, Renkema, Westermann, Gordis vagy akár Soggin a több szerző álláspontját tartják valószínűnek, amely Renkema esetében igen meglepő, mivel kimerítő tanulmányában²³ végülis arra az eredményre jut, hogy a költemények egyen-egyenként és együtt is alaposan megszerkesztettek, s úgy mondanivalójukban, mint szerkesztésükben rengeteg a hasonlóság (khiasztikus szerkezet, konkatenációk). Az egy szerző feltételezése helyett mégis inkább egy összedolgozó csoportról beszél.²⁴ Knight és Meek szerint csupán a 2. és 4. fejezetek szerzője lehetett közös.²⁵ Westermann a 3. fejezetet tartja külön kompozíciós elemnek, amelyet később illesztettek az 1-2 és a 4-5 közé.²⁶

Kraus álláspontja óvatosabb: ő jelzi az eltéréseket az 1, 2, 4 és a másik két fejezet között, de nem foglal állást a szerző(k)el kapcsolatban.²⁷

Rudolph, Hillers, Gottwald, Dobbs-Allsopp, Berlin egy szerzőtől származtatják a könyvet, vagy inkább Dobbs-Allsopp megfogalmazásával élve: „It makes little difference whether one posits a single author or an intelligent editor.”²⁸ E kommentátorok egyetértenek abban, hogy a szöveg képvilága és nyelvezete, illetve teológiai koncepciója egységes,²⁹ s így a több szerző feltételezése egyszerűen felesleges. „The uniform historical setting, the similarities of style and vocabulary, and the community of thought which they share make it possible to speak of *the theology* of the Book of Lamentations”³⁰ – mondja Gottwald, aki úgy érzi, a szerzőség kérdése fölött folytatott viták a gyümölcsöző munkától veszik el

²¹ Garrett, D. – House, P.R., *Song of Songs / Lamentations*, WBC, Thomas Nelson’s Publishers, Nashville, 2004. 287.

²² Budde, K., *Das Hebräische Klagelied*, ZAW 2 (1882) 1-52.

²³ Renkema, J., *The Literary Structure of Lamentations (I-IV). The Literary Structure of the Booklet*, in van der Meer, W. – de Moor, J.C. (eds), *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*, JSOTSup 74, JSOT Press, Sheffield, 1988. 294-396.

²⁴ Renkema, J., *Lamentations*, HC, Peeters-Leuven, 1998. 54.

²⁵ Knight, G.A.F., *Esther, Song of Songs, Lamentations*, TB London, 1955. 116. és Meek, T.J. – Merrill, W.P., *The Book of Lamentations*, IB, Abingdon, Nashville, 1978.² 5.

²⁶ Westermann, C., *Lamentations: Issues and Interpretation*, T&T Clark, Edinburgh, 1994. 230. Soggin is az ő nézetét veszi át (ibid. 415).

²⁷ Kraus, Hans-Joachim, *Klagelieder /Threni/*, BK, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn, 1968. 13-15.

²⁸ Dobbs-Allsopp, F.W., *Lamentations, Interpretation*, Louisville, Westminster, John Knox, 2002. 4. Bár később jóval egyértelműbben fogalmaz: „... the widely observed unity of form and point of view, rhythmic dominance of the *qinah* meter, and general resemblance in linguistic detail throughout the sequence are broadly suggestive of the work of a single author.” 5.

²⁹ Hillers (ibid. xxii) szerint ez az egység egyenesen „intelligible”.

³⁰ Gottwald, N.K., *Studies in the Book of Lamentations*, London, 1954. 21, a szerző kiemelésével.

a helyet. Az egy szerző feltételezése azonban inkább munkahipotézis, mint szilárd meggyőződés.

Berlin az író kilétének taglalásakor kétféle szerzőt különböztet meg: a valós (real) és az valósnak beállított (implied) szerzőt. S míg a valós szerző kiléte mindvégig tisztázatlan marad, a valósnak beállított szerző valószínűleg már az eredeti szándék szerint is előtérben áll, s ez Jeremiás.³¹ Hasonlót állít Löhr és Rudolph is,³² bár ők ezt a megkülönböztetést leszűkítik a 3. fejezetre és annak megszólalójára: szerintük esetleg az a szöveg lehetett Jeremiásnak, mint egy valósnak beállított szerzőnek a szájába adva.

Provan mindezen vélemények ismeretében (kivéve természetesen azokat, amelyek könyve megírása után születtek), becsületes egyenességgel vallja be: „Taken as a whole, then, the evidence is insufficient for any conclusion to be drawn as to whether Lamentations was written by one author or many. The same may be said in regard to the question as to whether a putative single author might have been Jeremiah.”³³ Johnson hasonlóan fogalmaz, bár pont az ellenkező oldalról közelíti meg a problémát: „But different styles does not necessarily mean different authors; the same author may well have used various forms deliberately.”³⁴

A jeremiási szerzőség elvetése természetesen más kérdéseket is felvet: a szerző(k) személyének, valamint a megírás helyének és idejének a kérdéseit, melyek Jeremiás esetében természetesen adottak lennének: valamikor (akár közvetlenül) 587 után, Palesztinában. Így viszont nincsenek támpontok, csak azok, amelyeket a szöveg maga ad. Ezek azonban igen szegényesek, különösen, ha több szerzőt feltételezünk, mert így az, ami esetleg igaz lehet az egyik költeményre, nem magától értetődően igaz az egészre, s például a 3. fejezet magában semmi támpontot nem ad sem a datáláshoz, sem a földrajzi elhelyezéshez.

Így történhetett meg, hogy keletkezési helyét és idejét tekintve egészen szélsőséges elképzelések láttak napvilágot: 587-től egészen a makkabeus korszakig,³⁵ valamint Babilontól Egyiptomig.³⁶ A magyarázók túlnyomó része azonban 587-530 közé datálja, s földrajzilag Palesztinához, illetve az ott maradt zsidó közösséghez köti.³⁷ Dobbs-Allsopp 1998-ban írt tanulmányában³⁸ nyelvészeti bizonyítékokat figyelembe véve kimondja, hogy nyelvezete szerint „a transitional stage of Hebrew”, fogság utáni, de nem olyan késői, mint a Préd, Eszt,

³¹ Berlin, A., *Lamentations*, OTL, Westminster John Knox Press, Louisville – London, 2002. 32. „We must distinguish between the real author and the implied author. (...) In Lamentations even the implied author is not easy to identify.” – mondja még a 6. oldalon. A 30 k. oldalakon viszont már egyértelműen Jeremiásról beszél mint a könyv „implied author”-járól.

³² Rudolph, W., *Das Buch Ruth, Das Hohe Lied, Die Klagelieder*, KAT, Gütersloher Verlagshaus, Stuttgart, 1962. 227-45.

³³ Provan ibid. 17.

³⁴ Johnson, B., *Form and Message in Lamentations*, ZAW 97 (1985) 72.

³⁵ Utóbbi Fries, S.A., *Parallele zwischen den Klageliedern cap IV V und Maccabäerzeit*, ZAW 13 (1893) 110 k.

³⁶ Babilon: Löhr (*Der Sprachgebrauch des Buches der Klagelieder*, ZAW 14 [1894]), Egyiptom: Ewald (*Die Dichter des Alten Bundes*, Leipzig, 1862.).

³⁷ Sőt: „Az egyetlen olyan dokumentum, amely az 587-86-os katasztrófa után az otthon maradt túlélők között keletkezett” – mondja róla Soggin ibid. 416. Von Rad (*Az Ószövetség teológiája*, Osiris, Budapest, 2000. I. 72.) hasonlóan fogalmaz: „Júda és Jeruzsálem állapotát illetőleg a legfontosabb forrásunk Jeremiás siralmainak könyve.”

³⁸ Dobbs-Allsopp, F.W., *Linguistic Evidence for the Date of Lamentations*, Journal of the Ancient Near Eastern Society 26 (1998), 1-36.

Ez, Neh vagy a Krón, keletkezését tekintve 540-520 előtti. Kommentárjában 586 és 520 közé datálja, Palesztinába.³⁹ E helyen azonban azt is megjegyzi, hogy a könyv karakterénél fogva nem illeszthető semmilyen kontextusba („decontextualized state”), tehát a keletkezési hely és idő (főként az első) továbbra is bizonytalan – talán éppen akaratlagosan. Berlin megjegyzése, „A good poet can convey immediacy even if he was not present.”⁴⁰ azonban már arra mutat, hogy a keletkezés helyének, idejének – és természetesen szerzőjének – meghatározására igazán reális esély nincs is, és nem csak tudásunk hiányossága, hanem esetleg a szerző szándékolt homályossága miatt sem.

Ami mégis segítséget nyújthat – legalább a datálásban – a nyelvészeti bizonyítékokon túl, az a JSir kapcsolata Deutero-Ézsaiással. Erre már többen felhívték,⁴¹ s az utóbbi időben két jelentős munka is született e kapcsolat tárgyában: Linafelté (*Surviving Lamentations*) a Siralmak hatástörténetét, és Willeyé (*Remember the Former Things*) Deutero-Ézsaiás szövegahagyományait vizsgálva. (E témával A válasz c. fejezetben foglalkozom majd behatóbban.) Ez a kapcsolat, amennyiben tényleg létezik, azért lenne fontos, mert megléte leszűkíti a keletkezés idejét 586-530 közé, sőt véleményem szerint még korábbra is, mint 530, hiszen Deutero-Ézsaiás hivatkozásai azt implikálják, hogy a Siralmak könyve, mind az öt fejezetével együtt, már ismert volt hallgatói/olvasói számára.⁴² Így persze ad egy további támpontot is a könyv egységének (vagy már korán bekövetkezett összedolgozásának – azaz *gyakorlati* egységének) bizonyítására, mivel Willey rámutat, hogy a JSir minden fejezetéből található (néha szó szerinti) utalások, áthallások és célzások Deutero-Ézsaiásnál, a Siralmak egyes fejezeteinek szigorú akrosztikon-szerkezete (illetve az 5. fejezet 22 versből álló kompozíciója) pedig „render extensive additions unlikely. So it is safe to assume that if one part of that chapter was known to Second Isaiah, the rest of it was known as well.”⁴³

Ez a kapcsolat azonban egyszersmind csökkenti, bár nem szünteti meg a valószínűségét annak, hogy a könyv keletkezésének helye Palesztina lenne. Ez utóbbi azért nem jelenthető ki egyértelműen, mert szinte semmit sem tudunk a galut és az otthon maradottak viszonyáról az említett időszakban.⁴⁴ Ha fenntartjuk a palesztinai keletkezést, úgy azt is feltételezzük, hogy a kapcsolat a két közösség közt valóban végig megvolt.⁴⁵

³⁹ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 4.

⁴⁰ Berlin *ibid.* 33. Ugyanitt felhívja a figyelmet arra a tényre is, miszerint az első század eseményeiről még a VIII. században is keletkeztek leírások, valamint hogy még a Holocaust után 30 évvel is születtek és születnek olyan alkotások, amelyek életszerűsége és sokkoló naturalizmusa semmivel sem marad el a kortárs, vagy az események után nem sokkal írt beszámolók mögött.

⁴¹ Gottwald *ibid.* 44-60, Westermann *ibid.* 104-105, North a maga Deutero-Ézsaiás kommentárjában (*The Second Isaiah*, Oxford University Press, Oxford, 1964. 211-220), vagy éppen Berlin *ibid.* 34, Pham, X. T. H., *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*, JSOTSup 302, JSOT Press, Sheffield, 1999. 13.

⁴² Willey, *Remember the Former Things: The Recollection of Previous Texts in Second Isaiah*, SBL Dissertation Series 161, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1997. 86 k. Pham (*ibid.* 13.) is hasonlóan vélekedik, bár csupán a JSir első két fejezetének vizsgálata alapján: 587 és 538 közé teszi az Ézs 51,9-52,2-vel való kapcsolata miatt.

⁴³ Willey *ibid.* 86-7.

⁴⁴ Komoróczy feltételezi, hogy a kapcsolat a fogságba vittek és a Palesztinában maradottak között végig fennmaradt. (*A babilóni fogság*, in: (uó.), *Bezárkozás a nemzeti hagyományba*, Osiris, Budapest, 1995. 241.) Igaz, azt is jelzi, hogy e kapcsolatban a galutnak volt meghatározó szerepe.

⁴⁵ Willey (*ibid.* 88.) szerint a kapcsolat irodalmi szinten végig kimutatható.

Ami a szerző (vagy szerzők) személyét illeti, erről még nehezebb konkrétumokat mondani. Magam a jelen munkában mindenesetre az „egy szerző” hipotézissel dolgozom. Ennek fő oka pedig éppen az, hogy Deutero-Ézsaiás mint egységre válaszol a Siralmak könyvére, ráadásul a közös képek, képzetek, szavak és költői eszközök, bár tökéletes bizonyítékot nem szállítanak a feltevés bizonyítására, mégis olyan mértékben feltételezik legalább egy egységes szerkesztés meglétét, hogy fölöslegesnek és a lényeg szempontjából érdektelennek tartom ennek megkérdőjelezését. Nem megkerülhető ugyanis a kérdés: A könyv értelmezésének szempontjából mennyiben különbözik az, hogy ha azt állítom: a Siralmak mind az öt költeményének egy szerzője van, attól, hogy a Siralmak könyvét egy kéz szerkesztette össze? A feltételezett háttér és Sitz im Leben ugyanis megegyezik. A kulcsszavak megegyeznek. A költemények szerkezetének eltérései önmagukban véve még nem jelentenek semmit: mindenki, aki nyitott már ki valaha egy verseskötetet, tudja, hogy ugyanaz a költő írhat szonettet, balladát, dalt, és elégikus költeményeket, sőt, drámai művekben ezeket a lírai formákat szabadon variálhatja is egymással. Mekkora bizonyító erővel bír tehát a formai eltérés arra, hogy különböző szerzők állnak az egyes költemények mögött?

A költő személyéhez visszatérve, még az egy szerző feltételezése esetén sem lehet sok mindent kijelenteni róla. Tanult ember(ek) kellett, hogy legyen(ek), de hogy valóban kultuszi próféta volt-e,⁴⁶ esetleg a kultuszhoz valamilyen más módon kapcsolódó személy, mint pl. a Renkema által javasolt templomi énekesek,⁴⁷ nem lehet megmondani. Tanult emberként kapcsolatban állhatott templomi-kultuszi, de akár államigazgatási körökkel is. A gyakran említett deuteronomisztikus vonások lehetnek pusztán a közismert teológiai iskola visszhangjai, nem szükségszerű, hogy maga e körhöz tartozzon.

Ez nem túl sok.

Egyvalami azonban biztos: olyan ember volt, aki a megfelelő képességek birtokában megtette azt az egy dolgot, amelyet a szörnyű események egy – akár kései – túlélőjeként megtehetett: „nevet és emlékoszlopot” (*yad wašēm*) állított azoknak, akik elpusztultak – hasonlóan Absalomhoz, aki, mivel fiúutód nélkül halt meg, emlékoszlopot emelt a Királyok Völgyében, hogy nevének emléke maradjon. Még az ok is hasonló – ahogy ez majd kiténik –: nincsenek gyermekek, akik a nevet továbbvigyék, emlékezzenek és emlékeztessenek.

A HÁTTÉR

Minden dokumentum és irodalmi termék keletkezésének van egy háttére, melynek ismerete nélkül nem, vagy nem jól értelmezhető. Ebbe persze beletartoznak olyan dolgok is, amelyet sosem tudhatunk meg, mint például az írás személyes motívumai, amelyek sokszor még a kortársaknak sem adatnak tudtára, nemhogy a több ezer évvel később vizsgálódó utókornak – pedig valójában ez az, amelyek az alkotás folyamatában a legfőbb szerepet játssza.

Marad hát azoknak a dolgoknak a vizsgálata, amelyek, még ha sokszor áttételesen is, tudhatók. Ilyen például a történelmi háttér, illetve a Sitz im Leben, mely utóbbi gyakorlatilag a megszólalás keretét is adja.

⁴⁶ Ld. Kraus *ibid.* 13-15. és Gottwald *ibid.* 21 kk.

⁴⁷ Renkema *Lamentations* 54.

Történelmi háttér

A könyv történelmi háttére könnyen azonosítható, jöllehet a könyv szerzője tudatosan megtesz mindent, hogy ezt az azonosítást megnehezítse. Nem olvasunk nevekről három nép nevének meglehetősen általános említésén kívül (Edóm – 4,21 és 22, de itt nem más, mint az örök rivális megszemélyesítője; valamint Egyiptom és Asszíría – 5,6, a kép pusztá merizmusnak tűnik, mint a „Dántól Beérsebaig” kifejezés, ld. ott), sem dátumról, sem egyéb konkrétumról. Kicsit ide is illik Ibn Ezra már idézett észrevétele: „A Siralmak könyve nem tud sem Babelről, sem annak királyáról.” Már ő is észrevette a konkrétumok hiányát, mivel azonban számára nyilvánvaló volt a „megoldás”, azaz az értelmezési keret, nem szentelt neki különösebb figyelmet. Elég volt annyi: Jeruzsálemet lerombolták, felégették, lakóit elhurcolták. Innentől kezdve nincs is szükség több utalásra. A város és a szentély pusztulásáról Titus 70-es hadjáratáig csupán egyszer hallunk, s a „fogságra vitel” mint kulcsfogalom említése a könyvben több mint árulkodó. A pusztulás nem lehetett más, csak az 587-es, amikor Nebukadneccar seregei mintegy másfél éves ostrom után elfoglalták a várost, mely nem tudott tovább ellenállni az éhség miatt. A babiloni uralkodó elfogatta a királyt, gyermekeit szemé láttára lemészároltatta, majd őt magát megvakíttatta. Nem egészen egy hónappal később (a 2Kir 25 és Jer 39 párhuzamos elbeszélései szerint) Nebuzaradan – nyilván Nebukadneccar parancsára – kifosztotta és lerombolta a templomot és a királyi palotát, fogságba vetette a még arra érdemesnek látott népességet, és elvitte Riblába kivégezni azokat, akiket az új hatalom veszélyesnek talált: még néhány főembert, valamint a főpapot és a helyettesét. Csak a nincstelenek maradtak Júdában.⁴⁸

A 2Kir és a Jer elbeszéléseinek bizonyos részletei újra és újra felbukkannak majd a Siralmak könyvében: az éhség, az ostrom nyomorúsága, a gyermekek lemészárlása, a templom lerombolása, a papok legyilkolása, a király elhurcolása – s az 5. fejezetben a hátramaradt nincstelenek kollektív imádsága.

A könyv viszont nem említ konkrétumokat. Szándékosan, vagy szándék nélkül, nem tudható, de mégis ezáltal „dekontextualizálja” (Dobbs-Allsopp) a szöveget, így könnyebbé teszi az azonosulást a későbbi olvasók/hallgatók számára. Van történelmi háttére, mégsem vesz tudomást róla, talán azért, hogy a fontosabb mondanivaló, az általános emberi juthasson érvényre.

Sitz im Leben: a gyász⁴⁹

A történelmi háttér, különösen pedig az előbb említett tény, az „általános emberi” hangsúlyozása, még ha nem is jelöli ki precízen, mi az a Sitz im Leben, amelyben a költemény felhangzik, mégis közelebb visz hozzá. Pusztulásról van szó, halálról s a mindezekkel való szembenézésről: egyszóval a túlélőről, aki helyzetében a megoldást, a feloldást keresi, a módot, amelyben a megtörténtekkel nemcsak szembenézhet, de azokat méltó módon feldolgozhatja anélkül, hogy mindeközben

⁴⁸ A Biblia ezen elbeszéléseinek, valamint a Krónikák-Ezsdrás-Nehémiás elbeszélésekből szintén úgy tűnik, mintha véget ért volna minden rendezett – és vallásos – élet Júda földjén. A Jer 40-41. fejezete azonban beszél Gedaljá helytartóságáról, a Jer 41,5 pedig arról is szól, hogy a kultusznak sem lett teljese vége. Vö. Jagersma, H., *Izrael története*, Budapest, 1991. 145-7. és Ackroyd, P., *Exile and restoration: Hebrew Thought in the Sixth Century B.C.* SCM Press, London, 1968. 25 k.

⁴⁹ Dolgozatomnak ez a része már megjelent, bár némileg eltérő formában a ProPer I.1-ben a *Siralmak könyve és a gyász* címmel.

elárulná őket azáltal, hogy túllép rajtuk. Linafelt mindezekért a „literature of survival” kategóriába sorolja be a *Siralmak* könyvét, együtt azzal a sok ezer másik – modern – művel, amelyek a Holokauszt után, részben annak (belső) feldolgozására születtek, bár a Holokauszton kívül sok más példát is felemlít.⁵⁰

Igen, a JSir elsődlegesen valóban a túlélő önkifejezése, de maguk a szavak nem a ma modern, és gyakran magányos világában hangzanak fel – azaz kerülnek megírásra és publikálásra. A „hely”, mégpedig az *egyetlen* hely, ahol felhangozhatott, az emlékező és gyászoló közösség volt. A közösség, amely a szerzőhöz hasonlóan tisztában volt a történetekkel, és amelynek megvolt ugyanaz az igénye a szembenézésre és a méltó feloldozásra, mint neki. A túlélők közössége ez, a cél azonban mégsem csupán a túlélés artikulálása, a szembenézés a felfoghatatlannal, hanem egyúttal a lezárás is. S ennek eszköze a gyász. „Veszteségeink feldolgozásában a halál elfogadását segítő szocializáció mellett fontosak a veszteségélmény megosztásának lehetőségei is a rítusok, hagyományok, a közös emlékezés által. A gyász közösségi megélésének, az itt maradottak találkozásának igen fontos lelki integratív funkciói vannak, hiszen a halál nem „csak” az egyéni, hanem a társas lét „szövetében” is szakadást, sebet okoz. E „seb” pedig a feldolgozás egyéni folyamataiból mintegy társadalmi intézményt hoz létre azáltal, hogy előírja, milyen cselekvésformák, milyen alkalmakkor és meddig szükségesek ahhoz, hogy e sérülés begyógyuljon.”⁵¹

Sajnálatos módon a túlzottan mai ésszel gondolkodó, s egyébként zseniális meglátásokkal bíró Linafelt, vagy éppen Mintz, nem ismerik fel a könyvnek ezt a konkrét (tehát nem a ma világában szokásos virtuális) közösségi dimenzióját. A túlélés és a túlélő tapasztalatának hangsúlyozásakor elmarad ezek közösségi vetületének tárgyalása. Pedig a *siralmak* elmondása, az emlékezés, a szembenézés, és a lezárás közösségi ügyek, mint ahogy valaha a közösségbe tartozott az is, akinek a távozását megsiratják, legyen ez akár valós, akár képletes személy (mint pl. az anya-Jeruzsálem a JSir-ban), amely által azonban ismét csak valós személyek halálát gyászolják.

A gyászoló mindig egyszersmind a túlélő is, aki akár részese volt az elhunyttal megesett tragédiának, akár nem, az elvesztésen keresztül kapcsolatba kerül vele. S túlélő abban az értelemben is, hogy maga, az elhunyttal ellentétben, életben maradt. S a *siralmak* (vagy éppen *Siralmak*) elmondása a gyász egyik első lépése: a veszteség megfogalmazása és kimondása által a felfoghatatlan megfoghatóvá tétele, s a távolság megteremtése a gyászoló és gyászának tárgya között.⁵² E lépés szükséges a vigasztalódáshoz, de egyben ahhoz is, hogy a kimondás által megteremtődik a „név és emlékoszlop” is, melyet a gyászoló szavakból állít.

Mindezekén túl, most már a *Siralmak* könyvéhez visszatérve: a könyv nem csupán a veszteség megfogalmazása (természetesen az *is*), hanem egyszersmind Jeruzsálem és gyermeke(i) gyászának leírása. Amikor tehát a költő megszólal a

⁵⁰ Magyarul igazából nincs ennek a terminusnak elég jó megfelelője. A „holokausztirodalom” közel áll hozzá, bár pusztán ennek csak egy szegmense. Azért használom mégis, mert Linafelt maga is erre szűkítette le kutatásait: „I have limited myself (...) to works relating to the Holocaust.” (*Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*, The University of Chicago Press, Chicago, 2000. 23.)

⁵¹ Vö. Kárpáthy Ágnes, *A gyász szociológiája*, MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 91., valamint Buda Béla, *A halál és a haldoklás szociálpszichológiai tényezői és folyamatai*, Kharón, 1 (1997) 5-17.

⁵² Dobbs-Allsopp szerint a *Siralmak* fő célja a panasz(kodás) – elsősorban Istennek (a direkt megszólítások tárgya ugyanis ő), valamint a gyász, a szenvedés és az isteni harag leírása. (*Lamentations* 38 kk.)

gyászoló közösségben, egyben csatlakozásra is hív, egy még szélesebb közösséget ajánl fel a fájdalom elhordozására.⁵³ A gyászban ugyanis az a legnagyobb tragédia, ha valaki egyedül marad benne, vele, csakúgy, mint Jeruzsálem rögtön a költemény első versében. S ez egy újabb „kényszer” a hallgatóság felé, újabb közösségbe hívás, aminek engedni kell.

A gyász feldolgozásának a helye azonban nem csupán a közösség, hanem átvitt értelemben véve a szertartás is, amely konvencionális formáival és rítusaival szintén a már előbb említett távolság megteremtésére, a fájdalom kanalizálására és egyben katalizálására szolgál. A siralmakbéli Jeruzsálemhez való csatlakozás ebben a szertartásban való részvétel is egyben.

Az, hogy a Siralmak könyve ilyen célt is szolgál, jól mutatják azok a képek, amelyek magát a gyászt írják le, s amelyek közösek mind egyéb bibliai, mind más ókori keleti szövegek általános gyász-rítus leírásaival:⁵⁴

– földön ülés vagy fekvés: 2Sám 13,31; Jób 2,13; Ez 26,16; JSir 2,10.21; Jón 3,6; *UT* 67:12-14.⁵⁵

– kiáltozás, sírás, jajgatás, sóhajtozás: 1Kir 13,30; Jer 22,18; 34,5; JSir 1,2.8; 2,19; 3,49; Mik 1,8; *CA* 202-204;⁵⁶ *G* T8c1. *UT* 67:22.⁵⁷

– némaság: Jób 2,12; JSir 2,10; 3,28.

– piszokban (hamuban) ülés: Jób 2,8; Ézs 47,1. JSir 1,9;⁵⁸ 3,16; *UT* 67:13.

– földre borulás: Jób 1,20; Józ 7,6-7; Ez 9,5-6; JSir 2,10; 3,29.

– a siratóének (*qînâ*) éneklése (közösen ill. egyénileg): 2Sám 1,17kk; 2Krón 35,25; Jer 7,29; 9,16kk (siratóasszonyok említésével); Ez 26,17-18; 27, *CA* 204 (e helyen is siratók említése)⁵⁹. (Sőt, valójában Jeruzsálem is elénekli a maga *qînâ*-ját: ld. JSir 1,9c; 1,11c-16; 1,18-22; 2,20-22.) *G* T1-2. *UT* 67:23-25.⁶⁰

– böjt: Bír 20,26; 1Sám 31,13; 2Sám 1,12; 3,35; Eszt 4,3; Ezsd 10,6; Neh 1,4; Jón 3,7; *CA* 209.⁶¹

– test vagdosása: Jób 2,8 (talán); Hós 7,14; Jer 16,6; 41,5; *CA* 206.⁶² *UT* 67: 19-22.⁶³

– mell- és combverés: Ézs 32,12; Jer 31,19; Ez 21,17; Náh 2,8.

⁵³ Nem értek egyet Berganttal, aki szerint (*Lamentations*, Abingdon Press, Nashville, 2003. 26) hiányzik a könyvből a kívülállók felszólítása a gyászban való részvételle. Annyiban igaza van, hogy a szigorú értelemben felszólítás valóban hiányzik. A fel- és meghívás azonban megvan.

⁵⁴ Ezen elemek összegyűjtésekor néhány más, nem bibliai szövegre is hivatkozok, mint pl. az Átok Agade fölött (*CA*), Gilgames eposz (*G*), illetve a Baal-Anat eposzok (*UT*).

⁵⁵ „(Él) leszállt trónjáról és lábának zsámolyára ült, majd a zsámolyról a földre.” (*Saját*) „(il) *yrd lksi ytb lhdm wl hdm ytb lars*”

⁵⁶ „The old women did not restrain the cry "Alas for my city!". The old men did not restrain the cry "Alas for its people!". The lamentation singer did not restrain the cry "Alas for the E-kur!"” ETCSL

⁵⁷ „(Él) hangosan kiabált” (lit. „felemelte hangját és kiabált”) (*Saját*) „*yšu gh wyšh*”

⁵⁸ Pham szerint itt erre történik utalás (ibid. 14.).

⁵⁹ „The lamentation singer did not restrain the cry "Alas for the E-kur!"” ETCSL

⁶⁰ „Baal halott! Jaj Dágán fia népének! Jaj Athar Baal nemzetségének!” (*Saját*) „*b' l mt my lim bn dgn my hmlt atr b' l*” Ez a sor, ha úgy tagoljuk, értelmezhető *qînâ*-nak is: *b' l mt / my lim / bn dgn // my hmlt / atr b' l*, azaz itt is megvan az a feltételezett 3+2-es felosztás, amely azonban a magánhangzók, a kiejtés és a hangsúlyozás ismeretének hiányában persze csak feltételezés.

⁶¹ „Because of this, Enlil entered his holy bedchamber and lay down fasting.” ETCSL

⁶² „Its young men did not restrain from sharpening their knives.” ETCSL

⁶³ „(Él) megvágja arcát és állát, bevagdossa kezeit, felszántja mellét, mint egy kertet, mint völgyet, hasítja hátát.” (*Saját*) „*yhdy lhdm wdqm yltl qn dr' h yhrt kgn aplb k' mq yltl bmt*”

– nyiratkozás: szakáll lenyírása Ézs 15,2; Jer 41,5, hajlenyírás: Jób 1,20; Ézs 22,12; Jer 16,6; Ez 7,18; Ám 8,10; Mik 1,16. (Esetleg erre utalhat az *UT* 67:19 is.⁶⁴)

– hajtépés *CA* 205.⁶⁵ (Talán a nyiratkozásra utal a szakasz.)

– por hintése a fejre: Józs 7,6; 2Sám 13,19; Jer 6,26; 25,34; JSir 2,10; Ez 27,30; *UT* 67:15-16.⁶⁶

– gyászruha (zsákruha) öltése: Gen 38,14.19 (özvegyi ruha); 2Sám 3,31; 14,2; Zsolt 30,12; Ez 7,27; 26,16; JSir 1,8;⁶⁷ 2,10; *CA* 88;⁶⁸ *G* T9c1. *UT* 67:16-17.⁶⁹

– mezítláb járás: 2Sám 15,30; Ez 24,17; Mik 1,8 (ruhátlanul is).

– ruhatépés: Gen 37,29.34; Józs 7,6; 2Sám 1,11; 2Kir 19,1 és par. Ézs 37,1; Eszt 4,1; Jób 1,20; 2,12; Ez 9,3.

– élvezetektől való tartózkodás – királyi díszek (hintó, hajó, egyéb dolgok) elvetése: *CA* 83-93.⁷⁰ Ékszerektől való tartózkodás: Ex 33,4; JSir 1,6. Mosdástól való tartózkodás: 2Sám 12,20.

– Mindennek időtartama általában hét nap és hét éjszaka: Gen 50,10; 1Sám 31,13; 1Krón 10,12; Jób 2,13; Sirák 22,12, Judit 16,24, *CA* 199,⁷¹ *G* T10c2.

Pham ezeken kívül megemlíti még – a Síralkak könyvéből szignifikánsan hiányzó – *m^enahēm*-et, a vigasztalót, akinek gyakori említéséből, valamint a Jób könyvében is megjelenő barátokból arra következtet, hogy jelenléte szintén e rítus része kellene, hogy legyen.⁷² E feltételezésével csak részben tudok egyetérteni. Véleményem szerint a gyászszertartásban, lévén közösségi aktus, nincs külön hivatalos *m^enahēm*, akinek speciálisan a vigasztalás lenne a feladata.⁷³ A résztvevők egyszersmind a vigasztalók is: nem csupán jelenlétükkel, de szavaikkal is, mint azt Jób könyvének kerettörténetéből ki is derül. A barátok azért vannak jelen, mert barátok, s mint ilyenek próbálnak meg – ha sikertelenül és elhibázottan is – vigasztalást nyújtani. Jeruzsálem esete azért még tragikusabb, mert tökéletesen hiányzik a közösség: a barátok, szerettei (akik nem szükségszerűen azonosak a „szeretői”-vel, ld. az 1,2-t és a hozzá fűzött magyarázatot) elhagyták. Egyedül maradt.

Később azonban ez a kép változik. A gyászban mindenki részt vesz: a megszemélyesített Jeruzsálem (sír, a földön, másoktól elkülönülten ül, ruhája piszkos, nincs rajta ékszer), Jeruzsálem lakói (némán ülnek a földön, port hintenek a fejükre, zsákruhát öltenek, földre hajtják a fejüket), a 3. fejezet férfija (néma, a földre hajtja a fejét, a piszokban ül), a város maga (kapuk, falak, erődítmények),

⁶⁴ „(Él) megvágja arcát és állát.” (*Saját*) „*yhdy lhm wdqm*”

⁶⁵ „Its young women did not restrain from tearing their hair.” ETCSL

⁶⁶ „(Él) gyász hamuját önti fejére, porban fürösztli koponyáját.” (*Saját*) „*yšq ‘mr un lrišh ‘pr pltt l qdqdh*”

⁶⁷ Pham szerint is, *ibid.* 14.

⁶⁸ „(Naram Suen) Because of the E-kur, he put on mourning clothes...” ETCSL

⁶⁹ Valószínűleg erre utal a „*yks mizrtm*” kifejezés. „Zsákruhát ölt.”

⁷⁰ „(Naram Suen) covered his chariot with a reed mat, tore the reed canopy off his ceremonial barge, and gave away his royal paraphernalia.” ETCSL

⁷¹ „The old women who survived those days, the old men who survived those days and the chief lamentation singer who survived those years set up seven *balag* drums, as if they stood at the horizon, and together with *ub*, *meze*, and *lilis* drums made them resound to Enlil like Iškur for seven days and seven nights.” ETCSL

⁷² Pham *ibid.* 27-35.

⁷³ Dobbs-Allsopp amikor megemlíti a „vigasztaló” hiányát, mindössze „leitmotif”-nak látja: nem egy valós személy hiányának, hanem egy sokkal általánosabb, és így Istenre is érthető megállapításnak. *Tragedy, Tradition, and Theology* 56.

sőt, még a költő is – nem csupán azáltal, hogy gyászdalt énekel, de maga is sír, belsője háborog és a földre roskad (2,11).

Mindezért a Síralkak jóval több, mint egy példánya a „literature of survival”-nak, melynek célja Linafelt megfogalmazásában: „In its embodiment of paradox, the literature of survival works to keep *alive* the memory of *death*. When it was accomplished its work, it forces an awareness of the constancy of death on its readers as well. Texts of survival, then, at least those that have survived, reach out beyond themselves. Survivors speak and write and fix the memory of death not just as a monument to those who died or as a record of events ensuring that the world never forgets, as important as these tasks are for the literature. The literature of survival has a more active concern as well: to recruit the reader or hearer to sway its audience away from neutrality and toward the concerns of the survivor.”⁷⁴

A Síralkak ez *is*, de mégsem egészen ez. Értelmét a maga kontextusában nyeri el, ez pedig a gyász, s mint ilyennek a fő célja az elgyászolás, a lezárás azáltal, hogy hallgatóit és olvasóit nem csupán „sway away from neutrality”, hanem egyenesen bevonja a gyászba.

Linafeltnek igaza van azonban abban, hogy a gyász „impossible to accomplish, to be done with once and for all”,⁷⁵ legalábbis abban az esetben, ha az, akit gyászolunk, közel állt hozzánk, vagy ha az átélt események súlya nem ad már lehetőséget semmilyen magyarázatra. „No statement, theological or otherwise, should be made that would not be credible in the presence of the burning children” – idézi Irvin Greenberget.⁷⁶ Ennek ellenére a túlélőnek mégis szüksége van arra, hogy „folytassa folytathatatlan életét.”⁷⁷ Ehhez szükséges a gyászoló közösség és a mindenki által ismert magatartásformák, amelyek a tradíció erejénél fogva megkönnyítik a lezárást.

Ez a lezárás végülis megtörténik a 4. fejezetre. Ezt a fejezet hangulata is mutatja: s Linafelt is megjegyzi: „there are no petitionary elements, no direct address to God.”⁷⁸ S végül az utolsó énekben a túlélők, illetve azok utódai nem a múlt eseményeit idézik elő, és gyászolnak fölöttük, hanem már a jelen lehetetlenségével néznek szembe, így az utolsó, befejezetlen vers már nem a múlt felé irányul, hanem éppen ellenkezőleg: a jövő felé intézett, félelemteli megállapítás vagy kérdés ez, mely Istent célozza meg, s a tőle való elvetettség véglegessége felől érdeklődik.

Ez a jövő felé nyitottság mutatja, hogy, bár sok kérdésre nem érkezett válasz, s legfőképpen a háromszor is elismételt *’ékâ*-ra nem, a gyászoló közösség és a hagyományos technikák által az elgyászolás mégis megtörtént, s a továbbélés előtt megnyílt az út, legalábbis ami a gyással, a múlttal való szembenézést illeti. A könyvnek még sincs vége. „The book is left opening out into the emptiness of God’s nonresponse.”⁷⁹ Linafelt e megrázó megállapítását csak erősítheti az előbb

⁷⁴ Linafelt *ibid.* 21. Kiemelés a szerzőtől.

⁷⁵ Linafelt, T., *The Impossibility of Mourning: Lamentations after the Holocaust*, in Linafelt, T. – Beal, T.K. (eds.), *God in the Fray: A Tribute to Walter Brueggemann*, Minneapolis: Fortress Press, 1998. 289. Idézi Morse, B., *The Lamentation Project: Biblical Mourning through Modern Age*, JSOT 28 (2003) 122.

⁷⁶ Greenberg, I., *Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust*, in: Fleischner, E. (ed.), *Auschwitz: Beginning of a New Era?* Ktav, New York, 1977. 33. Idézi Linafelt *Surviving Lamentations* 53.

⁷⁷ Kertész Imre, *Sorstalanság*, Magvető, Budapest, 2000¹². 333.

⁷⁸ Linafelt *ibid.* 59.

⁷⁹ Linafelt *ibid.* 60.

is említett háromszoros *ʿēkâ* Genézis-beli áthallása is, mert bár a régi rabbik csak az Éden kertjében elbújt embert kereső Isten gyászdalát hallották ki belőle, a figyelmes olvasó a kapcsolatot fordítva is meghúzhatja: *ʿayyēkâ*? Hol vagy? – kérdezi az ember, aki a történelem rettentő eseményeinek dzsungelében képtelen megtalálni Istent. De talán a megismételt *ʿayyēkâ* már nem is őt keresi igazán, hanem a társat a szenvedés elhordozására. Hol vagy? – próbálja megszólítani és összegyűjteni a túlélőket, a hallgatókat.⁸⁰

Mindezek alapján nagyon valószínű, hogy a költemény eleve azzal a céllal íródott, hogy a közösség gyászának formális megfogalmazása legyen, a „keret”, amely megadja a helyet az elgyászoláshoz, és később az emlékezéshez, tehát megírásától fogva liturgiai célokat szolgált. Későbbi, kánonbeli helye az ünnepi tekercsek között, szintén ezt támasztja alá. Az, hogy ennek helye megírása után rögtön az Áv hó 9-i emlék-istentisztelet liturgiája lett-e, nem bizonyítható, de valószínű. Drámaszerű szerkezete, az egyes- és többesszámú megszólalások váltakozása és persze az akkori, főként szóbeli kultúra mind azt sugallják, hogy előadásra, felolvasásra íródott, s mi lenne jobb hely számára, mint az emlékalkalom?⁸¹ Az Áv („ötödik”) hónapi böjtről már a Zak 7-ben is hallunk, sőt, éppen a Zak 7-8. fejezetei alapján jelenti ki Westermann, hogy ezek „indicate that the laments of the Book of Lamentations early on formed a part of the liturgy for the Ninth of Ab within Jewish cultic tradition.”⁸² Bár szerintem ez utóbbi a zakariási helyből ez nem mondható ki egyértelműen, én is nagyon valószínűnek gondolom, hogy már igen korán a formális kultusz része lett a könyv.

S megjegyzendő még, hogy a zsidó liturgiai év Áv hó 9-et követő szombatján, az ún. „Vigasztalás szombatján” Deutero-Ézsaiás könyvét olvassák fel, mintegy válaszul a Siralmak könyvére, a pusztulásra.

⁸⁰ Gottwald (ibid. 113-114.) már 1954-ben hasonló gondolatokat fogalmaz meg: „The message of Lam is one that the modern church needs desperately to hear if Christendom is to understand its own mission as something more inclusive than the cultivation of personal piety while the common life of man perishes in the inferno.”

⁸¹ Vö. Willey (ibid. 87.): „External evidence, that is, Lamentations’ later (and continuing) annual liturgical use on the ninth of Ab, the traditional anniversary of the destruction of both the first and second temples, also suggests that the poetry may have served a liturgical purpose even before the temple was rebuilt.” Dobbs-Allsopp-pal együtt (*Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City Lament Genre in the Hebrew Bible*, Biblica et Orientalia 44, Editrice Pontificio Instituto Biblico, Roma, 1993. 92-94.) én sem gondolom, hogy a templom újjáépítésénél adták volna elő: ehhez ugyanis túl sötét és pesszimista.

⁸² Westermann ibid. 62.

A SZÖVEG

A fordítás és exegézis alapjául használt szöveg a *BHS* 4. kiadásának szövege, melyhez szükség esetén hozzánéztem a Leningrádi kódex reprintjét vagy éppen a *BHK*-t. Ezen kívül végig használtam a *LXX* és a *V* kritikai szövegkiadásait, a Targumot, sőt időről-időre még a Peshittába is belenéztem. Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy ezáltal magam is egy olyan dokumentumot használtam, mely „... does not actually exist in reality, but which has been created to a greater or lesser degree by mixing readings from a main Hebrew text with readings derived either from other Hebrew texts or from the Versions (e.g. *LXX*, *Syr.*, *Targ.*).”⁸³ Viszont, mentségemre legyen szólva, emendációt csak ott hajtottam végre, ahol megítélésem szerint az *értelem* ezt megkövetelte, azaz a nyelvtan, a szintaxis, de legfőképpen a metrum rendhagyó előfordulásainak „korrigálására” kísérletet sem tettem. Utóbbira leginkább azért nem, mert egy olyan mássalhangzó-írásos szöveg esetében, melyet több mint ezer évvel a keletkezése után (és több mint ezer évvel a mai nap előtt) láttak el magánhangzókkal, nem láttam értelmét a *kizárólag* a hangzás alapján felállítható szabályszerűségek keresésének. Erre a témát azonban a Költői eszközök c. fejezetben még bővebben tárgyalom.

A szövegre visszatérve: viszonylag jó állapotban maradt fent, javarészt érthető képekkel és kifejezésekkel dolgozik. Nyelvezete fogság utáni héber Dobbs-Allsopp megállapítása szerint. Arám vagy akkád jövevényszavak nem kerülnek elő benne, amely tény a palesztinai keletkezés támogatói számára szolgálhat érvként.⁸⁴

FORDÍTÁS, SZÖVEGKRITIKAI MEGJEGYZÉSEK ÉS KOMMENTÁR

Előzetes megjegyzések a fordításhoz

A legfontosabb megjegyzés a fordítással kapcsolatosan az, hogy magam a fordítást tartom az exegézis legfontosabb részének. A fordításra ránézve, azt elolvasva ugyanis még a nem szakértő olvasó is megérthet sok dolgot abból, amelyet a magyarázat szaknyelven, s így számára valószínűleg érthetetlenül és unalmasan tárna elé – s hát ugyan mi is lenne egy kommentár végső célja, ha nem a megértés és a megértett megértetése, továbbadása? Igen jó kommentárok értékét csökkenti töredékére az, ha semmiféle fordítást nem közölnek, s ezáltal még a szakértő olvasók munkáját is megnehezítik, akik pedig ismerik és értik a szöveget. A jó fordítás sok kommentárt feleslegessé tesz.

Még mielőtt azonban az érdemi részbe belefognék, muszáj néhány előzetes megjegyzést tennem a Deuteronomium 28 és a Siralmak könyvének kapcsolatáról, valamint bizonyos, a szövegben gyakran előforduló szavak, szókapcsolatok fordításáról, amelyeket, éppen gyakori előfordulásuk miatt, nem szeretnék a kommentárba illesztve tárgyalni.

⁸³ Provan *ibid.* 25.

⁸⁴ Dobbs-Allsopp *Linguistic Evidence* 1-36.

A Deuteronomium 28 és a Siralmak könyvének kapcsolata

A probléma, amit muszáj a felületesnél kissé mélyebben tárgyalni, nem a két szöveg irodalmi kapcsolata, mert az – ahogy majd a szövegből a későbbiekben kiderül – valamilyen szinten vitathatatlanul megvan. A kérdés az, hogy milyen jellegű ez a kapcsolat: egyirányú a Deut felől a Siralmak felé, egyirányú a Siralmaktól a Deut felé, kölcsönösen egymás felhasználásával építkeztek, vagy mindkét szöveg valamilyen közös forrásból dolgozott?

A történet-kritikai kutatás szerint a Deut 27-29 szakasza több részből áll, amelyek különböző időszakokból származnak. Az egyszerűbb áldás-átok formulák (27,1-26; 28,3-6 és 16-19) talán egyenesen a királyság előtt korból, de még a „kidolgozottabb” átokszövegeket (28,7-14. 20-68; 29,9-28) is a 7. századra datálják, mint amelyek az újasszír korszak szemléletét tükrözik, és annak szerződés-formuláihoz hasonlíthatnak.⁸⁵ Az áldás-átok formulák tehát a Deuteronomium integráns részéhez tartoznak.

Ennek ellenére ez nem jelenti azt, hogy ez a szakasz később nem mehetett át olyan átdolgozáson, amely még jobban közelítette Júda/Jeruzsálem történelmi tapasztalatához (az ígéret-beteljesedés motívum erősítésére), azaz nem dolgozták úgy át ezeket a formulákat, hogy még nyilvánvalóbb legyen Jeruzsálem pusztulásának teológiai szükségszerűsége.

Ez azonban csak feltételezés, és nem eldönthető, valóban így volt-e. Amiért ennek ellenére úgy kezelem a két szöveget, hogy a Siralmak a Deuteronomium átkait *visszhangozza* (azaz feltételezem, hogy a Siralmak szerzője ismerte a Deut 28 kk-t, és tudatosan utalt vissza újra és újra az ott leírt átokszövegre), azért van, mert a Siralmak olvasói már az ie. 5. századtól egészen biztosan így hallották és értelmezték, és a kánon sajátos belső felépítése is ezt a premisszát sugallja. Azaz: ez a „kanonikus olvasat”. S mivel semmilyen támpont nincs a kezemben arra nézve, hogy nem ez a „reális” vagy „helyes időrendi” olvasat, követem a kánot, mivel a hipotézis-építésnek nem látom értelmét. Így legalább abban egészen biztos lehetek, hogy a könyv hallgatóságának túlnyomó részével azonos módon hallgattam, s próbáltam meg értelmezni a könyvet. S nekem ennyi elég is.

A Bat-X szintagma

A *bat*+városnév szintagma összesen húsz alkalommal fordul elő a Siralmak könyvében, ebből nyolc alkalommal Sionnal együtt (1,6; 2,1.4.8.10.13.18; 4,22). háromszor Júdával (1,15; 2,2.5), kétszer Edómmal (4,21.22), kétszer Jeruzsálemmel (2,13.15), ötször pedig a „népem” szóval (2,11; 3,48; 4,3.6.10). Ezek közül még kétszer, az 1,15 és a 2,13 esetén a szintagma még a *b^etûlat* szóval bővül tovább. Ez viszonylag nagy szám, főként, ha elfogadjuk Dobbs-Allsopp számítását, aki szerint a szintagma mindösszesen 69 alkalommal fordul elő a Bibliában.⁸⁶ Hillers 55 ilyen helyről tud.⁸⁷ Ezek nagyrészt a prófétai korpuszokban

⁸⁵ Vö. ABD „Deuteronomy, Book of” címszó, valamint Tucker, G.M., *Covenant Forms and Contract Forms*, VT 15 (1965) 495-96. Valamint McCarthy (*Treaty and Covenant*, *Annalecta Biblica* 21. Rome, 1963. 157-205, 243-276.) szerint a Deuteronomium szövetségkötés-motívumának fontos része az áldások és átkok formulái a 27-29. fejezetekben.

⁸⁶ Dobbs-Allsopp, F.W., *The Syntagma of bat Followed by a Geographical Name in the Hebrew Bible: A Reconsideration of Its Meaning and Grammar*, 454.

⁸⁷ Hillers *ibid.* xxxviii. Dobbs-Allsopp számítását tartom azonban a valószínűbbnek, mivel ez közelebb áll az általam számolt 63 előforduláshoz.

találhatók (a teljesség igénye nélkül): Jeremiás, Ézsaiás, Mikeás, Zofóniás és Zakariás könyveiben, s legtöbbször Sionnal (Ézs 10,32; 16,1; 37,22; 52,2 stb.), valamint a „népem” szóval kapcsolódik össze (Ézs 22,4; Jer 4,11; 6,26; 8,11.19.21.22.23; 9,6 stb.), néha Jeruzsálemmel (Mik 4,8, Zof 3,14; Zak 9,9) és Bábellel (Ézs 47,1; Jer 50,42; Zsolt 137,8), de helyenként más városok (Tarsis – Ézs 23,10, Szidón – Ézs 23,12, Díbón – Jer 48,18), ország (Egyiptom – Jer 46,11.19), vagy nép (káldeusok – Ézs 47,1.5) neveivel is.

Dobbs-Allsopp megjegyzi, hogy az általa számított 69 helyből 50-ben a műfaj is hasonló: „city lament”, azaz a várossirató ének.⁸⁸ Ebből kiindulva, és a műfaji kérdést alaposan megvizsgálva végül arra a következtetésre jut, miszerint „the supposition that *bat* GN is a divine title no longer appears implausible.”⁸⁹ Eszerint a fenti helyek fordításánál meg kellene maradni a „Sion leánya”, „Jeruzsálem szüz leánya” kifejezéseknél.

Annak, hogy nem az ő javaslatát követtem végül, két fontos oka is volt. Egyrészt a hasonlóságok kimutatása a gyászoló Jeruzsálem és a mezopotámiai várossirató énekekben, azaz *eršem*ekben és *balag*okban megszólaló síró istennő (weeping goddess) között még nem jelenti automatikusan azt, hogy ezek tipologikusan meg is felelnének egymásnak. Másrészt, még ha így is lenne, a „lánya”, „szüze” kifejezések a magyar nyelvben más asszociációkat keltenek: a kedveskedő, esetleg hódoló megszólítások helyett egy fiatal leány képét idézik fel, aki még szexuálisan intakt.⁹⁰ Ehhez képest az a rengeteg nyelvi kép Jeruzsálem anyaságáról és feleség (esetleg éppen özvegy) voltáról szemantikai zavart okoz, rossz konnotációkat kelt. Ezzel azonban a bibliafordítások (nemcsak a magyar!) legnagyobb része, eléggé el nem ítéhető módon, nem foglalkozik, és egyedül hagyva olvasóját egy, a mai fül számára kissé nevetségesen hangzó és értelmileg bizony homályos képpel.

Azzal sem értek egyet, hogy e kifejezések csupán földrajzi megjelölések körülírásai lennének, ahogy például Fitzgerald értelmezi őket, aki szerint a *bat* (*b^etûlat*)-X kifejezés egész egyszerűen „fővárosnak”, vagy „városnak” („Sion/Jeruzsálem városa”) fordítandó, mintegy „appositional genitive”-ként,⁹¹ a *bat* ‘*ammî* pedig egyszerűen csak „fővárosnak” minden egyéb megjelölés nélkül.⁹² Igaz, azért ő is megjegyzi: „The majority of the occurrences (...) are, however, ambiguous; and there is reason to hesitate between opting for „the daughter/capital of my people” and „the daughter, my people.” The difficulty, of course, is created by the fact that the interpretations are semantically very close.”⁹³

Ehhez hasonló Plöger nézete, aki szerint mindezek a kifejezések egész egyszerűen Júdára utalnak, annak körülírásai.⁹⁴ Rudolph is hozzá hasonlóan

⁸⁸ Dobbs-Allsopp *The Syntagma of bat* 454.

⁸⁹ Dobbs-Allsopp *The Syntagma of bat* 463., s ezzel gyakorlatilag csak a már korábbi *Weep, O Daughter of Zion* c. disszertációjában megtett kijelentést (83.) erősíti meg, mely szerint: „... her epithets are divine in nature” gondolva itt a *bat*, *b^etûlat* előtagokra.

⁹⁰ Ugyanez a helyzet az angolban is, ahogy Berlin is rámutat a „szüz”-zel kapcsolatban: „It does not connote „chaste, unsullied, virtuous,” as „virgin” does in English (és a magyarban is – megj.), but rather a *woman in her prime*, a woman ripe for marriage.” (Kiemelés tőlem.) Ibid. 12.

⁹¹ Dobbs-Allsopp *The Syntagma of bat* 452.

⁹² Fitzgerald, A., *BTWLT and BT as Titles for Capital Cities*, CBQ 37 (1975) 173-174.

⁹³ Fitzgerald ibid. 174.

⁹⁴ Idézi Helberg ibid. 374.

vélekedik.⁹⁵ Helberg a királlyal, az államalakulattal kapcsolatos megnevezésnek tartja.⁹⁶

Hillers szerint a szintagma használata elsősorban a megszemélyesítés elősegítésére szolgál, de sokszor metrikai indokai vannak a szavak mondatba helyezésének. Véleménye szerint a szintagmának nincs igazán jó angol fordítása, de a „Fair Zion” „Fair Maiden Judah” és a „my poor people” kifejezéseket „fairly close to the effect of the Hebrew”.⁹⁷ Smit szerint ez egy „laudatory nickname” Jeruzsálem megnevezésére.⁹⁸ Berlin szerint is ez egy becéző elnevezés,⁹⁹ és fordításában is ehhez tartja magát: a szintagmát „Dear Zion”-nak, illetve a hosszabb formát „Dear Maiden Judah”-nak fordítja.¹⁰⁰

Az én fordításom is ezekhez a becéző, kedveskedő alakokhoz áll közel, mivel akár isteni epitheton ornance, akár nem, eredete háttérben mindenképpen a *megfelelő, illő* megszólítás szükségessége áll, amelyhez a Siraalmak könyvében még a költő rokonszenve, szeretete is csatlakozik: drága, kedves, szép. Ez egyben el is oszlatja a „szűz leány” által keltett konnotációs zavarokat is.

A „drága Sion”, illetve a „drága, szép Jeruzsálem” megszólítások első látásra talán kissé patetikusnak, esetleg eltúlzottnak fognak tűnni. De a költő szenvedélyes vonzalma Jeruzsálem felé már az első verstől kezdve éppen erről beszél: a szeretett asszony, az anya romlását kell megírnia, s ezt nem képes szenttelenül megtenni.

A magyar protestáns olvasó számára a „drága Sion” kifejezés pedig egyébként is ismerős lehet a gályarabok énekéből, amely – hogy, hogy nem – szintén hasonló élethelyzetből hangzik föl, hogy egy katasztrófa túlélőit vigasztalja.

Ellenség és ellenfél

A szövegben gyakran előfordul két szó, a *šār* (1,5. {kétszer} 7. {kétszer} 10. 17; 2,4.17; 4,12) és az *ʾōyēb* (1,2.5.9.16.21.; 2,3.4.5.7.16.17.22; 3,46.52; 4,12), s jóllehet fordításuk nem annyira problematikus, mint az előbb tárgyalt szintagmáé, mégis felvet néhány kérdést a fordító számára. Tegyen-e különbséget a két szó között, s egyáltalán, van-e különbség jelentésükben és használatukban?

Brunet¹⁰¹ javaslata szerint az *ʾōyēb* a belső, míg a *šār* a külső ellenségekre vonatkozna. Ő ezt a tézist a 2. vers alapján állítja fel, ahol Jeruzsálem barátairól lett kimondva, hogy ellenségeivé (*ʾōyēb*) lettek.

Az előfordulási helyeket megvizsgálva véleményem szerint ilyen szignifikáns különbség nem tehető a két szó között, ráadásul az 1,16 az *ʾōyēb*-re mint a fiak elpusztítóira utal. Kérdéses, hogy a belső ellenségek voltak-e azok, amelyek a népet elpusztították. Bár úgy tűnik, a szöveg az *ʾōyēb* szót kissé általánosabb értelemben használja, mint a *šār*-t (ezt valamelyest tükrözi a magyar ellenség-ellenfél páros is), amely utóbbi mintha konkrétan az ostromló sereg, a támadó katonákra vonatkozna. Ez persze érthető a szó etimológiájából is, melynek az elnyomással, szorítással, körbezárással (s így az ostrommal) van kapcsolatban.

⁹⁵ Rudolph ibid. 211.

⁹⁶ Helberg ibid. 375.

⁹⁷ Hillers ibid. xxxviii.

⁹⁸ Smit, G., *Ruth, Ester en Klaagliederen*, J. B. Wolters' Uitgevers-Maatschappij n.v. Groninger-Den Haag, 1930. 141.

⁹⁹ Berlin ibid. 12.

¹⁰⁰ Ld. pl. Berlin ibid. 42-43.

¹⁰¹ Idézi Provan ibid. 37.

Csakhogyan van két olyan hely is, amely még ezt a kis különbséget is elmossa, mégpedig a 2,4, ahol mindkét szó egyaránt az Úrra vonatkozik, s mindkét esetben nagyon is ugyanazon a „katonai” módon cselekszik: felvonja az íját, és mindent megöl. A 4,12-ben pedig a két szó egymás mellett áll egy *waw*-val immár szintaktikailag is egymás mellé rendelve.

Ezen kívül a pár gyakran előfordul parallelizmusokban, ahol gyakorlatilag egymás szinonimái (Zsolt 13,4; 27, 2; 42, 9-10; 69,18-19; 74,10; 81,14; 143,12; Ézs 1,24; 9,11; Mik 5,9; s a jelen könyvben is három helyen: 2,4.17; 4,12). A Biblián kívüli irodalmi paralellek is a két szó szinonim jellegét mutatják:

<i>ht ibk b ʿlm</i>	Most hát ellenségedet, ó, Baal,
<i>ht ibk tmḥš</i>	most hát sújtsd le ellenségedet,
<i>ht tsmt srtk</i>	pusztítsd hát el ellenfeledet! ¹⁰²

Mégis, egy bizonyos aspektusból igazat kell adnom Brunetnek, mert bár kategorikus különbségtételt követni nem tudom, a belső és külső ellenség közötti különbségtétel igenis megvan, csak éppen nem a két szó közötti disztinkcióban. Sőt, a költő ügyel arra, hogy ez a különbségtétel ne legyen könnyen körülhatárolható és egyértelműen kimutatható: csak sejtetni engedi, hogy jóval többet jelent a két szó – mert mind a kettő jelölheti a külső ellenséget: az emberi támadókat, és a belsőt: a támadó Isteni Harcost, akiről a 2. fejezet már egészen nyíltan beszél. Az 1. azonban még nem, sőt, az utalások is meglehetősen kétértelműek. A költő azonban mintha óvatos játékot folytatna az egyes és többes számú alakok váltogatásával, így téve a fejezetben megszólaló Jeruzsálem imádságát még tragikusabbá: az ellenség elleni panasz címzettje maga az Ellenség.

Exkurzus: a feminista exegézis és a Sirmak könyve

Bár első pillantásra nem tartozik szorosan a fordítás kérdéséhez, mégis itt kell tárgyalnom a feminista exegézis Sirmak-megközelítését, mégpedig azért, mert a modern magyarázat történeten belül egy nagyon markáns, és egyre nagyobb teret kapó értelmezést képvisel – mégpedig egy olyan értelmezést, amelynek vannak, és nem is jelentéktelen, kihatásai úgy a fordításra, mint az értelmezésre.

A modern feminista exegézis egyik jelenleg is folyó vitája az úgynevezett „pornoprophetic debate”, melynek egyik fontos szövegalapja éppen a JSir 1-2 bizonyos versei (a Hós 1-3, a Jer 2,20-3,5; 13,15-27; 22,20-33; valamint az Ez 16 és 23. fejezetei mellett), így nem tehetem meg, hogy a vitát vázlatosan ne ismertessem.

A diszkussziót Setel egy 1985-ben megjelent esszéje indította el,¹⁰³ amelyben kifejtette, hogy Hóseás leírása Gómerről, a hűtlen asszonyról, illetve a nőként megszemélyesített Izraelről erős pornográf vonásokkal bír, csakúgy, mint az istenség ráért büntetése. Ő vezette be a „prophetic pornography” kifejezést is. E téma a 90-es években gyűrűzött igazán tovább, először 1993-ban Exum *Fragmented Woman* c. esszégyűjteményében,¹⁰⁴ majd amikor 1995-ben Athalya

¹⁰² UT 68:8-9. (Saját fordítás)

¹⁰³ Setel, D.T., *Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea*, in: Russell L.M. (ed.), *Feminist Interpretations of the Bible*, Oxford, Basil Blackwell, 1985. 86-95.

¹⁰⁴ Exum, J.C., *Fragmented Woman: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, JSOTSup 163, JSOT Press, Sheffield, 1993.

Brenner szerkesztősége alatt napvilágot látott az *A Feminist Companion to the Latter Prophets*¹⁰⁵ c. kiadvány, mely jónéhány írást tartalmazott a tárgyban.¹⁰⁶ Innentől kezdve a vita megállás nélkül folyik.¹⁰⁷

Az írások és maga a vita azt a problémát járják körül, mely szerint a Biblia által alkalmazott képek, amelyekben a vétkes Izrael, mint megszemélyesített parázna nőszemély szerepel, akit féltékeny társa, az istenség sokszor szexuális jellegű büntetéssel sújt (értsd: engedi, hogy erőszakot hajtsanak végre rajta), nemcsak, hogy túlzóak, de károsak is, és a szöveg a maga autoritásával egyrészt az ilyesféle erőszakos magatartást normalizálja és legitimálja,¹⁰⁸ másrészt alapot ad a nők diszkriminációjára, általános megvetésére és lenézésére. Exum ezt a következőképpen fogalmazza meg: „The fact that this is metaphorical violence does not make it less criminal. Indeed, it is extremely injurious: because God is the subject, we – that is, female as well as male readers – are expected to sympathize with the divine perspective against the (personified) woman.”¹⁰⁹ Vagy Gordon és Washington még erőteljesebb megfogalmazásában: „Woman becomes the type of the failure of the people; her sexual culpability typifies the general moral guilt of the people.”¹¹⁰

Ennek fő következménye a Siralmak fordítására és értelmezésére nézve az, hogy az 1,8-10-et¹¹¹ a megszemélyesített Jeruzsálem meggyalázásának leírásaként értelmezik, sőt, Guest ehhez még a 2,7-et is hozzáveszi, mint a nemi erőszak másik megjelenését,¹¹² valamint a 2,13-at az erre való visszautalásnak.¹¹³ Dobbs-Allsopp és Linafelt már kicsit enyhébben fogalmaznak közös cikkükben: a JSir 1,10 *konnotatív elemként* hordozza a nemi erőszak képét: az idegenek behatolása a templomba, a „bemeget” ige használata, a lehetséges megfelelés a test//templom – genitáliák//belső szentély között, a kincsek, és a kinyújtott kéz egyaránt ilyen utalások.¹¹⁴

Még ha el is fogadjuk, hogy e képek erős szexuális töltettel bírnak (amellyel magam nem értek egyet, ld. alább), igen kérdéses, hogy milyen jelentést

¹⁰⁵ Brenner, A. (ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets*, Sheffield Academic Press Sheffield 1985.

¹⁰⁶ Néhány ezek közül (a teljesség igénye nélkül): Gordon, P. – Washington, H.C., *Rape as a Military Metaphor in the Hebrew Bible*, 308-25. Brenner A., *On Prophetic Propaganda and the Politics of "Love": the Case of Jeremiah*, (in: *A Feminist Companion to the Latter Prophets*) 256-74. Dijk-Hemmes, F. van, *The Metaphorization of Woman in Prophetic Speech: An Analysis of Ezekiel 23*, (in: *A Feminist Companion to the Latter Prophets*) 244-55.

¹⁰⁷ Néhány további fontosabb állomása: Brenner A., *Pornoprophetic Revisited: Some Additional Reflections*, JSOT 70 (1996) 63-86; Exum, J.C., *Poetic Pornography*, in: uő. (szerk), *Plotted, Shot and Painted: Cultural Representations of Biblical Women*, JSOTSup 215, JSOT Press, Sheffield, 1996. 101-28; Brenner A., *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and "Sexuality" in the Hebrew Bible*, BI Series 26, Leiden, Brill, 1997. Valamint a Siralmak könyvéről: Guest, D., *Hiding behind the Naked Women in Lamentations: A Recriminative Response*, BI 7 (1999) 413-448; Dobbs-Allsopp, F.W. – Linafelt, T., *The Rape of Zion in Thr 1,10*, ZAW 113 (2001) 77-81.

¹⁰⁸ Guest (ibid. 426) szerint a Siralmak szövege normalizál és legitimizál („is normalising and legitimising”) egy ilyenfajta erőszakos nemi viselkedést.

¹⁰⁹ Exum *Plotted, Shot and Painted* 101-102.

¹¹⁰ Gordon – Washington ibid. 321.

¹¹¹ Pypers *Reading Lamentations* 55-56; Gordon – Washington ibid. 320-21. (A vérzés az 1,8-9-ben nem menstruáció, hanem a nemi erőszak következménye.)

¹¹² A fal képét az Én 8,10 módján értelmezve, sőt hozzáteszi, hogy még az 1,3 „szűk helyei” is utalhatnak nemi aktusra. Guest ibid. 417.

¹¹³ Guest ibid. 427. Gordon és Washington is így értik a 2,13-at (ibid. 325): „incapacity to conceive the harm, much less to console. (...) In response to this question we should observe an honest silence.”

¹¹⁴ Dobbs-Allsopp – Linafelt ibid. 77 kk.

hordoznak ezen a helyen, mi a „helyiértékük” a könyv egészén belül. Fitzgerald, bár nem e vitához csatlakozva, hiszen az cikke megírásakor még csak el sem kezdődött, a (nem feltétlenül nemi) erőszak képeinek használatáról a *Siralma*k könyvében ezt mondja: „Violence done to a delicate, young mother is more apt to arouse the sympathy of his audience for the one so characterized.”¹¹⁵ Berlin hasonlóképpen vélekedik, amikor kommentárjának legelején éppen erre a vitára, s ezen belül is elsősorban Guest cikkére reflektál: „But I cannot agree that these images are harmful to women in the real world or that they promote sexual abuse or denigrate women. The author personifies Jerusalem as a woman because this is commonplace in his world of thought. He chooses particular female images precisely because they are shocking and *do not represent normative behaviour*. The imagery is meant to evoke a strong feeling of horror and outrage, immorality and shame, suffering and pity, because this mixture of reactions is a crucial part of the poet’s message.”¹¹⁶ (Kiemelés tőlem.)

A vitához magam nem akarok új elemet adni, mivel Berlin véleményével teljes mértékig egyetérték, mégis szükségesnek érzem, hogy kifejezzem értetlenségemet afölött: vajon miért is szerepel a *Siralma*k könyve a „pornoprophetic” kontextusban? Az a kevés, amelyet a fentebb említett négy versben olvashatunk, még véletlenül sem pornográf, sőt, amennyiben valóban nemi erőszakra szól, úgy diszkrétan említi, nem részletes leírást ad róla, s így nem kelthet a hallgatóban/olvasóban szexuális ingereket. Ezen kívül a *Siralma*k könyve – ha minden igaz – nem sokkal a háborús események után, de mindenképpen hatásuk alatt íródott, s ezekbe az eseményekbe bizony minden háborúban beletartozik a nők megerőszakolása. De a háborús magatartásforma soha és sehol nem lett a békeidők bevett, *normatív* erkölcsévé. A háború folyamán elkövetett bűnök sosem legitimálhatták a hétköznapi törvényszegéseit. A gyilkosság gyilkosság maradt, az erőszak pedig erőszak. Sőt, maga a háborús helyzet sem mentség a bűnre. De ennek tárgyalása már nem fér e dolgozat keretei közé.

Ami pedig még nagyon fontos, s feljebb már futólag említettem: a *Siralma*k szerzője mint anyára tekint fel Jeruzsálemre (ld. Fitzgerald: „delicate, young mother”), és tisztelettel beszél róla, szól hozzá, még amikor bűneiről szól is. A pusztulást szemlélve (és nem Júda/Izrael békebeli tévelygő viselkedését karikírozva, mint Hóseás, vagy éppen Ezékiel a két leginkább „pornográf” próféta), végig fájdalommal és értetlenül fordul az események felé, és végső soron azonosul a gyászoló túlélőkkel, sőt, magával Jeruzsálemmel (2,13).

¹¹⁵ Fitzgerald *ibid.* 182.

¹¹⁶ Berlin *ibid.* 9.

Első költemény

I.

Miért?⁽¹⁾

Számkivetett⁽²⁾ lett a város, a nép hercegnője⁽³⁾,
mint özvegyasszony, olyan lett a nemzetek hercegnője⁽⁴⁾,
az országok⁽⁵⁾ királynője rabszolgává⁽⁶⁾ lett!

(1) Lit. „hogyan?” Ld. alább.

(2) A *bādād* szó alapjelentésben olyasvalamire, -valakire utal, aki egyedül van, de konnotációja nem feltétlenül negatív. A szó maga 11-szer fordul elő a Bibliában, ebből hatszor kifejezetten pozitív értelemben: egyszer „egyedül” (az Úrra vonatkoztatva, akinek nem volt szüksége segítőtársakra: Deut 32,12), ötször „biztonságos” jelentésben (Num 23,9; Deut 33,28; Jer 49,31; Mik 7,14; Zsolt 4,9). Ahuviah¹¹⁷ szerint itt is ez a szó értelme, így a második és harmadik sor képei az első ellenpontozásai volnának. Ebben az esetben azonban a versben meghúzódo hármasszintetikus parallelizmus ereje jelentősen meggyengülne.

A másik öt előfordulás azonban erős negatív konnotációt hordoz. A Ézs 27,10-ben, a szó a *m^cšallēah* („elvetett”) és a *ne^czab* („elhagyott”) szavakkal áll párhuzamban, s olyan városra vonatkozik, amelyet mind az ÚR, mind saját népe magára hagyott. A maradék négy helyen pedig mindenhol a *yāšab bādād* kifejezésben fordul elő: a jelen versben, a Lev 13,46-ban, ahol a leprásnak kell *yāšab bādād* („egyedül lakni”) a közösségtől elkülönülve, a táboron kívül; a Jer 15,17-ben, ahol a próféta panaszkodik arról, Yahweh kényszerítette, hogy magányos legyen (*bādād yāšabtī*), csaknem mint egy leprás („social leper” – mondja róla Holladay is¹¹⁸). A harmadik hely a jelen könyv 3,28 verse, amelynek szereplője „az ÚR igáját hordozza” s a kifejezéshez még a megalázás képei kapcsolódnak. A *Tg* is a leprás ember képére asszociál e helyen: „egyedül ül, mint ahogy a leprás (lit. kiütéses) embernek is egyedül kell ülnie.”

Emiatt döntöttem úgy, hogy a szót „számkivetett”-nek fordítom. A „magányos” (*ÚF*) fordítás jelentősen gyengítené a kép erejét.

(3) Bár a fordítások és a magyarázók nagy része e szó (*rabbātī*) esetében egy másik variációt támogat (*ÚF* „népes város”, követve a *V* és a *LXX* szövegét)¹¹⁹, én itt mégis az „hercegnő” mellett döntöttem,¹²⁰ értelmi okok miatt (ld. kommentár). Ezt az értelmezést erősíti egyébként Fitzgerald vizsgálata is, aki kimutatta, hogy a *rbt* (*rabbāt*) szó, mint „úrnő” (esetenként egyenesen „királynő”, mint pl. *UT* III,42 és 44; IV,262) gyakran és szándékosan alkalmazott kép egy-egy város leírására a nyugati sémi népeknél.¹²¹

¹¹⁷ Ahuviah, A, *‘ekah yasebah badad ha^cir rabbati^c am (Lam 1:1)*, Beth Mikra 24 (1979) 423 kk.

¹¹⁸ Holladay, W.L., *Jeremiah I*, H, Fortress Press, Philadelphia, 1986. 460.

¹¹⁹ Vö. pl. Berlin ibid. 45, Westermann ibid. 109, Hillers ibid. 6. Utóbbi még azt is megjegyzi, hogy a héber *rabbâ* szó absolutus formában követi a városnevet és nem constructusként megelőzi. Ehhez példának két városnevet is felhoz: *šidôn rabbâ* (Jós 11,8) és *h^ama^t rabbâ* (Ám 6,2) neveit. Ezekkel az a fő probléma, hogy *tényleg* a városnév részei (valószínűleg olyan értelemben, mint a magyar „Nagy-x”), nem úgy, mint a jelen szavak, amelyek Jeruzsálem „epitheton orname”-aként (vagy Dobbs-Allsopp szerint: „divine epithets”, *The Syntagma of bat*, 465) szerepelnek, nem nevének részeiként, így e példák nem relevánsak.

¹²⁰ A *rabbātī* ilyen fordításához ld. még McDaniel, T.F., *Philological Studies in Lamentations*, Biblica 49 (1968) 29-30. Dobbs-Allsopp *Lamentations* 55, illetve Renkema (*Lamentations* 96-97.) is ezt az értelmezést preferálja.

¹²¹ Fitzgerald *The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Worship as Adultery in the Old Testament*, CBQ 34 (1972) 409 kk.

Hillers szerint az ugariti irodalomban mind a *rbt*, mind a *šrt* „standard epithets” a városokra vonatkozóan: *ʾudm rbt* // *ʾudm trrt* (az *ʾudm* egy város neve). „One may perhaps think of a reinterpretation within Hebrew poetic tradition of a pair of words that had become partly obscure over the centuries.”¹²² Ezen kívül szerinte az, hogy a *rb* gyök városnevek részeként is előfordul (ld. pl. *h^amat rabbā* Ám 6,2, vagy akár *rabbā*, az ammonita főváros neve 2Sám 12,26.27 stb.) szintén ebből a fajta használatból vezethető le.¹²³

Dobbs-Allsopp új argumentumot vezet a vitába, amikor a *rabbāt* használatát hozzáköti a már a bevezetőben tárgyalt *bat*, *b^etūlat* epithetonok témájához, és velük közösen a „divine epithets” közé emeli e jelzőket.¹²⁴ Az ő elemzése, még ha nem is teljesen értek vele egyet, szintén a jelen fordítás relevanciáját erősíti.

(4) A *V* és a *LXX* szövege itt eltér: a *LXX* továbbra is a „nagy, népes” (πεπληθουμένη) értelemben fordítja a *rabbātī* szót, a *V* azonban már továbblép: „domina gentium”, erősítve az előző versnél már alkalmazott fordítás elképzelhetőségét.

Provan szerint¹²⁵ a *rabbātī* szót mindkét helyen inkább melléknévi („népes”) értelemben kellene fordítani, utalva az 1Sám 2, 5-re, ahol a szónak egyértelműen ez a jelentése (*rabbāt bānīm* – „sokgyermekes”). Abban az esetben azonban, ha elfogadjuk Provan javaslatát, aki szerint ez a fordítás kiemeli a bukás nagyságát¹²⁶ úgy Ahuviah fordítása (mely szerint a *bādād* jelentése itt „biztonságos”) mellett sokkal súlyosabb érvek szólnak, s kevésbé érthető, hogy ez esetben miért veti el Provan e fordítást azzal, hogy a magányosság a könyv egyik központi képe: ez igaz, viszont az ellentétes képek használata is az ő mondanivalóját erősítené.

(5) A *m^edīnā* szó fordítására két javaslat van: az egyik szerint „ország, tartomány” értelemben kell fordítani, ahogyan ez az Ószövetség más helyein is előfordul. A szó azonban arámiul „várost” jelent. Pham¹²⁷ megkísérli a két vélemény egyeztetését „városállam” javaslatával, ezzel viszont az a probléma, hogy, még ha a datálás problematikus is, a költemény *terminus post quem*-je mindenképpen Jeruzsálem 6. század eleji lerombolása, amely időre már nem voltak jellemzőek a városállamok – legalábbis nem azon a területen, amely Izrael környezetét alkotta.

(6) A héber *mas* szó „kényszermunkást” jelent elsősorban, olyasvalakit, aki nem bérért és nem saját döntése alapján végez valamilyen munkát. (A Biblia ugyanezt a szót használja az Exodusban az egyiptomi kényszermunkával kapcsolatban, valamint Salamon építkezéseinek leírásakor. Ex 1,11; 1Kir 4,6; 5,28; 9,15. stb.)¹²⁸

Sokan vádolják a Siralmak könyvének narratív hangját objektivitással (Hillers, Lahanan), kívülállósággal (Provan, Dobbs-Allsopp) vagy egyenesen személytelenséggel (Kaiser).¹²⁹ Ez azonban már rögtön az első versnél hamis vádnak bizonyul.

A költemény erős felütéssel nyit, egy kérdőszóval: „miért”, amelyet nem követ mondat; a hármas parallelizmus egymásnak szépen megfelelő tagjai szinte

¹²² Hillers ibid. 6.

¹²³ Hillers ibid. 6.

¹²⁴ Dobbs-Allsopp *Weep, O Daughter of Zion* 84 kk.

¹²⁵ Provan ibid. 35.

¹²⁶ „The city was once immune, by virtue of her status (great among the nations), from the dangers which constantly threaten the weak and unprivileged, but she is no longer so. She is now like a widow, and has become as vulnerable as such a person was in the ancient Near East.” Provan ibid. 35.

¹²⁷ Pham ibid. 43.

¹²⁸ Vö. BDB 586-7.

¹²⁹ Vö. Miller, C.W., *Reading Voices: Personification, Dialogism, and the Reader of Lamentations I.*, BI 9 (2001) 394. Vagy ahogy Bergant (ibid. 15.) összegzi: „At times the narrator seems to relate the tragic events in a somewhat dispassionate manner (cf. Lam 1:1-11).”

kizárják maguk közül a kérdőszót. Ezt jelzi a *BHS* tördelésén kívül a masszoréta hangsúlyozás is:¹³⁰ a szó önmagában egy kérdés, vagy felkiáltás, a kompozíció egészére vonatkozik,¹³¹ 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)?” A kérdés lehetne pusztán költői, de mint minden hasonló kérdés, amelyet gyászoló csak feltehet, végső soron Istent célozza meg, s az ő magyarázatát várja, hogy értelmet adjon az értelmetlennek: a pusztulásnak. Az okot tudakolja, amely az értelem határán túl fekszik. Ezért jobb a magyar „miért” fordítás. A szimpla „hogyan” tükörfordítás ebben a helyzetben nagyon sutának tűnne.¹³²

A hagyományos fordítás: „ó, jaj”, „jaj, de” még kevesebbet mondó, „sound banal and meaningless”, ahogy Bail is megállapítja. Ő azonban mégsem kérdésnek érti ezt a szót. Szerinte az *’ékâ* „a call to lament, a cry of despair, the sound which rises into the throat in the midst of horror and grief.”¹³³

Mégis, a költemény kompozíciójának egészébe jobban illik egy kérdés, mint egy artikulátlan indulatszó, mint ahogy az *’ékâ* gyakorlatilag az is: kérdőszó, nem pedig a gyásznékek szokásos *hōy*, *’ōy*, *’ōyâ* indulatszava. Pedig ezek közül az *’ōy*, *’ōyâ* is illene az akrosztikonba. A szóválasztás minden bizonnyal tudatos. A költő tudni akar, ezért kérdez – mert muszáj kérdeznie. Ahogy ugyanis később majd kiderül, maga is tisztában van a bukás bizonyos okaival, ezeket azonban mintha mégsem tartaná elégségesnek egy ilyen mértékű pusztulás megmagyarázására.

Ráadásul ez a kérdés, ahogy a gyással kapcsolatos fejezetben már említettem, lehet áthallása a Gen 3,9-ben található, megegyező mássalhangzókkal leírt *’ayyēkâ*-nak is: nem tudni, hogy az eredeti kiejtésben mennyire tért el egymástól a két kérdőszó.

A versnyitó szótól továbblépve a narrátor kifejezett túlzással „nemzetek hercegnőjének” (lit. „úrnő”) és „országok királynőjének” nevezi a várost, amikor nyilvánvaló, hogy ez sosem volt rá igaz: Júda történelmén belül valóban fontos szerepe volt, de pusztán ennyi, nem több az, ami Jeruzsálem politikai fontosságáról elmondható. S mégis, a sokak által objektívnak, kívülállóknak mondott elbeszélő rajongó túlzással alkalmazza e két szót, nyilvánvalóan nem szó szerinti, hanem hiperbolikus értelemben, csaknem a szerelmes férfi hangján: „hercegnő(m)!” „királynő(m)!” Ezt csak tovább erősíti a „nemzetek” és „országok” szavak előtt álló *b* prepozíció is, amely e helyzetben szintén kettős jelentésű: „nemzetek/országok felett álló hercegnő/királynő”: „felett”, de nem az uralkodás, hanem a jobbnak létel értelmében.¹³⁴

¹³⁰ A szó után egy elválasztó akcentus található. A Codex Leningradensis 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. Sajnálatos módon a 4QLam eleje töredékes, az 1,1aβ-vel kezdődik, ezért az sem ad további támpontot a kérdéshez. Nebe szerint e töredék nem túl nagy, s a kézirat nem különbözik a masszoréta szövegtől. Nebe, G.W, *Qumranica I: Zu unveröffentlichten Handschriften aus Höhle 4 vom Qumran*, ZAW 106 (1994) 313 kk.

¹³¹ „... *’ékâ* introduces the chapter as a whole” – mondja Berlin (ibid. 49.). Én még ennél is továbbmennék: az egész költemény felirata ez.

¹³² Ehhez ld. pl. Gen 26,9; 44,8; Jós 9,7; Bír 20,3; 2Sám 1,5.14; Jer 8,8, ahol a kérdés nem „mi módon?” hanem inkább „mi okból?” Vö. Pham ibid. 58.

¹³³ Bail *Spelling out No-Where. Lamentations as a Textual Space of Survival*, LD 2003/1 (www.lectio.unibe.ch/03_1/bail.htm bail.pdf). 7.

¹³⁴ BDB 88, Hillers ibid. 65, Pham ibid. 60. Vö. Énekek 1,8a „*hāyāpā b’ēnāšīm*” „asszonyok közül a legszebb,” de van némi áthallás e versben az Én 2,2b. 3a-ra is: „mint ... olyan az én kedvesem/szerelmesem a lányok/legények között” – azaz „*hozzájuk viszonyítva*”: bizonyítandó a

Az E/1 birtokos jelző használata („hercegnőm”) is elképzelhető, mivel a *rabbātī* és *sārātī* szavak *ī* végződése e helyen ugyan nagyon valószínűleg a valamikori birtokos esetvégződés maradványa¹³⁵ (jelen helyen constructusi formák), szerepe azonban mégsem pusztán a birtokos szerkezet jelölése, hanem a személyessé tétel: „az *én ...m.*” A hallgatók első asszociációja ugyanis minden bizonnyal ez volt: az E/1 birtokos személyrag, nem pedig a nyelvből már kikopott, ősi végződés, és nem is a constructusos birtokos szerkezet, melyet 2. és 3. sorban a birtok és a birtokos közé illesztett *b* prepozíció egyébként is megbont.

Ahogy a narrátor egyre emelkedettebben szólítja meg a várost, úgy válik leírásából már az első versben egyre nyilvánvalóbbá, mennyire nagy a „szeretett asszony” pusztulása: számkivetett – özvegy – végül rabszolga. Ily módon a vers gyakorlatilag egyszerre szintetikus és antitetikus parallelizmus: nép – nemzetek – országok: egyre tágul a kör, míg a degradáció fázisai szűkítik a perspektívát: a város először „számkivetett”, olyasvalaki, akit ugyan a társadalmon valami miatt kilökött magából (pl. leprás megbetegedés, ld. (2) megjegyzés – és majd ez a kép kerül újra elő szinte sokkoló életszerűséggel a 4. fejezet 14-16. verseiben), esetleg éppen gyászol, mint a szintén egyedül üldögélő Jób, de a jogai még megvannak; utána már csak „özvegyasszony”, amely viszont már gyengébb jogi pozíció¹³⁶: meghalt a férje, aki az ügyét bármilyen fórumon képviselhette volna, külső érdekeknek alárendeltté vált. Ilyen értelemben használják egyiptomi szövegek az „özvegy” szót a vazallussá tett országokra,¹³⁷ s ilyen értelemben jelenik meg a szó ismét majd az 5. fejezetben újra. Ha a szokásos prófétai képre gondolunk, melyben Júda/Jeruzsálem férje maga az ÚR, úgy a kép a fájdalom és szomorúság érzetei mellé még rossz előérzetet is kelt. Mi történt a férjjel? A „mint” szócska az „özvegy” előtt sejtetni engedni, hogy nem „halt meg”, de egyben azt is kimondja, hogy hatása volt felesége sorsára mégis annyi, mintha meghalt volna. Ezek után a „rabszolga”, vagy „kényszermunkás” lét már nem is meglepő. Jeruzsálem minden jogi területen kívülre rekedt. Olyasvalaki képe ez, aki mélyebbre már nem süllyedhet: jogai nincsenek, tökéletesen kiszolgáltatott.

E két ellentétesen mozgó képsor rendkívüli erejű. Ráadásul a *rabbātī* szó, ahogyan azt a sok fordítás mutatja, jelenti azt is: „bővében lenni vminek”,¹³⁸ így a héber anyanyelvű hallgatóság számára a kép belső feszültsége még inkább nyilvánvaló volt. A számkivetetten ülő asszony már nincs bővében semminek, főleg fiaknak, lakosoknak – csak a sírásnak és a fájdalomnak.

Mindezekén túl, mintha a vers egyfajta válasza vagy éppen akaratlagosan torzított visszhangja lenne a Ézs 1,21-nek: „*’ēkâ hāytâ l’zônâ qiryâ ne^l mānâ m^l lē^l mīšpāt!*” „Milyen paráznává lett a hűség város! Jogossággal volt tele, igazság lakott benne, most pedig gyilkosok!”¹³⁹ Ugyanaz a nyelvtani konstrukció,

szeretett lény kiemelkedőségét. Az utóbbi vers példa arra is, hogy a *b* és a *bēn* prepozíció egymás között felcserélhetők. Ráadásul a vers szintaxisa hasonlít a JSir 1,1-éhez.

¹³⁵ Ez a végződés őrződött meg pl. az apa (*’abī*) és a testvér (*’ahī*) constructus formáiban is, amelyek nagy valószínűséggel az eredeti birtokos esetvégződésű alakok maradványai. A bibliai héber nyelvben (az akkáddal ellentétben) azonban már nincsen meg ez az esetvégződés.

¹³⁶ Az Öszövetség az árvákkal együtt éppen az özvegyeket tekinti a társadalom legkiszolgáltatottabb, de védelemre szoruló, s így módon még jogokkal bíró tagjainak. KBL II.330-1. WDB 993.

¹³⁷ Vö. Berlin *ibid.* 49. A Mernephta stzlé 27. sorában így olvassuk: „Hurru is become a widow for Egypt!” („Hurru [Palesztina] Egyiptom vazallusa lett!” [lit.: „megözvegyült Egyiptom számára”]) Laughlin, J., *Archaeology and the Bible*, Routledge, London, 2000. 89-90.

¹³⁸ Ld. a (3) és (4) szövegkritikai megjegyzéseket.

¹³⁹ Véleményem szerint itt rossz a magyar fordítás tagolása. A helyes így lenne:

ugyanaz az ellentétes kép. S talán ez az áthallás ad egyfajta választ arra, ha mégoly halványat is, mi lehetett a szörnyűséges pusztulás oka: az idegen istenek tisztelete (hütlenség), és az isteni jogrend (a *mišpāt*) megvetése (ld. a 4b-hez fűzött magyarázatot).

2.

Sír, zokog⁽¹⁾ az éjszakában, arca könnyes,
de senki nem vigasztalja azok közül, akik szerették.
Barátai megcsalták, ellenségeivé lettek.

(1) Lit. „sírván sír”. Az itt alkalmazott figura etymologica ilyen lefordítása azonban idegen lenne a magyar nyelvtől, és pleonazmusnak hatna.

A 2. vers, s főként annak első sora még tovább viszi az előző versben már elkezdett megszemélyesítést: a szeretett asszony zokog az éjszakában. E kép ismét csak azt mutatja, hogy a narrátor nem objektív: ha az lenne, a túlélőket mutatná inkább, ahogy az elpusztult várost siratják (ahogyan teszi azt pl. a Tg: „Izrael gyülekezete sírt, könnyei arcát áztatták”). A kép azonban továbbra is ragaszkodik a megszemélyesítéshez, s ezért bensőséges és szubjektív marad. Az anyát mutatja, aki – valószínűleg a temetés előtti éjszakán – halottja mellett virraszt, de a tökéletes „operatóri” munka miatt még nem tudjuk, hogy valójában erről van szó, még csak egy magányos, síró nőt látunk az éjszakában. A *laylâ* szó használata sem véletlen, a Biblia gyakran használja átvitt értelemben, az Istentől való elvetettség szimbólumaként.¹⁴⁰

Az elhagyatottság, számkivettség képe is további kibontásra kerül. „Senki sem vigasztalja” – a hiányzó vigasztaló az első költemény egyik kulcsmotívuma (ötször fordul elő: 2, 9, 16, 17, 21 versek), de ismételt, és hangsúlyos helyzetben még egyszer és utoljára előkerül a második költemény 13. versében, lezárva ott az e helyen megnyitott motívumot. Bail szerint ez a mondat azonban több mint annak megállapítása, hogy nincsen senki *jelen*, aki vigasztalhatná. „*There is no-one to comfort her* (1.2, 7, 9, 16, 17, 21). The negation is expressed with the word '*ajin*, which has the root meaning “non-existence”. It is not simply that the person who could offer comfort or help is absent, but that such a person does not exist”¹⁴¹.

Ezek a hiányzó vigasztalók azok, akiknek kötelessége lett volna a támogatás: az *’ôhêb* és a *rê’eh*. E szavak szinonimák, egyaránt vonatkozhatnak (szövetséges)

Milyen paráznává lett a hűséges város // (ami) jogossággal volt tele!

Igazság lakott benne, // most pedig gyilkosok!

¹⁴⁰ „...more often in a gloomy sense, of avenging calamity without divine guidance or *comfort*.” (Dobbs-Allsopp *Lamentations* 53. Kiemelés tőlem) Mik 3,6; Jób 35,10; 36,20; Ézs 21,11. Vö. BDB 539. Véleményem szerint ide tartozik még a Zsolt 139,11-12 is, ahol az éjszaka szó a sötétséggel, s így képletesen az Istentől való távolléttel áll parallelben.

¹⁴¹ Bail ibid. 5. Muszáj azonban megjegyezni, hogy az *’ayin* partikula a nominális mondatok szabályos és állandó tagadószava is. Ami Bail felvetését mégis említésre méltónak teszi, az, hogy Deutero-Ézsaiás öt (pontosabban hat: az Ézs 41,29-nél az Aquila-féle recenziót, a P-t és a Tg-t követve) alkalommal is használja főnévi értelemben (40,17.23; 41,11.12.24). Ebből a 40,17 a népekre vonatkozik, a 40,23 a bírákra és fejedelmekre, a 41,11.12 Izrael gyűlölőire és az öt elpusztítóokra, a 41,24.29 pedig a bálványokra. Mindegyikük senki az Úrhoz viszonyítva, aki egyedül „valaki”, s aki végül hangsúlyozottan ki is jelenti: *ânôkî ânôkî hû’ m’našemkem* (Ézs 51,19). E kijelentéssel semmibe tünteti a JSír 1,2 et al-ban szereplő *’ayin*-t.

társra, akár politikai értelemben is (ld. 2Sám 10,1 k.),¹⁴² de barátokra, családtagokra is (vö. Zsolt 88,19; Péld 17,17; 18,24),¹⁴³ tehát mindazokra, akiktől elvárható, hogy a gyászoló mellé álljanak és vigasztalják. Ezek azonban megcsalták, azaz szükségében magára hagyták a gyászolót. A 2. és 3. verssorok újra szintetikus parallelizmusok: a 3. sor még tovább viszi a második képét. Ami ott még passzív: nem vigasztalják, itt már aktívvá válik: megcsalták. E szó igen széles jelentéssel bír: házassági hűtlenségtől (Jer 3,20) kezdve egészen barátok, családtagok (Jób 6,15), politikai ellenfelek (Bír 9,23) becsapásáig, cserbenhagyásáig. S ezért már nem is nevezhetők többé szövetségesnek semmilyen értelemben: olyanok lettek, mint az ellenség.

E kinyíló képek azonban nem egyértelműen keltenek együttérzést az olvasóban. A szeretett asszony bűnére való utalás, ami az első versben csak távoli visszhang volt, itt már sokkal könnyebben kivehető áthallás: egyrészt, ahogy erre Gosse is rámutat, a vers visszautalhat a Jer 13,7-re („Ha nem hallgattok rám, titkon sírni fogtok kevélységetek miatt...”),¹⁴⁴ ráadásul a „szeretni” igének ugyanúgy megvan az a kettős jelentése, mint a magyar nyelvben. Az „azok közül, akik szerették” félmondat érthető „szeretői közül”-nek¹⁴⁵ is, utalva a házasságon kívüli család kapcsolatokra, s ebben az értelemben a 3. sor a visszafizetés képének tűnik: a férjéhez hűtlen, s számára ellenséggé lett asszonyhoz saját szeretői hasonlóképpen viszonyulnak.

Ha megmaradunk a szoros értelemben vett politikai szövetségesek képénél, Isten viselkedése akkor is érthető. Ahogy Thompson hangsúlyozza: Yahweh szeretete a népe felé nem szerelem, hanem politikai korrektség, Izrael oldala felől pedig „an awesome surrender of his whole self to Yahweh. A vague emotional, mystical response was altogether inadequate in the light of the true nature of Yahweh and the covenant between Him and Israel.”¹⁴⁶ Ebből nyilvánvaló, hogy minden másfelé való ilyesfajta alávetettség, tehát minden más politikai szövetség nem lehet más, csak szövetségtörés a „féltékeny Isten” (*’el qannâ*) szempontjából.

Mindezek ellenére a vers, még ha burkoltan is, de egyben vád Isten felé, akinek a távolléte, mint lehetséges vigasztalónak a távolléte, a legfájdalmasabb. Hiszen – s ez *nagyon* fontos! – az 1,2-ben a költemény fiktív jelenében vagyunk,¹⁴⁷ a

¹⁴² Erre sok példát találhatunk a Biblián kívüli ókori közel-keleti irodalomban, ahol az uralkodói családok között – talán éppen a Pham által említett „concept of family kinship between countries” miatt (ibid. 23.), de még valószínűbben a királyi házak között az egymás között házasodás által létrejött *valódi* rokon kapcsolatok miatt –, a gyász megosztása elfogadott gyakorlat volt. Pl. III. Hattušili hettita király „részvételvele” II. Kadašman-Enlil, Kardunijaš királynak apja halála kapcsán, vagy éppen Tušratta, Mitanni királya már sokkal képszerűbben írja meg IV. Amenhotepnek (Ehnatonnak), hogyan gyászolt III. Amenhotep halála miatt. Idézi Pham ibid. Vö. még Moran, W., *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*, CBQ 25 (1963) 79. és Ackerman, S, *The personal is political: covenantal and affectionate love (‘ahéb, ‘ahábá) in the Hebrew Bible*, VT 52 (2002) 437-458. Thompson, J.A, *Israel’s „lovers”*, VT 27 (1977) 475 k.

¹⁴³ Ahogy Gosse is javasolja, aki szerint a sor a Jer 12,6a paralellje (*Les »Confessions« de Jérémie, la vengeance contre Jérusalem à l’image de celle contre Babylone et les nations, et Lamentations I*. ZAW 111 (1999) 64.) Pham (ibid. 44.) pedig javaslatot tesz a *’ôhêb* mint családtag és a *rê ‘eh*, mint a nem vérrokon barát megkülönböztetésére.

¹⁴⁴ Gosse ibid. 66.

¹⁴⁵ A Tg szerint bálványai: *mkl t ‘wth’ drhymt lmyzl btryhwn*.

¹⁴⁶ Thompson ibid. 480.

¹⁴⁷ Ezt nemcsak a modern magyarizáció/olvasók nem veszik sokszor észre: a Tg is a múltba helyezi e verset azáltal, hogy cselekvő alanyának a pusztulás éjszakán síró Izrael gyülekezetét teszi meg. A Tg nem beszél a megszemélyesített Jeruzsálem úrnőről. Ő a konkrét népről, s azok konkrét

pusztulás után, amikor a bűnök már megtörténtek, és rájuk a büntetés már megérkezett. Júda ezek után várna, hogy az elhordozott büntetés után Isten legalább a gyászban való részvétellel kimutassa készségét a megbékélésre. De nem jön, s ezáltal, bár implicite, de rá is vonatkozatható a megállapítás: ellenséggé lett. S ami itt, valamint a fejezet egyéb helyein (6. 7. versek) még csak célzás, az a 2,5-ben már nyíltan kimondásra is kerül: *hāyā* ^a*dōnāy k^e ’ōyēb*. A Siralmak könyvének egyik nagy rettenete éppen itt húzódik meg, s ez van jelen a könyv végéig: maga Isten lett népe ellenségévé, s úgy tűnik, még arra sem hajlandó, hogy meggyászolja, ami, aki pedig az övé is volt. Hogyan lehetne ezt másképp érteni, mint végső elvetettséggé?

Szintén fájdalmas következménye Isten könyörtelenségének az, hogy ő egyszersmind az emberi cselekedetek modellje is.¹⁴⁸ Hiánya, irgalmatlansága így az emberi rend teljes szétesésével is fenyeget. Ez a vers folyamán később még nyilvánvalóbb lesz.

3.

A nyomor⁽¹⁾ és a sok szolgálat után fogságba ment Júda.⁽²⁾

A népek közé száműzetett⁽³⁾, nem lelt megnyugvást,
minden üldözője utolérte szorultságában⁽⁴⁾.

(1) Dahood emendálja a szöveget és a *mē ’ōmī* („nyomor, szegénység, elnyomottság”) helyett *mē^a wōnī*-t („gonoszság, bűn”) olvas, ahol a *yod* szuffixum E/3 nőnemű birtokos végződés, mint az ugaritiben: „bűne miatt”.¹⁴⁹ Én azonban, ahogy a magyarázatból kiderül, a szöveg áthallásai miatt megmaradtam a nem emendált szövegnél.

(2) Ennek a verssornak sok eltérő értelmezése lehet. A fő különbséget a *min* 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. Az angol fordításokban mindegyikre találunk példát.¹⁵⁰ A jelen magyar fordításban (és az ÚF-ban is) mindhárom implikáció megvan.

A Tg egy az egyben „miatt”-at ért, és a verset az Ex 22,22-24-gyel köti össze.¹⁵¹ A szöveg a jelentős kibővüléssel azonban elveszti eredeti áthallásait, és más kontextusba kerül, ld. alább.

bűneiről tud. Mindazonáltal e vers-értelmezése, bár az enyémtől eltér, mégiscsak azt a Sitz im Leben-t mutatja be, amelyet a bevezetőben posztuláltam.

¹⁴⁸ Vö. Dobbs-Allsopp *Lamentations* 58.

¹⁴⁹ Dahood, M, *New Readings in Lamentations*, Biblica 59 (1978), 175.

¹⁵⁰ A „probléma” ezekkel a különbségtételekkel az, hogy magyarul nem lehet őket jól visszaadni, s így pl. Gordis feltevetését sem (idézi Salters, *Lamentations 1:3: Light from the History of Exegesis*, in Martin J. D. – Davies P. R. (eds.), *A Word in Season: Essays in Honour of William McKane*, JSOTSup 42, JSOT Press, Sheffield, 1986. 80.), aki az itt előforduló *mem*-et „mem of condition”-nak értelmezi, hasonló esetekre például hozva fel többek között az Aboth 4,9-et (*kl hmqym ’t htwrh m^cwny swfh lqymh m^cwšr* – „aki szegényen [lit. szegénységből] megtartja a Tórát, az végül meg fogja tartani gazdagon [lit. gazdagságból] is.”) vagy a Bibliából a következő helyeket: Hós 9,11.12; Zsolt 22,11; Jób 3,11. Magyarul, még ha kissé furcsának, vagy régiesnek is hangzik, mindegyik helyen, ideértve az idézett talmudi helyet is, használható a „-tól, -től, -ből, -ből” fordítás is.

¹⁵¹ Legalábbis így állítja Brady (ibid. 63.), és egyetértek következtetésével. Ld. még ehhez a JSir 5,3-at és a hozzá fűzött magyarázatot is.

Renkema¹⁵² a *gālā* igét annak elsődleges jelentésében fordítja: „levetkőztetett” („exposed”), azaz bűnei/hibái napvilágra kerültek, s egyben kiszolgáltatottá vált.

(3) Szó szerint: „a népek között ül”, vagy „a népek között lakik”. Pham¹⁵³ javaslata szerint „gyászol”, mivel a szöveg ezt implikálja, hasonlóképpen az 1. vers első sorához. A „száműzetés” szó is az 1. versben már említett számkivetettséget akarja jelölni.

(4) A *māšār* szó másik jelentése: határ, így a verssor értelmezhető így is: „Minden üldözője utoléri országában (értsd: határain belül).”¹⁵⁴ A *māšār* 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. „Clearly, these are references to tight, or constricted places.”¹⁵⁵

E vers is bővelkedik könnyen és nehezebben felismerhető áthallásokban. Az első sor két főneve, bárhogyan is értelmezzük a *min* prepozíciót, egyértelmű utalás Egyiptomra, a „nyomorra” (Ex 3,7.17; 4,31) és a „nehéz szolgálatra” (Ex 1,14; 2,23; 5,11; 6,6). Az Ex 3,17-re még erősebb az áthallás a következő sorban („a népek közé került”), mivel ott azt olvassuk: „Kihozlak titeket Egyiptom *nyomorából* (*mē ‘ōnī*) a kánaániak, hittiek, emóriak, perizziek, hivviek és jebúsziai földjére, a tejjel és mézzel folyó földre”, azaz a „népek közé” amely földet a Deut 12,9 egyenesen „nyugvóhely”-nek (*m^e nūhā*) hív.

Mindezt azonban kiforgatja és saját maga keserű paródiájává teszi a vers kezdő igéje: Júda „fogságba vitetett”, tehát nem „kihozott”, s a „nyomor és a sok szolgálat” immár nem Egyiptomot jelöli, hanem groteszk módon szinte második Egyiptommá lett ígéret földjét, ahonnan most elvitetnek a „népek közé”, akik azonban már nem tűnnek el a földről, ahová Júda igyekszik, mert az már nem a *m^e nūhā* földje, hanem éppen ellenkezőleg: minden üldözője utoléri itt, ahol már nem a honfoglaló Júda az üldöző, s ahonnan nincsen kihozatal.¹⁵⁶

A kontraszt a számkivetettként egyedül ülő Jeruzsálem/anya és a népek között lakó (lit. ülő – ugyanaz a *yāšab* ige) lakosai/gyerekei között szintén megjegyzést érdemlő. S e két vers szöges ellentétet képez a Num 23,9-cel, ahol az ígéret szerint „ő egy olyan nép, mely elkülönül másoktól (*l^e bādād yiškôn*), s a népek közé (*baggōyīm*) nem számláltatik.” A *l^e bādād yiškôn* a Numeriben kifejezetten pozitív értelmű: Izrael különb, mert ő az ÚR népe, ezért van elkülönítve (mintegy a „szent”, a *qādōš* szinonimájaként) másoktól. Ez az ígéret is kicsavartatott: a szent elkülönítésből leprás számkivetettség lett, és a „népek közé nem számláltatás”-ból sehová sem tartozás.

A vers ezek mellett figyelmet érdemlően összecseng a Deut 28. fejezetének utolsó tíz versével is, de különösen is a 64-65a. versekkel: „Szétszór téged az ÚR az összes népek közé (*baggōyīm*), a föld egyik végétől a föld másik végéig, ott szolgálsz (*‘ābadtā*) majd más isteneknek, akiket nem ismertél sem te, sem atyáid: fának és kőnek. De még azok közt a népek közt (*baggōyīm*) sem pihenhetsz meg, nem lesz egy talpalatnyi nyugvóhelyed (*m^e nōah*) sem.” (A kiemelések a jelen

¹⁵² A fordítás a *glth* mássalhangzó állomány **Pu** vokalizációját feltételezi (ld. Náh 2, 8, amely tematikusan is kapcsolódik a jelen költeményhez, bár nem siratóének, Ninive pusztulását énekli meg: „Elvitetett és levetkőztetett {*gūltā*} az úrnő {értsd: Ninive}, szolgálói mellüket verve nyögnek, mint a galambok.”) ld. Renkema *Lamentations* 105-106.

¹⁵³ Pham *ibid.* 44.

¹⁵⁴ Salters *Lamentations* 1:3 83-84.

¹⁵⁵ Guest *ibid.* 418. Természetesen ő ezt ismét csak az erőszak megfogalmazásának veszi.

¹⁵⁶ Vö. Berlin *ibid.* 51. és Dobbs-Allsopp *Lamentations* 59 k. aki a következő versek sok kifejezését is mind Egyiptomra való utalásokként értelmezi.

verssel való egyezéseket mutatják.) Ez az összecsengés az első sorban szereplő „*bōdâ*” szó „idegen istenek tisztelete” értelmezést erősíti, egy másik áthallást is adva a versnek. A szó a papi iratokban (Lev, 1-2Krón) a kultuszi szolgálatot jelentette (bár a szó gyakran előfordul profán értelemben is), később pedig már egészen biztos, hogy bármilyen kultusz szolgálatát ezzel a szóval fejezték ki. A „sok szolgálat” így lehet az idegen istenek tiszteletének maróan gúnyos kifejezése is.¹⁵⁷ Az „*bōdâ*” szó még vonatkozhat arra a rabszolgamunkára, ami, mint az Jeremiás könyvéből kiderül, szintén súlyos probléma volt az első ostrom előtti és alatti helyzetben (ld. Cidkijjá király ediktumát, aki felszabadította a héber rabszolgákat, csak hogy később hadra foghassa őket – Jer 34,8-22).¹⁵⁸ Ismét más értelmezés szerint a „szolgálatok sokasága” a túlzottan sok munkát jelenti, a munkát, amely már szinte mindenek felett válóvá lett, így büntetést érdemel.¹⁵⁹

Nem tudható, melyek voltak *pontosan* azok az áthallások, amelyet a hallgatók megértettek, s amelyekre asszociáltak,¹⁶⁰ de az egyiptomi szolgáltság 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^éšārîm*” – mondja a jelen vers 3. sora. Vagy kis vokalizációs változtatással: *bên hamīšrāyim*. „Minden üldözője utolérte a két Egyiptom között”, ez esetben az „Egyiptom”-ot köznevesült tulajdonnévnek értve.¹⁶¹

A Deut 28 átkainak áthallásai azonban nem érnek véget ezzel a verssel. Mintha a költemény illusztrációja szeretne lenni a beteljesült mózesi szavaknak. Izrael „moves to one horror to another.”¹⁶²

4.

Sion elgazosodott⁽¹⁾ útjai, amelyen nincs ünnepre⁽²⁾ járó,
összes kihalt⁽³⁾ kapuja⁽⁴⁾, jajgató⁽⁵⁾ papjai,
siránkozó⁽⁶⁾ fiatal leányai, s keserű maga-maga...

(1) Általános fordítás: gyászolnak. Az *ʿabēl* szó azonban jelent még „zöld mezőt, legelőt” is, így az itt szereplő fordítás szó szerint „Sion útjai füvesek” lehetne. Ezt a

¹⁵⁷ Zlotowitz, M., *Megillath Eichah*, ASTS, Mesorah Publications, New York, 1989². 57. „The Midrash understands *“bōdâ toil, service, in the sense of idolatry “bōdâ zārâ.”*”

¹⁵⁸ A *Tg* is így értelmezi: „Fogságba ment Júda a munkák sokasága miatt, amelyet testvéreikkel, Izrael fiaival végeztek, azokkal, akik eladtak nekik, és nem eresztették szabadon izraeli származású szolgálóikat és szolgálóikat.” A *Tg* ezzel összefüggésben értelmezi a *m^énôah* szót is: „Éppen ezért ők is a népek kezébe adatnak és Júda házában gyülekezete a népek között lakva nem talál nyugalmat a kemény munkától, amelynek alávetik.” A motívum nyilvánvaló: visszafizetik neki, amit elkövetett.

¹⁵⁹ Zlotowitz *ibid.* 56.

¹⁶⁰ Gosse (*ibid.* 66-67.) szerint az 1,3 a válasz Jeremiás próféta „vallomásaira”, amelyben azt a sorsot kéri üldözőire, amelyben azok részesítették őt (vö. Jer 11,20; 15,15; 17,18 és 20,11).

¹⁶¹ Vö. Salters *Lamentations 1:3* 89., aki Joüont idézi e helyen. Joüon szintén lehetségesnek tartja az „Egyiptom” olvasatot. Ezt az áthallást Berlin (*ibid.* 51.) is elképzelhetőnek tartja, bár ő a Hós 8,13 alapján.

¹⁶² Dobbs-Allsopp *Lamentations* 76.

jelentést támogatja a parallel is: nincsen, aki tapossa az utakat, ezért azokat benőtte a fű.

Hillers javaslata szerint az igét „kiszárad” értelemben is lehet értelmezni (ld. Jóel 1,10; Jer 14,2; Hós 4,3), s így a kifejezés, a gyással összefüggésben (amely a gabonával és borral bővelkedő öröm ellentéte) a föld termésének eltűnését, elpusztulását is jelentheti. Ez a kép egyébként is állandó témája a könyvnek (1,19; 2,12.20; 3,4; 4,3kk; 5,9).¹⁶³

(2) A „*mô ‘ēd*” szó az „ünnepe”-nél tágabb értelmű, gyakorlatilag minden olyan istentiszteleti alkalomra vonatkozik, amelyet a templomban tartottak, sőt, magára a szent helyre is.

(3) A *šômēmîn* (pauzális alak) utolsó *nûn*-ja a többes szám alternatív jelzése. (Ld. még 4,3.)

(4) A BHS egy javaslata szerint „ajtónállói levertek” – nyilván a parallelizmus miatt ajánlja azt az olvasatot, amely személyekre (a papokra), és nem tárgyakra vonatkozik. Kérdés azonban, hogy itt két hármassal párhuzamosan állunk szembe, amely közül az egyik Jeruzsálemre, a másik lakóira vonatkozik, vagy három párossal. Utóbbi esetén lehetne a BHS javaslata jogos, bár a kontextus ennek ellentmond – ld. magyarázat.

(5) Lit. „nyög, nyögdecse”, de mivel az összes helyen, ahol a Bibliában előfordul, mindig a gyász (nyilvános) kifejezésével van összefüggésben, ezért a jelen fordítás. A magyar „nyög(decse)” szavak asszociációs bázisa ugyanis másféle: nem a (rituális) siratást, hanem inkább a fizikai fájdalom képeit hívják elő.

(6) A LXX, valamint Symmachos és Aquila görög fordításai e helyen a *nhg* (vezet, visz, valamilyen életmódot folytat) ige passzív participiumát olvassák (ὄγόμενοι). Ezt az olvasatot támogatja a 4QLam^a is (*n^ehûgôt*), s illeszkedik a szövegekörnyezetbe is: „szüzeit elhurcolták” (szó szerint: „szüzei elvitettek”) Pham is ezt az olvasatot támogatja, s a *hê* esetleges kiesését, hasonlóan a gyakran használt *lābî* -hoz, mely a *l^ahabî* szinkopált formája, szinkopénak tartja.¹⁶⁴ A MT olvasatát erősíti azonban, hogy a *yāgâ* ige még kétszer előfordul az első költeményben (5. és 12. versek), valamint kétszer a harmadikban (32. és 33. versek). Valamint az is, hogy a nyögés és szomorkodás (*yāgôn wa^x nāhâ*) együttes említését megtaláljuk még a Ézs 35,10-ben (amely teljesen megegyezik a Ézs 51,11-gyel), ahol e két szó mint a fogsággal és a pusztulással kapcsolatos gyász kifejezése jelenik meg, ellentétbe állítva az „örömmel és vidámsággal” (*šāsôn w^e šimhâ*).

A *ygh* ige konzisztens magyar fordítása még a könyvön belül is nehéz. A szó nagyon sokszor egyszerűen az *’bl* („gyászolni”) szinonimája, itt azonban a parallel *’nh* miatt fordítottam a „siránkozni” igét, mivel annak megvan ez a fajta nyilvános siratás jellege.

A „elgazosodott” fordítás ellenére nyilvánvaló, hogy a vers egésze a gyászt tükrözi, amelyet az *’bēlôt* szó még jelenthet. A város romos, s ezek a romok szinte a gyászolókat magatartásukat képezik le, a gyászolókat, akiket a papok és a „szüzek”, a fiatal leányok képviselnek, akik nyögnek és szomorkodnak. A szóválasztás valószínűleg nem véletlen, bár szokatlan. A *b^etûlâ* szót általában

¹⁶³ Nem értek viszont egyáltalán egyet Hillersnek (ibid. 20-21.) azzal a véleményével, hogy ez a kánaáni meghaló Baal mítosz bármilyen utólagos reminiscenciája lenne. (Értsd: amikor Baal elpusztul, az emberek éheznek, mert nincs a földnek termése, mivel a föld mintegy „meggyászolja” (*’bl*) istenének pusztulását.) Az ostromlott város és a hadseregek által feldúlt ország éhezésének képe annyira gyakori, és olyan általános tapasztalat, hogy semmiféle háttér-mítosz feltételezését nem teszi szükségessé ezek leírása.

¹⁶⁴ Míg elképzelhetőnek tartom, hogy az eredeti verzióban a „vezet” ige szerepelt, magával az érveléssel nem értek egyet. A *lābî* - *l^ahabî*” szópár esetében kieső *hê* a határozott névelővel analóg módon tűnik el, itt azonban nem szó eleji prefixummal vagy határozott névelővel van dolgunk, hanem egy gyökmássalhangzóval, mely a *nhg* ige esetében nem szokott kiesni.

felsorolásban (azaz a nép többi tagjával együtt, és a *bāhûr*ral párban), találjuk meg, máskor megszólításként (ld. előzetes megjegyzések), illetve szakkifejezésként (főleg Lev). Gyásszal kapcsolatban önállóan említve csak a Jóel 1,8-ban találhatjuk, ahol feladata a „zsákruha öltése”, tehát a nyilvános és hivatalos gyász, valamint majd a 2,10-ben, ahol szintén „port hintettek fejükre, zsákba öltöztek, földre borultak”. Ezek alapján javasolja Berlin is, hogy a *b^etûlák* feladata volt a nyilvános siratás (JSir 2,10; Jer 31,13).¹⁶⁵

A versnek azonban van egy, a szimpla pusztulás utáni gyásznál mélyebb és zavarbaejtőbb üzenete is.

Annak ellenére, hogy magam a verset két hármassal paralelre osztottam fel témájuk alapján: 1a//1b//2a (a konkrét Jeruzsálem, a város) és 2b//3a//3b (a gyászoló, megszemélyesített Jeruzsálem) az egyes sorok paralellei sem elhanyagolhatók.

Az első sor teljesen egyértelműen a templomi kultusz végét mutatja. „Sion” elsősorban a templomhegyet és a templomot jelöli¹⁶⁶ (elliptikus értelemben persze használatos az egész város megnevezésére is). Nincs igazi istentisztelet.

A második sor, mint paralel az emberi és isteni igazságszolgáltatás végének képei. A városkapuk, ahol általában a bíraskodás folyik, elpusztultak, vagy kihaltak (a *šômēmîn*-nek van ilyen értelme is), s a papok sem a törvényt tanítják többé, hanem jajgatnak. Nincs jogrend.

Sion és az ő „fiatal leányai” siránkoznak (*nûgôt*) és keserűek (*mar*), amely szöges és éles ellentéte¹⁶⁷ a *šimhâ w^etôb lēbāb*-nak, amelyet pedig az Úr a Deut 28,47 alapján elvár népétől. Természetesen felvethető ez ellen, hogy nem jogos elvárás egy gyászolótól a *šimhâ w^etôb lēbāb* elvárása.

Csak hogy valóban az elpusztított Jeruzsálemre vonatkozik-e ez a vers? Valóban a költemény fiktív jelenének leírása? Bármilyen magától értetődőnek tűnjék is az „igen” válasz, mégsem az. Igen, a vers vonatkozhat az elpusztított városra – is.

A fenti fordítás azonban, amelyben – a héber szöveget követve – nem szerepelnek semmilyen tempusra vagy modusra utalható igealakok, időtlen reflexióvá teszi a verset. A participiumok és a kettős jelentésű szavak készakarva nem engedik eldönteni, mely Jeruzsálemre vonatkozik ez a leírás: a pusztulás előttire vagy utánira; sőt, implikálják azt, hogy mindkettőre.¹⁶⁸

Sion útjai leromboltattak, és ezért gyászolnak, vagy azért gázosodtak el, mert senkit nem érdekel, hogy arra járjon?

A kapuk földig romboltattak, vagy azért kihaltak, mert az emberek megvetik a jogrendet?

A papok nyilvánosan gyászolnak, vagy ahelyett nyögdecselenek, hogy a Tórát tanítanak, ami kötelességük lenne? (Ld. Hós 4,6.)¹⁶⁹

A fiatal leányok gyászolnak, vagy csak siránkoznak és keseregnek fölösleges dolgokon?

Nem derül ki a szövegből. S mégis, a Deut 28 képeit idéző szövegkörnyezetben, s különösen is a következő, 5. vers előtt, lehetetlen nem gondolni a Deut 28,47-

¹⁶⁵ Berlin *ibid.* 52. Rudolph *ibid.* 212.

¹⁶⁶ BDB 851.

¹⁶⁷ Ld. a (6) szövegkritikai megjegyzést.

¹⁶⁸ A *Tg* is érzi ezt az időtlenséget: „Amióta csak Jeruzsálem felépült, Izrael vonakodott felmenni és megjelenni évente háromszor az ÚR előtt...”

¹⁶⁹ Ezt a momentumot Pham is észrevette (*ibid.* 65.), mégsem tulajdonított neki jelentőséget. Pedig amennyiben a papok valóban a pusztulás után „nyögdecselenek,” azaz gyászolnak nyilvánosan, nem vehető a szemükre, hogy: „The priests are ‘groaning’, *instead of* teaching the people the ways of God.” (Kiemelés tőlem.)

48a-ra: „Nem szolgáltál Istenednek, az ÚRnak örömmel és jó szívvel, amikor bőven volt mindened. Éhezve és szomjazva, mezítelenül és mindent nélkülözve szolgálsz majd ellenségeidnek, akiket rád bocsát az ÚR.”

Sion kihalt és gyászol – de a szöveg azt implikálja, valójában kihalt volt, siralmas és örömtelen már azelőtt is, hogy az ellenség lerombolta volna. A különbség csak annyi, hogy mindez immár mindenki számára láthatóvá, nyilvánvalóvá lett. Júda lelepleződött: *gāl^etâ y^ehûdâ* (ld. 3. vers).

5.

Ellenfelei vezetők⁽¹⁾ lettek, ellenségei virágzanak⁽²⁾,
mert gyászba borította⁽³⁾ őt az ÚR sok törvényszegése miatt.
Gyermekei fogságba mentek az Ellenfél előtt,

(1) Lit. „Ellenfelei lettek a fők (fejek).”

(2) Az ige jelentésében a „békében, békésen” értelem is benne van. (Ld. Zsolt 122,6, ahol a *šālôm*mal áll parallelben.)

(3) Itt ismét a *yāgâ* ige szerepel. Ld. 1,4 (7).

A szavak és képek ismét csak a Deut 28-at idézik fel az olvasóban, hallgatóban: „Születnek fiaid és leányaid, de nem lesznek a tieid, mert *fogságba kell menniük* (*yēl^ekû baššebî*). (...) A köztetek élő jövevény mindinkább föléd kerül, te pedig egyre alább hanyatlasz. Az fog neked kölcsönadni, nem te kölcsönzöl neki, *az lesz az első* (*hû^ʔ yihyeh l^erō^ʔš*), te pedig az utolsó.” (Deut 28, 41. 43-44.)

Ami pedig az Úr magatartását illeti, mely szerint „gyászba borította” népét, maróan ironikus válasz ez az előző versben olvasott papok „nyögdécselésére”, valamint Jeruzsálem és leányai „siránkozására” – ugyanaz az ige, csak **Hi** igetörzsben, tkp. „megríkat”. A kétértelmű „siránkozást” és „nyögdécselést” valódi gyász váltotta fel: nincsen jövő, mert a gyermekek, a jövő zálogai fogságba vitettek, s a jövő, amelyet ezentúl építenek, immár nem Júdáé vagy Jeruzsálemé, hanem azoké, akiknek szolgálnak.

A *rōb p^ešā^ʿéhā* („sok törvényszegése”) kifejezés mégis kicsit sematikus ezen a helyen. A *peša^ʿ* szó, mint akár vallási, akár politikai kifejezés, terminus technicus, s a felsőbbség elleni lázadást jelölték vele.¹⁷⁰ Ez ebben a helyzetben nem igazán sokatmondó, s így nem lép túl a Deut 28. fejezetének hasonlóan túl sokat, és ezért túl keveset mondó bevezetésén: „De ha nem hallgatsz az ÚRnak, Istenednek a szavára, ha nem tartod meg, és nem teljesíted *minden parancsolatát és rendelkezését, amelyeket ma megparancsolok neked...*” (Deut 28,15a.) Mintha az előző célzások konkrétabbak lettek volna az itt nyíltan felhangzó szavaknál, s burkolt konkrétságuknál fogva kevésbé tragikusak. E hideg és túl hivatalos megjegyzés enyhíti az összes eddigi vád, megjegyzés és utalás élet, és szimpátiát kelt az olvasóban.

Dobbs-Allsopp megjegyzi e sor kapcsán: „The ‘multitude’ of Zion’s ‘transgressions’ is acknowledged, but never specified”,¹⁷¹ és utal arra, hogy ez az első hely a könyvben, ahol a bűn kérdése előkerül. E megállapításaival azonban, amelyekkel nem áll egyedül, éppen az előző versek áthallásait elemezve, nem értek teljesen egyet. Ráadásul a speciális Sitz im Leben, ahogy már a megfelelő helyzetben említettem, a gyász, és nem a bűnvallás. A költemény nem a nyomorúságban, hanem az *után* hangzik fel, így szerepe nem a bűnvallás által az

¹⁷⁰ BDB 833. Vö. 2Kir 1,1; 3,5. Hillers ibid. 22.

¹⁷¹ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 61.

esetleg még bekövetkező bajok elhárítása, hanem a történetek feldolgozása. Ehhez természetesen hozzátartozik a nyomorúsághoz vezető okok előszámlálása, ez azonban nem lehet túl hangsúlyos, az utólagos „na ugye, megmondtam” magatartás immár nem segít. A gyászolónak vigasztalásra van szüksége, amikor a halállal néz szembe. S a halállal szembenézve, a *gyermekek*, s így a jövő eltávozásával szembenézve nehéz a bűnökről és a büntetésről beszélni. Hiszen mi volt az a bűn, mely ennyire súlyos megtorlást érdemelt volna?

Az utolsó verssor visszahozza a 2. vers témáját, ugyanolyan óvatosan és áthallásszerűen, mint ott: a saját népe ellen harcoló Isten képét. Mintha ő, az egyes számban lévő ellenfél (ellentétben az első sor többes számú alakjaival) maga lenne az, aki ígéretéhez (átkához) híven fogságba hajtja a gyermekeket, elvéve ezáltal a jövőt. Ezt az allúziót a következő vers első sora is támogatja.

6.

és a drága Sionból ékessége⁽¹⁾ teljesen⁽²⁾ kivonult.

Vezetői olyanok lettek, mint a kosok⁽³⁾, nem találtak legelőt: erőtlenül mentek az Üldöző előtt.

(1) Dahood javaslatát követve, aki szerint a szó utalás a következő sor vezetőire.¹⁷² Ezzel, bár fordítását elfogadom, nem értek egyet, ld. alább.

(2) És nem „minden dicsősége” (*V*, *LXX*, *ÚF* és a legtöbb fordítás). A *kōl*-nak ugyanis akkor van „minden” jelentése, ha az utána következő főnév többes számú.¹⁷³ Az itt szereplő *h^adārāh* szó azonban egyes számú, tehát a fordítás lehetne még „teljes dicsősége”, amelyet azonban hendiadysnak kezelve a jelen módon fordítottam.

(3) A *LXX* és a *V* javaslatát követve. A különbség pusztán a *ʿlym* mássalhangzók eltérő vokalizációjából adódik (*ʿēlīm* - *ʿayyālīm*). Az eltérés nem jelentős, mégis talán jobb a „kosok” olvasat, mivel az Ószövetségben a vezetők elfogadott titulusa ez (vö. Ex 15,15; Ez 17,13; 2Kir 24,15, de ld. még Dán 8,3.4.6.7.20),¹⁷⁴ valamint a kos, a szarvassal ellentétben, tipikus áldozati állat (Gn 15,9; 22,13; Ex 29,15 kk; Lev 5,15 kk; 6,6; 8,2 kk stb.).

E vers ismét többértelmű képeket sorakoztat fel. A *hādār* („ékesség”) távozása egyszerre jelenti a valaha pompás öltözetű leány díszének eltűnését, s így kiválóan kapcsolódhat a legfőbb kontextushoz, a gyászhoz, jelentheti még egy hatalom dicsőségének letűnését, mely értelem szintén nem idegen a kontextustól, főleg a 2-3. sort tekintve, de lehet utalás a sorkezdő „és” miatt az előző vers végén említett gyermekek távozására is. A legvalószínűbb, hogy egyik áthallás sem véletlen. Minden elment, ami egy országnak/városnak díszé lehetett volna. Ami azonban még hangsúlyosabb ennek a *hādār*nak a távozásában, az az, hogy néhány kivételtől eltekintve a Biblia a szót általában Isten epitheton ornance-aként használja (1Krón 16,27.29; 20,21; Jób 40,10; Zsolt 8,6; 21,6; 29,2.4.; 45,4; 90,16 stb.). Az ékesség kivonulása így egyszersmind Isten távozását is jelenti. A templomot annak igazi ékessége, az Úr, elhagyta. S a vezetők, akik még ilyen „ékességek” lehettek volna, s akiket éppen erejük és hatalmuk miatt a Biblia képletesen „kosoknak” hív, csak erőtlen, éhező menekülők, akik azonban nem fognak megmenekülni.

¹⁷² Dahood *New Readings* 175-176.

¹⁷³ BDB 481.

¹⁷⁴ Pham *ibid.* 44.

Ez utóbbi világos a 2. és 3. sor képeiből, amelyek rettentő karikatúrái egy 23. zsolttár-féle pásztoridillnek. Itt nincs legelő és nincs pásztor, aki a nyáj előtt menjen, és vezesse azt. Itt éhség van és az egyes számú, akár nagy betűvel is írható „Üldöző” mögöttük, aki *előtt* kosként megjelenni, ahogy az itt történik, igen szerencsétlen fátum. A kosok ugyanis 152 helyen említetnek meg az Ószövetségben, s ebből mindössze 19 helyen nem az Úr *előtt* bűnért való feláldoztatás céljából (s még ebből a 19-ből is 2 helyen lemészároltatnak [Ez 39,18; Jer 51,40], 8 helyen [ld. a (3) megjegyzésben] vezetőket jelölnek és ötször Jákób és Lábán konfliktusában kerülnek elő a Gen 31-ben).¹⁷⁵

A legelőt nem találó kosok/szarvasok képe a Tg számára hasonló értelmet hordoz, mint majd a 11. vers: „előkelői élelem után kutatva járnak.”

De van még egy, az eddigieknél félelmetesebb árnyalata a képnek. A *yāsā' min* kifejezés, amellyel a vers nyit, erős hadi asszociációkkal bír: „(háborúra) kivonulni valahonnan (valaki ellen)” (ld. Bír 9,43; Ézs 26,21; Jer 4,7; 37,5 stb.). A kép csaknem egy teofánia erejével bír: Yahweh, az Isteni Harcos kivonult szentélyéből teljes dicsőségében, és ellenállhatatlan Üldözőként hajtja maga előtt a nép vezetőit. A magyarázók többsége a Sirmak könyvének 2. fejezetéről beszél úgy, mint ahol maga az Úr lép fel ellenségesen a nép ellen. Erre való utalások azonban már ebben a fejezetben is bőven vannak (vö. a 2. és az 5. vershez fűzött magyarázatot). Ez éppen egyike azoknak, s talán nem is olyan homályos, mint ahogy első olvasásra tűnik.

Az utolsó sor csaknem tökéletes összecsengése az 5. vers utolsó sorával indított arra, hogy már azon a helyen is nagybetűvel olvassam az Ellenfelet – s persze a költő tudatos játéka az egyes- és többesszámú alakok váltogatásával.

7.

Megemlékezett Jeruzsálem nyomorult hontalansága⁽¹⁾ napjairól,
(mindenről, ami valaha kedves volt számára,) amikor népe az Ellenfél kezébe esett, s nem volt, aki segítsen rajta.⁽²⁾
Ellenfelei látták őt, és röhögtek⁽³⁾ bukásán⁽⁴⁾.

(1) E szó (*mārûd*) majdnem hapax, csupán kétszer fordul elő e helyen kívül: a JSir 3,19-ben és az Ézs 58,7-ben, és mind a kétszer ugyanúgy az *'ōnî* szóval áll párban, mint itt. Az ézsaiási szókapcsolat egyértelmű: „hajléktalan nyomorultat” jelent. E hendiadyst követve fordítottam itt is a két főnevet inkább jelzős szerkezetként. Thomas szerint az *'ōnî* szónak megvan a „captivity” értelme is (vö. Zsolt 105,18; 107,10; Jób 36,8).¹⁷⁶ Ez a fentebbi értelmezést erősíti.

Meek¹⁷⁷ azonban mást javasol: a szót a *rdd* gyökből vezeti le, mely így elnyomást jelent. Provan követi az RSV „keserűség” fordítását, bár megjegyzi, hogy ennek nincs a szöveghagyományban alapja, csupán a BHS kritikai apparátusának *mārôr* javaslata.

¹⁷⁵ A legtöbb magyarázó ezt a képet egész másként értelmezi. Az *'lym* hangzókat „szarvas”-nak olvasva vadászatra asszociálnak, nem véve tudomást a 2. sor végén árukkodó „legelő” (*mir'eh*) szóról. Vö. Hillers ibid. 23. Berlin ibid. 53. et al. idézve Esarhaddon egyik vazallusi szerződését: „Just as a stag is chased and killed, so may your avengers chase and kill you, your brothers, your sons.” (ANET 540, 576-78. sorok) („Ahogy a szarvast üzik és megölik, úgy téged, testvéreidet, fiaidat is megölhetnek bosszúból.”)

¹⁷⁶ Thomas, D.W., *Hebrew 'ōnî 'captivity'*, JTS (new series) 16 (1965) 444-5.

¹⁷⁷ Meek ibid. 9.

A *Tg* azonban, amely ezt a verset parafrázeálja, két szót is fordít: *m^edôrâ* ill. *mârdâ*’, azaz „körül volt véve” (erős városokkal) ill. „uralkodott” (az egész világon, a *š^elat* igével együtt állva). Ez utóbbi esetben a *rdh* gyököt feltételezi a szó mögött.¹⁷⁸

(2) Mivel a költemény 1 és 2. fejezete végig három soros versekből áll (másik kivétel a 2,19) a *BHS* kritikai apparátusa (valamint Kraus, Hillers, Pham¹⁷⁹) a második sor törlését javasolja, míg mások (pl. Rudolph¹⁸⁰) a harmadikét. Az egyetlen kézirat, melyben a többlet sor problémája nem merül fel, a 4QLam^a, amely az első két sort, néhány szó kihagyásával gyakorlatilag összedolgozza: *zkrh yhw h kl ‘nynw mymy qdm*, azaz: „Emlékezz meg, ó, URunk, minden szenvedésünktől, amelyek régtől fogva vannak.” Vannak, akik amellet szállnak síkra, hogy a két különböző sor két különböző tradíció-vonal megjelenése.¹⁸¹

Mivel egyik sor törlésének sincs semmilyen szilárd alapja a kéziratokban és a fordításokban, én inkább meghagytam mindkettőt. Bár amennyiben döntenem kellene, úgy magam is a második sor kihagyása mellett döntenék, mivel a „nyomorult hontalanság” említése után kissé váratlan a „drágaságok” megjelenése egy alárendelő mellékmondatban, s mindehhez a *mîmê qedem* kifejezés egyszerűen *nem illik* a Síralmak könyvébe. A múlt, ahová a szerző visszanéz nincs olyan messze: nem terjed túl Jeruzsálem történetének határain.

(3) Akarattal használtam ezt a kifejezést, mivel a „nevet”, „kinevet” szavak túl gyengék a helyzet kifejezésére.

(4) A *mîšbât* szó hapax, fordítása bizonytalan. Legtöbbször „pusztulás, romlás” értelemben fordítják (Károli, *ÚF*, az angol verziók többsége) a *šbt* (befejez, bevégez – elpusztít értelemben is) gyököt feltételezve a szó mögött. Ehhez hasonló a 4QLam^a, ami a *mšbryh* (rom) olvasatot hozza¹⁸², ismét mások a „fogságba visz” (*šbh*) gyökérből vezetik le a szót (Codex Alexandrinus, *Tg*), a *V*, meglepő módon „sabbatjai”-t (*sabbata eius*) olvas (ami igen valószínűtlen), míg a *LXX* legtöbb kézírata és Aquila a *yāšab* (ül, lakik) gyököt értik a szó alapjának. Az általam fordított „bukás” szó magában hordozza úgy a pusztulás, mint a befejezettség szemantikai árnyalatait.

A *rwd* gyök alapjelentése kb. „(cél)talán bolyongás”. Pham¹⁸³ azonban megtartja a „hontalan” értelmet, és a szót „számkivetettségnek, fogságnak” fordítja. E kép így kapcsolódik az előző versekből már ismerős fogalmakhoz.

E szó azonban, ha nem a *rwd*, hanem a *mrd* gyökből vezetjük le és *m^erôdêhâ*-nak vokalizáljuk, fordítható ez utóbbi ige infinitivus constuctusának is: „lázasai”. Ez esetben a verssor egy újabb magyarázata annak, miért büntette Isten Jeruzsálemet, bár ez esetben is elmondható, hogy a kifejezés („lázas”) még mindig túl tág ahhoz, hogy a pusztulásra magyarázatot adjon. Azonban akár a lázas, akár a hontalanság (bolyongás) képét idézzük magunk elé, e képek mind az Exodus történeteit idézik fel, az ígért földjére való lassú vonulást. Csakhogy itt a vonulás ellentétes irányú: Isten is, s a nép is *távozik* a földről.

A *maḥ^amōd* („kedves”) szót általában dolgokra (pl. a templomi kincsekre, amelyet a 10. vers azonos szava jelölhet – ld. 1Krón 31,19; Ézs 64,10), esetleg

¹⁷⁸ Vö. BDB 921-2.

¹⁷⁹ Vö. Kraus *ibid.* 22. Hillers *ibid.* 68. Pham *ibid.* 71.

¹⁸⁰ Rudolph *ibid.* 203.

¹⁸¹ Meek *ibid.* 9. Hillers *ibid.* 7, de Albrektson (*Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations with a Critical Edition of the Peshitta Text*, STL 21, Lund, 1963.) nem ért velük egyet, vö. 62-63.

¹⁸² Cross is ezt az olvasatot részesíti előnyben, s amellet érvel, hogy a MT az eredeti szöveg *ry*-t olvasta *t*-nek (amely könnyen elképzelhető az óségi ABC ismeretében). Idézi Pham *ibid.* 45.

¹⁸³ Pham *ibid.* 44.

fényűző életmódra¹⁸⁴, vagy vidám, felszabadult hangulatra¹⁸⁵ értik a magyarázók, nem emberekre. Ez azért nagyon furcsa, mert a fent említett két helyen (Krón és Ésa) kívül mindenhol embereket ért alatta az Ószövetség, méghozzá általában a legdrágábbakat: gyerekeket (Ez 24,21.25; Hós 9,16; Jóel 3,5), házastársat, szerelmezt (Ez 24,16; Énekek 5,16), vagy egész háznépet (1Kir 20,5-6) és még két helyen nem meghatározható pontosan, kit, de mindenképpen személyt: JSir 2,4 (a „megöl” igével szerepel) és Hós 9,6 (ahol az „eltemet” ige vonatkozik rá).

Nem állítom, hogy a szöveg itt mindenképpen személyeket akar jelölni, de ez a jelentés és konnotáció nem zárható ki a szövegből, különösen az előző két vers után, ahol a gyermekek és a vezetők elhajtásáról olvasunk, valamint a következő sor előtt, amely a népről beszél.

Ez a nép az ellenfél – egyes számú! – kezébe esett. Ez, az előző versszak szintén egyes számú üldözője után, s megkülönböztetve a következő sor többes számban röhögő elnyomótól, újra azt az benyomást kelti, hogy Isten az, aki Júda/Jeruzsálem ellen harcol. Az emberi ellenségekre már szinte nem marad más feladat, csak kívülről szemlélni és nevetni a pusztulást. S ha valóban az Isteni Harcos itt az, aki az országot és a várost megtámadta, akkor nem csodálható, hogy „nem volt, aki segítsen rajta”. Nem volt: egyrészt azért, mert a segítség magának Istennek a feladata lett volna, másrészt pedig azért, mert ki annyira hatalmas, hogy ekkora ellenséggel Júda védelmében szembeszálljon? Különbösen is, már a 2. versből értesülhettünk arról, hogy senki nincs a gyászoló asszony mellett. Az *’ên ’ôzēr lāh* kifejezés összezseng a többször is elismételt *’ên m’nahēm lāh*-val. A tragédia is ugyanaz: akinek segíteni kellett volna, az harcolt Júda ellen, akinek vigasztalni kellett volna, az okozta gyászát.

S ezt a rettenetes egyedülletet csak tovább növeli a kívülálló gúnyos röhögése, amely nem előzmény nélkül való a Bibliában (Jer 18,16, Zsolt 44,14-15 stb.).

8.

Nagyot vétkezett⁽¹⁾ Jeruzsálem, ezért⁽²⁾ kitalasztottá⁽³⁾ lett.

Minden tisztelője csalódott benne⁽⁴⁾, mert meglátták mezítelenül.

Ő maga is⁽⁵⁾ megszégyenülten⁽⁶⁾ jajgatott.

(1) A MT e helyen először a *hṭ’* gyök főnévi, majd igei alakját hozza („vétket vétkezett”), nyelvtanilag azonban valószínűbb a BHS által is javasolt infinitivus abszolútus a főnévi alak helyett (lit. „vétkezőn vétkezett”, azaz „nagyon/t vétkezett”).

(2) A BHS az itt szereplő „ezért” (*’al-kēn*) kifejezés törlését javasolja metrikai okok miatt.

(3) A *nīdâ* szó hapax és összezseng a *nīddâ* szóval (melynek jelentése „utálatosság”, és a menstruáló nő megnevezésére is használatos), esetleg annak egy plene írott változata, éppen ezért sokan az „utálatos, visszataszító” értelmet részesítik előnyben.¹⁸⁶ Mások azonban a 4QLam^a-ban is szereplő *nwd* gyök Hifil alakjából vezetik le a szót, mely azt jelenti: ráz, ingat, kóborol, s ha a „fej” szóval áll párban (fejet csóvál) a szópár a megvetés, lenézés kifejezésére szolgál.¹⁸⁷ Berlin is a *nwd* gyököt feltételezi a szó mögött, és „kóborlónak” érti a szót, ezt a fordításban így adja

¹⁸⁴ Vö. Tg: *kl rgwgh*.

¹⁸⁵ Pl. Berlin (ibid. 46): „It is generally rendered ‘pleasures’ in our verse—that is, happy times or experiences. Indeed, its sense is things that delight her, treasured moments or treasured memories.”

¹⁸⁶ Provan ibid 44. A *P ndt* ²-t olvas: „abomination, abhorrence” CSD 329.

¹⁸⁷ Hillers ibid. 9. Vö. Jer 16,16; Zsolt 44,15.

vissza: „Grievously Jerusalem sinned, therefore has she been banished” – tehát elűzetett.¹⁸⁸

A *ndh* I. ige alapján¹⁸⁹, annak *Pi* nominatívumát feltételezve az „elvetett” fordítás is lehetséges. Ez jól illik a kontextusba, mely folyamatosan hangsúlyozza Jeruzsálem egyedüllétét. Ezen kívül a *ndh/ndd* gyök sok egyéb konnotációt is hordoz a remegés/rengetéstől kezdve egészen a lerombolásig.¹⁹⁰ Az itt szereplő szó mindezeket az allúziókat hordozhatja, s valószínűleg hordozta is. Ld. alább.

(4) Lit. „megvetette”. Ld. alább

(5) Az itt szereplő *gam* szót az ugatiri *gm* szó jelentését követve sokan „hangosan”-nak fordítják.¹⁹¹

(6) Lit. „és elfordult”. Pham javaslata szerint a *šûb ʾāhôr* jelentése: meghátrálni (mármint harcban, vö. Zsolt 9,4; 44,11; 56,10; Ézs 44,25),¹⁹² de a jelen kontextusban ennek nincs igazán értelme. Jeruzsálem „elfordulása” mezítelenségéből ered, a cél annak rejtegetése.¹⁹³ A kifejezés szemantikai tartományába nemcsak belefér a „megszégyenül”, de kifejezetten kapcsolódik hozzá – amint a meghátráláshoz is (ilyen használatához ld. pl. Ézs 44,25).

Nem csak a feminista exegéták értelmezik ezt, és az utána következő két verset (9-10) a Jeruzsálemem megesett nemi erőszak leírásának, vagy éppen a 10. versben leírt erőszak következményének.¹⁹⁴ Ennek alapját két szó adja: Jeruzsálem mezítelen és véres – e másodikat a *niddâ*, „menstruáló nő” szóból vezetve le, amelyről azonban később kifejtik, hogy nem a menstruáció véréről van itt szó, hanem a nemi erőszak következményének véréről. Ez a magyarázat azonban nem elfogadható. A *niddâ* szó vagy a menstruáló nőre utal, vagy nincs ilyesfajta erőszakra szó. A háborús helyzetben szerzett sérülések leírására valószínűtlen, hogy a költő a „visszataszító” (*ndd*) gyökből származó kifejezést használná. Ráadásul, bár kitetszik, hogy maga nem ért egyet Jeruzsálemnek a leromboltatást megelőző magaviseletével, a magányos anya, a „drága Sion”, *nem* megvetésének tárgya.

A perfectum használata is minden bizonnyal tudatos, csakúgy, mint a költemény egészében. A jelen gyászoló Jeruzsálemre participiumi formák utalnak (ld. 4. vers), gyakorlatilag kiemelve az események folyamatából, sőt, pl. a 2. versben egyenesen imperfectumi alakot használ (*tibkeh*). A *nîdâ*-hoz azonban perfectum kapcsolódik: „volt”. Ugyanarra az időre vonatkozik ez, mint a sor első fele: még a tragikus események *előttire*. (Tehát nem egy későbbi erőszak eredményére.) Ugyanerre vonatkozik a következő sor is a maga két perfectumi igealakjával.

Visszatérve azonban a vers szexuális áthallásaihoz: érdekes módon az ókori fordítások esetében ez nem ilyen egyértelmű. A *nîdâ* szó alatt *LXX* *σάλος*-t, azaz „bizonytalan”-t, „megrendült”-et ért. A *V instabilis*-t, melynek jelentése ugyanaz.

¹⁸⁸ Berlin *ibid.* 42.

¹⁸⁹ Ld. BDB 622.

¹⁹⁰ Vö. az akkád *nadû* III, amely mindezeket a jelentéseket hordozza, illetve ennek nominális formáit: *nîdum* ill. *nîdûtum*, melyek újbabiloni szövegekben is előfordulnak. CDA 230 és 252.

¹⁹¹ McDaniel *ibid.* 31-32, ezt követi még Linafelt *ibid.* 79. Hillers *ibid.* 10. Dobbs-Allsopp (*Weep, O Daughter of Zion* 120.) megemlíti még három ilyen helyet, ahol a *gm* „hangosan”-nak fordítandó: Ézs 23,4; Jer 48,2; Zsolt 137,1, és hangsúlyozza, hogy ezekben a szövegekben a kontextus is azonos: siratás, siratóének.

¹⁹² Pham *ibid.* 74.

¹⁹³ Vö. Berlin (*ibid.* 53.), aki az Ézs 47,3 alapján szintén erre a következtetésre jut: a mezítelenség és a szégyen parallel jelenségek.

¹⁹⁴ Guest *ibid.* 424. Dobbs-Allsopp – Linafelt *ibid.*, Mintz, A., *The Rhetoric of Lamentations and the Representation of Catastrophe*, Prooftexts 2 (January 1983) 1-17., Dobbs-Allsopp *Lamentations* 63. stb.

A szexuális implikációkat nemigen leplezgető Tg *tl̄wl*-t, „vándorló”-t fordít, csakúgy, mint Berlin. A P-ben ugyan szintén a *nwd/ndd* gyökből származó szó szerepel: *ndt*¹⁹⁵, de ennek jelentése „utálatosság”. A vers másik, ilyen szempontból kulcsszava, az *erwâ* már nem hapax, így el is várnánk, hogy a fordítások egyértelműbben adják vissza. Nem ez történik. A *LXX* ἄσχημοσύνης-t olvas, amely szó nem annyira az öltözék, mint inkább a forma, a rend hiányát jelenti (bár tény, hogy a „szemérem” kifejezésére is ezt használja pl. az Exodusban), a latin *ignominia* szó pedig inkább áll a „gyalázat, becstelenség” jelentéshez közel. A Tg *bdqh*²-t olvas („bűn, hiba, törés, fogyatkozás”). Csak a *LXX* az, amelyikben megmaradt a szexuális áthallás. A többiből a fordítás folyamán eltűnt.

Véleményem szerint *van* bizonyos szintű szexuális töltetű áthallás a szövegben, de nem nemi erőszakra utal, hanem inkább arra az általános viszolygásra, amely a menstruáció, vagy éppen a fedetlen szemérem említése kapcsán tapasztalható. Így illeszthető ugyanis a leginkább a környező versek kontextusába a jelen vers. A „tisztelők” ugyanis nem a nemi erőszak miatt nézik le Jeruzsálemet. Az inkább sajnálatot kelt, és bosszúra sarkall (ld. pl. Támár és Absalom történetét). Sokkal inkább azért, mert „nagyot vétkezett”, s ez megvetette, utálatossá, esetleg száműzötté, elvetetté tette. S ezt immár a külső szemlélők, a „tisztelők” is meglátják. A költő itt egy lefordíthatatlan szójátékkal teszi még plasztikusabbá a mondanivalót: a tisztelők, a *m^ekabb^edîm*, azaz szó szerint akik valaha „súlyosnak tartották” Jeruzsálemet, most *hizzîlûhâ*, „könnyűvé tették”, azaz „megvetették”. A szójáték nyilván arra vonatkozik, hogy Jeruzsálem elvesztette súlyát szemükben, ezért a „csalódott benne” fordítás. S e sor kapcsolódik még az előző vers utolsó sorához is, ahol szintén a kívülálló megfigyelőket halljuk: ők azonban Jeruzsálem ellenfelei, akik az Ellenfél munkáját figyelve gúnyosan nevetnek. A volt tisztelők, bár elveszítették tiszteletüket, mégsem nevetnek. Inkább – a lelepleződött asszonnyal együtt – jajgatnak. Erre is vonatkozhat a szókezdő *gam*: nem csak Jeruzsálem jajgat, hanem a szemlélők is. Így lesz teljes az antitetikus párhuzam az előző verssel.

A *gam* vonatkozhat még Jeruzsálem önreflexiójára is: immár nem csak volt tisztelői látták meg szégyenét, hanem maga is belátta, éppen ezért jajgat megszégyenülten.¹⁹⁵ A szintaxis alapján bármelyik értelmezés lehetséges, akár a kettő egyszerre is.

Ami azonban még mindenképpen megjegyzésre méltó: az *erwâ* szó 51-szer fordul elő összesen (a többség természetesen a Leviticusban található), ebből harminchatszor a *gâlâ* igével együtt. Ebben az esetben bár a *gâlâ* nem szerepel, mégis, a kontextus miatt bizony idekívánczozik. A mezítelenség csak abban az esetben látható meg, ha lelepleztetett – és az áthallás már nem is az erőszak felé vezet, hanem inkább a fogságravitel és annak indoklása felé indít. Mintha a 3. vers első sora csengene itt vissza: „A nyomor és a sok szolgálat után fogságba ment Júda.” Vagy: „Lelepleztetett Júda nyomora és sokféle szolgálata.”

Gâlâ – lelepleztetett és fogságra vitetett.

Pham, aki az egész könyvet a gyász kontextusába helyezi, úgy gondolja, hogy a mezítelenség, az *erwâ* vonatkozhat a gyászruhára is, melyet Jeruzsálem magára öltött, s a tisztátalanságra való utalás az 1. sorban a gyászoló állapotára, aki a gyász végéig rituálisan tisztátalan. Másik javaslata azonban, melyben a jelen verset az Ézs 20,2-5-tel veti össze, s így a mezítelenség a mezítelenül elhajtott

¹⁹⁵ „The thought is that it is not only others who despise Jerusalem: even she cannot bear to look at herself” – így Provan, McDaniel és Hillers „hangosan” fordítása ellen (ibid. 45.).

emberekre utal, sokkal valószínűbbnek tűnik.¹⁹⁶ Az Ézs 20,2-5-ben együtt szerepel a mezítelenség (‘*erwâ*, ‘*ārûm*), a leleplezés, vagy fogságravitel (*gālâ*) és a szegény (*bûš*) kifejezés, ráadásul mind egy város, Asdód ostroma és elfoglalása kapcsán. S talán éppen a feminista exegéták bosszantására, ott még véletlenül sem egy lemeztelenített nővel találkozunk: az ÚR Ézsaiásnak parancsolja meg, hogy mezítelenül járjon – három évig. De gondolhatunk ismét csak a Deut 28-ra, ahol a 48. vers beszél arról, hogy Izrael mezítelenül fog szolgálni ellenségeinek, mint egy rabszolga.

A mezítelenség a kontextustól függően nagyon sok mindent jelenthet. S ezek nagy része nincs kapcsolatban a szexualitással. Etimológiailag a bőr megláttatását jelentette, ilyen módon pedig a borotválkozást is – mely szintén a gyász egyik lényeges eleme.¹⁹⁷

9.

Beszennyezte főzőedényeit⁽¹⁾, nem gondolt a jövőjével⁽²⁾,
hihetetlenül nagyot bukott⁽³⁾, de senki nem vigasztalja.

„Lásd meg, URam, nyomorúságomat, mert hatalmassá lett⁽⁴⁾ az ellenség!”

(1) Az itt szereplő *ṭūm ‘ātāh 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, azaz a második félsor. A mássalhangzós szöveget ehhez nem kellett emendálni, mindössze a vokalizáción változtattam: *ṭimm ‘ātā 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. A hagyományos fordítás (s a masszoréta pontozás) valószínűleg az előző vers szóképeit viszi tovább. Ennek kifejtését ld. alább.

(2) Hillers az *‘harît* szót „következmény”-nek (consequences) fordítja. Ez az értelem természetesen megvan a „jövő” szóban is.¹⁹⁸

(3) A Károli itt szó szerint fordít: „csudálatosan alásülyedt”. Symmachos és a *V a yrd* igét Hofal alakban olvassa, amely így „leromboltatott” értelmet kap. Dobbs-Allsopp amikor egyéb siratóénekekkel veti egybe a Siralmakat, ezen a helyen a „síró istennő”-t megszemélyesítő város gyászának egy megmozdulását látja: hasonlóképpen az Ézs 47,1-hez, vagy a Jer 48,18-hoz az eddig trónján ülő a földre kényszerül ülni.¹⁹⁹ Pham is hasonlóan érti a képet.²⁰⁰

(4) Pham szerint a „felfuvalkodott” a helyes fordítás, vö. Jer 48,26.42.²⁰¹

A fő oka annak, hogy az első sor első felét rendhagyóan fordítottam, a kontextus. Nem csupán a versé a többi vers között, hanem maga a verssor belső kohéziója volt, ami végülis erre indított. A lehetőségek ugyanis, amelyeket a „beszennyezett ruha” fordítás adott volna, igazából nem illettek a 9aβ

¹⁹⁶ Pham ibid. 74-76.

¹⁹⁷ Az akkád parallel *erûm* ige is hordozza ezt a jelentést (asszony előkészítése szüléshez – tehát borotválás – vö. CDA 80), valamint a héber *ta‘ar* (borotva) is ehhez a szemantikai körhöz tartozik. Vö. *qrh* BDB 901.

¹⁹⁸ Hillers ibid. 24.

¹⁹⁹ Dobbs-Allsopp *Bat Followed by a Geographical Name* 458.

²⁰⁰ Pham ibid. 76.

²⁰¹ Pham ibid. 80.

megjegyzéséhez. A tisztátalan ruhaalj háromféle módon értelmezhető: az egyik a nemi erőszak,²⁰² a másik a menstruációs tisztátalanság,²⁰³ a harmadik pedig a gyász.²⁰⁴ Egyik esetében sem érthető a „nem gondolt a jövőjével (következményekkel)” megjegyzés, némelyik esetben pedig még a második sor is inkonzisztenciát okoz.

Ha a szöveg valóban Jeruzsálem megerőszakolásáról akar itt szólni, érthető mind a költő fájdalmas megállapítása „nincs vigasztalója” – de nem érthető, hogy e „tette”, amelyet nem ő, hanem éppen ellenkezőleg: *ellene* követtek el, miképpen tekinthető következményekkel nem számolónak. A menstruáció említése még kevésbé világos, bár ha Berlin javaslatát követve elfogadjuk, hogy e képben, a *šul* szó miatt többet jelent, mint egyszerű tisztátalanságot: itt a házasságtörő életmódra történik utalás,²⁰⁵ a második fősor logikus, nem érthető azonban, hogy miért lenne szüksége a bűnösnek vigasztalóra, különösen a bűnbánat nélkül, melynek hiányát a könyvben sokan szóvá is teszik.

Ha továbbra is a gyász képeinél maradunk, ahogy Pham javasolja, érthető a piszkos ruha: Jeruzsálem mint gyászoló a földön ül (porban és hamuban), s „csodálatos alásülyedése” sem más, mint a gyászoló királynő magatartása: leszáll a trónjáról. A jövőről, a következményekről szóló megjegyzés azonban ebben az esetben sem világos.

A három „hagyományos” fordítás egyike sem illik a szövegkörnyezetbe.

A jövő említésének az egész könyv kontextusában van egy speciális jelentése: Jeruzsálem legsúlyosabb panaszja a gyermekek, a jövő letéteményeseinek a halála, akik vagy egyszerűen éhen halnak (2,11-12.21), vagy szüleik (anyjuk) ölik meg őket, hogy nekik maguknak legyen élelmük (2,20; 4,10). A 4,10 fogalmazása szinte a brutalitásig egyértelmű: az asszonyok megfőzték (*bšl*) gyermekeiket, hogy legyen mit enniük.²⁰⁶ Ha megnézzük a következő verseket, különösen pedig a 1,11. verset, azok szintén ezt a kontextust sugallják: az 1,7-ben már előkerült *maḥ^amad* szó jelenik meg kétszer is, valamint az éhség képei. Így a *ṭimm ’ātā biššūlēhā* kifejezés mintegy képes kifejezése lehet a gyermekek megevésének: az ő megfőzésük tette tisztátalanná Jeruzsálem edényeit. (A témáról bővebben ld. az 1,11 magyarázatát.)

A gyermekek megölésének említésével a *lō’ zāk^erā ḥarītāh* kifejezésnek immár világos értelme van – s érthető a „hatalmas bukás” kifejezés is, de az is, hogy Jeruzsálemnek vigasztalókra van szüksége. A gyermekek megevése nem pusztán Jeruzsálem választása volt, sokkal inkább egy, a helyzetből adódó rettenetes kényszer. A 4,10 egyenesen *raḥ^amāniyyōt*-nak, azaz *könyörületesnek* nevezi azokat az anyákat, akik megtették ezt gyermekeikkel.

Mégis, paradoxon ez, csakúgy, mint a „zāk^erā ḥarītāh” kifejezés, a „jövőről való emlékezés”: Jeruzsálemnek *emlékeznie* kellett volna a *jövőre* akkor, amikor *megölte/megette* gyermekeit, hogy ne *haljon*, ne *haljanak éhen*.

A csaknem paradoxonig vitt ellentétpárok sora azonban nem áll meg itt. A 3. sor „nyomorult” – „hatalmas” párja is ilyen, főleg ha belegondolunk, hogy „nyomorult” Jeruzsálem az, aki a „hatalmas” Isten könyörületét kéri: csakúgy,

²⁰² Pl. Guest ibid. 415 kk., Dobbs-Allsopp – Linafelt ibid. 77-81.

²⁰³ Berlin ibid. 54. Gordon - Washington (ibid. 321.) szerint a kép nem egyértelmű: utalhat úgy a menstruációs tisztátalanságra, mint a nemi erőszakra.

²⁰⁴ Ld. a (3)-hoz fűzött lábjegyzeteket.

²⁰⁵ „Sexual immodesty” Berlin ibid. 55.

²⁰⁶ Ld. még ehhez a 2Kir 6,24 kk, különösen is a 29. vers: *wann^ebaššēl ’et b^enī wannō^ek^elēhū*. „Meg is főztük a fiamat, és megettük.”

mint a 2,20-ban, ahol szintén a gyerekek halála, megevése a téma, Jeruzsálem az Úrhoz fordul, és azt kéri, hogy nézzen: *r^e 'ēh yhw*. De a 2,20-szal ellentétben, ahol Jeruzsálem így folytatja „(lásd meg) kivel bántál el ennyire!” itt még kissé csendesebb a vád: „hatalmassá lett az ellenség!” Az *'ōyēh* szó, árulkodóan-e vagy sem, ismét csak egyes számú, csakúgy, mint a *šar* a következő versben.

10.

Az ellenfél rátámadt mindarra, ami kedves volt számára,⁽¹⁾
sőt, megérte, hogy népek lépnek be szentélyébe,
akikről pedig megparancsoltad, hogy ne lépjenek be gyülekezetedbe⁽²⁾.

(1) Lit. „kiterjesztette kezét minden drágasága ellen”. A „kezet kiterjeszt” általános értelme az imádságé, ld. TDOT 416, de a szócikk a jelen hellyel kapcsolatban a „plunder” igét fordítja.

(2) A 4QLam^a szövegromlás miatt a „gyülekezetedbe” szavakat elhagyja, mivel a héber szövegben itt nem a megszokott constructus alak áll E/2 m birtokos suffixummal, hanem a *b^eqahal lāk* szókapcsolat, mely szó szerint a „hozzád tartozó gyülekezet”-et jelent²⁰⁷ – s egyébként tökéletes leképezése az idézett Deut 23,3-nak, ahol az E/3 m személyű *b^eqahal lô* szerepel.

Pham véleménye szerint a vers nem más, mint az előző vers utolsó sorában említett „*higdîl*-magatartásnak” a kifejtése.²⁰⁸ A felfuvalkodott ellenség viselkedik így, amikor az események őt igazolják. Valószínű azonban, hogy minden háborús győztes így viselkedik – igaz, hogy abban az értelemben ők „lettek naggyá” (*higdîl*). A vers képei már egyértelműen a háborús pusztítást mutatják.

Sokan ezeket a képeket egyértelműen a nemi erőszak kifejeződésének tartják: *pāras yādō* – molesztál, *yābō 'ū / bā 'ū* – közösül (Gen 16,2, 19,31; 38,9; Ez 23,44), és a templom, illetve annak belső szentélye, a *miqdāš* mint a genitáliák szimbóluma a metaforikus beszédben. A *maḥ^amōd* szó is szexuális töltetű (vö. Énekek 5,16) – állítják.²⁰⁹

A *pāras* azonban a Ruth könyvén kívül (ahol egyedül lehet szexuális töltetet feltételezni vele kapcsolatban – ld. Ruth 3,9)²¹⁰ nem hordozza a fentebb említett allúziót. Legtöbbször pusztán azt jelenti: leterít (valamilyen anyaggal, ruhával: Num 4,7.8.11.13-14, Deut 22,17; Bír 8,25 stb.), hálót terít (Ez 12,13; 16,8; 17,20; 19,8; 32,3; Hós 7,12; Zsolt 140,6; JSir 1,13 stb.), a *kanap* és az *'al* szavakkal együtt: rátámad (Jer 48,40; 49,22), a *kap* szóval kapcsolatban állva az imádság egyik terminus technicus (Ex 9,29.33; 1Kir 8,22.38.54 stb.)²¹¹, illetve a Péld 31,20 használja még az „adományozás” kifejezésére, ahol a nyomorultnak juttatott alamizsnát jelöli vele. A szó az utóbbi értelemben szerepel még a 4,4-ben (ahol szintén élelem adományozásáról van szó), valamint a következő versek képei is, amelyek Jeruzsálemet mint drágaságait kiárusító koldust mutatják, inkább ilyenfajta összefüggést sugallnak.

²⁰⁷ Vö. Provan ibid. 47.

²⁰⁸ Pham ibid. 80.

²⁰⁹ Dobbs-Allsopp – Linafelt ibid. 77-78, Berlin ibid. 55, Dobbs-Allsopp *Lamentations* 65, O'Connor (*Lamentations and the Tears of the World*, OB, Maryknolt, New York, 2002.) 22-23. Mintz *The Rhetoric of Lamentations* 4, Guest ibid. 418.

²¹⁰ Itt is csak egyszer fordul elő, s véleményem szerint inkább jogi, mint szexuális töltete van a „terítsd ruhád szegélyét” kifejezésnek. Ruth nem egy egyszeri nemi kapcsolatot vár Boáztól, hanem házasságot, azaz egyfajta védelmet.

²¹¹ Ld. TDOT 416.

Itt ismét előkerül a vélemény, hogy a *maḥ^amōd* szó a templomi kincsekre vonatkozik,²¹² de összecsengése a 2,4-gyel (ahol nyilvánvalóan az ÚR a cselekvő, a *šar*, aki a drága Sion sátrába (nyilvánvaló áthallás a szentélyre) bejutva legyilkolja (*hrg*) mindazt, ami kedves a szemnek – ld. ott) valószínűsíti inkább, hogy személyekről van itt szó.²¹³

A versnek a költemény egészében így egyszerre több áthallása is van: a koldus Jeruzsálem gyerekeit vagy éppen a templomi kincseket adja élelemért cserébe, de ellenfele (ismét egyes számú) ezeket elvéve nem ad semmi. Az imádság kifacsart képe is ez egyben: az ellenség kinyújtja (*pāras*) a kezét, de nem imádkozik, se nem ad (a Péld 31,20-tól eltérően), hanem elvesz, és megszentelteleníti a szent helyet.

Mindezekon túl Jeruzsálem látni kényszerül, hogy népek (többes szám) szinte ki lettek rendelve, hogy lépjenek be a szentélybe – az 1,17, azaz a következő vers, amelyben ismét végig a költő szólal meg, ugyanis ezt implikálja (ld. ott). Az ÚR rendelete volt az, hogy nem léphetnek be – de aztán az is, hogy elpusztítsák Jeruzsálemet. (A *šāwā* ige a könyv egyik kulcsfontosságú szava, bár mindössze négyszer fordul elő: itt, a 17. versben, illetve a 2,17 és a 3,37-ben.)

A vers szintaktikailag meglehetősen szokatlan a könyv egészében. A három sor három vezérigéjének különböző az alanya: az első az ellenfél, a másodiké Sion (sőt a 10bβ-é a népek), a harmadiké pedig az ÚR E/2-ben („te”). A legfurcsább mégis a harmadik sor, ahol az eddig a kívülálló szemszögéből leírást adó költő végül „kiszól” a versből – hacsak nem tekintjük ezt a megszólalást, az előző, és a következő versek harmadik sorához hasonlóan Jeruzsálem felkiáltásának. Igaz, ez a kiszólás nem több mint a Deut 23,3 parafrázisa, mégis, amennyiben a költő a megszólaló, az egész könyvben először és utoljára „szól ki” a versből.

E kiszólás, bárki teszi is, két dolgot is implikál: az egyik az, hogy a költő (vagy Jeruzsálem) már a költemény e pontján is tisztában van azzal, ki is az igazi Ellenfél, aki a bábukat mozgatja, másrészt azt is, hogy az első két sor nagyon valószínűleg *nem* nemi erőszakra akar utalni, „csak” a szentély elfoglalására, amely az igazi sokk volt a sokféle csapás között. Az ÚR nem sújtotta agyon a tisztátalan népeket, pedig ők is az ő parancsát szegték meg. Igaz, amennyiben a 6. vers arra utalás, hogy az ÚR elhagyta templomát, ez érthető is. A templom már nem az a szent hely többé, amely halandó számára érinthetetlen. Vagy – ami még rettenetesebb – az Isten *valóban* az ellenséggel van, ezért léphetnek be. Felmerül a kétely: Isten vajon még mindig Izrael Istene? Eddig csak úgy tűnt, hogy harcol ellenük bűneik miatt, de ez a vers már annak a megállapítása, hogy Isten és a népe közötti vita nem „maradt a családban” többé. Isten átállt az ellenfél oldalára. Mégpedig azok oldalára, akik eddig nem léphettek be Izrael gyülekezetébe: Ammón és Móáb oldalára, ahogy ezt a Tg nyilvánvalóan ki is mondja a Deut 23, 3k. alapján.

Ammón és Moáb pedig azok, akik azért tiltottak ki Izrael kultuszközösségéből, mert nem adtak enni és inni, szó szerint: nem adtak kenyeret és vizet, az Egyiptomból kivonulóknak: *‘al-d^ebar ‘ašer lō’ qidd^emû ‘etkem ballehem ūbammayim*.

A valódi ellenfél nyilván *nem* Ammón és Móáb.²¹⁴ De magatartása megegyezik azokéval: éhséggel, szomjúsággal és átokkal sújtják Jeruzsálemet. S ez a

²¹² Ld. a 7. vershez fűzött kommentár és Hillers ibid. 25.

²¹³ Vö. Provan ibid. 46.

²¹⁴ „More probably the prohibition is being interpreted broadly as referring to foreigners in general (cf. Ezek 44:9. Neh 13:1-3).” Provan ibid. 46-47.

deuteronomiumi mondat, még ha kimondatlanul is, továbbmutat a következő versre, s egyben kontextust biztosít számára.

11.

Egész népe jajgat, kenyér után kutat,
kedveseiket⁽¹⁾ adták élelemért cserébe, hogy erőre kapjanak⁽²⁾.
„Nézd, URam, és lásd meg, milyen hitvány⁽³⁾ lettem!”

(1) A 4QLam^a és a LXX „az ő (mármint Jeruzsálem) kedveseit” olvas, valószínűleg az előző sor birtokos suffixuma (népe) alapján.

(2) A *l' hāšīh nāpeš* (utóbbi vokalizációja a pauza miatt rendhagyó) viszonylag ritkán fordul elő a Bibliában, és fordítása kérdéseket vet fel. A nyolc helyből, ahol előfordul, 3 a Siralmak 1. fejezetében található (1,11.16 és 19.), a többi: Zsolt 19,8; 35,17; Jób 33,30; Péld 25,13 és Ruth 4,15. Ezek közül a Zsolt 35,17 a kontextus miatt nehezen értelmezhető, a többi helyen kb. „felüdít”, „életkedvet visszahoz”, esetleg „megvigasztal” (Jób, vagy éppen a 16. vers) értelemben. Jelen esetben nyilván a „felüdülni” jelentés áll legközelebb a versben implikált jelentéshez, ennek azonban a magyarban túl pozitív a kicsengése, ezért az „erőre kapjanak” kifejezés.²¹⁵ A 23. zsoltár ismert „lelkemet felüdíti” (*napšī y'šōbēb*) kifejezése ezt az értelmezést, és nem az életben maradást („fölképedjenek” ÚF, „to keep themselves alive” NIV, „to sustain life” Berlin) erősíti.

(3) Hurowitznak e szó fordítására más javaslata van: koldus (*beggar*).²¹⁶ Ibn Ezra *zabálónak*, mértéktelenül fogyasztónak érti.

Az e versben szereplő „kedveseket” az előző verssel ellentétben már általában *nem* anyagi javakként értelmezik az exegeták. Ennek fő oka a már többször idézett 2,20, de a sor megfogalmazása is: *nāt^e nū mah^a madēhem b^e 'ōkel*, mely nem csupán „kincseiket adták élelemért”-ként fordítható, hanem „élelemmé tették kedveseiket”-nek is, mégpedig akár olyan értelemben, hogy azokat falták fel, vagy főzték meg. Erről nyilvánvalóan beszél a 4,10, melyről már esett szó a 9. versnél. Éppen ezért többen is a gyerekekkel azonosítják őket.²¹⁷

Berlin nem ért egyet azzal, hogy ez a hely a gyermekek megevéséről szólna. Szerinte itt csak arról van szó, hogy „In times of siege famines, parents would sell their children cheaply or even give them away to someone who would feed them in exchange for their labor—in order to keep *the children* alive.”²¹⁸ (Kiemelés a szerzőtől.) A könyv későbbi helyei alapján azonban kérdéses ez az érvelés.

Hurowitz, akaratán kívül szintén hozzászól e vitához, amikor a 3. sorban szereplő *zôlêlâ* szó jelentését szeretné tisztázni. Két olyan akkád szöveget is idéz, amelyben a talán sumér eredetű *zillulîš* („*zillulum*-ként”, vagy „mint egy *zillulum*”) szó előfordul, s ezeket véli a jelen szakaszban szereplő *zôlêlâ* alapjának.²¹⁹ Végül megjegyzi: „(In both cases) the texts describe persons whose

²¹⁵ Vö. ehhez Egeresi (*Nyelvészet és folklór: Rúth könyvének magyarázata*, PhD disszertáció, [kézirat]) „életerőd megújítója” 134.

²¹⁶ Hurowitz, V.A., *zllh = Peddler / Tramp / Vagabond / Beggar. Lamentation i 11 in Light of Akkadian zilulû*, VT 49 (1999) 543.

²¹⁷ Berlin *ibid.* 56, Hillers *ibid.* 26-27 stb.

²¹⁸ Berlin *ibid.* 56.

²¹⁹ BWL 84,249:

ina sūqi zillulîš iṣayyad aplum

išarrak terdinnu ana katî tiûta

Int he street their heir/first born wanders around/stalks like a zilulu,
whereas the younger son will give food to the destitute.

fortunes have been reversed by suspected or certain divine decree. In one case it is the heir who is destitute, and in the other it is the nobility. The once proud people now wander the street, *peddling their possessions to make a living*. (...) This is exactly the type of person to whom Jerusalem equates herself in Lam i 11.”²²⁰

Az általa idézett szövegekből azonban nem derül ki, hogy a valaha oly büszke emberek miből élnek. A *peddling their possessions* pusztán feltételezés. Csak annyit tudunk róluk, hogy jelen állapotuk olyan, mint egy *zillulum*-é, akit az egyik általa idézett szöveg egyenesen az „*išarrak ana katî ti'ûta*” (élelmet ad a szegénynek) ellentétéként ír le. Ebből vezeti le, hogy a *zillulum*-nak a jelentése „koldus”, mivel ő az, akinek az adományt adják.

Jeruzsálem megszólalása is mintha egy koldus felkiáltása volna: arról panaszkodik, mennyire *zôlêlâ* lett. Koldus – de a héber *zll* áthallásai miatt ez a szó többet jelent: „hitvány”, mégpedig a „könnyű” értelmében (ld. 8. vers) – mintha soványságát akarná Istennek megmutatni, hogy így keltsen benne szánalmat.

Ibn Ezra javaslata is figyelmet érdemlő. A vershez fűzött kommentárja mindössze néhány szó: *zwillh – kmw zwill wsb*?. E párt megtalálhatjuk pl. a Deut 21,20-ban (az engedetlen fiú leírásánál), vagy a Péld 23,21-ben. De a *zll* Ibn Ezra által implikált jelentése a Péld 23,20-ban jön ki igazán, ahol már nem csak a két participiumi forma áll, hanem azok tárgyai is: *sôb^e 'ê yāyin – zôl^lê bāsār*. Innen tudható, hogy nem csak „részes és semmirekellő”, hanem egyenesen „falánk”. Nem lehetetlen, hogy ezt olvassák Jézus fejére is a Mt 11,19 és a Lk 7,34-ben: „falánk és részes ember” (φάγος καὶ οἰνοπότης – vö. συμβολοκοπῶν οἰνοφλυγῆ a LXX-ban.) Elképzelhető, hogy ez a pár egyfajta szólásként élt a nyelvben. Ebben az esetben az utolsó sor implikációja több mint a koldulás vagy a „könnyűség”: értelme az első két sor áthallásait erősíti.

Isten azonban mintha nem nézne, nem figyelne. Jeruzsálem így az emberekhez fordul, ugyanazokkal a szavakkal kérlelve őket.²²¹ E versek alapján állapítja meg Dobbs-Allsopp: „Yet the aim is not solely focused on the divine realm. The divine of course is the ultimate model *for* human action and behavior. Therefore, to expect compassion from Yahweh is *mutatis mutandis* to expect compassion from other people. (...) Lamentations seeks to evoke this capacity for compassion in its hearers and readers.” (Kiemelés a szerzőtől.)²²²

12.

Bár mindannyian⁽¹⁾, akik erre jártok⁽²⁾, idenéznetek és meglátnátok, van-e olyan fájdalom, mint az én fájdalom, amellyel elbánt velem⁽³⁾, amellyel megvert⁽⁴⁾ az ÚR izzó haragja napján?

(1) A vers első két szavának (*lô* ' *lêkem*) fordítása igen nehéz, és többféle javaslat is született feloldására. Praetorius²²³ ezen a helyen a *lô* ' olvasat helyett a *l'kû*-t javasolja: „gyertek ti, akik...” Ez ugyan illik a szövegkörnyezetbe, de nincs szövegalapja. Gottlieb, Albrektson és Westermann²²⁴ megtartja a *lô* ' „nem” értelmét:

BWL 112:14:

rubû u šût rēšišu ina sūqi zilluliš iššanundû

The prince and his officers int he street like a zilulu will wander / stalk about.

Idézi és fordítja: Hurowitz ibid. 543.

²²⁰ Hurowitz ibid. 544. Kiemelés tőlem.

²²¹ Pham ibid. 82.

²²² Dobbs-Allsopp *Tragedy, Tradition, and Theology* 57.

²²³ Praetorius, F, *Threni I, 12. 14. II, 6. 13*, ZAW 15 (1895) 144.

²²⁴ Idézi Provan ibid. 48, Westermann ibid. 113.

„it is not for you” azaz „this is nothing which concerns you”, fordítják a szavakat. Csakhogy ez az értelem nem illeszkedik a mondat második feléhez, ahol ezek az „erre járók” (szó szerint: útonjárók) a megszólítottak, akiket felhívják arra, hogy igenis nézzenek, és lássák meg Jeruzsálem állapotát. Az egyéb angol fordítások szinte kivétel nélkül „Is it nothing to you, all you who pass by?”-t fordítanak (*KJV, NIV, LT, ESV, NRSV*, de Berlin, Gordis, O’Connor és Garrett is – kivétel a *CEV*: „No passerby even cares” – de ez a fordítás inkább parafrazeál.)

A *LXX* és a *V* indulatszónak fordítja a *lô* ’ *lêkem*-et: „ó, mindnyájan” (o vos omnes – οὐ πρὸς ὑμᾶς πάντες), ehhez hasonló az az értelmezés, mely a „ti” kiemelésének tartja: „ti mind, akik...”, mint pl. Luther („euch allen, die ihr vorübergeht”) és a *CEI* („voi tutti che passate via”), de akár az *ÚF* is.

Más lehetőség, amit a *VR* (olasz) és az új orosz fordítás javasol: „soha még ilyen nem történt”, illetve „meg ne essen ilyen veletek”. („Nulla di simile v’avvenga.” „Да не будет этого с вами.”)

Rasi ezen a helyen parafrazeálja a mondatot: „meg ne essen veletek ilyen nyomorúság”.²²⁵ Ibn Ezra hasonlóképp érti: „utol ne érjen titeket az, ami engem.” A *Tg* is parafrazeál, bár más értelemben: „tanúul hívlak titeket” (*šb ‘yt lkwn*) – talán az *’lh* gyököt értve az *lêkem* mögött. Ez utóbbi értelmezést támasztja alá a verssor két másik igéje is: „idenéznének és meglátnátok” (*habbîtu ûr’û*).

A kezdő *lô* ’ mássalhangzói azonban vokalizálhatók *lû* ’-ként is, s akkor a „bárcsak, ó, ha” jelentést adják. S utána az *lêkem* lehet – ahogy azt a legtöbben feltételezik – a „ti” nyomatékos formája.

(2) A Talmud értelmezése szerint az itt szereplő *‘ôb^ere derek* kifejezést „törvényszegők”-nek (*‘wbry ‘l dt*) kell olvasni (bSzanh 104b) maga az *‘abar* ige hordoz ilyen értelmet is.²²⁶ Ilyen módon ez a vers minden vétkező számára figyelmeztetést hordoz, ahogy pl. Rasi is értelmezi.

(3) E félmondatnak kétséges a fordítása attól függően, hogy mit/kit értelmezünk az alanyának. A *LXX* és a *V* Istent érti ide, a *Tg* és az *ÚF* általános alanyt fordít, de Berlin pl. a fájdalmat érti az ige alanyának. Én ezt a félmondatot a következő sor megelőlegezésének fordítottam.

(4) A *LXX* és követve őt a *V* nem a *ygh* gyökből vezeti le az itt szereplő alakot, hanem a *hgh*-ből, így fordításuk a következő: „elbánt velem, ahogy meg is mondta”. A *ygh* szó szerinti fordítása egyébként „szenvedést okozott”, „gyászba borított” lenne.

A vers inentől egészen a 16. vers utolsó soráig Jeruzsálem beszéde, aki, miután az Urat hiába szólította meg, hiszen választ kér(d)ésére nem kapott, most az emberekhez fordul. Valószínűleg *nem* a bűnösökhöz, hanem az „úton járókhoz” csakúgy, ahogy egy koldus (ld. előző vers) a mellette elmenőket kéri, nem csupán élelemért, hanem szánalomért is könyörögve. Bár a vers nem szükségszerűen kapcsolódik a koldulás képzetéhez. A figyelésre való felszólítás lehet tanúul hívás is (vö. a Targum fordítását).

A 2. sor fájdalmáról konkrétan nem mondja meg, mi volt, vagy mi okozta, de a két ige, az *‘l* és a *ygh* árulkodik róla. Az Úr „elbánt” Jeruzsálemmel és „gyászba borította”. Mindkét ige többször is előfordul a könyvben (az *‘l* ötször: 1,12.22 (kétszer); 2,20; 3,51, és a *ygh* is ötször: 1,4.5.12; 3,32.33). Sokatmondó ugyanis, hogy Jeruzsálem gyermekei, akik az igazi okai a gyásznak, akikért leginkább folyik a siratás (vö. 2,19) szintén az *‘l* gyökből képzett főnévvel vannak megjelölve, amely formai egyezés tökéletes, még akkor is, ha a két *‘l*-t két különböző gyökből vezetjük le. Ezek a gyerekek azok, akik nincsenek többé: mert

²²⁵ A mondat, értelmezése szerint Jeremiás megelőlegezett figyelmeztetése Izrael számára.

²²⁶ Num 14,41; Józs 7,11.15; Deut 17,2 stb. Vö. BDB 717.

elhajtották őket (1,5), éhenhaltak (2,11; 4,4), vagy megették őket (2,20; 4,10). Tagadhatatlan ez a fájdalmas áthallás mindannyiszor, ahányszor a költő az *ʾl* igét használja. A 18. versben Jeruzsálem nyíltan ki is mondja, mi is ez a fájdalom: „fiaim és leányaim fogságba mentek.”

Pham az utolsó sor „izzó haragja”-nak említését összefüggésbe hozza a Deut 29,23kk-val, amely gyakorlatilag a 28. fejezetben indított átokmondások lezárása:²²⁷ „megkérdezik tehát majd mindazok a népek: *Miért bánt el így az ÚR ezzel az országgal, és miért lángolt fel ilyen nagyon haragja (h^orî hāʾap) ellene?* Akkor így felelnek majd rá: *Azért, mert elhagyták (ʿāz^ebû) az ÚRnak, atyáik Istenének a szövetségét, amelyet akkor kötött velük, amikor kihozta őket Egyiptomból.*” (29,23-24.) S talán nem fölösleges megjegyezni, hogy az „elhagyni” ige a 28-29. fejezetek átokmondásaiban pusztán egyszer fordul elő e helyen kívül, mégpedig a 28,20-ban: „...amíg el nem pusztulsz, ki nem veszel hamarjában amiatt a gonosz teted (*ma^alāl*) miatt, hogy elhagytál engem (*ʿāzabtānî*).” Szép inklúziója ez az átokmondásnak. Ráadásul az *ʾl* ige egyedül itt fordul elő a Deuteronomiumban (sőt, az egész Tórában).

Izrael elbánt Istenével, mert elhagyta őt – s mintha Isten magatartása ennek lenne a tükörképe.

Elérkezett a harag napja, amely bővebben majd a 2. fejezetben kerül kifejtésre. A harag napja, amelyről a próféták többször is szóltak (Ám 5,18 kk; Ézs 2,12; 13,6-9; Zof 1,7; Jer 46,10 stb.), s amely mindig valamilyen módon a jövőhöz kapcsolódott, itt a közelmúlt, illetve ennek következményeként a jelen, Hillers szerint egyedülálló módon.²²⁸ Már von Rad így ír azonban 1959-ben: „We can only point out that the concept of the Day of Yahweh (...) was by no means originally eschatological. (...) But in other context also, in relatively late texts, the Day of Yahweh could be spoken of quite uneschatologically. Thus, it was possible retrospectively to describe an event in history as a Day of Yahweh, that is an event of war caused immediately by Yahweh. This is the case in Lam i. 21, ii. 22, but also in Ezek xiii. 5, which speak of the failure of the prophets on the Day of Yahweh, that is at the conquest of Jerusalem in 587 B.C.”²²⁹

Az Úr Napjának értelmezése helyenként változó – még akár egy könyvön belül is.²³⁰ Ami bizonyos: mindig az Isteni Harcos képe kapcsolódott hozzá, s ezt a képet bizony ismeri a költő – még ha a jelen fejezet kifejezései visszafogottak is ebből a szempontból, a 2. fejezetre már nem mondható el ugyanez: ott a „harag” (*ap*) lesz az egyik kulcskifejezés, és minden kétséget kizárólag az Úr a cselekvő.

Félelmetes ez a dimenziója a költeménynek: az Úr Napja, a Harag Napja valóban eljött – de ellenünk. És nem tudni, mi következik utána. Az eszkatologikus szövegek Júda/Izrael/Jeruzsálem helyreállításáról beszélnek Yhwh győzelme után – igen, de abban az esetben az Úr népéért indul a harcba. A régi paradigma tehát nem segít.

13.

*A magasból tüzet küldött csontjaimba, és eltiport⁽¹⁾,
hálót feszített lábaim elé, és elejtett.⁽²⁾
Elhagyottá⁽³⁾ tett, s elesetté⁽⁴⁾ szüntelen.*

²²⁷ Pham ibid. 84.

²²⁸ Vö. Hillers ibid. 26.

²²⁹ Rad, G. von, *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh*, JSS 2 (1959) 106.

²³⁰ Vö. Deist, F.E., *Parallels and Reinterpretation in the Book of Joel: A Theology of the Yom Yahweh?*, in: Claasen, W., *Text and Context*, JSOTSup 48, JSOT Press, Sheffield, 1988. 63-77.

(1) Vagy szó szerint: uralkodott fölöttem.²³¹ Ez a fordítás abban az esetben, ha elfogadjuk a MT javaslatát és a szót a *rdh* gyökből vezetjük le. Ez a megoldás azonban nem általánosan elfogadott. A *LXX* például nem fordítja az „és”-t, és *κατήγαγεν αὐτό*-t („leszállította azt {mármint a tüzet}”) olvas. Ez a *yōrīdennā* olvasatot feltételezi, amelyet a 4QLam^a is valószínűsít. Más korai szövegahagyományok nem E/3, hanem E/1 személyű suffixummal fordítják az igét: „összetört engem” (erudivit me, *V*) „letepert engem” (*w’htny P*). A *h-y* csere/tévesztés meglehetősen gyakori.

Driver fordítása tökéletesen követi a MT-t: „and it (the **fire**) overcame them (the **bones**).²³² A probléma abból is adódik, hogy az ige hímnemű prefixummal és nőnemű suffixummal van ellátva, ez azonban nem segít, hiszen az egyébként nőnemű „tűz” máshol is előfordul hímnemű ige alanyaként (Jer 48,45; Zsolt 104,4).

Az én fordításom szintaktikailag a második sor alanyához kapcsolódik.

(2) A *h^ešībanī ’āhōr* szókapcsolat nehezen értelmezhető. „Visszavonulásra készítetett” fordítja Pham,²³³ azonban valószínűbbnek tartom Provan értelmezését, aki szerint²³⁴ az itt használt szókapcsolat a verssor előző képehez kapcsolódik, és a hálóba keveredett préda magatartását írja le. Az *ÚF* fordítása is ezt sugallja. S míg több helyen (Zsolt 44,11; 56,10; Ézs 44,10b, sőt JSir 1,8) ahol a kifejezés előfordul, nyilvánvalóan „legyőzetik, megszégyenül” értelmet kap, a Zsolt 9,4-ben a kifejezés a *kāšal* (elbotlik) igével parallel. A *Tg* „megszégyenített a gonosz nyelvek előtt”-öt olvas.

(3) A kifejezést megtaláljuk még Ammón és Támár történetében, ahol Támár, miután Ammón megerőszakolta, „nagy árvaságban” (*šōmēmā*) volt (2Sám 13,20). Ez a feminista magyarázat számára ismételt az „evident rape context”-et jelenti.²³⁵ Az angol „desolate” kitűnő fordítása ennek a szónak – a probléma az, hogy a magyarban a „lerombolt” nem vonatkozhat személyre, ezért az „elhagyott” fordítás. Az Ézs 54,1-ben a szó egyébként a *b^e ’ulā* (férjezett, „férjjel bíró”) ellentéte.

(4) A *dāwā* szó általános fordítása: beteg. A Lev 12,2; 15,33 és 20,18-ban a menstruációt követő kivérzéses bágyadtsággal van összefüggésben, a 22. versben és az 5,17-ben már a szívvel. Collins javaslata ez az állapot a gyászoló általános lelkiállapota. A kép igazán az ókori emberek biológiai ismereteivel magyarázható, akik szerint a szív volt minden testi biológiai funkció központja, így a könnyeknek, vérnek egyaránt. E folyadékok távozása a szív legyengülésével és testi-lelki depresszióval párosult.²³⁶

²³¹ Jelen fordításhoz ld. BDB 921, Gordis, *Lamentation*, Ktav Publishing House Inc., New York, 1974. 157. Albrektson ibid. 72. House ibid. 335.

²³² Idézi Provan ibid. 49.

²³³ Pham ibid. 46.

²³⁴ Provan ibid. 49.

²³⁵ Guest ibid. 419.

²³⁶ Collins, T., *The Physiology of Tears in the Old Testament: Part 1*, CBQ 33 (1971) 31, Pham ibid. 84, de Boyle is hasonlóan magyaráz: „... the human body contained a vascular system, like the Nile network of irrigation canals. It issued from the heart, connected with all other bodily parts, and united in the anus. These vessels were undifferentiated in function among arteries, veins, ducts, tendons, muscles, and, perhaps, nerves. Moreover, they transported a varied content of air, blood, mucus, urine, tears, semen, solid matters such as feces, and spirits good and evil. (...) Moreover, a medical history reminds that, although the vessels joined at the heart, so did they join at the anus.” (*The Law of the Heart: The Death of a Fool (1 Samuel 25)*, JBL 120 (2001) 409.) Jóllehet ezek a megállapításai elsődlegesen az egyiptomi orvostudományra vonatkoznak, jó képet adnak arról, hogyan vélekedett az ókori ember a szív és a belső szervek szerepéről, s egyben Collins nézeteit is igazolják. A szív elgyengülését így nézetük szerint egyaránt okozhatja súlyos kivérzés, vagy akár sírás, bár Collins egyenesen arról beszél, hogy a szív vízzé vált a trauma hatására, és kifolyt.

Az előző versben említett „Harag Napja” leírása következik itt. Berlin szerint egyenesen Marduk és Tiamat harcát idézik a 13-15. versek képei, főként pedig a háló említése.²³⁷ A *rešet* azonban elég általános kifejezés a csapdába esésre,²³⁸ kérdéses, hogy megvan-e az áthallás a mitologikus küzdelemre. A nyitó képek inkább mintha Sodoma és Gomora bukását idéznék a tüzesővel – legalábbis a rabbik erre asszociálnak (bSzanh 104b). Sodoma és bukása még elő is fog kerülni később, a 4,6-ban, mert az legalább „egy pillanat alatt elpusztult”, Jeruzsálem azonban – itt is – az élet és a halál határán tengődik elhagyottan és elesetten. A Deuteronomium szerzőjének is éppen Sodoma és Gomora jut eszébe, amikor a „nagy, izzó harag”-ra kérdez rá a 29,22-23 versekben. Mintha a magasból lejövő tüzet is ez az „izzó harag” gerjesztette volna.

A második sor utolsó szavai: *h^éšibanî ʾāhôr*, nyilvánvaló utalás a 8. versre, Jeruzsálem lelepleződése miatti szégyenére. Ez a vers a nyilvános (hadi) vereség képét adja a 8. vers pusztán morális (esetleg szexuális) motívumaihoz.

A *dāwā* állapot egyaránt jelentheti a sebektől vagy a sírástól való kimerültséget – ez igazából nem eldönthető a kontextusból, de nagyon nem is fontos. Valószínűleg mindkét implikáció megvan. Ráadásul ez a magányos, beteg állapot újra összecseng a Deut 28-cal, mégpedig a 60. verssel: „Rád hozza (*hēšīb*) Egyiptom minden baját (*madwēh*).”

Érdekes, hogy maga Jeruzsálem is a nagy átokmondáshoz nyúl, amikor saját nyomorúságát akarja ecsetelni. Jóllehet nem mondja ki magáról, mégis elesettsége, panasza árulkodik róla: átkozottnak tartja magát.

14.

Igát kötött⁽¹⁾ törvényszegéseimből, melyek kezében összefonódtak, nyakamra kerültek;⁽²⁾ megrendítette⁽³⁾ erőmet. Azok kezébe adott az Úr, akiknek nem tudok ellenállni⁽⁴⁾.

(1) Lit: „Iga kötött törvényszegéseimből”. A fő probléma ezzel a mondattal az, hogy a mondat első igéje teljesen homályos jelentésű hapax legomenon. Éppen ezért jó pár kézirat egyszerűen *nišqad*-ot olvas *nišqad* helyett. E változtatást követve aztán az iga (ʾōl) szót is a *nišqad* ige vonzataként ʿal prepozíciónak értik. ἐγρηγορήθη ἐπὶ τὰ ἄσεβήματά μου („Megfigyelés tartott törvényszegéseim fölött”) – mondja a LXX. Pham is hasonlóan érti, s egyben a *šqd*-ot a Jer 5,6 alapján a lesben álló leopárd magatartásával hasonlítja össze. Isten *okot keres*, nem csupán figyel.²³⁹ A V bonyolultabb: vigilavit iugum iniquitatum mearum („örkődött bűneim igája fölött”). A P más változatot hoz: ʾtt ʾyrw ʾly ḥṯhy („felállítottak ellenem törvényszegéseim”), plurális igealakokkal, az alany immár a *pešā ʿay*, ráadásul az ʿal prepozíció E/1 személyű alakká vált.

Praetorius javaslata a *niqšā ʿol pešā ʿay* olvasat: „bűneim igája nehéz.”²⁴⁰ Ez az olvasata egyezik a Tg-éval.

Hillers a *pešā ʿay* szót nem a *nišqad* igéhez tartozónak érti, hanem a *yištargû*-ének, és š helyett ś-t olvas: *pešā ʿay*, amely az 1Sám 20,3 alapján „lépést” jelent, s a *šrg* ige Itpaal formája „lábakat összekötözni”.²⁴¹

A két sor által alkotott kép a fordítási bizonytalanságok ellenére nyilvánvaló.

²³⁷ Berlin ibid. 57.

²³⁸ Vö. BDB 440.

²³⁹ Pham ibid. 85.

²⁴⁰ Praetorius ibid. 143-4.

²⁴¹ Hillers ibid. 11.

- (2) Szó szerint: „felmentek”. Ige helyett azonban a *LXX* főnevet olvas, s a verssorban nincs parallelizmus: „igája a nyakamon megrendítette erőmet.” Hillers szerint a sorkezdő szó vagy ismét az „iga”, vagy haplográfiával kell számolni.²⁴²
- (3) Ibn Ezra szerint ez az egyes szám az igára utal vissza: *šb ʾl ʿwl ps ʿy*.
- (4) Az itt szereplő *qûm* (feláll, felkel) ige gyakran fordul elő „vki ellen felkel, ellenszegül, fellázad” jelentésben.

A nyakra helyezett iga ismét csak az átokmondást idézi fel. A nyak és az iga együttes előfordulása elég ritka a bibliai szövegekben: Jeremiás híres vitáján kívül mindössze háromszor fordulnak elő közösen, a Gen 24,40-ben, az Ézs 10,27-ben és a Deut 28,48-ban, ahol egyébként az éhség és az ellenség szolgálata is szerepel: „Vasigát tesz a nyakadra, míg el nem pusztít téged” – mondja az átok, s nyilván nem csak Jeremiás nyúlt vissza ehhez a tórai fenyegetéshez, hanem ennek a versnek a képei is: „megrendítette erőmet” és „nem tudok ellenállni” (lit. „felállni” – ezt az áthallást erősíti az előző vers 3. sora a hasonló szerkezettel: *ntn* a sor vezérigéje, aztán az E/1. tárgyas suff., végül az állapotleírás: elesett vagyok // nem tudok felállni).

Ez a kontextus elmosza, és ezáltal kiterjeszti a leigázók körét. A jelen hely alapján persze elsősorban Isten az, aki az igát Jeruzsálem nyakára helyezte. Csakhogy ez az iga a „törvényszegések”-ből fonódott, mégpedig Jeruzsáleméből, így a drága Sion saját bűnei következményeinek hordozója is. S végül a jelen kontextus implikálja azt is, hogy az emberi ellenség is ezek között a leigázók között van.

Innen érthető igazán Jeruzsálem magányossága: nemcsak Isten és az emberek, de saját tettei következménye is utolérték és ellene fordultak. Tökéletesen egyedül van.

15.

*Vitézeimet betakarította⁽¹⁾ az Úr,
Megünnepelte⁽²⁾, hogy összetörte ifjaimat.
A drága Júda leányait⁽³⁾ az Úr borsajtóba taposta.*

(1) A fordítások általában az itt szereplő igét a *slh*, és nem a *sll* gyökből vezetik le, ezért „elvet, visszautasít” értelemben fordítják. Én Hillers értelmezését követtem: „heap up”, „halomba rak/hány” (így „betakarít”).²⁴³ A *Tg* és *P* e helyen a *kbš* igét használja, melynek jelentése, a 2. és 3. sor igéihez hasonlóan: „letipor”, „nyom” – természetesen átvitt értelemben is. Mind Rasi, mind Ibn Ezra „eltaposni”-nak értik a szót, Rasi idézi az Ézs 62,10-et (amely után nem sokkal a sajtótaposás, mint kép szintén szerepel: 63,2-3) is. Az aratást implikáló kifejezés azonban jobban illeszkedik a 3. sor másik betakarítási képéhez, bár tény, hogy a Biblia nem használja máshol ezt az igét ilyen értelemben.

(2) Lit.: „Ünnepet ült fölöttem”. E felsort általában „tanácsot hívott össze ellenem”, vagy „kitűzte a napot” értelemben adják vissza a fordítások, mivel az itt szereplő *mô ʿēd* szó jelenthet tanács(ülést) is.²⁴⁴ Ha azonban továbbra is a betakarítás képeit vesszük figyelembe, a szó utalhat a Szukkótra, a betakarítás ünnepére is.²⁴⁵

(3) Itt kissé emendáltam a szövegen (egyes szám helyett többes szám), hogy az előző sorral erősebb legyen a parallelizmus. A *bāhûr* / *b^etûlâ* szavak gyakran fordulnak elő

²⁴² Hillers ibid. 12.

²⁴³ Hillers ibid. 12-13.

²⁴⁴ Vö. BDB 417-8.

²⁴⁵ Ld. Provan ibid. 51.

párban (Deut 32,25; 2Krón 36,17; Jer 51,22; vagy akár JSir 1,18 stb.). A *Tg* is szó szerint érti ezen a helyen a „szűz” kifejezést, nem epithetontként, s a borsajtó képét a szűz leányok megerőszakolásával állítja párhuzamba. Ibn Ezránál egyébként *b^etúlôt* szerepel a magyarázatban.

A Szukkót, a sátoros ünnep a betakarítás ünnepe, a három zarándokünnep (*šālôš r^e galîm*) egyike. Mintha erre tenne utalást a költő, nem csupán a második sor *mô ‘ēd* szavával, hanem az aratási képekkel is, amelyekben – ha elfogadjuk a *P*, a *Tg*, Rasi és Ibn Ezra javaslatait – erős szerephez jutnak a taposó lábak (*raglayim*), sőt a 2,6-ban a *mô ‘ēd*-del párban szerepel a *šúkkô* szó.

A 4. versben már előkerült egyszer a *mô ‘ēd* szó: Jeruzsálemben nincs többé ünnep, mert senki nincs, aki ünnepre járjon, sőt, mindenki siránkozik (ld. 4. vers) az ünnep kötelező öröme helyett (Deut 16,11.14.). Isten megüli hát maga az ünnepet – s ez a kép végigkíséri Isten pusztításának leírását (2,6.7.22 és implicite 1,21; 2,17) egészen a 2,22-ig, amely összefoglalja és lezárja. S ahogy az ünnepen örvendezni kellett (Deut 16,11 és 14.) úgy Isten is örvend a betakarításnak: „ugyanúgy leli majd örömét (*yāsîs*) abban is az ÚR, hogy tönkretesz és kipusztít benneteket.” (Deut 28,63.) A mindkét helyen (Deut és jelen vers) szereplő *‘al* prepozíciónak másik jelentése e szövegek környezetben: „ellen”.

Ugyan Isten pusztulás feletti örömről nem szól a Siralmak könyve, de az ellenségek, akik által véghezvitte, örülnek és örvendeznek (1,21; 2,17; 4,21), sőt, nevetnek (1,7), s a Siralmak könyvében nehéz különválasztani, mikor történik utalás a konkrét ellenségekre, és mikor Istenre. Így ezek az összecsengések implikálják Isten örömét is, különösen pedig a Deut kontextusában. Ez még nagyobbra nyitja a gyászoló Jeruzsálem és örömteli elpusztítója / meg nem érkező vigasztalója között a szakadékot.

16.

Emiatt sírok én, szemem forrása⁽¹⁾ vizet áraszt.

Mert elhagyott,⁽²⁾ aki megvigasztalhatna, lelkemet felüdíthetné.⁽³⁾

Elpusztultak fiaim, mert erős volt az ellenség.”

(1) E helyen a héber szövegben a „szem” szó kétszer fordul elő, Hillers szerint dittográfia következményeként.²⁴⁶ A *LXX*, a *V*, a *P*, a *Tg* és 5 kézirat csak egy *‘ēnî*-t olvas.

Dahood szerint²⁴⁷ a kettőzés masszoréta elírás következménye, az eredeti szöveg *‘ēn* *‘ēnî*-t olvasott, „szemeim forrása” az ugariti *qr ‘nk* kifejezéshez hasonlóan. Renkema, Keil és Garret viszont meghagyja a kettőzést, utóbbi idézi Gottliebét, aki szerint „it is a by no means rare phenomenon for a word to be repeated in a Semitic text, so that it should thereby given greater emphasis.”²⁴⁸ Linafelt is hasonlóképpen érvel: „The twofold cry (...) is another way of intensifying the presentation of pain and grief.”²⁴⁹ Én a víz (*mayim*) említése miatt döntöttem Dahood javaslatának elfogadása mellett. Egyébként mivel a szemet és a forrást ugyanaz a szó jelöli, a hallgatók minden bizonnyal erre a képre asszociáltak. Ibn Ezra legalábbis ezzel a

²⁴⁶ Hillers *ibid.* 75.

²⁴⁷ Dahood *New Readings* 178-179.

²⁴⁸ Renkema *Lamentations* 172, Keil *ibid.* 373, House *ibid.* 336.

²⁴⁹ Linafelt *ibid.* 46. Ő példákat is hoz hasonló jelenségekre az Ószövetségből: pl. 2Kir 4,19, vagy a Jer 4,19; de gondolhatunk a Zsolt 22,1-re, vagy akár a 2Sám 19,1-re is, amely utóbbiak kifejezett *lament*-ek.

magyarázattal él: „Az ember szeme forráshoz hasonlít.” (‘yn ’nwš dmh l ‘yn hmym). A Tg is olvassa mind a szem (‘yny), mind a forrás/kút (mbw ‘) szavakat.

Rasi szerint az ismétlés az állandóság kifejezésére szolgál: „Szemeim, szemeim... – azt jelenti: szemeimből szüntelen víz folyik.”

(2) E helyen inkább az aktív „elhagyott” alakot preferáltam a ÚF „messze van” statikus igéje helyett a Tg-t (‘trḥq) és az LXX-t (ἐμακρόνθη) követve. Az angol fordítások is hasonló statikus értelmet feltételeznek: „no one is near” (NIV), „far from me” (KJV, Garret, Berlin stb.).

(3) Ld. 11. vers (2) megjegyzés.

A vers ismét nem perfectumi alakokat hoz, amikor Jeruzsálem saját jelen állapotáról beszél, hanem participiumokat. Leírása sokban hasonlít a 2. verséhez: sír, könnyezik, nincs vigasztaló, mert elhagyta // megcsalta (rḥq//bgd), és az ellenség is említésre kerül. Az implikációk is azonosak: az Úr, akinek vigasztalnia kellett volna, elhagyta (tehát nem csupán „nincs jelen”, mint a 2. versben), sőt az egyes számú ellenség említésekor is mintha a „barátai (...) ellenségeivé lettek” sor csengene vissza. A két vers felépítése is hasonló.

Van azonban, amivel ez a vers már többet mond: ez pedig a *hāšīb nepeš* kifejezés ismételt megjelenése. Először a 11. versben fordult elő, mégpedig egy meglehetősen sokatmondó környezetben: „drágaságaikat adták élelemért cserébe, hogy erőre kapjanak.” S a kifejezést itt azonnal követi a megállapítás: „elpusztultak fiaim” – s itt az indoklás: „mert erős volt az ellenség”. Ez a mondat a fiak haláláért, bárhogyan is következett az be, az ellenséget teszi felelőssé, de legalábbis a pusztulás indokává.

A nyomorúság és a siralom itt teljes. Mégis, ez az a hely, ahonnan évszázadokkal később a Babiloni Talmud bölcsei kitanulják majd a messiás nevét. „Mi az ő [azaz a messiás] neve?” – kérdezi a Gemara, és „mások” így válaszolnak: „Az ő neve Menahém, Ezékiás fia, ahogy meg van írva: *Mert elhagyott Menahém* (értsd: a vigasztaló), *aki lelkemet felüdíthetné.*” (BSanh 98b) Erről mondja aztán Bail: „The name of the Messiah Menachem/Comforter is derived from Lamentations 1:16: from the place where the Messiah is not present, where he is far away, where the ‘ajin of the Comforter is to be found. It is in this non-place that the Messiah’s name appears. The place of destruction knows about utopia.”²⁵⁰

17.

Sion kezébe temetkezik⁽¹⁾, nincs vigasztalója.

Megparancsolta⁽²⁾ ellenfeleinek az ÚR, hogy körbezárják⁽³⁾ Jákóbot, Jeruzsálem számkivetetté⁽⁴⁾ lett közöttük.

(1) A fő problémát nem annyira a *b* prepozíció jelenti itt, hanem inkább a sor második fele az, amely az egyszerű „Sion kinyújtotta a kezét” fordítást értelmetlenné teszi. Az a fordítás az imádkozás testtartását implikálná,²⁵¹ azonban akkor a *kap* szót használja a *pāras*-szal együtt (vö. Ex 9,29.33; 1Kir 8,38; 2Krón 6,29 stb.). Egyébként is, amennyiben a *b* valóban *b* instrumentalis, hiányzik egy tárgy a mondatból. Ibn Ezra ezt úgy oldja meg, hogy szerint a *b* értelmileg fölösleges (vö. Zsolt 80,6). Amennyiben azonban az itt szereplő *pršh* mássalhangzókat *perūsâ*-nak vokalizáljuk, egy *Q* passzív participiumot értve alatta, lesz értelme a *b* prepozíciónak is. A *pāras*

²⁵⁰ Bail ibid. 20.

²⁵¹ Vigasztalóért való könyörgés Pham szerint (ibid. 88).

jelentései közé tartozik még a „szétterít, letakar, lefed”.²⁵² A *b^eyādeyhā*-val (*b* instrumentálist feltételezve) kezével lefed. A kézbe temetett arc tipikusan a sírás figuratív ábrázolása, így a második félmondat is jobban érthető.

(2) A 4QLam^a itt a *sph* „őríz, figyel” igét olvassa. Ebben az esetben a „Jákób köré” mondatrész önálló nominális mondatnak értelmezhető: „Az ÚR szemmel tartotta Jákóbot, körülötte vannak (azaz körülvették) ellenségei.”

(3) Lit. „Ellenfeleit Jákób köré parancsolta.”

(4) A szót ugyanabban az értelemben fordítottam, mint a 8. versnél (ld. ott). A szöveggörnyezet is ezt sugallja: a következő versben már a fiak és leányok fogságbaviteléről olvasunk. Természetesen az egyéb fordítások továbbra is a menstruációval/tisztátalansággal hozzák összefüggésbe a szót.²⁵³

Mínta Jeruzsálem szavát elvonná a sírás, amelyre a 16. versben erősen utalt is, ismét a költő veszi át a szót egy vers erejéig – vagy talán azért, hogy a fel nem hangzó isteni szót pótolja? Szavai (*pāras, yaq, šiwwā*) a 10. verset idézik fel, de itt a kéz már nem támadásra van kinyújtva, hanem a síró arcot takarja, s az ÚR parancsolata sem Júdának szól, hanem az ellenségeknek. A kérdés, hogy kinek az oldalán áll, kinek az Istene az ÚR, még erősebben vetődik immár fel.

Egy kicsit meglepő Jákób hirtelen megjelenése a szövegben (hiszen a siratás elsősorban a déli országrészért szól), de nem is teljesen egyedülálló, igaz, egy egész rövid szakasz az, ahol Jákób/Izrael ismét említésre kerül: a jelen vers, valamint a 2,1-3 (összesen öt alkalommal, kétszer Izrael, háromszor pedig Jákób).²⁵⁴ Jákób és Jeruzsálem együttes említése mutatja, hogy a költő tudatosan döntött úgy, hogy a két országrészt együttesen, egy egységként kezeli, s egyben a siratást rá is, a soha meg nem siratottra is, kiterjeszti. Hiszen a történelemből ismerős lehetett Izrael sora, melyhez oly döbbenetes hasonlóságot mutatott végül Júdái.

A két szó: Jákób // Jeruzsálem parallelizmusban is állnak egymással: mindketten körül vannak véve (a 3. sor *bênêhem*-je ugyanúgy erre utal, mint a második sor *sebîbāyw*-ja), s Jeruzsálem jelzője, a *niddā*, nem csupán a menstruáció és bizonyos hasonlóan gusztustalannak tartott dolog²⁵⁵ képét idézik fel a hallgatóban, hanem a minden oldalról körülzárt vadét is, vagy a csapdába esett madárét, hiszen a *nnd/ndh* gyök egyaránt jelenti: „remeg, ide-oda mozog, reszket”, sőt a szárnyak csapkodását is ezzel fejezik ki.²⁵⁶ Sőt, ez a remegés lehet célzás a síró ember rázkódására is.

A *niddā* – „tisztátalan” áthallás is természetesen megvan, s az szintén csak a 10. verssel köti össze a jelen képet, mintegy magyarázva és tovább építve azt: a népek, amelyeknek (morális) tisztátalansága miatt tilos volt belépni a szentélybe (megparancsoltatott felőlük, hogy nem léphetnek be – ld. 10. vers, amely a Deut 23,3-t idézi), mégis beléptek, sőt, parancsotot kaptak arra nézve, hogy a tisztátalanná vált Jeruzsálem ellen fellépjenek.

Dobbs-Alsopp szerint ez a verszak Isten válaszát mutatja Jeruzsálem könyörgésére: nem vigasztalás, hanem háború.²⁵⁷ Azonban fontos megjegyezni, hogy ennek a szaknak a kezdete ismét csak a jelent írja le (Jeruzsálem gyászol),

²⁵² Vö. BDB 830-1.

²⁵³ NIV, NRSV, KJV, Károli, ÚF stb., Berlin ibid. 58, O'Connor ibid. 27. Provan ibid. 53. Renkema *Lamentations* 177. stb.

²⁵⁴ Összevetésként: Siont 14-szer, Júdát ötször, Jeruzsálemet pedig hétszer említi a könyv.

²⁵⁵ Esetleg valamiféle morális tisztátalanságét, vö. Ez 36,17, Ezsd 8,11. Berlin ibid. 59.

²⁵⁶ Vö. BDB megfelelő szócikkei.

²⁵⁷ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 70.

amelyhez képest az ellenségek kirendelése múlt idejű. A költemény nem lineáris szerkezetű.

18.

„Igazságos az ÚR, mert fellázdattam rendelése ellen.”⁽¹⁾

Figyeljetek mind, ti népek,⁽²⁾ és lássátok meg fájdalmamat:

leányaim és ifjaim fogságba mentek!

(1) Lit. „szája ellen.” A mondat egyébként fordítható még így is: „Igazságos az ÚR, mégis fellázdattam rendelése ellen.”²⁵⁸

(2) A MT által javasolt szó eleji *h* (lit. „a népek”) nem határozott névelő, hanem vocativusi forma (azaz kb. „ó minden népek!”).

A vers első sora az egyetlen a költeményben, amely (látszólag) egyértelműen kinyilvánítja Isten igazságát és Jeruzsálem bűnös voltát.²⁵⁹ Egyéb helyeken, mint már láttuk eddig is, a kérdés ott van a felszín alatt: vajon arányban állt-e Isten büntetése az elkövetett bűnnel? S a fájdalom, a pusztulás képei ellensúlyozzák a Jeruzsálem bűnére tett célzatos vagy direkt utalásokat. Dobbs-Allsopp e hely kapcsán is megjegyzi, hogy az első sor vallomását jelentősen gyengítik a 2-3. sorok képei: a bűnvallás, vagy vallomás itt sem teljesen egyértelmű.²⁶⁰ Linafelt hasonlóan fogalmaz: „(The author) saw fit to shift the focus of these poems away from the issue of guilt and toward the experience of pain and suffering, regardless of guilt. Even, for example in 1:18-22 where the figure of Zion refers to sin and rebelliousness, the rhetoric continues to shift to the experience and extent of pain.”²⁶¹

A *Tg* is valószínűleg ezt az inkonzisztenciát érezve dönt úgy, hogy a mondatot nem Jeruzsálem, hanem – meglepő módon – Jósiás szájába adja: „Elment Jósiás király, és megtámadta a fáraót Megiddó mészkő völgyében anélkül, hogy ez neki megparancsoltatott volna, és nem kért tanácsot az Úrtól. Ezért lenyilazták Jósiás királyt az íjászok és meghalt. De még mielőtt kilehelte volna lelkét, ezt mondta: *Igazságos az ÚR, mivel áthágtam Memráját.*” A következő verset pedig már Jeremiás Jósiás fölött szerzett siratójához köti, ez az a „fájdalom”, amely Jeremiást, a költőt (tehát nem Jeruzsálemet) gyötri. A szó az arámi változatban csak a 3. sor esetében kerül vissza Jeruzsálemhez, aki a pusztulást Jósiás eltávozásával magyarázza. Ez a fordítás már inkább midrásra emlékeztet, azt azonban mégis jól jelzi, hogy a fordító, valószínűleg a kompozíció egésze alapján, nem tartotta magától értetődőnek, hogy a mondat Jeruzsálem szájából hangozzék el.²⁶²

A felhangzó mondat azonban nem annyira egyértelműen Jeruzsálem bűnvallása, mint elsőre tűnik. A *pîhû mārîti* kifejezés elég kétértelmű e helyen, főleg az előző vers abszolút egyértelmű *šiwwâ*-ja után, és a 20. vers keserőségei (*mārô mārîti*)

²⁵⁸ Vö. *NIV*, Provan ibid. 53.

²⁵⁹ Isten igazságosságának kijelentése mint a bűnvallás része: ld. Neh 9,33 és Ez 9,15, vö. Pham ibid. 89.

²⁶⁰ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 71.

²⁶¹ Linafelt ibid. 46.

²⁶² Krašovec (*The source of hope in the book of Lamentations*, VT 42 (1992) 225.) azonban rámutat, hogy Isten igazságosságának hasonló deklarációja ismerős lehet máshonnan is: Ex 9,27; Deut 4; Jer 12,1; Zsolt 11,7; 115,5; 119,137; 129,4; 145,17; Jób 34,17; Dán 9,14; Ezra 9,15; Neh 9,8 és 33; 2Kir 12,6, s ezek közül az Ex, Ezra és Neh helyek a Sirlmak e helyéhez nagy hasonlóságot mutatnak föl.

előtt. A vers áthallásában ugyanis benne van egy ilyesfajta értelem is: „Igazságos az Úr! Én megkeserítettem szájízét. De nézzétek csak meg hát mind, ti népek, az én fájdalomat: lányaim és ifjaim fogságba mentek!” Ebben az esetben az első felsor inkább gúnyos (vagy talán egy kérdés: „Igazságos az Úr?”), és megpróbálja felhívni a figyelmet a bűn és a büntetés aránytalanságára: a „szájíz keserítés” és a fiatalok fogságba vitele között hatalmas a különbség. A népek hívása is inkább egy ilyesfajta értelmezésre mutat. A látásra, hallásra felszólítás (*šim ‘û // r^e ‘û*) tanúságul hívás, amely egyfajta vizsgálat lefolytatásának szükségét implikálja. Jeruzsálem már a hasonló megfogalmazású 12. versben is ezt a kérdést járja körül, amikor szintén tanúskodást kér (az arra járóktól), s szintén a fájdalmat (*mak ‘ôb*) kell megvizsgálni, s igazából már az ott szereplő szöveg is azt implikálja, hogy az Úr bűnén felül büntette Jeruzsálemet. „Van-e olyan fájdalom, mint az én fájdalom?” A válasz egyszerű: nincs.²⁶³ Még a megbántott Isten fájdalma sem akkora. Így tehát a büntetés meg nem érdemelt.

Azt, hogy ez a magyarázat nem teljesen alap nélküli Deutero-Ézsaiás vélekedése is alátámasztja: „hiszen kétszeresen sújtotta az ÚR keze minden vétkéért.” (Ézs 40,2). A bűn és a büntetés nem állnak mértékben egymással. Ez a gondolat végighúzódik a költeményben.²⁶⁴

19.

*Hívtam szeretteimet⁽¹⁾, de ők⁽²⁾ becsaptak:
papjaim és véneim elpusztultak⁽³⁾ a városban,
de ők maguknak kerestek élelmet, hogy magukat üdítsék⁽⁴⁾.*

(1) Mind Rasi, mind Ibn Ezra egyetért abban, hogy a *m^e ‘ahēb* szó azokra utal, akik nem szeretnek valóban, csak úgy tesznek. Hóseás és Ezékiel könyveiben a szó egyértelműen „szeretót” jelöl (Hós 2,7.9.12.14.15; Ez 16,33.36.37. 23, 5.9.22),²⁶⁵ de Jeremiás és Zakariás könyvében nehéz pontosan behatárolni, kikre is vonatkozik ez a szó: a Jer 22,20.22. mintha politikai szövetségesre utalna, a 30,14 viszont a jelen helyhez hasonlóan használja a szót, a Zak 13,16 kontextusában pedig még ennyire sem eldönthető, kire vonatkozik, vagy milyen szemantikai bázis kapcsolódik hozzá. A posztbiblikus héberben az *‘hb* ige *Pi*-je ugyanazt jelenti, mint a *Hi* alak: „népszerűvé tesz, megszerettet”.²⁶⁶ Nyilvánvalónak tűnik azonban, hogy itt nem jelent többet a 2. vers *Q* participiumi alakjánál: magatartásuk ugyanis megegyezik: megcsal // becsap. A *Tg* egyértelműen politikai szövetségeseket ért itt: „hívtam barátaimat, a népeket, akikkel szövetséget kötöttem, hogy segítségemre sietnek.”

(2) McDaniel szerint az itt szereplő *hēmmâ* nem személyes névmás, hanem az ugariti *hm* „behold” („íme”) megfelelője (amely a héberben *hinnê* alakban szerepel).²⁶⁷ Valószínűbbnek tartom inkább, hogy a T/3 hangsúlyozása szintaktikai okok miatt történik, ugyanis ezek a *hēmmâ* lesznek a 3. verssor cselekvői is.

(3) A *gw^c* ige implikálja, hogy éhen haltak. Vö. BDB 157. és *Tg* „elpusztultak az éhségtől.”

²⁶³ Vö. BDB 50. O’Connor (ibid. 26.): „The implied answer is ‘No, there is no pain like yours.’”

²⁶⁴ Vö. Dobbs-Allsopp *Tragedy, Tradition, and Theology* 36. „Judah has both sinned and been sinned against” – mondja Gottwald (ibid. 144-45), de véleménye szerint azért a bűn és büntetés egyenlő arányban voltak. Vele vitatkozik Dobbs-Allsopp (ibid.): „However, contrary to Gottwald and others, I would suggest that in the mind of the poet (as manifested in the text) the sin of Judah was not equal to her suffering. This is made apparent in a variety of ways in the poem.”

²⁶⁵ Ezt Berlin a tiltott szex kontextusának érti (ibid. 59).

²⁶⁶ Vö. Jastrow 19.

²⁶⁷ McDaniel ibid. 33-34.

(4) Az összes fordítás a 2. sorban szereplő papokra és vénekre vonatkoztatja ezt a verssort, ennek azonban három dolog is ellene mond: az egyik a *rmh* ige használata az első sorban. Az ige még 7 alkalommal kerül elő a Bibliában, s mindannyiszor valami konkrét becsapással, megcsalással kapcsolatosan.²⁶⁸ Egyéb esetekre (ld. pl. 1,2) a *bgd* ige kerül elő. Szerettei nem egyszerűen megcsalták, hanem valami konkrét dologban vezették félre.²⁶⁹ A másik ilyen dolog a szintaxis: a *hēm mā* kiemelése az első sorban, s a T/3 személyű utalások hangsúlyozása a harmadikban: *lāmō, napšām* (ez utóbbi egyébként is kifejezetten hangsúlyos helyzetbe került az *'et* prepozíció kitételével – a kifejezésben sehol máshol nincs kitéve a Bibliában). A *kī* használata is errefelé mutat: inkább kapcsolódik a *rmh*-hoz, s így annak a kifejtése, mint a *gwh*-hoz, és akkor annak ellentmond.²⁷⁰

A vers négy, már hallott motívumot idéz fel: a csalárd barátokét (2. vers), az éhségét (11. vers), a hiányzó isteni és emberi rendét (papok, vének par. 4. vers templom, kapu²⁷¹) és a hiányzó vigasztalót (2. 16. versek). Mégis: új kontextusba helyezve őket többet mond, mint az eddigi szövegek.

A csalárd barátok immár nem csupán távol vannak, és magára hagyták a nyomorúságban, hanem szemmel láthatóan annak aktív elősegítői is. Az éhség olyannyira nagy, hogy nincsenek már „drágaságok”, amellyel tovább lehetne halogatni a pusztulást, s az éhség végsősoron az emberi rend összeomlását is jelenti azáltal, hogy a rendért felelős vezetők is áldozatai között vannak. S ami a legrosszabb, akinek Jeruzsálemet kellene támogatni, felüdíteni: a vigasztaló (a *m'nahēm // mēšīb napšī* parallel nyilván nem véletlen a 16. versben) magát „vigasztalja”.

Ahogy Dobbs-Allsopp a 2. vers magyarázata kapcsán már megjegyezte: Isten az emberi cselekedetek modellje.²⁷² Mintha ezt látnánk igazolódni ebben a versben. Az isteni vigasztaló nemcsak hogy nincs jelen, sőt, éppen ellenkezőleg, maga volt, aki a gyászt okozta – s az emberi vigasztalókra is ugyanez a jellemző. Nem adnak, hanem elvesznek.

20.

*Lásd meg, URam, nyomorúságom: belsőm háborog,⁽¹⁾
elgyengültem keserűségemben.⁽²⁾*

Az utcán a fegyver végzett gyermekeimmel,⁽³⁾ otthon az éhség.⁽⁴⁾

(1) Lit. „felforrtak belső részeim.” Az itt szereplő kifejezés (*mē'āy h'marmārū*) általában erős érzelmek kifejezésére szolgál.

(2) Lit. „szívem elfordult bensőmben, mert bizony megkeseredtem.” Nem pedig „fellázdattam” (*ÚF*, illetve a kommentátorok jelentős része) – ld. az ókori verziók fordítását, amelyek itt *mārōr mārōtī*-t olvasnak (*P* – *mrmrwr mrmrt*, *V* – *amaritudine*), tehát nem a *mrh*, hanem a *mrr* igét látják a szó mögött. Az sem

²⁶⁸ Gen 29,25 (Jákób és Lábán – a Lea-ügy), Józs 9,22 (a gibeóniak hazugsága), 1Sám 19,17 (Mikál segít Dávidnak menekülni apja ellenére), 1Sám 28,12 (Saul elleplezi kilétét a halottlátó asszony előtt), 2Sám 19,27 (Mefibósetet elhagyja a szolgája), 1Krn 12,18 (a benjáminiták esetleges árulása). A Péld 26,19 is valamilyen konkrét „beugratásról” szól.

²⁶⁹ A *Tg* itt is egy rövid midrást fűz a magyarázathoz, mégpedig a *rmh* ige kifejtéseként – valószínűleg érezve a hagyományos fordításban fellépő értelmi hiányt. Eszerint a „szeretők” a rómaiak, Titus és Vespasianus, akik lerombolták Jeruzsálemet – kiterjesztve így a sirlalmakat a második templom pusztulására is.

²⁷⁰ Ezt az ellentmondást érzi a *LXX* és a *P* is, amikor hozzátesszik a szöveghez: „de nem találtak”.

²⁷¹ Vö. Pham ibid. 91.

²⁷² Dobbs-Allsopp *Lamentations* 58.

lehetetlen, hogy a *mrr* gyököt ragozták a *mrh* mintájára is, amely gyakran előfordul a biradikális igék esetében.²⁷³ A keserűség a gyász, sőt a gyermekek elvesztésének is lehet szinonimája: „keserű lelkűek (*mārē nepēš* – mármint Dávid és csapata), mint a gyermekeitől megfosztott (*šakkûl* – ld. a vers 3. sora) medve.” (2Sám 16,8.)

(3) Lit. „tett gyermektelenné” – a *škl* ige jelentése ugyanis elsősorban „gyermekeitől megfoszt” értelemben fordul elő. Vö. BDB 1013.

(4) A héber szöveg szerint: a második félmondat: „az otthon olyan lett, mint a halál”. A különböző fordítások a szöveg kisebb emendációit kísérlik meg a *babayit - mihûš* pár nyomán antitetikus parallelizmust feltételezve. Legáltalánosabban a „halál” szó előtti „mint” prepozíciót nem veszik figyelembe, így a verssor parallel szerkesztésű lesz, a P-hez hasonlóan: „Az utcán fegyver végzett gyermekeimmel / otthon a halál.” Gordis szerint a *mwt* előtti *k* egy „asseverative Kaph”, s így a fordítás: „without, the sword bereaved; within, there was death.”²⁷⁴

A kritikai apparátus a *kmwt - kamûtu* emendációt javasolja, amely akkád szó fogságot jelent (az utcán fegyver / a házban fogság). Ezt az értelmezést azonban kérdésessé teszi a jelentés.

Hillers²⁷⁵ emendációja, amit magam is követek, tartalmi szempontból a legvalószínűbb: ő a szót a Bibliában is szereplő *kpn* (éhesnek lenni, éhség: Ez 17,7; Jób 5,22; 30,3) gyökkel hozza összefüggésbe: „Kívül fegyver végzett gyermekeimmel / belül az éhség.” Ez a pár nem egyedülálló a Bibliában: ld. Ez 7,15; Jer 14,18; („a mezőn fegyver / a városban éhség) bár ezeken a helyeken mind a *rā ‘â* szó szerepel, nem az arámból kölcsönzött *kāpān*. Az LS 399-402. sorában is hasonló képpel találkozunk:

„Inside Urim there is death, outside it there is death.
Inside it we are to be finished off by *famine*.
Outside it we are to be finished off by Elamite *weapons*.”²⁷⁶

A héberben szereplő *babbayit - mihûš* pár fordítható egyszerűen „kívül – belül”-nek is. Berlin, aki maga végül fordításában a hagyományos („inside – death”) megoldást választja, épp az Ez 7,15 és a LS kapcsán valószínűsíti az „éhség” olvasatot, és megjegyzi: „This is, then, a common trope in the description of a siege.”²⁷⁷ A Tg is éhséget fordít: „Kívül a fegyver végzett gyermekeimmel, belül a rettentő éhség (*kapānā* ’), mint a pusztításra kijelölt angyal.”

A leírás e versszakban még plasztikusabbá válik, ahogy Jeruzsálem ismét az Úrhoz fordul – bár a megfogalmazás nem egészen egyértelmű, ráadásul az előző és következő versek többes számú hallgatóságot feltételeznek. Ha Jeruzsálem megszólítottja nem Isten, akkor a mondat tagolható így is (s ez sem rína ki a szövegkörnyezetből): „Nézd Istent, aki az én ellenfelem!” A *šar* ugyanis a könyvben minden más helyen „ellenség” értelemben fordul elő, ez az egyetlen, ahol „nyomorúságot” jelent. Minden bizonnyal okkal választotta ezt a megfogalmazást a költő az egyértelműbb *šārātī* helyett (pl. Zsolt 77,3; 86,7), az áthallás erősítésére.

A szövegkörnyezet persze mégiscsak a „nyomorúság” értelmet implikálja, s ennek leírása magyarul nem is visszaadható. A keserűségtől belső szervei felforrtak, szíve vízzé vált benne, s mindez – bár itt nem írja – kifolyt szemein

²⁷³ Ehhez még ld. Seow, C.L., *A Textual Note on Lamentations 1,20*, CBQ 47 (1985) 415-419. és az értelmezéshez Collins cikkét a könnyek és a szív kapcsolatáról. (Ibid. 27-31.)

²⁷⁴ Gordis ibid. 159.

²⁷⁵ Hillers ibid. 14.

²⁷⁶ ETCSL fordítás, kiemelés tőlem.

²⁷⁷ Berlin ibid. 60.

könnyekként, s legyengítette.²⁷⁸ A gyász legfőbb oka ismét csak a gyermekek pusztulása, amelynek egyik oka az éhség.

Jeruzsálem E/1. panaszaiban nem is nagyon beszél másról: valóban női, anyai szemszög az övé, nem látja a városnak, mint épületeknek a pusztulását, a betörő idegen seregek dúlását, csak gyermekei halálát siratja, melyet saját érzelmeinek a leírásával váltogat. És mint anya, most szeretné Isten közbelépését, a könyörületet. „This desire for divine compassion is theologically significant because through it the poet seeks divine redemption here and now in the present instead of in the eschatological future.”²⁷⁹

21.

Halljátok meg:⁽¹⁾ jajgatok, de nincs, aki vigasztaljon!

Minden ellenségem hallotta bajomat, örültek, hogy így tettél,⁽²⁾

elhoztad⁽³⁾ a napot, amelyet kitűztél! De járjanak majd úgy, mint én!

(1) A masszoréta szöveg a szót T/3 kijelentő módban olvassa („Hallották...”), azonban mind a szír verzió, mind a LXX felszólító módot fordít, jöllehet utóbbi megtartja a többes számot. Az előző illetve a következő verseket tekintve azonban helyesebbnek látszik az egyes szám felszólító módú fordítás, mivel a kijelentő mód e vers elején megtöri a zaklatott felkiáltások sorát.

(2) Ez a sor gyanúsán hosszú és semmilyen ritmikába nem illeszthető, legyen a *qînâ* bármily flexibilis ritmus is. Valószínűbb, hogy itt a *kî ’attâ ’āsîtâ* kifejezés helyett csak egy szó szerepelt, pl. a *kā ’asîf*, amelynek mássalhangzói megvannak az előbb idézett félmondatban is. Ekkor a fordítás így lenne: „hallotta bajomat // örült gyászomnak.” Berlin ezzel szemben hangsúlyosnak találja az első sorban *’nî-ját*, amelynek az itt szereplő *’attâ* a párja: *én* nyögök, és *te* okoztad.²⁸⁰

(3) A *P* itt felszólító módot értelmez, csakúgy, mint Albrektson.²⁸¹ Gordis „precativ perfect”-nek érti:²⁸² „may you bring.” Ami miatt mégis a múlt idő fordítása mellett döntöttem, az a 15. vers „ünnepet ült fölöttem” (lit. „ünnepet hívott össze ellenem”) kifejezése, melyhez a jelen kép is kapcsolódik. A nap/ünne(p) párhuzam egyébként sem ritka. A 15. vers ráadásul kimondja, hogy az az ünnep azért lett kitűzve, hogy az Úr lemészárolja Jeruzsálem fiataljait.

A vers első sora még mindig a 18. vershez kapcsolódik, annak utolsó felszólítása, hasonlóan a 11-16. versek felszólításaihoz, ahol ugyancsak a hiányzó vigasztaló tűnik a végső érvnek. S ahogy bárhol a versben, ahol ezt Jeruzsálem felpanaszolja (2. 9. 16. 17. és 21. versek) a hiányzó vigasztaló után rögtön megjelennek az ellenségek: mindig a következő sorban, kivétel nélkül. Ezt azt implikálja, hogy a vigasztaló feladata nem csupán a síró kedvének felderítése, hanem ennél több: védelem is az ellenség ellen. Hiszen a vigasztalás csak akkor lehet teljes, tartós, ha a gyászoló körülményein változtat: a nyomorúságból kimenti, az elveszettet visszaadja. Ez azonban nem történik meg. Jeruzsálem ellenségei tehát örülnek (*šāsû*) – csakúgy, mint az Úr örül (*šās*) annak a Deut 28. szerint, hogy kipusztíthatja az engedetlen népet a földjéről (28,63). Az ellentétes

²⁷⁸ Vö. Collins ibid. 29.

²⁷⁹ Dobbs-Allsopp *Tragedy, Tradition, and Theology* 57.

²⁸⁰ Berlin ibid. 60.

²⁸¹ Idézi House ibid. 336.

²⁸² Ld. Dahood, *The Grammar of the Psalter*, in: uő., *Psalms III*, AB, Doubleday and Company Inc., Garden City, New York, 1979. 414-417., Gordis ibid. 160. és Pham ibid. 48. hasonló. A „precativ perfect”-ről bővebben ld. a 3,58 kk-hoz fűzött magyarázatot.

kép a jajgató Jeruzsálemről és a nevető ellenfelekről már a 7-8. versből ismerős, de előkerül még a későbbiekben a 2,16-ban is.

Ez alkalommal azonban a szöveg nem áll meg ezen a ponton és fordul vissza a nyomorúság leírásába, hanem új gondolatot vezet be: a bosszúét: „járjanak majd úgy, mint én!” A bosszúállás kérése nem egyedülálló sajátossága a műfajnak: ld. a 3. és 4. fejezetek zárását.

22.

*Jusson eléd minden gonoszáguk, és bánj velük
úgy, ahogyan velem bántál vétkeim miatt,
mert már csak nyögök, nincsenek könnyeim⁽¹⁾. ”*

(1) Lit.: „beteg a szívem”. A „szív megbetegedése” Collins szerint azt jelenti, hogy már teljesen elfolyt, és könnyként távozott. A sírónak tehát nincs „honnan” könnyeznie tovább.²⁸³

Jeruzsálem e bosszúvágya, csakúgy, mint a 3. és 4. fejezetek végén csupán annyi: álljon vissza a pusztulás által megzavart egyensúly. Jeruzsálem ugyanis vétkezett (ezt ez a vers is megvallja), de szigorúbban lett büntetve, mint azt érdemelte volna. Éppen ezért kéri, hogy a vele gonoszul bánókkal (a *rā ‘ātām* a Jeruzsálem ellen elkövetett atrocitásokra vonatkozik, ld. az előző vers *rā ‘ātī-ját*, amelyet „bajom”-nak fordítottam, de nyilvánvalóan az ellenségeknek erre a gonosz bánásmódjára utal) bánjon el Isten (*‘ólēl lāmō*), ahogy vele is elbánt (*‘ólaltā lī*). S ahogy a két *‘ll* párhuzamban áll egymással e kiasztikus szerkezeten belül, úgy a *rā ‘ā // pēša ‘* is.

Ahogy Berlin írja: „This topos should be understood as more than a wish for vengeance, made in anger or for psychological benefit. The call to destroy the enemy, like the call to rid the world of evil (e.g. Pss 1:6; 104,35), is really expressing the desire to reinstate the natural order of things, the perfect world in which there is no evil, and no enemies, the world in which Israel is secure under God’s protection.”²⁸⁴

Amit viszont Berlin nem említ: az igazi problémát, amellyel végül a könyv birkózik, e kérés sem tudja megoldani. Az egyensúly nem helyreállítható. Az igazi ellenfél ugyanis az Úr. Hogyan adhatná vissza a rendet bármilyen, embereken elkövetett bosszú? A kompozíció zárása, az 5. fejezet vége (de akár már a másodiké is, amely ezt a szakaszt zárja le) már nem is kér bosszút. Nincs ki ellen.

Összegzés

A könyv 1. költeménye két nagy részre osztható nagyjából a fejezet közepén: az első 11 versre, amelyben egy kívülálló szemlélő a megszólaló, akivel a költő többé-kevésbé azonosul, valamint a 12-22 versekre, ahol Jeruzsálem maga szólal meg.

Ez a felosztás persze elnagyolt, hiszen Jeruzsálem már megszólal a 9. versben is egy rövid felkiáltás erejéig, s a költő egy megjegyzése (a 17. vers) Jeruzsálem beszédének közepén hangzik fel, amikor az a sírástól egy pillanatra elnémul.

²⁸³ Vö. Collins ibid. 18 kk.

²⁸⁴ Berlin ibid. 60.

A két megszólaló témái között rengeteg a hasonlóság, amely érthető, hiszen beszédek ugyanannak az eseménynek a reflexiói. Magatartásuk azonban különböző: a költő megpróbálja kívülről leírni a pusztulást, de ez távolról sem jelenti azt, hogy egy lenne az érzéketlenül, vagy éppen kárörömmel figyelő külső szemlélők közül. Kívülállósága ugyanis csupán fiktív, implikált, érintettsége, érzelmi bevontsága újra és újra átüt a költemény szövetén. Jeruzsálem esetében ez éppen fordítva van: ő mint *személy* fiktív, *helyzete* azonban nagyon is reális: a túlélő, az eseményeket átélő emberek szempontjából és panaszukat megfogalmazva szólal meg, így beszéde nyilvánvalóan sokkal több érzellemmel átitatott, s a fájdalom plasztikus leírásai is helyet kapnak ezekben a beszédekben. Az érzelmi telítettséget mindkét megszólaló esetén jól jelzik az enjambmentek, amelyek az élőbeszédet hivatottak imitálni, a fájdalmat, amelyet nem lehet költői eszközökkel mederbe szorítani.²⁸⁵

Beszélői szándékuk is különböző: a költő a nyitó vers/versek állapotleírása után megpróbálja felderíteni a pusztulás okát, főként a Deut 28 gondolati sémáit használva e célra, de ez a kutatás Jeruzsálem első megszólalása után (9. vers) abbamarad, s a költő visszatér a leíráshoz (10-11ab), bár ekkor már nem a fiktív alakról ír, hanem a konkrét város népéről, akiket kiraboltak, s éhezésre kényszerítettek. A 17. versben, amikor újra megszólal, ismét csak a fiktív nőalakot írja le, de ez a szöveggörnyezetből érthető is: a megszemélyesített Jeruzsálem beszédét megszakítva szólal meg. Szövegéből egyébként egyszer sem derül ki, ki a címzettje: Isten, a külső szemlélők vagy a túlélők közössége? Valószínűbb, hogy valamilyen fiktív hallgatósággal van dolgunk, akiket a költő leírásával arra szeretne rávenni, hogy az egyedül és vigasztaló nélkül maradt Jeruzsálemhez gyászában csatlakozzanak.

Jeruzsálem, a költővel ellentétben, nem próbálja megérteni a történetek okát. S míg egy pillanatig sem tagadja, hogy vétkezett, mégis újra és újra arra próbál rámutatni, mekkora lett a büntetés, s hogy ez nincs, nem lehet arányban azzal, amit elkövetett. Saját igazát keresve hol Istenhez fordul, hol az emberekhez (járókelők, népek), mindkettőtől ügye megvizsgálását várva: Lásd! (9. 11. 20. versek) Lássátok! (12. 18. versek) Halljátok! (18. 21. versek). Érvelése nem teológiai: a szenvedés és a pusztulásra nagyságára mutat rá, ezen belül is elsősorban gyermekei, fiataljai pusztulására (15. 16. 20.) fogságba vitelére (18.), vezetői halálára (19.), az éhségre (19. 20.); valamint saját szenvedését írja le (16. 20.) S bár ezek a témák már a költő beszédében is előkerültek, nála mégis más értelmet, helyiértéket kapnak. Ő nem próbál meg más szövegekre való áthallásokkal mintegy teológiai hálót szőni panaszaiból. Ő felvállalja azt, amit a költő nem (bár nyilván éppen ezáltal ő teszi meg): hogy megvallja, nem lát semmilyen jövőt, semmilyen megoldási paradigmát. S ez nem csupán, vagy nem elsősorban a gyermekek pusztulása és fogságra vitele miatt van, hanem történelmi tapasztalatai sem mutatnak megoldást.

Az irodalmi-teológiai tapasztalat ugyanis az, hogy Isten megharagszik, aztán megbékül: büntet ugyan, de mégis népe mellett marad. A történelmi tapasztalat ezzel szöges ellentétben áll, ez pedig Izrael elpusztítása, mely végleges volt, és immár csaknem másfél évszázad elteltével visszavonhatatlan. S annak megtapasztalása, hogy Isten *valóban* az ellenség oldalára állt – nem csupán hagyta, *segítette* őket nyerni! – ezt a jövőt implikálta Júda számára is.

²⁸⁵ Dobbs-Allsopp rámutat, hogy az 1. és 2. fejezetekben van a legtöbb soron belüli enjambment. *Lamentations* 49.

A figyelmes olvasó kihallhatja azt a rettenetes kétségbeesést, amely a könyv háttérében végig dolgozik: vajon *valóban* elvetette Isten az ő népét? Fontos hangsúlyozni: a költő nem tud a hazajövetelről, a templom felépítéséről, majd a zsidó nép egész a mai napig tartó fennmaradásáról. Ő, akár a fogságban, akár saját földjén maradva írta művét, még abban a rettenetes bizonytalanságban vergődött, hogy lehet, hogy *mindennek* vége. S igazából ez visszhangzik majd a 2. fejezetben, ahol már próbát sem tesz a magyarázat megtalálására, majd tovább, egész a 4. fejezet végéig, ahol az egyetlen reménykedő mondatot: „Véget ér büntetésed, Sion, nem leszel többé kiszolgáltatva”, porrá zúzza az 5. fejezet depresszív valósága.

Második költemény

I.

Miért?

Megutálta⁽¹⁾ az Úr haragjában a drága Siont!

Az égből a földre hajította Izrael ékességét,
nem törődik lába zsámolyával haragja napján!

(1) Az itt szereplő *ʿōb* ige hapax. Legtöbbször a „felhőbe borította”, „felhővel eltakarta” módon fordítják (ld. már *V* vagy *ÚF*), az *ʿāb* „felhő” szóval rokonítva az igét.²⁸⁶ A „felhő” szó azonban mindig pozitív összefüggésben fordul elő, amikor Isten és a népe kapcsolatát hivatott ábrázolni (pusztai vándorlás és Isten jelenléte a szent sátorban, de akár a Sinainál is), ezért némely kommentátor más gyököt feltételez az ige mögött más jelentéssel. Rudolph például²⁸⁷ az arab nyelvből ismert *ʿyb* (hibáztat, okol) ige jelentésével fordítja a mondatot, míg McDaniel²⁸⁸ a Zsolt 106,40 alapján a *wʿb* gyökkel hozza kapcsolatba (amelyből a *tô ʿēbâ* szó is származtatható, mint a gyök *taʿphil* nominativusa): „Utálatossággá tette az Úr haragjában Sion leányát.” Véleménye szerint az eredeti forma a *hō ʿīb* lehetett, azonban a kezdő *ʿēkâ* után egy *h* kiesett (haplográfia).²⁸⁹ Én az ő javaslatát követtem, egyrészt szintaktikai okokból: mind az első, mind a 2. vers minden igéje perfectum, és ebbe a sorba jobban illik a perfectumi alak, másrészt jelentésileg is jobban kapcsolódik. A *Tg*-ban e helyen szereplő *tq̄p* „nevetségessé tesz, megvet” ige is ehhez áll közel.

A *LXX ἐγνόφωσεν*-t fordít: elsötétít, valószínűleg az azonos jelentésű *ʿbh/ʿby* gyök alapján.²⁹⁰

A magyarázók nagy része egyetért abban, hogy ebben a versben a templom (illetve a láda, amely a templom lényegét adja²⁹¹) el/megvetéséről szól a költő: mind az „ékesség”, mind a „lába zsámolya” kifejezés erre utal.²⁹² Már az ókori magyarázók is így értették e verset (ld. *Tg* és *LamR*): Isten Shekinája elhagyta a templomot, és nem lakik már a népe között. Ez az értelmezés szükséges is a rabbinikus teológia számára, ahogy Brady írja: „The removal of God’s Shekinah from the Temple back up to heaven was the precondition necessary for Jerusalem’s destruction. Any other interpretation of events would require admission that the God of Israel was not strong enough to defend his people or his Temple (...).”²⁹³ Bizonyos értelemben azonban az 1,1 képeit is felidézik ezek a szavak: a földre ült gyászoló Jeruzsálemét, akiről most mintegy kiderül: nem gyászában ült a földre, hanem oda kényszerítették.

Ha valóban a láda pusztulását/megvetését akarja hírül adni a vers, érthető, hogy mind a nép, mind a templom szabad préda lesz. De, csakúgy, mint az 1,6-ban, ez a „kivonulás” sokkal több, mint magára hagyás: a következő versek képei már

²⁸⁶ Részben Albrektson nyomán vö. *ibid.* 85-86.

²⁸⁷ Rudolph *ibid.* 218.

²⁸⁸ McDaniel *ibid.* 34-35.

²⁸⁹ Az ő magyarázatát követi Hillers *ibid.* 35. és Pham *ibid.* 102 is.

²⁹⁰ Ld. Jastrow 1037.

²⁹¹ Ld. Provan *ibid.* 59-60.

²⁹² Kivéve Phamot, aki ezeket a képeket is a gyász megnyilvánulásainak tartja: a trónról való leszállásnak és a földben/piszokban ülésnek (*ibid.* 116 kk.).

²⁹³ Brady *ibid.* 92, vö. 90-92.

nyilván beszélnek arról, ami az első költeményben főként célzások és áthallások szintjén hangozott el: az ÚR maga *harcol* népe ellen – háborúra vonult tehát ki.

Dobbs-Allsopp azonban a „harag napja” képpel összekötve a helyet már a történelmi eseményeken túlmutató kontextusba helyezi, sőt azt írja, hogy a leírás „Zion’s dethronement, the stripping away of her *cosmic* privileges and status.”²⁹⁴ (Kiemelés tőlem.) Ez a fajta kozmikus-mitologikus áthallás nem egyedülálló a könyvben: már az 1,13-mal kapcsolatosan Berlin megjegyezte, hogy Isten és népe harca Marduk és Tiamat kozmikus küzdelmére emlékeztet.²⁹⁵ Weiser is mitológiai motívumot gyanít az égből való levettetésben az Ézs 14,12 és az Ez 28,17 mintájára,²⁹⁶ de maga az Ószövetség is megvonja a maga párhuzamait Júda/Jeruzsálem elpusztítása és a káoszszörny leküzdése között. A legjobb példa erre a 74. zsoltár, amelyben ennek a mitologikus küzdelemnek a legbővebb bibliai elbeszélése is található, mégpedig közvetlenül a templom és Jeruzsálem pusztulásának leírása után, de a 89. zsoltár szó- és képkinccse is e felé az értelmezés felé mutat.

A 2. fejezet első verseinek leírása több ponton a 18. zsoltár teofániájával használ azonos kifejezéseket, amely zsoltárban az Isteni Harcos hadba indulásáról olvasunk. Ezek közé tartozik rögtön a vers legelső szava, mert még ha a nyitó ígét (*’ób*) nem „felhőbe borít”-nak értjük is, az anyanyelvi hallgató számára a felhő szóval való összecsengés mégis megvan – és már az Ex 19,9-ben Isten ezt mondja népének: „Sűrű felhőben (*b^e ’āb he ’ānān*) jövök hozzátok”, még ha a kontextus különbözik is.

Ezek az áthallások minden bizonnyal nem véletlenek. Csak tovább növelik a horror és kiszolgáltatottság érzetét a hallgatóságban. Isten, aki a felhőben szokott megjelenni és segíteni, most ebbe burkolózik haragjában, mert megutálta népét – a szóválasztás egyszerre képes e kettőt kifejezni. Sőt, Isten, aki ellen a káosz embernél hatalmasabb erői sem voltak képesek ellenállni, most népe ellen fordult. Már az *elkövetkezendő* Harag Napjának leírásai is milyen félelmetesek! De a Harag Napja Júda számára nem a bizonytalan jövő, hanem a szörnyű múlt, amelynek részletes leírásával megy tovább a költő – és a harag sem csupán irodalmi toposz többé: az 1, 2, 3, 4 és 6. versekben egyaránt szerepelnek szinonimái (*’ap, hēmâ, ’ebrâ, za ’am*), s ezek mind-mind a pusztulás nagyságát szemléltetik.²⁹⁷

2.

Kíméletlenül⁽¹⁾ felemésztette⁽²⁾ az Úr Jákób minden mezejét⁽³⁾,
lerombolta dühében a drága Júda⁽⁴⁾ erődítményeit,
a földre döntötte, és ledöfte⁽⁵⁾ az országot és vezetőit⁽⁶⁾.

²⁹⁴ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 88.

²⁹⁵ Berlin *ibid.* 57.

²⁹⁶ Ld. Hillers *ibid.* 43.

²⁹⁷ Hasonlóan fogalmaz von Rad, és éppen a jelen szövegre (bár nem a jelen versre) utalva: „(...) a „Jahve napja” kifejezést alkalmanként múltbeli eseményekkel kapcsolatban is használhatták (Ez 13,5; 34,12; vö. JJSir 1,12; 2,22). (...) A Jahve napjához tartozó képzetkör önmagában véve semmiképp sem eszkatologikus, ezt az eseményt, annak minden egyes részletét a próféták is ismerték már a korábbi Jahve-hagyományokból. Ők azonban úgy gondolták, hogy amikor Jahve utoljára elindul majd, hogy szembeszálljon az ellenségeivel, azt hasonló jegyek fogják kíséreti, mint a régi időkben. (...) Amósz fölteszi a kérdést kortársainak: nem gondolnak-e arra, hogy ez a nap olyan sötétséget hoz majd, amely az ő számukra is végzetes lehet?” (*Az Ószövetség teológiája* I. 115-116.)

- (1) Az eredeti szöveg szó szerint „Felemésztette (és) nem kímélte meg”, a fordítás azonban gördülékenyebb a hendyadisszal.
- (2) Az itt szereplő *hl* ige elsődleges jelentése „elnyel” – a fejezet egyik kulcsszava.
- (3) A „hajlék”, „lakhely”, esetleg „szépség” (amennyiben a *n^e ’ōt*-ot a *n^h* gyökkel hozzuk kapcsolatba, amely kapcsolat az áthallás szintjén biztosan megvan) fordítások e helyen nem adják vissza azt, amit a sor ellentétes képei sugallnak.
- (4) A *V* „Júda leánya” (*bat*) helyett „szűz Júdá”-t olvas (*b^e tūlā* – virginis Iuda).
- (5) A szír verzió e helyen *q^tlylh*-t olvas, tehát nem ígét, hanem főnevet, s ez nehezen értelmezhetővé teszi a mondatot, mivel ez esetben a *q^tyl* szó az alany: „Elérte az országot pusztulása, királyát és előkelőit.” (a „királyát” fordításhoz ld. (6)) A mondatszerkezet szokatlan. Ha továbbra is Isten a cselekvő, a nyelvtani szerkezet érthető, de a jelentés problémás: „Földre döntötte pusztulását, királyát és előkelőit.” A héber szöveg itt sokkal képlékenyebb és világosabb: egy, a háborúval járó atrocitást tár elénk: a „földre dönt, és ledöf” jelentése világos. A *hll* gyök másik jelentése „meggyaláz”, amelyet előszeretettel fordítanak ezen a helyen (talán az *LXX* és a *V* nyomán), jöhet a későbbiekből nyilvánvaló, hogy nem egyszerű gyalázásról, hanem kivégzésről van szó. Ld. alább.²⁹⁸
- (6) A *LXX* és a *P* „királyát és előkelőit” fordít (ld. a fejezet 9. versét), amely valószínűleg a *mamlākā* szó *malkāh* (E/3 birtokos nőnemű végződéssel) olvasatából ered, bár nem eldönthető, hogy a fordítás eltérő kézirat, vagy éppen félreolvasás következménye. Albright²⁹⁹ szerint a *mamlākā* szó „király”-t is jelenthet, azonban e helyen ez az olvasat nyelvtanilag nem tartható: „királyt és vezéreit” (ismét csak E/3 nőnemű végződéssel!) azt implikálná, hogy a király nőnemű.

Tény és való, hogy a vers első sora a háborúban elpusztított vidékre utal elsősorban (míg a második sor ennek kiegészítéseként a lerombolt városokat mutatja),³⁰⁰ mégsem véletlen a szóhasználat. Ahogy az előző versben is előkerülnek az első költeményben már használt képek, képzetek, ugyanúgy itt is van egy erős visszautalás ismét csak az 1,6-ra, ahol a jelen versben is megjelenő vezetők, mint kosok az üldöző (vagy Üldöző) elől menekülnek, és „nem találnak legelőt”. Itt a pásztor (az Úr) felfalta a nyáj (Jákób) legelőjét. Ismét csak mintha a 23. zsoltár pásztor-idilljének karikatúráját látnánk. Ennek a képnek lehet része még a 2. sor *mibzār* szava (vö. Mik 2,12, ahol a hasonló szó a *zō ’n*-nal áll együtt „karám” értelemben), sőt, a következő vers letördelt szarvai is (amelyet ott „hatalom”-nak fordítottam).

House a „felfalni, elemészteni” szó kapcsán említi, hogy szinte sosem fordul elő Istenre vonatkoztatva,³⁰¹ a 2. fejezetben viszont háromszor is: itt és az 5. versben kétszer, más alannal pedig még újabb két helyen: a 8. és 16. versekben. Ahogy a magyar „felemészt” szó, ez is a maradék nélküli pusztítás képes kifejezője, bár egyéb előfordulási helyein is sokszor Isten valamilyen parancsolatával, rendeletével van összefüggésben.³⁰²

A *hll* ige, ahogy már feljebb említettem, nem egyszerű „meggyalázás”, vagy „szentségtelenné, kultuszi szolgálatra alkalmatlanná tétel”. A Sirmak azonban

²⁹⁸ A *hll* III. gyök („meggyaláz, megerőszkol, megszabadít” ld. BDB 320.) véleményem szerint egyébként is a *hll* I. („átszúr, döf, keresztüldöf”) derivátuma, nem csupán azonos alakú szó.

²⁹⁹ Albright, W.F., *A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm lxxviii)*, HUCA 23 (1952) 34.

³⁰⁰ Ld. Berlin *ibid.* 67, House *ibid.* 377. Provan *ibid.* 60. stb.

³⁰¹ House *ibid.* 377.

³⁰² Pl. Mózes botja, amely elnyeli a mágusok botjait (Ex 7,12.), a föld elnyeli Kórahót és családját (Num 26,10), vagy éppen a cet elnyeli Jónást (Jón 2,1). Guillaume szerint az igének van egy más, evéssel nem annyira kapcsolatos értelme is: „injuriously affected”, és „sense of distressing and injuring” vö. Guillaume, A, *A note on the root bala* ʿ, JTS (new series) 13 (1962) 321.

használja a *ḥālāl* főnevet is, mégpedig azokra, akiket megölt az éhség vagy a fegyver (2,12; 4,9), s ez az ige erőszakos értelme felé mutat inkább, különösen a jelen szöveggörnyezetben. A Zsolt 74,7 is ugyanezt a szókapcsolatot (*lā 'ārez ḥillē lū*) hozza a szentély elpusztítása kapcsán. Az „átdöf” azonban nem általános kifejezése a gyilkolásnak: inkább ismét azt a mitologikus küzdelmet idézi, amikor az Úr földre terítette és *leszúrta* (*ḥll*) ellenfelét, a *tannîn*-t (sárkány? kígyó? – Ézs 51,9), illetve a *nāḥāš bāriah*-ot (gonosz kígyó – Jób 26,13 vö. *UT* 67:I:1 *btñ brh // ltn*) – s ami itt még csak áthallás, az a 74. zsoltár 13. kk. verseiben nagyon is konkrét: „Te szorítottad vissza erőddel a tengert, te törted össze a tengeri szörnyek (*tannînîm*) fejét. Te zúztad szét a Leviátán (*livyātān*) fejeit.” A Szentírás más írói is megéreztek ezt a fajta rettenetes összefüggést Jeruzsálem/a Szentély elpusztítása és ama régi küzdelem között.

A *ḥll* szó „szentségtelenné tétel” értelme azonban nyilvánvaló áthallása a versnek. A föld, az ország „közönséges” lett, nem tartozik többet Istenhez, nem szent többé. A verssor feszültségét viszont az adja, hogy ez az állapot-változás nem csupán Júda/Jákób bűneiből, engedetlenségéből fakad, hanem maga Isten volt az, aki őt alkalmatlanná tette (talán éppen a halottak által, mivel a tetem/dög érintése az egyik leggyakoribb tisztátalansági ok), hiszen ő a sor cselekvője. A *P* nyilván ezt kiküszöbölendő változtatott a szintaxison, pedig ez az ellentétes feszültség ráfelel az 1-2. sorok hasonló hangulatú pásztor-képére.

3.

Haragja hevében véget vetett Izrael minden hatalmának.⁽¹⁾

Megfutamította seregét⁽²⁾ az ellenség előtt,

úgy égette Jákóbot, mint minden oldalról emésztő tűz.

(1) Lit. „letörte minden szarvát”.³⁰³

(2) Szó szerint: „visszavonta jobbát”. A kérdés, hogy kinek a jobbát: a sajátját, vagy Izraelét? A legtöbb fordítás ugyanis úgy értelmezi ezt a mondatot, hogy „Isten visszavonta (segítő) jobbát.” Viszont a *šūb 'āḥôr* inkább a „megfutamodik, megszégyenül” jelentést hordozza – ráadásul ebben az értelemben fordítottam az 1,8. és 13-ban, és a jobb sem feltétlenül Isten segítő jobbja.³⁰⁴ A „jobb kéz” a „szarvhoz” hasonlóan a hatalom, erő jelképe. Ami miatt végül jelen fordítás mellett döntöttem az, hogy a vers dinamikájába jobban illik egy cselekvés (megfutamítás), mint egyfajta – igaz, szintén végzetes következményekkel járó – passzivitás (visszavonás, nem segítség).³⁰⁵ A héber mondat azonban mindkét jelentést hordozza: a hallgató egyaránt értelmezheti Istenre és Izraelre a „jobb kéz” szót.

A *ḥ'ri 'ap* szókapcsolat ötször fordul elő a Bibliában, ebből pedig csupán két helyen Istenre vonatkoztatva: a jelen vers első sorában, illetve a Deut 29,23-ban, amely egyfajta válasz a 28 átokmondásaira. „Mi volt ez a nagy, *heves harag* (*ḥ'ri 'ap*)?” – kérdezi majd a következő nemzedék, de a Deut válasza eltér a JSir-étől. A Deut teológiai választ ad, és a miertre felel, bűnöket és hibákat említ, míg jelen elbeszélés inkább a haragot írja le, a pusztítás hogyanját. Ez a hangsúly-eltolódás újra csak az első fejezet hasonló leírását idézi fel. A Siralmak költője nem beszél a miértről, de azáltal, hogy áthallások útján megteremti a kapcsolatot a Deut 28-29

³⁰³ Vö. Hillers ibid. 97.

³⁰⁴ Contra Provan ibid. 61-62.

³⁰⁵ Ld. még Pham ibid. 102, aki hasonló következtetésre jut. Berlin (ibid. 68.) szerint is Izrael keze az, amelyet visszafog az Úr.

felé egyben azért jelzi is, hogy tisztában van a pusztulás okával. A kifejezés más formája (*h^arôn ʿappô*) még a 1,12-ben és a 4,11-ben is előfordul, és mindkét helyen újra csak Istenre vonatkozik.

A Deut kontextusába illik a második sor megfutamított seregének a képe is: „Vereséggel sújt téged az ÚR ellenségeid előtt. Egy úton vonulsz föl ellenük, de hét úton menekülsz előlük.” (Deut 28, 25.)

A vers utolsó sorának egyik szava viszont az 1,2. és 21. kapcsán már megemlített gondolatot hívja elő: Isten az emberi cselekedetek modellje: Isten itt „emésztő tűz”, *ʿēš ʿoklā*, aki minden oldalról pusztítja – emészti, lit. *eszi* – népét. Vagy ahogy a 2. fejezet *bālā* -ja többször is kiemeli: felfalja, elnyeli, felemészti. Mint egy feldühödött, éhes ragadozó támad népére, gyermekeire. Mintha ennek lenne aztán egyfajta visszfénye, görbe tükre az éhes városiak magatartása, akik szintén gyerekeiket falják fel éhségükben.³⁰⁶

4.

Mint ellenség vonta fel íját, jobbjá ellenfélként állt elő⁽¹⁾,
és legyilkolt⁽²⁾ mindenkit, aki az ember szeme fénye.⁽³⁾

A drága Sion sátrában haragja tűzként futott szét.

(1) A kritikai apparátus javaslata szerint az itt szereplő *niššāb y^emînô* helyett *hēš bîmînô* lenne a megfelelő olvasat („nyíla jobb kezében van”). E félsorral azonban, a következő sor első felével együtt jelentős fordítási problémák vannak. A *niššāb* szó jelentése általában: „fellép, előáll” (leginkább „támadásra felkészül” értelemben). Vannak, akik szerint azonban a „jobb” szó inkább illene a következő sorba, s az ott szereplő *k^ešar*, „mint ellenfél” pedig e sor végére.³⁰⁷ Ez azonban nem oldja meg a következő sor problémáit, csak abban az esetben, ha a második sorban két emendációt is végrehajtottunk: ide helyezzük a *k^ešar* helyett a *y^emînô*-t és feltételezzük, hogy annak E/3 birtokos végződése és az utána következő *wayyahaṛōg* bevezető „és”-e duplográfia, de akkor ott van az imperfectumi alak problémája, amelyhez a szintaxis miatt szükséges a *wāw consecutivum*.

(2) Az igével (*wayyahaṛōg*) a fő probléma az, hogy az igéhez egy kötőszó is kapcsolódik, mely esetben az ige egy új mondat első szava kell, hogy legyen. Ez esetben azonban nehéz mit kezdeni az előtte szereplő szóval (ld. (1)). A BHS⁴ kritikai apparátusa³⁰⁸ egész egyszerűen azt javasolja, hogy a *k^ešar* szót helyezzük az ige után. Pham szerint az itt szereplő felcserélt sorrend pusztán hangsúlyozás, és három példát is felhoz ennek alátámasztására. A példák azonban nem tűnnek meggyőzőnek.³⁰⁹ Hillers feltételezi, hogy e helyen a két szó között még egy ige szerepelt, mégpedig a *nākā* ige hifil alakja. Ehhez azonban mind az előző sorban, mind itt jelentős emendációkat kellett végrehajtania. Renkema³¹⁰ is felveti egy esetleges emendáció lehetőségét, a *yārā* (nyilat kilő) igét olvasva a két szó között. Ennek az emendációnak az az előnye, hogy eltűnése jobban magyarázható aberratio

³⁰⁶ „Social cannibalism” – mondja erről Lasine (*Jehoram and the Cannibal Mothers (2 Kings 6.24-33): Solomon's Judgement in an Inverted World*, JSOT 50 (1991) 29.)

³⁰⁷ Ld. pl. ÚF.

³⁰⁸ Vö. Meek, Rudolph, Weiser, Kraus és Boecker.

³⁰⁹ Ex 16,6 (*ʿereb wīda ʿtem*), Ézs 10,25 (*miz ʿār w^ekālā*) és JSir 1,13 (*b^e ʿašmōtay wayyirdennā*). Az első két esetben azonban a szavak alanyi szerkesztésű mondatokként, vagy azok tagjaiként szerepelnek, így nem igazán igaz az, hogy az „és”-sel kezdődő igék előtt lévő mondatrészek az ige utáni (tag)mondathoz tartoznának szintaktikailag, a JSir 1,13-ban pedig az ige előtt szereplő szó értelmileg is az előző tagmondat része. Pham *ibid.* 103.

³¹⁰ Renkema *Lamentations* 232.

oculival, mivel mássalhangzói szerepelnek a másik két szóban is, s értelmileg jól kapcsolódik az előző felsorhoz.

Albrektson³¹¹ javaslata, mely szerint a *kēsar* szó *k* hangzója helyett *b* lenne a megfelelő olvasat, és a *waw* nem az igéhez, hanem a szóhoz kapcsolódna, nagyon ötletes, mivel egyrészt nem kíván súlyos változtatásokat, másrészt a szó jelentésileg („segítség, támasz”, ez lehetne az előző felsorban szereplő „jobb kéz” paralelle – de elképzelhető a gyök jelentése („levág, arat”) alapján a „(metsző)kés, kasza” fordítás is) jól illeszkedik a szövegkörnyezetbe. Ezzel a probléma ismét csak az utána következő imperfectumi alak lenne.

Az általam is preferált lehetőség egészen egyszerűen enjambment-ként olvassa a két sort (bár ez a magyar szórend miatt nem érzékelhető), amely a héber verselés ismeretében nem elképzelhetetlen, bár nagyon ritka³¹² – és fontos megjegyezni, hogy mind a *V*, mind a *LXX*, amelyek nem tördelik verssorokra a szöveget, a szót egészen egyszerűen a *niššāb yēminô* után fordítják. A *kēsar* szó, amennyiben a vers első sorához tartozik, az ott szereplő paralelizmust teszi teljessé.

(3) Hillers véleménye szerint az itt szereplő a *maḥ^amaddē* ‘*ayin* kifejezés a „good looking men”-re, a fiatalokra vonatkozik – a *Tg* is így értelmezi.³¹³ A *maḥ^amad* szó azonban az első fejezetben végig a gyermekek, mégpedig az elpusztult, elveszett gyermekek körülírása volt, ezért a jelen fordítás. A magyar „szívének kedves” fordítás pontosabb lett volna, de nem utal annyira a szeretettekre, ezért a „szeme fénye” fordítás, amelyre a lehetőséget az ‘*ayin* jelenléte is megadta, ebben az esetben az ‘*ayin* nem a látásra, hanem a drágaság mértékére vonatkozik.

A *LXX* az ‘*ayin* szót E/1-es birtokos személyraggal olvassa: „szemem”.

A Harag Napja képeihez immár a háborúra felkészült Isteni Harcos képe is csatlakozik. Felbukkanása azonban nem hirtelen és előzmények nélküli: az eddigi versek (és persze az első fejezet) már beszéltek róla és pusztító munkájáról, illetve az áthallások a régi, mitologikus küzdelemre (1,13-14) szintén megjelenését készítették elő – nem is szólva arról a Deut 28-i ígétről, amely szerint „(az ÚR) az égből száll rád, míg el nem pusztulsz” (28,24). Fegyvere jellegzetesen az íj (vö. Hab 3,9; Zsolt 18,15.; 77,18; Deut 32,23.42) és a tűz (Zsolt 18,9; 68,3; Deut 33,2; Ézs 29,6; Mik 1,4; Náh 1,6; Jóel 2,3 stb.), nem a háborúban szokásos kard, magatartása pedig a harag, amely mintha szintén eszköztárába tartozna (Zsolt 18,16; Náh 1,6; Hab 3,8): etimológiailag nyilvánvaló, miért: amennyiben a *ḥēmâ*-ról, a „heves harag”-ról van szó, az a pusztító tűz képéhez kötődik, míg az *ap*-ról Isten dühös lehellete, fújása idéződik fel, és a pusztító forgószél szintén fontos eleme a teofániáknak és a Harag Napja leírásoknak (Jób 40,6; Ám 1,14; Hab 3,14, sőt a Jer 23,19 és a 30,23-ban a pusztító forgószél jelzője a „forró” {*ḥēmâ*}).³¹⁴

³¹¹ Albrektson *ibid.* 92.

³¹² Watson, W.G.E., *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*, JSOT Suppl. 26, Sheffield 1984. 332-5. Ő idézi Gray-t, aki megjegyzi: „Parallelism is, broadly speaking, incompatible with anything but „stoppen-line” poetry.” Watson e cikkében azonban több szentírási helyet is felhoz, ahol ennek ellenére enjambment-nal találkozunk. Ld. még Dobbs-Allsopp, *The Enjambling Line in Lamentations: A Taxonomy*, ZAW 113 (2001) 219-239. ill. uő, *The Effects of Enjambment in Lamentations*, ZAW 113 (2001) 370-385.

Egyébként nem ez az egyetlen hely a 2. fejezetben, ahol enjambmenttel találkozunk: a 11. vers harmadik sora, bár a magyar fordításban tagmondat, a héber eredetiben pusztán a mondat folytatása, s a 17. vers második sora is teljesen nyilvánvaló áthajlás.

³¹³ Hillers *ibid.* 37.

³¹⁴ Ld. ehhez a témához von Rad *The Origin and the Concept of the Day of Yahweh*, Weiss, M., *The Origin of the Day of the Lord – reconsidered*, HUCA 37 (1966) 29-71, Kingsbury, E.C., *Theophany „topos” and the Mountain of God*, JBL 86 (1967) 205-210.

Isten jobbja, amelytől pedig a Deut számtalanszor elismételt „erős kézzel és kinyújtott karral” végrehajtott szabadítása után szintén segítséget várhatna népe, ellenük harcol. Ez egyben az előző vers továbbépítése is lehet, amennyiben ott a „visszafogott jobbot” nem megfutamított seregnak értelmezzük, hanem Isten segítsége visszatartásának, s ami ott passzív, itt már nagyon is aktív és cselekvő. Ez utóbbi módon értelmezi a félsort Pham is.³¹⁵

A következő két sor azonban kiveszi a képet a történeti-mitologikus összefüggésből, és közel, mégpedig *nagyon* közel hozza. Isten nem szörnyeket, vagy más népeket, hadsereget öl, hanem minket: családukat, gyermekeinket (ld. *maḥ^amad* a szó újbóli használatát!), lakásunkba, sátrunkba is betör,³¹⁶ és ott folytatja mindent felemésztő munkáját – itt már teljes a párhuzam a gyermekeket felemésztő szülők és a hasonló magatartású Isteni Harcos között.

5.

Olyan volt az Úr, mint az ellenség. Felemésztette Izraelt, felemésztette minden fellegrát, lerombolta erődtményeit,⁽¹⁾ megsokasította Júda házaiban⁽²⁾ a sírást-rívást.

(1) A sor utolsó szavának („erődtményeit”) hímnemű birtokos végződése miatt a BHS javaslata az *ʿarm^enôṭêḥā šihēt* helyett az *ʿarm^enôṭāw hišhīt* olvasat, amely által mindkét szó hímnemű birtokos végződésű lesz. Helberg szerint az eltérő nemű suffixumoknak az az oka, hogy „the feminine suffix is reference to the land of Israel, while the masculine suffix refers to the nation of Israel”.³¹⁷ Az *ʿarmôn* szót, amelyet általában palotának fordítanak, azért fordítottam „fellegrát”-ként, mert e helyen, illetve majd a 7. versben, nyilvánvalóan nem szép épületekre (amit mostanában a „palota” szó jelent), hanem fallal körülvett, stratégiai fontosságú helyekre utal.

(2) A *b* prepozíció kissé szokatlan használata miatt döntöttem úgy, hogy a *b^ebat-y^ehūdā* („Júda leányában”) helyett *b^ebattê y^ehūdā*-t olvasok e helyen. A *b^ebattê* utolsó *y*-jának kiesése könnyen magyarázható a következő szó kezdő *y*-jával (lapsus oculi). A „ház” egyébként is jól illeszkedik az előző sor épület-képeihez.

Az 5. vers még az előzőnél is nyíltabb, amikor legelső megállapításával végre kimondja azt, amit már az első fejezetben is sejtetni engedett, és később egyre világosabb képekkel láttatott: az Úr volt népe igazi ellensége, pusztítója, ő volt az, aki háborút viselt ellene – olyannyira egyértelműen ő, hogy ezek a versek nem is tudnak az emberi ellenfelekről, még olyan szinten sincsenek jelen, mint Isten eszközei bosszújában.³¹⁸ Nem, Isten maga cselekszik, csakúgy, mint amikor mitológiai ellenfeleivel száll harcba, s ezáltal ezekben a versekben Izrael/Júda is azzá válik. Nem nép többé, hanem egy esélytelen ellenfél. Dobbs-Allsopp okkal mutat rá, hogy az ennyire nyílt beszéd Isten ellenség-voltáról a nyomorúság fokát mutatja: Izraelnek nincs többé vesztenivalója, ezért nem fél többé az ennyire konkrét képektől.³¹⁹

³¹⁵ Pham *ibid.* 98 és 103.

³¹⁶ Berlin értelmezését követve (*tent as hearth and home* – *ibid.* 69. o.), amelyet House (*ibid.* 380.) is hasonlóan ért, mégpedig az előző félsor „*maḥ^amad*”-jai miatt, amelyeken az otthon legértékesebb dolgait érti: úgy embereket mint értéktárgyakat, és contra Pham (*ibid.* 124), aki úgy véli, a sátorra való utalás a „military encampment” szinonimája.

³¹⁷ Helberg *ibid.* 374.

³¹⁸ House (*ibid.* 380.) véleményem szerint félreérti az 1-5. versek képsorát, amikor így magyarázza az első félsort: „God is ‘like an enemy’ because he has become *for* their enemies.” (Kiemelés a szerzőtől.) Ez jelentősen gyengíti a képek értelmét, és nem veszi figyelembe a kontextust.

³¹⁹ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 83.

A *ta^xniyyâ wa^xniyyâ*-nak a vers végén bevett szófordulat jellege van (ezért a magyar „sírás-rívás” fordítás) – talán nem véletlenül. Mintha picit enyhíteni szeretne az eddig elhangzottakon, valami megszokottat hozzátenni: talán valóban hangutánzó-hangfestő szópár ez, ahogy Berlin véli,³²⁰ de mindenképpen egy rövid lélektani nyugvópontot kínál a rengeteg ismeretlen, váratlan fordulat után. A „probléma” csak az, hogy a kifejezés (és a szavak) majdnem hapax, csak az Ézs 29,2-ben fordul elő e helyen kívül, mégpedig hasonló kontextusban: Jeruzsálem (Ariél) lerombolásának és földbe tiprásának példázatos elbeszélésében. A bibliai kontextus tehát nem ad lehetőséget még egy lélegzetvételnyi megnyugvásra sem, sőt, újabb pusztítás-képzetet kapcsol az eddigiek mellé.

6.

Feldúlta sátrát, mint egy kertet, lerombolta templomát,⁽¹⁾
feledésre juttatott⁽²⁾ az ÚR ünnepet és szombatot a Sionon,
dühös felháborodásában megutált királyt és papot.

(1) A sor fordításával több probléma is van. Jelen fordítás három dolgot is feltételez: 1. a *sôk* („lombsátor”) szó a *sôk* variánsa, s nem „ág”-at jelent 2. a *kaggan* („mint {egy} kert”) olvasata nem *k'gepen* („mint {egy} szőlő”, mármint a növény), mint ahogy azt a *LXX* olvassa, és 3. a szó végén álló *mô 'ēd* szó itt nem időpontot, hanem helyet jelöl elsősorban.

A *LXX* „mint kert” helyett „mint szőlőt”-t olvas (a *gan* szót *gepen*-nek), és ezt követve McDaniel is hasonlóképpen fordítja a verset, csak hogy míg a *LXX* megtartja a „lombsátor” szót (legalábbis a σκήνωμα használata erre utal), McDaniel „ág”-at olvas: „he has stripped from the vine its branches.”³²¹ Ő a Jób 15,33-at követi fordításakor, csak hogy annak a versnek eltérő a szintaxisa: ott a szőlő az ige *alanya* (és nem tárgya), amely lerázza a saját éretlen gyümölcsseit.

A *mô 'ēd* szó helyként való értelmezését az első sor végén az is alátámasztja, hogy az előző verssorok szintén helyekre utalnak: a gazdagok helyére (*'armôn*), majd a szegényebbekére (*bayit*), s ezt a sort mintegy lezárja ez a vers. A szó, mint idő(pont) egyébként is szerepel a következő sorban, végül így teljes a kép: nincs *mô 'ēd* többé, semmilyen értelemben: sem helyként, sem időként.

A *Tg* parafrázisa is ezt az értelmezést támasztja alá: a *sôk // mô 'ēd* szavakat *byt mqdsyh // 'tr mzw n lkpr* -nak érti, tehát mindkét helyet a templommal azonosítja.

(2) A *škh* ige Piél alakja egyedül itt fordul elő az Ószövetségben, ezért ez a jelentése csupán feltételezett. A *LXX* az igét annak Qal jelentésében fordítja: „Elfelejtett (ἐπελόθητο) az ÚR a Sionon ünnepet és szombatot.” A kontextusba azonban jobban illeszkedik a „feledésre juttat” kifejezés a vers többi aktív jelentésű igéje mellett.

Isten pusztításának egyik legszörnyűbb következménye, hogy ez kiterjedt a templomra is, arra a helyre, amelyet pedig maga jelölt ki az engesztelő áldozat bemutatásának helyéül – ahogy ezt a *Tg* hangsúlyozza is. Dobbs-Allsopp is hasonlóan vélekedik róla, szerinte a templom pusztulása „God’s complete obliteration of all means of mediation between God and Judah.”³²² A hely, ahol a kapcsolat helyreállítható lett volna, elvétetett, mégpedig olyan könnyen, mint egy gallysátor. A versben alkalmazott gondolat nem egyedülálló: a vihar/áradás által lerombolt kunyhó képe már a *LU*-ban is megjelenik (128-130), mégpedig hasonló kontextusban:

³²⁰ Berlin *ibid.* 69.

³²¹ McDaniel *ibid.* 36-38.

³²² Dobbs-Allsopp *Lamentations* 85.

Wind and rain have been made to fall on it, as onto a tent, a shelter on the denuded harvest ground, as onto a shelter on the denuded harvest ground. Urim, my all-surpassing chamber, the house and the smitten city, all have been uprooted. Like a shepherd's sheepfold it has been uprooted.³²³

Az az „új”, amit jelen szövegünk ad hozzá, a kert képe: az ostromlott ország kertjei szétdúlva és megszedve maradnak a vonuló ellenséges seregek mögött – a szántók és kertek ugyanolyan könnyen válnak a háború áldozataivá, mint az emberek.³²⁴ De nem a kert szétdúlása a küzdelem célja, ez csak esetleges veszteség, ahogy a cél itt sem csupán a templom lerombolása. Ám ahogy a kertek kifosztása az éhség, s ebből következően az (éh)halál veszélyét hordozza magában, úgy a templom elvétele is, hiszen már a Deut 8,3 szerint sem „csak kenyérral él az ember” – amely vers áthallásként majd megjelenik később, a 3,37-39-ben.

Berlin az Ézs 51,3 és a Gen 13,10 kapcsán a kert képéről az Édenkertre, és az abban esett történetre asszociál a pusztítás kapcsán.³²⁵ A kapcsolat nem elképzelhetetlen, de kevésbé valószínű. Inkább az a párhuzam merül föl – s ezt erősíti a *šōk* szó, valamint az ebben és a következő versben egyaránt előforduló *mō 'ēd* –, amikor az aratási ünnep után az aratók „szedik a sátorfájukat” és hazamennek. Jeruzsálem lerombolását ugyanis nem csak ez a (két) vers hasonlítja egyfajta kiforgatott aratási/betakarítási ünnephez, hanem az 1,15 és a 2,22 is. A betakarítási ünnep mint az isteni bosszú leírásának egyik toposza egyébként sem ritka (vö. Ézs 63,1 kk. ahol az Isteni Harcos véres ruháit a szőlőtaposók bortól vörös ruháihoz hasonlítja, vagy a Jóel 4,13, ahol az aratás és a szüret képei együtt szerepelnek).

A templom pusztulásával azonban nem csak a helyreállítás, a bűnbánat lehetősége vétettet el, hanem az isteni rend is megszűnt, valamint az ebből eredő emberi rend is, hiszen a templom elpusztítása, az ünnepek elvétele után nem csak papjait gyűlölte meg az ÚR, hanem a királyt is (ehhez ld. még az 1,4-hez fűzött magyarázatot). Pham egyenesen odáig megy, hogy azt állítja: az emberi törvényszegésre válaszul az ÚR is megszegte a saját maga által adott törvényt.³²⁶ A megfogalmazás túlzó, de, mint erről már szó volt, maga a költő is érzékelteti időnként, hogy az ÚR túlzásba vitte a büntetést..

7.

Elvetette oltárát az Úr, megtagadta⁽¹⁾ szent helyét,
ellenség kezére adta fellegvárainak⁽²⁾ falait,
úgy kiáltoztak az ÚR házában, mintha ünnepnap lenne.

(1) A *n'r* gyök mindössze kétszer fordul elő az Ószövetségben, így jelentése bizonytalan. A másik hely a Zsolt 89,40, ahol a *hll* („meggyaláz, tisztátalanná tesz”)

³²³ ETCSL fordítás

³²⁴ A (háborús) dúlás által felforgatott szőlőskert képe előfordult még az Ézs 5,5-ben valamint a Jer 12,10-ben. Mivel mindkét hely a *kerem* szót hozta, tehát nem csupán kertről, de *szőlőskert*ről van szó bennük, magyarázhatja hogy a *LXX* eme helyének fordítója miért emendálta a *gan* szót *gefēn-re*.

³²⁵ Berlin *ibid.* 70.

³²⁶ Pham *ibid.* 125.

igével áll parallelben, és egyértelműen a dávidi dinasztiára vonatkozik. Albrektson rámutatott, hogy a *P* mindkét szót a *ʾsly* igével adja vissza („elvet, visszautasít”).³²⁷

(2) A nőnemű birtokos végződés az előző vers Sionjára utal vissza.

Az első sor két vezérigéje, a *znh* és a *nʾr* két olyan zsolttárt idéz fel, amelyek szintén a templom/diansztia pusztulásáról szólnak: a 74. és 89. zsolttárokat. Mivel mindkét ige ritka, valószínű, hogy ez a kettős áthallás nem véletlen. Ezt erősíti az előző vers „királyt és papot” kijelentése, de az is, hogy ebben a versben sem csak a templom elvetéséről van szó, hanem a fellegrákok (vagy paloták) bevételeiről is.

A második fejezetben most először kerülnek elő az emberi ellenségek, de – az említett zsolttároktól eltérően – ismét csak passzív résztvevőként. Az Úr „kezükbe adja” a fellegrákokat, a király és a vezetők lakóhelyeit – de nem a templomot. A finom különbségtétel fölött az exegeták el is siklanak, és inkább azt hangsúlyozzák, egyébként helyesen, hogy a templomban kiáltozó (zenélő? ricsajozó?) ellenségek képe erősen ironikus, és az igazi istentisztelet maró szatírája, „a parody of his worship”.³²⁸ Ez igaz. A templom mégsem lett az övék, és főként nem az az Isten, akit ebben a templomban tiszteltek. Talán éppen ezért nem véletlen a 3. sor kezdő kifejezésének áthallása sem: a *nātan qōl* kifejezés a teofániák, Isten megjelenésének *nagyon* gyakran használt szófordulata (Zsolt 18,14; 46,7; 68,33-34; 77,17-18; Ám 1,2 stb.):³²⁹ Isten hiányában maguk próbálnak meg istenként viselkedni. De a 74. zsolttár 4. verse is idecseng, hasonló tartalommal, de más módon keltve allúziókat: „Ellenségeid ordítottak (*šā ʾgū*) kijelentésed helyén (*mō ʿēd*), és kitűzték ott jelvényeiket (*šāmū ʾōtōtām ʾōtōt*).” Nemcsak a hangoskodás, de a *mō ʿēd* szó is fontos kapocs annak ellenére, hogy jelen helyen idői értelemben szerepel. A „jelek jelekké tétele” pedig mintha azokra a jelekre utalna, amelyeket Isten tett, amikor népét megszabadította (Deut 4,34; 7,19; 26,8 stb.) – az ellenség ezek hiányában a saját maga jeleit kénytelen felmutatni.

Bármilyen kicsi vigasz is ez, és bármennyire szelíd implicitással van elrejtve a sok nyíltan kimondott rossz és fájdalom mellett, mégis a remény első hangja a szörnyű pusztítás csúcsán: Isten és a temploma *nincs* az ellenség hatalmában. Ezzel egyben le is zárja ezt az egységet. A következő versek ugyanis már jóval enyhébbek: a pusztítás következményét látjuk majd, s végül egy párbeszédet a költő és Jeruzsálem között.

8.

Úgy döntött⁽¹⁾ az ÚR, hogy lerombolja a drága Sion falait.

Mérőzsinórt vont ki, nem fogta vissza kezét, hogy megemésszen és gáncsba borítson bástyát és falat: egyaránt romba dőltek.

(1) Van olyan *LXX* kézirat (Textus Graecus originalis), amely nem a *hšb* igét, hanem a *šwb* ige Hifiljét olvassa e helyen („καὶ ἐπέστρεψεν κύριος”).

Mind az első, mind a második sor első szintagmája világossá teszi, hogy mindaz, amiről eddig szó volt, a harag gyakori említésének ellenére nem egy dühében esztét veszített istenség tombolása. A pusztítás tudatos volt, Isten döntése (*hāšab*),

³²⁷ Albrektson *ibid.* 99.

³²⁸ Provan *ibid.* 67, de vö. Berlin *ibid.* 70. Renkema *Lamentations* 249. House *ibid.* 382, valamint az 1,10-hez fűzött kommentárt.

³²⁹ Vö. Dobbs-Allsopp *Lamentations* 85.

és megtervezett, csakúgy, mint egy építés: mérések és számítások következménye, hiszen a *nāṭā qaw*, a „mérőzsinór kivonása” ennek a kifejezése (Jób 38,5; Ézs 44,13; Zak 1,16). Hillers éppen ezért értetlenségét is fejezi ki afölött, hogyan válhatott a pusztítás terminusává.³³⁰ Kaiser szerint azért, mert a pusztítás is pontos tervezést igényel, míg Hillers maga, illetve még az exegeták sokan (House pl. a hasonló értelemben felhangzó Ám 7,7-9 alapján) inkább a „betelő mérték”-kel magyarázzák a kifejezést.³³¹ Ezek persze nyilván mind ott vannak a kifejezés háttérében, de valószínű az is, hogy az egyébként ellentétes értelmű kép a drámai hatás növelésére szolgál, csakúgy, mint a pusztító kéz, amely a 3-4. versek „jobbát” idézi: a 3. versben vissza lett fogva, de a 4-ben már előállt gyilkolni, s most egyenesen a *bāla* ige vonatkozik rá (ld. 2. és 5. versek).

Dobbs-Allsopp azonban mást ért a mérőzsinór kivonásának képe alatt: egy kissé talán parodisztikus utalást a mezopotámiai hagyományra, ahol a várossírató énekeket éppen az új templom felépítése közben énekelték. Ez a munka azzal kezdődött, hogy a romokat eltakarították, és kimérték az új templom helyét.³³² Ez azonban olyan reményteli felhangja lenne a jelen szövegnek, amelyet a kontextus egyáltalán nem támogat.

Bármi is legyen a kép eredete vagy áthallása, az eredmény nyilvánvaló: romos lett a város, és *gyászol*. Csakúgy, mint az 1,4-ben, itt is az épületekkel találkozunk, amelyek szinte leképezik a gyászolók magatartását. A földre rogytak, romosak és gyengék, csaknem mint a gyászoló Jób. Berlin is rámutat a Zsolt 48,13-14, illetve a Gilgames I i 15-20 alapján: „[W]alls, ramparts and gates protect and symbolises the city”³³³ – ez a képzet ismét a már az első fejezetből ismert megszemélyesített Jeruzsálemhez visz minket közelebb, s ezt fejtik ki még inkább a következő versek képei is.

9.

Földbe süllyedtek kapui, megsemmisültek⁽¹⁾ zárai,
királya és előkelői a népek között vannak, nincs tanítás,⁽²⁾
prófétái sem kaptak látomást az Úrtól.

(1) Sok kommentátor meghagyja az e helyen szereplő mindkét igét (*ʿibbad w^ešibbar*),³³⁴ amelyet a *BHS* metrikai okok miatt visszautasít és valamelyik elhagyását tanácsolja. Gordis pedig megjegyzi: „Stich b (...) is not only metrically too long, but is logically contradictory or redundant.”³³⁵ A hirtelen alany-váltás is emendáció. Pham³³⁶ a *šibbar* meghagyását javasolja, mivel jól alliterál a vers első felével. Rövid szövegkritikai vizsgálat után azonban nyilvánvaló, hogy amennyiben valamelyik a két ige közül másodlagos, akkor inkább ez utóbbi az, s ebben az esetben az ige előtt álló „és” (*wāw*) az *ʿbd* ige többes számú végződése (amelyet én *Q*-ban olvasok a sor első felének passzív igéje miatt: *ʿāb^edū*), a *b* és *r* mássalhangzók

³³⁰ Hillers *ibid.* 38.

³³¹ Kaiser *Klagelieder*, in H. Ringgrem et al., *Sprüche, Prediger, Das Hohe Lied, Klagelieder, Das Buch Ester*, ATD 16, Göttinger 1981³. 336. Provan *ibid.* 68. House *ibid.* 383.

³³² Dobbs-Allsopp *Lamentations* 86.

³³³ Berlin *ibid.* 71.

³³⁴ Renkema, Provan, vö. *ÚF*.

³³⁵ Gordis *ibid.* 162.

³³⁶ Pham *ibid.* 105.

pedig megegyeznek a „zárai” szó első két mássalhangzójával. Az *š* talán az előző *ša* ‘ar szó miatt került ide alliterációként.³³⁷

(2) E megjegyzés sokkal valószínűbben egy felsorolás része, mint az előző tagmondat magyarázó megjegyzése (ld. *ÚF*: „... a pogányok közt vannak, *ahol* nincs tanítás”, valamint a modern fordítások nagy része). A mellérendelés azonban sokkal nagyobbra növeli a szöveg felsorolásainak hatását. A *Tg* ezt a megjegyzést úgy értelmezi, mint a fogságravitel okát: „a népek között vannak, mert nem tartották meg a Tórát.”

A földbe süllyedt kapuk képe bizony irodalmi toposznak tűnik:

The doors of the city gates of the Land lay dislodged in mud. (*CA* 167)³³⁸

illetve

The palace (...) was defiled, its doorbolts were torn out. (*LS* 405-6)³³⁹

jelen kontextusában viszont mégis több annál. Az előző versekben a templom és az előkelők házainak pusztulásáról olvashattunk, a király és a pap(ok) elhurcolásáról, s a következő sorok újra csak a vezetők és a tanítás/törvény hiányáról szólnak, és ebben a kontextusban már az 1,4 hasonló képének magyarázatánál említett áthallása van a „kapu” szónak: megszűnt a törvényesség, a jogrend. A kapu, az ítélkezés helye az előző sor bástyaival és falaival együtt gyászol és roskadozik. Egy funkcióját azért mégis betölti – legalábbis Dobbs-Allsopp szerint –: megadja a siratás helyét.³⁴⁰

De a szövegkörnyezet még egy jelentést ad a lesüllyedt kapuknak // megsemmisült zárnak, és ez is az előző sor tovább építése: a *mibzār*, a biztonságos, zárt város, Jeruzsálem nem nyújt többé védelmet. A falak is romosak, a vezetők is elmentek – de ami ennél rosszabb, tér rá a második sor, az az, hogy sem törvény, sem prófécia nincs többé.

A puszta fizikai létbizonytalanságnál szörnyűbb dolog esett meg: minden lelki-erkölcsi kapaszkodó elvétetett. Nincs már, ami megvédjen az ellenségtől, mert elpusztultak a fizikai védelem eszközei – és nincs már, ami megvédjen a felebaráttól, a társtól, magamtól, amely az életnek keretet adjon, mert nincs törvény, sem az ezt valamilyen szinten helyettesíteni képes prófétai hang: valami, ami kívülről kapaszkodót nyújt. Provan magyarázata is hasonló: mindhárom vezetési/útmutatási forma elvétetett: a királyok és vezetők, a papok (szerinte erre vonatkozik az *ʿên tôrâ* kifejezés – vö. Jer 18,18; Ez 7,26; Mik 3,11) és a próféták.³⁴¹ Akár így értjük a verset, akár nem, nyilvánvaló, hogy szerepe itt, a 7-9

³³⁷ Salters is erre az eredményre jut, bár kissé eltérő megfontolások alapján. Ld. Salters, R.B., *The Text of Lam. ii 9a*, VT 54 (2004) 273-276.

³³⁸ ETCSL fordítás és vö. Hillers *ibid.* 44. Eredeti megjegyzés a szöveghez: „*1 ms. has instead: were covered with*”.

³³⁹ ETCSL fordítás, eredeti megjegyzés a szöveghez: „(1 ms. has instead:) At its main gate the bolts were opened, the storm dislodged its door”.

³⁴⁰ „The city gate and its surrounding walls were evidently prime loci for lamentations.” Rádásul ő is a város megszemélyesítésének témájánál beszél erről, hiszen a szöveg nem mint a „gyász helyéről” beszél róluk, hanem mint a siratásban részt vevő szereplőkről. Dobbs-Allsopp ezt „related use of personification”-nak nevezi, contra Jeruzsálem megszemélyesített nőalakjával. *Weep, O Daughter of Zion* 89.

³⁴¹ Provan *ibid.* 69, de Pham is hasonlóképpen. *Ibid.* 127.

versek által formált kis egységben, mely az Isteni Harcos által kavart „vihár” (1-6 versek) legéletbevágóbb következményeit mutatja be: a rend szétesett.

A prófétákról még szól a szöveg részletesebben a 14. versben.

10.

Némán⁽¹⁾ ülnek⁽²⁾ a földön a drága Sion vénei,
port hintenek fejükre, zsákba öltöztek,
a földre borulnak Jeruzsálem fiatal leányai.

(1) Az itt szereplő *yidd' mû* ige két, csaknem ellenkező értelemben is fordítható: *dmm* I: némának lenni, *dmm* II: nyögni, jajgatni. Mindkettő rokonítható a gyászsal.³⁴² A „némának lenni” értelem azért jobb e helyen, mert még inkább kiemeli az ellentétet a 7. versben a szentélyben rikoltozó ellenség, az „isteni vihar” és a némán gyászoló helyiek között.³⁴³ Az igét azért fordítottam határozószónak, mert a magyar szöveg így gördülékenyebb (hendiadys).

(2) Az összes régi fordítás (*LXX*, *V*, *P*) e helyen perfectumot olvas, a *Tg* azonban participiumot, ami az imperfectumhoz áll közelebb.

Az ebben a versben megjelenő szereplők: a vének és a fiatal lányok (akik az 1,4-hez hasonlóan ismét csak a *b^ahûrîm* nélkül jelennek meg, ld. az ahhoz a vershez fűzött magyarázatot), mintha csak a város magatartását akarnák leképezni: ahogy a falak és a kapuk a földre rogytak, maguk is ezt teszik. Gyászolnak. Ez ismét csak az 1,4 hasonló képzetéhez köti a verset.

Az exegeták általános véleménye szerint az itt olvasható leírás nem érzelmek bemutatása, hanem csupán „a set of stylized behaviours”,³⁴⁴ „typical mourning rites”,³⁴⁵ vagy éppen „traditional attitude”,³⁴⁶ és a *vének – fiatal lányok* merizmus, amelynek feladata, hogy kifejezze: mindenki gyászol. „(...) the extremes of the spectrum encapsulate everything between them.”³⁴⁷

Utóbbi megállapítás magától értetődőnek tűnik, hiszen a második sor igéi nem köthetők egyértelműen sem az első, sem a harmadik sor szereplőihöz: a héber megfogalmazás is egyaránt vonatkozhat mindkettőre, és ez szintén a gyász általánosságát hangsúlyozza. Ami azonban az érzelemmentes tradíciókövetést illeti, sokkal helyesebb, ha inkább „a gyász kanalizált formáiról” beszélünk, mert a gyász-formulák betartása nem jelenti azt, hogy nincs mögötte igazi fájdalom. Szerepe nem pusztán az, hogy a külső szemlélőnek is megmutassa, hogy a tradicionális formulákat teljesítő ember gyászol, hanem az, hogy segítsen a feldolgozásban, a szembenézésben, a lezárásban. Szimbólum, amely önmagán túl mutat, „expresses humiliation, the earth being symbolic of lowness (Ez 26,16; Job 2,12; 2S 13,31; Jos 7,6)”, valamint „[I]n this pose also a man was in direct contact with dirt, a recurring image for mortality.”³⁴⁸ Dobbs-Allsopp is hasonlóképp értelmezi ezt a képet: mintha a föld, a por háromszoros említése a levettetés

³⁴² A vitához vö. Lohfink, N, *Enthielten die im Alten Testament bezeugten Klageriten eine Phase des Schweigens?* VT 12 (1962), 260-77. Pham is megjegyzi, hogy mind a hallgatás, mind a siratás a gyászszertartás részei. De mind ő, mind Hillers „némát” fordít. Pham ibid. 129. Hillers ibid. 45.

³⁴³ Provan is a „hallgatni” fordítást javasolja a kontextus miatt. Ibid. 70.

³⁴⁴ Berlin ibid. 71.

³⁴⁵ Pham ibid. 130.

³⁴⁶ Hillers ibid. 44.

³⁴⁷ Berlin ibid. 71. és Hillers (ibid. 45.) is hasonlóan.

³⁴⁸ Hillers ibid. 44.

nagyságát hangsúlyozná, a jelen kép csaknem az égből való levettetés következménye.³⁴⁹

Talán ez utóbbi vélemény túl elrugaszkodott, az azonban bizonyos, hogy a „Por vagy te, és a porba térsz vissza” gondolat visszaköszön belőle. Hillers egyenesen azt állítja, hogy „[T]his was an acting-out of ‘Dust thou art and unto dust shalt thou return’.”³⁵⁰ A gyász mindig a *saját* halállal, saját halandósággal való szembenézés alkalma is. A fájdalom meglétét a következő vers még inkább valószínűsíti.

11.

Szemem könnyben úszik, belsőm háborog,
kesergek⁽¹⁾ drága népem pusztulása miatt,
a csecsemők és kisgyerekek miatt⁽²⁾, akik a város terein támolyognak,⁽³⁾

(1) Mindhárom képet kissé meg kell változtatni, hogy a magyar fordítás gördülékenyebb legyen. A három kép nagyjából szó szerint: „szememnek vége a könnyek miatt, belsőm forr, májam a földre ontatott”. A *LXX* és a *P* a legutolsó képnél *kābēd* helyett *kābōd*-ot olvas: ἐξεχύθη εἰς γῆν ἡ δόξα μου „*discóségem* földre ontatott”. Mivel nem tudjuk pontosan, mennyi is lehetett a kiejtésbeli különbség a költemény megírásakor a két szó között, nem lehetetlen, hogy olyan kevés volt, hogy a kifejezés egyaránt hordozta mind a két jelentést. Ráadásul a héber szövegben a „földre” szó az előző versekhez kapcsolja a költő magatartását is.

(2) Vagy: „amikor”. A „miatt” fordításhoz ld. BDB 90.

(3) Lit.: „legyengültek a város terein”, de gördülékenyebbnek találtam a fenti fordítást.

A 11-19. versekben a költő, aki eddig bizonyos mértékig kívülről szemlélte Jeruzsálemet és fájdalmát, ezen a ponton belép a költeménybe, csatlakozik a gyászhoz, és maga is megszólal, egy harmadik hangot adva az eddigi kettőhöz: saját leírásához és Jeruzsálem panaszához. De itt még nem nyit párbeszédet, csak reflektál, mégpedig arra, hogy mi az ebben a pusztításban, amit őt a leginkább megrendíti: az első fejezetben már többször említésre került gyermekek halála. A „népem pusztulását” ugyanis a második sor után következő következő négy sorban fejti ki, amelyből hármát *b* prepozícióval kezd, amit jelen fordításban a „miatt” határozószóval érzékeltettem. E kifejtés eredménye azonban az, hogy a „nép pusztulása” alatt egy az egyben a gyermekek halálát érti.

Érdekes, hogy Phamnak a már a vers első sorában említett „benső” (*mē‘eh*) szava a hasonló kontextusú Jer 6,24 és 50,43 miatt a szülő nőt elfogó fájdalmat juttatja eszébe, sőt, szerinte itt kifejezetten erre utal³⁵¹ a háborgó belső. Az áthallás valószínűleg megvan. Ebben az esetben az ellentét még kifejezettebb, mert a költő a gyermekét elvesztő anya helyébe képzeletben magát, és az ő szemszögéből látja a veszteségeket. Sőt nem is akármilyen anya ez, hanem Jeruzsálem maga. Erre utal az is, hogy a költő Jeruzsálem első fejezetbeli panaszából (1,20) idéz bőven ebben és a következő versekben („belsőm háborog”, ill. a gyermekek pusztulása). Pham ezen kívül úgy gondolja, hogy a költő belépése a versbe egyszersmind az eddig hangsúlyosan hiányzó vigasztaló, a

³⁴⁹ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 93.

³⁵⁰ Hillers *ibid.* 45. Parallelek: Jós 7,6; 1S 4,12; 2S 1,2; 15,32; Ez 27,30; Jób 2,12; 42,6;; Neh 9,1 és *UT* 67 vi 14-16

³⁵¹ Pham *ibid.* 131.

m^cnahēm megérkezése is, hiszen majd két vers múlva a költő maga mondja magára: „kivel vesselek össze, hogy *megvigasztaljalak*?”³⁵²

Az exegéták arra is felhívják a figyelmet, hogy ez a vers tökéletesen illik a jeremiási szó- és képhasználatba, olyannyira, hogy House egyenesen kijelenti: „the speaker must be identified as Jeremiah or as a person that has thoroughly embraced his theology.”³⁵³ *‘ênî, dim ‘â, (šeber) baṭ ‘ammî, bākâ, mē ‘eh* – mind-mind tipikus jeremiási kifejezések (vö. Jer 2,11.13; 3,47; 4,9; 8,23; 13,17; 14,17 stb.).

12.

anyjukat kérdezgetve: „*Hol a kenyér?*” – de nincs –,⁽¹⁾
miattuk, akik mint átdöfött sebesültek haldoklanak⁽²⁾ a város terein,
miattuk, akik meghalnak anyjuk ölében.

(1) Pham javaslatát követve a *wāyāyin* („és bor”) helyett *wā ‘ayin*-t olvasok. Két ok miatt is valószínűbb ez az olvasat: az Ószövetségben ez lenne az egyetlen hely, ahol a *dāgān* a *yāyin*-nal áll párban, a standard párok: *dāgān–tīrōš* (ld. Gen 27,28.37; Deut 33,28; Ézs 62,8; Hós 2,11; 7,14; 9,1; Zak 9,17; Zsolt 4,8 stb.) illetve *lehem–yāyin* (ld. Gen 14,18; Bír 19,19; Neh 5,15). Másrészt a szöveggörnyezet is ezt az olvasatot támogatja. Ld. még a 4,4-et: „a kisgyerekek kenyeret kértek, de senki sem adott nekik.”

(2) az *‘ṭp* intenzív (**Hitp**) alakja miatt már nem csak „gyenge”, hanem „haldoklik”.³⁵⁴

A képek jórészt az előző vers folytatásai, de mégis többek annál. A gyermekek megszólalása, még ha csak két rövid szó erejéig is, újabb szereplőt ad a drámában megszólalók köréhez. Igazi tragikum, hogy „szerepük” nem több ennek a rövid kérdésnek a feltételénél: „*Hol a kenyér?*” – és aztán ők maguk válnak szüleik „kenyerévé”. Nekik ugyanis már nem jut, és ezt mind a költő, mind az olvasók pontosan tudják. Kiszólásuk azért is a tehetetlenség érzését növeli, mert, amint ez a következő két sorból kiderül, már nem tehetünk értük semmit. E nagyon rövid közjáték mégis megelevenítette őket, személyessé téve az ismétlések ellenére eddig személytelennek ható tragédiát.

A következő sorral pedig még tovább lép a költő: azáltal, hogy a földön fekvő, átszúrt sebesültekhez hasonlítja szenvedésüket, egyben a 2. versben átdöfött királlyal és előkelőkkel helyezi őket egy csoportba. Ezt az áthallást erősíti a *hālāl* gyök harmadik, és egyben utolsó előfordulása majd a 4,9-ben, ahol a kétféle – karddal illetve éhséggel – elpusztított emberekre egyaránt vonatkozik majd. A vezetők és a gyermekek elvétele a két legsúlyosabb csapás, amivel már a Deut 28 is megfenyegeti hallgatóit. Ezek közül azonban kétség kívül a gyermekeké az érzelmileg nehezebben elhordozható.

³⁵² Pham *ibid.* 130. A meglátás jogos, én azonban ennek ellenére kételkedek abban, hogy az akkori gyászszertartásokon *valóban* volt egy *hivatásos* vigasztaló, vagy legalábbis olyasvalaki, akinek egy ilyen szerepet kellett felvennie. Valószínűbbnek látom, hogy a vigasztalás spontán megnyilvánulás volt egy, a szertartásban részt vevő rokon vagy barát részéről. Ha pl. Jób könyvével vetjük össze a jelen könyvet, feltűnik, hogy Jób barátaival nincs szinte semmi közös mondanivalója a Jeruzsálemet vigasztaló költőnek, sőt, éppen ellenkezőleg. Igaz, Pham ezt azzal magyarázza, hogy Jób barátai nem látták el jól a feladatukat, mégis valószínűbbnek tartom azt, hogy ha lett volna egy *hivatásos* vigasztalója az ilyen alkalmaknak, akkor e vigasztalásoknak valamiféle kötött szöveget, vagy legalábbis közös témákat érintenie kellett volna. Erről pedig nincs szó.

³⁵³ House *ibid.* 385.

³⁵⁴ Vö. BDB 742: „faint away”.

A gyermekek „anyjuk ölében” hálnak meg: azon a helyen, ahol a biztonságot keresték volna – csakúgy, mint a városlakók, akik a falak oltalmában pusztultak el, a falakéban, amely a külső ellenségtől meg tudta védeni őket, de az éhségtől nem. Ez az ellentétes kép még inkább növeli a drámai hatást.³⁵⁵

13.

Kit hozzak példának⁽¹⁾, kihez hasonlítsalak, ó, drága Jeruzsálem?
Kivel vesselek össze, hogy megvigasztaljalak, drága, szép Sion?
Mert tengernyi a sebed⁽²⁾, ki gyógyíthat meg?

(1) Általános az itt szereplő *ʿîdēk* szó „mondani” fordítása: „Mit mondjak neked?”³⁵⁶ A Vulgata *d* helyett *r*-t olvas (*ʿrk*): „cui comparabo te?” azaz a következő *dmm* szinonimájaként. Az általam javasolt fordítás meghagyja az *ʿûd* igét, mindössze egy kicsit „segít” értelmezni: „Kit adjak tanúnak neked?”³⁵⁷ hangzik az eredeti kérdés, de a szövegkörnyezetből és a paralelből nyilvánvaló, hogy nem bírósági esetről van szó, hanem olyan tanúról, aki maga is hasonló helyzetben van/volt, mint Jeruzsálem, s esete így vigasztalásul szolgálhat.

(2) Lit. „romlásod nagy, mint a tenger(é)”. A „mint a tenger” (*kayyām*) szó helyett a *LXX* ποτήριον-t, *kôš*-t olvas.

E versben a költő most már nem csak azonosul Jeruzsálemmel, de hozzá is fordul. De az azonosulás is megmarad, hiszen maga is pontosan tudja, hogy nincs vigasztalás, hogy kérdései pusztán költőiek, az egyetlen, aki itt valódi válasszal jelentkezhetne, az Úr, de ő volt az, aki Jeruzsálemet ide juttatta.

Mégis, e vers után már nem olvasunk a vigasztalásról vagy annak hiányáról. Talán az lehet ennek az oka, ahogy Pham is gondolja,³⁵⁸ hogy a költő végre felveszi a vigasztaló szerepét, miután rájött, hogy rajta kívül ezt nem fogja megtenni senki. De mivel nem talál igazi vigasztalást, nem talál megfelelő példát, jövőképet vagy kiutat, egy dolgot tehet, és ezt a fejezet végére meg is teszi: teljes egészében azonosul Jeruzsálemmel, s ezt az azonosulást ajánlja fel vigasztalásul. Egy megoldást tud a gyászra: a közösséget, és ezt a lehető legteljesebb mértékben ajánlja fel.

E versben azonban még nem jut eddig el, tanúkat és példákat keres:³⁵⁹ tanúkat, akiknek nem csupán az lenne a feladata, hogy példájukkal csökkentsék Jeruzsálem gyászát, hanem, akiknek kötelességük lett volna a figyelmeztetés is (az *ʿwd* ilyen használatára ld. pl. 2Móz 21,29, sőt Dobbs-Allsopp szerint a Jób 29,11 is ilyen értelmet hordoz³⁶⁰). Ezzel már a következő vers felé mutat, ahol majd a próféták kerülnek elő, akiknek ez lett volna a kötelességük. Igaz, vigasztalást a pusztuláshoz vezető okok felderítése sem nyújt, de ezekkel a költői képekkel, és főként az utolsó sor megállapításával a költő le is számol mindenféle verbális támogatással. Akinek tengernyi, azaz végtelen a sebe,³⁶¹ az

³⁵⁵ Vö. Dobbs-Allsopp *Lamentations* 95.

³⁵⁶ Pl. Pham *ibid.* 106, Provan *ibid.* 72.

³⁵⁷ Vö. BDB 729-30.

³⁵⁸ Pham *ibid.* 133.

³⁵⁹ S ebben nagyon hasonló a *LE* narrátorához: „Lord Enki, who has ever seen such a destruction as that of your city Eridug? Who has ever seen such a misfortune as that of the shrine Abzu, your house?” (ETCSL Segment C 30-31)

³⁶⁰ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 96.

³⁶¹ Vö. Hillers *ibid.* 46, aki rámutat, hogy a tengerhez hasonlítás már Ugaritban is a végtelen képes kifejezése volt, és idézi az UT 52,33-35-öt.

gyógyíthatatlan, azaz vigasztalhatatlan. Vagy ha a szó szerinti értelmet vesszük: akit utolért ugyanaz a romlás, mint amely a tengert érte, amikor az Isteni Harcos felvonult ellene és legyőzte, az vigasztalhatatlan, mert azt magát a vég érte utol.

Ez az értelmezés nem túlzás. Hiszen az első 5 vers áthallásai is a mitologikus küzdelemre már ugyanezre utaltak. Az a háború ugyanis a tenger/folyók ellen folyt, Jam/Livjátán ellen, a tengeri vagy káoszszörny ellen, amely elnyeléssel fenyegette a lakott világot (vö. Jób 38,8; Zsolt 18,16-17; 74,13-15; Hab 3,8 sőt az Exodus kettéhasított tengerének/Jordánjának képe is ide kívánczozik). Ilyen értelemben tehát nincs Berlinnek igaza, amikor Isten haragját hasonlítja a vizekhez. „The destruction of Jerusalem is, in a metaphorical sense, like the flood that returned the world to its promordial chaos. (cf. Ézs 54,9)”³⁶² Éppen ellenkezőleg: Jeruzsálem lett olyan, mint a vizek, mert Isten szemében ugyanolyan kaotikusnak, káosz-szerűnek ítéltetett a pusztulást megelőző magatartása, mint azé. De nem Berlin az egyetlen, aki itt szójátékot feltételez a *šeber-mišbār* (utóbbi jelentése „hab, hullám”) szavakkal. Provan is pusztán „clever play of words”-nek tartja.³⁶³

Dobbs-Allsopp a versben feltett kérdéseket megválaszolhatatlannak tartja, Pham azonban rámutat a Deut 32,39-re, amely valóban az igazi választ hordozhatja a jelen helyzetben:³⁶⁴ „Lásd meg hát, hogy én, én vagyok egyedül, és nincs Isten rajtam kívül! Én ölk és eleveníték, én sebzek és gyógyítok, és nincs szükségem segítségre!” Ez persze így van, de ezzel szemben ott a Deut 28,27 fenyegetése: „Megver téged az Úr (...) *de nem tudsz meggyógyulni*”, amelyet a 28,34 kis változtatással meg is ismétel.

14.

Prófétáid teljesen semmitmondó⁽¹⁾ látomásokat kaptak rólad.
Nem leplezték le bűneidet, ami sorsodon változtatható⁽²⁾ volna,
hanem üres hazugságokat⁽³⁾ prófétálgattak.⁽⁴⁾

(1) A „teljesen semmitmondó” fordítás valójában két melléknevet takar az eredeti szövegben: *šāw’ w’ tāpēl*. A *tāpēl* szónak kettő, egyébként egymástól teljesen eltérő jelentése van: „ízetlen, jellegtelen étel”, illetve „mész” (mármint az oltott mész, amelyet általában festésre használnak), e kettő azonban a jelen szövegben mégiscsak a *šāw’* szinonimáiként hangzik: amit a próféták a nép elé adnak, „üres és ízetlen” (azaz nincs meg az a tartalma, ami az ételt étellé teszi), illetve „üres és fehér” (mint a meszelt fal, vagy a tiszta papírlap). Jóllehet csaknem teljesen biztos, hogy a *tāpēl* e helyen mégiscsak a meszet jelenti (amely képet az Ez 13, 8-16 is használja, ahol a hamis prófétákról beszél. Ezékielnél a „meszelés”-nek van egy olyan funkciója is, amely a sor e fordításából nem tűnik ki: a félrevezetés. Mivel azonban a vers harmadik sorában e motívum egyébként is megjelenik, fontos, hogy az üresség implikációja is helyet kapjon a szövegben.)

(2) A *šûb/hēšîb š’bât* kifejezés fordítása egy meglehetősen régi vita tárgya,³⁶⁵ amely már abból kitűnik, hogy *q’rē’* *perpetuum*: már a masszoréták is javították az előttük

³⁶² Berlin *ibid.* 73.

³⁶³ Provan *ibid.* 73.

³⁶⁴ Pham *ibid.* 133.

³⁶⁵ Néhány állomása e vitának: 1895 Preuschen, E., *Die Bedeutung von שוב שבות im Alten Testamente*, ZAW 15 (1895) 1-74, 1925 Dietrich, E.L., שוב שבות: *Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten*, BZAW 40 (1925) 32-37, 1929 Baumann, E.L., שוב שבות, *eine exegetische Untersuchung*, ZAW 47 (1929) 17-44, 1985 Bracke, J.M., *A Reappraisal*, ZAW 97 (1985) 233-44.

fekvő szöveget, amely eredetileg *šûb š'êbît*-et olvasott. A fordítás fő problémáját a *š'êbût/š'êbît* (fogság, illetve sors) főnév jelentése okozza. Hillers pl. „make things better again”-nek értelmezi, vö. Deut 30,3; Ez 16,53; Hós 6,11; Ám 9,14.³⁶⁶ De a *NIV* által is fordított „fogságtól visszatartott volna” is teljesen releváns, és a szöveg ezt is implikálja.

(3) A „hazugság” (*maddūah*) szó a *ndh* (elűz, félrevezet) igéből képzett alakja, amely csak itt fordul elő az Ószövetségben. Mind a *LXX*, mind a *V* „elindulás, eltávozás”-nak fordítja (eiectio, ἐξίωσμα), a *P* azonban a *mt'ynyt'* (csábítás, félrevezetés) szót használja, mely közel áll a fent szereplő „megtéveszt” értelemhez. A két egymást követő szót (*šāw' ūmaddūhîm*) ismét hendiadysként fordítottam.

(4) Az itt szereplő két szó, a *hāzâ* és a *masšā'* terminus technicusok a prófétai irodalomban. Utóbbi azonban egyes számban fordul elő, így jelen helyzetben ismétlése pejoratív lekicsinylés lehet.

Ennek a versnek a hangzása is Jeremiást idézi fel az olvasóban, hiszen ő volt az, aki a legtöbbet szólt a hamis prófétákról illetve ellenük, sőt könyve életrajzi elemeiből az is kiderül, hogy nem egyszer meg is gyúlt velük a baja.

Másrészt azonban a már az első sorban feltűnő *tāpēl* szóról akaratlanul a másik „nagypróféta”, Ezékiel jut eszünkbe, aki szintén szólt a hamis prófétákról, mégpedig elég egyéni módon: ő nevezte őket „meszelőknek”, abban az értelemben, hogy a nép bűneinek leleplezése helyett próféciáikkal inkább mentegették azokat (13,10-13), sőt, ő használja *hāzû šāw'* kifejezést is, mégpedig nem is egyszer ugyanebben a fejezetben (a 6-9. versek mindegyikében). Igaz, Ezékiel is Jeremiához nyúl végülis vissza: a szakasz 16. verse a „békesség – nincs békesség” témával nagyon konkrét utalás a Jer 6,14-re és a 8,11-re. A két jeremiási szakasz összecseng a jelen szakasz 11. és 13. verseivel is: „Népem romlását (*šeber 'ammî*) úgy gyógyítják (*y'rapp'û*), hogy könnyelműen mondogatják: Békesség, békesség! – de nincs békesség.”

Ugyanezt mondja a jelen vers második sora, éppen csak egy dupla szójátékkal: „Nem leplezték le bűneidet, ami sorsodon változtatható volna” – hiszen a „leleplez” ige gyökének másik jelentése „fogságra visz”, csakúgy, mint a *š'êbût/š'êbît* szó egyik jelentése (BDB szerint *alap*jelentése) szintén „fogság”. A sor fordítható/értelmezhető így is (főleg ha a *glh*-t **Q**-ban értelmezzük): „és nem vittek volna fogságba bűneid miatt, fogságodat elkerülhetted volna”, sőt, még a *šûb* ige miatt a megtérés (azaz **Hi**-ben: megtérítés, megtérésre intés) implikációját is hordozza ez a vers: „nem kaptad meg a megtérés lehetőségét” – sugalmazza a költő.

Mégsem jelenti ez a felelősség teljes áttételét a prófétákra. Már elég korán panaszkodik Ámósz, hogy a nép elhallgattatja a prófétákat („A prófétáknak pedig ezt mondtátok: ne prófétáljatok!” 2,12), illetve őt magát is elhallgattatta Amacjá főpap (7,12). Mikeás arról számol be, hogy a nép azt szeretni hallgatni, ha valaki az ő tetszése szerint prófétál (azaz „borról és részegítő italokról” 2,11), Jeremiás

Preuschen „fogságból/fogságot visszafordít”-ként értelmezi, Baumann „büntetést visszavon”-t fordít, míg Dietrich véleménye szerint a kifejezés valamely büntetést megelőző (boldog) állapotba való visszahelyezést jelent (ld. ehhez főként a Jób 42,10-et, ahol nyilvánvalóan nincs szó fogsárról, vagy büntetésről, amelyeket vissza lehetne vonni/fordítani). Bracke (243) összegzése szerint a kifejezés terminus technicus, amely jelentése szerint „restitutio in integrum”: „(...) *šûb š'êbût* in the Old Testament suggests that the phrase is used to identify a model of restoration. (...) Additionally, the vision of restoration connected with *šûb š'êbût* often includes Yahweh's correction of that which led to his judgement.” Nyilvánvaló, ebben az esetben a „korrekciót” nem az Úrnak, hanem Izraelnek kellett volna végrehajtania.

³⁶⁶ Hillers *ibid.* 46.

könyvében pedig bőven találkozunk a megtérésre intő próféták szavának megvetésével: Uriját meggyilkolják, sőt, magát Jeremiást is megfenyegetik ugyanezzel: először az anatótiak (11,21), aztán a templom személyzete és a többi próféta (26,11), végül a király is erről hezitál, bár végül csak bezáratja (32,1 kk.) Sőt, maga Jeremiás ki is mondja: „*A próféták hazugságot prófétálnak (...) népem pedig így szereti!*” (5,31) A nép olyan prófétákat kapott, amelyeneket ő választott magának.

15.

Minden járókelő örült a károdra⁽¹⁾,

Így gúnyolódtak nevetve⁽²⁾ a drága Jeruzsálem fölött:

„*Csak nem ez az a város, amiről azt mondták: 'az egész föld öröme'?*”⁽³⁾

(1) Lit: „összecsapják kezüket miattad”. A *sāpaq kap* kifejezés mindössze egyszer fordul elő a Bibliában ezen kívül: a Num 24,10-ben, ahol a harag kifejezése, éppen ezért Provan szerint ez a kifejezés erős ellenségességet sugall. Mégis, az öröm implikációja nem vehető el e szakaszból, hiszen a *sāpaq*-hoz hasonlóan „ellenséges” konnotációjú igék (*nkh, mhʿ, bq ʿ*) a *kap* szóval együtt bizony „tapsol”-t jelentenek, és költői szövegekben az „ujjongani” (*rnn*) ige párhuzamai (2Kir 11,12; Zsolt 47,2; 98,8; Ézs 55,12; Ez 25,6; Náh 3,19).

(2) Lit: „felszisszennek és fejüket rázzák”. A szisszenés (*šāraq*) a döbbenet, borzadás kifejezője, míg a fejrázás a megvetésé (ld. főleg Ézs 37,22 par. 2Kir 19,21, Zsolt 22,8; 109,25), de Provan a Sof 2,15 alapján ezt is ellenséges konnotációval érti.³⁶⁷ Én a három képet egyaránt a káröröm kifejezésének gondolom, és így kapcsolódik majd a következő vershez, amelyben az ellenségek is „felszisszennek” Jeruzsálem fölött.

(3) A masszoréta szövegben e sor trikolon, s míg az egész 2. fejezet bikolonokból áll, jogosnak tűnik a feltételezés, hogy a szövegbe valamilyen hozzátoldás került. A BHS javaslata, hogy vagy a *šeyyō mʿrū*, vagy a *māšōš kol-hā ʾāreš* törlendő. A „tökéletes szépségű” (*kʿlilat yōpī*) kifejezés azonban legalább ugyanakkora eséllyel lehet másodlagos. Az Ószövetségben ugyanis még két helyen szerepel ez a kifejezés, mindkétszer Ezékiel könyvében, és mindkétszer ugyanarra a városra: Tíruszra vonatkoztatva.³⁶⁸ A Zsolt 48,3-ban azonban egyértelműen vonatkozik Sionra a *māšōš kol-hā ʾāreš* kifejezés,³⁶⁹ sőt, Jeruzsálemre, mint a „föld öröme” (*māšōš hā ʾāreš*) utal az Ézs 24,11, mégpedig a jelenlegihez nagyon hasonló kontextusban, ráadásul azon a helyen a *glh* ige vonatkozik rá: „fogságba vitetett az ország (föld) öröme”.

Pham szerint a vers „járókelői” a környező, szövetséges országokra utal, akiknek úgy a segítségnyújtás, mint most az együtt gyászolás kötelességük lett volna (vö. Jer 48,17),³⁷⁰ ehelyett azonban kárörömmel figyelik az eseményeket, mert nem rajtuk teljesedett be ez a rettenetes sors. De elképzelhető az is, hogy a vers visszautalás az 1,12-re, ahol Jeruzsálem a járókelők figyelmét kéri elesett

³⁶⁷ Provan ibid. 74. Berlin (ibid. 74) viszont megjegyzi, ami teljes egészében igaz is, hogy e nem-verbális jelzésekkel nehéz eldönteni, vajon a csodálkozás, megvetés vagy csúfolódás kifejezései-e.

³⁶⁸ House megjegyzi, éppen Tírusz kapcsán, hogy „In the OT the term describes more than one marvelous city marked for destruction.” (ibid. 389.) Honnan ez a bizonyosság, hogy „the term describes more than one marvelous city”, amikor a kifejezés máshol, másra vonatkoztatva sehol nem fordul elő? Miért ne lenne elképzelhető, hogy ez Tírusz állandó „eposzi” jelzője volt a nép száján? És a „marked for destruction” miért feltétlenül szükséges implikációja a kifejezésnek? Talán éppen a jelen helytel való összefüggésében állapítja meg?

³⁶⁹ Dobbs-Allsopp az 5,15 kapcsán a kifejezést a városra vonatkoztatja. *Lamentations* 146.

³⁷⁰ Pham ibid. 137-8.

állapotában – és éppen ezek azok, akik megértés helyett gúnyolódnak. Sőt, ha Jeruzsálemet – az 1,12 szöveggörnyezetéből implikált – koldusnak látjuk, még nyilvánvalóbb az ellene elkövetett bűn: azok, akiknek a segítségére rá van szorulva, nem csak, hogy nem segítenek, de még ki is gúnyolják. Magatartásuk nem sokban tér el a következő vers ellenségeitől, akik ugyanúgy „sziszegnek” (*šāraq*) Jeruzsálem fölött.

A drámai hatás növelésére azonban ezek a „járókelők” nem maradnak némák: az elbeszélő, a törvény, Jeruzsálem, a költő és Jeruzsálem elpusztult gyermekei után most ők szólalnak meg, ráadásul idézett szavaikba egy másik egyenes idézet kapcsolódik (*az egész föld öröme*), bár ennek forrása ismeretlen. Talán Ézsaiás? Talán a zsoltáros? Talán a júdaiak szavajárását vették fel? Nem tudni, de az ő szájukból még fájdalmasabb ez a mondat: hiszen ők, akiknek a szánalom lenne a kötelességük, gyalázkodnak, sőt, a szenvedők szavait, az ő vigasztalásukra, intésükre felhangzott szavakat vágják kifacsarva az arcukba.

16.

Ellenségeid nagyszájúan beszéltek rólad⁽¹⁾,
Nevetve gyalázkodtak⁽²⁾, ezt mondogatták: „*Felfaltuk!*
Igen, ez volt a nap, amire vártunk! Megértük! Megláltuk!”

(1) Lit. „feltájtják rád szájukat”. A kifejezést viszonylag ritkán használja a Biblia, főként akkor, amikor a föld vagy a víz elnyel valakit (Gen 4,11; Num 16,30; Deut 11,6), egy helyen állatról szólva (Ézs 10,14), ellenséggel, csúfolódással kapcsolatban még három helyen: Jób 35,16; Zsolt 22,14 és JSir 3,46.

(2) Lit. „felszisszennek és fogukat csikorgatják”. A fogcsikorgatás a héberben a magyartól eltérően nem a fájdalom, vagy ingerültség jelzője, ezért nem lenne semmiképpen sem helyes a szó szerinti fordítás. Konnotációja ugyanaz, mint a többi képe: megvetés, gúnyolódás.³⁷¹ A Jób 16,7-11 hasonló képeiből (ahol az ellenségek szintén kitájtják szájukat és fogaikat csikorgatják), nyilvánvaló, hogy nem az elpusztításról, hanem a gúnyról van itt szó.

Az exegéták felhívják a figyelmet arra, hogy az ebben a versben említett ellenségek úgy viselkednek, mint Isten, vagy legalábbis maguknak követelik azt annak a pusztításnak véghezvitelét, amit Isten tett:³⁷² „Felfaltuk!” – mondják, ugyanazt az ígét használva, amellyel a fejezet első felében az Isteni Harcos népét emésztette (*bl^c – 2. (3.) 5. 8. versek*).

House rámutat arra is, hogy a szintén az ellenség szájába adott „Megértük! (Lit. „Megtaláltuk!”) Megláltuk!” kifejezés egy keserű visszacsengése Jeruzsálem előző állapotának: mivel sem ő nem lelt megnyugvást (1,3), sem vezetői legelőt (élelmet, 1,6. és még ld. 1,19), sem prófétái látomást (2,9), illetve meglátni eddig csak Jeruzsálem meztelenségét lehetett (1,8) és a templomba betörő ellenségeket (1,10).³⁷³

Jeruzsálem persze kérte úgy Istent, mind a járókelőket, hogy lássák meg nyomorúságát és könyörüljenek rajta (1, 9. 11. 20. és 1,12. 18.), de a látás csupán gúnyt hozott – és a jelen vers implicite jelzi nekünk, hogy nem csak az emberi

³⁷¹ Vö. Provan *ibid.* 75. Berlin *ibid.* 73. stb, még az *ÚF* is annak fordítja a Zsolt 35,16-ban; illetve a Zsolt 37,12-ben „acsarkodik”-ként. Mind a kettő kiváló kifejezés, igazán nem világos, hogy a másik három előfordulási helyen: jelen versnél, a Zsolt 112,10-ben illetve a Jób 16,9-ben miért kellett az értelemzavaró tükörfordítást bent hagyni...

³⁷² Hillers (*ibid.* 46.) szerint magatartásuk Istenével parallel.

³⁷³ House *ibid.* 390.

(járókelők, ellenség) felől. A *bl*^c ige ugyanis nyilvánvalóan hangsúlyos helyzetben van itt, nem csak a felfuvalkodott ellenség vélekedésére utal. Sőt. Az előző versek (mindkét fejezetben) már kellően bemutatták, hogy Isten nem csupán az *ellenséggel van*, hanem *maga az ellenség*, de az áthallás erősítése kedvéért azért a jelen vers hangsúlyozza: *k^ol-³ôy^ebayik*, „**minden** ellenséged”. A tragédia mélypontja, hogy Isten szinte beáll a gyalázkodók közé, és ott nevet velük. A drámai hatást itt is fokozza az újabb megszólalók egyenes idézete.

17.

Véghezvitte az Úr, amit eltervezett, beteljesítette, amit megmondott, amit régtől elrendelt. Pusztított, és nem kímélt, megörvendeztette ellenségedet, hatalmassá tette⁽¹⁾ elnyomóidat.

(1) Lit.: „felemelte elnyomóid szarvát.” Ld. 2,3. (1) megjegyzés

A vers az előző vers szándékos gyengítése: a költő nem megy tovább azzal a képpel, az még számára is túl szörnyű, ezért meghagyja rettenetét az áthallás szintjén. A kép mégsem bír semmi vigasztaló erővel: még ha Isten láthatóan nincs is ott konkrétan a nevető ellenségek között, mégis ő volt az, aki nyomorulttá tette a népét, és utána odaállította ellenségei elé, hogy kinevethessék. Ez nem is áthallás: a harmadik sor *y^esammah ‘alayik ‘ôyēb* kifejezése ezt teljesen nyíltan mondja. Ráadásul Hillers joggal mutat rá arra, mintha a vers azt is akarná sugalmazni, hogy Isten már régóta tervezte Izrael elpusztítását: „With a certain hyperbole it is even asserted that Israel’s destruction was his purpose from ‘olden times’.”³⁷⁴ Pham is hasonló fogalmaz meg, bár nem ennyire élesen: mintha Isten „régől elrendelt szava” a „word of calamity” lenne.³⁷⁵ Természetesen az általános vélekedés az, hogy itt a próféták figyelmeztető szavára utal a költő,³⁷⁶ de nem lehetetlen, hogy „mondása, amit megparancsolt” egyfajta speciális utalás a Törvényre, azon belül is a Deuteronomiumra, amelynek egyik leggyakrabban használt kifejezése a jelen vers 2. sorában is szereplő *ziwwâ*, s ebben az esetben itt zárul azoknak a képeknek és áthallásoknak a sora, amelyek már az 1. fejezettől az átokmondásokat idézték fel. „Minden beteljesedett.”

Mintegy végső megállapítás ez, utolsó hangsúlyozása annak, hogy minden Isten munkája volt, nem a nagyképű ellenségé.

18.

Még a drága Sion falai is az Úrhoz kiáltottak,⁽¹⁾
a te könnyed is folyjon hát mint patak éjjel és nappal,
ne csillapodjon, ne pihenjen szemed⁽²⁾!

(1) E sor fordítása nem könnyű. Sok exegéta valamilyen emendációval próbálja megoldani a fordítási problémát, a leggyakoribb ezek közül a sornyitó perfektumi igealak kis megváltoztatása: a *zā‘aq* helyett *zā‘aqî*-t olvasnak, és a 2. sorban következő felszólítások sorához kapcsolják. Ezt az emendációt több dolog is alátámaszthatja: pl. hogy az előző versben Izrael elnyomóiról olvasunk, s e szövegkörnyezet azt implikálja, hogy a „szívük” szó birtokos végződése ezekre az elnyomókra utal, illetve mind ebben, mind a következő versben E/2 személyű,

³⁷⁴ Hillers ibid. 46.

³⁷⁵ Pham ibid. 139.

³⁷⁶ Provan ibid. 75. House ibid. 391. Berlin ibid. 74.

nőnemű felszólításokkal találkozunk. A probléma azonban az, hogy ezt az emendációt nem támogatják kéziratok vagy fordítások. Éppen ezért sokan nem is fogadják el, hanem meghagyják az előttünk lévő szöveget, bár a *libbām* birtokos végződését nem az ellenfélre, hanem Jeruzsálem lakosaira,³⁷⁷ vagy Jeruzsálem gyermekeire³⁷⁸ vonatkoztatják. Utóbbit főleg azért találok erőltetettnek, mert a gyermekek említése hét verssel ezelőtt történt. Sem nyelvtani, sem értelmi kapcsolat nincs a jelen hely és a 12. vers között. McDaniel³⁷⁹ és Hillers³⁸⁰ javaslatában a *libbām* szó megmarad, csak hogy az *-ām* végződést nem birtokos ragnak, hanem melléknév képzőnek értelmezik (a *yômām* mintájára). Amennyiben valóban elképzelhető az *-ām* képző ilyen használata, úgy elképzelhető, hogy a fordítások idejére már kiveszett a nyelvből, s a korai másolók és fordítók emendálták a *ša^a qî-t šā aq*-ra. Egy másik emendációs lehetőség még Phamé, aki e helyen *b^e libbāk*-ot („szívedből”) olvas a szöveget a Hós 7,14 alapján javítva.³⁸¹

A verssor második felének kapcsolata az elsővel szintén kérdéses. Legtöbben megszólításként értelmezik, hol el-, hol meghagyva a „fal” szót. A szövegkörnyezettől nem idegen, ha a tagmondatot az Úrra vonatkoztatjuk – az Ószövetség máshol is használja a képet (Zak 2,9).³⁸² Van, aki a „drága Sion falát” Jeruzsálem lakóinak egészére értik.³⁸³

Az én fordításom nem követi egyik előző álláspontot sem. Egyetlen kicsi emendációt hajtottam végre hozzá: *hōmat* helyett *hōmōt*-ot, tehát csupán a magánhangzókon változtattam, s ezek után a *libbām* szót ezekre a falakra vonatkoztattam. (A hímneműnőnem egyeztetés többesszámban egyébként is esetleges, ld. pl. a jelen fejezet 20ba.) Ebben a környezetben a *libbām* jelentése: „ők, maguk”, egy nyomatékosító névmás.³⁸⁴ A kép nem egyedülálló a Bibliában: a falak/város/kövek kiáltásával, mégpedig hasonló szövegkörnyezetben az Ézs 14,31-ben, a Hab 2,11-ben és a Sof 1,10-ben is találkozhatunk, sőt, talán a jézusi „kövek fognak kiáltani” is hasonló értelmet hordoz (Lk 19,40), ráadásul Jeruzsálem falairól már egyéb, hasonló megszemélyesítéseket olvashattunk korábban az 1,4-ben és a 2,8-9-ben.

Pham hasonlóan érvel az Ézs 52,8-9. kapcsán,³⁸⁵ és Berlin is részben hasonló gondolatot követ, amikor, bár az első félsort függetlenül értelmezi, a *Tg*-hoz és a *LXX*-hoz hasonlóan az ezután következő nőnemű felszólítások alanyaként mind a „Wall of Dear Zion”-t teszi meg.³⁸⁶

(2) Lit.: „pupillád”.

„Do anything to get God’s attention, to staunch the wounds of suffering. Scream, fuss, carry on, act out. The more hysterical, the better” – tanácsolja Dobbs-Allsopp a vers kapcsán.³⁸⁷ Nem csak figyelemfelkeltésről van azonban szó, bár nyilván ennek és a következő versnek mégiscsak ez a fő célja. A másik azonban nem kevésbé fontos: a kibeszélt, kitombolt fájdalom egy módja az elgyászolásnak, és végülis az egész költemény célja ez. Másrészt azonban a megszemélyesített

³⁷⁷ Provan *ibid.* 75. Keil *ibid.* 504.

³⁷⁸ Renkema *Lamentations* 308. és öt követve House *ibid.* 391.

³⁷⁹ McDaniel *ibid.* 203-204.

³⁸⁰ Hillers *ibid.* 101.

³⁸¹ Pham *ibid.* 109.

³⁸² Renkema *Lamentations* 311. Provan *ibid.* 76. Gottwald *ibid.* 11.

³⁸³ Gordis *ibid.* 167. Keil *ibid.* 504. House *ibid.* 392. Berlin *ibid.* 75. stb.

³⁸⁴ Vö. BDB 524-525, különösen a 7. pont.

³⁸⁵ Pham *ibid.* 141.

³⁸⁶ Berlin *ibid.* 65 és 75. Idézi ehhez a *LU* 48kk-t, de az általam használt legújabb fordítás alapján nem tartottam meggyőzőnek, hogy a siratóének azon pontján valóban a falak, kapuk gyászáról van szó.

³⁸⁷ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 98.

Jeruzsálem már nincs egyedül gyászában: a város falai, a vének és a fiatal leányok (10. vers), sőt maga a költő is (11. vers) vele gyászolnak.

19.

Kelj fel! Kialts éjszaka, az őrsváltások kezdetén,
sírj az ÚR előtt, amíg csak van könnyed,⁽¹⁾
emeld fel hozzá kezed gyermekeid miatt!⁽²⁾

(1) Lit.: „Öntsd ki a szíved”. De ahogy már többször idéztem is Collins cikkét, szerinte a „szív kiöntése/kiontása” a sírás végső stádiuma, amikor az elszomorodott léleknek nincs több könnye, ugyanis szíve, amely elfolyósodott benne, mind könnyé vált, és nem maradt immár semmi, amelyet kisírhatna (ld. még az 1,22-t).

(2) A masszoréta szöveg még hozzáteszi: „Akik a város terein támolyognak az éhségtől.” A megjegyzés nyilvánvalóan másodlagos, s valójában csak megismétli, kis változtatással a 11c-t. A sort azért is éreztem törlendőnek, mert gyengíti a 18-19. versek ismételt felszólításainak drámai hatását, ráadásul a gyermekek, akikről szó van, már elpusztultak.

A költő folytatja Jeruzsálem gyászra bátorítását, hogy Istent úgy ébresztgesse, mint az őrseg vezetője a következő váltást.³⁸⁸ Van azonban ennek a felszólításnak egy keserű mellékértelme, amelyet az általam törölt negyedik sor csak tovább erősítene: a gyermekek – akik, ahogy erre Hillers rámutat, egyaránt lehetnek a város lakói, vagy a konkrét gyermekek³⁸⁹ – már nincsenek többé. A következő versek is ezt mondják: meghaltak, mert megették, legyilkolták, levágták őket – és nem maradt senki.

Kiért, miért is szól akkor ez a sírás?

Jeruzsálemért és vigasztalásáért. Hiszen látható is, hogy nem *értük*, hanem *miattuk* folyik a gyász. És Jeruzsálem engedelmeskedik a felszólításnak: szavakba önti fájdalmát, hogy ilyen módon távozzon belőle, és továbbélését lehetővé tegye, éppen úgy, ahogy a fájdalmas szív is könnyekké válik, és eltávozik.

20.

Nézz ide, URam, vedd észre, kivel bántál így el!

Hát muszáj megenniük az anyáknak méhük gyömolcsét⁽¹⁾, dédelgetett⁽²⁾ gyermekeiket?

Hát muszáj kipusztulnia az ÚR szentélyéből papnak és prófétának?⁽³⁾

(1) Kisebb probléma ezzel a szóval, hogy a birtokos végződése hímnemű, ezért elképzelhető egy esetleges „gyömolcsökként” fordítás is, ahol is a szóvégi „m” nem a birtokos rag lenne, hanem a többes szám jele. De ahogy már a 18. versnél is említettem, a birtokos személyragok használata többes számban nem következetes.

(2) A *tippuhîm* szó hapax, igei formája csak egyszer, hasonló szövegkörnyezetben, e fejezet 22. versében fordul elő, amely megerősíti ezt az értelmet: „dédelget, szeretget”. Az utóbbi kifejezés azért is képlékenyebb, mert az itt szereplő héber szó (*tepah*) maga is tenyeret, araszt jelent. A *Tg* itt is és a 22. versnél is „*gyolcsba öltöztetett*”-et (*mitlāpepîn bisdînîn*) fordít, tehát valószínűleg az egészen kicsi csecsemőket érti a kifejezés alatt, a *V*-hoz hasonlóan, amely a *tepah* alapján „tenyényi”-nek (*ad mensuram palmae*) fordítja. A *LXX* fordítása igen nehézkes, a

³⁸⁸ Az embernek akaratlanul is Jézusnak a „zörgessetek és megnyitattik” kapcsán mondott példázata jut eszébe a barátját az éjszaka közepén felverő emberről. Lk 11,5-8.

³⁸⁹ Hillers *ibid.* 47.

tepah helyett *tabbāh*-ot (szakács) olvasott: ἐπιφυλλίδα ἐποίησεν μάγειρος φονευθήσονται νήπια θηλάζοντα μαστούς, kb. „silányságokat főzött a szakács: kiirtatnak a csecsszopók is?”

(3) Kisebbségi nehézséget okoz a 2-3. sorok jó fordítása. A héber szövegben egyik sor sem kifejezetten kérdés, a kezdő „ha” (*’im*) szócskával leginkább az indoeurópai nyelvek eldöntendő függő kérdéseire emlékeztetnek, és eszerint is fordítja őket a magyarázó és fordító nagy része (még a magyar is – és én is). Hillers szerint azonban a két sor „could also be rendered as incredulous questions: ‘Can it be that women eat?’ etc.”³⁹⁰

Dobbs-Allsopp felhívja a figyelmet arra, hogy az előző két vers felszólításával ellentétben Sion nem hisztérikus, nem jajong vagy tépi magát, hanem összeszedett kérdéseket tesz fel – amelyekre a válasz egyértelmű.³⁹¹ Ennek két oka is lehet. Az első – és a legkevésbé figyelembe vett – ok az, hogy erről a versről nem dönthető el, ki mondja őket: Jeruzsálem vagy az őt vigasztaló költő, bár a magyarázó egyértelműnek veszik, hogy Jeruzsálem az. Ennek oka az első két szó (Nézz ide, URam!), mivel ugyanezek nyitják Jeruzsálem panaszait az 1,9-ben és az 1,11-ben, sőt, harmadik panaszdalában is megtalálhatók (1,20). Ennek ellenére nem egyértelmű az azonosítás, mivel a megszólaló nem utal E/1-ben magára, noha megteszi ugyanezt az 1,9-ben: „nyomorúságomat”, az 1,11-ben „hitvány lettem” és utána is, illetve az 1,18-tól kezdődő beszédében: „felláadtam” stb. Ezek alapján itt is inkább így szólalna meg: „Lásd meg, URam, hogy elbántál velem”, ha az előző panaszdalokat szeretné követni. De ez már csak a következő verstől lesz igaz. Itt még nem teljesen tisztázott, ki a megszólaló, és ezt akaratlagosnak érzem: a költő ugyanis a kezdeti elbeszélő szemszögéből a 2,11-től kezdve lassan fókuszot vált, és egyre inkább maga is Jeruzsálem szemszögéből látja és láttatja a tragédiát. Elképzelhető tehát, hogy ő a beszélő, és az összeszedettség ez alapján érthető is. De ha feltételezzük, hogy ezek már Jeruzsálem szavai, abban az esetben is nyilvánvaló, hogy nem a költő előző felszólítására válaszul hangzanak fel. Az sírásra, *kisírássra* buzdít – ez pedig már az utána következő állapot: a gyász, sírás utáni közönyszerű üresség, amellyel lezárja ezt a részt: az ostromot és a szörnyű éhséget, majd a kiéheztetett és legyengített város elfoglalását.

Ebből a fajta ürességből érthető, hogy a megszólaló képes arról is beszélni, ami eddig csak utalásként jelent meg az első két fejezetben: a gyermekek haláláról – mégpedig arról a halálról, amely szüleik keze által érte őket (ld. 1,9. és 11.).

Az éhségről és a gyermekek megevéséről nem csupán a Síralmak könyve tud. A már többször említett Deut 28 kertelés nélkül mondja ki: „Éhezve és szomjazva, mezítelenül és mindent nélkülözve szolgálsz majd ellenségeidnek (...) Megeszed méhed gyümölcsét, fiaidnak és leányaidnak húsát, akiket ad neked Istened, az ÚR; az ostrom és szorongatás idejében, amikor szorongat ellenséged.” (48 és 53. versek) A fejezet átkaira olyan sok finom utalás történt eddig, valószínű, hogy ez is egy közülük. Ezen kívül a 2Kir 6,25kk-ban Samária ostromának a történetében is erről olvasunk.

A gyermekek megevése azonban nem limitálható Izrael történelmi tapasztalataira. Az Atrahasis eposz is tud erről, s amikor az istenek elhatározzák, hogy kiirtják az emberiséget, és éhséget bocsátanak a földre, ugyanez történik:

When the fifth year arrived,
A daughter would eye her mother coming in;

³⁹⁰ Hillers *ibid.* 47.

³⁹¹ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 99.

A mother would not even open her door to her daughter.
A daughter would watch the scales (at the sale of her) mother,
A mother would watch the scales (at the sale of her) daughter.
When the sixth year arrived
They served up a daughter for a meal,
Served up a son for food.³⁹²

Sőt, ostrom kapcsán olvassuk még:

The remainders who succeeded to enter Babylon ate (there) each other's flesh in their ravenous hunger.

Famine broke out among them and they ate the flesh of their children against their hunger. (ANET 298 és 300)³⁹³

Fontos azonban megemlíteni, hogy éppen ez a motívum, amely pedig végig ott kísért a Siralmak könyvében, nem kerül elő *egyik* mezopotámiai (sumér) várossirató énekekben *sem*. Az éhség igen! De a gyermekekkel a legszörnyűbb dolog, amit szüleik megtesznek az, hogy elfordulnak tőlük. Ld. LU 232-6: „The mother absconded before her child's eyes (...) The father turned away from his child (...), (...) In the city the (...) child was abandoned.” LS 12: „(...) that the mother should not seek out her child.”³⁹⁴

Irodalmi toposznak is mondható hát ez, mégsem tartozik a várossiratók használt/ismert toposzai közé. Ott a cél az istenség későbbi jóindulatának elnyerése, s a gyermekek megevése ezt a célt nem szolgálja. Megjelenése itt tehát hangsúlyos, és valószínűleg azért meri csak megtenni a költő (Jeruzsálem?), mert a 2,2-5-ben Istent is úgy látja, láttatja, mint aki saját népét falta föl (*'kl, bl*). Ugyanazt az utalást szövi bele a vers szójátékaiba is: egyrészt az *'ll* gyök kétféle értelmével: „elbántál” (20aβ) illetve „gyermekek” (20bβ),³⁹⁵ valamint a 20-21-22. verseinek erősen összecsengő *tph-tbh* igepárjával: „dédelget” és „kiirt”³⁹⁶ – sőt, Berlin szerint e szó jelentése egyenesen „ételkészítés céljából levág”, ld. a belőle képzett *tabbāh* szót.³⁹⁷

A Tg, amelyik érzi ezt az erős vádat, finomítani próbál, és párbeszédnek állítja be ezt a verset: „Helyes-e az, hogy Izrael leányai megegyék méhük gyümölcsét, gyolcsba burkolt gyermekeiket? És az Igazság Mértéke így válaszolt erre: Helyes-e legyilkolni papot és prófétát az Úr templomában, ahogy legyilkolták Zekarját, Iddó fiát³⁹⁸ az Úr templomában az Engesztelés Napján, csak azért, mert figyelmeztetett titeket, hogy ne cselekedjete gonoszul Isten előtt?” (*Saját*, az idézetet vö. a 2Krón 24,20-22-vel, amelyre valószínűleg utal.)

A két költői kérdés ebben a versben még egy dolog miatt hangsúlyos: mindazt említi itt a költő, amiért élni érdemes: a jövőt, a gyermekeket, illetve Istent magát. Nincs próféta, nincs pap: nincs remény arra, hogy meghalljuk Isten szavát, és

³⁹² Dalley, S., *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford University Press, Oxford, 1998².113.

³⁹³ Idézi Hillers *ibid.* 47.

³⁹⁴ ETCSL fordítás

³⁹⁵ Vö. Pham *ibid.* 144.

³⁹⁶ Vö. Dobbs-Allsopp *Lamentations* 101.

³⁹⁷ Berlin *ibid.* 76. és BDB 370: „butcher”.

³⁹⁸ Vö. 2Krón 24,20-22, a név ellenére valószínű ugyanis, hogy a szöveg Zakariásra, Jehójáda fiára gondol, és nem Iddó *unokája* Zakariásra, a róla elnevezett prófétai könyv szerzőjére. Vö. Brady *ibid.* 57.

főleg nincs remény arra, hogy áldozatainkkal kiengeszteljük Istent. A jövőnek minden értelemben vége.

Hasonló módon, költői kérdésekkel zárul az Urt sirató ének 6. kirugója is:

O my city no longer regarded as having been built -- devastated for what reason?
O my house both destroyed and devastated -- devastated for what reason? (LU 324-5.)³⁹⁹

A kérdésre ott sincs válasz, és az ez után még következő utolsó két mondat is sokban hasonlít az itt következő két versre úgy tartalmában, mint beletörődő, kissé megfásult hangnemében:

Nobody at all escaped the force of the storm ordered in hate.
O my house of Suen in Urim, bitter was its destruction. (LU 326-7.)⁴⁰⁰

21.

*Az utcák kövén hever ifjú és vén,
Fiatallányaim és fiaim fegyvertől estek el.⁽¹⁾
Gyilkoltál haragod napján, irtottál, nem kíméltél.*

(1) A LXX a sort másként olvassa: „Szűzeim és ifjaim fogságba mentek, gyilkoltátok őket karddal és éhséggel.” (Valószínűleg az 1,5. és 18. alapján.)

Az első két sor, a 10. vershez hasonlóan ismét merizmusokkal próbálja érzékeltetni a pusztulás totális voltát: ifjú-vén, fiúk-leányok, tehát a következő vers utolsó két sorával összezsengve a pusztulás teljes és mindenkire kiterjedő. „Nem kíméltél” – ismétli meg harmadszor is a fejezetben (a 2. és 17. után). A Tg még tovább növeli ezeknek az ellentétes képeknek a számát, amikor az első sort kibővíti: „A piactereken hevernek az öregek és a fiatalok, akik ahhoz voltak szokva, hogy gyapjú párnáknak dőljenek és elefántcsont ágyakon heverésszenek” (Saját) – egyben kapcsolatot teremtve az Ám 6,4-7-tel is. A kép erejét azonban összességében gyengíti az, hogy inkább az élőkre vonatkozik, nem pedig az elesettekre, amelyekre pedig a bibliai szöveg utal.

Egyvalamiben „előrébb” lép a vers az előzőhöz képest: nincsenek költői képek és szójátékok. Egyértelmű a vád Isten felé,⁴⁰¹ bár a hangnem, éppen a kérdések kétségbeesettséget, érzelmi érintettséget sugalmazó hiánya miatt, sokkal rezignáltabb. Kijelentések egymás után – nincs már megszólítás, mint az 1. fejezet végén. „The prayer in vv. 20-22 is the bitter outcry of mourners who have no one else to turn to when their world is shattered, and who ‘cling to God against God’.”⁴⁰² A megalázás végső foka is ez a kép: amikor ahhoz kellene könyörögni, aki „nem kímélt”. Ki tudja, a megalázkodás milyen fokára van szükség ahhoz, hogy a „nem kímélő” könyörületre induljon? Van-e ilyen fok? De a következő, záró vers képei méginkább lemondóak.

22.

*Összehívod⁽¹⁾, mintegy ünnepnapra mindenünnen, amitől iszonyodom⁽²⁾.
Nem volt az Úr haragja napján sem menekült, sem szökevény.*

³⁹⁹ ETCSL fordítás.

⁴⁰⁰ ETCSL fordítás.

⁴⁰¹ Vö. „accusatory tone” Dobbs-Allsopp *Lamentations* 100. Berlin ibid. 76. Pham ibid.145: „dimension of protest”.

⁴⁰² Pham ibid.145.

Mindenkivel, akiket dédelgettem és felneveltem,⁽³⁾ Ellenségem végzett.⁽⁴⁾

(1) Az itt szereplő igealak „narratív imperfectum”, s általában múlt idejű igealakokkal adják vissza a fordítások.⁴⁰³ Kivétel a *NIV* fordítása, amely megpróbál a kettő között egyensúlyozni: „As you summon to a feast day, so you summoned against me terrors on every side.” A be nem fejezettség ad egy külön hangsúlyt a versnek, mert jelen idejűvé teszi a borzalmakat.

(2) Szó szerint „mindenfelől rettegéseimet”. A „rettegés”, *māgôr* szót azonban a *LXX* a *gûr* igéből eredezteti: παροικίας μου „elvándoroltjaimat (azaz azokat, akik idegen földre költöztek)”.⁴⁰⁴ A *V* a *grr* igét olvassa itt: „qui terrerent me”, a *P* pedig egyszerűen „ellenségeimet” olvas (*b ldbby*).⁴⁰⁵

A *māgôr missābîb* mint kifejezés Jeremiás könyvéből ismerős (6,25; 20,3.10; 46,5; 49,29), ahol rettegést, borzalmat, esetleg pusztítást⁴⁰⁶ jelent – sőt, Holladay cikkében⁴⁰⁷ nem határolja be ennyire a kifejezést. Azt írja: „*māgôr* = terror + enmity + sojourning: sojourning not as for Abraham, in Canaan, but rather in exile: *māgôr* from every point of view. So, evidently, rund the association of ideas in Jeremiah’s mind.”⁴⁰⁸

E képzetek ilyen egybefogása azért is szerencsés, mert az anyanyelvi beszélők *egyszerre* asszociáltak mindre – és ez a fajta többszólamúság, többértelműség minden költészet lényege.

(3) Az itt szereplő *ribbâ* igének meglehet ugyanaz a jelentése, mint a *qabbêd*-nek: „tisztelni”, és akkor ez a sor újra azt a két csoportot említi meg, amelyeket már a 20. vers is: a gyermekek és a papok/próféták/vezetők.

(4) A *LXX* fordítása a sor félreértéséből fakadhat: ὡς ἐπεκράτησα καὶ ἐπλήθυνα ἐχθρούς μου πάντας. „Ahogy megerősítette és megsokasította összes ellenségemet.”

Hillers, szorosan az előző vershez kötve ezt a szakaszt, ezt mondja róluk: „The combination of words ‘the day of your wrath’ and ‘slaughtered’ *tabahtâ*, with ‘as to a festival,’ *mô ‘êd*, suggests that the writer is alluding to the picture elaborated most fully in Isa 34: the day of God’s wrath is a grisly banquet, at which men are slaughtered like animals of sacrifice (cf. Jer 12,3).”⁴⁰⁹ A levágásra hajtott állatok képe azonban nem itt jelenik meg először: már az 1,6-ban találkozunk a kosokként hajtott előkelőkkel, s ahogy ott is a hangsúlyozottan egyes számú Üldöző elől menekültek, és jelen ünnep alkalmával is az egyes számú Ellenség mérszárolja le őket.⁴¹⁰

Nem akármilyen ünnepség azonban ez. A vers első sora rögtön egy olyan szójátékkal nyit, amit nehéz lefordítani. Isten ünnepnapot hív össze – de hát nincs pap, aki az ünnepet levezesse, éppen a 20. vers panaszkodott erről! Isten azonban gondoskodott az ünnep „főpapjáról”: „Iszonyat mindenütt” jött el az ünnepet celebrálni. A jeremiási terminológiát alkalmazó költő ugyanis minden bizonnyal nem véletlenül említi ezt a kifejezést, tudott róla is: Pashur főpapról, akit

⁴⁰³ Ld. Pham ibid. 110. *CEV, ESV, KJV, ÚF*.

⁴⁰⁴ Gottwald ibid. 16. Holladay, *The Covenant with the Patriarchs Overturned: Jeremiah’s Intention in „Terror on Every Side”*, JBL 91 (1972) 317.

⁴⁰⁵ Vö. Rudolf ibid. 111.

⁴⁰⁶ Honeyman, A.M., *Māgôr mis-sābîb and Jeremiah’s Pun*, VT 4 (1954) 425. „The sense ‘destruction all around’ will be seen to receive more support from the context than the prevailing interpretation.”

⁴⁰⁷ Holladay ibid. 320.

⁴⁰⁸ Holladay ibid. 317.

⁴⁰⁹ Hillers ibid. 47. Pham ibid. 145. hasonlóan.

⁴¹⁰ Dossb-Allsopp *Lamentations* 102. és Pham ibid. 145. is hasonlóképpen.

Jeremiás, amikor prédikálásáért elfogták és kalodába zárták „Iszonyat mindenütt”-nek nevezett el. Ő az, aki levezeti ezt a fesztivált: a harag napját, az egész ostromot, majd végül a város bevétele. Ő, „Iszonyat mindenütt” az, akinek nevében azonban Holladay többet lát minden előbb említett szörnyűségnél: „Jeremiah saw a total reversal of *Heilsgeschichte*: not only the reversal of creation (implied 4:23-26), not only the failure and ultimate reconception by God of the Sinai covenant (31:31-34), but the overturning of the covenant with the patriarchs as well.”⁴¹¹ Isten szövetség-megtagadásának, szövetség megszüntetésének ünnepe ez, a „harag napja” fesztivál (1,12.21; 2,1.21.), amikor az ellenség hangoskodik a templomban (1,10 és 2,7 vö. Zsolt 74,4.), és Jeruzsálem gyermekeit áldozzák fel az oltárokon.

Ez az ünnep Isten ünnepe, amikor „ahogy örült nektek az ÚR, hogy jót tehet veletek, (...) úgy örülni fog az ÚR, amikor kiirthat és elpusztíthat titeket.” (Deut 28,63.) A szövetségkötés helyett a szövetségtörés ünnepe – de a deuterónómiumi kontextus azt sugallja, hogy ezt a szövetséget nem Isten törte meg. Ő csak véglegesítette.⁴¹²

Mindennek vége. Jeruzsálem nem is szólal meg már többé a kompozícióban. Ő konkrétan látja azt, amit az 5. fejezet túlélői nem mernek kimondani, csupán egy félbeszakított mondatként jeleznek: „mert ha bizony megutáltál mindet, és ennyire haragszol ránk, akkor...” – ott sincs válasz, és itt sincs, csak a rettenettel való szembenézés.

Összegzés

Berlin, Provan, Dobbs-Allsopp véleménye (és címadása) szerint is e fejezet fő témája az „anger”, a harag, és Westermann is ezt nevezi meg az egész rész leitmotifjának.⁴¹³ Nincs azonban teljesen igazuk. A téma nem pusztán a „harag”, hanem sokkal inkább a „harag napja”, mégpedig olyannyira erősen a, mitologikus káoszszörny-elleni küzdelem kontextusába helyezve, hogy ennek a nyomai már nem csupán áthallások szintjén vannak jelen, hanem teljesen konkrét utalásokként is – mint ahogy az egész fejezet is sokkal konkrétabban, és sokkal erősebb, plasztikusabb leírásokat alkalmazva mondja ki, amit már az első is állított: hogy maga az ÚR volt Izrael elpusztítója. Nem pusztán *megengedte* elpusztítását az idegeneknek, nem pusztán *segítette* őket, hanem *ő* volt az, és nem az emberi ellenség, aki ellenük felvonult.

Nyilvánvalóan hasonlat ez, hiszen mégiscsak a konkrét ellenség volt, aki felvonult Jeruzsálem ellen, és bevette, mégis, a fejezet egész leírásának a célja az, hogy nagyon határozottan Istenre mutasson az eseményeken túl. Az első nyolc vers aktív szereplője ő: megutál, lehajít, megemészt, lerombol, ledönt és ledőf, íjat felvon és lemészárol, feldúl és elvet.

A harag leírásának azonban itt vége is, és az ezután uralkodó érzelem már nem a düh és a felháborodás, hanem a gyász, a fájdalom, az értetlenség és a közöny. A

⁴¹¹ Holladay *ibid.* 319.

⁴¹² Ezért nem értek egyet Mintz-cel, aki szerint e fejezet megfogalmazása olyan éles és hangsúlyos, hogy a költő Istent teszi meg felelőssé mind az emberevéért, mind a papok legyilkolásáért. (*Hurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature*, Syracuse University Press, New York, 1996². 31.) Azzal viszont egyetértek, amit Dobbs-Allsopp állít, amely szerint: „Here it is the most evident that the punishment is out of proportion of the crime.” *Tragedy, Tradition, and Theology* 39.

⁴¹³ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 78. Westermann *ibid.* 223. Berlin *ibid.* 61 kk. Provan *ibid.* 57 kk.

8-9. versekben egy pillanatképet kapunk Jeruzsálem jelenlegi helyzetéről: kicsit hosszabb, de lényegében ugyanaz a kép, mint az 1,4-é. Utána azonban, a kompozícióban először (és talán utoljára – attól függ, azonosítjuk-e a 3. fejezet megszólalójával), megszólal a költő, az eddigi elbeszélő, és talán már el sem hallgat a fejezet végéig: beszédéből ugyanis olyan finom az átmenet Jeruzsálem panaszába, hogy talán nem is történik beszélőváltás, vagy csak részben, és a 20. verstől már nem ő az egyedüli, megszólaló, hanem Jeruzsálemmel együtt a fájdalomtól elfásulva, a rettenetek mennyiségétől közönyösen, már bosszút sem kívánva zárják le a kompozíciónak ezt a szakaszát. Nem elképzelhetetlen, hogy éppen ez a fajta teljes azonosulás volt a költő célja is, hogy vigasztalni tudjon, hogy Jeruzsálem gyászához olyan közösséget adjon, amely nem megvet és kigúnyol, hanem támogat és elhordoz.

Harmadik költemény

1-3. vers

Én vagyok az a férfi, akit sújtó haragja⁽¹⁾ megtanított arra⁽²⁾, mi a nyomor.
Engem űzött be, és hajt a sötétségben, ahol nincs fény.
Bizony ellenem fordul, engem támad⁽³⁾ szüntelenül.

(1) Lit.: „haragjának botja”. A *Tg* a „bothoz” hozzáteszi az „ostorozó” jelzőt (*rādē*). Én a „harag botját” értelmeztem hendiadysnak, így a bot el is tűnt a verssorból.

(2) Itt a *rā'â* ige szerepel, és alanya a férfi. Mégis nyilván nem látásról van itt szó, mármint hogy *meglátta*, mi a nyomor, sokkal inkább *megtapasztalta*, ahogy az a következő versekből ki is derül. A „harag botja” előtt álló *b* prepozíciót itt egyfajta instrumentálisnak értelmezem.⁴¹⁴ *botja által/miatt megtapasztalta*. Ez azonban nehézkes lenne magyarul, ezért választottam inkább az aktív szerkezetet.

(3) Lit.: „ellenem fordítja kezét”. Hillers vitázik Fitzgeraldtal, miszerint itt a *yad* itt szeretetet jelentene, amelyet Isten visszavon (*hāpak*).⁴¹⁵ A két szó együtt csupán még kétszer szerepel, mindkét alkalommal „szekér megfordítása” értelemben (1Kir 22,34; 2Kir 9,23). A *Tg* még az „ellenem támad”-nál is erőteljesebb képet alkalmaz: *y'gālgēl 'elāy mahtēh*: „csapásait rám teszi.” A *mahtēh* egyaránt utalhat fizikai ütésekre, illetve betegségekre, vö. a héber *makkâ* szót.

Ami első pillantásra talán fel sem tűnik ebben a három versben, az az, hogy Ő, a nagy cselekvő, a megszólaló ellenfele nem kerül megnevezésre, mégpedig még jó darabig nem. Mégis nyilvánvaló, hogy kiről van szó, a megfelelő kontextust pedig éppen az előző fejezetek szolgáltatták, egyrészt a 2,1-8 Harag Napja leírásával, másrészt a 21-22. versek ismételt *'ap* szavával. Igaz, jelen helyen nem az *'ap* szerepel, hanem az *'ebrâ*, de a 2,2-ben már ezzel is találkoztunk, ráadásul ugyanígy szuffigálva, mint itt: *'ebrātō*. A következő leírás (és maga a fejezet) is rengeteg helyen visszhangozza az előző két fejezetet, s már ebben a nyitó hármásban is találunk olyan kisebb motívumokat, amelyek visszafelé mutatnak: rögtön az első sor „nyomort láttam” kifejezése, amely az 1,9 (meg nem hallgatott) kérését juttatja az olvasó eszébe: „Lásd meg, URam, nyomorúságomat...”, aztán a harag pásztorbotja és a sötétségben űzés amely úgy az 1,6, mint a 2,2 kifacsart pásztor-idilljét idézik fel, s végül a *šūb* és a *yad* szavak a harmadik sorban a 2,3 „visszafogott jobb”-ját, valamint a 2,8 pusztítástól *nem* visszafogott kezét visszhangozzák.⁴¹⁶

⁴¹⁴ BDB 89.

⁴¹⁵ Hillers ibid. 54.

⁴¹⁶ Ez persze rögtön ahhoz a diszkusszióhoz juttat el minket, amely szerint a 3. fejezet külön kompozíció, s csak utólagos szerkesztési munka eredményeként került jelen helyére. Felmerül azonban akkor a kérdés: mi biztosítja az első 18 vers számára azt a háttérrel, amely érthetővé teszi? Hiszen addig nem derül ki, ki(k)ről is szól *a férfi*, ki ő és ki az, aki őt elmondása szerint tönkretette. Ráadásul maga a 3. fejezet nem is tartalmaz semmilyen konkrét utalást Jeruzsálem ostromára. Az áthallások és a szókincs-egyezés azonban arra utal, hogy költője előtt ott volt az első két költemény (fejezet), vagy megfordítva: azok szerzője ismerte ezt a panaszdalt – vagy azt kell feltételeznünk, hogy az akkori költők igen korlátolt szó- és képkinccsel rendelkeztek. Esetleg, mint harmadik lehetőség, elképzelhető, hogy egy redaktor összedolgozott két, eredetileg különálló kompozíciót (az 1-2. fejezeteket és a harmadikat). De mivel az „eredeti” költeményeket (ha ugyan voltak ilyenek) a rendelkezésünkre álló eszközökkel nem tudjuk helyreállítani, ez utóbbi esetben is érdemes egy egységként kezelni az első hármast.

Amikor House a költemény megszólalóját az előző fejezet narrátorához köti, maga is felsorol néhány érvet, mi is az, amely miatt érdemes az előző fejezetekkel egy egységként kezelni (ibid).

A leghangsúlyosabb téma ezek közül, amelybe az összes kép is illeszkedik, újra csak a pásztor-képe, s minden eddiginél erősebb kifejezésekkel. A jó pásztor, az ÚR, akiről a 23. zsoltár azt mondja: „botod (*šēbet*) vigasztal engem”, itt lesújt a bottal, aki „füves mezőkre és csendes vizekhez terel engem”, sőt, aki miatt „még ha a halál árnyékának völgyében járnék is, nem félek a gonosztól” az a sötétségbe hajt be, ahol nincs fény: a 23,4 és a 3,2 sokban összecsengenek, éppen csak mintha a zsoltár „*lō ’îrā’ rā^o*”-ja rövidült volna „*lō ’ôr*”-rá. Hasonló a helyzet a zsoltár 6. versében a 3,3-hoz képest: „Bizony (*’ak*) jóság és hűség kísérek (lit.: üldöznek) engem életem minden napján (*k^ol y^emē hayyāy*)” – mondja a zsoltár, míg a jelen vers: „Bizony (*’ak*) ellenem fordul és támad minden nap (*k^ol hayyôm*)”. Az összecsengések erősek.⁴¹⁷

Amennyiben pedig az „ellenem fordítja kezét” valóban a szekér megfordításának szakkifejezése, úgy a rossz pásztor képét még színezi a 2,1-8 Isteni Harcosáé is, hiszen ő az, aki harci szekérre száll, úgy vonul fel ellenfele ellen (Hab 3,8). Ráadásul ezt a képzetet is tovább fogja építeni a jelen fejezet, különösen pedig a 12-13. versek.

Ahogy Berlin is megjegyzi, ez a fejezet, ezek a versek sem mentesek a Deut 28 áthallásaitól.⁴¹⁸ Ilyenek például a vakság // sötétségben járás képe (Deut 28,28-29), a *hlk* ige Hi használata a *nhg* igével párhuzamosan, és mindkét esetben az ÚR a cselekvés alanya (Deut 28,36-37.), valamint a *hpk* ige, amellyel a Deut (29,22.) ugyan Sodomához és Gomorához hasonlítja Izrael jövődő sorsát, de ez az implikációja is meglesz az igének a kompozícióban belül a 4,6-ban. Berlin ezek sorához hozzáadja még a nyomorúságot látott (*rā ’ā ’onî // r ’h ’ny*) kifejezést, amely összecseng a Deut 28,32. és 34. verseinek „szemed látása”-val (*mar ’eh ’ênêkā // mr ’h ’nyk*) – amit pedig ezek a szemek látnak, az a gyermekek elhurcolása, akik után majd Izrael minden nap (*kol hayyôm*) vágyakozik majd (Deut 28,32) – csakúgy, ahogy Isten szüntelenül (*kol hayyôm*) a nyomorúságot látott férfit támadja.⁴¹⁹

Rengeteg kép és hasonlat köti össze a vers szenvedőjét Jóbbal is. Egyik ilyen az *’nî* főnév, amely a Jób könyvének egyik kulcsszava: Jób 30,16.27; 36,8.15.21 – vagy pl. a Jób 10,15 ugyanazt kéri, amit Jeruzsálem az 1,9-ben: „Lásd meg nyomoromat!” De a fény-sötétség képek használata is ilyen, ld. főleg Jób 3. vagy akár a *hpk* ige gyakori és változatos használata.⁴²⁰

A *šwb* és a *hpk* együttes használata a „sötétségben járás” képével azonban a körbe-körbe járás érzetét kelti az olvasóban, a következő versekkel (4-9) együtt pedig, amelyek nyilvánvalóan a börtönt, a fogságot írják le, talán már nem csak a pusztá áthallás van meg a kézimálomban való őrlésre, hanem egyenesen annak irodalmi megfogalmazása ez. A kézimalom több volt ugyanis, mint egyszerű „munkahely”: „Because of the semipermanent need for more grinders, the authorities were often led to use prisoners of war as millers. The Mesopotamian

407): „Besides an ability to weep for Jerusalem (2,11-12; 3,48-49), what characteristics do 2,11-19 and 3,1-66 share? First, both have been part of Jerusalem’s woes (2,11-12; 3,1-9). Second, both stress opponents’ mocking (2,15-16; 3,14, 61-62). Third, both call others to prayer (2,18-19; 3,40-47). Fourth, both credit God with causing pain (2:17; 3,1-18). Fifth, both offer counsel to Jerusalem. This likenesses make the connection between 2,11-19 and 3,1-66 all the more probable.”

⁴¹⁷ Vö. Berlin *ibid.* 86. Dobbs-Allsopp *Lamentations* 111.

⁴¹⁸ Berlin *ibid.* 86.

⁴¹⁹ Berlin *ibid.* 86. A zárójelben kiemelt szavak a jelen versekkel való egyezést jelzik.

⁴²⁰ Vö. pl. Berlin *ibid.* 85. Dobbs-Allsopp *Lamentations* 110. House *ibid.* 407.

„mill house” (*bīt arrari*) did in fact serve as a prison, a usage obliquely referred to in the LXX text of Jer 52:11 (*oikia mylōnos*). Judean prisoners of war in Babylonia ended up in such milling plants (Isa 42:7; Ps 107:10–16; Lam 5:13)⁴²¹ Az ABD szócikke által idézett LXX Jer 52,11 pedig a megvakított Cidkijjáról beszél, akinek élete végéig ilyen őrlőházban kellett dolgoznia.⁴²²

4-6. vers

Elfonnyasztotta húsom és bőröm, összetörte csontjaim,
mérgező gyötrelemből emelt falat körém,⁽¹⁾
a halál sötétjébe⁽²⁾ kényszerített lakni.

(1) A LXX máshogy tördeli a verset, mivel a „méreg” (*rō š*) szót egy E/1 birtokos suffixum hozzáadásával „fejem”-nek olvassa, a „gyötrelmet” (*telā ’ā*) pedig a *tl’* („felfüggeszt, akaszt”) igének érti, és „bajt hozott (rám)”-nak fordítja (ἐκύκλωσεν κεφαλήν μου καὶ ἐμόχθησεν). A *rō š* „méreg” fordítását azonban az is alátámasztja, hogy a 19. versben nyilvánvalóan „mérget” jelent. Hillers a *rō š*-t „szegénységnek” (poverty) érti, mivel „The combination of concrete and abstract in MT „venom and hardship” seems unacceptable.”⁴²³ Mások azonban, bár meghagyják a „méreg” alapjelentést, e helyen keserűségnek fordítják,⁴²⁴ valamint a BDB is megjegyzi a *rō š* II. szócikknél: „alw. fig.”⁴²⁵ Berlin hendiadysnak fordítja: „toxic hardship”,⁴²⁶ fordításom az övét követi.

(2) Lit.: „olyan sötétségbe, mint a világ halottjai”.

A képek Jóbot idézik ismét: az elsorvasztott test (13,28), a csont és bőr emlegetése (7,5; 30,30 stb.) a körülvétel (Jób 3,3), de leginkább a „régén megholtak sötétjének” felemlítése (Jób 3,4 kk.) – s ezek mintha a „rossz pásztor” kép folytatásai is lennének egyúttal.⁴²⁷

Számos más áthallás is van azonban. A *’lā ’ā* az Exodus vándorlásának gyötrelmét visszhangozza (Ex 18,8; Num 20,14), ha éppen nem a Deut 28,66 folyamatos rettenetét (*’lū ’im* – de ez a szó akár *’lā ’im*-nak is olvasható, s ebben az esetben nem főnév, hanem melléknév, és a *ḥayyīm* jelzője). Dobbs-Allsopp az elszigeteltséget, a sötétséget és a holtak világának említését az ostromképzettel együtt egyértelmű jelzésnek tartja Jeremiás személye felé.⁴²⁸ De az 5. vers összetört csontjai a 2,11 összetört népét is felidézhetik: a halottakat és a lerombolt várfalakat, a mérgező gyötrelemből emelt falak pedig az ostromlott város képét.⁴²⁹

A *Tg* is így érti a vers első fél sorát: „Ostromműveket épített körém, és megostromolta a várost” – ez a nézőpont viszont erőteljesen emlékeztet a 2,20-éra, amikor nem lehetett eldönteni, ki is a megszólaló: a költő vagy Jeruzsálem. A *Tg* e helyénél is hasonló a helyzet – talán nem véletlenül.

⁴²¹ ABD *Mill* tárgyszó.

⁴²² Ezekben az őrlőházakban legtöbbször rossz körülmények között dolgoztak a munkások, és nem elképzelhetetlen, hogy Sámson megvakítása is arra utalás, hogy – bizonyos értelemben könyörületből – tulajdonosaik gyakran megvakították szolgálóikat, hogy az egyhangú munka nehogy megbolondítsa, és ezáltal használhatatlanná tegye őket. Vö. ABD *Mill* tárgyszó és Toorn, K. van der, *Judges xvi 21 in the Light of the Akkadian Sources*, VT 36 (1986) 248-53.

⁴²³ Hillers *ibid.* 54.

⁴²⁴ Pl. House *ibid.* 402. Provan *ibid.* 85.

⁴²⁵ BDB 912.

⁴²⁶ Berlin *ibid.* 90.

⁴²⁷ Vö. Hillers *ibid.* 65.

⁴²⁸ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 112.

⁴²⁹ Vö. Hillers *ibid.* 6.: falemelés par ostrom: Deut 20,20; 2Kir 25,1; Péld 9,14.

Az utolsó sor kétségkívül a legerőteljesebb, főleg azért, mert azt implikálja, hogy a beszélő, akinek kilétéről annyi vita folyik, szinte egyenesen a holtak házából, a Seolból kiáltja fel szavait, mintha azoknak a szavait szeretné tolmácsolni, akikkel a 2,22 szerint „Ellenségem végzett”. Az 53. vers majd még nyíltabban mondja ki ugyanezt: „élve tetek a sírba”. A költői eszközök elérik, hogy a két csoportnak: a meghaltaknak és a nyomorba jutottaknak egyaránt lehet panasza a 3. fejezet.

7-9. vers

Fallal vett körül, nem juthatok ki, súlyos bilincseket rakott rám.

Még ha üvöltözök és segítségért kiáltok is, imádságom nem jut ki börtönömből.⁽¹⁾
Kövel⁽²⁾ falazta el útjaimat, eltérítette ösvényeimet.

(1) Lit. „elzárja (v. nem hallgatja meg) imádságom”. Az ige jelen formában, (*sātam*-ként, és nem a szokásos módon: *sātam*) csak itt fordul elő az Ószövetségben. A kép azonban azt implikálja, amit a fordítás kimond: hogy Isten tkp. a megszólalóval együtt *bezárta* az imádságot is.

(2) *P*: tüskékkel, *Tg*: márvány kövekkel.

A kép tökéletesen írja le a reményét vesztett ember érzését, aki úgy érzi, hogy bezárták „(into) a hermetically sealed prison from which there is no possibility to escape.”⁴³⁰ Az egyetlen lehetséges „menekülési útvonal”, az imádság is hiábavaló, mert a szavak nem jutnak a kőfalakon túl, és Isten nem hallja meg sem az üvöltést, sem a segélykiáltást.

A 7. vers egyébként az első hely, amely a 3. fejezetben először implikálja, hogy kiről, ki ellen is szól a panasz: hozzá, aki nem hallgat meg, akihez egyébként az imádság szólna.

Másrészt azonban nem véletlen, hogy éppen ezek alapján a versek alapján gondolja Saebø, hogy Cidkijjára akar utalni a szöveg: rá, akit megvakítottak, bilincsbe vertek, és börtönben tartottak halála napjáig (vö. Jer 52,11.).⁴³¹ Hiszen ha akár egy kicsit is konkrétan értelmezzük a képet, minden itt van: az örökös sötétség, a bilincsek, a börtönfalak, amelyeken nem hatol át az imádság: Isten nem hallgatta meg, hiszen halála napjáig ott maradt. Sőt, ha a 2Kir 25,7-et is ideolvassuk ehhez a helyhez, akkor még az 1. vers magyarázatakor említett áthallás is jól illik rá (ti. hogy a *rā'â 'onî* igazából áthallás a Deut 28,32 *mar'eh 'ênêkâ*-jára, mivel az éppen a gyerekek sorsával kapcsolatban használja a kifejezést: „Megtébolyodsz attól, amit szemekkel látnod kell.” {*ÚF*})

Jób, akinek a panaszával e szakasznak szintén vannak párhuzamai, részben hasonló sorsra jutott: hiszen ő is elvesztette minden kincsét, köztük a legértékesebbeket: a gyermekeit (Jób 2,2), barátai, akiknek vigasztalniuk kellene, vádolják (Jób 4 et al), Isten pedig úgy viselkedik, mint egy börtönőr: bilincset tesz a lábára és örzi (Jób 13,27 és 33,11).⁴³²

10-12. vers

Olyan hozzám, mint a lesben álló medve, mint rejtekhelyén az oroszlán.

⁴³⁰ Renkema *Lamentations* 361.

⁴³¹ Saebø, M., *Who is 'the Man' in Lamentations 3? A Fresh Approach to the Interpretation of the Book of Lamentations*, in Auld A.G. (ed), *Understanding Poets and Prophets*, JSOTSup 152, JSOT Press, Sheffield, 1993. 294-306.

⁴³² Vö. Hillers *ibid.* 67. és Zsolt 88,8; 105,18; 107,10-16; 116,16.

Útjaimról letértett⁽¹⁾, összetépett⁽²⁾, magamra hagyott⁽³⁾.
Felvonta íját, és nyilai céltáblájává⁽⁴⁾ tett.

(1) Itt szó szerint: „útjaimat elcsavarta” (ld. 9. vers, vö. *P, V*). Ibn Ezra azonban a *srr* igét a Hós 4,16-tal hozza kapcsolatba, és „makacs”-nak érti. A *Tg* nem segít ezen a helyen, mivel két szövegváltozatában két különböző ige szerepel: a Sperber-féle kiadásban a *sdr* (elrendez, helyrerak), míg Brady szövegváltozatában, aki Lévine facsimile kiadását használta, a *srb* (visszautasít, lázad, összezavar). Az első lehet egyfajta „korrekciója”, vagy hibás olvasata a héber szövegnek (*d-r* emendáció), míg a második a *srr* eddig említett mindkét értelmével kapcsolatban van.

(2) A *pšh* ige mindössze itt fordul elő az Ószövetségben. A *Tg* azonban ezt is, csakúgy, mint az 1Sám 15,33-ban szereplő *šsp* igét, *šs* ‘-nak fordítja. Rasi hasonlóan érti a szót.⁴³³ A *LXX* az egész felsort másképp olvassa: κατεδίωξεν ἀφεστηκότα καὶ κατέπαυσέν με „(bár) meghátráltam, üldözött és megsemmisített”.⁴³⁴

(3) A *šāmanî šōmēm* kifejezés egyaránt jelentheti ezt, illetve „lerombolt” vagy „nevetség tárgyává tett”.⁴³⁵ Az eredeti szövegben természetesen mindhárom áthallás megvan.

(4) A *kamaṭṭārā* ’ ilyen fordításához ld. Jób 16,12.

A medve és az oroszlán az isteni harag és bosszúállás nem egyedülálló képei a Bibliában, mint ahogy erre a kommentátorok rá is mutatnak (Jób 16,12-13; Ézs 38,13; Hós 13,7-8, de akár idevehető az 1Kir 13. fejezetének története is, különösen a 24. vers). A lenyilazás képe pedig már az előző fejezetből ismerős: „Mint ellenség vonta fel íját, jobbja ellenfélként állt elő” – mondja a 2,4.

Ezek a képek: a 7-11. versek eltértett útjainak leírásai, amelyek börtönbe vagy halálos veszélybe vezetnek, mintha az előző költemény utolsó versének („Összehívod, mintegy ünnepnapra mindenünnen, amitől iszonyodom”) lennének megfordításai: nemcsak az iszonyatok érkeztek el, hanem ő maga is csak hozzájuk tud eljutni. A nagyobb érzelmi hatás érdekében azonban most nem történelmi faktumokkal, hanem költői eszközökkel találkozunk. Miért lényeges ez? Azért, amiről már többször szó esett: az olvasó/hallgató könnyebb azonosulása érdekében. Az egyéni/közösségi panaszénekek képeinek használata, illetve a kettő váltogatása e fejezeten belül, ugyanennek a célnak az elérésére szolgálnak. A konkrétumokkal ugyanis sokkal nehezebb az azonosulás, mint a panaszénekek akaratlagosan sematikus vagy éppen szimbolikus képeivel.

A kompozíció egészével sem szűnik meg azonban a panaszkodó kapcsolata: erre nem csak a 12. vers egyértelmű áthallása a 2,4a-ra utal, hanem az is, hogy jelenlegi állapotát a *šōmēm* kifejezéssel írja le: ugyanazzal a szóval, amely már Jeruzsálemet magát is jellemezte az 1,13-ban, Jeruzsálem kapuit az 1,4-ben, és végül Jeruzsálem gyermekeit az 1,16-ban.

13-15. vers

Tegzének nyilait vesémbé⁽¹⁾ lőtte.

Nevetség tárgyává lettem minden nép⁽²⁾ előtt, gúnydallá szüntelen.

Keserűséggel tömött meg, ürmöt adott inni⁽³⁾.

⁴³³ Berlin *ibid.* 81.

⁴³⁴ Bár Provan pl. a κατέπαυσέν με görög kifejezést „brought me to a standstill” értelemben fordítja (*ibid.* 87).

⁴³⁵ BDB 1030b-1031a.

(1) Más fordítás szerint: „szívembe” – ld. *CEV*, *RSV* vagy *NIV*, és Provan is ezt az értelmezést támogatja, mivel a vese az érzelmek székhelye (vö. Jób 19,27; Péld 23,16).⁴³⁶ Más fordítások, értelmezések inkább a halálos vagy életveszélyes sebesülés tényére mutatnak rá (vö. *NEB* vagy Berlin⁴³⁷). Hillers szerint a vese, mint „easy target” jobb kép, mint a „szív”, vagy a szimpla „belső”.⁴³⁸

(2) A masszoréta szöveg ‘*ammî*-t olvas, amely azonban nehezen értelmezhető a kontextusban – ld. a 40-48. verseket, ahol a beszélő magát népével azonosítja. A régi kéziratok jó része azonban, a Sebir⁴³⁹ valamint a *P* is ‘*ammûm*-ot olvas. Ennek ellenére nincs egyetértés a többes számú fordítást illetően: többek között Hillers, Berlin, Renkema vagy House⁴⁴⁰ egyaránt úgy értelmezik ezt a szakaszt, mint ahol a megszólalót immár a saját népe is gúnyolja. „Jeremiah-like experiences (see Jer 1:17-19)” – mondja House.⁴⁴¹ Az egész kompozícióba jobban illik a „minden nép” kifejezés, hiszen a kívülállók gúnyolódásáról már az előző fejezet is tudott (2,15-16).

(3) Lit.: „megelégített” – de az ige pl. az Ézs 55,10-ben is itatásra vonatkozik.⁴⁴²

A 13. vers az előző, 12. vers íjász-képének lezárása. A két következő sor azonban egyszerre nyit új képeket, és kapcsolódik vissza ismét csak az előző két fejezethez. A kiröhögésről és gúnydalról akaratlanul is a 2,15-16 járókelői és ellenségei idéződnek fel – ahol még magát a gúnydalt is halljuk: „*Felfaltuk! Igen, ez volt a nap, amire vártunk! Megértük! Megláttuk!*”⁴⁴³ – sőt, a motívum már az első fejezetben is felbukkan a 7-8. versben, s a 7-ben ugyanazt az ígét (*šāhaq*) használja, mint itt. Sőt, a 2,16-ban gyalázkodó ellenségek képéhez kapcsolódik a *bl^c* ige is, és jelen helyen is megjelenik az ige, éppen csak más módban és kontextusban. Míg ott az ellenségek azon örvendeznek, hogy „*Felfaltuk!*” (ti. Jeruzsálemet/lakóit), itt a költő arról panaszskodik „keserúséggel *tömött meg*”. A „keserőség” említése azonban egy újabb párhuzamot nyit meg a kompozíción belül: az 1,20-ban Jeruzsálem „keserű” gyermekei pusztulása miatt.

Az üröm szóval pedig a költő egy egyik más nyelven sem átadható szójátékot üz. Az áthallások miatt ugyanis a *la^anâ* több, mint egyszerűen a „keserőség” szó parallelje. Amennyiben ugyanis az első szótagot prepozíciónak értjük/halljuk, az utána következő ‘*anâ*/*anâ* értelmezési lehetőségek garmadáját nyitja meg előttünk: az ‘*anâ* szó egyaránt jelenthet választ, nyomorúságot vagy éneket, így a sornak három áthallása is van: egyrészt az, hogy a keserőség volt Isten „válasza” a költő könyörgésére, vagy nyomorúsággal itatta meg, de akár az is, hogy az előbb említett csúfoló ének lett az az „ital”, amelyet a keserőség mellé el kellett fogyasztania.⁴⁴⁴

Az üröm még egyszer előkerül majd a 19. versben, mégpedig az 5. vers mérgével együtt.

⁴³⁶ Provan ibid. 87.

⁴³⁷ Berlin ibid. 78.

⁴³⁸ Hillers ibid. 54.

⁴³⁹ Amelynek megbízhatóságát Gordis is érinti ennek a versnek a kapcsán (ibid. 177).

⁴⁴⁰ Hillers ibid. 127. Berlin ibid. 82. Renkema *Lamentations* 369 kk. House ibid. 412.

⁴⁴¹ House ibid. 412.

⁴⁴² Vö. BDB 924.

⁴⁴³ A gúnydal sok hasonlóságot mutat a Bír 16,24-gyel, ahol a filiszteusok örülnek Sámson elfogásának: „Kezünkbe adta istenünk azt, aki az ellenségünk, aki pusztította földünk, s oly sokat megölt közülünk!” (*ÚF*) A magyarban az -ünk végződés nem olyan hangsúlyos, mint a héberben a még az igeik végződéseként is ismétlődő -nû, amely a 2,16-ban is négyszer előfordul.

⁴⁴⁴ Egy ilyenfajta nyelvtani kompozícióban a *l* prepozíció dativusi használatához ld. BDB 511-512.

16-18. vers

Kavicssal⁽¹⁾ tördelte ki⁽²⁾ fogaimat, hamuba nyomott⁽³⁾.

Távol kerültem a békétől⁽⁴⁾, elfeledtem, mi a jó.

Azt mondtam: *Nincs*⁽⁵⁾ *jövöm*⁽⁶⁾, *nem*⁽⁵⁾ *várok semmit az Úrtól.*

(1) A *hāšāš* szó ezen a helyen kívül csak a Péld 20,17-ben található, ahol némileg hasonló kontextusban fordul elő: „A hazugság kenyere kellemes az embernek – de aztán megtelik a szája kavicssal.” Mivel végül megalázzák, és a földön kell csúsznia – teszi hozzá Scott⁴⁴⁵, s utal a jelen helyre is. Ez a magyarázat kitűnően illik a 16. vers második feléhez, ahol a hamu nem feltétlenül a tűz hamuját jelenti, hanem némileg rokon értelmű szó a héber „por” szóval (*‘ēper*), amely „piszkot” is jelent. Az egész sor értelmezése így egyértelmű: a megalázás jeleként a költő arccal a földön kényszerül csúszni.

(2) A *grs* gyök mindössze kétszer fordul elő az Ószövetségben, a másik hely a Zsolt 119,20, s így fordítására meglehetősen sok javaslat született (ld. pl. ÚF „kavicsot rágatott velem”, vagy az angol ESV: „He has made my teeth grind on gravel.”). „Összetör, szétmorzsol” értelemben viszont mind a szír, mind a (talmudi) arámi ismeri és használja.⁴⁴⁶

(3) Az ige, *kāpaš*, hapax. A BDB azonban a modern héber és az arab alapján „elfordít, csavar” értelemben fordítja. A rabbinikus irodalomban az ige ugyanezt jelenti.⁴⁴⁷ A Tg a helyen a *kn* ige fordítja, amely egyértelműen a kép egészének értéséből fakad: „megalázkodik, megaláz (tr).”⁴⁴⁸

A LXX a 15. vers képeit folytatja, amikor a második félverset „hamuval etetett meg”-nek fordítja (ἐψώμισέν με σποδόν). Amennyiben valóban ez a helyes értelmezés, úgy teljes a vershármadik sorának parallelizmusa.

(4) Lit.: „Eltávozott lelkem a békétől.” Provan rámutat azonban, hogy az ige imperfectumi prefixuma értelmezhető E/2-nek is, ebben az esetben a fordítás: „Eltávolítottad (te, Isten) a békétől lelkemet.”⁴⁴⁹ Hummel szerint a *miššālôm* elől a *min* az igéhez tartozik, és az ige *direct object*-je.⁴⁵⁰ Mivel azonban eddig mindvégig a költő állapotának leírásával találkozunk, jobbnak láttam a hagyományos fordítást

(5) A vers igéje, az *‘ābad* mindkét felsorra vonatkozik. „Elpusztul jövöm // elpusztult várakozásom.”

(6) A *nišhî* szó fordítása e helyen nehézkes. A ÚF „reménység”-nek fordítja, Károli „erő”-nek. Az angol fordítások is különböző javaslatokkal állnak elő: „splendour” (*NIV* – követve a LXX-t és a P-t), „strength” (*KJV*, *AV*, Dahood⁴⁵¹), „endurance” (*ESV*), „I am finished” (*CEV*), vagy éppen „span” (life-span vagy span of time értelemben - Westermann⁴⁵²). Mivel azonban az Ószövetség a szót leggyakrabban időtartam kifejezésére használja („örökre” – 2Sám 2,26; Ézs 13,20; 25,8; 28,28; 33,20 stb. és vö. még JSir 5,20), így ezt próbáltam meg valamilyen módon magyarul érzékeltetni. Dobbs-Allsopp fordítása jól visszaadja ezt az időtartam-jelleget, ő viszont a tetragrammaton előtt álló *min* prepozíciót okhatározói értelemben fordítja: „my lasting hope has perished because of the Lord.”⁴⁵³

⁴⁴⁵ Scott, R.B.Y., *Proverbs, Ecclesiastes*, Doubleday and Inc. Garden City, New York, 1965. 122: „Because prostrate on the ground – Cf. Lam iii 16.”

⁴⁴⁶ Jastrow 270. CSD 78.

⁴⁴⁷ BDB 499. Jastrow 662.

⁴⁴⁸ Vö. BDB 488. Jastrow 650.

⁴⁴⁹ Provan ibid. 89.

⁴⁵⁰ Hummel, H., *Enclitic Mem in Early Northwest Semitic, Especially Hebrew*, JBL 76 (1957) 105.

⁴⁵¹ Dahood *New Readings* 184-185

⁴⁵² Westermann ibid. 165.

⁴⁵³ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 114.

A magyar olvasó/hallgató előtt a 16. verset hallva ugyanaz a kép tűnik fel, mint az eredeti hallgatók előtt: a porig alázott ember képe, akinek arcát a földre nyomták megalázásként – és ha hozzávesszük még ehhez az előző versek képét, a röhögő és gúnyolódó nézelődőket, félelmetesen ismerős a jelenet a maga hétköznapi gonoszságával, hiszen már gyerekkorból ismert az a játék, amikor elgáncsolnak valakit, és amikor arcra bukik, kinevetik. Ezt némileg módosítja a következő vers távol került békéje: a hétköznapiságot háborús kontextusba emeli, és ezáltal felnagyítja az erejét.

Igazán nagy erővel azonban a 18. vers szólal meg, és nem elképzelhetetlen, hogy jóval többet akar mondani, mint a jövő és a várakozások pusztulását. Amennyiben Dahoodnak igaza van, és a *nešah* szó valóban Isten állandó epitheton ornance-sza,⁴⁵⁴ abban az esetben ez a rész egyenesen arról szól, hogy Isten – legalábbis a megszólaló számára – meghalt, olyan, mintha nem lenne. Ez a gondolat pedig kitűnően illik az egész kompozíció gondolatvilágába, amelynek éppen az az egyik a fő témája, hogy Isten megszűnt Istennek lenni Júda/Izrael számára. Nem arról van szó pusztán, hogy haragszik rájuk, de van még lehetőség a szövetségi kapcsolat helyreállítására, hanem úgy tűnik, az egész kapcsolatnak vége: sem törvény, sem papok, sem próféták, csak „köröskörül iszonyat”, mégpedig a Holladay-féle „overturning of the covenant” értelmében.⁴⁵⁵ Ha azonban az *’ābad-*ot ilyen módon értelmezzük, úgy az egész költemény gyásza több, mint az elpusztult gyermekek/város siratása: magának az Istennek a siratása is, aki olyan, mintha meghalt volna népe számára.⁴⁵⁶

19-21. vers

Nyomorult hontalanságom⁽¹⁾ emléke⁽²⁾ – üröm és méreg.
Emlékszem, emlékszem,⁽³⁾ és elcsüggedek.
Mégis erre kell gondolnom⁽⁴⁾, hogy bízni tudjak.

(1) Az 1,7 fordítását követve. A „hontalanság” helyett a Tg *mrr*-t, „keserűséget” olvas.

(2) A 19-21. versek fordítása és értelmezése nagyon nehéz. Ha elfogadjuk a 19. versnél azt, hogy a sorkezdő *z^lkōr* alak felszólító módú, akkor a három sor három különböző számú/személyű cselekvőt feltételez. 1. sor Isten, 2. sor a szerző lelke, a 3. sor pedig a szerző maga. Az, hogy a szót nominális alaknak (*zēker*) értelmezzük, a szövegkörnyezet indokolja leginkább: az 56. versig a szerző Istent nem szólítja meg. A költemény könyörgés része csak ott kezdődik majd el. A *maqḳēp* használata is inkább utalhat egy birtokos szerkezetre. Westermann⁴⁵⁷ szerint az ige infinitivus constructusban áll – a masszoréta pontozást így is értelmezhetjük.

(3) A „mindig erre emlékszem” (ÚF) fordítás helytálló, azonban a 19-20. versek kulcsszava – nem véletlenül – az „emlék, emlékezés”, amely a 18. vers után, ahol se jövő, se előrettekintés/várakozás nincs, azt mutatja, hogy a múlt sem ad vigasztalást. A következő versek mind a „most” fontosságára utalnak. Ezért érdemes követni, ha nem is a megszokott „emlékezvén emlékezem” módon, a héber szöveg figura etymologicáját.

⁴⁵⁴ Vö. pl. Dahood, *Psalms II* (AB, Doubleday and Company Inc., Garden City, New York, 1979.) 203. „Parsing *lānešah* as the vocative *lamedh* followed by the divine appellative *nešah*. (...) In I Sam xv 29 the Vulg. reads *triumphator*, which fits the present context (azaz a 74. zsoltártét) very well since it deals with military foes. In Late Hebrew *nāšah* means ‘to conquer.’”

⁴⁵⁵ Vö. Holladay *ibid.* 319.

⁴⁵⁶ „This is perhaps the lowest point of the whole poem” – mondja Provan is (*ibid.* 90).

⁴⁵⁷ Westermann *ibid.* 165.

A *P* alapján azonban több fordítás és kommentátor az ige (igék) alanyként nem az – általam le nem fordított – „lelkem”-et, hanem Istent érti. „Emlékezz arra, mennyire elcsüggedtem!”

Westermann, Albrektson vagy akár az igen ritka *Tiqqûnê Hassôp^érîm* ezt a verset E/2-ben érti, és Istenre vonatkoztatja azáltal, hogy *napšî* helyett *napšekâ*-t olvas. Ennek főként értelmi megdondolásai vannak, mivel így könnyű a 21. verset értelmezni. Albrektson fordítása szerint: „Yea, thou wilt surely remember, and thy soul will give heed to me. This I call to my mind, therefore I have hope.”⁴⁵⁸

(4) Lit. „ezt fordítom a szívemhez.” A kiemelt *zô* זָהָה a sor elején visszaül az előző sorokra, a sor második fele azonban új képet nyit, ezért a sorkezdő „mégis” a fordításban.

A 19. vers szavai teljesen egyértelmű utalások a kompozíció korábbi részeire: egyrészt az 1,7-re, amelyben „Megemlékezett Jeruzsálem nyomorult hontalansága napjairól” – itt most a költő teszi ugyanezt, s mind a méreg, mind az öröm előfordult már a 3. fejezetben: a méreg az 5. versben, ahol ez volt az, amelyből az Úr a börtön falait felhúzta, az öröm pedig a 15-ben a megaláztatással kapcsolatban. Ezzel sikerült egy sorban szinte az egész költeményt összefoglalni, és rámutatni: ez mindössze, amire emlékezni lehet. De a vers „méreg és öröm” fordulata másfelé is kapcsolódik: a Deut 29,17 intéséhez: „Ne legyen köztetek mérget és ürmöt termő gyökér!” S egyúttal a költő mintha nem csak saját nyomorult sorsára emlékezne, hanem arra az öröme és méregre, amely éppen ehhez a „nyomorult hontalansághoz” vezetett volna. E deuteronomiumi vers kontextusa ráadásul félelmetes egyezéseket mutat ennek a versnek a környezetével. A 29,18 ugyanis ezt írja: „Ezért ha valaki hallja ennek az átoknak az ígét, és áldásban bizakodva ezt mondja: jó sorsom lesz (*šālôm yihyeh lî*) akkor is, ha megátalkodott szívvel élek! Pedig emiatt elpusztul az öntözött föld (*hārāwâ*) a kiszáradttal együtt.”⁴⁵⁹ Mintha erre az elbizakodottságra lenne válasz az „örömmel itatott (*rwh*)” és a „távol kerültem a békétől (*šālôm*)” – ezekre emlékszik a zsoltáros, és ezért csügged el, mert ezekre az a válasz, hogy „Az Úr nem fog megbocsátani, sőt fölgerjed az Úr haragos indulata az ilyen ember ellen, és rászáll arra minden átok, ami meg van írva ebben a könyvben. Még a nevét is eltörli az Úr az ég alól.” (29,20) – ami viszont a 18. vers „isten-fogyatkozására” rímel rá.

Viszont ezek alapján érthető a 21. vers érzelmi fordulata is: az emlékezés, bármilyen kellemetlen, egyszersmind arra is emlékeztet, hogy az Úr még nem törölte el a nevét az ég alól.⁴⁶⁰ És éppen ez, a „*hēšîb ʾel lēb*” magatartás, a szív ilyen fordulata az, ami a Deut 30,1-3 szerint előfeltétele Isten megbocsátásának („Amikor majd beteljesednek rajtad az áldásnak és az átoknak mindezek az ígét, amelyeket eléd adtam, és megszívleled (*wah^ašēbōtā ʾel-l^ébābekā*) mindazok közt a népek közt, amelyekhez elűzött Istened, az Úr, és ha megtérsz Istenedhez, az Úrhoz, és fiaiddal együtt teljes szívvel és teljes lélekkel hallgatsz a szavára {...}),

⁴⁵⁸ Idézi Provan *ibid.* 92.

⁴⁵⁹ Az utolsó mondat fordítása az *ÚF*-ben véleményem szerint hibás. A *l^éma ʿan s^épôt hārāwâ ʾet hašš^émē ʾâ* fordítása helyesen így lenne: „hogy elpusztítsa a bőséges ivás a kiszáradtságot” – és ez inkább annak a felfuvalkodott embernek a szava, akit a vers első fele idéz, mint a csapások meghirdetése, ráadásul a következő vers így nyit majd: „az Úr nem fog megbocsátani neki”, azaz egyértelműen visszaül arra az emberre, aki a nagyképű kijelentést tette.

⁴⁶⁰ És nem az átélt fájdalom az, amely valamilyen kiforgatott módon kelthetne csak reményt. Vö. Dobbs-Allsopp *Lamentations* 117. Sőt, a 2. sor emendációjára sincs szükség ahhoz, hogy a mondat értelmezhető legyen.

akkor jóra fordítja sorsodat Istened, az ÚR.”). S amikor ez megvan – és itt megvan: emlékszik a „méregre és ürmre”, erre fordítja a szívét –, akkor lehet tovább lépni. Ahogy House mondja e vers kapcsán: „The road back to covenantal relationship may well be long and difficult, especially given the level of sin and the depth of punishment. Nonetheless, it is possible to begin.”⁴⁶¹

22-24. vers

Az ÚR szeretete nem fogyott el⁽¹⁾, nem szűnt meg irgalma,
sőt, naponta megújul. Bizony, nagy a te hűséged⁽²⁾!
– Örökségem az ÚR – mondom magamnak – ezért benne bízom.⁽³⁾

(1) A masszoréta szöveg az igét T/1-ben olvassa: „nincs végünk” („Az Úr szeretete miatt nincs még végünk.”) A vers második fele azonban nyelvtanilag az első paralelle, s van olyan kézirat, valamint az ókori fordítások egy része (*P*, *Tg*, az Origenész-féle görög verzió), amely T/3 személyben fordítják, amely illik a héber „szeretet” (*reḥem*) jelen esetben intenzív többes számú alakjához.

(2) Vannak olyan angol fordítások (JB, NEB), amelyek itt harmadik személyt fordítanak. Ez a sor értelmén nem változtat, csupán dinamikáján. A második személyű megszólítás–„kiszólás” dinamikusabbá teszi a szöveget. Ez jól illik a versszak rendjébe is, ahol a szerző magát buzdítja.

(3) A 24b majdnem egy az egyben megegyezik a 21b-vel, az egyetlen különbség az e sor végén álló *lô*. Provan⁴⁶² felveti, hogy a két sor egyezése homoioteleuton. Ezzel, tartalmi megfontolások miatt, nem értek egyet.

Dobbs-Allsopp szerint a 22-23. versek bizonyosságának alapját a Zsolt 89,28-37 adja, Istennek az az ígérete, hogy „szeretetemet nem vonom vissza, és nem csalom meg, mert hűséges vagyok”, és e szakasz célja, hogy „calls God back to covenantal faithfulness.”⁴⁶³ Pedig nem Isten az, aki a szövetségi hűséget felmondta – éppen ellenkezőleg, ő aszerint cselekszik, ahogy e szövetség megkötésekor kimondta: a hűtlen felet megbünteti.

És mégis, egyfajta központi helyen áll ez a szó, egy „central and climatic point” a *ḥesed*, a két *‘al-kēn ‘ôhîl* között inklúzióként, ahogy erre Britt is rámutat, majd hozzáteszi: „Introduced abruptly in a moment of hope, *ḥesed* emerges as an act of thought and imagination in the context of remembered suffering. (cf. Ps 109,14-16) (...) The sudden, striking appearance of the covenant in a highly patterned setting draws attention to the traditional yet extraordinary nature of *ḥesed*.”⁴⁶⁴

„Extraordinary”, mert a nyomorúságból feleszmélve a költő észrevesz valami nagyon fontosat: Isten, bár megbüntette és megalázta őket, mégsem irtotta ki őket, pedig az is szerepelt a fenyegető ígéretekben. Fogságban és megalázottságban, de „reggelente megújul” Isten hűsége, hiszen életben tartja őket. Innen érthető a 24. vers kijelentése is: „örökségem az ÚR” – mert semmi más nem maradt, sem föld, sem szabadság, sem vagyon. A megfogalmazás persze furcsa, mert az „örökségük az ÚR” kifejezést a Numeri Lévi fiaira mondja (18,20), egyébként pedig az Úr öröksége Izrael (Deut 32,9), Berlin azonban felhívja a figyelmet, hogy a kifejezésnek van egy másik értelme is: „to have a portion is acknowledging sovereignty” és a 2Sám 20,1-et idézi, ahol az *‘en lānû ḥēleq b^edawîd* kifejezés

⁴⁶¹ House ibid. 414.

⁴⁶² Provan ibid. 93.

⁴⁶³ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 118-9.

⁴⁶⁴ Britt, B, *Unexpected Attachments: A Literary Approach to the Term ḥsd in the Hebrew Bible*, JSOT 27.3 (2003) 299-301.

egyértelműen annak kijelentése, hogy nem ismerik el Dávidot fölöttük autoritásnak.⁴⁶⁵ Ez alapján tehát itt sem csupán virtuális örökség-kérdésről van szó, hanem annak a megvallásáról is, ki az ÚR, ki az, akinek a törvényeit magukra vállalják.⁴⁶⁶

Az utolsó felsor kijelentése, amely csaknem szó szerint megismétli a 21. vers záró felsorát, nem másolási hiba: a 18. 21. és 24. versek záró félmondatában mind benne van a *yhl* „bízni, várni, remélni” ige valamilyen alakja, és egyre pozitívabb képek kapcsolódnak hozzá: a 18-ban még „nem várok semmit”, aztán a várakozás, a bizalomra és a nyomorra, mint a „még létezésre” tekint, végül pedig itt már Istenre, aki mégsem halt meg népe számára, lehet reménykedni abban, hogy visszaáll a szövetség.

25-27. vers

Jó az ÚR a benne bízóhoz, aki őt keresi.

Jóléte állandó lesz⁽¹⁾, és gyásza⁽²⁾ szabadításá lesz.⁽³⁾

Jó a férfinhoz⁽⁴⁾, aki igát hordoz elvetettségében⁽⁵⁾.

(1) A mondat furcsa szerkezete a sor valamiféle emendáció megtételét igényli ahhoz, hogy lefordítható legyen, bár kétség kívül sok fordítás megpróbálkozott azzal, hogy a vers elején szereplő *tób* szót önálló, nominális tagmondatnak értelmezze, amely után egy „és”-sel kezdődő ige, majd egy további „és”-sel kezdődő névszó következett. Az *ÚF* „Jó csendben várni...” próbálkozása sem a két „és”-t nem veszi figyelembe, sem azt, hogy az általa „várni”-nak fordított ige nem nominális alakban szerepel, amely szükséges lenne, amennyiben a *tób* az állítmány. „It’s good that one should wait quietly” (RSV) némivel érthetőbb. Westermann szerint a mondat töredékes, és a *yāhîl* előtti „és” emittálandó.

A Jób 20,21-ben azonban szerepel egy hasonló szókapcsolat: *lō’ yāhîl tūbô*, azaz „nem lesz tartós jóléte” (*ÚF*) – értve ezt az istentelen emberre. Az előző sor éppen az istenes emberről szól, ezért könnyen elképzelhető, és nem nagy korrekciót igénylő ez a változat: *tūbô yāhîl*, mindössze a *yāhîl* előtt szereplő *wāw* kerül a szóköz másik oldalára. Eme általam preferált változatnak az is előnye, hogy megszünteti azt a zavaró ellentmondást is, amit a „jó csendben várni” kijelentés, és a költő magatartása között húzódik (ld. vers 8: „Még ha üvöltözök és segítségért kiáltok is, imádságom nem jut ki börtönömből.”), nem is szólva arról, amikor a 2. fejezetben Jeruzsálemet szólítja fel ugyanezre a 19. fejezetben.

(2) A *dmm* gyökkel kapcsolatban ld. a 2,11-hez fűzött (1) megjegyzést. Az alak fordításom szerint egy *Po* infinitivus.

(3) Az „ÚR szabadítására” helyett én *lit’šû ‘atô yihyeh*-t olvasok. A tetragrammaton és a *yihyeh* szavak egyébként is könnyen összetéveszthetők. A *l’šû ‘â* szó a Bibliában egyébként sem fordul elő egyszer sem genitivus obiectivusban, Istenre vonatkoztatva, genitivus subiectivusban azonban annál inkább (Jer 3,23; Zsolt 37,39; 60,13, 108,13; 119,41 stb.), s a birtokos személyragos formák is gyakoriak (Zsolt 38,23; 40,17; 51,16; 119,81 stb.).

(4) A fordítások nagy többsége „jó (annak) a férfinak, aki”-t fordít e helyen (*ÚF*, *Károli*, *NIV*, *KJV*, *ESV*, *RSV*, *Westermann* stb.) a *LXX*-t követve. Ez a fordítás azonban igen kérdéses, hiszen a kontextusból (28-30. versek, valamint az egész költemény) nyilvánvalóan kiderül, hogy nem „jó annak a férfinak”, hanem éppen ellenkezőleg: kiszolgáltatott, nyomorba jutott. A szakasz ön-exhortatív jellege is azt támasztja alá, hogy a 25. vershez hasonlóan „jó (mármint az ÚR) ahhoz a férfinhoz,

⁴⁶⁵ Berlin *ibid.* 93.

⁴⁶⁶ Éppen ezzel kapcsolatban mondta mondja Krašovec (*ibid.* 230), hogy „Here it is shown that the poet of Lametnations is deeply rooted in a Yahwistic religion.”

aki...” módon fordítsuk⁴⁶⁷ (ahogy egyébként a *P* is teszi), ahol a *geber* nyilvánvaló utalás a szerzőre, és az azt követő három és fél vers annak helyzetére.

(5) Az általános fordítása ennek a szónak „ifjúságában”. Ennek a fordításnak sincs értelme a jelen kontextusban. A szenvedő kora Isten szemében nem lényeges. A *nā‘ar* gyöknek azonban ismeretes „kiráz, megráz, kiürít” jelentése is, és a Neh 5,13-ban ez a fajta „kiürített” (*nā‘ūr*) állapot a nyilvánvaló büntetése annak, aki nem hallgat Isten szavára, szimbolizálva ezzel Istentől való elvetettségét.⁴⁶⁸ Ez a gyök egyébként nem lehetetlen, hogy szemantikailag (és etimológiailag is) közel áll az *‘ūr*, „meztelennek, kiszolgáltatottnak lenni” igéhez, amely *Ni* igetörzsben a Hab 3,9-ben is előfordul.

„Not God’s love, but his anger is a passing phase, and thus even of suffering the first word of faith can be ‘Good’ (...)” – kezdi Hillers e versek magyarázatakor.⁴⁶⁹

A hármas „jó” kijelentés tényleg nem lehet más, mint a hit szava: a költő jelen helyzete ugyanis nem indokolja ezt a megállapítást. Az, hogy a következő versek a hit szavai lesznek, már a 21. vers mutatta, amely éppen a folyamatosan meglévő nyomorból vont le a következtetést, hogy Isten nem vetette még el, hiszen még él, aztán a 24. vers is, amelynek zárószavai („benne bízom”) a hit várakozásáé, amelyre a héberben ráfelel majd a „jóléte állandó lesz” felsor igéje. Ezt a jót azonban csak az „őt (Istent) kereső” láthatja meg még a nyomorban is. Csak az ilyen tudja kijelenteni, hogy „jóléte állandó lesz” (sőt, nem lehetetlen, hogy a költő nem annyira a fizikai jólétre, mint inkább Istenre érti ezt a felsort, Istenre, akit az előző versben *jónak* mondott, és aki *állandóan ott lesz* mellette⁴⁷⁰), és nem gyásza (vö. 2,10. 18). Éppen ezért nevezi a 25-39. verseket Dobbs-Allsopp a kompozíció „ethical vision”-jának, amelynek lényege, hogy „Yahweh blesses the righteous and punishes the wicked”, de hangsúlyozza, hogy ez a hozzáállás nem jellemző az egész költeményre. „Moreover, these verses are frequently and directly contradicted elsewhere in Lamentations” – teszi hozzá.⁴⁷¹

Egy személyesebb megjegyzés a 27. vers, melyben az ön-buzdítás hangja még egyértelműbb, de következik is az előző versekből: Isten jó az őt keresőhöz, aki gyászban van – tehát jó hozzám, a férfihöz (vö. 3,1), aki a nyomorúság igáját hordozom. E kép egyszerre idézi fel a panaszkodó Jeruzsálemet (vö. 1,14) és Jeremiást (ld. Jer 27 és 28. fejezetek): az iga lesz a bűnök büntetése. De míg az első fejezetben ezt a képet nem követte bűnvallás, itt a költő, ha nem is azonnal, de errefelé kanyarodik majd, miután saját magát még inkább azonosítja Jeruzsálemmel a következő versben. Ez az iga pedig – ha nem is matematikai precizitással – de azonosítja a megszólalás virtuális helyét és idejét: a Jeremiás által meghirdetett büntetés (iga) alatt, még annak levétele előtt.

28-30. vers

Számkivetett és gyászol, mert viselnie kell⁽¹⁾.

Porba hajtja fejét⁽²⁾, talán van remény.⁽³⁾

Arcát verőihez fordítja, jóllakik gyalázattal.

⁴⁶⁷ Ld. még Renkema *Lamentations* 397.

⁴⁶⁸ BDB 654b-655. Neh 5,13: „Majd kiráztam ruhám ráncait, és ezt mondtam: Így rázzon ki Isten minden embert a házából és vagyonából, és ilyen kirázott (*nā‘ūr*) és üres legyen mindenki, aki nem teljesíti ezt az ígéretet!”

⁴⁶⁹ Hillers *ibid.* 70.

⁴⁷⁰ Ld. House *ibid.* 414.

⁴⁷¹ Dobbs-Allsopp *Tragedy, Tradition, and Theology* 46-48.

- (1) Hillers a *nētel* főnévből eredezteti az igét, így a „visel, hordoz” helyett „ránehezedik” értelemben fordítja.⁴⁷²
- (2) Lit. „száját” – nyilvánvaló összefüggés a 16. verssel, tehát egyszerre a gyász és a megalázottság képe ez – Hillers szerint egyértelműen a megalázottságé, míg Dobbs-Allsopp szerint az alázaté.⁴⁷³ A *Tg* azonban az imádság képét köti hozzá: „Porba hajtja száját, és leborul mestere előtt, talán van remény.”
- (3) A *LXX*-ből hiányzik ez a sor.

Talán a 28. vers az, ahol a 3. költemény írója leginkább azonosítja magát az 1-2. fejezet Jeruzsálemével. És nem csupán a „számkivetetten ül” (*yēšēb bādād*) kifejezéssel, bár az is sokat mondó, hiszen nem egy gyakori kifejezést ért magára (az 1,1-en és a jelen helyen kívül csak a Lev 13,46-ban és a Jer 15,17-ben fordul elő), hanem ezen kívül a *dmm* igével, az előző versben említett, és a most ismét utalt igával – amely a büntetés szimbolikus eszköze mellett az 1,1 rabszolgájának is a munkaeszköze (Ld. az 1Kir 12-t, ahol a nép a kényszermunkát (*mas*) hívja igának (‘*ol*). Ráadásul a következő sor „porba hajtott feje (lit. szája)” is az 1,13-14 képeit juttathatja a hallgató eszébe, ahol hálóval *gāncsolják el* és hajtják igába Jeruzsálemet, vagy akár a 2,9-10 gyászoló városát és lakóit.

A vers képeinek használatával a költő eléri, hogy a város helyzetét személyes nyomorúsággá szublimálja, ezáltal kitágítsa, és a későbbi olvasók számára is biztosítsa a beleélést.

A 30. vers azonban már tovább lép: részben a 14-15. versek képeit használva megadja a helyzetben követendő magatartásformát is, s ami ott még panasz volt, itt már az aláztat és bűnbánó ember elfogadásává vált: nem tiltakozik a ráért büntetés ellen, hanem elfogadja, mert tudja hogy végső soron Isten jóságából ered mindez (25-27. versek), de azt is, hogy nem tart örökké és nem igazságtalan a büntetés (33.)

31-33. vers

Mert nem⁽¹⁾ örökre vet el az Úr,⁽²⁾
 Hanem ha gyászba is borít⁽³⁾, utána⁽⁴⁾ könyörül, mert szeretete nagy,
 mert nem ok nélkül⁽⁵⁾ aláz meg, és bünteti az embereket azzal⁽⁶⁾.⁴⁷⁴

(1) Az itt szereplő sorkezdő *kî lō’ — kî ’im — kî lō’* kifejezéseket úgy értelmeztem, hogy a *kî lō’* kifejezés a *kî ’im* párja, s e pár jelentése: „nem ... hanem ...”, s a harmadik sor is ehhez a nyelvtani konstrukcióhoz tartozik. Ehhez még ld. Jer 7,22-23.⁴⁷⁵

(2) Metrikai okok miatt valószínű, hogy az „Úr” szó után még egy szó, vagy szókapcsolat szerepelt, talán egy *lō’-šākah*, „nem felejt (hagy, vet) el”. Ez persze csak feltételezés, de vö. pl. a 2,6-ot és az 5,20-at. Westermann szerint e helyről az elvet ige tárgyá hiányzik: „embereket” (Menschen).⁴⁷⁶

⁴⁷² Hillers *ibid.* 57.

⁴⁷³ Hillers *ibid.* 70. és idézi ehhez a Mik 7,17-et és a Zsolt 72,9-et. Dobbs-Allsopp *Lamentations* 120.

⁴⁷⁴ Bergant – rejtélyes okból – *b^enē ’ādām*-ot olvas e helyen az itt szereplő *b^enē ’iš* helyett, és a Gen 3kk-ra asszociálva érdekes, de sajnos nem létező összefüggésekre mutat rá (*ibid.* 95).

⁴⁷⁵ Aejmelaeus cikkében (*Function and Interpretation of kî in Biblical Hebrew*, JBL 105 (1986) 201 kk.) szintén a Jer 7-re támaszkodva hasonlóan értelmezi a hármast.

⁴⁷⁶ Westermann *ibid.* 166. Ehhez hasonló Rudolph javaslatát is. *Ibid.* 216.

(3) A *ygh* gyöknek két jelentése is van: I „gyászolni”, Hifilben „gyászba borítani”, II hapax, csak Hifil: „ellők, lelők, eltávolít”.⁴⁷⁷ Akármelyik fordítást fogadjuk is el, a mondat értelme világosan érthető.

(4) Az itt szereplő *wāw* ilyesfajta fordításához ld. *NIV* vagy Westermann.⁴⁷⁸

(5) Lit. „szívéből”. Ennek sokféle fordítása született: „szíve szerint” (*ÚF* – ez a fordítás valójában Renkemához hasonlóan megkerüli az értelem kérdését: azaz, hogy mit is jelent valójában a „szív” szó ezen a helyen) vagy „willingly” (*NIV* – „akarataiból, akarata szerint”, amelyet Provan is támogat.⁴⁷⁹ Ez mindenképpen hibás fordítás, mert Isten igenis „willingly” viszi véghez, amit akar, hiszen nincs más, aki őt cselekvésre készíthetné, még a szenvedő látványa sem, hiszen akkor nem is büntetne). Én ebben az esetben azonban máshogy értelmeztem a *millibbô* szót, a *min* prepozíciót fosztóképzőként értelmezve: „szíve nélkül”, azaz „meggondolás nélkül”, azaz „ok nélkül”⁴⁸⁰ – „szeszélyesen” – fordítja Westermann is.⁴⁸¹

(6) Ez a szó nem szerepel a héber szövegben, én azonban a következő sor miatt ide kapcsoltam. Ennek magyarázatát ld. ott.

A bűnvallás egy hitvallással/óhajtással nyit (31-32), valószínűleg éppen ugyanaz alapján a tapasztalat alapján, amely a 22-23. versek megírását is megihlette: nem irtottak ki minket, tehát Istennek van még valami célja, szándéka velünk. Szóhasználata is sokban hasonló: Istennek a szövetségi elvárásokat is felülhaladó szeretetére (*hesed*) utal mindkettő, irgalmára (*rahamîm*), és hűsége/szeretete nagyságára (*rôb, rabbâ*).

A hitvallás után következik annak a teológiai tételnek kifejtése, amely alapján a bűnvallás felhangzik majd, tehát jóllehet sem ez, a 33., sem a következő 34-39. versek *technikailag* nem nevezhetők bűnvallásnak, hangnemüket és – az eddig felhangzottak erős érzelmi kontrasztjában felhangzó – érvelésrendszerük már mind erre utal. A költemény ugyanis eddig szinte egy nagy vád-, vagy panaszirat volt Isten ellen, aki „gyilkolt, nem kímélt”, de e pusztítás lehetséges teológiai motívumai és magyarázatai végig a háttérben maradnak. E versek azért fontosak, mert a pusztítás után a túlélő szájából hangzanak fel: egy friss teológiai (ön)reflexióról van itt szó, amely már most, a gyász és a panasz közepén kezdi keresni a már kétszer felhangzott hogyanra a választ.

Isten „igazolása” ezen a helyen tehát már az „implicit bűnvallás” kategóriájába sorolható, hiszen nyilvánvaló, hogy ha neki igaza van ebben az ügyben, a panaszkodónak nem lehet.

A teológiai érvelés nem elkapkodott, hanem lassú és logikus menetű: kiindulási pontja a soha ki nem mondott, de éreztetett előfeltétel, hogy ígérete/átka alapján ki kellett volna irtania minket, de nem tette. Erre jön a következtetés: azért nem tette, mert irgalmas, és ezért bocsát is meg. Így hát nem mondható, hogy szeszélyes lenne, nem: éppen ellenkezőleg! Gottwald annyira fontosnak tartja ezt a kifejezést, hogy szerinte ez a kulcsa a Siralmak istenképének: „The expression ‘he does not afflict from the heart’ is the high watermark in Lamentations’ understanding of God...” A megesett rossz szükséges, de nem egy szeszélyes istenség cél nélküli gonoszságáról van itt szó, hanem mivel „there is no other way towards his higher purposes.”⁴⁸²

⁴⁷⁷ BDB 387.

⁴⁷⁸ Westermann ibid. 166.

⁴⁷⁹ Provan ibid. 97.

⁴⁸⁰ Vö. BDB 582. főleg 6. pont.

⁴⁸¹ Westermann ibid. 162. BDB 577 kk, főleg 578.

⁴⁸² Gottwald ibid. 99.

34-36. vers

hogy eltíporja az ország összes foglyát.

Kiforgathatják-e a férfit jogaiból⁽¹⁾ a Felséges előtt,
félrevezethetik-e az embert peres ügyében úgy, hogy az Úr nem látja?⁽²⁾

(1) A *mišpāt* szó jelentése „(jogos, helyes) ítélet”, de jelöli magát az egész ítélkezési folyamatot a kezdettől annak végéig, illetve a jogkövető életvitelt.⁴⁸³ Ezért az általános megfogalmazás szemben a következő sor speciálisabb terminusaival.

(2) A vershármás fordítása nagyon nehéz, és rengeteg különböző javaslat született az értelmezésére. Hillers például az egész vezérigéinek a 33. vers „alázta meg és bünteti” szavait tartja, azaz szerinte Isten nem büntet eltíprással, kiforgatással, félrevezetéssel.⁴⁸⁴ A legtöbben azonban a 36b megállapításához („az Úr nem látja”) csatolják a három infinitívust, de még így is eltérő az értelmezés. „Nem nézi el az Úr” – érti az *ÚF* a 36b-t. „Nem foglalkozik vele” (not concerned) – Rudolph szerint⁴⁸⁵, sőt, egyenesen „nem tud róla” (ignoravit) – mondja a *V*.

A jelen fordítás csak részben követi őket. Elfogadom Hillers és House javaslatát annyiban, hogy a 33. vers igéihez kötöm a 34-et, mégpedig nem csupán a jelentés miatt, hanem nyelvtani megfontolásból is: a *regel* szó E/3 hímnemű birtokos szuffixuma miatt.⁴⁸⁶ A 35-36. versek azonban tökéletes képi-gondolati parallelben állnak, sőt, a parallelizmus annyira tökéletes, hogy minden szónak megvan a maga párja, ezáltal nyilvánvalóan külön kis egységet képviselnek a hármason belül.

A hármás, bár e fordításban meglepő szerkesztésűnek tűnik (az első vers még az előző hármashoz kapcsolódik, míg a másik kettő már a következő mondanivalóját készíti elő) mégsem áll véletlenül egymás mellett. Egy nagyon erős áthallás kapcsolja ugyanis a 34. vers képét a másik kettőhöz, amely egy más nyelvre sem lefordítható: a fogoly (*ʿāsîr*) szó ugyanis egy az egyben úgy hangzik, mint a *sûr* ige *Hi* Impf. E/1. személyű alakja – vagy ha arám nyelvhez is szokott olvasókat/hallgatókat veszünk: mint egy *Aph* infinitívus. A *sûr Hi*-ben (és *Aph*-ben) jelenthet hasonló dolgot, mint a másik két sor kezdőigéje: félrevisz, félretesz, félrevezet (a 11. versben már szerepelt ez az ige *Po* alakban, igaz, ott Isten volt az alanya – és a 4,15-ben újra fog, *Q*-ban, ahol pedig a nép vezetőire kiabálják majd). A fogság kifejezésére pedig a JSir eddig a *glh* (1,3) igét illetve a *šebî(t)/šebût* (1,5. 18 és esetleg 2,14) főnevet használta. Az áthallás ettől függetlenül természetesen nem több, mint egy tudatos szóhasználattal megteremtett *áthallás*, mint ilyen azonban egyszersmind magyarázat is: Isten típor ezeken az „*ʿsîrê ʿārezʿ*”-eken, akikre – éppen a gondos szóhasználat miatt – visszautalna a két következő vers is: Talán nem látja Isten a kiforgatást? – Dehogynem, sőt, eltíporja az ilyet, hiszen ő nem „ok nélkül” („szeszélyesen”) büntet. Isten „igaz bíró” (Zsolt 7,12; 9,5; Jer 11,20).

Ez utóbbi kihangsúlyozása azért is fontos, mert a 35-36. versek, valamint a 37-39-es hármás erős jogi/szövetségi nyelven szólal meg: jog (*mišpāt*), per (*rîb*), parancsol (*zwh*), jó és rossz (*tôb wārā ʿ*) – mind-mind egy gondolatkörbe tartoznak: Isten parancsolata (*zwh*) határozza meg a törvényt, azaz azt, hogy, mi a jó és mi a rossz (*tôb wārā ʿ* – ld. Gen 3.), ez adja a jogrendet (*mišpāt*), és ez alapján folynak le a perek (*rîb*) is. A jogrend felforgatása „refers to the violation

⁴⁸³ BDB 1048. 2. pont, és a kifejezés hasonló értelmezéséhez ld. 641.

⁴⁸⁴ Hillers ibid. 59.

⁴⁸⁵ Rudolph ibid. 240-241.

⁴⁸⁶ Hillers ibid. 59. House ibid. 418. Utóbbi szintén az E/3 szuffixummal érvel. Igaz, mindketten a 33-hoz kötik a 35-36-ot is.

of fundamental rights, particularly of those who can barely, if at all, defend themselves, namely the poor and the foreigner, the widow and the orphan – mondja Renkema is e hely kapcsán,⁴⁸⁷ és ez olyan súlyos bűn, hogy miatta még az „istenek”, a „Felséges fiai” is „elpusztulnak, mint egy közember” (ld. Zsolt 82.). E versek áthallásaik miatt így mind-mind az implikálják, hogy Isten büntetése, az „eltiprás” nem véletlenül következett be: célja a törvény kiforgatásának megszüntetése volt: ezt kimondja majd a 39. és 42. vers – igaz, aztán a teologizálást elsodorják ismét az érzelmek.

Mégsem véletlen azonban, hogy ennek kijelentése itt történik meg: a 3. fejezet, és egyben az egész könyv középpontjánál, ahogy ezt a masszoréta jelölés is jelzi.

37-39. vers

Ki az, aki megmondja, és úgy lesz, ha nem az Úr parancsolta úgy?

Nemde a Felséges szájából származik a rossz és a jó?⁽¹⁾

Mit panaszkodik bárki is? Az ember vétkei *következményét* éli meg.⁽²⁾

(1) Ezt a mondatot az összes fordítás, szinte kivétel nélkül az *ÚF*-hoz hasonlóan érti: „Nem a Felséges szavától függ-e a rossz is, meg a jó is?” Ezt javasolja a kommentátorok nagy része is.⁴⁸⁸ Dahood és Gordis⁴⁸⁹ azonban amellel érvelnek, hogy a 37-38. versek állítások, és nem kérdések. Renkema szintén kijelentésnek fordítja a mondatot:⁴⁹⁰ „Az Úr számából nem származik rossz és jó”. A két másik kérdés mellett azonban természetes, ha ezt is kérdésnek olvassuk.

(2) A Deut 8,3-ban olvashatjuk a következő mondatot: *kî ‘al-kol-mōšā’ pî-yahwe yihyeh hā’ādām* amely, mint van Leeuwen rámutat, egy teológiai szójáték, mely végül egyértelműen azt implikálja: „... all of which (értve ezalatt a teológiai szójáték elemeit) reveal the *mōšā’ pî-yahwe* as the only and ultimate source of life.”⁴⁹¹ A Deut 8,3-ban szereplő szavak a jelen versek kulcsszavai is (*ph, ys’, gbr, hyh, ‘al*), így ez alapján értelmezendő a *geber* szó után álló *‘al* prepozíció is. A két tagmondatot ezért így tagoltam: *mah-yit ‘ōnēn ‘ādām? // hay geber ‘al haṭā’āyw!* A „következményét” szó a jobb érthetőség kedvéért került a fordításba.

A 37. vers erősen a Zsolt 33,9-et idézi: „mert amit ő mondott (*‘mr*), meglett (*hyh*), és amit parancsolt (*zʷ’*), előállott.” A zsoltár egész első fele a teremtő Istent dicséri, és még ha a jelen hely nem is magára a zsoltárra akar utalni, Istennek a teremtői létére biztosan. Ez pedig egyszerre válasz az előző versek kérdéseire, s meghatározó alap a 38. vers kijelentéséhez: egyrészt Isten, akinek a szavára állt elő minden, természetesen mindent lát, másrészt az ő szava nem csak világot, hanem törvényt is adott, amelyben meghatározza, mi a jó és a rossz. Nem véletlen a Gen 3,5 meghatározása: „olyanok lesztek, mint az Isten: tudni fogjátok, mi a jó, és mi a rossz.” „Ti szabhatjátok meg a törvényt” – mondja a kísértő, de a jelen versek is erős „nem”-mel felelnek erre a felajnlásra. Minden az Úr szájából származik, ami pedig nem, az a „jog kiforgatása”.

És ahogy az ember élhet, ha megtartja azt, ami Isten szájából származik, a rend helyett káosz van, ha nincs törvény. Talán éppen ez az oka annak, hogy a 2. fejezet úgy írja le Istent, mint a káoszszörny ellen harcba induló Isteni Harcost. A

⁴⁸⁷ Renkema *Lamentations* 414.

⁴⁸⁸ Provan *ibid.* 99, Westermann *ibid.* 175 kk.

⁴⁸⁹ Dahood *New Readings* 187, Gordis *ibid.* 181-813.

⁴⁹⁰ Renkema *Lamentations* 421-422.

⁴⁹¹ Leeuwen, R.C. van, *What Comes out of God's Mouth: Theological Wordplay in Deuteronomy* 8, CBQ 47 (1985) 57.

„káoszszörny” azonban Izrael maga, amely nem élt a törvénnyel – élnie kell hát a következményekkel.

A szóhasználat azonban még egy dolgot implicál: a Sir-ban a szerző a *geber* szót mindössze négy alkalommal használja: először a 3,1-ben, aztán a 27, 35. versekben, s végül itt, és általános az egyetértés a magyarázók között, hogy a költő utal ezáltal magára. De ha ezt a négy kijelentést egymás mellé tesszük, mit is kapunk? 1. A férfi nyomorba jutott (1. vers). 2. Mégis, jó hozzá az Úr nyomorúságában. (27. vers), 3. ez azonban nem jelenti azt, hogy az Úr nem látja, hogy kiforgatják a jogából (35. vers), sőt 4. csak bűne megérdemelt következményét éli meg (39. vers). A teológiai eszmefuttatás így több mint pusztá spekuláció: saját életének összefoglalása is. Ezek után nem meglepő a következő hármast a bűnbánattal.

40-42. vers

Vizsgáljuk meg alaposan⁽¹⁾ életünket⁽²⁾, és térjünk vissza az Úrhoz,
könyörögjünk őszintén⁽³⁾ Istenhez a mennyekben:

Mi vétkeztünk és lázadtunk – te nem bocsátottál meg.

(1) A héberben itt két, szinonim jelentésű ige szerepel: a *hps* és a *hqr*. A „kutassuk, vizsgáljuk meg” (*ÚF*) azonban túlzottan nehézkes, ezért ezt is hendiadysként fordítottam.⁴⁹²

(2) Lit. „útjainkat”. Az út szón azonban „életvitelt, életmódot” ért az Ószövetség.⁴⁹³ A szót a *LXX* egyes számban fordítja.

(3) A fordítások szeretik ezt a tagmondatot szó szerint fordítani: „emeljük fel szívünket és kezünket”, vagy a *LXX* és a *P* javaslata: „emeljük fel szívünket tenyerünkön” (ἀναλάβωμεν καρδίας ἡμῶν ἐπὶ χειρῶν). A kéz felemelése egyértelműen az imádság képe, a „szív” említése pedig az imádságnak az egész embert (tudatosságot, gondolatokat – és nem érzelmeket, mint amit ma a szív képe sugall) magában foglaló szükségességét jelzi. „They are not to remain content merely with the outward forms of prayer, they are to enter into it wholeheartedly” – mondja Provan is.⁴⁹⁴ Ezért a jelen fordítás.

A tördelésben Hillerst követtem, aki szerint az ima első sora a 42. vers, míg a 40-41. csak az imádkozásra való felszólítások – vagy Westermannt követve „tipikusan deuteronomista intések a megtérésre.”⁴⁹⁵ Bármik legyenek is azonban, az imádság bűnbánati része a 42. vers első felével le is zárul, és tulajdonképpen nem több, mint két szó: „mi vétkeztünk és lázadtunk”. Dobbs-Allsopp szerint ebben a régi paradigma hiedelme mutatkozik meg, amely szerint a büntetés és bűnbánat után a helyreállításnak kéne következnie, és a költő gyakorlatilag itt „letudta” a bűnbánatot.⁴⁹⁶ Berlin is hasonlóan vélekedik: „The old theology has proved to be false. Contrary to Jer 18:5-12, which teaches that if the people repent God will change his mind about punishing them, our poet concludes that there is no direct relationship between repentance and forgiveness.”⁴⁹⁷

⁴⁹² Vö. House (ibid. 420): „examine thoroughly”.

⁴⁹³ Vö. BDB 202 kk.

⁴⁹⁴ Provan ibid. 100.

⁴⁹⁵ Hillers ibid. 73. Westermann ibid. 180.

⁴⁹⁶ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 123.

⁴⁹⁷ Berlin ibid. 96. Ráadásul hozzát teszi: „The poet does not, however, reject the power of repentance, he implies in the next two verses that repentance would be effective if only it could reach God. That it does not reach him is God’s fault.” Ez a gondolatmenet nem idegen ugyan a

Ezt a nézőpontot azonban House nem fogadja el,⁴⁹⁸ és valószínű, hogy valóban nem erről van szó. A 42. vers befejező félsora ugyanis mást sugall: „nem bocsátottál meg”. Akkor sem – de még most sem. Pedig nagy volt a büntetés (melynek elősorolása következik majd a 43. verstől), és hiába látja a költő Isten kegyelmét abban, hogy még él, kérdés azonban, hogy van-e megbocsátás. Anélkül ugyanis nem csak a jövőnek nincs értelme, hanem még a múltnak sem. Túlzottan leegyszerősítő az a hozzáállás, hogy itt pusztán a „rég paradigma”, vagy a „rég teológia” elvárásáról lenne szó. Itt az életben maradáson túl a jövő a kérdéses, ami több mint pusztán a következő napok és évek megérése. A pusztta létezésnél csak az adhat többet, ha Isten megbocsát, és lesz értelme a létezésnek. A 48. vers, amely közvetlen az itt, a 42. versben elkezdődött T/1 személyű imádság után áll annak lezárásaként szintén erről árulkodik szóhasználatával: „drága népem pusztulása” (*šeber bat ʿammî*) – ugyanaz a szófordulat ez, amely a 2,11-ben már előkerült (valamint a 2,13-ban kissé más formában, sőt azelőtt az 1,15-ben igeként), mégpedig mindegyik helyen nagyon hangsúlyosan a gyermekek (fiatalok) pusztulásának leírásakor, valamint elő fog kerülni a 4,10-ben ugyanebben a kontextusban. A gyermek halála a jövő halála. Több ez minden „rég paradigmánál”. Isten megbocsátása nem egyszerű helyreállítás, hanem a gyermekek életre keltése kell, hogy legyen – és ezért válasz a JSir felvetésére az Ezs 49,14 kk. a „gyermektelenség gyermekeinek” (20. vers) említésével.

43-45. vers

Haraggal vettél körül,⁽¹⁾ és üldöztél minket, gyilkoltál, nem kíméltél.

Felhőbe takaróztál, melyen nem hatolt át az imádság⁽²⁾.

Söpredékké⁽³⁾ és utálattá tettél minket a népek között.

(1) A *V* a 43 és 44. versek kezdő igéit különbözőképpen fordítja (operuisti, illetve opposuisti). Ezt követve elképzelhetőnek tartom, hogy a 43. sor kezdő igéje nem a *sakkôtâ*, hanem a *sabbôtâ* volt. Az elírást több dolog is magyarázhatja: egyrészt a két szó hasonlósága, másrészt mindkettő kitűnően illik a mondatba, s az elírás könnyen lehet aberratio oculi. A *sābab* ige ilyen használata egyébként (*b* instrumentálisszal) egyébként nem egyedülálló, ld. Hós 12,1. A vers aktív képei közé egyébként is jobban illik ez a fordítás, mint az „elzárkóztál haragodban” (*UF*). Hillers szerint sem állhat itt egy reflexív ige, bár ő meghagyja a héber szövegben szereplő *sakkôtâ*-t, de tranzitívnak érti, melynek a tárgya ugyanaz, mint a *rādap*-nak: minket.⁴⁹⁹

(2) A *LXX* e tagmondatot „az imádság miatt”-nak fordítja (εἴνεκεν – *ba ʿbûr*).

(3) Az itt szereplő *sʿhî* szó hapax. Az ige, amelyet vele rokonítanak, szintén csupán egyszer fordul elő az Ez 26,4-ben „lekapar, levakar” értelemben. Ebből vezetik le a szó jelentését: „kaparék, amit lekapartak” azaz „kosz, piszok”. Azonban egyik ókori fordításban sem ilyen értelmű szó szerepel: *Tg* – megalázott (*kʿnî ʿûtā*), *V* – eltörlés (eradicationem), *LXX* és *P* – megvakítottál (καμμύσαι με, ʿwyr *bdtn*),⁵⁰⁰ bár a *V* „eltörlés” szava szemantikailag közel áll az Ezék-ben szereplő *shî* igéhez.

könyv egészétől, e helyen mégis más irányba tapogatózik a költő: a még hiányzó megbocsátásnak a módja felé – a jövő és a gyermekek kérdése felé. Ld. alább.

⁴⁹⁸ Meglehetősen hosszú szakaszt szentel Berlin e megállapítása cáfolatának, amely közül a legfigyelemreméltóbb az a megállapítás, hogy mivel még csupán egy imádság első soráról van szó, valószínűtlen, hogy a költő ilyen lelkülettel állna az egész könyörgéshez. House ibid. 422.

⁴⁹⁹ Hillers ibid. 59.

⁵⁰⁰ Provan ibid. 102.

A 43-47. versek is mintha a 2. fejezet összefoglalója akarna lenni: annak összes fontosabb momentumát érinti: a haragot (2,1. 2. 3. 4. 6. 11. 22), a kíméletlenséget (2,2. 17. 21), a felhőbe takarózást (2,1), a 45-46. versek pedig a 2,15-16-tal mutatnak fel szoros hasonlóságot szájukat feltató és gúnyolódó nézők említésével. Ráadásul az E/2. személyű alakok (körülvettél, üldöztél, gyilkoltál) és a felhő (*‘ānān*) említése ismét csak a harcba vonuló Isteni Harcos képét idézik fel (Zsolt 97,2), de mindenesetre Isten közvetlen jelenlétét jelzik (vö. Ex 13,21. 22; 14, 19. 24; 16,10 stb.)⁵⁰¹

Ezen kívül persze felidézik a költő hasonló sorsát is, akire az Úr haraggal támadt (3,1), körülzárta (3,7-9), imádságát nem hallgatja meg (3,8), gúny tárgyává tette a népek előtt (3,14). Még ha a szóhasználat különbözik is, a képek ugyanazok. A „férfi” sorsa ugyanaz, mint népéé, s ennek az áthallásnak az erősítésére szolgálnak ezek a versek – s a következő kettő is.

46-48. vers⁽¹⁾

Minden ellenségünk nagyszájúan beszél rólunk.⁽²⁾

Rettegés és csapda lett a részünk, romlás és pusztulás⁽³⁾.

Könny patakszik szememből drága népem pusztulása miatt.

(1) Héber és *LXX* kéziratok valamint a *P* e 46-48. verseket az 51. után helyezik megtartva a „helyes” alfabetikus sorrendet. Ez viszont könnyen felhozható az, hogy ebben az esetben kétszer történe szám/személy csere a vers folyamán belül, így viszont a 47. verssel végleg lezárul a T/1 rész, és a vers végéig már E/1-ben szólal meg a szerző.

(2) A fordításhoz ld. a 2,16a-t.

(3) A *haššē ʔt w^ehaššeber* kifejezésnek sokféle értelmezése van, mivel a *šē ʔt* szó hapax. A *V* „vaticinatio”-nak fordítja, talán a „példabeszéd (tárgya)” értelemben, és minden bizonnyal a *nš’* gyökből vezeti le a szót, amelyből a terhelő prófécia egyik megnevezése, a *maššā’* is származik. A *Tg* „remegés”-t fordít (*retētā’*), a *P* (talán a „csapda”-val parallelként) „vermet”, a *LXX* „felfüggesztés”-t (ἔπασις – nyilvánvalóan szintén a *nāšā’*-ből) Azonban ha egy kicsit változtatunk a szó vokalizációján, és *s^e ʔēt*-et („zúzott seb, daganat, duzzanat”) olvasunk, a szó már ismerős a Leviticusból, ahol ugyanúgy egy sérüléstípus neve, mint a *šeber* („törés”). Ugyanilyen jól illik a párba a masszoréta pontozás által a *šā ʔa* gyökből (lerombol, lemorzsol) képzett *šē ʔt*. A szóválasztás célja nyilvánvalóan elsősorban az alliteráció volt, ezért fordítottam a két szót szinonimának.

A 46-47. versek folytatják az előző hármas képeit, és az általuk leírt események szintén közös tapasztalatai a népnek és a 3. fejezet költőjének, ezt csak erősíti az, hogy a 46. vers szinte szó szerint a 2,16-ot idézi („Ellenségeid nagyszájúan beszéltek rólad, nevetve gyalázkodtak...”).

A 47. vers utolsó szava, a *šeber* azonban két okból is hangsúlyos helyzetben van: egyrészt ez a kollektív imádság zárószava (mintegy „negatív ámen”-ként), másrészt ez lesz az, amelyet a költő a 48. versektől átvesz és kibont: egyértelműen a 2,11-re és annak kontextusára visszautalva.

⁵⁰¹ Éppen ezért nem értek egyet Berlinnel abban, hogy ezek a versek lennének a költemény „mélypontjai”, vagy ahogy ő írja (ibid. 96.): „Nowhere in Lamentations, and perhaps in the entire Bible, is God’s refusal to be present more strongly expressed. This is the climax of the poem’s theodicy, for at this point the poet reaches a theological impasse.” Hiszen ugyanezt az „impasse”-t már elérte a költő a 2. fejezetben.

49-51. vers

Szemem szüntelen könnyezik, nem pihen, nem csillapodik,
amíg nem figyel, és le nem tekint az ÚR a mennyből.
Gyászom nagyobb, mint városom összes leányáé.⁽¹⁾

(1) Lit. „szemem jobban kínozza lelkemet, mint városom minden leánya.” A BHS kritikai javaslata szerint a jelen sor metrikai okok miatt átalakítandó: az *‘îrî-t* törli, és a *b^enô^t* helyett *b^ekô^t*-ot olvas. A LXX nem hasonlítás-ként értelmezi a mondatot, hanem a *mikkôl-t* *παρὰ*-nak fordítja: „városom minden leányáért”, House „miatt”-nak: „because of all daughters of my city”, nyilvánvalóan „sorsa miatt” értelemben, gondolva a város megerőszakolt és fogságba hurcolt leányaira.⁵⁰² Fontos azonban leszögezni, hogy a „leányok” az „ifjak” nélkül csak két helyen, az 1,4-ben és a 2,10-ben jelennek meg, és mindkét alkalommal a gyász külső leírásakor, mint hivatalos siratók (ld. az versekhez fűzött magyarázatokat.) A másik három helyen, ahol felbukkannak (1,15. 18; 2,21) mindig az „ifjak”-kal állnak párban. A költő nem csak a leányokat siratja, hanem az ifjakat is, viszont egyedül csak a leányok siratnak, az ifjak nem. Ezért Berlin fordítását követtem, amely mind értelmileg, mind nyelvtanilag jobban illeszkedik a versbe.

A 49. vers szinte egy az egyben válasz a 2,18 felszólítására: „Ne csillapodjon, ne pihenjen szemed!” – és ez méginkább a már fentebb is javasolt kontextust erősíti: tudniillik, hogy a fő kérdés itt is a gyermekek sorsa. A 2,11 szintén nagyon hasonló a szóhasználata ugyanefelé mutat: „Szemem könnyben úszik, belsőm háborog, kesergék drága népem pusztulása miatt, a csecsemők és kisgyerekek miatt.”

Ez a vers azonban ugyanazzal szembesül, mint a 18-19. versek beszélője: hogy valójában már nem lehet a *gyermekéért*, csak a *gyermekéért* miatt imádkozni – magáért, és ugyanúgy, ahogy a 2. fejezetet a síró Jeruzsálem imádsága zárja le, ezt a fejezetet a síró költőé. Van azonban egy nagy különbség a két magatartás között: míg Jeruzsálem rezignált, és nem lát reményt a helyreállításra, a „férfi” még bízik, hogy perét újra lehet tárgyalni, és életét ki lehet váltani – a halálból.

52-54. vers

Ellenségeim ok nélkül mint a madarat törbe csaltak.

Élve taszítottak a sírba,⁽¹⁾ köveket dobáltak rám.

Összecsapott a víz fejem fölött, s azt mondtam: *Végem van.*⁽²⁾

(1) Lit. „életemet a veremben kivégezték”. De mivel a *šmt* gyök elsődleges jelentése „megsemmisít, kivégez” a *bôr* szó „sír” fordítása is nagyon valószínű, vö. Péld 28,17; Zsolt 28,1; 30,4; 143,7; Ézs 14,15; 38,18; Ez 26,20; 32,25. 29. 30. stb.

(2) Lit. „elvágtam”. Ehhez a fordításhoz ld. még Ez 37,11; Ézs 53,8 illetve a Zsolt 88,6-7 hasonló képe.

A vers nyitó képének, a madárüldözésnek lehet egyik oka a puszta jó hangzás: a „mint a madarat törbe csaltak” szavak mindegyike *š*-val kezdődik – ez az

⁵⁰² House ibid. 424-5. Ő e helyen Davidson (*Jeremiah vol2 and Lamentations*, DSB, Edinburgh, Philadelphia, 1985. 199-200.) véleményével azonosul, aki szerint „‘daughters’ here ‘could either be a reference to the young women of Jerusalem, raped in all probability by the vicoritous enemy troops, and carried off into captivity, or it could be a reference to the fate that had befallen all the other towns throughout the land’ (...) Both possibilities unite concern and tragedy.” Re’emi szerint is a „leányok” a Jeruzsálemet körülvevő városok (öt idézi: Provan ibid. 102).

alliteráció egyszersmind a gúnyos sziszegésnek (vö. 2,15) lehet a leképezése. Egyébként pedig nem ritka kép ez: a 124. zsoltár is használja, ráadásul éppen a vízbefúlással együtt. Igaz, ott mindezek a képek a szabadulás képei, mert ott a költő – mivel vele volt az Úr – megszabadult a madarász töréből, és az áradat sem csapott össze a feje fölött. Hasonló elhagyatottságról – a madár-kép említése nélkül, viszont az élve sírba kerülés és az árvíz említésével – beszél a 88. zsoltár is.

Látható tehát, hogy a kiszolgáltatottság irodalmi toposzairól van itt szó – mégpedig a halálos kiszolgáltatottságéről. Erre utal nem csak a sír, de a vizek említése is: a káosz mélységéé, ahol nincs jelen Isten rendet teremtő szava – végső soron nincs jelen Isten.

House azonban másra asszociál az 53a-ról: szerinte az értelem miatt itt nem megengedhető az „életemet kivégezték a veremben” fordítás, a *šāmat* igét más értelemben „elnémítani”-nak érti, és inkább a politikai ellenfelek áskálódásának tulajdonítja ezt a tettet, amelyet József és Jeremiás esetével hasonlít össze, mivel mindkettejük esetében épp az elhallgattatás volt a verembe tétel célja.⁵⁰³ Berlin hasonló gondolatmenetet követ, és megjegyzi, hogy Jeremiástól eltérően azonban „our poet’s cistern is full of water and is closed at the top, making it a more dangerous place of confinement.”⁵⁰⁴

A kifejezés drámai erejét növeli az, hogy költő egy egyenes idézetben: „*Végem van.*” kiszól a versből, hogy megerősítse olvasójában/hallgatójában a helyzet súlyosságát: nem csak nehéz helyzetről van szó: a halállal néz szembe.

55-57. vers

Segítségül hívtalak, Uram, a sír mélyéről,

Halld meg⁽¹⁾ hangom, ne fogd be füled szüntelen sóhajtásom elől!⁽²⁾

Jöjj közel, amikor kiáltok hozzád, mondd: *Ne félj!*

(1) A perfectumi alakok ilyen fordításáról meglehetősen nagy vita folyik.⁵⁰⁵ Magam két okból döntöttem az igék felszólító módú fordítása mellett: az egyik az 56. vers teljesen nyilvánvalóan felszólító módú „ne fogd be” (*ʿal-ta ʿlēm*) alakja, illetve az 59. vers szintén egyértelműen felszólító módú „ítéld meg” igéje, amely egy hangsúlyos, toldott imperativus: *šʿptā*. Ezek közé beilleszteni a múlt idejű alakokat, meglehetősen nagy *értelmi* zavart okoz: „meghallottad hangomat, ne fogd be füledet kiáltásom elől, közel jöttél hozzám, amikor hozzád kiáltottam, és azt mondtad: ne félj!” Nem is szólva az 58-59. versekről, ahol először már „te perelted” mondja az 58, majd az 59. felszólít: „ítéld meg ügyemet!”

⁵⁰³ House ibid. 425-426.

⁵⁰⁴ Berlin ibid. 97.

⁵⁰⁵ Ld. pl. Hillers (ibid. 74.), aki szerint az ebben és a következő versekben található alakok mind „precativ perfect”-ek. Az 55-56. verseket a Zsolt 130,1-2-vel állítja párhuzamba, amelynek szókincse nagyban megegyezik a jelen szakaszéval, éppen csak az igék vannak mind felszólító módban. Berlin (ibid. 126.) hozzá hasonlóan fordít és értelmez, valamint Dobbs-Allsopp is, bár kissé más megfontolásból: szerinte ezek az igék egy „speech-act” vezérigéi: kimondom, hogy teljesüljön.

A „precativ perfect” témájáról, éppen a jelen szakasszal kapcsolatban Provan is ír: *Past, present and future in Lamentations 3, 52-66, the case for a precativ perfect re-examined*, VT 41 (1991), mely cikkében bőven hoz fel érveket a perfectum ilyen értelmezése mellett és ellen. Ő végül arra a következtetésre jut, hogy a jelen versek (azaz az 52-66) is alátámasztják ennek létezését. Több kommentátor is azonban a perfectumok múlt idejű fordítása ellen foglal állást: Westermann ibid. 186-87. House ibid. 426. Renkema *Lamentations* 451-53. Keil ibid. 427.

Ld. még az 1,21-hez fűzött megjegyzéseket.

Ezen kívül mivel a héber egészen más típusú nyelv, mint az indoeurópaiak, amelyek alapján a nyugati kommentátorok erre a problémára választ keresnek, nyilván másként is viselkedik: nincs például külön feltételes mód, csak bizonyos feltételes szerkezetekben fordítják annak: a feltételes szerkezetekben azonban ha jelen idejű feltételről van szó, általában perfectumi igealakokat találunk (Gen 43,9; Bír 16,17; 2Sám 15,33; 2Kir 7,4 stb.) A perfectumi alak tehát nyilvánvalóan igenis hordoz feltételes értelmet is, amelyet a nyelv a maga sajátosságai miatt nem képes másképpen kifejezni. (Vö. BDB 49-50.) S ez jól illik a „precativ” formába: „(bárcsak) meghallanád, (bárcsak) közel jönnél” stb.

Hillers egyenesen kijelenti: „Whatever the situation may be for Hebrew generally, it seems best to recognize that the author of Lamentations occasionally uses the perfect to express wishes and requests (...)”⁵⁰⁶

(2) A BHS metrikai okok miatt a vers második feléből vagy a *l'rawhātī*, vagy a *l'šaw'ātī* szó törlését javasolja. Mivel a két szó szinonima, hedniadysnak fordítottam. A LXX máshogy tagolja a szöveget, és a *l'šaw'ātī-t lišū'ātī* -nak olvasva a következő sorhoz érti (áthajlásként – ez látszik a fordított szórendből): „ne fogd be füled könyörgésem előtt / segítségemre jöjj (közel)” (μη κρύψῃς τὰ ὠτά σου εἰς τὴν δέησίν μου / εἰς τὴν βοήθειάν μου ἤγγισας).

E versekben mutatkozik meg legjobban a különbség Jeruzsálem és a „férfi” magatartása között. Ezekből a szavakból nem beletörődés sűt, hanem éppen ellenkezőleg: az a hit, hogy Isten még a sírból is képes visszahozni őt. Ezt a hitet mutatják éppen az – erősen vitatott – perfectumi formákkal kifejezett kérések is: „halld meg” (vagy „bárcsak meghallanád” tkp. „meghallottad”), „jöjj közel” (vagy „bárcsak közel jönnél” tkp. „közel jöttél”) stb.

Ráadásul ismét csak egy kiszólással zárul a hármas, mégpedig – ugyan implikáltan csupán – de Isten kiszólásával: „Ne félj!”

E kis, rövid mondat azért fontos, mert ez az egyedüli hely az egész költeményben, amelyben Isten hangja csendül fel, még ha csupán a költő vágyaiban is. S miért pont ez a mondat? Talán azért, mert az Ószövetségben majdnem minden alkalommal, amikor isteni szóként hangzik fel, az az ígéret hangzik fel vele együtt, hogy Isten népével lesz, nem hagyja magára – főleg háborúságában vagy idegen földön, hanem cselekszik vele és érte (ld. 1Móz 15,1; 26,24; 46,3; 2Móz 14,13; 20,20; 4 Mózes 14,9; 21,34; 5Móz 1,21-22; 3,2.22; 20,1; 31,6 stb.).⁵⁰⁷

Ha viszont Isten ígérete és jelenléte képes helyreállítani és sírból kihozni, akkor talán a gyermekek sincsenek veszve. S ez a – szintén csak áthallásként felcsillanó – reménység adja meg a hangnemét a már sokkal bátrabb kéréseknek: a perújrafelvételnek és a bosszúnak.

58-60. vers

Tárgyald le peremet⁽¹⁾, Uram, váltsd ki⁽²⁾ életemet!
Lásd meg, hogy félrevezettek, íteld meg⁽³⁾ ügyemet!
Lásd meg ellenem irányuló bosszúvágó terveiket⁽⁴⁾!

(1) E helyen többes számú alak áll: *rîbê*, s a felsor szó szerint így hangzik: „pereld, Uram, lelkem pereit”.

⁵⁰⁶ Hillers ibid. 15.

⁵⁰⁷ Kraus (ibid. 67) szerint a „Ne félj!” biztatás is csupán irodalmi toposz, az izraeli és akkád költészet egyik jellegzetessége.

- (2) Mivel e vers nagyon erősen jogi nyelvezetű, ezért a *gā'al* igét nem „megvált”, hanem „kivált” értelemben fordítottam. A „megvált” szónak túlzottan erős újszövetségi implikációi vannak.⁵⁰⁸
- (3) Az igét a *LXX* és a *P* múlt idejűnek: aoristosban ill. perfectumban fordítja (ἐκρίνας ill. *dnt*).
- (4) Lit. „bosszújukat és gondolataikat”.

E versszak a 35-36. versekhez hasonlóan a jogi nyelvet használja, amikor Istent kéri élete perének („lelke pereinek”) lefolytatására, s nyilván nem csupán felszínes ez a hasonlóság: ezek a kérések éppen azért hangzanak fel, mert a költő tudja (ahogy ezt a 35-36-ban meg is állapította), hogy az Úr látja a félrevezetést, látja a kiforgatást – mert előtte nyilvánvalóan az indulatok, amelyek ezeket vezérlik. Ő *látja* mindkét peres fél gondolatait, az indulatokat, amelyek őket mozgatják, ő ezért tud igazán ítélni.

Az is fontos, hogy itt már nem következik panasz. Az ítélethozatalhoz az a nyomorúság, amely a költőt – a 39-42. versek alapján jogosan – érte, annyiban volt fontos, hogy bemutatásra kerüljön: a büntetést letöltötte (vagy legalábbis annak egy részét, és a „váltsd ki életemet” félmondat egy könyörgés a büntetés további részének elengedésére), most pedig álljon helyre a rend a világban. Mert végülis ez a kérése a 61-66. verseknek: mindenkit érjen utol tetteinek következménye, ahogy őt is utolérte. E rend helyreállása ugyanis éppen a jövőhöz szükséges.

61-63. vers

Halld meg gyalázkodásukat, Uram, fordítsd vissza rájuk!⁽¹⁾
 Rosszakaróim⁽²⁾ egész nap ellenem beszélnek.
 Nézd: szüntelenül⁽³⁾ engem gúnyolnak⁽⁴⁾.

- (1) E sor második fele valószínűleg másolói hiba, aberratio oculi, következménye, hiszen csaknem teljesen megegyezik az előző sor második felével. Valószínű azonban a Neh 3,36 és a Hós 12,15 alapján, hogy a helyes olvasat itt *hāšīb* (*būzām*) *lāhem* vagy *hāšībōtām* *‘alēhem*, és egyszerűen s a sok hasonló betű miatt csúszott vissza a másoló szeme az előző sorra.
- (2) Lit.: „az ellenem felkelők” – valószínűleg ez is jogi terminus, és a perbeli ellenfelekre utal.
- (3) Lit.: „akár lefekszenek, akár felkelnek” vagy „akár ülnek, akár állnak”. Inklúzió.
- (4) Lit.: „Én vagyok a gúnydaluk.” Vö. Jób 30,9a. A *LXX* itt meglepő fordítást hoz: „nézz a szemeikbe” (ἐπίβλεψον ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν).

A vers szövegkörnyezete azt implikálja, hogy többről van szó, mint egyszerű gúnyolódásról (mint pl. a 2,15-16; 3,14. 46-ban). A költő és ellenfelei most Isten előtt állnak, és neki kell meghallani/hallgatni a peres feleket. Ezek az ellenfelek viszont nem valódi vádakat hoznak fel, folyamatosan ismételt beszédük (*hegyônām* a *hgh* „ismételget, mondogat” igéből) csupán „gyalázkodás” és „gúny”.

A 63. vers megfogalmazása pedig külön gúnyos felhangot ad a versnek. A kifejezés mintha a Deut 6,7 kiforgatott képe lenne: „*Ismételgesd* azokat fiaid előtt, és beszélj azokról, akár a házadban vagy, akár úton jársz, *akár lefekszel, akár*

⁵⁰⁸ Ehhez vö. BDB 145.

fölkelsz!” Az ellenségek azonban nem Isten törvényét mondogatják, hanem csupán gúnydalt énekelnek.

64-66. vers

Fizesd vissza nekik, amit érdemelnek, aszerint, amit tettek!⁽¹⁾

Borítsd el elméjüket⁽²⁾, átkod⁽³⁾ legyen rajtuk!

Üldözd őket dühödben, és irtsd ki őket az ÚR ege alól!⁽³⁾

(1) Lit. „kezeik cselekedetei szerint”. A kéz szó azonban itt inkább annak hangsúlyozása, hogy ezek az ellenségek felelősek voltak cselekedeteikért, megvolt hozzá a „hatalmuk” – a kéz ugyanis gyakran ennek: a hatalomnak és a képességnek a kifejezésére szolgál.⁵⁰⁹

(2) A *m^eginnat-lēb* kifejezés hapax, és a *m^eginnā* szó jelentése nem igazán világos. Van, aki a *māgēn*-nal rokonítja, és így „keménységet, keményszívűséget” ért alatta,⁵¹⁰ más „vakságot”,⁵¹¹ „szomorúságot”,⁵¹² ismét más „örületet”.⁵¹³ De a régi fordítások sem egyeznek: a *Tg* „megtört (*t^ebîrût*) szívet”, a *P* „kövér (*brywt* ’) szívet” a *LXX* és a *V* egyszerűen „pajzsot” (*scutum*, ὑπερασπισμός) hoz. Én Gordis értelmezését követtem: „örület”, azaz „elborult elme”.

(3) A *ta^llā* szintén hapax, és bár az ige, amelyből képezték (*’lh* – megátkozni) nem az, az ókori fordítások (*V*, *LXX*, *Tg*) *telā ’â-t* („fáradtság, fáradozás, kimerültség”) olvasnak helyette helyette

(3) Az „ÚR ege” kifejezés egy szófordulat, nem a szerző hirtelen váltása a megszólításból egy harmadik személyű, jóval személytelenebb formájú beszédre. A Magna Masszora a két utolsó szót a Jer 16,21 utolsó két szavával állítja párhuzamba és aszerint pontozza: „...és megtudják, hogy) Yhwh az én nevem!”

Itt fogalmazódik meg a kérés immár a maga teljességében: „Fizesd vissza nekik, amit érdemelnek”! Nem pusztán bosszúról van szó, sem itt, sem a 4,22-ben. A kérés az, hogy Isten mindenkivel egyenlően bánjon aszerint, amit megérdemelnek. Hillers is hasonlóan fogalmaz „(...) belief in divine justice meant that Yahweh should deal just a strictly with the nations as he did with Israel.”⁵¹⁴ Az utolsó vers mindhárom kulcskifejezése erre utal: „üldöz”, „kiirt”, „harag”.

Mégsem arról van szó, amit House feltételez: „In this book hope can only emerge from pain if it to emerge at all.” – Értve a „pain” alatt az ellenségek fájdalmát, akik ezáltal saját problémáikkal kénytelenek foglalkozni, és Izraelt így békén hagyják.⁵¹⁵ Nem erről van azonban szó: a visszafizetés a *helyreállítás* kiinduló pontja. A továbbélés csak ez után képzelhető el. A költőnek ez a továbbélés kell: a feltámadás, a jövő.

⁵⁰⁹ Ld. BDB 390.

⁵¹⁰ Kaiser ibid. 346.

⁵¹¹ Rudolph ibid. 233. Kraus ibid. 68.

⁵¹² Hillers ibid. 65. Berlin ibid. 83.

⁵¹³ Gordis ibid. 187-88.

⁵¹⁴ Hillers ibid. 133. Sőt, ide is illik, talán még az 1,22-nél is jobban Berlin gondolata (ibid. 60.): „The call to destroy the enemy, like the call to rid the world of evil, is really expressing the desire to reinstate the natural order of things, the perfect world in which there is no evil and no enemies, the world in which Israel is secure under God’s protection.” E fejezet végére ugyanis már túl vagyunk az ostromon és Isten pusztításán – ami az 1,22-nél még nem volt teljesen így, legalábbis a vers szerkezetében nem.

⁵¹⁵ House ibid. 428-9.

Összegzés

A könyv 3. fejezetével kapcsolatos első kérdés, amelyeket az exegeták rögtön feltesznek: ki a 66 versből álló költemény beszélője? Ki az a férfi, aki így kezdi rögtön bemutatkozását: „*Én vagyok az, aki*”? Ki az az „*én*”? A kérdésnek persze semmi köze nincs a szerzőséghez, azt tudakolja ugyanis, ki az a – valós vagy elképzelt – személy, akinek a szájába a költő ezeket a szavakat adja? Szinte ahány magyarázó, annyi válasz. Hillers, Renkema és Dobbs-Allsopp „everyman”-nek nevezik ezt a személyt,⁵¹⁶ Rudolph, Löhr, Budde, Lee és Berlin szerint Jeremiás,⁵¹⁷ Eissfeldt és Albrektson szerint Sion/Jeruzsálem,⁵¹⁸ Bergant és Lahanan szerint egy (legyőzött) katona,⁵¹⁹ Porteous szerint Jójákim,⁵²⁰ Saebø szerint pedig Cidkijjá.⁵²¹ A két utolsóhoz kapcsolható Dobbs-Allsopp megjegyzése, mely szerint valamiféle azonosítás mégis lehetséges: a nyitó „*én vagyok*” „(...) comes from the self-presentation formula of kings in royal inscriptions from the ancient Near East”, sőt, jelentősek az áthallások a királyzsoltárookra illetve a dávidi szövetségre, ezért a férfi egy „archetypal example of the king.”⁵²² Provan, és őt követve House az 1-2. fejezetek megszólalójával, a költeménybe bevonódó narrátorral azonosítják.⁵²³

Abból azonban, hogy a költő semmilyen konkrétumot nem közöl erről a férfiről, nagyon valószínűleg az következik, hogy nem is *akart* semmilyen konkrét megfeleltetést megszólalója és valamely történelmi személy között. Áthallások természetesen vannak, nem is kevés, és ezek – ebben Saebøvel értek egyet – Cidkijjá felé mutatnak leginkább. Cidkijjá felé, aki ugyanúgy nem volt büntelen, ahogy Jeruzsálem sem; Cidkijjá felé, aki Jeruzsálem sorsában osztozott abban is, hogy gyermekei a szeme láttára haltak meg – és utána megvakították (talán erre utalás a 3,2), rabszolgává tették, és fogságba hurcolták. Ő az az egy ember, aki népe királyaként jogosultan szól egyes és többesszámban,⁵²⁴ aki egész népének szimbóluma. Az ő szájából csengenek hitelesen a szavak is: „vétkezünk és lázadtunk” (42. vers). Provan és House megoldása is nagy vonzerővel bír, hiszen a narrátor, aki az előző kompozícióban Jeruzsálemmel tudott azonosulni, miért ne lenne képes most arra, hogy a fogságba jutottakkal, köztük pedig Cidkijjával azonosuljon?

⁵¹⁶ Hillers *ibid.* 49. Renkema *Lamentations* 348-52. Dobbs-Allsopp *Lamentations* 105. Utóbbi szerint nem véletlen a „*geber*” megszólalása: szerepe az eddigi női hang ellensúlyozása, nyomatékosítása (*ibid.* 106.)

⁵¹⁷ Rudolph *ibid.* 227-45. Löhr, *Threni III und die jeremianische Autorschaft des Buches der Klagelieder*, ZAW 24 (1904) 11. Buddét idézi House *ibid.* 405. Lee-t idézi Berlin *ibid.* 30-32.

⁵¹⁸ Albrektson *ibid.* 127-9. Eissfeldtet idézi House *ibid.* 406.

⁵¹⁹ Bergant *ibid.* 82. Lanahan, W.F., *The Speaking Voice in the Book of Lamentations*, JBL 93 (1974) 45.

⁵²⁰ Idézi Hillers *ibid.* 63.

⁵²¹ Saebø *ibid.* 303. Ő a 2Kir 25,1-7 és a JSir 3 párhuzamaira alapozza véleményét: ezek közül a legjelentősebbek: 25,7 par 3,1.2 (megvakítás), 25,7 par 3,7 (bilincsek), valamint a Jer 52,11 par 3,7-9 (és 5-6, 15-16, 52-54), valamint a teljes Síralmak kompozíció említései az elhurcolt királyról: 2,6 2,9 és 4,21. Fontosak még a 3. fejezet és a 89. zsoltár, amelyek tipikusan királyzsoltár nyelvi-teológiai összefüggései is. Ehhez vö. még House *ibid.* 406.

⁵²² Dobbs-Allsopp *Lamentations* 108-109.

⁵²³ Provan *ibid.* 40-42. House *ibid.* 407-8.

⁵²⁴ Bár a zsoltárokból már ismerős ez a számváltogatás, vö. Zsolt 44, 74, 83, 89, 123. és Dobbs-Allsopp *Lamentations* 107. Ő egyébként éppen az alapján jelenti ki, hogy a férfi az „archetypal example of the king”, hogy az emocionális-tartalmi csúcspontot (25-39. versek) követően, a 40-47. verseknél „his voice is our voice” – ez pedig rengeteg szempontból hasonlít az 1-2. fejezetekben megszólaló költő és Jeruzsálem hangjához.

Akár így van azonban, akár nem, a költő nem nevesít. Valószínűleg van egy konkrét személy a költő gondolatainak előterében, mégis, ide is illik az, amit a Történelmi háttér című fejezetben már írtam: „Van történelmi háttere, mégis maga nem vesz tudomást róla, talán azért, hogy a fontosabb mondanivaló, az általános emberi juthasson érvényre.”

A Siralmak 3. költeménye egy következő azonosulási fázis a drámai beszéd főszereplői között, akik közül az 1-2. fejezetekben csak a költő és Jeruzsálem kerültek elő, akiknek a hangja a 2. fejezet végére már szétválaszthatatlanul együtt hangzik. Ehhez kapcsolódik most egy harmadik hang, egy harmadik szereplő és nézőpont, ahogy ezt a 3,1-19 nyilvánvalóvá is teszi: őt hajtotta (járatta – elhajtotta: valószínű utalás a fogságba vittekre, ahová pl. Cidkiját is vitték) „sötétségen” keresztül egészen a „hontalanságba”.

Éppen ezért más a hozzáállása is a vele történt eseményekhez: hiszen ha ő tényleg a fogságba vittek egyike, akkor az „elhurcolt/meghalt gyermekeknek” is egyike (talán éppen képviselője) ő, azoknak a fiaknak, akikért Jeruzsálem és az 1-2. fejezet narrátorának gyásza folyik.⁵²⁵ A saját sorsáról és helyzetéről alkotott képek nem is különböznek sokban a halál képzetétől, hiszen már a 6-9. versek is mintha a Seolt írják le, mennyivel inkább az 53-55, ahol egyenesen a sírből kiált fel Istenhez!

És mégis: akár a nép, akár a fogságba vittek, akár a „gyermekek” képviselője, hangja csak eleinte különbözik el a másik két megszólalótól: a 43. versről ugyanis velük együtt szólal meg egészen a 47. versig, és bár utána ismét csak az ő hangja hallatszik, ez nem tér el semmiben a síró Jeruzsálem és a narrátor hangjától (48-51).⁵²⁶ Így amikor végül a sírből kiált fel, szinte velük együtt kiált: hisz – ha továbbra is a gyász kontextusát feltételezzük az egész kompozíció mögött – a szeretett lény halála saját halál is egyben, a gyermekek halála a szülők, a család halála: s amikor felkiált a sírből mindhármuk nevében kiált, és kéri a helyreállítást: a „feltámadást”, a vigasztalást.

Ez hordozza a könny egész reménységét: a „gyermekek feltámadása”, azaz a túlélők visszatérése. És Dobbs-Allsopp szavaival élve „(...) this ‘everyman’, likewise stands as the paradigmatic survivor, not triumphant, but alive.”⁵²⁷ Igaz, ez a visszatérés csak Deutero-Ézsaiásnál következik majd be.

⁵²⁵ Pypier (*Reading Lamentations*, JSOT 95 (2001) 61.) is valójában ezt mondja ki, amikor megállapítja, hogy a 3. fejezet esetében „The text cries out with the voice of the abandoned and resentful child clinging to the constancy of the wrathful father, in its despair at and repudiation of the powerless and abandoning mother. (...) Punishment is at least not abandonment.”

⁵²⁶ Vö. Lanahan (ibid. 47.), aki szerint a katona hangja az 1-2. fejezet Jeruzsálemét visszhangozza.

Dobbs-Allsopp cikkében (*Tragedy, Tradition, and Theology* 41.) hasonlót állít: „The audience’s identification with personified Zion and the *geber* remains for the most part below the surface, accessible only reflectively. It is only as the poem progresses that this identification slowly emerges to the surface. For the first part of ch. 3, the poet’s rehearsal of how egregiously the *geber* suffered at the hands of Yahweh and his attempt to make sense of this action remains at a distance. It is only at 3.40 that the poet rhetorically draws his audience to a closer identity with the *geber* (...)”

⁵²⁷ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 128.

Negyedik költemény

I.

Miért?

Megfeketedett⁽¹⁾ az arany, vörössé lett a színarany⁽²⁾,
szétszóródtak a drágakövek⁽³⁾ minden utcasarkon.

(1) Megfeketedett – az itt szereplő *ʿmm* ige mindössze kétszer fordul elő ezen kívül, mindkét *Q* igetörzsben „homályosnak, sötétnek lenni” értelemben. A „megfeketedett” szó e helyen a várost, templomot ért pusztulásra, s a valószínűleg azzal együtt járó felégetésre utalhat. Hillers ezt az igét emendálja és „megvetettet” („is despised”) fordít (*yû* ‘*am* helyett *yû* ‘*ab*), nyilvánvalóan a következő vers miatt.⁵²⁸

(2) A második félverset a *P* és a *V* nem az első paralleljének olvassa, hanem kifejtésének: „és megváltozott szép színe” (mutatus est color optimus, *wšn* ‘*šwb* ‘*špyr* ‘), míg a *LXX* a *ketem*-et „ezüstnek” (ἀργύριον) fordítja. Az itt szereplő *yišne* ‘ szót félig-meddig ezek alapján „elváltozott” értelemben fordítják, s az arany értékének elvesztésére vagy színének megfakulására értik. Az általam preferált „vörössé lett” fordítás a *šnh* II gyököt („skarlát, skarlátvörös”) veszi alapul.⁵²⁹ S míg a „megfeketedés” a felégetésre, a „vörössé létel” a vérontásra tett célzás. Ezt az értelmezést erősíti, hogy a *ketem* szónak is megvan a „(vér)foltt” jelentése is.⁵³⁰ Ld. alább.

Hillers ezt az igét is emendálja, és *yišne* ‘ helyett *yissānē* ‘-t olvas („is hated” – „meggyűlölt”) az első félsor párhuzama alapján.⁵³¹

(3) A *LXX* „szent kövek”-et fordít (λίθοι ἅγιοι), a *V* és a *P* pedig a „szentély köveit” (lapides sanctuarii ill. *k* ‘*p* ‘*dqwdš* ‘) érti az *ʿabnē–qōdeš* alatt. A kifejezést Emerton elemzésében „drágaköveknek” fordítja arab és arám párhuzamok alapján.⁵³² A modern magyarázók⁵³³ és fordítások túlnyomó része őt követi – valamint a *Tg* is (*marg^elawān* – a *margelīt* szóból).

Már a *Tg* is úgy értelmezi a 4,1a-t, hogy a templomi aranyra történik utalás, és a b sorban a templomi kincsekre, és Dobbs-Allsopp is megjegyzi, hogy a második sor drágakövei direkt áthallások a szentélyre.⁵³⁴ Ezeket az allúziókat követve fordítottam színekkel a mások által csak megfakultnak/megváltozottnak értelmezett igéket: „megfeketedett” az arany, ahogy a valaha csillogó fém felületekre fut fel legelőször a felégetés korma, és válik feketévé a lángba boruló épületben; és „vörössé lett”, ahogy a szentélybe benyomuló seregek lemészárolják, akit ott találnak, és a templomi értékeket talán testükkel védő papok és léviták vére rájuk fröccsen, és vérfolttot (*ketem*) hagy a tárgyon.

A fekete és a (skarlát)vörös minden ostromlott város jellemző színei.

De nem csak ez az egy áthallása van a versnek, hanem mindaz, amelyek feljebb a szövegkritikai részben már előkerültek: az arany „megfakult” (ahogy általában fordítják az általam „megfeketedettnek” értett igét), és „megváltozott” – az értéke. És Hillersnek igenis igaza van az értelmezésben (bár talán nem az emendációban), mert a „szétszóró”, „megfakult”, „megváltozott” jelzők az arany/drágakő előtt

⁵²⁸ Hillers ibid. 78.

⁵²⁹ BDB 1040.

⁵³⁰ Jastrow 681. de a gyök igei formája szerepel a Jer 2,22-ben is, vö. BDB 508.

⁵³¹ Hillers ibid. 78.

⁵³² Emerton, J.A., *The Meaning of ʿabnē–qōdeš in Lamentations 4:1*, ZAW 79 (1967) 233-236.

⁵³³ Berlin, House, Provan, kivéve Renkema (*Lamentations* 494-5.), aki a *V*-t és a *P*-t követi.

⁵³⁴ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 130.

nyilvánvaló jelei annak a megvetésnek, amellyel velük bánnak. Hiszen a későbbiekben kiderül, milyen hatalmas az éhség a városban – sehol máshol a költeményben nem kerül elő ennyire brutális egyenességgel –, és mit is ér a pénz, ha nem lehet élelmet venni rajta?

A költő a zseniális szóválasztással eléri, hogy az első vers szinte az egész 4. fejezetet magába foglalja. Az éhség a 2-10. versek központi témája, a „megfeketedés” és a „véresség” pedig előkerülnek a 8. illetve a 13-14. versekben, illetve a megfeketítő tűz a 19-ben, s végül Edom, a „vörös” a 21-22-ben.

2.

Hogy lehet, hogy Sion drága fiait⁽¹⁾, kiknek értéke színaranyban mérhető, csak cseréparabnak⁽²⁾, fazekas keze munkájának tekintették!?

(1) A BHS javasolja a *b^enê* helyett az *ʿabnê* olvasatot (fiak helyett ismét drágakövek), amellyel az a legnagyobb probléma, hogy megbontaná az akrosztikont, bár jól összecseng az előző sorral.

(2) A „cserépedény” (ld. *ÚF*) helyett azért használtam inkább a jelen fordítást, mivel a *nēbel* („edény, korsó”) szó a héberben összecseng a *n^ebēlâ*-val, amely „holttest”-et jelent.

Ez a vers az előző képeiből merít, és annak második általam említett motívumát építi tovább: az értéktelenségét. Csak hogy itt most már nem az arany értéktelen, hanem Sion *arany-értékű* fiai érnek annyit, mint a puszta cserép, amelyen az ostromló minden különösebb gondolkodás nélkül gázol át, amikor betör a városba. A költő az áthallások által így kijut a felperzselt templomtérből az utcára, ahol ugyanaz a látvány fogadja, mint a szentélyben: ahogy a támadás után bőven fedi a földet a törött cserép törmeléke, Sion fiai is csak ilyenek: töröttek és értéktelenül, véresen és kormosan hevernek „minden utcasarkon”, hiszen a továbbépített metafora miatt rájuk is vonatkoznak az első vers képei.

Nem egyedülálló ez a megfogalmazás, hiszen a *LU* (206. sor) is használja, és éppen ugyanígy emberekre, az emberi élet értéktelenségére vonatkoztatva: „Its people littered its {Sumer’s} outskirts just as if they might have been broken potsherd.”⁵³⁵

A Biblia saját, belső világában azonban egész más helyiértéke van ennek a versnek: a jeremiási példázatot juttatja az ember eszébe a Jer 18-ból, ahol Isten magát a fazekashoz hasonlítja, akinek kezében a nép olyan csak, mint az agyag: „Vajon nem bánhatok-e én is úgy veled, Izráel háza, mint ez a fazekas? Így szól az ÚR: Hiszen olyanok vagytok a kezemben, Izráel háza, mint az agyag a fazekas kezében.” (Jer 18,6.) Ha akarja, „felépítheti és beültetheti”, de ha azt műveli, amit Isten rossznak tart, „kitépheti, kirthatja és elpusztítja.” Sőt, ugyanebben a fejezetben Jeremiás maga kér büntetést a népre: „Büntesd azért fiaikat éhséggel, és tedd őket fegyver martalékává! Asszonyaik legyenek meddők és özvegyek, férfijaikat terítse le a halál, ifjaitat háborúban fegyverrel vágják le!” (21. vers) A 4. fejezet következő leírásai mintha ennek a kérdésnek a beteljesedéséről szólnának.

3.

Még a sakálok⁽¹⁾ is odatartják emlőjüket, szoptatják kölykeiket, de drága népem⁽²⁾ kegyetlen⁽³⁾ lett, mint a struccok a pusztában.⁽⁴⁾

⁵³⁵ ETCSL fordítás, a megjegyzés is eredeti.

(1) A főnevet követő két többes számú igealakból nyilvánvaló, hogy nem *tannîn* („kígyó, sárkány, szörny”) hanem *tannîm* („sakálok”) olvasandó e helyen. Egyébként is kérdéses lenne a tengeri szörny idefordítása, bár a *LXX* azt teszi, kihangsúlyozva, hogy még a „kígyók (vagy sárkányok) is növesztenek emlőt, hogy kicsinyeiket szoptassák” (καί γε δράκοντες ἐξέδυσαν μαστούς). A *V* a „*Lamiá*”-t, a mondabeli gyermekfaló szörnyeteget fordítja e helyen, hasonló retorikai célzattal, mint a *LXX*. Ld. *Q^eré*.

(2) A *LXX* itt „népem leányait” (θυγατέρες) fordít, valószínűleg, mert a fordító úgy érezte, hogy itt a szoptatás miatt nem a „drága népről”, hanem sokkal inkább a konkrét nőkről, az éhségben szenvedő anyákról van szó.

(3) Hillers szerint a „kegyetlen” szó előtt szereplő *l* emfaticus értelmű: „nagyon kegyetlen”.⁵³⁶ Az én értelmezésem szerint véghatározó: a *hyh* igével gyakran előfordul „válni vmivé” értelemben (a kopula pedig a héber nominális mondatban nem szerepel kötelezően).⁵³⁷

(4) A *Q^eré* javaslata szerint. A mássalhangzós szöveg valószínűleg mentegetni akarta a „drága népet”, mert az ott szereplő szöveg esetleg olvasható „mert nyomorultak a pusztában”, bár ebben az esetben a nőnemű *bat* (vagy *b^enôt* a *LXX* fordítását követve) és a hímnemű *niyyîm* nincsenek egyeztetve, ez azonban gyakran megесik.

Retorikai okokból jól érthető a *K^etîb*, valószínűleg már igen korai szövegváltozata, amelyet mind a *LXX* és a *V* fordítása követ, amikor nem sakálok, hanem szörnyeket olvas a vers első sorában, hiszen hatalmassá növeli a kontrasztot a második sor emberi magatartásával. Hiszen még ez a szörny sem szörny a saját utódjával – míg a nép (illetve a nép asszonyai), akik nem szoptatják gyermekeiket, bizony azok lettek: szörnyek. Mint a struccok, amelyeknek szintén az a „bűne”, hogy magukra hagyják utódjaikat.⁵³⁸ E magatartásukat Jób könyve írja le a legszemléletesebben: „A struccmadár vígan verdes szárnyával, nem gólyaszárny és -toll az! A földön hagyja tojásait, és a porban költeti ki. Elfelejtí, hogy a láb eltíporhatja, és a mezei vad eltaposhatja. Fiaihoz oly mostoha, mintha nem is az övéi volnának. Nem retteg attól, hogy kárba vész fáradtsága.” (Jób 39,13-16)

Ez a két kép teljesen új fordulatot hoz a költemény retorikájába az éhezö gyerekek és anyjuk viszonyának leírásánál. Eddig, ha a téma szóba került, a hangnem végig a gyászé és a megértésé volt, itt azonban már kicsendül a szemrehányás, söt, a neheztelés. „Kegyetlen” – mondja a gyermekét szükségben hagyó anyára (népre) a költö, még ha a következőkben igyekszik is ezt valahogy ellensúlyozni el egészen addig, hogy a 10. versben egyenesen „könyörületesnek” hívja öket (pedig ott nem csupán arról van szó, hogy az anyák hagyják, hogy gyermekük éhen haljon, hanem maguk számára megfözik öket ételnek), de mégis, e megállapítás ott marad, mint egy kis jeleként, mementójaként annak, hogy a helyzet, bár érthető, de nem támogatható. Nem lehet normává a kegyetlenség, és mégis azzá lesz: a lesüllyedés, a degradáció első fázisa ez.

4.

A csecsemö nyelve ínýéhez tapadt a szomjúságtól,

⁵³⁶ Hillers *ibid.* 80.

⁵³⁷ BDB 226.

⁵³⁸ A struccok ilyenfajta agresszív magatartásához ld. Cramp, S. (ed.), *Handbook of the Birds of Europe, The Middle East and North Africa: The Birds of the Western Palearctic*, vol. 1. Oxford University Press, Oxford, 1977. 37-41.

a gyermekek kenyeret kértek, de senki sem adott nekik.

A csapás, az anyai „kegyetlenség” pedig minden gyerekre kiterjed: azokra is, akiket még mindig szoptatnak (nem valószínű, hogy ezek akár 3-4 éves kisgyerekeket is jelölhetnek⁵³⁹), és azokra is, akiket már elválasztottak („kenyeret kérnek”). Nagyon valószínű, hogy merizmusról van itt szó, arról, hogy az összes gyerek éhezett. A sorok második felében pedig egy újabb (talán szándéktalan, gyakran előforduló) merizmus az ételről és az italról: semmi nincs, ami a nélkülözés nyomorúságát enyhítené.

Az itt szereplő „ad” (szó szerint: „nyújt”) ige viszont már nem először fordul elő a Síralkamban. Kinyújtott kéz már szerepelt az 1,10-ben (az ellenségé), de csak azért, hogy kifossa Jeruzsálemet, elvegye a kedveseit (talán éppen a gyermekeit – ld. ott); illetve hálót terített Jeruzsálem elé (Isten), hogy elbukjon benne (1,13); vagy éppen arcát temette bele (Jeruzsálem). A kinyújtott kéztől nincs mit várnia Jeruzsálem gyermekeinek: vagy erőszakot hordoznak, vagy üresek.

5.

Akik azelőtt csemegéket⁽¹⁾ ettek, az utcákon nyomorognak⁽²⁾,
akik bíborban nevelkedtek, a szemétdombot ölelgetik.

(1) Westermann szerint is a / prepozíció itt a tárgyias ige tárgyát jelöli.⁵⁴⁰

(2) A szövegösszefüggés implikálja, de nem mondja ki az éhséget. Berlin a *šmm* ige hasonló (tehát nem pusztulást, halált, hanem nyomorgást jelentő) értelme mellett úgy érvel, hogy ez és a második sor parallel képe irodalmi toposzai a nyomorba süllyedésnek, és idézi ehhez Aššur-nerariv és Mati'-ilu, Arpad királyának szerződését, amelynek záró átokszövege kimondja: „May dust be their food, pitch their ointment, donkey's urine their drink, papyrus their clothing, and may *their sleeping place be in the dung heap.*” (Kiemelés tőlem.)⁵⁴¹

Az előző vers két merizmusa (összes gyermek, minden élelem és ital) után egy olyan kép következik, amely szintén merizmus, bár nincsen meg a másik tagja. A vers két sora ugyanis teljesen parallel: csemegét ettek // bíborban nevelkedtek,⁵⁴² utcákon nyomorognak // szemétdombot ölelgetik. Nem ezek alkotják tehát a merizmust, hanem az az elem, amelyet – éppen nyilvánvalósága miatt – nem mond ki a szöveg: a legszegényebbeket nem említi. A gazdagok életvitele általában semmit nem mond el a többiek soráról, de ebben az esetben árulkodik. A vershez hozzá lehet gondolni: „(még azok is,) akik azelőtt csemegéket ettek...” Ők, akiknek minden valószínűség szerint a legtovább tartott az ételük, akik a legtovább el tudták kerülni a nyomort, már szintén az éhségbe és nyomorba jutottak: tökéletes *pars pro toto* leírása a helyzetnek, miközben a Hillers által „then and now pattern”-nek hívott költői eszközzel, tehát a jelen és a múlt összehasonlításával még plasztikusabban mutatja be a bukás nagyságát.

A képek nagy valószínűség szerint nem arra akarnak utalni, hogy hajléktalanok lettek a város volt gazdagjai, hanem ahogy a kontextus is mutatja: hogy odáig süllyedtek, hogy az utcákon és a szemétdombon kerestek maguknak valamilyen élelmet. Bármit. És ez a lesüllyedés egy újabb fázisa.

⁵³⁹ Vö. Provan ibid. 111.

⁵⁴⁰ Westermann ibid. 196.

⁵⁴¹ Berlin ibid. 107.

⁵⁴² Vö. ehhez Hillers ibid. 88. és BDB 1068, mely szerint a „bíborban nevelkedés” a jómód jele.

6.

Nagyobb lett népem fenyítése, mint Sodoma büntetése,⁽¹⁾
mert az egy pillanat alatt elpusztult⁽²⁾, s nem szenvedtek benne szerettei.⁽³⁾

(1) Mind az *“wôn*, mind a *ḥaṭa ʾt* szó fordítható egyaránt „bűn”-nek és „bűnért való fenyítés”-nek.⁵⁴³ Ebben az esetben nyilvánvaló a második sor, a pusztulás leírása miatt, hogy az utóbbiról van szó. Ennek ellenére a magyarázók között nem egységes az álláspont. Sokan „bűnt” fordítanak mindkét helyen. Pedig az ókori értelmezést tekintve végülis mindegy, melyikről is van szó, hiszen a büntetés a bűn következménye, tehát ha a büntetés nagyobb volt, abból (és Isten igazságosságából) logikusan következik, hogy a bűnnek is nagyobbak kellett lennie.

(2) A *hpk* gyök használata itt nem véletlen: a Genézis leírásában is ezt az igét találjuk: „És elpusztította (lit. „felfordította” *hāpak*) azokat a városokat...” (Gen 19,25)

(3) Ennek a fősornak a fordítása és értelmezése igen problémás. A legtöbb fordítás valamilyen módon az előző tagmondathoz akarja az értelmet illeszteni: „kezeit sem mozdította benne senki” (*ÚF*), „without a hand turned to help her” (*NIV*, Dahood⁵⁴⁴), „no hand being laid on it” (*RSV* és Westermann⁵⁴⁵ értelmezése is hasonló). Ezek általában a *ḥûl* ige „ellene fordul, ránehezedik” mellékjelentésén alapulnak (vö. 2Sám 3,29; Jer 23,19), illetve McDaniel rámutatott, hogy a Háborús Tekercsben a *hl* ige időnként előfordul a *yd* szóval együtt „megtámad” értelemben.⁵⁴⁶ Kiseb vita az exegéták között, hogy ez esetben isteni, vagy emberi kéz támadására gondoljanak-e.⁵⁴⁷

A kontextus – mind az előző fősoré, mind a következő verseké – azonban arra mutat, hogy a verssor hangsúlya a *rāga*^ʿ (pauzális alak) szón, illetve annak ellentételezésén nyugszik. Sodoma büntetése kisebb volt, mert az egy pillanat alatt elpusztult – logikus lépés, hogy a következő kép arra mutasson rá, hogy Jeruzsálem pusztulása nem azonnali volt, hanem lassú, szenvedéssel teli. A fentebb említett *ḥûl* igének ugyanis van olyan jelentése is: „szenvedni, fájdalomban lenni” (nyilvánvaló az összefüggés a *ḥlh* igével: Deut 2,25; Ez 30,16; 1Krón 16,30 stb.). A sor végi *yādayim* szó pedig lehet az egyszerű félreolvasása, -másolása a *yēdīdīm* szónak. A BHS is egy ilyesfajta értelmezésre gondol, amikor felveti a *yādayim* szó *yēlādīm*-ra való emendálását („nem szenvedtek benne gyermekei”).

A szenvedő kedvesek/gyermekek képe most a legszigorúbb bibliai büntetés-történettel: Sodoma és Gomora elpusztításának történetével kerül egy hasonlatba⁵⁴⁸ – de kiderül, hogy a hasonlat nem működik, mert nincs igazán mit hasonlítani: az az emberi szenvedés, amely a népet érte nem vethető össze Sodomáéval, egészen egyszerűen azért, mert Sodoma lakói *nem* szenvedtek, „csak” elpusztultak. Kissé pszichologizált nyelven szólva, az ő pusztulásánál a degradáció összes fázisa kimaradt. Ereje és hatalma teljében pusztult el, nem egy hosszú és dicstelen agónia után.

Az előkelők említése az előző és a következő versekben is ezt az értelmezést erősíti: a pusztulás előtti bukás nagyságát és megalázó voltát. Ez nem dicső halál, hanem megalázó és szenvedéssel teli. Sodoma sorsa ehhez képest irigylendő.

⁵⁴³ Ld. BDB 309 és 730, valamint pl. 1Sám 28,10; Zak 14,19.

⁵⁴⁴ Dahood *New Readings* 189.

⁵⁴⁵ Westermann *ibid.* 197.

⁵⁴⁶ McDaniel *ibid.* 45-48.

⁵⁴⁷ Dahood *New Readings* 190.

⁵⁴⁸ Jeruzsálem és Sodoma párhuzamba állítása nem egyedülállóan a Sirmak költői eszköze. Ld. pl. Ézs 1,7-10; Jer 23,14; Ez 16,48.

De mi lehetett az a bűn, amely ezt a büntetést magával hozta? A szöveg minden, csak nem konkrét, és az a másik néhány hely, amely ezt a szót hozza, szintén nem segít sokat az értelmezésben. A 2,14-ben szereplő *“wōn-ról csak annyit tudunk, hogy a prófétáknak kellett volna leleplezniük, de nem tették, majd a jelen fejezet 13. versében a papok *“wōn-járól kerül említés, akik „ártatlan vért ontottak benne”. A 4,22 és az 5,7 versek túl általánosak.**

A 2,14-gyel való áthallás talán nem teljesen véletlen. Ahogy ott már említést tettünk róla, a nép kedvenc prófétái, akikre hallgattak, nem leplezték le bűnét. De aki megtette, azt megpróbálták elhallgattatni – legalábbis ezt olvassuk a Jer 18,18-ban. És ekkor kéri rájuk Jeremiás az éhséggel és fegyverrel való elpusztulást, a gyerektelenséget az anyáknak és a lemészárlást a férfiaknak. És mindez be is teljeseedik – éppen a jelen sorok beszélnek róla. Az erről szóló szakaszban Jeremiás beszél arról is, hogy mi a nép bűne: „De engem elfelejtett az én népem” (Jer 18,15). Ezt támasztja alá az is, hogy Sodoma neve a Deuteronomium átokmondásának a végén is szerepel, és az ottani kontextus egészen nyilvánvalóan annak megmagyarázása, kifejtése, miért éri el ez a sors a népet: „(...) az egész föld kiégett, csupa kénkö és só, nem lehet bevetni, nem kel ki és nem nő rajta egy árva fűszál sem; úgy elpusztult, mint Sodoma és Gomora, Admá és Cebóim, amelyeket lángoló haragjában elpusztított az ÚR; megkérdezik tehát majd mindazok a népek: Miért bánt el így az ÚR ezzel az országgal, és miért lángolt fel ilyen nagyon haragja ellene? Akkor így felelnek majd rá: Azért, mert elhagyták az ÚRnak, atyáik Istenének a szövetségét (...).” (Deut 29,22-24.)

7.

Előkelői⁽¹⁾ csillogóbbak⁽²⁾ voltak a hónál, ragyogóbbak a tejnél, vörösebb volt⁽²⁾ testük⁽³⁾ a korallnál⁽⁴⁾, tagjaik⁽⁵⁾ a zafírnál⁽⁶⁾.

(1) A szó ilyen jelentéséhez ld. Westermann javaslatát,⁵⁴⁹ valamint a Gen 49,26-ot és a Deut 33,16-ot.⁵⁵⁰ Sokan azonban a *LXX*-t követve (ναζιραῖοι αὐτῆς) „názír”-t fordítanak e helyen (*V* és *Tg* is). Tóth K. szerint megtartható a „názír” szó, de átvitt értelemben értendő: „ékességei”.⁵⁵¹

(2) A *LXX* itt és a következő sor elején nem statív, hanem aktív igéket fordít: „megtisztítottak” ill. „tűzzel kiégettettek” (ἐκαθαρίωθησαν, ἐπυρρώθησαν).

(3) Lit. „csontjuk”. A szó ilyen használatához ld. még Péld 16,24. A parallel is ezt a fordítást támogatja.⁵⁵²

(4) Burrows szerint itt nem korallról, hanem gyöngyökről vagy ékszerekről, „pearls or jewel” van szó. Szerinte a hasonlat: „their bodies more ruddy than jewels”, és a szó a „fényes, csillogó” gyökből származik.⁵⁵³

(5) Lit. „vágásuk”. A szó azonban nagyon valószínűleg „testrészt” jelent ezen a helyen: létezik egy *gwr* gyök az arab nyelvben ilyen jelentéssel. Hillers javaslata „szakáll” vagy „haj”, mivel mindkettő kapcsolatban van a „vágni” igével, s a Közel-Keleten gyakran használták a lapis lazulit a haj ábrázolására.⁵⁵⁴

⁵⁴⁹ Westermann *ibid.* 109.

⁵⁵⁰ Ld. BDB 634.

⁵⁵¹ Tóth *ibid.* 735.

⁵⁵² Vö. BDB 782.

⁵⁵³ Burrows, E., *Notes on the Pearl in Biblical Literature*, JTS 42 (1941) 64.

⁵⁵⁴ Hillers *ibid.* 81. A lapis lazuli vagy lazúrkő az ultramarinkék. A fáraók ezzel festették a parókájukat, mert igen drága volt. Eredeti lelőhelye a Bajkál-tó vidéke, és egyesek szerint az Ararát is. Opálos féldrágakő, ami összetörve es lúgozva sugárzó kék lesz, az egyetlen kék, ami világító és áttetsző. Ez imponálhatott az egyiptomiaknak. Vö. Dudichné Vendl Mária - Koch

Ismét mások azért fordítanak e helyen „testet”, mert a *gʒr* igét „metszeni” értelemben fordítják, így e szót „szépen metszett alakjuk”-nak értelmezik (*RSV* és *ÚF*).⁵⁵⁵

(6) A legtöbb magyarázó felveti problémaként, hogy a zafir kék színű, így másféle fordítások után néz. Kevésbé köztudott, hogy a zafirnak van egy olyan speciális fajtája, az ún. narancs zafir, amely vöröses árnyalatú, s amelynek vannak lelőhelyei a Közel-Kelethez relatíve közel fekvő térségben is (Afganisztán, Pakisztán).

Ismét csak az előkelők képe villan fel, hogy a következő verssel együtt a bukás nagyságát érzékeltesse. A túlzott képek (csakúgy, mint az 5. versben) a dúskáló jólétet írják le, és Dobbs-Allsopp is megjegyzi, hogy a drágakövekre utalás és a képzőművészeti áthallás miatt még nagyobb az ellentét a jelen állapottal.⁵⁵⁶

A szóhasználat azonban azt is elképzelhetővé teszi, hogy nem az előkelőkről, hanem valamilyen vallásos csoportról, a názírokról van itt szó, akik valamilyen módon Istennek szentelték magukat – s ebben az esetben a szöveg a legvallásosabbak említésével ismét csak *pars pro toto* képes *mindenkiről* leírást adni. Még a názírok is – tehát még a legkülönbek is.

8.

Feketébb lett testük a koromnál⁽¹⁾, nem ismerni rájuk az utcán,
bőrük a csontjukhoz tapad, kiszáradtak⁽²⁾, mint a fa.

(1) Az itt szereplő *šēhōr* pontos jelentése ismeretlen. Az biztos, hogy valamilyen fekete színű dologra utal. A „korom” szó mégis kifejező egy háborús pusztítás utáni helyzet képes leírására. A képhez ld. még Jób 30,30.

(2) A *BHS* kritikai apparátusa metrikai okok miatt törlendőnek tartja az itt szereplő *hyh* igét, pedig mivel nominális mondatról van szó, a *yābēš* szóval alkot egy szintagmát, tehát megtartható a *qīnâ* ritmusképletének felborítása nélkül.

A test feketeségére való utalás egyaránt lehet célzás az éhség miatti szenvedésre, az utcákon hálásra („szemétdomb-ölelgetésre”), de akár a 4. fejezet nyitó képére is, a felégetésre.

A názírok vagy előkelők a gonoszok sorsára jutottak, nem igaz rájuk, hogy „Olyan lesz, mint a folyóvíz mellé ültetett fa, amely idejében megtermi gyümölcsét, és nem hervad el a lombja.” (Zsolt 1,3.) Ők kiszáradtak, és alakjuk is olyan, mint a halálba hanyatlóké: az éjszaka sötétjébe vész.

9.

Jobb volt azoknak, akiket⁽¹⁾ fegyver ölt meg, mint akiket az éhség,
mert őket az élelem hiánya döfte át, úgy haltak meg.⁽²⁾

(1) A szó előtt egy *l* prepozíció hiányzik. Ha ezt nem emendáljuk, a szöveg jelentése: „Jobbak azok, akiket...” Bár kis értelmezéssel ez is fordítható a jelen módon.

(2) A sor fordítása nehézkes, ezért Robinson a masszoréta szöveg elvetését javasolta, s ez a javaslat tükröződik a *BHS* kritikai apparátusában is.⁵⁵⁷ Az általuk javasolt szöveg azonban túlságosan hipotetikus.

Sándor, *A drágakövek – Különös tekintettel a mesterséges drágakövekre*, Magyar Királyi Természettudományi Társulat, Budapest, 1935. 160-161.

⁵⁵⁵ Provan *ibid.* 115.

⁵⁵⁶ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 132.

⁵⁵⁷ Robinson, T.H., *Notes on the Text of Lamentations*, ZAW 51 (1933) 259.

A *zwg* ige azonban, jóllehet elsődleges értelmében „folyni”-t jelent, gyakran használatos, főleg a papi (Leviticus) szövegekben „vérfolyás” kifejezésére. Ennek egy elliptikus értelme lehet a „kivérzés” (amelyet az „átdöfés” okozott), s így a meghalás.⁵⁵⁸ Mások az első verssor mintájára ezt is két ellentétes paralelre bontják: „azok átdöfve múltak ki // ezek pedig, mivel elfogyott a föld termése” (ÚF, Hillers⁵⁵⁹). A kezdő *šehēm* azonban valószínűsíti, hogy ez a sor tényleg nem paralel, hanem egy magyarázó félmondat, és az első sor második felének éhezőire utal, s így a *min* prepozíció a *tenûbôt* előtt *min efficientis* és nem *separationis*,⁵⁶⁰ de nem is *comparationis*.

Ez a vers mind szövegkörnyezetében, mind mondanivalójában a 6. vershez hasonlít. Ott Sodoma sorsához hasonlította a költő Jeruzsálemét, és megállapította, hogy jobb volt Sodoma sorsa (de legalábbis kisebb volt büntetése), mert az egy pillanat alatt elpusztult, csakúgy, mint ebben a versben a fegyvertől elesettek, akikről egyenesen ki is mondja, hogy „jobb volt” nekik – s mindkét kép ellentéte az éhezők sorsa, akik hosszan szenvednek és haldoklanak.

House megemlíti, hogy ehhez hasonló kép, a fegyver és éhség általi megöletés Jeremiás könyvében is található (Jer 14,12; 15,2; 21,1-10; 43,11). A feljebb már vizsgált Jer 18,21-et azonban nem említi, pedig abban is jelen van ez a két párhuzamos gondolat: „Büntesd azért fiaikat éhséggel, és tedd őket fegyver martalékává!”

Nem véletlen sem ennek a versnek a megfogalmazása, sem az itt-ott az elejtett képek a valahai jó sorú osztály múltjáról és jelenéről: mintha egy tudatos példázat lenne ez a néhány vers az elembertelenedésről, a normák semmivé válásáról, a teljes szétesésről. Hiszen ezzel nyitott már a kezdő két vers is: értéktelenné lett az, ami eddig érték volt, az emberélet annyi, mint a cserép, és a halálra mondja ki azt a költő, hogy „jó”.

Ezen a ponton azonban már átértelmeződnek a nyitó versek is. Talán nem is az ellenség pusztítására akart velük célozni a költő, hanem éppen ellenkezőleg: a népre, amely a nyomor miatt feledve törvényt és morált saját magát emésztette meg. És éppen ezért volt jobb azoknak, akiket megölt a fegyver: mert emberként haltak meg, nem a végletekig lealacsonyodva, amelynek aztán a következő vers lesz a végső érve.

10.

A könyörületés⁽¹⁾ asszonyok megfőzték gyermekeiket,
hogy legyen mit enniük⁽²⁾ drága népem pusztulása idején.

(1) A *rah^amāniyyôt* szót sokszor „gyengéd”-nek (ÚF, Westermann, Renkema⁵⁶¹) fordítják, pedig a „könyörületés” (NIV, RSV) sokkal jobban leírja nem pusztán a héber szó jelentését, de a helyzetet is: amikor tragikus módon az „irgalom tette” lesz a gyermekek elpusztítása.

(2) Lit. „legyen étellé számukra”. Az „enni” (*l^ebārôt*) szót Gordis⁵⁶² az akkád „vámpir” szóval hozza összefüggésbe, ami meglehetősen valószínűtlen. A *brh* gyök „enni”, vagy „étel” jelentésben többször is előfordul az Ószövetségben.⁵⁶³

⁵⁵⁸ Vö. Westermann ibid. 197. illetve a LXX fordítása is ez.

⁵⁵⁹ Hillers ibid. 82.

⁵⁶⁰ Ahogy pl. Berlin javasolja ibid. 108.

⁵⁶¹ Westermann ibid. 198. Renkema *Lamentations* 515.

⁵⁶² Gordis ibid. 191.

⁵⁶³ BDB 136.

Már a 2. fejezetben is együtt került említésre a „drága népem pusztulása” szófordulat a gyermekek halálának leírásával (2,11), s a 3. fejezetben is megvolt ez az implikációja (3,48), itt azonban a szövegkörnyezet miatt már egyenes az út a következtetés levonásáig: a „drága népem pusztulása” *nem* elsősorban a fizikai romlás, hanem az a helyzet, amikor már semmilyen törvény sem áll meg, még az ösztöné sem.

A vers olyan maróan ironikus, mint egyetlenegy másik sem a költeményben: „könyörületes asszonyok” – mondja a költő azokra, akik nem maguk próbálnak meg gyermekeikért áldozatot hozni, hanem őket áldozzák fel saját elembertelenedésük végső fázisaként. „The ultimate sign of degradation and collapse for the culture of Israel, the possibility of mothers devouring their children, is hinted at in Lev 26,29 and made explicit as a curse in Deut 28,53-57. Its fulfilment is predicted in Jer 19,9 and also in Ezek 5,10 and Zech 11,9. 2Kings 6,24-32 is the *locus classicus* (...) The woman who eats her child strikes at the fundamental anxiety of paternity and patriarchy. If the woman to whom a man has entrusted his seed devours his children, what hope of survival has he?” – mondja Pyper,⁵⁶⁴ Berlin pedig rámutat arra, hogy a vers *šeber* szava összecseng a *mašbēr* – szülészék szóval (2Kir 19,3, Ézs 37,3, Hós 13,13), ugyanezt a maró gúnyt növelve ezzel az „ironic echo”-val.⁵⁶⁵

Nem lehet már továbbcsúszni. Ez a nyitó vers végső állomása, a káosz kiteljesedése. „The abnormal has become normal during „the shattering of (the) daughter of my people. (...)” – mondja House.⁵⁶⁶ „Social breakdown” – fogalmaz Lasine kissé élesebben,⁵⁶⁷ de Young még nála is végtetesebben fogalmaz, és többet lát ebben, mint pusztá elembertelenedést: „Famine is ultimately (...) the total negation of social life (...) that terrible symbol of cultural suicide, the eating of children.”⁵⁶⁸ Öngyilkosság ez. Mintha a nép saját kezével akarná bevégezni, amit Isten elkezdett rajta.

Itt visszhangoznak a legerőteljesebben az Deut 28,53-57 átokszavai: „Megested méhed gyümölcsét, fiaidnak és leányaidnak húsát, akiket ad neked Istened, az ÚR; az ostrom és szorongatás idejében, amikor szorongat ellenséged. A leggyengédebb és legelkényeztetettebb ember is irigyen néz testvérére, szeretett feleségére és még életben maradt fiaira, hogy ne kelljen adnia egyiküknek se fiainak a húsából, amelyet eszik, mivel nem maradt egyebe az ostrom és szorongatás idején, amikor szorongatja ellenséged minden városodat. Még az a gyengéd és elkényeztetett asszony is, aki olyan elkényeztetett és finomkodó volt, hogy a lábával sem akarta érinteni a földet, irigyen néz szeretett férjére, fiára és leányára, ha a méhlepényére gondol, amely elmegy tőle, és gyermekére, akit szül, mert titokban ezeket eszi meg, amikor mindenéből kifogy az ostrom nyomorúsága idején, amikor ellenséged ostromolja városaidat.”

S mivel az előző versekben gyakran említette a költő a nép előkelőit, az sem lehetetlen, hogy ez a kép az ő sorsuk beteljesedése, mégpedig a Mik 3,1kk. alapján, amellyel egyébként a következő versek is meglehetősen sok közös vonást mutatnak fel. A Mik 3,3-ban mondja a próféta Izrael házának vezetőiről: „Ti

⁵⁶⁴ Pyper *ibid.* 61.

⁵⁶⁵ Berlin *ibid.* 109.

⁵⁶⁶ House *ibid.* 442.

⁵⁶⁷ Lasine *ibid.* 36. Igaz, azt is megjegyzi, hogy az ókori görögöknél a kannibalizmus az isteni büntetések egyike volt.

⁵⁶⁸ Young, M.W, *Fighting with Food*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971. 188.

megettétek népem húsát, lenyúztátok róluk a bőrt, csontjaikat összetörtétek, és feldaraboltátok, mint a húst, amely fazékba vagy bográcsba kerül.” Az isteni visszafizetés egy fájdalmas képe lehet ez is.

11.

Eltelt haraggal az ÚR, kiöntötte izzó dühét,
tüzet gyújtott a Sionon, amely megemésztette alapjait.

Ezt a verset általában már a vers következő egységéhez szokták sorolni (Dobbs-Allsopp, Berlin, House, Provan stb.), pedig ugyanúgy vonatkozik mindarra, amiről eddig szó volt, mint a következőkre, sőt, mintha az eddig elhangzottaknak összefoglalása lenne. Hiszen az nyilvánvaló, hogy az Úr átka teljesedett be Jeruzsálemben, amikor egészen a kannibalizmusig eljutott – és talán ezt jelzi a kicsit enigmatikus „megemésztette alapjait” kifejezés is. Hillers szerint is hiperbolikus kifejezéssel van itt dolgunk, amely az élet és a rend alapjaira utal, de persze Dobbs-Allsoppnak is igaza van, amikor azt veti ellene, hogy a Biblia használja ezt a kifejezést szó szerint, és ostromkörülmények között nem meglepő, ha megemésztődnek az alapok.⁵⁶⁹

Mégis, ha képes beszédnek tekintjük ezt a verset, ahogy az alapon nyugszik a fal, így ezek megláttatása és elpusztulása az egész városnak/építménynek a pusztulását jelenti, úgy ha az emberi viselkedés és magatartás alapjai megemésztődnek, az a társadalom bukásának végső jele. A jogtalan viselkedés, mint az „alapok megrendülése” máshol is előkerül: a Zsolt 82,5 így fogalmaz: „Nem tudnak és nem értenek semmit, sötétségben járnak, a föld alapjai (*môš' dē- ʾāreš*) mind ingadoznak.” S ha az „istenek” jogtalansága a föld alapjait rengeti, nyilvánvaló, hogy Jeruzsálem vezetőinek jogtalansága (ld. 13. vers) Jeruzsálem alapjait rendítette meg.

Az „izzó harag” egyaránt idézi a 2. fejezetet illetve a Deut 29,22 kk-t. House az Ám 1,3-2,5 képeinek beteljesülését látja a haragban, a tűzben és az alapok megemésztődésében.⁵⁷⁰ Johnson szerint e vers az egész nyomorúság tetőpontja: az éhség és a harag is itt érte el a csúcát (erre utal a *klh* ige).⁵⁷¹

12.

Sem a föld királyai, sem senki a világon⁽¹⁾ nem hitte volna,
hogy az ostromló ellenség⁽²⁾ be fog vonulni Jeruzsálem kapuin

(1) Hillers szerint az itt szereplő *yôš' bē tēbēl* kifejezés is vezetőket (rulers) jelöl.⁵⁷²

(2) Lit. „az ellenfél és az ellenség” – de ez ebben az esetben nehézkesen hangzik, ezért a *šrr* ige „ostromolni, szorongatni” értelme alapján hendiadysnak fordítottam a szópárt.

Furcsa megállapítás ez, és nagyon valószínűtlen, hogy a föld királyainak és a világ lakosainak ilyesfajta elképzelései lettek volna Jeruzsálem sérthetetlenségéről. Sokkal inkább feltételezhető az, amit Berlin állít (és még mások, többek között Kraus és Provan is) e verssel kapcsolatban: „This idea

⁵⁶⁹ Hillers *ibid.* 82. Dobbs-Allsopp *Lamentations* 132. Ő idézi a 2Kir 25,8-9-et, szerinte erre utal az itt szereplő kifejezés.

⁵⁷⁰ House *ibid.* 443.

⁵⁷¹ Johnson *ibid.* 69.

⁵⁷² Hillers *ibid.* 82.

expressed the *Judean* theological perspective of the inviolability of Jerusalem (2S 7,11-16; Zsolt 48,3-6).” (Kiemelés tölem.)⁵⁷³

Így persze értelmezhető a szöveg, éppen csak nem illik a kontextusba. Ha a költő maga is tisztában van állításának hamisságával, vajon csupán dramaturgiai célokból tenne ilyen megállapítást? Úgy gondolom, nem. Sokkal valószínűbb az, hogy e verset nem csupán követi a 13. vers, hanem egyben az itt megkezdett mondat második fele, amely egy esetleges műfordításban a magyar hangsúlyozás és értelmezés miatt más sorrendet kapna: 12a – 13a – 13b – 12b (ezért, akaratlagosan nincs írásjel a második sor végén). Azaz: senki nem hitte volna, hogy olyan nagy a papok és a próféták bűne, hogy a bukás bekövetkezhet. A bűn mélysége, a romlottság elterjedtsége a meglepő, nem a bukás. Sőt, az már ebben az esetben érthető is. A fentebb már idézett Mik 3-ban is találunk ehhez hasonló gondolatmenetet: „Elöljárói megvesztegetve bíraskodnak, papjai megkérik az árát a tanításnak, prófétái pénzért jósolnak, és még az Úrra hivatkozva mondják: Közöttünk van az ÚR, nem érhet minket baj! Ezért miattatok felszántják a Siont, mint a mezőt, Jeruzsálem romhalmaz lesz, a templomhegy pedig erdős magaslat.” (11-12. versek) E mikeási idézetben egyaránt szerepel a Berlin, Provan és Kraus által is feltételezett premissza Jeruzsálem sérthetetlenségéről, valamint a papok és próféták vétkei miatt lerombolt város.

13.

prófétáinak vétkei, papjainak bűnei miatt,
akik ártatlan vért ontottak benne.

Provan ezt a verset a 14-hez köti, mintegy annak a magyarázataként.⁵⁷⁴ Pedig értelmileg ugyanakkora a kohézió a 13-14 mint a 12-13 kapcsolata között. S ahogy a Mik 3,11-12 alapján a papok és próféták bűneiből következhet a város lerombolása, ugyanúgy a Mik 3,2-6 alapján az ártatlan vér kiontásából is következhet a vakság. A költő zsenialitása, hogy éppen ide helyezte ezt a verset: a 12 és a 14 közé, s így egyszerre az előző és a következő versek okainak leírása.

Abban a pillanatban azonban, hogy ezt a verset így olvassuk, a kompozícióban először választ kapunk a háromszor is elismételt hogyan/miért nyitókérdésre: a vallási vezetők az okai a pusztulásnak. Mégsem egyértelmű azonban, hogy egyedül őket hibáztatja a költő, ahogy pl. Hillers véli.⁵⁷⁵ Már a JSir 2,14 hasonló témájú versénél is előkerült a Mik 2,6 és 11, és itt, ahol a mikeási könyvre még erősebb az áthallás, ismét csak meg kell említeni ezt a két igét: a népnek végülis olyan tanítói vannak, amelyeneket választ. „Ha egy szélhámós és csaló így hazudozna: Borról és italról prédikálok, az lenne csak prófétája ennek a népnek!” – mondja a Mik 2,11, és az is kiderül, hogy a nem tetsző szót elhallgattatják: „Ne prédikáljatok – prédikálják ők –, ne prédikáljatok ilyeneket! Nem érhet minket ilyen szegény!” (Mik 2,6.)

Mégis, ez nem mentség. Tisztjükből következően az ő feladatuk lett volna a figyelmeztetés, a vezetés. Mivel ezt nem tették meg, ezért számon kéretik rajtuk.

14.

Vakon⁽¹⁾ tántorognak az utcákon, vérrel szennyezett.
Senki sem érintheti ruháikat.⁽²⁾

⁵⁷³ Berlin *ibid.* 110. Kraus *ibid.* 78. Provan *ibid.* 117.

⁵⁷⁴ Provan *ibid.* 117.

⁵⁷⁵ Hillers *ibid.* 90.

(1) Lit. „vakok(ként)”. A LXX itt nem *‘iwrim*-et, hanem *ἐγρήγοροι αὐτῆς*-t olvas, (valószínűleg az *‘ereyhā* héber szó alapján): „örzöi tántorognak”, a P „nemesekeket” (*rwrbyh*).

(2) Hillers a sort egész másként fordítja: „By exertion they are spent and exhausted, their clothing is tattered”: *bil ‘i kālū wayyig ‘ú bālū lebûšêhem*.⁵⁷⁶

Az előző versek Mikeás- áthallásai folytatódnak itt, mégpedig éppen a vaksággal kapcsolatban: „Olyan éjszaka száll rátok, amelyben nem lesz látomás, és olyan sötétség, amelyben nem lesz jövendölés. Leáldozik a próféták napja, nappal is sötétség borul rájuk.” (Mik 3,6.) Ez nyilván nem konkrét vakságra utal, mégis a nem-látás motívuma jelenik meg benne, mégpedig nem a konkrét nemlátásé, hanem az isteni vezetés teljes eltűnéséé.⁵⁷⁷ És persze az átokszavak is áthallatszanak: „Megver az ÚR tébolyodással, vaksággal és elmezavarral. Déli napfényben is tapogatózni fogsz, ahogyan a vak tapogatózik a homályban.” (Deut 28,28-29a.) A vakság azonban előhívja a 3,3-6 sötétségbe kényszerített férfiak képét is.

S ahogy a vér tisztátalanná teszi a ruhát, amely nem érinthető, úgy tisztátalanná teszi a földet is, amelyről ezért el kell távoznia, hogy az megtisztulhasson.⁵⁷⁸ Berlin a 14-15. versek kapcsán a Káin-Ábel történetre asszociál, ahol az ártatlan vért ontó Káinból ugyanúgy száműzött lett, mint e versek papjaiból és prófétáiból: „murderer – wanderer.”⁵⁷⁹

Provan szerint azonban – és én osztom véleményét – e versek nem az előzőek folytatásai, éppen ezért a leírások nem a papokra és prófétákra vonatkoznak, hanem az egész népre. „The thought is, then, that the entire community has become defiled as a result of the actions or inaction of the religious readers. They have either participated in murderous acts or have become guilty by association.”⁵⁸⁰

15.

„Menjetek el innen! Tisztátalan! El! El innen! Ne is érintsetek!”

S elmenekültek, ha tántorogva is, mert nem maradhattak tovább a népek között.⁽¹⁾

(1) Westermann javaslatát követve mindkét sorból – mind tartalmi, mind metrikai okok miatt – elhagytam a magyarázó közbeiktatásokat (*qār^e ‘û lāmô* és *‘ām^e rû*). Westermann ugyan a *baggôyîm*-ot is törlendőnek tartja, azonban ha azt kihagyjuk, érthetlenné válik a vers: ki kiáltozza akkor, hogy „Menjetek el”, és honnan kell távozniuk? Így nyilvánvaló, hogy a Jeruzsálem népe vált tisztátalanná a többi nép számára, akik kivetik őket maguk közül.⁵⁸¹

A leprások kiáltásai azok, amelyek itt felhangzanak (ld. a Lev 13,45-öt, mely kötelezi őket a „Tisztátalan!” szó kiáltozására, amennyiben másik embert közelítenek meg), bár nyilvánvaló, hogy nem leprásokról szól a szöveg. Ráadásul,

⁵⁷⁶ Hillers *ibid.* 85.

⁵⁷⁷ Ahogy Berlin is idézi itt a Zof 1,17-et (*ibid.* 110): „Rémületbe ejtem az embereket, botorkálnak, mint a vakok, mert vétkeztek az ÚR ellen. Kiömlik a vérük, mintha por lenne, és a belük, mint a szemét.”

⁵⁷⁸ Vö. Num 35,33; Zsolt 106,38-39; Ez 22,1-5. Hillers *ibid.* 90.

⁵⁷⁹ Berlin *ibid.* 110. Westermann *ibid.* 202, Renkema *Lamentations* 530 kk. és House *ibid.* 444-5. is úgy véli, hogy e versek az előzőekben említett papokra és prófétákra vonatkoznak.

⁵⁸⁰ Provan *ibid.* 118. Hillers hasonlóan *ibid.* 149-150.

⁵⁸¹ Westermann *ibid.* 202 kk.

még ha bennehagyjuk a szövegben az általam emendált közbevetéseket, akkor sem derül ki, hogy ki kiált itt: a „leprások”, azaz Izrael (illetve annak vallási vezetői), vagy a „népek” kiáltanak rájuk, hogy távozzanak közülük. Nem csak a magyar szövegnek van meg ez a kettős értelme, hanem a hébernek is. Ráadásul a második sor inkább azt sugallná, hogy küldték őket, és azért menekültek, mert nem maradhattak tovább.

„Judah, like the leper, is a pariah among its neighbors. In the world of nations Judah no longer has a rightful place” – mondja Berlin, és ez az 1,1 magyarázata kapcsán már említett Holladay-féle „social leper”-re emlékeztet.⁵⁸² Nem magától távozik: a mellette élők látják meg rajta a tisztátalanságot, és küldik el maguk közül. Isten elküldte őket a földről, mert tisztátalanná tették az ártatlan vér kiontásával, de Júda „a népek közé került, nem lelt megnyugvást” – nem állhat meg, és „minden üldözője utoléri” (JSir 1,3bc). Mint egy hajszolt állat, olyan – ez ismét csak a kiforgatott pásztoridill, csakúgy, mint az 1,6-ban és a 2,2-ben. Sőt, a 3,2-3 beszélőjének is az a panasza, hogy Isten „szüntelenül” hajtja.

Ez is az átok része, ahogy az 1,3 magyarázatánál már említettem: „Szétszór téged az ÚR az összes népek közé, a föld egyik végétől a föld másik végéig, ott szolgálsz majd más isteneknek, akiket nem ismertél sem te, sem atyáid: fának és könek. *De még azok közt a népek közt sem pihenhetsz meg, nem lesz egy talpalatnyi nyugvóhelyed sem.*” (Deut 28,64-65, kiemelés tőlem.) A deuteronomiumi áthallást sokszorosára erősíti a következő vers első sora.

16.

Maga az ÚR szórta szét őket⁽¹⁾, nem tekint többé rájuk, a papokkal sem tesz kivételt, és a véneknek⁽²⁾ sem kegyelmez.⁽³⁾

(1) A *LXX* szerint „az ÚR arca (lett/lett volna) osztályrészük” – talán a bibliai „meglátogat” értelmében? Ez ugyan kicsit eltérne a jelen fordítástól, értelmileg azonban a költeményen nem változtatna. Az is lehetséges azonban, hogy itt egy ellentétes képet értett a görög fordító: „Az Úr arca lett volna osztályrészük / de nem tekint többé rájuk.” Hillers a *p^enê yhwh* szintagmát „the splendor of Yahweh”-nak fordítja.⁵⁸³ Én nyomatékosításnak értettem a *p^enê* szót.

(2) Néhány görög kézirat, valamint a *Vetus Latina* e helyen – valószínűleg a 13. vers hatására – „prófétákat” olvas.

(3) Az *ÚF* egészen mást olvas e helyen: „A papok személyét nem tisztelték, a véneknek sem kegyelmeztek.” Az e sorban szereplő mindkét igét passzív alakban értelmeztem: *nāsā ’û* helyett *nīss^e ’û* (azaz **Q** helyett **Ni**), valamint *hānānû* helyett *hōnānû* (azaz **Q** helyett **Po**). Így csak a pontozáson kell változtatni. A változtatást értelmi okok miatt találtam fontosnak, mivel nagyon valószínűtlennek tartom, hogy a 13. versben ártatlan vért ontó papok nem-tisztelése miatt jutott volna Júda a szétszórás sorsára. House is érzi ezt az ellentmondást, de ő úgy oldja fel, hogy a sorban szereplő T/3 személyű alakokat a 15. versben szereplő „népekre” vonatkoztatja, míg a kommentátorok nagy része a fenti megoldáshoz hasonlóan passzív alakokat fordít e helyen. Én a passzív alakokat annak magyartalan hangzása miatt nem hagytam meg, ráadásul a kontextus Istent teszi meg a cselekmények irányítójának, és rá utalna a passzív megfogalmazás is.⁵⁸⁴

⁵⁸² Holladay, W.L., *Jeremiah I*, H, Fortress Press, Philadelphia, 1986. 460.

⁵⁸³ Hillers ibid. 83.

⁵⁸⁴ House ibid. 446, valamint Hillers ibid. 83. Berlin ibid. 111, Provan ibid. 120. stb.

Az 1,19-ben már előfordult ez a két szó: pap és vén, mégpedig ugyanígy párban: „papjaim és véneim elpusztultak a városban” – panaszkodik Jeruzsálem. De miért pont ez a két csoport van kiemelve? Talán egy pars pro toto kifejezése ez az egész vezető rétegre, esetleg egy merizmus: a vének a legalacsonyabb méltóságú vezetők, míg a papok a legmagasabbak? Vagy talán ez a két csoport az, amelyet – babonáságból vagy tiszteletből – megkímél az ellenség? Nem teljesen világos, melyik magyarázat állt a költő gondolatainak hátterében, talán mind, a vers jelentése így is nyilvánvaló: a pusztulásban nem ment meg senkit társadalmi státusza, ahogy – értéktelenné vált – pénze sem. A kiszolgáltatásban megszűnnek az alá- és fölérendeltségek, mindenki egyaránt szenved: „Elhurcoltat az ÚR királyoddal együtt, akit magad fölé állítasz” (Deut 28,36).

Ráadásul e második félsor egy másik helyet is felidéz, amely nagyon sokban hasonlít erre: „vad tekintetű nemzetet, amely nem kíméli (*yiśśā’ pānīm*) az öreget (*l’zāqēn*), és nem kegyelmez (*yāhôn*) a gyermeknek sem.” (Deut 28,50. A zárójelbe tett kifejezések a jelen félsorral való azonosságot mutatják.) Bár ott a merizmus tárgya részben különbözik, egyvalamit mégis teljesen világossá tesz: a cselekvő személyét, aki ugyanaz, mint a jelen versben: maga az Úr.⁵⁸⁵

17.

„Még mindig⁽¹⁾ hiába várunk⁽²⁾ segítségre.
Őrhelyeinkről⁽³⁾ figyeltük a népet⁽⁴⁾, amelytől nincs szabadulás⁽⁵⁾,

(1) A masszoréta javaslat szerint az itt szereplő *wdynh* mássalhangzókat nem *‘ódeynnâ* („még, mégis”), hanem *‘ódênû*-ként („mi mégis”) vokalizálандók. Ez a korrekció azért problémás – és részben felesleges – mert a mondat állítmánya T/3 nőnemű, a „szemek”-re vonatkozik, amelyekről azonban nyilvánvalóan kiderül, hogy azok a „mi szemeink”. A LXX egyébként a masszorétákhoz hasonlóan *‘ódênû*-t olvas, ez nyilvánvalóan kiderül a fordításból: „S (bár) mi még élünk, szemeink lezárultak...” (ἔτι ὄντων ἡμῶν ἐξέλιπον οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν)

(2) Lit. „szemeink kimerülnek”. A *klh* („befejez”, intr. „vége van, teljessé válik”) ige ilyenfajta fordítása nem csupán a parallel *sph* miatt képzelhető el, hanem mivel a *klh*-nak van olyan – származtatott – értelme is: „várakozásban (vágyakozásban) elfáradni”, éppen a szemekkel összefüggésben (Zsolt 69,4; Jer 14,6).⁵⁸⁶

(3) A *šippiyyâ* szó hapax. A BDB „őrhely”-nek fordítja, ismét mások „figyelés”-nek, Dahood „örtorony”-nak.⁵⁸⁷

(4) E helyen a masszoréta szövegben a *gôy* („nép”) szó áll. A kontextust tekintve azonban elképzelhető az is, a Deut 33,29 alapján, hogy eredetileg a *ga^wwâ* („büszkeség”) szó állt ezen a helyen, amely jelző alatt a költő Istent értette. Az említett deuterónómiumi versben ugyanis jelen vers három kulcsszava is előfordul: „Boldog lehetsz, Izráel, van-e hasonló hozzád? Nép, amelyet védelmez (*nôša’*) az ÚR! Ő a te segítő (*‘ezrekâ*) pajzsod és dicsőséges (*ga^wwâtekâ*) kardod.” Illetve ugyanez a szópár fordul elő, szintén Istenre vonatkoztatva a Deut 33,26-ban is. Ebben az esetben a fordítás így hangzana: „Őrhelyeinkről hiába várunk Dicsőségünkre (értsd: Istenre), nem szabadít meg.”

(5) Amennyiben az itt szereplő *ywš’* mássalhangzókat **Hi**-nek pontozzuk, ahogy a masszoréta szöveg is teszi, abban az esetben is vonatkozhat úgy az előtte lévő szóra, hogy „a népet, (amelytől senki) nem szabadít meg”. De ha ugyanezt a szót **Ni**-nak

⁵⁸⁵ Aktív igealakok feltételezése ugyanis mutathat egy ilyen értelmezés felé is: „Az Úr kiszolgáltatta őket (...) mert nem tisztelték a papokat” stb.

⁵⁸⁶ BDB 477.

⁵⁸⁷ BDB 859. House ibid. 446. Dahood *New Readings* 192.

értjük, még egyértelműbb a fordítás: „a népet, (amelytől) nem szabadul meg (senki)”.

A költő hangját – a kompozícióban már megszokott módon – átveszi a közösség, de nem imádságba fog, ahogy Jeruzsálem is tette az 1,12-16-ban, hanem panaszdalba, mint a 3,43-47-ben. Míg azonban azt a panaszdalt átszötte az imádság, itt már ennek nyoma sincs. Istenre egy módon történik utalás: mint olyasvalakire, aki nincs. Nincs itt, nincs velünk: nagyon valószínű ugyanis, hogy az első sor „segítség” szava nagybetűvel értendő, és rá utal.⁵⁸⁸ Az imperfectumi igealak is minden bizonnyal akaratlagos, főleg a kezdő „még” felütéssel együtt: még most sincs, aki segítsen – és nem is volt: és innen következik annak a közelmúltnak a leírása, amely egészen a 20. versig eltart: gyakorlatilag annak az előszámlálása, ahogy az ellenség betört a városba, egészen addig, hogy a városból menekülő királyt elfogták (ld. 2Kir 25).

E versben még a városban vagyunk, és a falakról, az „örhelyekről” nézünk le a várost minden oldalról körülvevő népre, amelytől nem szabadít meg senki. Valószínűbb ugyanis, hogy erre gondol a költő, és nem arra – ahogy a magyarázók fordítják – hogy az örök egy (másik) népre várnak, amely viszont nem szabadítja meg őket.⁵⁸⁹ Persze áthallásként ez az értelem is meglehet, sokkal valószínűbb azonban, hogy a 2. sor 2. felében ismét csak a Deuteronomium kétszer is elismételt: „nem segít rajtad senki”-jére (lit. „nem szabadít meg senki” *’ên (lekā) mōšīa* [‘], Deut 28,29. és 31. versek) történik utalás.

Ráadásul, amennyiben tényleg a **Hi** alak állt itt, az anyanyelvi hallgatóság fülében volt ennek a sornak egy másik, nagyon erős áthallása is: „Örhelyeinkről figyeltük a népet – de nincs már Jósiás (*yōšīa* [‘]).” Nincs már meg az az áldott király, aki győzelemre vezethetné őket.

18.

Vadásztak⁽¹⁾ *ránk*⁽²⁾, *sarokba szorítottak*⁽³⁾ ⁽⁴⁾
végünk elközelített, beteltek napjaink, bizony⁽⁵⁾ *eljött a vég.*

(1) Egy kézirat a *šādū* („vadásztak”) helyett *šārū*-t („szűkké tették”) olvas, ami szintén jól illik a versbe, mintegy ellentételezve a „tér” (lit. „tágas hely”) szót a sor másik felében. A *V* e helyen egy harmadik változattal áll elő, „lubricaverunt”-ot („síkosá tették”) olvas, talán a *m’d* igét, s a „lépteinket” szót, amely az akrosztikonnak megfelelően *š*-val kezdődik veszi a vers első szavának.

(2) Lit. „lépéseinkre”.

(3) Lit. „hogy ne menjünk ki tereinkre”. Én azonban úgy értelmeztem, hogy a *r’ḥōbōt* szó nem a város tereit jelenti, hanem a kép az üldözött vad sarokba szorított állapotára utal, ahonnan nem törhet ki „széles helyekre”. A héber szöveg mindkettőt egyszerre implikálja.

⁵⁸⁸ A zoltárok előszeretettel használják a „Segítség”-et ilyen, nagybetűs értelemben, ld. Zsolt 27,9; 33,20; 40,18; 63,8; 70,6; 94,17; 115,9-11. S magam is először úgy gondoltam, hogy mind az itt szereplő „segítség”-et, mind a b sorban szereplő népet „büszkeség”-nek olvasva, és mindkét főnevet Isten epithetonjainak értelmezve, egyértelműen Istenet teszem a nép várakozása fókuszába. Végül azért nem így tettem, mert a szöveg jelen formájában is kitűnően értelmezhető, és jól illik a kontextusba. Mégis, nem lehetetlen, hogy ez a vers Isten hiányának felpanaszlása.

⁵⁸⁹ Berlin (ibid. 112.), Renkema (*Lamentations* 546-7), Kraus (ibid. 81), House (ibid. 446.), Hillers (ibid. 97.) és Kaiser (ibid. 370.) szerint Egyiptomra várnak (ld. Jer 37,5-10.), Provan szerint (ibid. 121.) Edómra, mivel az az egyetlen néven nevezett nemzet a fejezetben – a *Tg* is hozzá hasonlóan gondolja.

(4) A *LXX* az igét T/1-ben hozza, és az egész sort másképp fordítja: ἐθηρεύσαμεν μικροὺς ἡμῶν τοῦ μὴ πορεύεσθαι ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν. (Vadásztunk kicsinyeinkre, hogy ne menjenek ki tereinkre.” A fordító valószínűleg a *še ‘irēnū* szót olvasta a *ša ‘adēnū* helyett.

(5) A *kī* ilyen értelmezéséhez ld. BDB 474. és Aejmelaeus cikke.⁵⁹⁰

Ez a kép ismét az üldözötté vadé, amely olyan gyakran fordul elő Siralmakban. És bár nem említi meg Istent, mégis újra csak az ő hiányáról beszél az 1. sor, amikor a „sarokba szorulásról” beszél. A „tágas helyen járás” ugyanis tipikusan a szabadság, a szabadság képes leírása (Jób 36,16; Zsolt 18,20; 31,9; 118,5; 119,45; Hós 4,16), így az ettől való eltiltás szükségszerűen jelenti a rabságot, a fogságot, vagy – az ostromlott város esetében – a beszorítottságot. A közösség kitekint a népre, amely minden oldalról körül fogja a várost, és látják, hogy nincs segítség.

A kép sokban emlékeztet a 3,52-re, ahol az ellenségek szintén „vadásznak” a narrátorra, és az 1,3-ra, ahol Júda „szorultságban” (*mēšār*) van – a Zsolt 118,5-ben ugyanis ennek a szorultságnak a tágasság (*merhab*) az ellentéte, ahová Isten kivitte a zsoltárost. Az 1,3-ban pedig az üldözők utolériék Júdát ebben a szorultságban – csakúgy, mint itt, ahogy a következő versek mondják is.

19.

Gyorsabbak⁽¹⁾ voltak üldözőink, mint a sasok az égen.

A hegyeken tűzként futottak⁽²⁾ utánunk, a pusztában lesben vártak ránk.

(1) Lit. „könnyebbek”. A *LXX*-ban κοῦφοι szerepel, ami egyaránt jelent könnyűt, könnyen mozgót,⁵⁹¹ míg a *V* egyértelműen „gyorsat” fordít: velociores.

(2) A *dlq* ige alapjelentésében „égni”-t jelent, de nyilvánvalóan az üldözés képéhez kapcsolódik a Gen 31,36-ban, a 1Sám 17,53-ban és a Zsolt 10,4-ben. A „tűzként” határozószó a fordításba az eredeti szóban is meglévő konnotáció miatt került.

A sas (*nešer*) képének megjelenése ismét csak a Deut 28-at idézi: „Rád hoz majd az ÚR messziről, a föld széléről egy nemzetet, amely lecsap rád, mint a saskeselyű.” (28,49.)

Ez azonban nem a beszorított város képe, hanem azé, amelybe már betört az ellenség, s a lakosok közül aki tud, menekül. Az ostromlók természetesen üldözőbe veszik az egyébként kiéhezett, megtört menekülőket, akiknek valójában nincs kiútjuk: mögöttük üldözők, előttük pedig már a lest vetők csapata: a csapda kész, és a következő versben be is zárul.

20.

Éltető lehetünk⁽¹⁾, az Úr felkentje fogságba esett vermükben,⁽²⁾

akiről pedig azt mondtuk: ‘Oltalmában⁽³⁾ élhetünk a népek között’.

(1) Lit. „orrunk lehelle”. Hillers felhívja a figyelmet arra, hogy az „orrunk lehelle” kifejezést egy abydosi felirat az uralkodóra, II. Ramszeszre érti. Savignac szerint a fordulat az amarna levelekből is ismerős, és Dobbs-Allsopp is megjegyzi,

⁵⁹⁰ Aejmelaeus ibid. 200, ő idézi Albright véleményét, aki szerint a Gen 1-ben többször is előforduló *kī tōb* formula jelentése „milyen/bizony jó”. Valamint Kugel, J.L., *The adverbial use of kī tōb*, JBL 99 (1980) 433-35.

⁵⁹¹ GyKT 603.

hogy mind az „éltető leheletünk”, mind az „árnyéka alatt” királyi epitheton orname-
ok (vö. ANET 484 és Zsolt 17,8; 91,1). Creach is a királyra érti mind a két
szófordulatot, szerinte a szó a király „védelmező szerepét” hivatott kifejezni (ld. Ézs
32,1-3 és Bír 9,15), sőt meg is állapítja: „These texts seems to assume that human
kingship includes the role of ‘refuge’.”⁵⁹²

(2) A *V* egyértelműen Jézusra értelmezi ezt a felsort az „Úr felkentje” szintagma
miatt, és így fordít: „elfogattatott vétkeink miatt” (vagy „vétkeinkben”: „christus
dominus captus est in peccatis nostris”).

(3) Lit. „árnyékában”. A *V* itt E/2. személyű birtokos végződést olvas: „in umbra
tua”.

Míg az egyház Jézusra vonatkoztatja ezt a verset, a zsidó írásmagyarázati
hagyomány Jósiásra gondol (aki áthallásként már megjelent a 17. versben). Berlin
azonban józanul jegyzi meg, hogy a kontextus alapján sokkal inkább a
Cidkijához fűződő meghiúsult remények leírása ez a két jelző.⁵⁹³

Az első verssor megfogalmazása: „fogságba esett vermükben” ráadásul a ismét
Jer 18,22-t idézi, ahol Jeremiás gyakorlatilag arra kéri Istent, hogy legyen a
büntetésük az, amellyel őt akarták tönkretenni: „Mert vermet ástak, hogy
megfogjanak, és csapdákat raktak lábam elé” – ez a sor valószínűleg utalás
Cidkijának arra a tetteire, amikor egy verembe dobatta Jeremiást. Ez is hát
Cidkijá felé mutat, bár Renkema és House szerint a királyra való utalás inkább a
királyi házra vonatkozik, és a jelzők nem Cidkijá szerepét és személyét
hangsúlyozzák érdem fölött, hanem a dávidi dinasztiaét, amelyről azt ígérte Isten,
hogy még ha bünt követ is el „nem vonom meg tőle szeretetemet, ahogyan
megvontam Saultól, akit eltávolítottam előled. Így a te házad és királyságod
örökre megmarad, és trónod örökre szilárd lesz.” (2Sám 7,15-16)

Cidkijá képe pedig jól illik az eddigi versek kontextusába, hiszen róla tudjuk,
hogy amikor átütötték a városfalat, ő próbált meg a pusztá felé menekülni, ahol
azonban elkapták (2Kir 25,4-5).

Itt véget is ér aztán a város ostromának és szenvedéseinek témája. A király
elfogása a város végső és teljes elesését is jelentette: az egész kompozícióban nem
kerül már szóba az ostrom. Lement a függöny, a T/1. személyű „kórus” elhallgat,
és már csak egy hang szól.

21.

Ujjongj és örülj Edóm népe, Úz⁽¹⁾ földjének lakosa⁽²⁾!

Hozzád is eljut a kehely⁽³⁾, lerészegedsz és lemeztelenedsz⁽⁴⁾!

(1) A *LXX* és *V* kéziratok egy részében az „Úz” szó nem szerepel. Így a „föld” náluk
nyilvánvalóan Izrael földjét jelenti.

(2) A *K^etib* e helyen *yōšabtī*-t („költöztet, lakni visz vhová”). Ha ezt a változatot
elfogadjuk, akkor nyilvánvaló, hogy a 21-22. versekben az Úr szólal meg népét
vigasztalni. Ez esetben azonban a 22. vers utolsó sorának igéi is valószínűleg E/1-
ben állnának. Az E/3 alakok azonban a *Q^ere* olvasatát valószínűsítik.

(3) A *LXX* szerint ποτήριον κυρίου, „az Úr kelyhe”.

(4) A „pörére vetkőzől” (*ÚF*) illetve az összes olyan fordítás, amely szerint a
cselekvő maga Edóm lesz, hibás. A meztelenre vetkőzés nem Edóm tette lesz

⁵⁹² Hillers ibid. 97. Dobbs-Allsopp *Lamentations* 134. Creach, J.F.D., *Yahweh as Refuge and the
Editing of the Hebrew Psalter*, JSOTSup 217, JSOT Press, Sheffield, 1996. 53.

⁵⁹³ Berlin ibid. 113.

csupán, hanem Istené – s ahogy a szöveg implikálja – támadóié. A LXX „ἀποχεῖς”-t fordít itt: „és kiöntöd” – mármint a kelyhet.

Edóm Júda/Izrael tradicionális ellenfele, ahogy erre a magyarázók mind rámutatnak.⁵⁹⁴ „Edom is a code word for the enemy. In the rabbinic tradition after the destruction of the Second Temple, Edom stands for Rome” – mondja Berlin,⁵⁹⁵ bár a Tg cáfolja ez utóbi megállapítását, ugyanis – nyilván történelmi okok miatt – immár nem Róma a rabbinikus Targum Edómja, hanem Konstantinápoly (*qwnšṭntyn*). Ez is azonban azt mutatja, hogy Berlinnek végső soron igaza van: Edóm mindig az aktuális ellenfél. Edóm és Úz azonosítása pedig nem egyedülálló a Bibliában, ld. Gen 36,28 és 1Krón 1,42-43.

A második sorban azonban, amikor a kehely is említésre kerül, már nyilvánvaló, hogy Edóm említése nem véletlen, bár valószínű, hogy pars pro toto áll itt a sok-sok más nép kapcsán, amelyeknek szintén inniuk kell majd a kehelyből: ld. a Jer 25,15-29 látomását és az ott szereplő felsorolást, amelynek Edóm is egyik tagja. Örülj és örvendezz hát – „while you can” – teszi hozzá Westermann.⁵⁹⁶ Előbb-utóbb ugyanis mindenkinek kötelező lesz inni a kehelyből és megrészegedni (Jer 25,28-29). A megrészegedésnek pedig gyakori velejárója a lemeztelenedés, ld. Gen 9,21-22 és Hab 2,15-16 – és ezt: a mezítelenség témáját veszi föl a következő vers, nyilvánvaló szójáttékal.

22.

Véget ért büntetésed⁽¹⁾, Sion, nem leszel többé meztelen⁽²⁾.

De bűnödet, szép Edóm⁽³⁾, megtalálta már, leleplezte vétkeidet.

(1) A „büntetés” fordításhoz ld. a 4,6 (1) megjegyzését.

(2) A szöveg itt nyilvánvalóan a fogságra utal. A kontextus miatt azonban, amelybe az itt szereplő *glh* ige is tartozik, az előző verssor meztelenség-képét viszi tovább, csak immár kijelentve: Sion nem lesz többet meztelen – mert Edóm lesz az, ld. a következő sorban ugyanezt az ígét, immár Piél formában. A kiszolgáltatottság egyébként is jobb kifejezés e helyen, mert a Siralmak könyve elsősorban nem a fogságba vittekre, hanem a maradottakra, s azon belül leginkább Jeruzsálemre fókuszál.

(3) A szövegben szereplő *baṭ* szót szerettem volna visszaadni ezzel a formával, de egyben jelezni is, hogy egészen más a Júdára/Jeruzsálemre mondott kedveskedés, mint az Edómra vonatkoztatott.

A „mezítelenség”, „leplezettség” nyilvánvaló utalás a fogságra (*glh* gyök),⁵⁹⁷ de egyben továbbvitele az előző versnek is, sőt lezárása az egész 4. költeménynek, amelyben Sion magából kivetkőzve lesüllyedt és elembertelenedett, mintha megrészegedett volna (ld 1,8, ahol Jeruzsálemet éppen meztelensége miatt vetik meg eddigi tisztelői). De e „részezség” után megjön majd a kijózanodás, és újra fel fog öltözni Sion, és ez már el is kezdődött, hiszen véget ért büntetése. A *tam* jelentése „is over” Hillers szerint, így a vers egyértelműen azt jelenti: „The worst is over.”⁵⁹⁸ Dobbs-Allsopp szerint is ezen a ponton ér el oda a vers, ahol a

⁵⁹⁴ Berlin *ibid.* 113. Westermann *ibid.* 205. Renkema *Lamentations* 561. House *ibid.* 449. vö. Ézs 34,5-17; 63,1-6; Ez 25,12-14; 35,3-15; Jóel 4,19, Abdiás, Mal 1,2-5

⁵⁹⁵ Berlin *ibid.* 113.

⁵⁹⁶ Westermann *ibid.* 205.

⁵⁹⁷ Ahogy erre Helberg (*ibid.* 373.) is rámutat.

⁵⁹⁸ Hillers *ibid.* 93.

mezopotámiai költeményekre hasonlít („enough! have mercy”) csak hogy ezután nem a restauráció leírása és az örömeinek következik, hanem egy újabb siralom. Ez teszi aztán különbözővé az egyéb ókori közel-keleti siralmaktól.⁵⁹⁹

Sokatmondó az is, hogy bár „a legrosszabb már elmúlt” a „nem leszel többé meztelen” imperfectumi alakja jól mutatja, hogy a helyreállítás, a teljes „kijózanodás” még nem jött el. Júda/Jeruzsálem még rabszolga és meztelen, még kivetett, még nincs otthon.

De – és ez nagyon fontos – a vers nem bosszúkéréssel zárul, hanem megállapítással, amely kijelenti, mégpedig következetesen *perfectumi* alakokat használva, hogy Edóm bűne is ismeretes Isten előtt.⁶⁰⁰ Az 1. és 3. versek végén várt helyreállítás elkezdődött. S ami az 1,21-ben még csak kérés: hogy az örvendező ellenség járjon úgy, mint Jeruzsálem, itt már bizonyossággként hangzik el: úgy is fog járni.

Összegzés

Dobbs-Allsopp amikor a negyedik költeményhez ér, megállapítja, hogy újra felível az az izgalom, amely a 3. fejezet végével egyfajta nyugvópontra jutott.⁶⁰¹ Ez azonban nem teljesen igaz, mivel a 3. fejezet nem jutott nyugvópontra, sőt, az 1. fejezethez végéhez hasonlóan egy Isten felé kiáltással zárul, annak várásával és sürgetésével, hogy az Úr álljon bosszút, és legyen végre újra rend. Várakozás ez, de nem nyugalmas, hanem ideges és feszített, hiszen élet-halál kérdésről van szó: a *későn* érkező kegyelem talán már *késve* érkezne, s nem lenne már senki, aki részesülhetne belőle.

De ahogy az 1. fejezet bosszúkérését (amit Jeruzsálem kér az őt elfoglaló ellenség ellen) paradox módon nem a támadókon végrehajtott isteni bosszú bemutatása követi, hanem éppen ellenkezőleg: Isten *saját* népén végrehajtott bosszújának leírása, ugyanúgy a 3. fejezet bosszúkérését (amelyet a költő kér az őt gyalázó és megalázó ellenség ellen) a 4. vers nyitóképei követik, az isteni bosszú nyitóképei, amelyek arról beszélnek, mennyire meggyalázta, megalázta és lezüllesztette a népet az ostrom, az éhség. Degradation – adja ennek a fejezetnek a címet Berlin, és teljes joggal, hiszen tényleg erről van szó. A kért helyreállítás helyett csak az egyre mélyebb romlással szembesülünk: először a városéval (1-2. fejezet), aztán a fogságba vittekével (talán a gyermekekével – 3. fejezet), és most végül (4. fejezet) az ostromlottakéval. Az első romlás fizikai, a második lelki, s ez a legmélyebb: a morális, amikor az vész ki az emberből, ami emberré tenné: a tartás.

E vers megszólalója ismét egy új személy, mégpedig, ha gondolatainak, figyelmének fókuszát megvizsgáljuk, nagyon valószínű, hogy olyasvalaki ő, aki a nép gazdagjai, talán nemesei közé tartozott egykor. Erre utal legalábbis az, hogy mondanivalójában újra és újra előkerül a vagyon elértéktelenedése, a gazdag, fényűző élet elmúlása, és az ostromot megelőző életből vett képek mind-mind a

⁵⁹⁹ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 138.

⁶⁰⁰ Contra Lanahan (ibid. 48), aki a 4. fejezet elbeszélőjéről azt mondja, hogy egy „average citizen who is both amazed and somewhat gratified at the reversal which had reduced his leaders to beggary”, de egyben „incapable of understanding” is, és a 21-22. kijelenti róla: „His ultimate resolution thus comprises neither insight nor resignation, but merely an ineffectual tantrum of vindictiveness.” E véleményét túlzottnak látom, főleg a hisztériarohamra tett utalása miatt.

⁶⁰¹ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 129.

jómód képei (ld. 1. 2. 5. 7-8. versek), s talán az sem lehetetlen, hogy valaha a király kíséretéhez tartozott (legalábbis a 17-20. versek ezt implikálják).⁶⁰²

Ő e fejezet narrátora. Nézőpontja eltér az 1-2. fejezet narrátorának nézőpontjától, bár természetesen, mivel ugyanazt a tragédiát írja le, tematikailag nem áll távol tőle: az éhség, a gyermekek pusztulása, mint vezérmotívum nála is megjelenik.⁶⁰³ Új azonban az a fókusz, amely a gazdagok ostrom előtti jómódját írja le, viszont éppen ezáltal sokkal erősebbek azok a képei, amelyekkel a bukás nagyságát, a megalázottság mértékét mutatja be.

A 3. fejezet beszélőjének tárgyalásakor azonban szó esett arról, hogy annak az (implikált) megszólalója akár a király is lehet, vagy a király kíséretéből valaki, mindenesetre valószínűsíthetően olyasvalaki, aki maga is fogságba került, „Jeruzsálem gyermekei” közül egy – hangja azonban végig összecseng az előtte megszólalókéval. E fejezettel is végsősoron ugyanez a helyzet: ez az újabb megszólaló ismét csak nem különbözik annyira az előzőektől, hiszen fő mondanivalói is megegyeznek: Júda vétkezett (1,5.8.9.18; 3,39-42), papjai és prófétái vitték a bűnbe (1,4?; 2,14; 4,13), ezért az Úr bosszút állt rajta (1,12-16; 2,1-8.17; 3,42-47; 4,11), ellenséget küldött rá, akik körülvették a várost (1,17; 4,17-18), és kiéheztették el egészen az elembertelenedésig (1,11.20; 2,20; 4,1-10), a gyermekek elpusztulásáig (1,20; 2,11-12. 20; 4,10), aztán elfoglalták, gyilkoltak (1,15.16.20; 2,21-22), a várost lerombolták (1,4; 2,9; 4,11), a templomot megszenteltelenítették (1,10; 2,6-7), az embereket fogságba hurcolták (1,3.5.6.18; 3,19; 4,16), s mindeközben gyalázták (2,15-16; 3,61-63), és senki nem jött segítségére (1,2.7.16.21; 4,17).

És ezáltal, főként pedig a 17-20. versek kollektív imádságával újra csak eléri, hogy az összes szereplő egyszerre szólaljon meg, hogy a közös hang ismét egy hangként hallatszon azoknak, akik hallgatják.

⁶⁰² Így, ha a 3. fejezet implikált megszólalójának a királyt (Cidkijjá?) tekintjük, még társadalmilag is közel állnak egymáshoz. Lanahan (ibid. 45), akiben ez a következtetés fel sem merül, mégis azt állítja, hogy a 4. fejezet narrátora nem egyezik meg az 1-2. fejezetével, és megjegyzi, hogy a 3-4. fejezeteknek vannak hasonló elemei, többek között az, hogy „The voices in chs. 3 and 4 seem to express individual perceptions in concrete situations.”

⁶⁰³ Contra Lanahan, aki szerint a 4. fejezet elbeszélője az 1-2. fejezet narrátorát visszhangozza (ibid. 47).

Ötödik költemény

1.

Emlékezz, URam, mi történt velünk,
nézz ide⁽¹⁾, lásd meg gyalázatunk!

(1) Héber kéziratok és maga a *Q^ere^ʿ* is toldott imperativust olvas e helyen, amely a fordításban nem különböztethető meg a rövidebb formájú imperativustól.

Már a vers legelső szava elárulja, mikor is szólal meg az 5. költemény: nyilvánvalóan az eddig leírt események *után*. A következő ige perfectumi alakja is erről árulkodik. Ami a Siralmakban eddig felhangzott, nem volt más, mint a nép emlékezése, amely után – és a 4. fejezet hangsúlyozottan nem-imádságos beszámolója után – végül az egész közösség Istenhez fordul, és arra kéri, hogy ne csak ők emlékezzenek, és számolják elő a szörnyűségeket, hanem tegye ugyanezt ő is. Az emlékezés, mint motívum már többször előkerült a könyvben, mégis, sosem ilyen viszonylag pozitív kontextusban: az 1,7-ben Jeruzsálem emlékszik saját „nyomorult hontalanságáról”, hasonlóan a 3,19-20 beszélője is szó szerint a „nyomorult hontalanságot” (*ʿonî wāmārûd*) hívja elő (igaz, ő megpróbál reményt meríteni belőle). Ezen kívül még kétszer fordul elő, de mind a kétszer határozott „nem”-mel: először Jeruzsálem *nem* emlékszik meg jövőjéről (1,9), utána pedig az Úr *nem* emlékszik meg lába zsámolyáról.

A sor második felének két igéje pedig: „nézz” és „láss”, mintha egyszersmind arra is lenne felszólítás, hogy Isten hallgassa meg az ő emlékezésüket, és lássa meg, ahogy bemutatják azt a teljes bukást és lealacsonyodást, amelybe a 4. fejezet végére jutott az elvetett nép: a mezítelenséget, az embervoltból való kivetkőzést. A „gyalázatunkat”.

A „nézz és láss” kérés nem először fordul elő a kompozícióban: Jeruzsálem ismételt kérése ez az 1-2. fejezetben (1,11. 20; 2,20), sőt Jeruzsálem az első fejezetben még a járókelőket (vagy más embereket) is kéri ugyanerre (1,12. 18), de bennük aztán csalódik, mert a látásból gúny származik (2,15-16). Ezután két fejezetnyi szünet következik, jöhet a 3. fejezet bár nem kéri, de megállapítja, hogy az Úr bizony lát (3,36), sőt, magáról azt mondja, hogy addig sír „amíg nem figyel, és le nem tekint az ÚR a mennyből” (50. vers). A 4. költemény írója már kiábrándultabb: „Maga az ÚR szórta szét őket, nem tekint többé rájuk” (16. vers), mégis, az egész vers olyan erős képszerűséggel fogalmaz, amelyek szinte ostromolják a szemet.

Viszont amennyiben a „gyalázat” szó tényleg az előző fejezet lemeztelenedett állapotára utal, más ez a kérés, mint az eddigiek. Júda/Jeruzsálem (népe) immár fedetlenül áll Isten elé, nem szemérmetlenül, hanem „leleplezett bűnökkel” (4,22). Ők is „lemondtak a szégyen takargatásáról”.

2.

Örökségünk idegenekre szállt,
házaink külhoniaknak adattak⁽¹⁾.

(1) Innen valószínűleg kiesett egy ige: *nittēnû*, ld. BHK³ és Jer 6,12.⁶⁰⁴ A sornak természetesen így is van értelme, hiszen az első fél igéje vonatkoztatható a második

⁶⁰⁴ Vö. Hillers ibid. 97.

félsorra is, a költemény jellegzetességei közé tartozik azonban a kiegyenlítettség, a „balanced lines.”⁶⁰⁵

A vers a Deut 28,30-at visszhangozza („Házat építesz, de nem te költözöl bele, szőlőt telepítesz, de nem te veszed hasznát.”), és mégis, az „örökség” szó említésével e vers több lesz, mint egyszerű parafrázisa a deuteronomiumi szakasznak. Az örökség ugyanis sokkal többet jelent, mint azt a ingóságot vagy ingatlant, amit a fiú (vagy időnként a lány) az apa után örököl (természetesen azt is. ld. pl. Gen 31,14; Num 27,7-11; Jób 42,15).

Örökség a föld (de közben alapvetően Isten tulajdona marad), mégpedig nem csak Kánaán földje (Bír 20,6; Deut 4,21; 15,4; 19,10; 20,16; Ézs 58,14 stb.), hanem más népek is örökségbe kapták földjüket (Gen 32,8). Örökség azonban Izrael is, mégpedig az Úr öröksége (1Sám 10,1; 1Kir 8,53; 2Kir 21,14; Ézs 19,25; Jól 2,17; 4,2 stb.), sőt, ez visszafelé is igaz: az Úr az ő népe öröksége, mégpedig elsősorban a levitáké (Num 18,20; Deut 10,9; 18,2; Józ 13,14.33). A Zsolt 82,8-ban pedig az a gondolat is felbukkan, mely szerint minden nép az Úr öröksége.⁶⁰⁶

Így az első félsor sokkal több, mint annak pusztá megállapítása, hogy az ellenség elvette a jog szerint nem neki járó fizikai vagyont, benne van bizony az a gondolat is, amely itt-ott már előbukkant a Siralmakban: hogy az Úr sem Izraelé többé, hogy elhagyta népét, „átállt” (1,10.17; 2,4.7.17). És ami még sokatmondó: ismét csak a *hpk* ige szerepel itt: annak a felforgatásnak az igéje, amellyel az Úr a világ addigi rendjét fordítja föl: Sodomát és Gomorát (Gen 19,21kk. vagy éppen a JSir 4,6-ban ugyanez), vagy a vizet szárazzá (Zsolt 66,6), kősziklát vízzé (Zsolt 114,8), a vizet vérré (Zsolt 105,29), szívet vízzé, könnyekké (JSir 1,20) – és amellyel már népe (képviselője) ellen fordította kezét (JSir 3,3).

Mindehhez még hozzájön a félsor utolsó szava a *zār*, aminek valószínűleg már itt is megvoltak azok a felhangjai, amelyek később még hangsúlyosabbak lettek, és nem csupán „idegent”, hanem „Istennel ellenkező idegent” jelentettek. Ennek első lépése az „idegen isten” (Zsolt 44,21; 81,10), és egyik végső állomása a misnai *“bôdâ zârâ* rabbinikus kifejezés, amelyben a *zârâ* jelző már egyértelműen ilyen értelemben fordul elő, és az idegen kultusz kifejezése (ld. a Misna megegyező nevű traktátusát). A sornak így erős áthallása van a kultusz teljes kiforgatásának értelme felé is.

3.

Árvák lettünk, nincs⁽¹⁾ apánk,
anyáink olyanok, mint az özvegyasszonyok⁽²⁾.

(1) A kéziratok egy része, valamint a *Q^erê* „és nincs”-et olvas.

(2) Gordis és Berlin szerint az „özvegy” szó előtt szereplő *kaph* nem „mint” értelemben fordul elő, hanem nyomatékosító értelemben („*kaph asseverative*” Berlin és „*kaph veritatis*” Gordis szerint), tehát a sor jelentése: „anyáink (bizony) özvegyek”, „our mothers have indeed become widows”.⁶⁰⁷

Nem véletlen ez a retorikai fogás, az álláspont, amelyet itt a nép felvesz: az előző vers szerint nincstelenek ők, sőt, itt már hozzátesszik: *árvák*, és anyáik

⁶⁰⁵ Westermann ibid. 211. House ibid. 455.

⁶⁰⁶ Vö. Dobbs-Allsopp *Lamentations* 144. és BDB 635-636. illetve Haag 1372-73.

⁶⁰⁷ Berlin ibid. 115. Gordis ibid. 195. Renkema, *Does Hebrew ytwm really mean „fatherless”?* VT 45 (1995) 119.

özvegyek. Így fordulnak Istenhez, aki „igaz bíró” (Zsolt 7,12; 9,5; Jer 11,20), és a bíró igazságának legnagyobb próbaköve az, hogy hogyan bánik a társadalom kiszolgáltatottjaival: a nyomorultakkal, az özvegyekkel és az árvákkal. És Isten, aki még az „isteneket” is leteszi, ha ezeket az alapvető jogokat nem tartják szem előtt (ld. a 3,34-36-hoz fűzött magyarázatot, illetve a 82. zsoltárt), nyilván kegyelmesen fog a megszólalókra tekinteni. Még ha azért nem is, mert valaha az ő népe voltak, de státuszuk miatt köteles lesz jól bánni velük.

Igaz, a síró özvegy képe már rögtön a vers legelső versében előkerült, és nagyon hangsúlyos volt esetében a „senki nem vigasztalja” megállapítás (1,2), amely azt is kimondta, hogy Isten *sem* siet segítségére, de mégis, az az egész szakasz azt sugallta, hogy Jeruzsálemet bünei büntetése érte utol, annak oka az özvegység és a gyász.⁶⁰⁸ Itt azonban a 7. vers még egyértelműbbé teszi úgy a Sitz im Lebent, mint a beszélő álláspontját: az ő esetében már nem a bűn következménye az árva- és az özvegy-sors (a vers bővebb értelmezését ld. ott): az apák, akik miatt a büntetés érte őket, nincsenek többé. Isten nem teheti meg, hogy ne figyeljen.

Mégis, ennek a versnek van egy nagyon szomorú árnyalata, ahogy Dobbs-Allsopp rá is mutat: az apátlanság Isten hiányát is jelenti.⁶⁰⁹ Ismét ugyanaz a paradox helyzet áll elő, mint az 1-2. költeményekben: ahhoz imádkoznak, aki sorsuk okozója. Ott attól kértek könyörületet, aki „gyilkolt, nem kímélt” (2,21c), itt pedig ahhoz fordulnak árvaként, akinek távozása okozta árvaságukat. Renkema pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy az előző versek kontextusában a megszólalók apátlan-anyátlan árvák, hiszen örökségüket, a földeket és városokat, azaz az anyákat is elveszítették.⁶¹⁰

4.

Vizünket⁽¹⁾ pénzért isszuk,
fánkért fizetnünk kell⁽²⁾.

(1) A szót néhány LXX kézirat „napjaink óta”-nak (ἐξ ἡμερῶν ἡμῶν – *miyyāmênû*) fordítja.

(2) A LXX a következő sor első két szavát e sorhoz tartozónak értelmezi: „fánk pénzért jön a nyakunkra” (ἐν ἀλλάγματι ἦλθεν ἐπὶ τὸν τράχηλον ἡμῶν).

Berlin szerint e vers háttérében az a gondolat áll, hogy a fa és a víz, mint az élet két alapvető szükséglete vagy olcsó, vagy egyenesen ingyen van, és most mégis megfizettetik velük.⁶¹¹ House véleménye szerint pedig ráadásul nem is alacsony áron: mivel mind az első félsor *keseq*, mind a második *māhîr* szava „may indicate exorbitant or oppressive prices.”⁶¹² Ráadásul pedig ez a víz és fa az övék lenne.⁶¹³

Mégis, ha az áthallásaiban fel-felbukkanó Deut 28-ra gondolunk ismét, e versnek lehet egy egész más értelme is: az átkok miatt, amelyek utolérték őket, nincs sem víz, sem fa (Deut 28,24.33.38-42). Mindent venniük kell, mert semmi

⁶⁰⁸ Brady hasonlóan érti a szakaszt, és rámutat, hogy a Targum egyértelműen ezt mondja ki. Fordításában az 1,3 így hangzik: „*The House of Judah went into exile because they were oppressing the orphans and the widows and because of the great servitude to which they were subjecting their brothers, the sons of Israel, who had been sold to them.*” (A szerző maga szedte dőlt betűvel azokat a szavakat, amelyek a fordítás parafrázisai.) *ibid.* 62-63.

⁶⁰⁹ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 145.

⁶¹⁰ Renkema *Does Hebrew ytwm really mean fatherless?* 120.

⁶¹¹ Berlin *ibid.* 118.

⁶¹² House *ibid.* 461.

⁶¹³ Vö. Provan *ibid.* 126.

sincs, semmi nem terem meg. A „tejjel és mézzel folyó” föld tényleg olyan lett, amilyenek az átok mondta: „érc és vas” (Deut 28,33), „az egész föld kiégett, csupa kénkö és só, nem lehet bevetni, nem kel ki és nem nő rajta egy árva fűszál sem” (29,22). Így a birtokos végződés (vizünk, fánk) nem a jog szerinti járandóságot jelenti (azaz ami az övék kellene, hogy legyen), hanem a létfenntartásukhoz szükséges alapvető dolgokat.

5.

Igát tettek nyakunkra, úgy hajtanak,⁽¹⁾
robotolunk⁽²⁾, nincs nyugtunk.

(1) Az egész sor fordítása igen problémás, s rengeteg különböző javaslat született ennek feloldására. A fő kérdés a *rdp* ige használatával van, illetve annak a következő igével, a *yg* [‘]-val való kapcsolatával. A két ige szemantikai bázisa teljesen különböző: míg az első üldözést, s azon belül is legtöbbször háborús üldözést jelent, a másik munkában való fáradozásra utal. Ez utóbbi ige allúziói miatt választják sokan, hogy a sorkezdő *‘al* helyett *‘ól*-t („iga”) olvasnak, és esetenként törlik is a *nirdapnû*-t. „Iga van nyakunkon, fáradozunk.” Esetleg homoioarcton-t feltételezve *‘âlâ* *‘ól* *‘al*-t olvasnak a sor elején: „iga tétetett nyakunkra”, s a *nirdapnû*-t továbbra is elhagyják.⁶¹⁴ A BHS kritikai apparátusának javaslata: „saját földünkön üldöztetünk”. Jelen fordítás is homoioarctont feltételez: „*‘ól* *‘al* *šawwārēnû*”, mint egy nominális mondat.⁶¹⁵ Így a vers (khiasztikus) parallelje tökéletes, hiszen a második félsor is két kis tagmondatból áll, mégpedig egy nominális és egy verbális mondatból.

(2) A *yāga* *‘nû* helyett elképzelhető a mássalhangzók *yigg* *‘ūnû* vokalizációja is. Ez esetben nem a *yg* [‘] („fáradozik”), hanem a *ng* [‘] gyököt („érint, üt, ver”) feltételezve.⁶¹⁶

E vers ismét csak az átkokat idézi: a Deut 28,45-48. verseit, illetve a nyugalom teljes hiánya a 65. verset. De felrémlik az 1,14 is, amely ismét csak azt sugallja, hogy ez az iga, amely egyaránt jelezheti a kemény munkát (amelyet a parallel is ért e helyen), de a rabszolgák láncra fűzött sorát is (ez utóbbit a *rdp* ige erősíti), a „bűnök igáját” (1,14), amely miatt végül elbukott Jeruzsálem, és nem tud ellenállni azoknak, aki hajtják, és munkára fogták.

6.

Egyiptom vazallusává lettünk⁽¹⁾,
Asszíriára esküdtünk föl, hogy ehessünk⁽²⁾.

(1) A *nātan yad* ilyen fordításához vö. Hillers ibid. 98.

(2) A kicsit nehézkes „és Asszíriára, hogy legyen kenyérünk” (*ÚF*) itt egy nyilvánvaló szójáték a *šāba* [‘] („jóllakik, eltelik”) és a *šāba* [‘] („esküt tesz” – Nifal igetörzsben) szavakkal. Elég valószínű, hogy akkoriban még nem volt nagy különbség a *ś* és a *š* ejtése között – a diakritikus pont is a masszoréta korból való. Egyébként is valószínűbbnek tartom, hogy az „esküdni” ige a héber nyelvben inkább van a „jóllakni”-val összefüggésben, mint a „hét” számnévvel, ahogyan azt a BDB

⁶¹⁴ Hillers ibid. 97, Westermann is ezt látszik követni, jóllehet sokkal kevesebb magyarázat hozzáfűzésével (ibid. 208).

⁶¹⁵ Symmachos is hasonlóan értelmezi a félsort, vö. még Kraus ibid. 85, Kaiser ibid. 375. Provan ibid. 126.

⁶¹⁶ BDB 619.

javasolja.⁶¹⁷ A kenyér adása, illetve az eltartás, jóllakatás mindig is az úr, a gazda kötelessége volt vazallusa felé annak szolgálata fejében.⁶¹⁸ Ehhez az egész képzethez kitűnően kapcsolódik a „kenyér” szó is a versfélben, s ebben az esetben a „hogy ehessünk” kifejezés pusztán pleonazmus a magyar fordításban, s csak azt a cél szolgálja, hogy éreztesse az egész vazallusi eskünek – a szöveg által sugalmazott – célját: felesküdték vazallusnak élelemért cserébe. A helyes és elégséges fordítás lehetne csupán: „Asszíriára esküdtünk fel”.

A magyarázók e vers kapcsán többnyire jelzik, hogy az Egyiptom-Asszíria párost a költő minden bizonnyal nem konkrét történelmi-földrajzi utalásoknak szánja (noha természetesen megmarad ez az áthallásuk is), hanem egy merizmusnak,⁶¹⁹ mivel ez egy olyan pár, amely nagyon gyakran fordul elő együtt (Jer 2,18.36; Hós 7,11; 12,2; Zak 10,10-11). „Thus also *ʾaššûr* here is to be taken literally, as a reference of Assyria, not as a title for Babylon. Egypt and Assyria are often linked as a poetic pair (...) This is a reference to the policy of making foreign allegiances, favored by many of the kings and typically denounced by the prophets” – mondja Hillers,⁶²⁰ míg Provan szerint e helyek tipikusan azok, amelyekkel a fogságot írja le máshol az Ószövetség (Ézs 27,13; Hós 9,3; 11,5.11; Zak 10,10-11).⁶²¹

Kérdés azonban, hogy ezeknek a jelentéseknek: az idegen szövetségeknek, illetve a fogság tipikus helyeinek mennyire van elsődleges relevanciája a kontextusban (a jelentések *megléte* ugyanis nem kérdőjelezhető meg, mivel nyilvánvalóak). A vers azt sugallja inkább, hogy az itt említett szövetségek célja az élelemszerzés, amikor „megígérünk bárkinek bármit”, csak enni adjanak. És persze ebben az esetben megint csak a Deut 28 idéződik fel, a 38-44. versek, amelyek a terméketlen földről szólnak, amelyen élve és éhezve kölcsön kell kérniük a jövevényektől, de emiatt „az lesz az első, te pedig az utolsó” (44. vers). Ahogy az ostrom alatti éhség végülis kiszolgáltatatta a várost Babilónia seregeinek, ugyanúgy kiszolgáltatottak az utódok is, de ők már mindenkinek „Egyiptomtól Asszíriáig”.

7.

Apáink, akik vétkeztek, nincsenek többé⁽¹⁾,
mi⁽²⁾ hordozzuk büntetésüket⁽³⁾.

(1) A *Q^erē* javaslatára szerint itt egy „és” olvasandó még az *ʾênām* előtt: „Apáink vétkeztek, de/és nincsenek többé...” A héber szintaxis azonban megenged egy ilyenfajta fordítást is. Az értelmén nem változtat.

(2) A *Q^erē* a személyes névmás elé is javasol egy „és”-t olvasni.

(3) Az *ʾwôn* („bűn”) ilyen fordításához ld. a 4,6 (1) megjegyzését. A büntetés, amire itt utal, az előző versekben említett alávetettség.

E vers, bár talán első pillantásra úgy tűnik, nem a beszélők önmentegése vagy saját feddhetetlenségük proklamálása. Egész más az, ami itt a központban áll: az Isten előtt megálló nép panasza van a középpontban, mégpedig erős áthallással a

⁶¹⁷ BDB 989.

⁶¹⁸ Ld. ehhez pl. mind az óangol „hlaford” (a későbbi „lord”) szót, amelyek jelentése „aki a kenyeret adja”, vagy pl. a magyar „kenyéradó gazda” kifejezést.

⁶¹⁹ Vö. Berlin *ibid.* 119.

⁶²⁰ Hillers *ibid.* 104. Krašovec hozzá hasonlóan vélekedik (*ibid.* 228).

⁶²¹ Provan *ibid.* 127-128.

3. versre. Ahogyan ott már említettük, a megszólalók nagyon tudatosan az ítéletben pozitív hozzáállást igényelhető árvák (és özvegyek) szerepében akarnak Isten elé állni, hogy ilyen módon ítéljen az ügyükben. Így még egyszer felhangzik itt is, mégpedig majdnem ugyanazokkal a szavakkal, mint a 3. versben: „apáink (...) nincsenek” (*ʿên ʿāb // ʿabōtênû ʿēnām*), s itt rögtön jelzik azt is, hogy jelen helyzetük nem saját tetteik következménye: „apáink, *akik vétkeztek*, nincsenek többé, (hanem) mi hordozzuk büntetésüket (azért tűnünk büntetés alatt lévőknek)”.

Közismert az a teológiai álláspont, hogy az Úr megbünteti az apák vétkeit a fiakban (Ex 20,5), és nyilván ez is megjelenik ebben a versben,⁶²² mégis, megvan ennek a szakasznak az az áthallása is, amelyet Dobbs-Allsopp állít, amely szerint ez a vers egy erős tiltakozás ez ellen az isteni magatartás ellen.⁶²³ De nem igazi tiltakozás ez: nem állítják azt, hogy a büntetés túlzott vagy igazságtalan lenne, bár a szenvedés képei sorolásának nyilván megvan ez a hatása is. A 16. vers rövid, bűnvalló felkiáltása: „Jaj nekünk, mert vétkeztünk!” teszi helyére ezt a verset. E megjegyzés célja a könyörület felkeltése: ők árvák, özvegyek és nyomorultak. Isten pedig ezekre tekint: az szegényekre és a nyomorultakra, akiknek nincs védelmezője, sőt ő az, aki „Igazságot szolgáltat az árvának és az özvegynek, szereti a jövevényt, kenyeret és ruhát ad neki.” (Deut 10,18) Sőt, a Zsol 68,6 egyenesen azt mondja: „Árváknak atyja (*ʿāb yʿtômîm*), özvegyek védője (*wʿdayyan ʿalmānôt*) az Isten.”

8.

Szolgák uralkodnak felettünk,
s nincs, aki kiragadjon a hatalmukból.

Sokan próbálták e vers „szolgáit” beazonosítani. Keil szerint a szó Babilonra vonatkozik, mégpedig egy általános kifejezésként (tehát Babilon összes hivatalos képviselőjének gyűjtőneve), Renkema szerint elképzelhető, hogy Edómra utal ez a kifejezés, esetleg arra a helytartóra, akit Babilon nevezett ki Izrael fölé (utóbbival Hillers és Rudolph is egyetértenek), míg Berlin arra hívja fel a figyelmet, hogy a „szolga” a babiloni király hivatalos címe – és tény, hogy pl. Jeremiás (vagy Jeremiás által az Úr) is így hívja Nebukadneccart (Jer 25,9).⁶²⁴

Ezek az áthallások mind elképzelhetők, de véleményem Provanéhoz áll inkább közel, aki szerint ez a kifejezés arra szolgál „to emphasize what a great reversal of fortune has taken place”,⁶²⁵ és idézi a Péld 30,21-23-at, amely szerint „Három dolog miatt rendül meg a föld, sőt négyet nem bír elviselni: Ha a szolgából király lesz (...).” Ezt az értelmezés erősíti a 16. vers lehullott koronájának a képe is. Lasine szerint is a szolgák uralomra jutása a – korábbi versekben leírt – kannibalizmus következménye, a feje tetejére állított világrend képes kifejezése.⁶²⁶

A hiányzó megmentő, aki „kiragadjon a hatalmukból” természetesen Istennek szóló panasz, és egyfajta burkolt felszólítás egyben: az „igaz bírónak” kötelessége lennek őket helyzetük folytán megsegíteni.

⁶²² Berlin *ibid.* 120-1. Connor *ibid.* 76. Hillers *ibid.* 164. Provan *ibid.* 128.

⁶²³ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 145-6.

⁶²⁴ Keil *ibid.* 450. Renkema *Lamentations* 606-7. Hillers *ibid.* 164. Rudolph *ibid.* 261. Berlin *ibid.* 121.

⁶²⁵ Provan *ibid.* 129.

⁶²⁶ Lasine *ibid.* 36.

9.

Életünkért kockáztatásával szereztünk kenyeret
a fegyver és az éhség miatt⁽¹⁾,

(1) A 9. és 10. második félsorainak utolsó szavait – bár ezt semmilyen szöveg hagyomány nem támogatja – értelmi okok miatt felcseréltem. A probléma még nem is ennek a versnek a magyarázatával lenne (bár a kenyérszerzés nehézségei és a „fegyver és az éhség” is sokkal logikusabb kapcsolatban állnak egymással, mint a kenyérszerzés és a pusztai fegyver képei), hanem a következőével, ahol a bőr megfeketedése/elsötétedése és az éhség kapcsolata már kérdéses. Jeremiás és Ezékiel próféták könyveiben azonban nagyon gyakran felhangzik a hármas: „fegyver, éhség és dögvész” (Jer 32,24. 36; 42,17; 44,13; Ez 6,12; 12,16; 14,21), de a „fegyver és éhség” (Jer 14,15. (2) 16. 18; 15,2; 16,4 stb.) még gyakoribb párosok. Véleményem szerint ez a két vers erre utal vissza, s ebben az esetben a következő sor is jobban érthető, ahol a megfeketedés a dögvésszel van kapcsolatban.

Ez az elírás azért is elképzelhető, mivel mindkét félsor egyaránt a *mipp^enê* szóval kezdődik, tehát elképzelhető a másoló ilyesfajta lapsusa, illetve korrekciós kísérlete, hogy a jelen verseket a 4,8-9-hez közelítse, bár ott sem szükségszerűen az éhség okozta az előkelők „megfeketedését”, s ráadásul ott a 8. vers a 7. antitetikus parallelje, és e két vers a bukás nagyságának bemutatásával foglalkozik, nem az éhségével.

Hillers szerint ezek a versek közvetlen a pusztulás utáni napokban íródtak, mivel a pusztító éhséget emlegetik.⁶²⁷ Ennek feltételezése azonban nem szükségszerű. A 8-9 versek a 4-6. gondolatát is vihetik tovább,⁶²⁸ az átkozott, terméketlen földön élők panaszát, akiket a háború következményei még évekkel később is sújtanak (egy nagyobb sereg végigvonulása nem csak az élelem elrablását jelenti, hanem a földek, kertek, gyümölcsösök letarolását, a fák kiirtását, mindehhez pedig a megtizedelt vidéki lakosságot), nem is szólva Babilon esetleges bosszújától Gedáljáj, a helytartó meggyilkolása után. A folyamatosan fennálló szegénységre utalhat még Nehémiás könyvének 5. fejezete is.

Az sem lehetetlen azonban, hogy e versek ismét csak a múlt felidézései, és az ostrom alatti éhségre utalnak vissza, hiszen a 11-12. versek egészen biztosan arra az időszakra utalnak vissza.

10.

Bőrünk⁽¹⁾ fekete lett⁽²⁾, mint a kemence
a pusztító dögvész⁽³⁾ miatt.

(1) A *nikm^erû* ilyen fordításához ld. Hillers 98. illetve a *LXX* „elfeketedett” (ἐπελειώθη) fordítását. A rokon szír gyök jelentése is „feketének, sötétnek lenni”. A „forró” fordítás is helytálló lehet „lázás” értelemben.⁶²⁹

(2) A *mdb*r szót Dahood az Amarna levelekben is szereplő *db*r („üz, kerget”) gyök alapján fordítja így.⁶³⁰ Mások itt a vokalizációt megváltoztatva *hōreb midbar*-t („a sivatag hősege”) olvasnak. Én, ahogy az előző versnél már említettem, e helyen *debert* (dögvész) olvasok.

⁶²⁷ Hillers *ibid.* 105.

⁶²⁸ Hasonlóan gondolkozik Provan is (*ibid.* 130).

⁶²⁹ BDB 485.

⁶³⁰ Vö. Dahood *Psalms III* 101-150.

A vers első szava: „bőrünk” áthallásával mintha már tovább utalna a következő sorokra, hiszen a „bőrünk” (*‘ôrēnû*) és a „városaink” (*‘ārēnû*) szavak nagyon erősen összecsengenek, nem lehetetlen, hogy a kiejtésük régebben sem különbözött annyira. A kemencéhez való hasonlítás is ezt az áthallást (hacsak nem ez volt az eredeti jelentés, és a *város* szót *bőrre* később javította, ismét csak a 4,8 alapján, a másoló) erősíti.

A népet utolérte mindaz, amit megígért neki az Úr, és nem csak a deuteronomium átkai, hanem Jeremiás próféciai is.

11.

Meggyalázták⁽¹⁾ Sion asszonyait,
a szüzeket Júda városaiban.

(1) A szó fordítása meglehetősen nagy vitát váltott ki, különösen mivel a „pornoprophetic debate” egyik szakkifejezése, és a feminista exegéták előszeretettel hozzák fel bizonyítékként arra nézve, mennyi erőszakot sugallnak maguk a szövegek. Így tehát a feministák (és jelen esetben a hagyományos fordítások is) „megerőszakol”-nak értik a szót, míg az ellenkező vélemény szerint jelentése pusztán „denoting a psatial movement downwards in a social sense and should be translated as ‘debase’”.⁶³¹

Dobbs-Allsopp rámutat, hogy a 11-14. versek nem T/1-ben, hanem T/3-ban íródtak, mintegy „kilógnak” a költemény szövetéből.⁶³² Pedig talán egyszerűen csupán arról van szó, hogy hogy míg pl. a 9-10. versek lehetnek a közös tapasztalás tárgyai, tehát a vers megszólalói, a T/1 osztotta azokat a tapasztalatokat, ezeket már nem: sem a nemi erőszakot, sem – természetesen – a meggyilkoltatást. A 13-14. versek pedig túlzottan általános megállapítások ahhoz, hogy a közös „mi” szintjére leszűkítsék őket. Éppen ezért biztos vagyok abban, hogy ezek a versek nem a jelen törvénytelen állapotára utalnak, ahogy pedig jó pár magyarázó gondolja, hanem a múltra.⁶³³

Ami pedig a vers értelmezését jelenti, nem tartom szükségesnek a finomítást arra nézve, hogy mit tettek pontosan a nőekkel az elfoglalt városban. A háborúnak sajnálatos velejárója a gyilkolás és az erőszak. A nemi erőszak is. De – amint arról már szó volt – ez nem legalizálja a bűnt, és pláne nem teszi a normál idők bevett magatartásformájává.

Azt, hogy ezek az események a múlthoz tartoznak, nem a jelenhez, azt a „Sion/Júda városai” megjelölések is mutatják. Sem a Sion nem létezik többé, sem Júda városai. Leromboltattak, s Jeruzsálemről tudjuk, hogy egészen Nehémiás idejéig nem is épült újjá.

12.

Felakasztották⁽¹⁾ a vezetőket,⁽²⁾

⁶³¹ Wolde, E. van, *Does ‘inná denote rape?* VT 52 (2002) 543, valamint még ehhez a vitához a Gordon – Washington-féle cikket (ibid. 313). Szerintük az ige *Pi*-ben a nemi erőszak terminus technicusa (vö. Deut 21,14, 22,24.29; Gen 34,2; Bír 19,24; 20,4; 2Sám 13,12; 14,22.32; JSir 5,11), bár megjegyzik, hogy van egy nagyon erős háborús értelme is „to denote military assault” (vö. Num 24,24; 2Sám 7,10; Zsolt 94,5; Ézs 60,14; Sof 3,19). Hasonló véleményt képvisel pl. Deem, A, *The Goddess Anath and Some Biblical Hebrew Cruces*, JSS 23 (1978) 25-30. A BDB megfogalmazása a kettő között van: „humble – a woman by co-habit”. 776.

⁶³² Dobbs-Allsopp *Lamentations* 146.

⁶³³ Contra: Hillers ibid. 164. Berlin ibid. 122. Renkema *Lamentations* 609-10. House ibid. 465.

a vénkre sem voltak tekintettel.⁽³⁾

(1) Provan rámutat, hogy ez a „felakasztás” nem jelenti szükségszerűen a kivégzést, elképzelhető, főleg a parallel miatt, hogy pusztán „megalázást” jelent.⁶³⁴ Berlin szerint elképzelhető, hogy a rabszíjra fűzés képe ez, és Assur-ben-Apilu krónikáját idézi: „They arrested these kings nad put their hands and feet in iron cuffs and fetters.” (ANET 295)⁶³⁵ De ő is megjegyzi, hogy nem elképzelhetetlen, hogy holttestek felakasztásáról van itt szó, hogy még jobban megszegényítsék a legyőzötteket. Dobbs-Allsopp szerint is lehet szó holttestek felakasztásáról ilyen célból, vagy éppen hogy „instilling fear on the survivors.”⁶³⁶ Igaz, Dobbs-Allsopp asszír képekre hivatkozva azt sem találja elképzelhetetlennek, hogy kivégzésről van szó: „either execution (e.g. Gen 40,19; Esth 2,23) by hanging or being impaled on a stake.”⁶³⁷

(2) A szöveg még hozzáteszi: *b^eyādām*. Nem világos azonban, hogy e szó vajon hangsúlyos-e eléggé ahhoz, hogy fordításra kerüljön (pl. „mivel hatalmukban állt, felakasztották...”, vagy éppen „saját kezeikkel akasztották fel...”). Valószínű, hogy a szó ritmikai okok miatt került a sorba.

(3) A *hdr* ige jelentése „megbecsül, tisztel”. A parallel miatt azonban helyes lehet ez az általánosabb fordítás is, amely a 4,16-ot idézi.

Általános vélekedés, hogy e képek mind a megalázás képei, amelyek az 5,1-ben említett „gyalázatot” hivatottak körülírni. Pedig sokkal valószínűbb, hogy a konkrét eseményekre történik utalás, hiszen a Jer 52,10 nyilván beszél arról, hogy „Babilónia királya (...) Júda összes vezéreit is megölette Riblában”, és a 2Kir 25,19-21 (valamint az ezzel parallel Jer 52,26-27) is beszámol a vezető réteg – sőt, a főpap és a helyettese – kivégzéséről valamivel később, ugyancsak Riblában.

A JSir 1,6; 4,16 és a Deut 28,50 ahol a *hdr* gyök még előfodul (bár az 1,6-nál egyszerre vonatkozhat Istenre és az *áldozati állatként* hajtott vezetőkre) nagyon erősen e felé az értelmezés felé mutat. De ez minden hódító logikus cselekedete is: a vezető rétegből az öt támogatókat hatalomba helyezi (mint ahogy Gedáljával tette), az ellene szegülőket pedig kiirtja.

Az Izraelben hagyott nincstelenek sorsa pedig a mezei munka lett a feldúlt országban, idegen helytartók (szolgák) parancsait kell teljesíteniük, s udvartartásaikat ellátniuk. Valószínűleg erre tett célzások a 4-8. versek, illetve a fogságba vittek nyomorúságának leírásai a 13-14. versek.

13.

A fiatalok malomkövet forgattak⁽¹⁾,
a gyerekek megbotlottak a rúd⁽²⁾ alatt.

(1) A *V* „adulescentibus in pudice abusi sunt”-ot olvas, nyilvánvalóan a *ṭhn* ige egyfajta negatív értelmezéseként. Ez a 11. vers értelmének továbbvitele.

(2) Lit. „a fával” (*b* instrumentalis). A malomkőnek az a rúdja, amellyel a követ forgatták. Más változat szerint (pl. *ÚF*) a „fa” szó, amely e helyen áll „fahordás”-ra utal. Hillers azonban inkább *b^e‘eṣeb kās^llū*-t olvas, a szó végéről azonban leesett a *b*. „A kind of haplography.”⁶³⁸

⁶³⁴ Provan ibid. 131.

⁶³⁵ Berlin ibid. 122.

⁶³⁶ Berlin ibid. 123. Dobbs-Allsopp *Lamentations* 146.

⁶³⁷ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 146. Kraus ibid. 89-90. hasonlóan.

⁶³⁸ Hillers ibid. 99.

Az őrlés – és a 2. felsor fájának említése nyilvánvalóvá teszi, hogy itt nem kéziőrlésről van szó, hanem a nagy kézimalmokról – általánosan a rabszolgák munkája volt az ókori keleten. Az ABD a 3,1-3 magyarázatánál már idézett szócikké⁶³⁹ erre a versre is utal. E vers tehát egyszerre utalás a fiatalok fogságba hurcolására és a kemény rabszolgamunkára, így kötődik a 3. fejezet megszólalójához, sőt, egyszersmind tovább valószínűsíti azt az áthallást, amely szerint a 3. költemény férfiai a „gyermek” nevében szólal meg.

14.

Az öregek eltűntek a kapukból,
a fiatalok nem énekelnek többé.

Az élet a háború után sem tért vissza a normális kerékvágásba – legalábbis akkor még nem, amikor ez a panasz felhangzik. Az öregek eltűnése a kapuból egyszerre jelenti az alapvető igazságszolgáltatás hiányát (ahogy pl. a *Tg* értelmezi ezt a félmondatot), és a helyreállásnak, a békének a hiányát, hiszen amikor az idősek – más esti program híján – kiülnek házuk kapuiba beszélgetni, ami nyilvánvalóan a dolgok „normális” menetének a jele. A fiatalok éneklése is a munka utáni szórakozásnak lehet a képe, vagy pedig a szívesen végzett munkának. A rabszolgamunka nem az.

Öregek talán azért nincsenek, mert ők is dolgozni kényszerülnek, de az sem lehetetlen, hogy arra utalás ez, hogy az a generáció, amely mostanra lenne az „öregek”, egyszerűen nem létezik. Kiirtották vagy elhurcolták.

E vers semmibe tűnt öregjei és a következő vers szétfoszlott öröme pedig újabb áthallást keltenek az anyanyelvi hallgatóban: az a *šbt* ige szerepel itt, csakúgy, mint a Gen 2-ben Isten „munkaszüneténél”, vagy az Ex 23,12-ben, ahol a szombat parancsának megtartásáról van szó. A hallgatóság kiérthette belőle a célzást a Jer 17,19-27-re, ahol éppen az itt is szereplő kapukkal kapcsolatban van szó a szombat megtartásáról. Kis szójátékkal: vagy megszűntök munkát végezni, vagy megszűntök.

15.

Odavan szívünk öröme,
táncunk gyászba fordult.

A már említett *šbt* ige mellett itt megjelenik a *hpk* is, amely nagyon erős negatív konnotációval bír (Ld. 3,3 és a 4,6 (2) megjegyzést). Ilyen értelemben lehet mondani, hogy ez egy irodalmi toposz,⁶⁴⁰ bár valószínűbb, hogy pusztán egy ellentétes kép: a tánc gyászba, azaz az egyik véglet, az öröme, a másikba, a szomorúságba fordult.

Az elveszett öröm a 2,15 miatt lehet a lerombolt város, a 18. versben említésre kerülő Sion is.

Renkema és Berlin az örömet és a táncot kissé szűkebb értelemben a templomi kultusz öröme és táncára vonatkoztatják (vö. Hós 2,13) s ezáltal a vers párhuzamos lesz az 1,4-gyel (ahol Sion kihalt útjaira történik említés) és a 2,6-tal

⁶³⁹ ABD *Mill* tárgyszó.

⁶⁴⁰ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 146.

(ahol az Úr feledésbe juttatott *szombatot* {šbt} és ünnepet – ismét csak egy lehetséges áthallás).⁶⁴¹

16.

Leesett a korona fejünkről,
jaj nekünk, mert vétkeztünk!

Berlin és Provan egyaránt rámutatnak, hogy a korona a dicsőség és a megbecsülés (Ézs 28,1,3; Jób 19,9), esetleg az öröm (Én 3,11) szimbóluma, nem az uralomé.⁶⁴² Bár Berlin fenntartja, hogy ilyen értelemben mégiscsak lehet ez egy utalás a dávidi királyi házra. Ugyanő felhossa, hogy még „fizikaibb” értelemben a városfalakat is jelentheti a lehullott dicsőség (vö. Ézs 28,1-5; 54,11; Jer 13,18; Ez 16,12; Mik 4,8), Renkema pedig még hozzáadja mindehhez a templomot, és így ez lehet az előző vers folytatása, az elveszett kultusz siratása.⁶⁴³ Ezt a valószínűséget nem csak az 1-2. fejezetek támasztják alá (ahogy Renkema érvel), hanem a 18. vers is, amely nem csupán a Sionra, hanem egyenesen a „Sion hegyére”, azaz a templomra utal.

A második sor felkiáltása valószínűleg nem, vagy nem csupán a vétkek gyors, sematikus megvallása, sokkal inkább elképzelhető, hogy (a 4,6-hoz hasonlóan)⁶⁴⁴ ismét csak a büntetésre céloz: „jaj, bizony megbűnhődtünk!”

17.

Ezért beteg a szívünk,
ezért homályosodtak el szemeink:

A szív betegsége és a szemek elhomályosodása a sírás következményei mind, ahogy ez már előkerült az 1,22-ben. A siratásnak az az állapota ez, amikor már nincsenek könnyek: elveszett a szív (az értelem), a látás. Ez a megjegyzés zárja le azt a sok-sok utalást és felszólítást, amely a költeményben a gyászra és a sírásra vonatkozott: 1,16. 20-22; 2,11. 18-19; 3,48-51.

A következő vers pedig egyértelműen meghatározza a sírás okát.

18.

mert a Sion hegye romokban áll,⁽¹⁾
rókák járnak benne.

(1) Akár *šeššāmēm*-ot, akár *šāmēm*-ot olvasunk itt, nyilvánvaló, hogy a vers az előző vers folytatása.⁶⁴⁵

A rókák által látogatott romok képe, úgy tűnik, újra csak inkább irodalmi toposz, mint történeti leírás. A CA 257. sorában hasonlóat olvasunk: „May foxes that frequent ruin mounds brush with their tails your fattening-pens (?), established for purification ceremonies!”⁶⁴⁶ A hasonlóság nem csak a rókákban van, hanem az épület jellegében is.

⁶⁴¹ Renkema *Lamentations* 615. Berlin *ibid.* 124.

⁶⁴² Berlin *ibid.* 124. Provan *ibid.* 132.

⁶⁴³ Berlin *ibid.* 124. Renkema *Lamentations* 616-7.

⁶⁴⁴ Ld. a 4,6 (1) megjegyzést.

⁶⁴⁵ Vö. Hillers *ibid.* 99.

⁶⁴⁶ ETCSL fordítás.

Érdekes azonban, hogy a Bibliában még két helyen fordulnak elő rókák a romok között, és azoknak a képeknek egészen más értelmük van: Ezékiel az Úr nevében a saját gondolataikat hirdető prófétákat nevezi rókáknak, amelyek a romok között járnak (13,4). A Neh 3,35-ben is van romok között kőszóló róka, de az a kép még ennél is távolabbra vinne, hiszen ott a romokat építőket csúfolják úgy, hogy „ha ráugrik egy róka, az is ledönti kőfalukat!”

De hogy miért vannak *ezek* a rókák a romok között? Valószínűleg azért, hogy döghúst lakmározzanak – ld. Zsolt 63,11. És akkor megint csak a Deut 28 hallatszik át a szavakon: „Holttested az ég összes madarainak és a föld állatainak az eledele lesz, és nem lesz, aki elriassza őket.” (26. vers).

Itt véget is ér minden visszaemlékezés, érvelés, leírás. Innentől már csak Istenhez szól a közösség, s bizony nem vidám végkicsengés ez. „The city remains in ruins, the eventual rebuilding is nowhere in sight.”⁶⁴⁷

19.

Te, Uram, örökké uralkodsz,
trónusod megáll nemzedékről nemzedékre.

A trónuson ülő Isten képe a Világ Bírójának a képe elsősorban (ld. Zsolt 9,5; 89,15; 97,2), így itt válik teljesen nyilvánvalóvá, hogy az eddigiek célja *valóban* a bíró pártjukra állítása volt. Ezért volt sorsuk és helyzetük leírása, és ha az 1-4. fejezeteket is e versek elé képzeljük, a védelem minden eszközt bevetett, és minden lehetséges tanút előhívott, amit csak saját ügyének támogatására fel lehetett hozni: az özvegy Jeruzsálemet (1-2. fejezet), az árva gyermeket (3. fejezet) és az előkelőket (4. fejezet). Mindezt az ő hangja, amely gyakran összeolvadt tanúival, át- meg átszótt.

A védőbeszéd utolsó fázisai ezek most már, ahol közvetlen fordul a bíróhoz, hogy ítéljen. Ne csak „tekintsen és lásson”, vagy halljon, hanem ítéljen.

20.

Miért nem gondolsz ránk soha?⁽¹⁾
Miért hagytál el minket ilyen sokáig?

(1) Lit. „Miért felejtesz el örökké?”

A következő retorikai fogás az idő felemlégetése. Soha – nyilvánvaló túlzás, amely a Zsolt 74,1-ben és a 89,47-ben is előkerül, a jelenlegihez nagyon hasonló kontextusban. Az első sor igéje még viszonylag óvatos megfogalmazással „felejtéssel” vádolja meg Istent, a második sor azonban erősebb: „elhagytál”.

E vád erejét minden bizonnyal csökkentette már a hallgatók fülében is az, hogy Jeremiás által Isten éppen ezzel vádolta meg ismételten népét: elfelejtettek engem (Jer 2,32 (2); 3,21; 13,25; 18,15; 23,27), elhagytak engem (Jer 1,16; 2, 13.17.19; 5,7.19; 9,12.18 stb.)

Isten azt tette népével, amit ő tett vele. Visszafordította rá, s ezáltal „felfordította” (*hpk*).

21.

Fordíts minket magadhoz, és mi visszatérünk,

⁶⁴⁷ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 147.

újítsd meg napjainkat, ahogy azelőtt voltak.

S annyi felforgatás után a nép fordítást szeretne, de nem újabb negatív sorsfordítást, hanem visszatérést és megújítást. Nem szégyenteljes elfordulást és bukást (1,8.13; 2,3), és nem is Isten kezének rájuk fordulását (2,8; 3,3 – érdekes megjegyezni, hogy itt a *šwb* és a *hpk* együtt szerepelnek), hanem saját megfordulásukat (3,21.40; jelen hely), „lelkük megfordítását” (1,11.16.19), sorsuk megfordulását (2,14) és végül itt: Istenhez fordíttatásukat.

S az „újítsd” is visszacseng a 3,23-ra, és mégis, sokkal többet kér annál: ne csak újabb és újabb napokat hozzon rájuk a nyomor napjai közül, amely ugyan mutatja, hogy van még remény (ld. a 3,23-hoz fűzött magyarázatot), hanem a „kezdet napjaihoz hasonló” napokat kérnek. Annak a kezdetnek a napjait, amikor még voltak kincseik, gyermekek (1,7), amikor megkapták a parancsolatokat, megkötötték a szövetséget Istennel (2,17).

S mindeközben a második félsor csodálatos költői erővel egyszersmind a napfelkelte képét is előhívja: a „kelet felől (*miqqedem*) megújuló” napokét, s ez hatalmas ellentétben van azzal a sötétséggel, reménytelenséggel és feketeséggel, amely eddig a kompozíciót jellemezte, hiszen a gyászoló Jeruzsálem az éjszaka sötétjében sír (1,2), az elhurcolt gyermek a sötétből próbál kiüvöltetni (3,2.6-8.53-55), és a valahavolt tehetős ember is csak a fekete különböző árnyalataival tudja a jelent leírni el egészen a vakság tökéletes sötétjéig (4,1.8.14), és a megmaradottak a dögvész forró feketeségével kénytelenek megküzdeni (5,10).

22.

Mert ha⁽¹⁾ bizony⁽²⁾ megutáltál mindet,
és ennyire haragszol ránk, akkor...

(1) A vers, ahogy Gordis meg is jegyezte: „In spite of the simplicity of its style and the familiarity of its vocabulary, it has long been a crux.”⁶⁴⁸ A fordítás nehézségét a kezdő *kî-’im* kifejezés lefordítása adja. Meglehetősen sokféle különböző javaslat született: 1. a kifejezés „vagy” fordításával (Or have you rejected us...?)⁶⁴⁹ 2. esetleg az *’im* törlésével: „for you have...”⁶⁵⁰ 3. a mondat feltételes mondatként való értelmezésével („ha elvetettél, akkor bizonyára haragudtál”) 4. a Gen 32,27-et követve: „hacsak nem”, vagy „amíg”⁶⁵¹ 5. illetve Gordis a Jer 51,14, Ézs 10,22 és az Ám 5,22 alapján „még akkor is, ha.” Gordis javaslata az 5,22 fordítására: „even though you had despised us greatly // and were very angry with us.”

A *LXX* és a *P* egyszerűen *kî*-t olvasnak: „Mert bizony megutáltál minket...”

Linafelt azonban azzal érvel, hogy a *kî-’im* ilyen használata azonban csak akkor fordul elő máshol az Ószövetségben, ha tagadó mondat előzi meg. Éppen ezért ő a hagyományos módon fordítja, „ha... akkor” típusú mondatként, amelynek hiányzik a lezárása, tehát az „akkor” után következő mondatfél. „...a conditional statement that is left trailing off, leaving a protasis without an apodasis.”⁶⁵² Mivel érvelésével egyetértek, én is így fordítom.

(2) Az *’ad-m^e’ōd* fordítható időhatározói értelemben is, nem csupán „nagyon”-ként. Ld. Gen 27,33; 1Sám 11,15; 1Kir 1,4; Ézs 64,8; Zsolt 38,7.9; 119,8.43.51.107.

⁶⁴⁸ Gordis, R, *The Conclusion of the Book of Lamentations (5:22)* JBL 93 (1974) 289.

⁶⁴⁹ Westermann ibid. 210.

⁶⁵⁰ Meek ibid. 38.

⁶⁵¹ Rudolph ibid. 257-8.

⁶⁵² Linafelt ibid. 60.

Linafelt, Dobbs-Allsopp, Provan egyaránt amellelt érvelnek, hogy a befejezés alapvetően pesszimista. „The book is left opening out into the emptiness of God’s nonresponse” – mondja Linafelt, míg Dobbs-Allsopp megemlíti a zsidó tradíció ellensúlyozási kísérletét, amikor az Áv hó 9-i liturgiában a 21. verset még egyszer felolvassák a 22. után, hogy ne ekkora kilátástalansággal végződjön.⁶⁵³

De a vers talán nem csak a kilátástalanság mértéke miatt hallgat el. Ha ennek a kollektív imádságnak valóban Isten ítéletének kikérése a célja, úgy kitűnő retorikai fogás ez a félbeszakított mondat. Ami itt következne, az ugyanis már az ítélet lenne, azt viszont egyedül a bíró jogosult kimondani.

És még lehet egy oka, hogy a szószóló itt elhallgat. A záró költeményben már elhangzott az, hogy azok, akik most Isten színe elé álltak, mind nyomorultak, özvegyek és árvák. Azok, akiket Isten törvénye, a bírók és így maga a Legfőbb Bíró, azaz Isten is védeni köteles. Nem ők vétkeztek. Az a generáció kihalt: felakasztották, nem kímélték (12. vers), nem maradt belőlük senki, aki estéknént kiüljön a kapukba (14. vers). Akik most Isten előtt állnak, és szenvedik a büntetést, ártatlanok. Őket a bíró védeni köteles. Ha tehát Isten mindezek után nem könyörül rajtuk, akkor... Nos, a következtetés nyilvánvaló. De nem kimondható. Ez is lehetett az oka a zsidó tradícióban a 21. vers megismétlésének. Hiszen Isten végül helyreállította őket, így e záró feltételezésnek nincs alapja.

És mégis: ott marad, bizonyosággal a következő, a „modern” generációknak, hogy az ember örökké feltette magának a kérdést: hogyan nézheti el az ártatlanok szenvedését Isten?⁶⁵⁴ Nemde Isten nem-létének, gyengeségének bizonyítéka mindez? De tanulság is számunkra, hogy az akkoriakban nem volt olyan nagy a góg, hogy a mondatot be is fejezzék. Inkább várták, hogy Isten mondja ki az utolsó szót. Mert az az övé.

Összegzés

Néhány görög és latin kéziratban a költeménynek felirata van: „Imádság”, vagy „Jeremiás imádsága”, vagy „Jeremiás, a próféta imádsága”. Ez jól mutatja, hogy már a régiek zsoltárként értelmezték, ld. pl. Hab 3., amelynek szintén van felirata, még a masszoréta szövegben is.

A költemény, bár 22 versből áll, tehát a versek száma megegyezik a héber ábécé betűinek számával, a másik négy költeménnyel ellentétben mégsem akrosztikon – bár történtek elmés kísérletek egyfajta, bár nem ábécé rendű, akrosztikon felmutatására.⁶⁵⁵

⁶⁵³ Linafelt *ibid.* 60. Dobbs-Allsopp *Lamentations* 149. Provan *ibid.* 133-4. Provan maga kis értetlenséggel mondja azokról, akik az utolsó versből pozitív végkicsengést hallanak ki (*ibid.* 134.): „...the poem does not have a confident ending, and it is difficult to see how it is that so many commentators (e.g. Streane 364. Rudolph 262-263; Kraus 91) have come to the conclusion that it does.”

⁶⁵⁴ Gottwald (*ibid.* 44.) szerint ez az egész könyv fő kérdése. Moore, aki valójában egyetért vele, végül azért így finomítja saját álláspontját: „I am suggesting here that *one* of the primary messages of Lam is the theme of human suffering.” (Kiemelés a szerzőtől) Moore, M.S., *Human Suffering in Lamentations*, RB 90 (1983) 554.

⁶⁵⁵ Ld. pl. Bergler érdekes kísérletét (*Threni v - nur ein alphabetisierendes Lied: Versuch einer Deutung*, VT 27 (1977) 304-320.). Szerinte ha a sorkezdő betűket összeolvassuk a következő sort kapjuk: *zōnīm ‘ām ‘ā‘īb ‘ōnēš būz šēnāhāh *lohēkā*, melynek jelentése: Die Abtrünnigen, (nämlich) Volk verschmähe ich, (es) strafend mit Verachtung, wie dein Gott klagt”. 317.

Az ötödik költemény már egyértelműen a közösség imádsága, „kollektív siralom” (communal lament), ahogy a magyarázók nagy része is gondolja.⁶⁵⁶ A fenti magyarázatból azonban kitűnik, hogy nem értek egyet azzal, hogy ez a költemény siralom lenne. Sokkal inkább olyan jellege van, mint egy védőbeszédnek vagy mint a görög tragédiákban a kórus megszólalásának: összefoglal, és levonja a következtetést.⁶⁵⁷ Itt, mint feljebb említettem, ez nem történik meg teljes mértékben. Nincs konklúzió, de a beszélők nem a hallgatókra/olvasókra várnak, hogy megtegyék ezt a végső lépést, hanem Istenre, hiszen őt szólítja meg az utolsó vers is.

S hogy ki lehet ennek a fejezetnek a megszólalója, az a „kollektívum”, amelyik felemeli a hangját? Ha csak magát az 5. fejezetet vesszük figyelembe, akkor a pusztulás után Júda területén maradt generáció hangját vélhetjük felfedezni benne. Ha viszont engedünk a szerkesztőnek/redaktornak (aki esetleg maga a költő), és az egész kompozíció lezárásának értjük a fejezetet, a szép lassan egymásba olvadó hangok együttese az, amely itt felcsendül: a narrátor, Jeruzsálem, Jeruzsálem gyermekei és Jeruzsálem vezetői. A túlélők – és nem feltétlenül az országban maradt túlélők.

Az elgyászolás is megtörténik erre a fejezetre: minden elhangzott, aminek el kellett hangoznia, s a kompozíció, mint egy hatalmas *qīnâ*-sor itt befejeződik – mutat rá Shea. Hiszen ahogyan a *qīnâ* metruma 3:2 szerkezetű, úgy a könyv egészének szerkezete is ugyanezt a 3:2-es felosztást követi: az első három fejezet mind 66 soros, míg a negyedik 44, s az ötödik 22.⁶⁵⁸ Az ötödik fejezet így tehát, bár önmagában véve nem siratóénekek – metruma sem az, hiszen kiegyenlített, parallel sorokból áll – a kompozíció egészében mégis nagyon fontos helyet foglal el, s a maga retorikai eszközeivel olyan helyzetet teremt, ahol már Istennek kell megszólalnia.

Isten ugyanis az egész költemény folyamán hallgatott. „In conclusion, the silence of God in Lamentations is hopeful and hurtful and utterly truthful, especially to the experience of the abyss.”⁶⁵⁹

⁶⁵⁶ Westermann *ibid.* 211. Dobbs-Allsopp *Lamentations* 140. Ő a 44, 60, 74, 79, 80, 83 zsoltárokhoz hasonlítja. Renkema (*Lamentations* 586.) szerint az 5. fejezet sok aspektusában eltér a kollektív imádságoktól (szokatlanul hosszú a panasz-rész, nem történik sem a szentélyről, sem a szentélyi liturgiáról említés, konkrét történelmi eseményhez kapcsolódik). Berlin szerint a fogság utáni bűnbánati imádságokkal mutat föl hasonlóságot (*ibid.* 116). House pedig – igen szimpatikus módon – nem próbálja meg mindenképpen valamilyen irodalmi kategóriába beilleszteni, hanem ezt mondja: „At this point the people pray together. There are no complementary or competing voices. Everyone wants the same thing. Though this poem does have its own unique approach to the communal lament, it is nonetheless very close to this type of lament.” (*ibid.* 456).

⁶⁵⁷ „Choral voice” – mondja a fejezetről Lanahan is (*ibid.* 48).

⁶⁵⁸ Shea, W.H., *The Qinah Structure of the Book of Lamentations*, Bib 60 (1979) 103-7.

⁶⁵⁹ Dobbs-Allsopp *Lamentations* 149-153. E részben rámutat arra is, hogy egy hasonló csönd fontos eleme a passiótörténetnek is. S ennek oka lehet a tisztelet és a szenvedés nagysága is (vö. JSir 2,13) – de az sem elképzelhetetlen, hogy a csönd a mi tehetetlenségünk következménye, és nem Istené.

Szerkezet

Ahogy feljebb már szó is volt róla, a könyv szerkezetének egészét Shea úgy képzei el, mint egy gyászéneket. S ahogy a gyászének verssorai a 3+2-es ritmusképet adják, úgy maga a könyv is így osztható fel, melyben a 3. rész a csúcs, a 4. és 5. egyre rövidebbek, egyre csendesebbek, míg végül elhal a szó.⁶⁶⁰

S bár a magyarázók nagy része nincs olyan nagy képzelőerővel megáldva, mint Shea, és a könyv egészét más módon látják és értelmezik, abban mégis a legtöbb magyarázó megegyezik, hogy a 3. fejezet az egész kompozíció csúcsa.⁶⁶¹ Sőt, Johnson még ennél is továbbmegy, és kijelenti: „... (in chapter 3) we receive the basic answer to the problem upon which the Book of Lamentation has been built up.”⁶⁶²

Kérdéses azonban, hogy pusztán tematikai egyedülállósága miatt (hiszen a könyvben egyedül itt bukkan fel valamilyen pozitív jövőkép – a költemény egésze nem pozitív kicsengésű) megtehető-e csúcspontnak. Ráadásul, ha a költemény (versekben számolt) középpontját akarjuk megtenni *a* középpontnak, azt kell látnunk, hogy az ott szereplő képek bizony nem térnek el annyira az egésztől, és mondanivalója inkább egyfajta teodicea, mint vigasztalás vagy remény:

Mert (az Úr) nem ok nélkül aláz meg, és bünteti az embereket azzal,
hogy eltíporja az ország összes foglyát. (33-34. versek)

Ha pedig a sorokat számoljuk, a középpont a 2-3. fejezetek fordulójára esik, ahol először Jeruzsálem szólal meg a fájdalomtól már csaknem közönyösen, aztán a férfi:

Mindenkivel, akiket dédelgettem és felneveltem, Ellenségem végzett. (2,22)
Én vagyok az a férfi, akit sújtó haragja megtanított arra, mi a nyomor. (3,1)

Erre sem mondható éppen, hogy az optimizmus és a remény csúcsa. Sőt, mindkettő „középpontról” elmondható, hogy jól összegzik azt, amit *az egész* elpanaszol: a pusztulást, a kíméletlenséget, a kilátástalanságot. Azt, amit a legutolsó vers elhallgat, mert nem mer kimondani.

De természetesen nem a költemény középpontjának keresése volt minden szerkezeti kutatás célja. Renkema, aki tanulmányában⁶⁶³ a könyv egészének szerkezetét veszi górcső alá, nem szorítkozik semmiféle középpont-keresésre. Ő mást vizsgál: szóismétlődéseket, konkatenációkat, khiazmusokat, és ebből megállapítja a költemény egészének szerkezetére nézve, hogy egy nagy gondossággal felépített kompozícióról van szó. Az egymást követő versek nem csupán ábécérendben állnak, de ismétlődő szavak biztosítják a versek között az összefüggést, s amennyiben egy-egy fejezetet egyszerre vizsgálunk előlről-hátra

⁶⁶⁰ William H. Shea, *The Qinah Structure of the Book of Lamentations*, Biblica 60.1 (1979): 103-107.

⁶⁶¹ Guinan, *Jeremiás Sirmalmi*, JB, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002. 856. Johnson ibid. 72.

⁶⁶² Johnson ibid. 68.

⁶⁶³ Renkema, J., *The Literary Structure of Lamentations (I-IV). The Literary Structure of the Booklet*, in van der Meer, W. – de Moor, J.C. (eds), *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*, JSOTSup 74, JSOT Press, Sheffield, 1988. 294-396

és hátulról-előre, úgy is szinte hibátlan az ismétlődő szavak rendje.⁶⁶⁴ Amennyiben Renkema kutatásának igaza van, s nem csupán véletlen egybeesésekről van szó (amely nem lehetetlen ugyan, bár az általa felhozott bizonyítékok mennyiség már messze túllépi a valószínűség határait, és bizonyító erejű), és a költő gondosan ügyelt ezekre a katénákra és khiazmusokra, úgy rögtön azt is meg kell állapítanunk, hogy a szöveghagyományozás is nagyon megbízhatóan működött.

Ha tematikusan próbálunk meg szerkezeti egységeket megkülönböztetni a könyvben, úgy sincs könnyű dolgunk. Csaknem ahány magyarázó, annyi tematikus besorolás. Nézzünk közülük néhányat (a teljesség igénye nélkül):

	1. fejezet	2. fejezet	3. fejezet	4. fejezet	5. fejezet
Kaiser ⁶⁶⁵	The City	The Wrath of God	The Compassion of God	The Sins of All Classes	The Prayer
uő.	Outside view	Inside view	Upward view	Overall view	Future view
Provan	No Comfort	Swallowed Up in Anger	Man of Hope, Man of Despair	In the Streets	Disgrace and Doubt
House	How She Dwells Alone!	How the Lord Has Clouded the Daughter of Zion!	I Am the Man	How the Gold Has Tarnished!	Remember, o Lord
Berlin	Mourning and Shame	Anger	Exile	Degradation	Prayer
ÚF	Az elpusztult Jeruzsálem	Júda és Jeruzsálem megtapasztalta Istene haragját	A kegyesek szenvedése és annak értelme	Az ostromolt Jeruzsálem ínsége	Könyörgés oltalomért

Mintha nem is ugyanarról a szövegről lenne szó. A legnagyobb probléma azonban az, hogy – a Kaiser által javasolt általános nézőpont-kategóriáktól eltekintve – mintha nem is lenne elmozdulás a költeményben. És talán nincs is, hiszen a gyászra jellemző ez a körköröség, a fájdalomnak ez a magába visszatérő spirálja. „There has been, after all, no real progression in the course of the book: shock, fatigue, despair, disorientation have reached in the fifth chapter a declaration of the communal awareness of Jerusalem’s total destruction” – jegyzi meg Lahanan is. Az egész kompozíciónak szerinte mindössze egy igazi „tematikus konstansa” van: az éhező gyermekek.⁶⁶⁶

Mégis, fontos megjegyezni, hogy a legelső versben még magányosnak leírt Jeruzsálem helyét a kompozíció végére a *közösség* hangja vette át, s mindeközben mindenki hallatta a hangját: a gyászoló Jeruzsálem (a gyászoló föld), az elhurcolt gyermekek, a reményeikben csalatkozott vezetők és az Izrael földjén maradt maradék, aki – úgy tűnik – senkinek sem kell, és sorsa semmivel sem jobb, mint fogságba hurcolt társaié. Mindezek együtt emelik fel a szavukat, és – akár egy költő, akár egy szerkesztő érdeme mindez – a könyv végére előttünk áll egy teljes (bár nyilvánvalóan egyoldalú és elfogult) beszámoló arról, ami történt, mégpedig nem is akármilyen formában előadva: a sokféle meg- és felszólaló miatt azokra a költeményekre emlékeztet, amelyekben nem csupán egy hang mesél, panaszkodik, állít, örül, hanem több, egymással sokszor párbeszédbe is keveredő:

⁶⁶⁴ Csak néhány példa az általa kimutatott konkatenációra: (1. fejezet) 1x2 *hyh*, 2x3 *m'nahēm-mānōah*, 3x4 *hī*?, 4x5 *ygh*, 5x6 *lipnē* stb. Khiasztikus szóösszefüggések: (1. fejezet) 1x22 *rbh/rbb*, 2x21 *'ēn menahēm* + *'ōyēb*, 3x20 *šār – māšār* stb.

⁶⁶⁵ Kaiser W.C. Jr., *A Biblical Approach to Personal Suffering*, Moody Press, Chicago, 1982.

⁶⁶⁶ Lanahan *ibid.* 48-49.

mint egy ballada, vagy egy drámai költemény. A könyv ugyanis mindkét műfajjal mutat fel rokon vonásokat.

A drámai párbeszéd, annak iránya (megszólalója és megszólítottja), valamint témája alapján a szerkezet a következőképpen vázolható fel:

Versek	Beszélő	Kihez	Téma
1,1-9b	Narrátor	Hallgatókhoz	Jeruzsálem nyomorúsága
1,9c.	Jeruzsálem	Istenhez	saját nyomorúsága
1,10a-b	Narrátor	Hallgatókhoz	Jeruzsálem nyomorúsága
1,10c	Tóra	Általános	a templomba lépés tilalma
1,11a-b	Narrátor	Hallgatókhoz	Jeruzsálem nyomorúsága
1,11c	Jeruzsálem	Istenhez	saját nyomorúsága
1,12-16	Jeruzsálem	Kívülállókhoz	saját nyomorúsága
1,17	Narrátor	Hallgatókhoz	Jeruzsálem nyomorúsága
1,18-19	Jeruzsálem	Kívülállókhoz	saját nyomorúsága
1,20	Jeruzsálem	Istenhez	saját nyomorúsága
1,21a	Jeruzsálem	Hallgatókhoz	saját nyomorúsága
1,21b-22	Jeruzsálem	Istenhez	bosszúkérés
2,1-10	Narrátor	Hallgatókhoz	Isten pusztítása
2,11	Narrátor	magához	gyász
2,12a	Gyermekek	anyjukhoz	éhség
2,12b-c	Narrátor	magához	gyász
2,13-15b	Narrátor	Jeruzsálemhez	vigasztalás, emlékezés csúfolásra
2,15c	Járókelők	Jeruzsálemhez	csúfolás
2,16a-b	Narrátor	Jeruzsálemhez	emlékezés csúfolásra
2,17c	Ellenségek	Jeruzsálemhez	csúfolás
2,17-19	Narrátor	Jeruzsálemhez	pusztulás, és buzdítás a gyászra
2,20-22	Narrátor és/vagy Jeruzsálem	Istenhez	gyász
3,1-17	A férfi	Hallgatókhoz	nyomorúsága
3,18	A férfi	Magához	Isten
3,19-23	A férfi	Hallgatókhoz	maga
3,24	A férfi	Magához	Isten
3,25-39	A férfi	Hallgatókhoz	Isten
3,40-41	A férfi	Hallgatókhoz	felszólítás bűnvallásra
3,42-47	Közösség	Istenhez	bűnvallás és nyomorúság
3,48-51	A férfi	Hallgatókhoz	gyász a népe miatt
3,52-54a	A férfi	Hallgatókhoz	nyomorúsága
3,54b	A férfi	Magához	„Végem van.”
3,58-66	A férfi	Istenhez	rend helyreállítása és bosszúkérés
4,1-14	Narrátor 2	Hallgatókhoz	Jeruzsálem nyomorúsága
4,15a	Népek	a fogságba vittekhez	utasítás távozásra
4,15b-16	Narrátor	Hallgatókhoz	a fogságba vittek nyomorúsága
4,17-20	Közösség	Hallgatókhoz	Jeruzsálem vége
4,21	Narrátor2	Edóm	figyelmeztetés
4,22a	Narrátor2	Sion	buzdítás
4,22b	Narrátor 2	Edóm	figyelmeztetés
5. fej.	Közösség	Istenhez	kérés itélettartásra

Már ebből a kis vázlatból kiderül, mennyire nem beszélhetünk semmilyen kiegyensúlyozott szerkezetről – legalábbis ami a kommunikációt illeti. A megszólalók személye, megszólalásuk iránya és tartalma fejezetenként is változó

és semmilyen „tendenciát” nem mutat, ráadásul elég sok a „kiszólás” a költeményből (ezeket vastag, dőlt betűvel szedtem), amelyek valójában a diskurzus plasztikusabbá tételére szolgálnak.

Elképzelhető tehát, hogy kulcsszavak és katénák nagyfokú tudatos szerkesztésre utalnak, ez azonban az olvasó/hallgató előtt rejtve marad, sőt, az utóbbi számára talán az ábécé sorrendű szerkesztés is (kivétel talán a harmadik fejezet, ahol, mivel három sor is kezdődik ugyanazzal a betűvel, még hallás után is feltűnhet ennek használata). A mű egészének szerkezeti felépítése kaotikus, zilált, fel-felvillanó képekkel, át- meg átcsendülő visszhangokkal, újra és újra megismételt kulcsszavakkal és motívumokkal, hirtelen beszélőváltásokkal mindehhez pedig a *qīnâ* változó sorhosszaival: mintha magának a pusztulásnak – a gyilkolásnak, fájdalomnak, félelemnek, azaz Jeruzsálem utolsó napjainak – a leképezését akarná adni a kompozíció.

Mindezek végén az ötödik fejezet a maga egységes képeivel, megszólalóival, témájával és kiegyenlített verssoraival minden bizonytalanság és fenyegető nyitottság ellenére megnyugvást hoz, s így a lezáráshoz segíti a hallgatókat.

Műfaj

A műfaj meghatározása mindig nehéz, mert a legtöbb irodalmi termék egy-egy műfaj határterületén helyezkedik el, s viszonylag kevés a tisztán egy-egy kategóriába beilleszthető mű. A *Síralmak* könyve pedig nem tartozik ez utóbbiak közé. Ezt mutatja az is, hogy amint egyes fejezetek műfaji besorolására kerül a sor, a vélemények már csaknem gyökeresen ellentmondanak egymásnak. Már az első fejezetnél is: Gunkel szerint a fejezet alapvetően temetési ének, amelyet aztán a költő vallásos énekké alakított.⁶⁶⁷ Westermann közösségi panaszénekeknek sorolta be, bár maga is bevallja, hogy sok más elem is megjelenik a kompozícióban.⁶⁶⁸ House hosszas elemzés után végül óvatosan így fogalmaz: „The author (...) chose a comprehensive lament form.”⁶⁶⁹ Renkema, főleg Westermann nyomán elindulva egyenesen kijelenti, hogy egy műfaj leírása sem illeszthető igazán a *Síralmakra*. Nem besorolható.⁶⁷⁰ Gunkel is hasonló ponthoz ér el, amikor az egész kompozíciót egyszerűen *Mischattung*nak nevezi.⁶⁷¹

De hát mi is az a várossírató ének? Kraus szerint a lerombolt szentély helyén tartott liturgia panaszéneke.⁶⁷² Mégpedig olyan ének, amelyet a templom újjáépítése közben kellett énekelni – teszi hozzá Berlin és Dobbs-Allsopp.⁶⁷³ Soggin meghatározása szerint (a *Síralmak* könyve, mint várossírató ének) átmenet a himnusz (hálaadó ének) és a siralom között.⁶⁷⁴ Nyilvánvaló, hogy itt két különböző megközelítés szerepel: az egyik a liturgiai, míg a másik formakritikai.

Ferris pontosan érzi ezt a problémát, amikor dolgozata elején definiálja a „siralom” vagy „panaszének” műfaját, mind az egyénit, mint a közösségit (communal and individual lament), sőt, még a temetési gyászéneket (funeral

⁶⁶⁷ Gunkel, *Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel*, Mercer University Press, Macon, 1998. 95.

⁶⁶⁸ Westermann *ibid.* 118-9.

⁶⁶⁹ House *ibid.* 343.

⁶⁷⁰ Renkema *Lamentations* 92.

⁶⁷¹ Gunkel *ibid.* 95.

⁶⁷² Idézi Westermann *ibid.* 42.

⁶⁷³ Berlin *ibid.* 35. Dobbs-Allsopp *Weep, O Daughter of Zion* 162.

⁶⁷⁴ Soggin *ibid.* 88.

dirge) is. Az ő megközelítése tisztán tematikus: „A communal lament is a composition whose verbal content indicates that it was composed to be used by and/or on behalf of a community to express both complaint, and sorrow and grief over some perceived calamity, physical or cultural, which had befallen or was about to befall them and to appeal to God for deliverance.”⁶⁷⁵ E meghatározás azonban túl széles: „complaint, sorrow and grief” – három rokon, de egymástól különböző fogalom, nem is szólva arról, hogy a „appeal for deliverance” is megjelenik negyediknek. Tény ugyan, hogy e definíció jól működik a Siralmak könyvére, de vajon nem túl tág-e ez a meghatározás ahhoz, hogy egy műfaj használható leírása legyen?

Dobbs-Allsopp doktori dolgozatának egészét a várossírató ének műfaji meghatározásának szentelte, és ebben jelentős hangsúlyt kapott a Siralmak könyve is, sőt, dolgozatának a fele (a 2. rész) éppen azzal foglalkozik, hogy bebizonyítsa: a Siralmak könyve igenis a várossírató ének műfajába sorolható.⁶⁷⁶ A Siralmak könyvét – Ferrishez hasonlóan – a mezopotámiai várossírató énekekkel vetette össze, s a műfajt azok (valamint a Siralmak könyve) alapján határozta meg.⁶⁷⁷ Ez már nem pusztán tematikus megközelítés, a sajátosságok már túlmutatnak a szimpla tárgyi egyezéseken. Dobbs-Allsopp kilenc olyan műfaji sajátosságot sorol fel, melyek részben vagy részben e sumér nyelvű kompozíciók és a Siralmak könyve egyaránt felmutatnak. Ezek a következők:

1. Similar subject and mood
2. Similar poetic techniques⁶⁷⁸
3. Theme of divine abandonment
4. Similar assignment of responsibility
5. The divine agent of destruction
6. Theme and description of destruction
7. The motif of the Weeping Goddess
8. Lamentation
9. Theme of restoration of the city and return of the gods.⁶⁷⁹

Bár elemzése alapos és mélyreható, mégsem teljesen meggyőző. Az 1. pontról, amely a hasonló tárgyról és hangnemről szól, elmondható: nyilvánvalóan befolyásolták a konkrét események (hiszen a tárgy nyilvánvalóan a pusztulás

⁶⁷⁵ Ferris, *The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East*, SBL Dissertation Series 127, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1992. 10.

⁶⁷⁶ Dobbs-Allsopp *Weep, O Daughter of Zion*. A Siralmak könyvével kapcsolatosan ld. főleg a 30-95. oldalakat.

⁶⁷⁷ Berlin szerint is csupán tematikus az összefüggés. Ld. ibid. 27-30.

⁶⁷⁸ Bár maga is beismeri, hogy itt található a legtöbb eltérés a Siralmak és a babilóniai kompozíciók között, hiszen az általa említett technikák vagy hiányoznak (pl. a sumér kompozíciókból a ritmus, vagy a Siralmakból a hosszas listák és felsorolások, 43-44.), vagy túl általánosak (motif of contrast and reversal 38-41.).

⁶⁷⁹ Jóllehet ez utóbbi tárgyalásánál ő is megjegyzi: „The theme of restoration is perhaps present in Lamentations, but only implicitly, and only referred to in passing. (...) Rather, it seems more likely that the poems of Lamentations were composed to give voice to the community’s profound grief and to protest the injustice of the city’s destruction and the people’s suffering. Indeed if there is any hope in Lamentations, it lies in the book’s eloquent protest.” (*Weep, O Daughter of Zion* 94.) A Siralmakhoz fűzött kommentárjában pedig még éppen ezt a témát tárgyalva hozzát teszi, hogy a helyreállítás-motívum az Ószövetség más helyein megvan (*Lamentations* 11.). Így hiányuk a Siralmakból nem véletlen, sőt tudatos költői eszköz (ld. Ézs 1,21-26; 54,1-17; 62,1-12; Zof 3,14-20. stb.). Ennyiben pedig sokkal inkább az Átok Agade ellen c. kompozícióval rokon: „A city-lament kind of composition that memorializes the destruction of the ancient Mesopotamian city of Agade instead of celebrating its eventual restoration.” (*Weep, O Daughter of Zion* 89.)

okozta nyomor elbeszélése, míg a hangnem ebből következően gyászos). Az egybeesés nem szükségszerűen irodalmi hatás következménye, és ugyanez igaz a 3. pont megállapítása sem, hiszen az a gondolat, hogy az istenek elhagyják a legyőzött várost (sőt, távozásuk teszi lehetővé a város legyőzését) általános gondolat az ókori keleten. (Berlin pedig éppen ennek kapcsán jegyzi meg, hogy az, hogy Yhwh elhagyja a várost igazi botrány volt Júda/Jeruzsálem, míg a sumér énekekben nem az.⁶⁸⁰) A 4. pont, amely azt mutatja be, hogy a pusztulás oka az Isten(i tanács) határozata volt, szintén levezethető az akkori vallásos gondolkodásmódból. A 6. pont annyira egyértelmű, hogy magyarázatra sem szorul, ugyanígy a 8. is.

Ráadásul az általa felsorakoztatott érvek jó részéről McDaniel már 1968-ban megfogalmazta a maga kétségeit (bár nyilván nem vele, hanem Krausszal vitázott): „The experience of most cities in the Ancient Near East under siege, and their fate upon subsequent defeat, were usually the same. Poets writing on the general theme of war and defeat, though at different times and at different places, would likely refer to the hunger, famine, pestilence, the social disintegration during the siege, the destruction of the city, the spoils taken by the victor, and the captivity of the conquered following defeat. Therefore, contrary to Kraus, the parallel references in the Hebrew and Sumerian lamentations to hunger and famine, the destruction of the city walls and temple, the burning of the city, the loss of valuables, and the captivity of the inhabitants speak not so much of parallel literary motifs, but of the common experience of the vanquished at the hands of the victor. One would normally expect to find in any kind of lamentation numerous references to weeping, crying and mourning. (...) It is in these passages which deal with crying that one notes a significant difference between the Hebrew and Sumerian lamentations. In the former it is the personified city, Jerusalem, which weeps and mourns but in the latter, Ur is never personified and the one who weeps and mourns is the goddess Ningal.”⁶⁸¹

McDaniel más érveket is felhoz a sumér énekekkel való rokonság ellen: pl. hogy a nyitó szó inkább az ugariti *ikm*-ből jön (UT 125-20-21); a JSir 1,3 fogság és nincs nyugvóhely képeiről pedig, hogy „in the biblical text the reference is to Judah, but in the Ur lamentations the reference is to the goddess” (és idézi Deut 28-at is, mint e szakasz egyik kiindulási pontját); az 1,4-ben az utak, kapuk és falak gyászolása kontra *LU* 215-217, mivel a bibliai megszemélyesített; az 1,13 képe, a magasból származó tűz – Enlil tüze (*LU* 259-260) – különbözők az indokok, ráadásul a tűz a kánaáni motívumok egyike.⁶⁸²

Részben McDanielre válaszul Dobbs-Allsopp kifejti, hogy a síró istennő illetve a gyászoló város között fontos tipológiai hasonlóságok vannak:⁶⁸³

1. City as a female mourner: JSir 1-2. fejezetek, de Jer 6,26 és Mik 1,10.16. is. Ezzel párhuzamos: El és Anat hasonlóképpen sírnak (*UT* 1.5.IV.14-17,19-24 és 1.6.I.2-6,9-10) ugyanez ld. *LU* 299-301, *LE* 5:3-6; *balag* 20:111-120, *eršemma* 79:25-35

2. Authorial points of view: „The Mesopotamian laments typically contain an interchange of speakers which concomitantly entails a change in the authorial point of view. There are two points of view which relate specifically to the motif of the weeping goddess: the poet directly addresses the city goddess, and the city goddess herself speaks. When the poet abandons his role as narrator,

⁶⁸⁰ Berlin *ibid.* 30.

⁶⁸¹ McDaniel *ibid.* 200-201.

⁶⁸² McDaniel *ibid.* 201-5.

⁶⁸³ Dobbs-Allsopp *The Syntagma of bat* 455-463.

he stands as an internal observer who speaks from his own point of view. In this role the poet directly addresses the city goddess.”

3. City as a Possessor: JSir 1,10: a kincsek, a szentély, ezzel párhuzamos *LU balag* 10:a+196-203

4. City as a mother: LU 28,378, LSUr 117,137,141, LE 1:15, s néha a városlakók, mint az istennő gyerekei: LU 369-370, *balag* 1:76-77, 42:9-11), illetve hozzátartozók: LU 283, 341, 351-52, 365-66 A Siralmakban Jeruzsálem, mint anya: 1,5c, 16c, 2,19c, 22c; vagy városlakók, ahogy hozzá tartoznak: 1,4bc, 11a, 15, 2,9bc, 10a, 14, 21b, 4,13; de Jer 31,15 és 50,12 is!

5. The City in Exile: JSir 1,3; Ézs 23,12, Náh 2,8 és 3,10; Ézs 47,1-2, babiloni parallel: LU 294, 306-10, LSUr 150,273-74, *balag* 27,58, 50:252-57, 57:8:37-54 *eršemma* 32:49-54, 159:26-28, 171:51-55

Azonban mégis megmarad a kérdés: ha ez az irodalmi párhuzam meg is van⁶⁸⁴ (és itt lényegtelen, hogy ez mennyire volt direkt⁶⁸⁵ vagy éppen áttételes⁶⁸⁶), vajon ez jelenti-e azt, hogy azonos műfajba sorolandók? (A problémákat itt csak jelzem, a róla szóló vita ugyanis igen kiterjedt, és megoldásához egy egész dolgozat szükségeltetne.) Már maga Dobbs-Allsopp is jelzi azonban, hogy a műfaj határai nem húzhatók meg tisztán és egyértelműen. Egyrészt nagyon hamar bevonja a vizsgálataiba – a Biblián kívüli szövegek közül – az *Átok Agade ellen c.* kompozíciót is, valamint a dolgozat második fele az Ószövetségben előforduló különböző népek, valamint az Izrael és Júda elleni próféciákat vizsgálja abból a szempontból, hogy milyen hasonlóságot mutatnak fel a várossírató ének műfajával. Ráadásul művének zárómondata is kimondja: „This supposition accords well with theoretists’ knowledge that many literary genres coincide with related, non-literary speech acts.”⁶⁸⁷ Errefelé mozdul el vizsgálódásának a fókusz is a későbbiekben, amikor 1997-es cikkében már a Siralmak könyvének a tragédiákkal, mint egy másik, elsősorban szóbeli és nem írott műfajjal való elképzelhető rokonságáról beszél.⁶⁸⁸ E cikke is hosszas elemzés, amelyben azonban immár Jób könyve kap fontos helyet, mint a Siralmak lehetséges párhuzama. A műfaji vizsgálat kapcsán aztán Dobbs-Allsopp meg is jegyzi: „And yet for all the distinctiveness of Lamentations, key elements found in other tragedies are clearly present: historical context, trajectory of the organizing pattern, setting, treatment of the problem of evil, and the centrality of the tragic hero.”⁶⁸⁹

Több dolog is a – görög irodalomból ismert – tragédiákat idézheti fel az olvasóban. Ilyenek például a szereplők váltakozásai, a kórus, sőt a tematika is: „Tragedies are typically set in boundary situation” – mondja Dobbs-Allsopp, és

⁶⁸⁴ Amit vannak, akik tagadnak, ld. Rózsa H. *Az Ószövetség keletkezése* II. 415. Rudolph és Eissfeldt pedig nem látnak történelmi kapcsolatot a bibliai és a sumér művek között. Ld. McDaniel ibid. 200.

⁶⁸⁵ Pl. úgy, hogy a költő találkozott a sumérról akkádra lefordított balagokkal és eršemmákkal, ahogy Gwaltney és Hillers is vélik – ld. Ferris ibid. 174-5.

⁶⁸⁶ Ahogy pl. Kramer gondolja: „there is little doubt that it was the Sumerian poets who originated and developed the ‘lamentation’ genre... and that the Biblical Book of Lamentations as well as the ‘burden’ lament of the prophets, represented a profoundly moving transformation of the more formal and conventional prototypes.” Bár a hatás nem egyenes volt, hanem „through Canaanite, Hurrian, Hittite and Akkadian literature.” Öt idézi McDaniel ibid. 199 és 208. Vagy pl. Ferris, aki szerint (ibid. 175.): „the best solution to the similarities and differences may be found in a common cultural and literary tradition.”

⁶⁸⁷ Dobbs-Allsopp *Weep, O Daughter of Zion* 163.

⁶⁸⁸ Dobbs-Allsopp *Tragedy, Tradition, and Theology* 29-60. Igaz, a sumér várossírató énekek is megjelennek ebben a dolgozatban, éppen csak nem tragédiaként, hanem egyszerű drámaként, sőt, zárásuk miatt „the organizing pattern in the Mesopotamian laments is essentially a comic one.” 33.

⁶⁸⁹ Dobbs-Allsopp *Tragedy, Tradition, and Theology* 44.

kicsivel később hozzáteszi: „Above all else, however, it is the problem of evil that lies at the heart of tragedy (...) the twin faces of evil are sin and suffering.”⁶⁹⁰

Nielsen még tovább megy, amikor könyvében párhuzamokat von a – csaknem kortárs – görög tragédia és a deuteronomisztikus történetmondás között.⁶⁹¹ Meglátásai azért is lényegesek, mert elemzésében fontos szerepet tölt be a Deut 28 és a fogság kérdésköre.⁶⁹² Szerinte a Deut 28,48 adja a kulcsát Jeruzsálem lerombolása tragédiájának: „According to Deut 28,48 the many curses are foretold because, not if Israel does not obey the law.”⁶⁹³ Majd végül kimondja: „Exile is the unavoidable fate of Israel. In order to remain in the land, the people would have to show a degree of obedience to Yahweh far above the abilities of human beings. This is the reason for the exile.”⁶⁹⁴ Az ő álláspontját elfogadva már minden adott egy tragédiához.

De mások, még ha nem is ennyire kiélezetten, hasonló irányba indulnak. Steiner így fogalmaz: „Tragedy deals with catastrophe, guilt, necessary suffering, and their essential, but *unfathomable* connection.” (Kiemelés tőlem, ugyanis Steiner későbbi érvelése éppen ezt fejtegeti: kifürkészhetetlen, és éppen ez benne a tragikus.) „The Bible, because its subject is the whole human experience, cannot repress the chaotic side of reality and does not propose to, though its interpreters often seem anxious to make it do so.”⁶⁹⁵ Ugyanennek a kifürkészhetetlennek, kaotikusnak a jelenlétét érzi Exum is a tragédia egyik fő vezérmotívumának, amelyet – természetesen – csapások és katasztrófák öveznek: „Tragedy involves catastrophe, and the catastrophic events that bring the tragic tale to closure are irreparable and irreversible” – mondja, és nem sokkal később hozzáteszi: „The tragedy (...) confronts us with what Richard Sewall has called ‘the terror of the irrational.’ (...) The tragic hero (...) cannot control and cannot comprehend, encountering on all sides unresolved questions, doubts, and ambiguities.”⁶⁹⁶ Aztán Beker mindezeket összeköti a Siralmak szenvedés-tapasztalatával: „The prophetic conviction of a correspondence between God’s justice and Israel’s suffering becomes subject of serious doubts in Israel’s exilic and post-exilic experience. (...) People experience an unintelligible cleavage between crime and punishment and refuse to believe that Israel’s disobedience deserves the total destruction of its life in the promised land.”⁶⁹⁷ Nem áll hát egyedül Dobbs-Allsopp, amikor a Siralmakat a tragédiához hasonlítja.

⁶⁹⁰ Dobbs-Allsopp *Tragedy, Tradition, and Theology* 34-35.

⁶⁹¹ Nielsen, F.A.J., *The Tragedy in History, Herodotos and the Deuteronomistic History*, JSOTSup 251, JSOT Press, Sheffield, 1997.

⁶⁹² Nielsen öt közös motívumot talál a Deuteronomiumi Történeti Mű és Hérodotosz tragédia-szemlélete között: 1. „First, the idea of an immense distance between god and man. The reasons for the deity’s actions are inscrutable.” 2. „Secondly, a man should keep to his proper place seen in relation to the deity. Generally speaking, one should be humble before Yahweh and not be proud. (Deut 8,17-18; 9,4-6; 2S 22,26-28).” 3. A szív megkeményítésével kapcsolatban pedig ott van „the idea of the deceptive deity who leads humans to bring about their own misfortune. (Deut 2,30; Jós 11,19-20; 1K 22; 1S 16)” 4. „Equilibrium, often in the form of a hubris-nemesis motif (cf. 1K 20,23-30)” 5. „People are blessed or cursed by the deity on account of their lineage.” 114-117.

⁶⁹³ Nielsen *ibid.* 121.

⁶⁹⁴ Nielsen *ibid.* 122.

⁶⁹⁵ Steiner, *The Death of Tragedy*, Oxford University Press, New York, 1980. 11. és 15.

⁶⁹⁶ Exum, J.C., *Tragedy and Biblical Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996. 4-5.

⁶⁹⁷ Beker J.C., *Suffering and Hope. The Biblical Vision and the Human Predicament*, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1994. 49.

Kérdés azonban, hogy mindezek után meg lehet-e tenni azt a lépést, hogy felvetjük a Siralmak könyve egészének mint tragédiának az értelmezését? Nem megy-e túl messzire egy ilyen megállapítás?

Bizonyos értelemben semmiképpen sem. Hiszen adott a tragikus háttér, a tragikus konfliktus, a felfoghatatlan és kaotikus katasztrófa, adottak a szereplők, sőt, még a kórus is. Ami azonban a tragédiáktól megkülönbözteti, az a párbeszédes forma teljes hiánya: a 1. 2. és 4. fejezetekben felbukkanó narrátor, aki a beszámoló legnagyobb részét elmondja, a görög tragédiákból ismeretlen, ráadásul itt a szereplők nem szólnak egymáshoz, nincs párbeszéd, és megszólítás is alig. A fő címzettek, mint ahogy ez feljebb már ki is derült, Isten és az (emberi) hallgatóság. Egy hosszabb szakasz szól Jeruzsálem szájából az „erre járókhoz” (1,12-16), de őket valószínűleg azonosíthatunk a hallgatósággal; időről-időre önreflexiók hangzanak fel (2,11. 12b-c; 3,18.24.54b), három idézet van, amelyben Jeruzsálemet (illetve a menekülteket) szólítják meg kívülállók (ellenségek vagy járókelők: 2,15c. 17c; 4,15a), a narrátor egyszer szól Edómhoz (4,21-22) és egyszer Jeruzsálemhez a 2,13-19-ben (kisebb közbevetésekkel). Ez bizony semmiben sem hasonlít a görög tragédiák nagy párbeszédeire, amelyekből a cselekmény is kibontakozik.

Mégis, ha komolyan vesszük azt, hogy a Siralmakat (mármint az egész öt fejezetes kompozíciót) szóban adták elő – és vannak erre utaló jelek a zsoltáros jellegesen kezdve a ritmuson keresztül el egészen az akrosztikonig –, akkor nem elképzelhetetlen, hogy az egyes-többes számú részeknél változtak az előadók is, tehát az egyes számú részeket egy szólista (esetleg szólisták?) énekelte, míg a többes számú részeket a kórus. Ha nem így volt, abban az esetben nem érthető a költemény kompozíciójában a számok váltakozása. Ha azonban legalább a költő képzeletében volt fontossága a hangok váltakozásának, akkor a Siralmaknak megvannak a maga drámai vonulatai, bár még mindig nem mondható el róla, hogy olyan értelemben tragédia lenne, ahogy a klasszikus görög tragédiák azok.⁶⁹⁸

Tud azonban az irodalomtudomány egy olyan műfajról, amely sok rokonságot mutat a tragédiával, bár maga nem az, mégpedig az a műfaj, amit Arany János úgy definiált: „tragédia dalban elbeszélve”. Természetesen a balladáról van szó.

A balladát, mint műfajt azonban az irodalomtudomány jóval későbbre datálja. Igaz, a Néprajzi Lexikon szerint: „A ballada a középkorban kialakult epikai-lírai műfaj. *Előzményei föltételezhetően a klasszikus ókori kultúrában kereshetők.*”⁶⁹⁹ (Kiemelés tőlem.)

A ballada, ha megvizsgáljuk, bizony minden eddigi műfajnál több hasonlóságot mutat fel a Siralmak könyvével. „Altalában jellemző erre a verses epikai-lírai műfajra az eseménysor tragikus-komikus felépítettségi módja és a konfliktus kiélezett ábrázolására való törekvés, a tipikus események tömör szaggatott előadása; egyéniségek tipizált megjelenítése.”⁷⁰⁰ A ballada történetkezelése drámai jellegű, azaz a balladának vannak szereplői, amelyek megszólalnak, közbeszólnak, megállapításokat tesznek. Jellemző rájuk az „in medias res” kezdés, az egyenetlen narratív stílus, ahogy Atkinson mondja: „their technique compared with that of montage in film, presenting the narrative not as a continuous sequence of events but as a series of rapid flashes.” Felvillanó és

⁶⁹⁸ Bár Exum megjegyzi: „Aeschylus, Sophocles, and Euripides wrote tragedies different not only in their dramatic structure, use of chorus, characterisation, and plot, but also in their very concept of the tragic.” *Tragedy and Biblical Narrative* 3.

⁶⁹⁹ MNL *Ballada* címszó.

⁷⁰⁰ MNL *Ballada* címszó.

eltűnő képekkel dolgozik. Jellemző még rá a gyakori ismétlések és gondolatpárhuzamok használata, a szöveg tele van külső-belső visszhangokkal. A költő nem marad objektív elbeszélője költeményének, gyakran maga is megszólal benne, érzéseinek hangot ad.⁷⁰¹

Érdemes azonban rámutatni, amelyet a kutatók mindhárom irodalmi műfaj tárgyalásakor előrebozsátanak: a műfajok határai nehezen meghúzóhatók, sokszor önkényesek, vagy csupán a vizsgált anyag egy részére jellemzők. Talán a legegyszerűbb ezért, ha én sem próbálom meg beilleszteni a könyv egészét egyik műfajba sem. A legtöbb, amit biztossággal lehet róla mondani: egy balladaszerű drámai költemény, amely tematikailag rokon vonásokat hordoz a tragédiákkal és a várossirató énekekkel is. Mindehhez olyan költői eszközöket használ, amelyek főleg a szóbeli műfajok sajátos eszközei.

Költői eszközök

Allúziók, áthallások

A líra alapvető sajátosságai közé tartozik a képek és szavak többértelműségével való – hol tudatos, hol véletlenül keltett – játék. A költemények szavakból épülnek fel, s e szavak mindegyike többféle jelentést hordoz, sőt, ami még fontosabb: a jelentésen túl érzelmi töltete is van. S míg a jelentés nagyjából utolérhető a nem anyanyelvi beszélő számára is, ha jól ismeri a nyelvet, ezeknek a – sokszor bizony rettenetesen fontos – érzelmi utalásoknak a letapogatása, a „ráérzés” legtöbbször nagyon nehéz, és az illető nyelvű nép irodalmának és közbeszédének ismerete nélkül lehetetlen. S mivel itt egy olyan korból származó ókori szövegről van szó, amelynek közbeszédéről (és valószínűleg írott irodalmának nagy részéről) sosem fogunk tudomást szerezni, bele kell nyugodnunk, hogy a költemény egyik (s a Siralmak esetében talán az egyik *legfontosabb*) síkja tökéletesen ismeretlen marad számunkra.

Ezt a fogyatékoságot némileg ellensúlyozhatja (de nem helyettesítheti!) a Biblia héber szövegének (vagy legalábbis a konkordancia használatának) alapos ismerete. Az azonos szavak más szövegekörnyezetben való vizsgálata ugyanis nemcsak a fordításhoz, hanem a szó szemantikai bázisának a bővítéséhez adhat hasznos adalékokat. A szemantikai bázis bővítése pedig elősegítheti annak a bonyolult szövetnek a részleges meglátását, ami a nyelv, és amibe a költemény szervesen illeszkedik. Ezen kívül pedig – és ez kiemelten fontos! – a Biblia nem egy akármilyen ókori szöveggyűjtemény, hanem olyan, amelyet egy nép legfontosabbnak ítélt írásos emlékeiből dolgoztak össze. S míg meglehetősen bizonytalanok vagyunk abban, hogy mikor is készült ez az összedolgozás, az bizonyos, hogy azoknak a szövegeknek a nagy része, amelyek részeivé lettek, korábban is közismertek és nagy tekintélynek örvendőek voltak (hiszen enélkül semmilyen kánon nem válhat széles körben elfogadottá) – amely bizony azt is jelenti, hogy szavaik, kifejezéseik, képeik általában jól ismertek voltak.⁷⁰² Így amikor ezek felbukkannak egy-egy szövegben, nem tévedhetünk nagyot, ha azt feltételezzük, hogy még ha nem is konkrét módon és abban az értelemben, de

⁷⁰¹ Atkinson, D., "Ballad", The Literary Encyclopedia. (21 Mar. 2002.) The Literary Dictionary Company. (<http://www.litencyc.com/php/stopics.php?rec=true&UID=1214>) valamint Pallas Nagylexikon *Ballada* szócikk.

⁷⁰² De legalábbis az írástudók körében, akik közül a Siralmak szerzője is származott.

bizony *ott voltak és felidéződtek* a hallgatók/olvasók agyában, képzeletében. Így amikor egy-egy ritkább képre, szófordulatra, furcsa kifejezésre rákeresünk, sokszor ezekről az első pillanatra láthatatlan áthallásokról rántjuk le a leplet – és még az sem lehetetlen, hogy megérezzük valamit az elveszett *érzelmi* áthallásból is.

Amikor a szöveg magyarázatánál újra és újra rámutattam ezekre az áthallásokra, nem teljesen ugyanaz az indulat vezetett, mint Fishbane-t. Engem nem a teológiai összefüggések érdekelték, nem annak a metodikája, hogy hogyan használtak ókori írók más, szent szövegeket. Egyszerűen a *jelentés* izgatott, az *értelem*, s azt akartam, hogy a költemény több legyen, mint a disszertáció egyszerű tárgya: legyen számomra is lírává, verssé, amelyen keresztül jobban belelátok abba, ami az akkori emberek gondolataiban, érzéseiben végbement. Nem foglalkoztam a könyv *teológiájával*, ahogy már említettem is. A líra célja az (ön)kifejezés, és sosem a definíció.⁷⁰³

Éppen ezért az áthallásokat költői eszköznek tartottam és tartom. Willey is ide sorolja, az „intertextual relationships” egyik „birodalmába”, amely az idézet és a szólások és bevett szófordulatok között helyezkedik el: „This is the realm of allusion, response, appropriation, recollection, and echo.” Majd később, már pusztán az áthallásról ezt mondja: „(...) allusion has a richer potential: when the words of a familiar other are reused, these words subtly awaken in the audience a recollection of their previous context.”⁷⁰⁴

Párbeszéd, megszólalók

Ahogy már a Szerkezetnél elő is került, a Siralmak könyve gyakran él a nézőpont-váltás dramaturgiai eszközével, többszereplős mű. Ezek a szereplők azonban, ahogy Miller és Berlin is figyelmeztet, nem azonosak a vers költőjével, sőt, Berlin egyenesen kijelenti: „Whatever speakers we identify, it is important not to mistake them for authors, witnesses, or historical persons.”⁷⁰⁵ Ők a költő alkotásai, akik nem feltétlenül képviselik a költő álláspontját és érzéseit. Fiktív személyek.

Ezek a költeményben kölcsönhatásba lépnek egymással: közbeszólnak, válaszolnak, ellenvetnek vagy éppen reflektálnak. Dobbs-Allsopp rámutat, hogy ez az eszköz az, amely által a költő eléri, hogy ugyanazt a témát többször és több oldalról képes kifejteni, mégpedig az ismétlődés érzése nélkül.⁷⁰⁶ Ráadásul a keltett többszólamúsággal a többértelműséget, az áthallások számát is növelik. Miller szerint a több szereplős előadásnak más szerepe is van: a szavak konkrétságának és határozott jelentésének elhomályosítása: „The two voices repeatedly use key words, phrases and images taken from the other speaker’s

⁷⁰³ Véleményem szerint mindenki, aki *mégis* megpróbálkozik rendszereket alkotni a lírai szövegekből, hatalmasat téved. A líra kifejezésmódja miatt *nem* alkalmas rendszerűzenetek közvetítésére, vagy ha mégis, nem líra többé (ld. pl. a kommunista „líra” gyöngyszemeit). A líra tudatosan dolgozik áthallásokkal, többértelműségekkel és érzelmekkel, amelyek a definiálással és a szisztematizálással éppen ellenkező irányba haladnak. Éppen ezért egyszerre megdőbent és elszomorít, amikor azzal szembesülök, hogy a keresztény dogmatikák alig idézik az Ószövetség definitív, rendszeralkotó szövegeit (pl. a Tórát), annál szívesebben viszont a költői részeket (Zsoltárok könyve, próféták könyveinek költői részei), amikor tételeiket akarják alátámasztani.

⁷⁰⁴ Willey *ibid.* 61-62.

⁷⁰⁵ Berlin *ibid.* 6. Miller *ibid.* 393.

⁷⁰⁶ Dobbs-Allsopp *Tragedy, Tradition, and Theology* 40. Berlin is hasonló gondolatot fogalmaz meg (*ibid.* 7.): „The speaking voices appear in five different locations or contexts that represent five different aspects of the destruction.”

speeches. At times, those recurrences are used to corroborate the point a speaker wishes to make; that is, they are used with the same semantic intention as originally meant. At other times, the words are forced to serve directly opposing aims. In both cases, the original direct and unconditional meaning is made conditional by their appearance in the other's speech."⁷⁰⁷

Az eszköz másik célja a hallgatóság azonosulásának, bevonódásának megkönnyítése, akár a szereplők mellett, akár ellenük. Éppen ezért minden oldal megszólal (bár természetesen nem mindegyik kap egyforma súlyt), így a hallgató számára több lehetőség is nyílik, hogy milyen álláspontot képviselve viszonyul a költeményhez. „The constant clash of voices (...) is marked by simultaneity, instead of any sort of progression of thought, which (...) is one of the distinguishing features of a polyphonic text – ‘not evolution, but coexistence and interaction.’ (Bakhtin, *Problems in Dostoevsky's Poetics*) (...) It serves to draw the reader into that dialogic event” – mondja Miller. Sőt, szerinte ez az egész párbeszéd, amelyet a kialakult dialógus-szituáció teremt „continues both forward and backward, including other voices from other times, but always without seeking a closure that would ultimately silence any voice.”⁷⁰⁸ Ismét csak a líra egyik lényeges eleménél vagyunk: az időtlenségnél, amely megengedi olvasójának, hogy saját maga számára is értelmezze a művet.

Az egyedül hiányzó álláspont – ahogy erre több magyarázó is rámutat – Istené. Ő egyszer „szólal” csupán meg a költeményben: amikor az 1,10c-ben a narrátor idézi a Deut 23,3-at. E megszólalás elég személytelen és általános, és olyan érzést kelt az olvasóban/hallgatóban, mintha a költő valamilyen módon rá akarná kényszeríteni Istent a megszólalásra, a csatlakozásra. Ez azonban nem sikerül, és – ahogy az 5,22 tárgyalásánál már említettem is – a költemény végül úgy zárul, hogy a mondat közepén elhallgat, és várja, hogy Isten fejezze be a mondatot.

Élőbeszéd, narratív szintaxis, enjambment

A többszereplős előadásmód mellett fontos eleme még a kompozíciónak az is, hogy – bár bizonyos módokon kötött szövegről van szó, ld. alább az akrosztikon és a *qīnā* tárgyalásánál – amennyire lehet, megpróbálja hallgatóiban az élőbeszéd hatását keltetni. Az élőbeszéd újra csak a hallgató bevonását, a közvetlenség elérését szolgálja.

Azt a kérdést, miszerint ez az élőbeszédre törekvés megjelenik-e a szóhasználatban és a stílusban – az akkori élőbeszéd ismerete híján – nem tudjuk megválaszolni, jóllehet ez a legérdekesebb kérdések egyike. Van azonban négy, mai hallgatók által is félreismerhetetlen jele az élőbeszéd leképezésére való törekvésnek. A legelső a már előbb is említett párbeszédesség jelleg. A második ehhez igazából elég közel van, és a Szerkezetnél már szintén elő is került: a kiszólások (és beszólások) viszonylag gyakori használata. Az ott adott rövid vázlatban én nyolc helyet jelöltem meg (1,10c; 2,12a.15c.17c; 3,18.24.54b; 4,15a), de megszólalási funkcióját tekintve ezek közé lehet még sorolni a következőket: 1,9c.11c.21a; 2,11.12b-c és 4,21-22. Mindezek olyan reflexív, érzelemkifejező (többnyire felkiáltó) és hangulatfestő elemek, amelyeket az élőbeszéd is előszeretettel használ a nagyobb hatás elérésére.

⁷⁰⁷ Miller ibid. 406.

⁷⁰⁸ Miller ibid. 407-8.

A harmadik ilyen a narratív szintaxis, amelynek létezését a Siralmak könyvében Hillers mutatta ki.⁷⁰⁹ Szerinte a mondatok felépítése a Genezis elbeszéléseinek mondataira hasonlítanak.

Ezekon kívül Dobbs-Allsopp hosszasan foglalkozott az enjambment-nal, amely az élőbeszéd-szimuláció egyik legerőteljesebb költői eszköze.⁷¹⁰ Ő az áthajlások használatának a célját a következőkben összegezte:

1. hozzáad a költemény összetettségéhez, költői eszköz, kohézióteremtés
2. előrelépés, mozgás érzetét kelti, amelyet
3. csaknem rögtön megállít a sorvégi nagyobb pauza („limping rythm”)
4. ez növeli a drámai hatást, amelyet a 3. vers soronként erőltetett akrosztikonja még inkább megerősít.⁷¹¹

Az élőbeszéd-szerűséget azonban nem említi. Pedig ezt a nem csak sor-szinten létező áthajlások, hanem a sokszor sorokon és verseken keresztülívelő mondatok adják meg: ilyenek pl.: 1,5c-6a. 1,7b-c. 1,10a-b-c 1,12a-b-c. 2,11-12 (talán a legdrámaibb rész az egész kompozícióban), a 3,31-36; 4,12-13.

Vajon miért fontos annyira, hogy a mű élőbeszéd-szerű legyen? A válasz magától értetődő. A fájdalmak által gyötört, kínlódó és gyászoló ember nem képes a szisztematikus gondolkodásra, csak rövid mondatokra, felkiáltásokra, képek felvillantására – és csak ilyeneket ért, csak ilyenekre tud odafigyelni. Az élőbeszéd szimulálása a Siralmak szövegében a gyász élőbeszédjének utánzása: költőien kimunkált költőietlenség.

Alliteráció, qīnâ és egyéb hangfestő elemek

A szóban előadott költemények fontos eleme a hangzás, a rím és a ritmus. Ezekkel azonban az a nagy probléma, hogy igazából csak olyan szövegben mutatható ki meglétük, amelynek ismerjük a kiejtését – még ha hangsúlyozásával kapcsolatosan vannak is kérdések. A héber pedig nem ilyen. A kiejtésről először csak a masszoréták munkája nyomán szerzünk tudomást – több mint ezer évvel a

⁷⁰⁹ Hillers, D., *Observations of Syntax and Meter in Lamentations*, in *A Light unto my Path. Festschrift for J.M. Myers* (ed. H.M.Bream et al.) Philadelphia, Temple UP, 1974. 265-70.

⁷¹⁰ Dobbs-Allsopp, F.W., *The Enjambing Line in Lamentations: A Taxonomy*, ZAW 113 (2001) 219-239. és *The Effect of Enjambment in Lamentations* (Part 2) 370-385. Kommentárjában egyenesen a parallelizmus ellentétének nevezi (*Lamentations* 9). Két részes dolgozatában a soron belüli áthajlásokról beszél, amelyeknek két fajtáját különbözteti meg (224-235. oldalak). Az egyik, amikor bizonyos mondatrészek kerülnek át a második félsorba. Ezek:

Vocative enjambment., amikor a megszólítás kerül a másik félsorba: 2,13a; 2,18a.

Adjunct enjambment, amikor vmilyen határozó: 1,3c; 2,18b (minden üldözője utolérte // nyomorúságában)

Subject enjambment: amikor az alany 3,46.

Object enjambment: amikor a tárgy 2,2a.

Verb enjambment: („the most violent type”) 4,10a.

Kombinációk: 2,9c; 3,52.

A másik fajta az, amikor egy egész tagmondat kerül át a második félsorba:

Dependent Clauses: 1,15b; 1,11b.17c; 2,14b.

Syntactically Marked Sequentiality (kötőszóval is jelöltek):

al-kén: 3,21; 1,8a; 3,24.

kí: 1,8b.9c.11c.16c.18a.20b. stb.

consecutive: 3,53; 1,8c; 4,11b.

conjunctive: 1,21c; 1,2a.4c.18b.19c.22a. stb.

Quotative Frames: 2,12a; 2,15c; 4,15 a.b., ennek egy összetett típusa: 3,24.

Unmarked Dependency: 1,17a; 1,19a; 3,54; 3,29; 4,8a. stb.

⁷¹¹ Dobbs-Allsopp *The Effect of Enjambment* 370-373.

legfiatalabb bibliai szövegek megíródása után. S ez a kiejtés sem egyféle: a babiloni, a palesztinai és a tibériási pontozás három – helyenként tökéletesen eltérő – kiejtési hagyományt mutat. Azt pedig, hogy a magánhangzók (és természetesen sokszor a mássalhangzók is, de azok e vitában nem igazán relevánsak, bár a mai napig erős ellentmondások húzódnak azok kiejtése tárgyában is [ld. az ún. „begadkefat” betűk esetén a spirantizáció kontra utónyomaték vitát⁷¹²]) milyen gyorsan változnak, arra a modern nyelvészet bőven tud példákat szállítani akár az elmúlt évszázadokból is. Ráadásul a pontozás mellé a masszoréták nem mellékeltek pontos nyelvészeti útmutatót, hogy az általuk leírt jeleket milyen módon kellene ejteni. Ugyanazokat a jeleket a szfárádi és az askenázi hagyomány olyannyira különbözően ejti, hogy még anyanyelvi beszélő számára is csaknem érthetetlen a másik kiejtése.

Így tehát erről a témáról nehéz nyilatkozni. Rímeik kimutatására esélyünk sincs, és a hangzással sem vagyunk tisztában. Esetleges alliterációt talán két helyet fedezhetünk fel a szövegben (2,5; 3,47), és maga Berlin is esetlegesnek tartja előfordulásukat.⁷¹³

Maradna a ritmus, és az ezek alapján felállított mérték, a *qīnâ*. De ritmust megállapítani a magánhangzók ismerete nélkül véleményem szerint lehetetlen vállalkozás.⁷¹⁴ Budde azonban megtette – és éppen a Sirmak könyvét segítségül hívva állapította meg a *qīnâ* mértékét: a 3:2-es nyomatékú verselést.⁷¹⁵ House kommentárjában végig jelöli a mértéket a sorok mellett, de már első pillantásra látszik, hogy – bár a 3:2 osztatú sorból van a legtöbb – mégis, bőven találunk 2:3, 4:3, 4:2 osztatú sorokat, sőt, 2:2, 3:3, 4:4 osztatúakat is. Ráadásul Dobbs-Allsopp feljebb idézett tanulmánya az áthajlásokról (és az áthajlások mennyisége) szintén kérdésessé tesz, hogy szükséges-e, sőt, szabad-e a sorokat ilyen vagy olyan módon felosztanunk. Ennek eldöntésében nem akarok bírósággá lenni, így hát mindössze jelzem a problémát, hogy egy olyan szöveg ritmusáról vitázunk, amelynek a kiejtését sem ismerjük.

Akrosztikon

Az akrosztikon jelenléte az előbb említettekhez képest nyilvánvaló, sőt, jól vizsgálható. Problémát okoz viszont annak a kérdése, hogy vajon mi az akrosztikon szerepe a költeményben: szinte ahány magyarázó, annyi értelmezés.

A Bibliában nem egyedülálló jelenségről van szó (Zsolt 9, 10, 25, 34, 111, 112, 119, 145, Péld 31,10-31, Náh 1, Sirák 51,13-30). Sőt, az ókori Közel-Keleten is ismert és bevett forma volt (ld. pl. a Kuntillet ‘Ajrud és ‘Izbet Şarṭah-i feliratokat, amelyek esetében még a fordított pe-ajin sorrendre is találunk példákat), sőt, Egyiptomban is használták – valamint Mezopotámiában is, utóbbi helyen természetesen nem betű-, hanem szótagakrosztikont.⁷¹⁶

⁷¹² Ld. Idsardi, W.J., *Tiberian Hebrew Spirantization and Phonological Derivations*, Linguistic Inquiry 29 (1998) 37-73.

⁷¹³ Berlin ibid. 3.

⁷¹⁴ E problémához ld. még Freedman, D.N., *Acrostic Poems in the Hebrew Bible: Alphabetic or Otherwise*, CBQ 48 (1986), 408-36, és a masszorétákról, valamint a pontozás-hangsúlyozás kérdéseiről főként 411 kk.

⁷¹⁵ Budde ibid. 1-52.

⁷¹⁶ Vö. Hillers *Lamentations* xxv.

Azok a fő irányok, amelyekbe az akrosztikon használatára okot kereső válaszok besorolhatók: mnemotechnikai eszköz, esztétikai eszköz, a teljesség kifejezését szolgáló eszköz, illetve rendszerező eszköz.⁷¹⁷

Az első csoporthoz, akik szerint egy egyszerű mnemotechnikai eszközzől van szó, sorolható Kraus, Dahood és Rudolph,⁷¹⁸ a másodikhoz Fohrer,⁷¹⁹ a harmadikhoz Gottwald és Ferris,⁷²⁰ a negyedikhez azonban, amely szerint a Síralmak esetében az akrosztikon jelentősége a rendjét veszített világ egyfajta újra-rendszerezése, a magyarázók túlnyomó része (ld. alább). Ceresko szerint az akrosztikon egy „effort to wrest some kind of order and coherence out of the variety and seeming disconnectedness of the experiences of everyday life and to express that order in language, especially language in its written form.”⁷²¹ Persze itt sem teljes az összhang, hogy pontosan mit is akart ezzel az újra-rendezéssel a költő: „It may bespeak the iron necessity of a fate which unfolds as inevitably, as banally and unstoppable, as the recital of the alphabet, or it may be more analogous to the heroic imposition of structure of a prisoner in solitary confinement who forces himself to mark off rigorously the endless passing of indistinguishable days in order to preserve order, rationality and sanity” – gondolkozik el Pyper.⁷²² „Rendered numb by the devastation, the psalmist resorts to a childish memorization device – the alphabet – since any further rationalisation has presumably proved futile” – véli Morse.⁷²³ Berlin azonban ennél több tudatosságot és határozottságot tulajdonít a költőnek: „The world order of Lamentation has been disrupted; no order exists any longer in the real world. But as if to counteract this chaos, the poet has constructed his own linguistic order that he marks out graphically for us by the orderly progression of the letters of the alphabet.”⁷²⁴ S Bail is efelé a vélemény felé mozdul, amikor az ábécé sorrend következetes rendjében teremtést lát, mégpedig „a space of preservation” megteremtését.⁷²⁵

⁷¹⁷ Illetve ott van még Löhr, aki szerint „Man dachte u.a. an eine magische Relevanz des Alphabets.” (*Alphabetische und alphabetisierende Lieder im Alten Testament* 179.)

⁷¹⁸ „Auf jeden Fall aber bringt der Alphabetismus einen Formzwang mit sich, der sich mit schematisierender Ordnungskraft auswirkt. Die Gedankenführung der Lieder wird dadurch abgerissen und sprunghaft. Auch auf die Konstruktion der Sätze wirkt sich nicht selten der mit Rücksicht auf das Alphabet gesuchte Einsatz einer Strophe oder eines Verses aus.” (Kraus, *ibid.* 6-7.) „The acrostics arrangement served (...) as an aid to the memory and provided a framework, like the sonnet, within which the poet could work.” Dahood *Psalms I.* 54. illetve Rudolph *ibid.* 191.

⁷¹⁹ Az akrosztikont azért alkalmazzák, hogy „to demonstrate the skill of the writer.” Fohrer, G., *Introduction to the Old Testament*, Nashville, New York, 1968. 270-271.

⁷²⁰ „Those who entertain this notion of completeness, therefore, instinctively feel that in naming the whole alphabet one comes as close as man may to a total development of any theme or the complete expression of any emotion or belief. If the subject is to be exhausted, the alphabet alone can suffice to suggest and symbolize the totality striven after.” Gottwald *ibid.* 29. A 26. oldalon Gottwald egy midrást idéz: „Abraham kept the whole law from Aleph to Taw.” Ferris véleménye is ehhez áll a legközelebb, *vö. ibid.* 102-3.

⁷²¹ Ceresko, A.R., *The ABCs of Wisdom in Psalm xxxiv*, VT 35 (1985) 102. Ceresko főként Gottwald nyomán hangsúlyozza az akrosztikon elsősorban *írásbeli* jellegét. Gottwald ugyanis azt mondja: „For the most part, the Hebrew acrostics appeals to the eye and not to the ear. To state it in a positive way : the form of the acrostics is basically *conceptual* and not *sensual*.” Gottwald *ibid.* 26.

⁷²² Pyper *ibid.* 62.

⁷²³ Morse *ibid.* 114.

⁷²⁴ Berlin *ibid.* 4-5.

⁷²⁵ Bail *ibid.* 10.

Mindezekben lehet igazság, én mégis azt gondolom, hogy egyszerű mnemotechnikai eszközről van szó: a szándékoltan „rendetlen” stílusban íródott költemény „rendjét” kellett összetartania, megadnia az előadó(k) fejében, hogy az eredetileg kigondolt viszonylagos rendszertelenséget az évtizedek, évszázadok előadói ne rendezzék a maguk elgondolása, esetleg teológiai látáspontja szerint.

Parallelizmus

A parallelizmus, amely viszonylag gyakori vonása a héber (sémi) költészetnek, a Siralmak könyvének 1-4. fejezeteiben csupán elszórtan jelenik meg. Az 5. fejezetben azonban, amely az első négyvel szemben éppen a rend és a kiegyensúlyozás leképezésére törekszik, majdnem tökéletes a versenkénti parallelizmusok, mégpedig a *parallelismus membrorum*ok sora. Kivételek talán a 7-10. versek, ezek viszont páronként megfeleltethetők egymásnak: a 7-8 és a 9-10.

Az 5. fejezet egyöntetű kórusa a paralellek miatt az anyanyelvi hallgatóság fülében ismerősen hangzó és szigorúan szerkesztett rendje miatt végre megnyugvást és kiegyenlítetttséget hoz négy fejezetnyi folyamatos áthajlás, döccenő ritmus, beszélő- és nézőpontváltás után. Végeredményben – és ilyen értelemben – egyetértek Dobbs-Allsoppnak ezzel a megállapításával: „Finally, Lamentations is theologically relevant at a purely aesthetic level: it is a ‘healing-through-language.’ (Mintz 29.) (...) *Lamentations achieves a theological catharsis through form.*”⁷²⁶

⁷²⁶ Dobbs-Allsopp *Tragedy, Tradition, and Theology* 58. Kiemelés tőlem.

A VÁLASZ

Kilátástalanság és végtelen elhagyatottság. Ez az a két érzés, amely leginkább jellemzi a Sirmak könyvét. Persze vannak más, semmivel sem vidámabb érzések: értetlenség, szomorúság, felháborodottság, sőt, közöny, beletörődés. Nincs jövő, így nincs értelem és cél a költemény jelenében, csak egy Seol-szerű állapot, amelyben Istentől távol tengetik életüket a túlélők, úgy a fogságban, mint Júda földjén. „If there is to be life beyond Lamentations, it must be an imitation of something new in the death of what was there” – állapítja meg Linafelt.⁷²⁷

Istennek nincs válasza a szörnyűségekre, s talán ezért egy idő után népe azt hiszi, hogy Isten sincs, aki válaszolhatna, legyőzték a győztes seregek istenei. Ebben már megjelenik az önmentegetés csírája: Isten gyengesége lehetett az oka annak, hogy elpusztítottak minket, nem a mi bűneink. A fogságba vittek, akik látták a Babiloni Birodalom hatalmas méreteit, az égbe nyúló templomokat és a pompázatos, diadalmas isteneket, ezt igazolva is érezhették, hiszen minden körülöttük Babilon erejéről és az ő gyengeségükről beszélt. Bizonyára volt, aki hitt a látszatnak. Ez teljesen biztos, hiszen abban a válaszban, amely végül megérkezik, nem csak a vigasztalás és a történetek magyarázata kap helyet, hanem egy erős feddés és egy hangsúlyos polémia azok ellen, akik azt gondolják, hogy a bálványok erősebbek, hatalmasabbak Istennél. Nem azok! – jelenti ki újra és újra Deutero-Ézsaiás, és miközben szavakat keres a vigasztalásra, megadja a Sirmak könyvéből oly markánsan hiányzó vagy csak utalás szintjén jelenlévő teológiai választ is, amelynek hangsúlyos mondanivalója, hogy nem Isten gyengesége (és így a bálványok ereje), hanem Júda és Jeruzsálem bűnei okozták bukását. A bálvány-ellenes polémia azonban annyira erős, hogy a kompozíció első felében a még oly hatalmas drámai erővel indító vigasztalás-motívumot is háttérbe szorítja. A könyv utolsó képei azonban már nem tartalmaznak polémiát, csak vigaszt és ígéretet, mégpedig a soha-el-nem-pusztítás ígéretét.

Deutero-Ézsaiás könyvének szerkezete, műfaja és költői eszközei sok hasonlóságot mutatnak fel a Sirmak könyvével.⁷²⁸ Állandó benne a beszélőváltás, sőt, a megszólítottak személye is mindig változik,⁷²⁹ a téma pedig a bálványok tehetetlenségétől egészen Isten megváltásának ígéretéig terjed, rengeteg felszólítással, buzdítással, zsoltár-szerű részekkel. És nem csak a Sirmak könyve használ sokszor sokkoló erejű képeket, hanem Deutero-Ézsaiás is, Mintz szerint azért, mert „In the vacuum of divine silence, after the ordeal of destruction and exile, the prophet feared that the capacity for a believing response had so atrophied that when the moment of triumph finally arrived it would simply pass by unanswered.”⁷³⁰ Ezek a képek váratlanok és sokszor fantasztikusak: tapsoló fák és hegyek (55,12), kisimuló puszták (40,4), Jákób, mint cséplőszerszám (41,15), semmiből előálló vizek és fák (41,17-20), és a megszólalás műfaja is mindig más: szatíra (44,9-20), irónia (49,9-10), vádbeszéd (50,1-3), költői kérdések (41,4; 45,9-10; 49,24) váltják egymást. De mindezeket túl újra és újra

⁷²⁷ Linafelt *ibid.* 62.

⁷²⁸ Szerkezetének vázlatát ld. a Függelékben.

⁷²⁹ „Figures of many sorts populate Second Isaiah—including YHWH, Cyrus, Daughter Zion and her children, and Daughter Babylon, not to mention an assortment of idol makers, foreign leaders, and personified elements of the natural world.” Willey *The Servant of YHWH and Daughter Zion* 63.

⁷³⁰ Mintz *Hurban* 43.

felbukkannak bennük olyan motívumok, szavak és szófordulatok, amelyeket a Siralmak könyvének költője használt, és a megszólítottak is azok, akiket a panasz meg akart szólítani: a közösség, Sion és az Úr szolgája (aki sok hasonlóságot mutat fel a JSir 3 férfival), valamint a „népek és szigetek”, akik előzőleg „kivülállókként” és „ellenségekként” már (le)szerepeltek.

Amiatt azonban valós válasz lesz a Siralmak könyvére – és a zsidó év liturgiai rendje mutatja, hogy több évezred vallásos közössége annak fogadta el –, az mégsem csupán a költői párhuzamokban és hasonlóságokban keresendő, hanem két másik tényben: egyrészt abban, hogy Deutero-Ézsaiásnál végre megszólal maga Isten, másrészt éppen azt teszi, amelyre a Siralmak szereplői kérték (1,21-22; 3,63-66; 4,21-22): helyreállítja a világ rendjét.⁷³¹

Ha ugyanis megvizsgáljuk azokat a szakaszokat, amelyekben a leginkább utolérhető a feljebb említett nyelvi-gondolati összefüggés, nyilvánvaló lesz, hogy Deutero-Ézsaiás ígéhirdetése nem szakad el a Siralmak könyvének képeitől, hanem azokat felhasználja, megfordítja, és *ezáltal* állítja helyre az áhított rendet. Képei így, ha a Siralmak képeivel vetjük össze őket, antitetikusak, ellentételezők.

Nézzünk közülük néhányat (a JSir verseinek sorrendjében haladok az összehasonlítással):⁷³²

Siralmak könyve	Deutero-Ézsaiás
1,2.9.16.17.21; 2,13. a hiányzó vigasztaló	Isten megvigasztalja népét: 40,1; 49,13; 51,3.12.19; 52,9.

Az egyik legnyilvánvalóbb összefüggés. Sokatmondó Deutero-Ézsaiás könyve esetén a tény, hogy az egész kompozíció nyitószava a vigasztalásra felszólítás.

1,3-4: A nyomor és a sok szolgálat után fogságba ment Júda. A népek közé került, nem lelt megnyugvást, minden üldözője utolérte (<i>hiššigûhâ</i>) szorultságában. Sion elgazosodott útjai, amelyen nincs ünnepre járó, Összes kihalt kapuja, jajgató (<i>ne^e nâhîm</i>) papjai, siránkozó (<i>nûgôt</i>) fiatal leányai, s keserű maga-maga...	51,11-12: Így fognak visszatérni az ÚR megváltottai is, és ujjongva érkeznek meg a Sionra. Öröm koszorúzza fejüket örökre, boldog örömben lesz részük (<i>yaššigûn</i>), a gyötrelmes sóhajtozás (<i>yâgôn wa^a nâhâ</i>) pedig elmúlik.
--	--

A két kép, éppen a vigasztalás motívuma miatt antitetikus. Így további, a fenti szövegben nem jelölhető összefüggések is vannak közöttük:

Fogságba ment Júda (*gâl^etâ y^ehûdâ*) // Így fognak visszatérni az ÚR megváltottjai (*ûp^edûyê yhw^ey^ešûbûn*)

Ahol a fogságba vitel (*glh*) ellentételezése mind a kiváltás, mind a visszatérés (*pdh*, *swb*) – utóbbi éppen az, amit az 5. fejezet kér a 20-21. versben.

Sőt, ahogy az 1,3-4 magyarázatánál említettem, az Ézs 35,10 és a Deut 28,47-48 mind áthallatszik az említett helyeken, és mindkét helyen szerepel a „(boldog) öröm” (*[šâšôn]* *w^ešimhâ*) kifejezés, ami itt, az Ézs 51,12-ben is.

1,9: Beszennyezte főzőedényeit, nem gondolt a jövőjével (<i>lô³ zâk^erâ^e ḥarîtâh</i>), hihetetlenül	47,7-8: Azt gondoltad, hogy úrnő maradsz örök időkre? Nem fontoltad meg ezeket, nem
---	---

⁷³¹ „Whereas YHWH’s voice was conspicuously absent throughout Lamentations, it is heard in Second Isaiah as an answer to Daughter Zion’s complaints, reversing her sufferings and transferring them to her enemies.” Willey *Remember the Former Things* 89.

⁷³² Összehasonlításaim részben Willeyét követik, bár sok esetben kihagytam részeket, amiket ő fontosnak tartott, illetve beemeltem olyanokat, amelyeket ő nem vett észre, vagy nem tartott a téma szempontjából relevánsnak.

nagyot bukott, de senki nem vigasztalja.	gondoltál a végére (<i>lō' zākart 'aḥ^arītāh</i>). De most, halld meg ezt, te, aki jóléthez szoktál, biztonságban laktál, és ezt mondtad magadban: Csak én vagyok, rajtam kívül nincs más! Nem leszek özvegy, nem tudom meg, mi a gyermektelenség!
--	---

Ennél a két versnél nem csak a következményekkel (véggel/jövővel) való nem számolás felemlítése közös, hanem az is, hogy mindkettőben felbukkan a gyermekek eltűnése és az özvegyiség/egyedüllét. De míg az 1,9-ben ez nagyon finom utalás a kompozíció egyéb helyeire (ld. a vers magyarázatánál), az Ézs 47,8-ban már konkrét kijelentés: „nem tudom meg, mi a gyermektelenség”! És a kettő: az özvegyiség és a gyermektelenség együtt juttatják el majd Babilont (akiről a 47. fejezet gyászéneke szól) abba az állapotba, ahol nem sem marad majd senki, aki vigasztalja.

1,13-14: A magasból tüzet küldött csontjaimba, és eltiport, hálót feszített lábaim elé és elejtett. Elhagyottá tett, s elesetté szüntelen. Iga köttetett törvényszegéseimből, melyek kezében összefonódtak, nyakamra (<i>šawwā' rī</i>) kerültek. Megrendítette erőmet, azok kezébe adott az Úr, akiknek nem tudok ellenállni (<i>lō' 'ūkal qūm</i>).	52,2: Rázd le magadról a port, kelj föl (<i>qūmī</i>), fogságba vitt Jeruzsálem, oldd le nyakadról (<i>šawwā' rēk</i>) bilincsedet, Sion fogságba vitt lánya!
---	---

E két képnek nem is annyira a szavai, mint a képei egyeznek, s ezt csak tovább erősíti a 3,27-30, amely szintén a földre rántott, „porba” tiport, nyakán köteleket/igát viselő rab(szolga) képe, amelyet az Ézs 52,2 éppen az ellentétes mozgásra: a bilincsek lerázására és felállásra szólít fel.

1,20: Lásd meg, URam, nyomorúságom (<i>kī-šar-lī</i>): belsőm háborog, elgyengültem keserűségben. Az utcán a fegyver végzett (<i>šikk' lā</i>) gyermekeimmel, otthon az éhség.	49,20: Majd mondják még neked gyermekeid, akiktől meg voltál fosztva (<i>šikkūlayik</i>): Szűk nekem ez a hely (<i>šar-lī hammāqôm</i>), menj odébb, hadd telepedjem le!
--	--

Az ézsaiási kép a teljes sorsfordulást mutatja: a „gyermektelenség gyermekei” mondják majd, hogy „szűkség”-ben vannak, mivel kevés a hely, és nem Jeruzsálem mondja majd, hogy „szűkség”-ben van a nyomor, az éhezés és a gyermekek pusztulása miatt..

2,2-4: Kíméletlenül felemészttette az Úr Jákób minden mezejét, Lerombolta dühében a drága Júda erődítményeit, a földre döntötte és ledöfte (<i>hll</i>) az országot és vezetőit. Haragja hevében véget vetett Izrael minden hatalmának. Megfutamította seregét az ellenség előtt, Úgy égette Jákóbot, mint minden oldalról emésztő tűz. Mint ellenség vont a fel iját, jobbja ellenfélként állt elő, és legyilkolt mindenkit, aki az ember szeme fénye.	51,9-10: Ébredj, ébredj, szedd össze erődöt, ó ÚRnak karja! Ébredj, mint hajdanában, az ősrégi nemzedékek idején! Hiszen te vágta ketté Rahabot, te döfted (<i>hll</i>) le a tengeri szörnyet! Te szárítottad ki a tengert, a nagy mélység vizeit, te készítetted utat a tenger medrén át, hogy átkelhessenek a megváltottak!
---	---

A két hely, bár első pillantásra semmilyen hasonlóságot nem mutat, mégis összefügg: a 2. fejezet tárgyalásánál már előkerülnek a kép nagyon erős áthallásai a régi mítoszokra, a 74. és 89. zsoltárookra, valamint az Isteni Harcos képére, amelyet az Ézs 51 jelen szakasza is előhív. A 2. fejezet a beteljesült „Úr napját”

mutatja, itt Ézsaiás egy másik „Úr napját” jelent be: ami a szabadítás, és nem a fogságba vitel napja lesz, hiszen az itt szereplő kép folytatása is erről szól.

2,10: Némán ülnek (<i>yēš^cbû lā 'āreš</i>) a földön a drága Sion vénei, Port (<i>'āpār</i>) hintetek fejükre, zsákba öltöztek, A földre borulnak Jeruzsálem fiatal leányai.	47,1: Szállj le, és ülj a porba (<i>'āpār</i>), Babilon szűz lánya! Ülj a földre (<i>š^cbî lā 'āreš</i>), nincs már trónus, káldeusok lánya! Nem neveznek többé finomnak és dédelgetettnek.
--	---

E két kép már nagyon közel áll egymáshoz (és persze előhívja az 1,1 és a 3,28-29 képeit is), és ismét csak antitetikus. A Babilon-elleni gyászdal első fele azonban tele van áthallásokkal a Sirmakra. A kézimalommal őrlés (Ézs 47,2 // 4,13; 3,1-6), a kilátszó mezítelenség (47,2b-3 // 1,8; 4,21-22), a némán, sötétségben ülés (47,5a // 2,10; 3,28), a rang eltűnése (47,5.7 // 1,1; 2,15), a jövővel nem gondolás és a gyermektelenség (47,7-8 // 1,9).

3,6-9: a halál sötétjébe (<i>maḥšāk</i>) kényszerített lakni. Fallal vett körül, nem juthatok ki, súlyos bilincseket rakott rám. Még ha üvöltözök és segítségért kiáltok is, imádságom nem jut ki börtönömből. Kövel falazta el útjaimat (<i>derek</i>), eltérítette ösvényeimet (<i>neṯbôt</i>).	42,16: Vezetem majd a vakokat olyan úton (<i>derek</i>), amelyet nem ismertek, ismeretlen ösvényeken (<i>neṯbôt</i>) viszem őket. A sötétséget (<i>maḥšāk</i>) világossággá változtatom előttük, a rögzös utat simává. Ezeket a dolgokat véghezviszem, nem mulasztom el.
---	--

A 3,7-9 és a 4,14 tárgyalásánál már említésre került, hogy a 3,1-9 képei a vakság leírásai lehetnek (és Saebø éppen erre építi elméletét a *geber* és Cidkijjá azonosításáról): nos, a jelen ézsaiási szakasz jelzi, hogy a „vakság” nem feltétlenül értendő szó szerint, hiszen amennyiben lehetséges a sötétséget világossággá változtatni előttük, inkább a Seol, az elhagyatottság állapotának képe a vak tántorgás. Az elfalazott, kicsavart, eltérített ösvények teljes ellentéte lesz az, hogy Isten egyenessé teszi előtte az utat, és azon fogja kivezetni őket (*hlk Hi*) a világosságra – és nem bevinni (*hlk Hi*) a sötétségre (3,2).

3,30: Arcát verőiehez fordítja (<i>yittēn l^cmakkēhû lehî</i>), jóllakik gyalázzattal.	50,6: Hagytam, hogy verjék a hátamat, (<i>nātattî lemakkîm, ûlehāyay</i>) és tépjék a szakállamat. Arcomat nem takartam el a gyalázkodás és köpködés elől.
--	--

Az Úr szolgálja és a *geber* között több hasonlóság is van: egyrészt mindkét könyvben ők azok, akik az emberi közösség tagjai közül megemlékeznek Isten törvényére és szabadítására még a nyomorban is (Ézs 53,4-5.10-11 // 3,22-30) csöndben viselik a terhüket (Ézs 53,7 // 3,28), és a 3,42-ben egyes számú beszélőként a közösség nevében tesz hitvallást, ami talán az Ézs 53,12 kiindulópontja lehetett.

Ezen kívül az 50. fejezetben még több tematikai hasonlóság van: 1. a hallgatás és meghallgatás fontossága (Ézs 50,4.5.10 // JSir 3,8.56) 2. a reggelenként új kegyelem (Ézs 50,4 // JSir 3,23) 3. mindkét helyen előkerülnek az igazságszolgáltatási fogalmak (Ézs 50,8 // JSir 3,34-39 és 58-59) és végül 4. megjelenik a sötétségben járás közös motívuma is (Ézs 50,10 // JSir 3,2). Ezen kívül Willey felhívja a figyelmet, hogy a fő témák is azonosak: hit és bizalom reménytelen körülmények között, és a megszólalás módja is hasonló: a több megszólalóval bíró részek között ezek monológok, amelyekben nem bukkan fel semmi történeti konkrétum, sem Jeruzsálem, ezek mégis körülveszik. „The poet

seems to have recollected the figure of Lamentations 3, casting him in the role of YHWH's servant."⁷³³

<p>4,1-2: Miért? Megfeketedett az arany, vörössé lett a színarany, szétszóródtak a drágakövek minden utcasarkon (<i>b^erôš kôl hûšôt</i>). Hogy lehet, hogy Sion drága fiait (<i>b^enē</i>), kiknek értéke színaranyban mérhető, csak cserépdarabnak, fazekas keze munkájának tekintették!?</p> <p>4,9-11: Jobb volt azoknak, akiket fegyver (<i>hereb</i>) ölt meg, mint akiket az éhség (<i>rā'āb</i>), mert őket az élelem hiánya döfte át, úgy haltak meg. A könyörületes asszonyok (kezeli - <i>y^edē</i>) megfőzték gyermekeiket (<i>yaldēhen</i>), hogy legyen mit enniük drága népem pusztulása (<i>šeber</i>) idején. Eltelt haraggal az ÚR, kiöntötte izzó dühét, tüzet gyújtott a Sionon, amely megemésztette alapjait.</p>	<p>51,18-20: Fiai (<i>bānīm</i>) közül, akiket szült (<i>yālādā</i>), nem állt mellé egy sem. Fiai (<i>bānīm</i>) közül, akiket fölnevelt, nem fogta kézen (<i>b^eyādāh</i>) egy sem. Két dolog történt veled - még csak nem is szánnak -: pusztulás és összeomlás (<i>šeber</i>), éhínség (<i>rā'āb</i>) és fegyver (<i>hereb</i>) - s még csak vigasztalód sincsen. Fiaid (<i>bānāyik</i>) aléltan feküdtek minden utcasarkon (<i>b^erôš kôl hûšôt</i>), mint antilop a hálóban, betelt rajtuk az ÚR haragja, Istened dorgáló szava. 54,11-12: Ó, te nyomorult, vihartépte, vigasztalan! Íme, én drágakövekre építem falaidat, zafirokból rakom le alapodat. Rubinból készítem el falad párkányát, és kapuidat briliánskövekből, összes határaidat meg gyémántokból.</p>
--	--

A két különböző ézsaiási hely két különböző motívumot emel ki és fordít meg a 4. fejezet különböző helyeiről: az 51. fejezet a gyermekek pusztulásának kulcsszavait használja, míg az 54. fejezet az értéktelenné lett Sion újra értékessé tételéről beszél, és újra előkerülnek a drágakövek, amelyek annakidején koszosan, véresen és értéktelenül gurultak szét az utcákon.

<p>4,15: Menjetek el innen! (<i>sûrû</i>) Tisztátalan! (<i>tāmē'</i>) El! El innen! (<i>sûrû, sûrû</i>) Ne is érintsetek (<i>'al tiggā'û</i>)! S elmenekültek, ha tántorogva is, mert nem maradhattak tovább a népek között.</p>	<p>52,11: Távozzatok, távozzatok (<i>sûrû, sûrû</i>), vonuljatok ki onnan, tisztátalan dolgot ne érintsetek! (<i>tāmē' 'al tiggā'û</i>) Vonuljatok ki belőle, tisztítsátok meg magatokat, akik az ÚR edényeit hordozzátok!</p>
--	--

Ez talán a vigasztalás-motívum után a legszembeszökőbb összefüggés a két könyv között, és itt érhető utol a legjobban Deutero-Ézsaiás költői technikája is: a szavak egyezése megmarad, viszont a szöveggörnyezet változtatásával képes arra, hogy az eredeti mondatot teljesen az ellenkezőjévé tegye: immár nem a népek kiáltanak Júda menekültjeire, és nem őket tekintik tisztátalannak, hanem éppen ők, a népek a tisztátalanok, amelyből Júdának kell kivonulnia, hogy magát tisztátalanná ne tegye. Immár nem ő a leprás, a társadalmon kívül rekesztett, hanem a kirekesztők kerültek kívülre – Isten szemszögéből.

<p>4,17: Még mindig hiába várunk segítségre. Őr-helyeinkről figyeltük a népet (<i>gôy</i>), amelytől nincs szabadulás (<i>yôšā'</i>),</p>	<p>52,8-10: Halld, örállóid hangosan kiáltanak, együtt ujjonganak, mert saját szemükkel látják, hogy visszatér az ÚR a Sionra. Vigan ujjongjatok mindnyájan, Jeruzsálem romjai! Mert megvigasztalta népét az ÚR, megváltotta Jeruzsálemet! Kinyújtotta szent karját az ÚR minden nép (<i>gôyîm</i>) szeme láttára. Meglátják majd az egész föld határán Istenünk szabadítását (<i>y^ešû'at</i>).</p>
---	--

⁷³³ Willey ibid 218.

A két vers közös képzetei, a *šph* igéből képzett „örhely”, „figyel” és „órálló” szavak mindkét könyvben parallel nélküliek. De míg a JSir-ban hiába várják a segítséget (vagy még inkább: Segítséget, hiszen ez az allúziója, mint már a vers magyarázatánál említettem, megvan a szövegnek), itt az órallók látják meg először, hogy visszatér az Úr a Sionra, és a *szabadulást* hozza magával, mégpedig „minden nép” szeme láttára – azokéra is, akikről Sion azt hitte, hogy nem szabadul meg tőlük soha. Érdeemes megemlíteni, hogy nem az *‘am*, hanem a *gôy* szó szerepel mindkét helyen.

<p>4,21-22: Ujjongj és örülj Edóm népe, Úz földjének lakosa! Hozzád is eljut a kehely (<i>kôš</i>), lerészegedsz (<i>tišk^erî</i>) és lemeztelenedsz! Véget ért büntetésed, Sion, nem leszel többé meztelen. De bűnödet, szép Edóm, megtalálta már, leleplezte vétkeidet.</p>	<p>51,17.21-22. 23a: Ébredj már, ébredj már, kelj föl, Jeruzsálem! Kiittad már a harag poharát (<i>kôš</i>), melyet az ÚR keze tartott eléd, az öblös poharat, amelytől tántorogsz, kiittad, kiürítetted. Ezért halld meg ezt, te szegény, aki részeg (<i>šekūrat</i>) vagy, de nem bortól: Ezt mondja Urad, az ÚR, Istened, aki népéért perel: Kivettem már kezedből a poharat (<i>kôš</i>), melytől tántorogsz, nem kell tovább innod haragom öblös poharából (<i>kôš</i>). Kínzóid kezébe adom azt...</p>
---	--

A *kôš* kijelölő jelzője Ézsaiásnál végig a „harag” (*hēmâ*), amely a Siralmakban kétszer, a 2,4-ben és a 4,11-ben fordul elő, de szinonimái végigkísérik a kompozíciót a 2. fejezettől kezdve. A két képzetet Ézsaiás összekapcsolja, és ez alapján magyarázza már népe sorsának megfordulását: nemcsak a kehely/pohár kerül másik kézbe, de a harag is elfordul végre azokra, akik elbántak Jeruzsálemmel.

<p>5,1-3: Emlékezz (<i>z^ekôr</i>), URam, mi történt velünk, nézz ide, lásd meg gyalázatunk (<i>herpatēnû</i>)! Örökségünk idegenekre szállt, házaink külhoniaknak adattak. Árvák lettünk, nincs apánk, anyáink olyanok, mint az özvegyasszonyok (<i>k^e ‘almānôit</i>).</p>	<p>54,3-4: Mert jobbra is, balra is terjeszkedni fogsz, utódaid a népek örökébe lépnek, és elpusztított városokat telepítenek be. Ne félj, mert nem vallasz szégyent, ne pironkodj, mert nem ér gyalázat! Ifjúkorod szégyenét is elfelejted, özvegyiséged gyalázatára (<i>herpat ‘alm^enûtayik</i>) nem emlékezel (<i>lô ‘tizk^erî</i>) többé.</p>
--	--

Bár az 5,2 kulcsszavaiból nem szerepel semmi az Ézs 54,3-4-ben, a gondolat mégis ott szerepel: az örökség (*naḥalâ*) és az örökölni (*yrš*) ige egyaránt a Deut kulcskifejezései, és mindkettőt Izrael földjével kapcsolatosan használja (*naḥalâ* – Deut 4,21.38; 12,9; 19,10; 20,16; 21,23 stb. *yrš* – Deut 1,8.21.39; 2,12.22.24 stb), sőt a két kifejezés együtt is előfordul: 15,4. Az idegeneknek adott örökség nemcsak visszaszáll, de Sion fiai fogják a népek örökét maguk elvenni, és az övék lesz.

<p>5,4: Vizünket pénzért isszuk, fánkért fizetnünk kell.</p>	<p>41,17-19: A nyomorultak és a szegények vizet keresnek, de nincs, nyelvük kiszárad a szomjúságtól. De én, az ÚR, meghallgatom őket, én, Izráel Istene, nem hagyom el őket. A kopár hegyeken folyókat fakasztok, a völgyek mélyén forrásokat, a pusztát bővizű tóvá változtatom és a szomjú földet vizek forrásává. A pusztában cédrust növesztetek meg akácot, mirtuszt és olajfát. A pusztaságba borókafenyőt ültetek, kőrifát meg ciprust.</p>
--	--

	55,1: Ti szomjazók mind, jöjjetek vízért, még ha nincs is pénzetek! Jöjjetek, vegyetek és egyetek! Jöjjetek, vegyetek bort és tejet, nem pénzért és nem fizetségért!
--	--

Mindkét ézsaiási hely a pénzért vett vízre reflektál, de a 41. fejezet a teljes JSir 5,4-et megragadja, és értelmezése egybeesik azzal, amit a vers magyarázatánál már feltételeztem (ld. ott): hogy nem arról van szó, hogy a saját erőforrásaikért fizetnie kéne a népnek, hanem arról, hogy – talán a háborús pusztítás következtében – *nincsenek* erőforrásai. Ennek a megfordítását ígéri a 41. fejezet.

5,20.22: Miért nem gondolsz (<i>škh</i>) ránk soha? Miért hagyta el (<i>‘zb</i>) minket ilyen sokáig? Mert ha bizony megutáltál minket (<i>mā’ōs m^e ‘astānū</i>), és ennyire haragszol (<i>qāṣaptā</i>) ránk, akkor...	49,14: De Sion ezt mondta: Elhagyott (<i>‘zb</i>) engem az ÚR, megfélekezett rólam (<i>škh</i>) az én Uram! 54,6-8: Mint elhagyott (<i>‘azūbā</i>) és fájó lelkű asszonyt, megszólít téged az ÚR, és mint ifjú menyasszonynak, ha megvetett (<i>timmā’ēs</i>) volt is, ezt mondja Istened: Egy rövid szempillantásra elhagytalak (<i>‘azabīkā</i>), de nagy irgalommal összegyűjtelek. Túlradó haragomban (<i>qesep</i>) egy pillanatra elrejtettem előled arcomat, de örök hűséggel irgalmazok neked - mondja megváltó URad.
---	--

A JSir 5,20 összefüggése az Ézs 49,14-gyel általánosnak tűnhet, de Willey felhívja rá a figyelmet, hogy a két ige ilyen párosítása elég ritka, és nem is fordul elő máshol az Isten általi elhagyatottsággal összefüggésben.⁷³⁴ Az 54,6-8 viszont kétség nélkül az 5,20.22 kulcsfogalmait ismétli meg.

Már a 49. fejezetből kiderül, hogy ami Jeruzsálemmel történt, nem az Úr beleegyezése és akarata nélkül történt. Erre jól utal a drámai párbeszéd is, és a kép, amellyel nyit: „Megfélekeznek-e csecsemőjéről az anya, // nem könyörül-e méhe gyermekén?” – kérdezi a 49,15a. Erre a (ki nem mondott) válasz a Siralmak könyve alapján egy határozott „Igen!” S bár utána így folytatja: „Ha mások megfélekeznének is, // én nem feledkezem meg rólad!” Sőt, kijelenti: „Íme, tenyerembe véstelek be, szüntelen előttem vannak falaid.” Viszont a következő vers utal rá, hogy volt egy olyan időszak, amikor – ha nem is felejtés miatt – de megesett a könyörtelenség: „Fiaid hozzád sietnek, pusztítóid és rombolóid pedig kivonulnak belőled.” (17. vers.) Voltak tehát pusztítók és rombolók. Isten tudott róluk, nem véletlenül hagyta őket szenvedni. De közben *nem* feledkezett el népéről.

Az 54,6-8 érvelése is hasonló. Az Úr *valóban* megharagudott, és *valóban* elhagyta népét, de csak egy „szempillantásra” történt meg ez, és nem hagyja el többé. Ezáltal Ézsaiás könyvében ezzel válasz is kerül a Siralmak ki nem mondott félelmére: még amikor haragudott is Isten, és nem szólt semmit, akkor is ott volt. És nem a halálé az utolsó szó, hanem Istené, aki még a holtakat is képes feltámasztani. Ahogy Linafelt keresi a megfelelő szót a „gyermektelenség gyermekeire” (*b^enē šikkūl*): „The poet does not imagine that by some sort of trickery Zion’s children were never in fact dead (...), but rather claims that those children who were dead are now alive. (...) Zion’s response confirms this sense of survival as ‘overliving.’”⁷³⁵

⁷³⁴ Willey ibid. 189.

⁷³⁵ Linafelt ibid. 77.

Ez, a világ újbóli „teljes megfordítása” Deutero-Ézsaiás válasza a Siralmak könyvére, a sors visszafordítása és az egyensúly helyreállítása, amelyhez viszont szükséges volt az 5,21 kérése is: „Fordíts minket magadhoz, és mi visszatérünk, // újítsd meg napjainkat, ahogy azelőtt voltak.”

Isten keze „forгатja” a világot, és ahogy képes rosszra fordítani, úgy a jóra fordítás és a visszafordítás sem lehetetlen a számára. És ahogy a Genézis 1 írója szerint az Ő szava hangzott (és visszhangzott) egyedül a kezdetkor a rendes ég és föld között, úgy az Ő szava az, amely végül az érc ég és a vas föld „levegőtlen présében” (Pilinszky) újra felhangzik, és egy élhető világ eljövetelét ígéri.

FÜGGELÉK

Deutero-Ézsaiás könyvének vázlatja

Versek	Beszélő	Kihez	Téma
40,1-2	Isten	közösség	vigasztalás
40,3-6a	„Hang”	narrátor	útépítés
40,6b	narrátor	„Hang”	kérdés
40,6c-11	„Hang”	narrátor	vigasztalás
40,12-26	Isten	közösség	bálványok ellen
40,27-31	Isten	Jákob	vigasztalás
41,1-7	Isten	közösség	bálványok ellen
41,8-20	Isten	Jákob	vigasztalás
41,21-29	Isten	közösség	bálványok ellen
42,1-4	Isten	közösség	szolgáról
42,5-7	Isten	szolga	feladat
42,8-9	Isten	közösség	bálványok ellen
42,10-13	narrátor	közösség	felhívás Isten dicséretére
42,14-19	Isten	közösség	Isten mindenható és szabadít
42,20-25	narrátor	közösség	pusztulás magyarázata
43,1-21	Isten	közösség	Isten megszabadít
43,22-28	Isten	Jákob	a pusztulás magyarázata
44,1-5	Isten	Jákob	ígéret
44,6-20	Isten	közösség	bálványok ellen
44,21-27	Isten	Jákob	Isten hatalmas + Círus
45,1-8	Isten	Círus	Isten ígérete és hatalmassága
45,9-20	Isten	közösség	pusztulás magyarázata, Isten hatalmassága és ígéretek
46. fej.	Isten	Jákob háza	Isten hatalmas és mindenható
47. fej.	Isten	Babilon	Babilon bukása
48. fej.	Isten	Jákob háza	feddés és biztatás
49,1-6	Szolga	szigetek	Isten megbízásának bejelentése
49,7-13	Isten	közösség	ígéret helyreállításra
49,14-26	Isten	Sion	ígéret helyreállításra
50,1-3	Isten	közösség	Isten feddése és mindenhatósága
50,4-11	Szolga	közösség	Isten szolgájával van
51,1-2	Isten	közösség	Ábrahám elhívása
51,3	narrátor	közösség	Isten vigasztalni fog
51,4-8	Isten	népek	Isten megjelenik majd
51,9-11	narrátor	Isten (karja)	biztatás cselekvésre
51,12-52,3	Isten	Sion	vigasztalás
52,4-12	narrátor	Sion	Isten szabadítása
52,13-15	Isten	közösség	a szolgáról
53. fej.	narrátor	közösség	a szolgáról
54. fej.	Isten	Sion	boldog jövő ígérete
55,1-4	Isten	szomjazók	ital ígérete
55,5	Isten	„te”	népek megtérése
55,6-7	narrátor	közösség	felhívás bűnbánatra
55,8-13	Isten	közösség	Isten ígéje és az örök jel

A Siralmak könyvének fordítása

Első költemény

1. Miért?

Számkivetett lett a város, a nép hercegnője,
mint özvegyasszony, olyan lett a nemzetek hercegnője,
az országok királynője rabszolgává lett!

2. Sír, zokog az éjszakában, arca könnyes,
de senki nem vigasztalja azok közül, akik szerették.
Barátai megcsalták, ellenségeivé lettek.

3. A nyomor és a sok szolgálat után fogságba ment Júda.
A népek közé száműzetett, nem lelt megnyugvást,
minden üldözője utolérte szorultságában.

4. Sion elgazosodott útjai, amelyen nincs ünnepre járó,
összes kihalt kapuja, jajgató papjai,
siránkozó fiatal leányai, s keserű maga-maga...

5. Ellenfelei vezetőkké lettek, ellenségei virágzanak,
mert gyászba borította őt az ÚR sok törvényszegése miatt.
Gyermekei fogságba mentek az Ellenfél előtt,

6. és a drága Sionból ékessége teljesen kivonult.
Vezetői olyanok lettek, mint a kosok, nem találtak legelőt:
erőtlenül mentek az Üldöző előtt.

7. Megemlékezett Jeruzsálem nyomorult hontalansága napjairól,
(mindenről, ami valaha drága volt számára,) amikor népe az Ellenfél kezébe esett, s nem volt, aki segítsen rajta.
Ellenfelei látták őt, és röhögtek bukásán.

8. Nagyot vétkezett Jeruzsálem, ezért kitaszítottá lett.
Minden tisztelője csalódott benne, mert meglátták mezítelenül.
Ő maga is megszégyenülten jajgatott.

9. Beszennyezte főzőedényeit, nem gondolt a jövőjével,
hihetetlenül nagyot bukott, de senki nem vigasztalja.
„Lásd meg, URam, nyomorúságomat, mert hatalmassá lett az ellenség!”

10. Az ellenfél rátámadt mindarra, ami kedves volt számára,
sőt, megérte, hogy népek lépnek be szentélyébe,
akikről pedig megparancsoltad, hogy ne lépjenek be gyülekezetedbe.

11. Egész népe jajgat, kenyér után kutat,
kedveseiket adták élelemért cserébe, hogy erőre kapjanak.
„Nézd, URam, és lásd meg, milyen hitvány lettem!”

12. Bár mindannyian, akik erre jártok, idenéznétek és meglátnátok,
van-e olyan fájdalom, mint az én fájdalomam, amellyel elbánt velem,
amellyel megvert az ÚR izzó haragja napján?

13. *A magasból tüzet küldött csontjaimba, és eltiport,
hálót feszített lábaim elé, és elejtett.
Elhagyottá tett, s elesetté szüntelen.*
14. *Igát kötött törvényszegéseimből, melyek kezében összefonódtak,
nyakamra kerültek; megrendítette erőmet.
Azok kezébe adott az Úr, akiknek nem tudok ellenállni.*
15. *Vitézeimet betakarította az Úr,
Megünnepelte, hogy összetörte ifjaimat.
A drága Júda leányait az Úr borsajtóba taposta.*
16. *Emiatt sírok én, szemem forrása vizet áraszt.
Mert elhagyott, aki megvigasztalhatna, lelkemet felüdíthetné.
Elpusztultak fiaim, mert erős volt az ellenség.”*
17. *Sion kezébe temetkezik, nincs vigasztalója.
Megparancsolta ellenfeleinek az ÚR, hogy körbezárják Jákóbot,
Jeruzsálem számkivetetté lett közöttük.*
18. *„Igazságos az ÚR, mert fellázdattam rendelése ellen.
FigyeljeteK, népek, és lássátok meg fájdalmamat:
leányaim és ifjaim fogságba mentek!*
19. *Hívtam szeretteimet, de ők becsaptak:
papjaim és vezetőim elpusztultak a városban,
de ők maguknak kerestek élelmet, hogy magukat üdítsék.*
20. *Lásd meg, URam, nyomorúságom: belsőm háborog,
elgyengültem keserűségemben.
Az utcán a fegyver végzett gyermekeimmel, otthon az éhség.*
21. *Halljátok meg: jajgatok, de nincs, aki vigasztaljon!
Minden ellenségem látta bajomat, örültek, hogy így tettél,
elhoztad a napot, amelyet kitűztél! De járjanak majd úgy, mint én!*
22. *Jusson éléd minden gonoszságuk, és bánj velük
úgy, ahogyan velem bántál vétkeim miatt,
mert már csak nyögök, nincsenek könnyeim.”*

Második költemény

1. **Miért?**
Megutálta az Úr haragjában a drága Siont!
Az égből a földre hajította Izrael ékességét,
nem törődik lába zsámolyával haragja napján!
2. **Kiméletlenül felemésztette az Úr Jákób minden mezejét,**
lerombolta dühében a drága Júda erődítményeit,
a földre döntötte, és ledöfte az országot és vezetőit.
3. **Haragja hevében véget vetett Izrael minden hatalmának.**
Megfutamította seregét az ellenség előtt,
úgy égette Jákóbot, mint minden oldalról emésztő tűz.

4. Mint ellenség vonta fel íját, jobbjá ellenfélként állt elő,
és legyilkolt mindenkit, aki az ember szeme fénye.
A drága Sion sátrában haragja tűzként futott szét.
5. Olyan volt az Úr, mint az ellenség. Felemésztette Izraelt,
felemésztette minden fellegvárát, lerombolta erődítményeit,
megsokasította Júda házaiban a sírást-rívást.
6. Feldúlta sátrát, mint egy kertet, lerombolta templomát,
feledésre juttatott az Úr ünnepet és szombatot a Sionon,
dühös felháborodásában megutált királyt és papot.
7. Elvetette oltárát az Úr, megtagadta szent helyét,
ellenség kezére adta fellegvárainak falait,
úgy kiáltoztak az Úr házában, mintha ünnepnap lenne.
8. Úgy döntött az ÚR, hogy lerombolja a drága Sion falait.
Mérőzsinórt vont ki, nem fogta vissza kezét, hogy megemésszen
és gyászba borítson bástyát és falat: egyaránt romba dőltek.
9. Földbe süllyedtek kapui, megsemmisültek zárai,
királya és előkelői a népek között vannak, nincs tanítás,
prófétái sem kaptak látomást az ÚRtól.
10. Némán ülnek a földön a drága Sion vénei,
port hintenek fejükre, zsákba öltöztek,
a földre borulnak Jeruzsálem fiatal leányai.
11. Szemem könnyben úszik, belsőm háborog,
kesergek drága népem pusztulása miatt,
a csecsemők és kisgyerekek miatt, akik a város terein támolyognak,
12. anyjukat kérdezgetve: „*Hol a kenyér?*” – de nincs –,
miattuk, akik mint átdöfött sebesültek haldoklanak a város terein,
miattuk, akik meghalnak anyjuk ölében.
13. Kit hozzak példának, kihez hasonlítsalak, ó, drága Jeruzsálem?
Kivel vesselek össze, hogy megvigasztaljalak, drága, szép Sion?
Mert tengernyi a sebed, ki gyógyíthat meg?
14. Prófétáid teljesen semmitmondó látomásokat kaptak rólad.
Nem leplezték le bűneidet, ami sorsodon változtathatott volna,
hanem üres hazugságokat prófétálgattak.
15. Minden járókelő örült a károdra,
Így gúnyolódtak nevetve a drága Jeruzsálem fölött:
„*Csak nem ez az a város, amiről azt mondták: ‘az egész föld öröme?’*”
16. Ellenségeid nagyszájúan beszéltek rólad,
Nevetve gyalázkodtak, ezt mondogatták: „*Felfaltuk!
Igen, ez volt a nap, amire vártunk! Megértük! Megláttuk!*”
17. Véghezvitte az Úr, amit eltervezett, beteljesítette, amit megmondott,
amit régtől elrendelt. Pusztított, és nem kímélt,

megörvendeztette ellenségedet, hatalmassá tette elnyomóidat.

18. Még a drága Sion falai is az ÚRhoz kiáltottak,
a te könnyed is folyjon hát mint patak éjjel és nappal,
ne csillapodjon, ne pihenjen szemed!

19. Kelj fel! Kiálts éjszaka, az őrsváltások kezdetén,
sírj az ÚR előtt, amíg csak van könnyed,
emeld fel hozzá kezéd gyermekeid miatt!”

20. *„Nézz ide, URam, vedd észre, kivel bántál így el!
Hát muszáj megenniük az anyáknak méhük gyümölcsét, dédelgetett gyermekeiket?
Hát muszáj kipusztulnia az ÚR szentélyéből papnak és prófétának?”*

21. *Az utcák kövén hever ifjú és vén,
Fiatallányaim és fiaim fegyvertől estek el.
Gyilkoltál haragod napján, irtottál, nem kiméltél.*

22. *Összehívod, mintegy ünnepnapra mindenünnen, amitől iszonyodom.
Nem volt az Úr haragja napján sem menekült, sem szökevény.
Mindenkivel, akiket dédelgettem és felneveltem, Ellenségem végzett.”*

3. költemény

1-3. Én vagyok az a férfi, akit sújtó haragja megtanított arra, mi a nyomor.
Engem üzött be, és hajt a sötétségben, ahol nincs fény.
Bizony ellenem fordul, engem támad szüntelenül.

4-6. Elfonnyasztotta húsom és bőröm, összetörte csontjaim,
mérgező gyötrelimből emelt falat körém,
a halál sötétjébe kényszerített lakni.

7-9. Fallal vett körül, nem juthatok ki, súlyos bilincseket rakott rám.
Még ha üvöltözök és segítségért kiáltok is, imádságom nem jut ki börtönömből.
Kövel falazta el útjaimat, eltérítette ösvényeim.

10-12. Olyan hozzám, mint a lesben álló medve, mint rejtekhelyén az oroszlán.
Útjaimról letérített, összetépett, magamra hagyott.
Felvonta iját, és nyilait céltáblájává tett.

13-15. Tegzének nyilait vesémbe lőtte.
Nevetség tárgyává lettem minden nép előtt, gúnydallá szüntelen.
Keserőséggel tömött meg, ürmöt adott inni.

16-18. Kaviccsal tördelte ki fogaimat, hamuba nyomott.
Távol kerültem a békétől, elfeledtem, mi a jó.
Azt mondtam: *Nincs jövőm, nem várok semmit az Úrtól.*

19-21. Nyomorult hontalanságom emléke – üröm és méreg.
Emlékszem, emlékszem, és elcsüggedek.
Mégis erre kell gondolnom, hogy bízni tudjak.

22-24. Az ÚR szeretete nem fogyott el, nem szűnt meg irgalma,
sőt, naponta megújul. Bizony, nagy a te hűséged!

– Örökségem az ÚR – mondom magamnak – ezért benne bízom.

25-27. Jó az ÚR a benne bízóhoz, aki őt keresi.
Jóléte állandó lesz, és gyásza szabadítássá lesz.
Jó a férfihoz, aki igát hordoz elvetettségében.

28-30. Számkivetett és gyászol, mert viselnie kell.
Porba hajtja fejét, talán van remény.
Arcát verőikez fordítja, jóllakik gyalázattal.

31-33. Mert nem örökre vet el az Úr,
Hanem gyászba borít, utána könyörül, mert szeretete nagy,
mert nem ok nélkül aláz meg és bünteti az embereket azzal,

34-36. hogy eltiporja az ország összes foglyát.
Kiforgathatják-e a férfit jogaiból a Felséges előtt,
félrevezethetik-e az embert peres ügyében úgy, hogy az Úr nem látja?

37-39. Ki az, aki megmondja, és úgy lesz, ha nem az Úr parancsolta úgy?
Nemde a Felséges szájából származik a rossz és a jó?
Mit panaszkodik bárki is? Az ember vétkei *következményét* éli meg.

40-42. Vizsgáljuk meg alaposan életünket, és térjünk vissza az ÚRhoz,
könyörögjünk őszintén Istenhez a mennyekben:
Mi vétkeztünk és lázadtunk – te nem bocsátottál meg.

43-45. *Haraggal vettél körül, és üldöztél minket, gyilkoltál, nem kíméltél.
Felhőbe takaróztál, melyen nem hatolt át az imádság.
Söpredékké és utálatá tettél minket a népek között.*

46-48. *Minden ellenségünk nagyszájúan beszél rólunk.
Rettegés és csapda lett a részünk, romlás és pusztulás.
Könny patakzik szememből drága népem pusztulása miatt.*

49-51. Szemem szüntelen könnyezik, nem pihen, nem csillapodik,
amíg nem figyel, és le nem tekint az ÚR a mennyből.
Gyászom nagyobb, mint városom összes leányáé.

52-54. Ellenségeim ok nélkül mint a madarat törbe csaltak.
Élve taszítottak a sírba, köveket dobáltak rám.
Összecsapott a víz fejem fölött, s azt mondtam: *Végem van.*

55-57. Segítségül hívtalak, URam, a sír mélyéről,
Halld meg hangom, ne fogd be füled szüntelen sóhajtásom elől!
Jöjj közel, amikor kiáltok hozzád, mondd: *Ne félj!*

58-60. Tárgyald le peremet, Uram, váltsd ki életemet!
Lásd meg, hogy félrevezettek, íteld meg ügyemet!
Lásd meg ellenem irányuló bosszúvágyó terveiket!

61-63. Halld meg gyalázkodásukat, URam, fordítsd vissza rájuk!
Rosszakaróim egész nap ellenem beszélnek.
Nézd: szüntelenül engem gúnyolnak.

64-66. Fizesd vissza nekik, amit érdemelnek, aszerint, amit tettek!

Borítsd el elméjüket, átkod legyen rajtuk!
Üldözd őket dühödben, és irtsd ki őket az ÚR ege alól!

4. költemény

1. Miért?

Megfeketedett az arany, vörössé lett a színarany,
szétszóródtak a drágakövek minden utcasarkon.

2. Hogy lehet, hogy Sion drága fiait, kiknek értéke színaranyban mérhető,
csak cserépdarabnak, fazekas keze munkájának tekintették!?

3. Még a sakálok is odatartják emlőjüket, szoptatják kölykeiket,
de drága népem kegyetlen lett, mint a struccok a pusztában.

4. A csecsemő nyelve ínyéhez tapadt a szomjúságtól,
a gyermekek kenyeret kértek, de senki sem adott nekik.

5. Akik azelőtt csemegéket ettek, az utcákon nyomorognak,
akik bíborban nevelkedtek, a szemétdombot ölelgetik.

6. Nagyobb lett népem fenyítése, mint Sodoma büntetése,
mert az egy pillanat alatt elpusztult, s nem szenvedtek benne szerettei.

7. Előkelői csillogóbbak voltak a hónál, ragyogóbbak a tejnél,
vörösebb volt testük a korallnál, tagjaik a zafírnál.

8. Feketébb lett testük a koromnál, nem ismerni rájuk az utcán,
bőrük a csontjukhoz tapad, kiszáradtak, mint a fa.

9. Jobb volt azoknak, akiket fegyver ölt meg, mint akiket az éhség,
mert őket az élelem hiánya döfte át, úgy haltak meg.

10. A könyörületes asszonyok megfőzték gyermekeiket,
hogy legyen mit enniük drága népem pusztulása idején.

11. Eltelt haraggal az ÚR, kiöntötte izzó dühét,
tüzet gyújtott a Sionon, amely megemésztette alapjait.

12. Sem a föld királyai, sem senki a világon nem hitte volna,
hogy az ostromló ellenség be fog vonulni Jeruzsálem kapuin

13. prófétáinak vétkei, papjainak bűnei miatt,
akik ártatlan vért ontottak benne.

14. Vakon tántorognak az utcákon, vérrel szennyezetten.
Senki sem érintheti ruháikat.

15. „*Menjetek el innen! Tisztátalan! El! El innen! Ne is érintsetek!*”
S elmenekültek, ha tántorogva is, mert nem maradhattak tovább a népek között.

16. Maga az ÚR szórta szét őket, nem tekint többé rájuk,
a papokkal sem tesz kivételt, és a véneknek sem kegyelmez.

17. *„Még mindig hiába várunk segítségre.
Őrhelyeinkről figyeltük a népet, amelytől nincs szabadulás,*
18. *Vadásztak ránk, sarokba szorítottak,
végünk elközelített, beteltek napjaink, bizony eljött a vég.*
19. *Gyorsabbak voltak üldözőink, mint a sasok az égen.
A hegyeken tűzként futottak utánunk, a pusztában lesben vártak ránk.*
20. *Éltető leheletünk, az Úr felkentje fogságba esett vermükben,
akiről pedig azt mondtuk: – ‘Oltalmában élhetünk a népek között’.”*
21. Ujjongj és örülj Edóm népe, Úz földjének lakosa!
Hozzád is eljut a kehely, lerészegedsz és lemeztelenedsz!
22. Véget ért büntetésed, Sion, nem leszel többé meztelen.
De bűnödet, szép Edóm, megtalálta már, leleplezte vétkeidet.

5. költemény

1. Emlékezz, URam, mi történt velünk, nézz ide, lásd meg gyalázatunk!
2. Örökségünk idegenekre szállt, házaink külhoniaknak adattak.
3. Árvák lettünk, nincs apánk, anyáink olyanok, mint az özvegyasszonyok.
4. Vizünket pénzért isszuk, fánkért fizetnünk kell.
5. Igát tettek nyakunkra, úgy hajtanak, robotolunk, nincs nyugtunk.
6. Egyiptom vazallusává lettünk, Asszíriára esküdtünk föl, hogy ehessünk.
7. Apáink, akik vétkeztek, nincsenek többé, mi hordozzuk büntetésüket.
8. Szolgák uralkodnak felettünk, s nincs, aki kiragadjon a hatalmukból.
9. Életünkért kockáztatásával szereztünk kenyeret a fegyver és az éhség miatt,
10. Bőrünk fekete lett, mint a kemence a pusztító dögvész miatt.
11. Meggyalázták Sion asszonyait, a szüzeket Júda városaiban.
12. Felakasztották a vezetőket, a vénekre sem voltak tekintettel.
13. A fiatalok malomkövet forgattak, a gyerekek megbotlottak a rúd alatt.
14. Az öregek eltűntek a kapukból, a fiatalok nem énekelnek többé.
15. Odavan szívünk öröme, táncunk gyászba fordult.
16. Leesett a korona fejünkről, jaj nekünk, mert vétkeztünk!
17. Ezért beteg a szívünk, ezért homályosodtak el szemeink:
18. mert a Sion hegye romokban áll, rókák járnak benne.
19. Te, Uram, örökké uralkodsz, trónusod megáll nemzedékről nemzedékre.
20. Miért nem gondolsz ránk soha? Miért hagytál el minket ilyen sokáig?
21. Fordíts minket magadhoz, és mi visszatérünk, újítsd meg napjainkat, ahogy azelőtt voltak.
22. Mert ha bizony megutáltál mindet, és ennyire haragszol ránk, akkor...