



„Olyanok voltunk, mint az álmodók”

Az álom szimbolikája a 126. zsoltárban

BODOR ATTILA

Mathias Corvinus Collegium, vendégoktató (HU)
bodor.attila@mcc.hu

A 126 (125). zsoltár első versének a fordítása és értelmezése nemcsak az ókori fordítók számára okozott nehézséget, hanem a kortárs szentírásértelmezésben is vita tárgyát képezi.¹ A nehézséget nemcsak az egyes terminusok fordítása okozza, hanem a 126,1a és a vele párhuzamos v. 4a nyelvtani szerkezete is. A Zsolt 126,1a.4a úgy tűnik, hogy a fogság végét és az azt követő változást, azaz YHWH visszatérését és Sion/Jeruzsálem megújulást írja le, amelyet a v. 1b egy különös hasonlattal egészít ki: *hāyî nû k^ehōlmî m* – „(olyanok) voltunk, mint (az) álmodók”.² Ez a hasonlat, amelyet a kritikai

1 A 126. zsoltár a Septuagintában, a Vetus Latinában és a Vulgatában 125. zsoltárként szerepel. Jelen tanulmányban erre és más zsoltárookra vonatkozóan is a Héber Biblia zsoltárszámozását követem.

2 Amennyiben másképp nem jelzem, a bibliai szövegek fordításai sajátok, amelyek a lehető legpontosabban próbálják tükrözni az eredeti szöveget. Ahol ez nem releváns, a Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliájának (RÚF) a szövegét használom.

bibliakutatásban többféleképpen is értelmeztek, több kérdést is felvet. Miért hasonlítja a zsoltáros az álmodozókhöz Izraelt? Az álmodozás a fogságból visszatértek magatartásának a jellemzője vagy pedig az esemény maga hasonlít az álomhoz? Ezen a különleges történelmi fordulóponton mi köze az álomnak YHWH visszatéréséhez és a megújuláshoz? A következőkben ezekre a kérdésekre próbálok választ találni, megvizsgálva a Zsolt 126,1 mélyebb jelentéstartalmát és összefüggéseit, valamint a versben található álomhasonlat szerepét. A felvázolt kérdéskört három lépésben fogom megvilágítani: 1) először a vizsgált zsoltárvers kontextusát, magát a 126. zsoltárt, különös tekintettel a vv. 1-4-et veszem görcső alá; 2) ezután a *hāyî nû k'ḥōlmîm* fordítási lehetőségeit járom körül; 3) végül pedig ezek alapján a Zsolt 126,1 lehetséges értelmezéseit mutatom be.

A Zsolt 126,1 irodalmi kontextusa

A *k'ḥōlmîm* fordításának és értelmezésének vizsgálata előtt lássuk magát a 126. zsoltárt, amelyben a vizsgált kép található. A zsoltár szövegét saját fordításban közlöm, kiemelve az egyes szerkezeti részeket és a közöttük lévő kapcsolatot.³ A terminusok közötti összefüggéseket különböző aláhúzásokkal, illetve kiemelésekkel jelölöm.

Zarándokének.

- I. A a ^{1a} Visszatérésekor YHWH-nak Sion visszatérésére (való tekintettel);
 b ^{1b} **(Olyanok) voltunk, mint (az) álmodók.**
- I. B ^{2a} AKKOR megtelik
 a nevetéssel a szánk,

³ A zsoltár szövegét kólonokra bontva közlöm, a zsoltárverseket pedig a kólonok számának megfelelően betűjellel egészítettem ki, megkönnyítve ezáltal az egyes versrészekre való hivatkozást. A zsoltár címét, „Zarándokének”, azonban nem jelöltem külön betűjellel, mivel ez nem kapcsolódik szorosan a zsoltár szövegéhez. A zsoltárrészek közötti kapcsolatot a zsoltár szövege előtti A-A' és B-B', valamint a-a' és b-b' jelzik.

- a' ^{2b}és nyelvünk ujjongással.
- I. B' ^{2c}AKKOR (ezt) mondják a nemzetek között:
- b ^{2d}„Nagy dolgokat tett YHWH ezekkel!”
- b' ^{3a}„Nagy dolgokat tett YHWH velünk!”
- I. A' ^{3b}**Örvendezők voltunk.**
- II. A a ^{4a}Térj vissza, YHWH, visszatérésünkre (való tekintettel),
- b ^{4b}**mint a patakok a Negev-ben.**
- II. B a ^{5b}Akik vetnek sírva,
- b ^{5b}ujjongva aratnak.
- a' ^{6a}Ide-oda megy sírva
- ^{6b}a vetőmagos zsákot emelő,
- b' ^{6c}ide-oda jár ujjongva
- ^{6d}a kéréit vivő.

A legnagyobb problémát a zsoltár szövege kapcsán a vv. 1a és 4a fordítása okozza. A héber *bēšûb yhwh 'et-šîbat̄ šîyyôn* (1a) és *šûbâ yhwh 'et-š'ebûtēnû/š'ebîtēnû* (4a) hasonló módon épül fel: YHWH a mondat alanya, amelyhez a *šwb* („visszatérni”) ige állítmányként kapcsolódik. Ehhez mindkét mondatban egy *'et*-tel bevezetett főnév kapcsolódik, amelyet a mondatban tárgyként kezelnek a fordítások, így a *šwb* ige *qal* alakját *hifil* jelentéssel ruházzák fel és „visszahozni”, „megfordítani” vagy „helyreállítani” szavakkal fordítanak.⁴ Az ige tárgya pedig a Codex Leningradensis-ben szereplő *šîbat̄*, vagy az egyéb héber kéziratokban (pl. 4Q87) és v. 4-ben is megjelenő hasonló formájú *š'ebût̄* (Ketib) / *š'ebît̄* (Qere) adja. Ezeket a hasonló formájú főneveket két igére is visszavezethetjük, amelyek alapján meghatározhatjuk a jelentésüket: a *šîbat̄*-ot általában a *šbh* („foglalul ejteni/fogságba vinni”)

4 Lásd pl. KNB: „Mikor az Úr megfordította Sion fogságának sorsát” (v. 1a) / „Fordíts fogságunkon, Uram” (v. 4a); SZIT: „Amikor az Úr hazavezette Sion foglyait” (v. 1a) / „Fordítsd meg hát, Urunk, sorsunkat” (v. 4a); Károli Gáspár revideált fordítása (KG): „Mikor visszahozta az Úr Sionnak foglyait” (v. 1a) / „Hozd vissza, Uram, a mi foglyainkat” (v. 4a). A más nyelvű fordítások is hasonló módon járnak el, lásd pl. New Revised Standard Version (NRSV): „When the Lord restored the fortunes of Zion / brought back those who returned to Zion” (v. 1a) / „Restore our fortunes, O Lord” (v. 4a).

igéhez kötik, ami alapján a főnév a „fogság” szóval adható vissza;⁵ ezzel szemben a *š^ebûṭ* (Ketib) / *š^ebîṭ* (Qere) szavak a *šwb* (intranszitiv jelentéssel: „visszatérni”; tranzitiv jelentéssel: „megfordítani”) igére vezethetők vissza, amelyeket a *šwb* ige tranzitiv jelentéstartalma alapján általában „sorssal” fordítanak.⁶ Ennek eredményeképp a következő fordításokat kaphatjuk: „Amikor megfordította YHWH Sion fogságát” (v. 1a) / „fordítsd meg, YHWH, fogságunkat” (v. 4a), illetve „Amikor megfordította YHWH Sion sorsát” (v. 1a) / „fordítsd meg, YHWH, sorsunkat” (v. 4a). Azonban, mivel a *šibat* szó hapax legomenon a Héber Bibliában és a v. 1a és v. 4a pontos hasonlóságot mutat egymással, az exegéták többsége a *šibat*-ot másolási hibának tekinti és a *š^ebûṭ* (Ketib) / *š^ebîṭ* (Qere) formákat favorizálja a v. 1-ben is.⁷

Ez az észrevétel igen valószínűnek tűnik, a *šwb* tranzitiv jelentése qal alakban és az ebből levezetett jelentéstartalom a *š^ebûṭ* (Ketib) / *š^ebîṭ* (Qere) főnevekre vonatkozóan viszont igen kérdéses.⁸ Az ilyen és ehhez hasonló fordítások azonban nem veszik figyelembe, hogy a *šwb* ige qal jelentése „visszajönni/visszatérni”, és így nagy valószínűség szerint a vv. 1a és 4a YHWH visszatérésére utalnak, amint ezt a fenti saját fordítás is jelzi. Ennek a fordítási javaslatnak az egyetlen nehézsége az *’et* prepozíció, amely általában *nota accusativi*-ként, azaz tárgyragként jelenik meg a mondatokban. Ez a nehézség viszont könnyen elhárítható, mivel az *’et* nemcsak egy tárgy bevezetésére szolgálhat.

(1) Egyrészt meghatározhatja és pontosíthatja azt is, hogy mire „korlátozódik” az ige cselekménye (*accusative of limitation*);⁹

5 Így járt el a Septuaginta fordítója is: τὴν αἰχμαλωσίαν Σιών („Sion fogságát”).

6 Lásd pl. Limburg: Psalms, 435: „When the Lord restored the fortunes of Zion” (v. 1a) / „Restore our fortunes, O Lord” (v. 4a); Ravasi: Il libro dei Salmi III, 575: „Quando Jahweh restaurò le sorti di Sion” (v. 1a) / „Restaura, Jahweh, le nostre sorti” (v. 4a); Kraus: Psalmen II, 853: „Als Jahweh wandte Zions Geschick” (v. 1a) / „Wende, Jahweh, unser Geschick” (v. 4a).

7 Kraus: Psalmen II, 853, szerint nemcsak a Zsolt 126,4 támasztja alá a *š^ebûṭ* (Ketib) / *š^ebîṭ* (Qere) formákat, hanem a Zsolt 85,5 is. Ugyanígy Seybold: Die Psalmen, 485.

8 A *šwb* ige használatához és teológiai jelentőségéhez lásd Graupner – Fabry: שׁוּב šûb; Soggin: שׁוּב šûb zurückkehren.

9 Vö. Joüon – Muraoka: Grammer of Biblical Hebrew, §126g.

- (2) továbbá az *'et* mozgást kifejező igék után, mint a *šwb*, bevezetheti azt a helyet is, amelyre a mozgás irányul (accusativus loci);¹⁰
- (3) végül, mivel az *'et*-et követő *š^ebūt/š^ebīt* a *šwb* igéből származik a vv. 1a-ban és 4a-ban található *'et*-tel bevezetett *šwb*-ból képzett főneveket az ige belső vagy abszolút objektumának is tekintetjük, amelyet a héber nyelvtenban *schema etymologicum*-nak vagy *figura etymologica*-nak nevezünk, amely révén mintegy újabb nyomatékot kap az ige által leírt cselekmény.¹¹

Az *'et* alternatív interpretálási lehetőségei közül számomra az első tűnik a legkielégítőbbnek. Ugyan igaz, hogy a v. 1a-ban megjelenik Sion mint helyszín, azonban ez nem a visszatérés célja, hanem egy birtokos szerkezet része, illetve a v. 4a-ban egyáltalán nem található helyre való utalás. A *schema etymologicum* vagy *figura etymologica* magyarázata pedig azért nem tűnik valószínűnek, mivel a *š^ebūt/š^ebīt* nem egyszerűen nyomatékosítja a *šwb* ige jelentését, hanem egy más főnévvel (l. v. 1a) vagy névmással (l. v. 4a) van összekötve.

Fontos megjegyezni továbbá, hogy a *š^ebūt/š^ebīt* nemcsak itt a 126. zsoltárban, hanem sok más helyen is együtt jelenik meg a *šwb* igével és az *'et* prepozícióval együtt.¹² A *šwb* + *'et š^ebūt/š^ebīt* konstrukció alanya minden esetben YHWH; a kontextus alapján pedig világos, hogy valamilyen pozitív cselekedetéről van szó. Véleményem szerint azonban ez a cselekedet sokkal mélyebb teológiai tartalommal bír, mint valaki(k) „sorsának a helyreállítása / jóra fordítása”, mint ahogy ezt az általunk ismert fordítások sugallják. Amint az a *šwb* ige qal alakja jelzi, YHWH nem helyreállít valamit, ami tönkrement, hanem „visszatér” valahová. A Héber Bibliában a nép pusztulásának, valamint a fogságnak a kezdetét YHWH elfordulása és

10 Vö. Gesenius: Hebräische Grammatik, §118d.

11 Vö. Gesenius: Hebräische Grammatik, §117p. Ezt a fordítási opciót több lingvisztikai érveléssel is alátámasztja Willi-Plein: ŠWB ŠBWT. Ezt a fordítási javaslatot Hossfeld – Zenger: Psalms III, 375, is átveszik. Ezzel Zenger megváltoztatja a korábban általa is képviselt nézetet, miszerint a vv. 1a és 4a a *restitutio in integrum* gondolatát közvetíti. Vö. Zenger: Psalmen Auslegung I, 146: „Wenn JHWH den Zion wiederherstellt” (v. 1a) / „Stelle du, JHWH, uns wieder her” (v. 4a).

12 Lásd pl. MTörv 30,3; Jer 29,14; 30,3; 31,23; 32,44; 33,7.11.26; 49,6.39; Ez 16,53; 29,14; 39,25; Ám 9,14.

távozása jelzi.¹³ Ez általában reakció a nép elfordulására és hűtlenségére: YHWH azért fordul el népétől, mert a nép is elfordul tőle és a bálványok felé fordulva más isteneket követ.¹⁴ Azonban YHWH és a nép nemcsak elfordulni tudnak egymástól, hanem visszatérni is. Ha a nép visszatér YHWH-hoz, YHWH is visszatér a néphez. Amint azt MTörv 30,2-3 sugallja a *šwb + 'et š'ḅūt/š'ḅīt* konstrukció valószínűleg ezt a dinamikát juttatja kifejezésre: *w'ešab̄tā 'aq-yhwh 'elōheḳā* („és [ha] visszatérsz YHWH-hoz, a te Istenedhez”) → *w'ešob̄ yhwh 'elōheḳā 'et-š'ḅūtēḳā* („és visszatér YHWH, a te Istened, visszatérésekre [való tekintettel]”). Ezek a megfontolások magyarázzák tehát a Zsolt 126,1.4 fenti fordítását, rámutatva YHWH cselekedetének és az imádkozó gyülekezet kérésének a lényegére: a v. 1 mintegy a zsoltár címeként összefoglalja a szöveg tartalmát – Isten, aki egykor elfordult a néptől, mivel a nép más istenek felé fordult, most visszatér Sionhoz, azaz Jeruzsálem gyülekezetéhez, amely újból visszatért hozzá; a v. 4 pedig, amely a zsoltár középpontját jelzi, megfogalmazza Sion gyülekezetének a kívánságát – YHWH, aki elhagyta hűtlenségük miatt őket, térjen vissza, látva a változást, vagyis a visszatérést hozzá. Ezeket az árnyalatnyi fordítási szempontokat azért fontos szem előtt tartani, mivel ebben a kontextusban helyeződik el a *hāyî nū k'eḥōlmîm* a v. 1b-ben, meghatározva azt a hermeneutikai keretet, amelyben értelmet nyer az álomhasonlat.

A v. 1 és 4 fordítása mellett a 126. zsoltár kapcsán a másik legnagyobb nehézség a szöveg szerkezete. Attól függően ugyanis, hogy miként értékeljük a zsoltár szintaktikai és stilisztikai jellegzetességeit, különböző tagolási lehetőségek mutatkoznak:

- (1) Vv. 1-3 + v. 4 + vv. 5-6. Ez a hármas felosztás arra épül, hogy a v. 4 kitűnik a zsoltár szövegéből mint közvetlenül YHWH-hoz intézett kérés. Azok, akik e szerkezet mellett érvelnek, három

13 Lásd pl. Ezekiel könyvének 10-11. fejezetét, amely részletesen leírja YHWH dicsőségének távozását a Templomból Jeruzsálem pusztulása előtt.

14 Vö. MTörv 30,17-18: „De ha elfordul a szíved, és nem engedelmességsz, hanem eltántorodsz, más isteneket imádsz és azokat tiszteled, kijelentem nektek már most, hogy menthetetlenül elvesztek. Nem éltek hosszú ideig azon a földön, ahova most átkeltek a Jordánon, hogy bemenjetekek oda, és birtokba vegyétek” (RÚF).

különböző idősíkot különböztetnek meg: a vv. 1-3-at múltbeli visszatekintésként értékelik; a v. 4 mint a zsoltár központja, a nép jelenben megfogalmazott kérését tartalmazza; a vv. 5-6 pedig a jövőbe vetett reménybeli előretésként írja le, még inkább kifejezésre juttatva azt a bizalmat, amellyel az imádkozó gyülekezet YHWH felé fordul.¹⁵ A hármas tagolást figyelembe véve a zsoltár *Sitz im Leben*-je többféleképpen is rekonstruálható. Anderson a zsoltár keletkezését liturgikus környezetbe helyezi, amely során YHWH szabadító erejére való visszatekintés után (vv. 1-3) a nép újból YHWH-hoz fordult (v. 4), amelyre egy pap vagy egy kultuszban tevékenykedő próféta válaszolt (vv. 5-6).¹⁶ Ezzel szemben például Kraus és Westermann a zsoltár történelmi-teológiai szempontjait hangsúlyozza, amelyek arra utalnak, hogy a szöveg a fogság utáni kontextusba illeszkedik, amikor a nép már megtapasztalta Isten szabadító erejét (vv. 1-3), azonban a Deutero-Izajásban sugallt nagy parúzia érkezésének a késlekedése miatt újból YHWH-hoz fordul, hogy a jelenben beteljesítse szabadító művét (v. 4), biztonságot adva ezáltal a jövőre nézve (vv. 5-6).¹⁷

- (2) Vv. 1-2 + v. 3 + v. 4 + vv. 5-6. Ez a fajta szerkezeti felosztás, amelyet Weiser képvisel, csupán abban különbözik az előbbtől, hogy v. 3 külön egységként jelenik meg. Weiser a v. 3 különálló szerepét a szöveg középpontjában álló gondolattal magyarázza. Véleménye szerint míg a vv. 1-2 a gyermeki öröm és remény kifejeződése, ami a zsoltáros és a nép lelkiállapotát jeleníti meg, addig a v. 3

15 Ezt a szerkezeti felosztást javasolja pl. Anderson: *The Book of Psalms* 2, 863–864; Kraus: *Psalmen II*, 854.

16 Anderson: *The Book of Psalms* 2, 863–864. Andersonhoz hasonlóan Eaton, *Psalms*, 285, és Weiser: *Die Psalmen II*, 526, is a zsoltár keletkezését valamelyik mezőgazdasági ünnephez kapcsolja. Beyerlin: „Wir sind wie Träumende”, 40, ezzel a rekonstrukcióval kapcsolatban jogosan kifogásolja, hogy a zsoltár végén található mezőgazdasági képek kevés megalapozott indokot szolgáltatnak arra vonatkozóan, hogy a Zsolt 126 *Sitz im Leben*-jét a kultusz világába helyezzük el.

17 Kraus: *Psalmen II*, 855–856; Westermann: *Ausgewählte Psalmen*, 43.

egy dicshimnusz, amely véleménye szerint ugyancsak a kultikus környezetbe illeszkedik.¹⁸

- (3) Vv. 1-4 + vv. 5-6. Ez a szerkezeti felosztás a zsoltárban megfigyelhető tematikai váltáson alapul: míg az első négy vers YHWH-nak Izrael történelmében végbevitt cselekedeteire fókuszál, addig vv. 5-6 egy, a mindennapi életből vett mezőgazdasági képre épül. A tematikai különbségen kívül ez a fajta kettős felosztás a v. 1 és a v. 4 közötti inklúzióra épül, amelyet a fordítás kapcsán már bemutatam. Továbbá a vv. 1-4 és 5-6 közötti különbséget az is erősíti, hogy az első részben a „mi” dominál, a második részben pedig személytelen particípium szerkezeteket találunk.¹⁹ Ezeket a szempontokat figyelembe véve Gerstenberger a zsoltár keletkezési kontextusát a következőképpen rekonstruálhatja: az első rész (vv. 1-4) a Babilóniából hazatért közösség hálaadó imája, akik továbbra is bizalommal fordulnak YHWH-hoz; a második rész (vv. 5-6) pedig egy, a népi bölcsesség kontextusában keletkezett ének, amelyet a fogságból visszatértek az előző hálaimához kapcsolnak, szemléltetve a szabadság konkrét megvalósulását a hétköznapi életben.²⁰
- (4) Vv. 1-3 + vv. 4-6. Az előbb bemutatott szerkezet mellett egy másik kettős felosztás is lehetséges, azzal a különbséggel, hogy a v. 4-et a zsoltár második részéhez csatoljuk az első helyett. Hossfeld és Zenger több érvet is felsorol e szerkezet mellett.²¹ Többek között a vv. 1-3 művészi megkomponáltságát, ahol a kezdő és a záró vers vége tökéletes inklúziót alkot: *hāyî nû* + particípium („voltunk, mint álmódók” / „voltunk örvendezők”). A vv. 1-3 kompozíciójának az

18 Weiser: Die Psalmen II, 524.

19 Ennek a struktúrának az úttörő képviselője Magne: Répétitions, 191. Az általa javasolt vv. 1-4 és vv. 5-6 struktúrát az egyes szavak ismétlésére alapozta, amelyet részletes táblázatban szemléltetett. Az általa felvázolt szerkezetben a vv. 1 és 4 között egy további belső inklúziót is körvonalaz, azonban egyes tematikai egyezéseket figyelmen kívül hagy. Vö. Allen: Psalms 101-150, 173-174.

20 Gerstenberger: Psalms, 341-343.

21 Hossfeld - Zenger: Psalms III, 374-375. A tematikai és lexikális egyezéseket figyelembe véve. Ravasi: Il libro dei Salmi III, 579-580, ugyancsak a két strófás felosztást támogatja.

egységét erősíti a v. 2 tökéletes szerkezete is, amely, amint a fenti fordítás is tükrözi, két tökéletesen megalkotott mondatból tevődik össze, amelyek külön-külön is szerkezetileg összefüggésben állnak egymással. Habár a vv. 4–6 nem mutat ilyen kifinomult szerkezeti felépítést, ezek a versek is egységet képeznek. Ezt az egységet elsősorban a tematika határozza meg, ugyanis annak ellenére, hogy a v. 1a és a v. 4a ugyanazt a terminológiát használja és inklúziót alkot, a v. 4-gyel megváltozik a zsoltár iránya: míg a vv. 1–3-ban YHWH műve van a központban, a vv. 4–6-ban az imádkozó gyülekezet vágyai és gondjai kerülnek az előtérbe, ahol a v. 4 egy általános kérést fogalmaz meg, amelyet a vv. 5–6 konkretizál, kifejtve YHWH visszatérésének a pozitív következményeit. Seybold ugyancsak ezt a kettős szerkezeti felosztást (vv. 1–3 és vv. 4–6) támogatja, kiemelve, hogy a vers ritmikája is ebbe az irányba mutat: az első strófa (vv. 1–3) négy hosszú sort tartalmaz, amelyek mindegyikében 4+2 szó található, míg a második strófa (vv. 4–6) ugyancsak négy sort tartalmaz, amelyek 3(2)+2(3) szót tartalmaznak.²² Limburg a vv. 1–3 + vv. 4–6 szerkezet mellett a kettős szemléletmódot is megemlíti:²³ míg vv. 1–3 beteljesedett örömet vizionálja, vv. 4–6 reménnyel tekint a jövő felé a jelen aggodalmai közepette. Ezzel a Zsolt 126 nagyszerűen szemlélteti, hogy a bibliai gondolkodásban hogyan kapcsolódik össze a múlt emlékezete és bizonyossága a jövő reményével.

Az itt felvázolt szerkezeti opciók közül véleményem szerint az utolsót támasztja alá a legtöbb érv és ez tükrözi leginkább a zsoltár felépítésének a sajátosságait. Mindazonáltal a szöveg pontosabb megértéséhez szükséges még néhány kiegészítést tenni: 1) habár a zsoltár jól elkülöníthető két részre (vv. 1–3 és vv. 4–6), a tény, hogy más felosztási lehetőségek is szóba jöhetnek, arra utal, hogy a szöveg különböző részei több ponton is kapcsolódnak egymáshoz. Ezért egy homogén szövegegységről beszélhetünk, amely egyazon gondolat köré épül: YHWH visszatérésének a következménye az öröm és az ujjongás. Megfigyelhető ugyanis, hogy az egész zsoltárt átszövi a

²² Seybold: Die Psalmen, 486.

²³ Limburg: Psalms, 436–437.

rinnâ („ujjongás”) témája (vv. 2. 5. 6). 2) Mivel a zsoltár az ún. zárándok énekek csoportjához tartozik (Zsolt 120–134), a zsoltár címeként a szöveg kánoni formájában *šîr hamma^alôl* szerepel. Ezek a címek azonban, mint köztudott, a Zsoltárok összeállításának az utolsó szakaszát fémjelzik, és nem képezték részét az eredeti szövegeknek. Ilyen szempontból a v. 1a, még ha kapcsolódik is a v. 4a-hoz, kiemelkedik a zsoltár egészéből, és mintegy címként funkcionál. Erre utalhat a v. 1a-t bevezető inf. constr. szerkezet is, amelyet szó szerint a következőképp fordíthatunk: „visszatérésekor YHWH-nak Sion visszatérésére (való tekintettel)”. Amennyiben a v. 1a-t címként kezeljük, könnyen magyarázható, hogy a v. 4a-ban miért fordul a zsoltáros ismét YHWH-hoz, és kéri a visszatérését, ha már a v. 1a-ban ez beteljesült. Azonban ha a v. 1a-t címként kezeljük, amint ezt a fenti fordításban a kiemeléssel is próbáltam jelezni, nem szükséges semmilyen szofisztikált magyarázat a v. 1a és v. 4a közötti feszültség feloldására. Ennek fényében a zsoltár kompozíciója a következőképpen írható le: cím (v. 1a) + I. rész kiasztikus szerkesztéssel (A – „voltunk, mint álmodók” [v. 1b], B – öröm leírása 1 [v. 2a–b], B’ – öröm leírása 2 [v. 2c–3a], A’ – „voltunk örvendezők” [v. 3b]) + II. rész két felvonásban (A – a zsoltár címére épülő kérés [v. 4], B – a kérés meghallgatásának várt következménye [vv. 5–6]). 3) Az imént felvázolt kompozícióból kitűnik, hogy a zsoltár központi eleme az imádkozó nép kérése a v. 4-ben, amelyet az általunk I. és II. résznek fémjelzett szövegben az öröm motívuma ötvöz. Ilyen szempontból a zsoltár felépítése a következőképpen is körvonalazható: cím (v. 1a) + az I. rész ujjongásmotívuma (vv. 1b–3) + központ (v. 4) + a II. rész ujjongásmotívuma (vv. 5–6).

A fenti megfontolások fényében megállapíthatjuk, hogy a *hāyî nû k^ehōlmî m* a 126. zsoltárban több szempontból is meghatározó szerepet tölt be. Egyrészt ez a mondat egészíti ki a zsoltár címeként funkcionáló v. 1a-t, és így az álommotívum YHWH visszatérésének az elsődleges szemléltető eszközévé válik. Másrészt mivel a zsoltár első részének ujjongásmotívuma körül a v. 1b és a v. 3b inklúziót alkot, az „álmodók” és az „örvendezők” a vizsgált szövegben szinonimaként jelennek meg. Úgy is fogalmazhatunk tehát, hogy az „(olyanok) voltunk, mint (az) álmodók” és az „örvendezők voltunk” felcserélhetők

egymással és annak leírására szolgál, hogy bemutassa az istenség Sionba való visszatérésének a következményét. Végül, mivel a v. 1 és a v. 4 is szoros kapcsolatban áll egymással, ahol nemcsak a v. 1a és a v. 4a kapcsolódik össze a *šwb yhwh* révén, hanem a v. 1b és a v. 4b is. Mindkét mondat ugyanis egy hasonlatot tartalmaz, amely YHWH visszatéréséhez kapcsolódik. Így az álommotívum egy természeti képpel is szoros összefüggésbe kerül, érzékeltetve, hogy a v. 1b-ben bemutatott álmodozás ahhoz a folyamathoz hasonlít, mint a sivatagos déli országrészben a patakok megáradása, amelynek következményeként minden megtelik étellel és örömmel.

A Zsolt 126,1b fordítási lehetőségei

Ha összehasonlítjuk a különböző bibliafordításokat, arra lehetünk figyelmesek, hogy nemcsak a Zsolt 126,1a.4a fordítása tér el egymástól, hanem a v. 1b-jé is. Bár nem találkozunk akkora különbségekkel, mint a vv. 1a és 4a esetén, mivel a *hāyî nû k^ehōlmî m* sem lexikográfiai, sem nyelvtani szempontból nem okoz különösebb nehézséget (szó szerinti fordítása: „voltunk, mint álmodók/mint akik álmodnak”), az egyes bibliakiadások a fordítás révén valamelyest újraértelmezik a szöveget. A magyar fordítások sok más modern fordításhoz hasonlóan azt sugallják, mintha az álom képe a csodálkozás és az ámulat kifejezőeszköze lenne. A Káldi-Neovulgáta (KNB) és a Szent István Társulat (SZIT) bibliafordítása is például ezt az értelmezést sugallja: „olyan volt, mintha álmodnánk” (KNB); „úgy tűnt, hogy álmodtuk az egészet” (SZIT). Mint láthatjuk, mindkét esetben a fordítások az álmodás tényét, az igét hangsúlyozzák, nem pedig az „álmodókat”, akik az eredeti héber hasonlatban megjelennek (vö. part. act. *hōlmî m*).²⁴

Az említett magyar fordításokhoz hasonlóan már a korai ókori fordítások is újraértelmezik a héber eredetit, és az álom képét leggyakrabban más képekkel helyettesítik, sajátos jelentéstartalmat adva

24 A protestáns magyar fordítások ezzel szemben megpróbálják a héber eredeti participium alakját visszaadni, hasonlóan az általam közölt fordításhoz: „olyanok voltunk, mint az álmodók” (vö. pl. KG).

ezáltal a zsoltár szövegének. A Septuaginta, a Vetus Latina és Vulgata egyes korai kéziratok a vigasztalás érzését asszociálja a v. 1b-hez: ἐγενήθημεν ὡς παρακεκλημένοι / *facti sumus sicut consolati* („olyanok voltunk/lettünk, mint a megvigasztaltak”). A Zsoltárok könyvének arám fordítója ezzel szemben gyógyulásként írja le a Sionba való visszatérés mozzanatát: *hwyn' hyk mr'y' d'ytsyyn* („olyanok voltunk, mint a betegek, akik meg lettek gyógyítva”). A szír Pesitta fordítás is új jelentéssel ruházza fel a kérdéses verset, és a v. 3b-re alapozva az öröm állapotával kapcsolja össze az eseményeket: *hwyn' ykh hnwn dhdyn* („olyanok voltunk, mint azok, akik örülnek”). Végül a Vulgata ugyan megőrzi az álom képét a Zsolt 126,1 fordításánál, viszont a héber „mint” (*k^e*) szócskát „mintha”-val (*quasi*) adja vissza, ami a katolikus magyar fordításokban is megjelenő értelmezést társítja a szöveghez, vagyis a csodálkozás, az ámulat állapotát idézi: *facti sumus quasi somniantes* („olyanok lettünk/voltunk, mintha álmodnánk”).²⁵

Ezek az egymástól lényegesen eltérő ókori és modern fordítások tehát világosan jelzik, hogy az első olvasásra talán egyértelműnek tűnő *hāyī nū k^ehōlmī m* jelentése és értelme nem is annyira világos. Az ókori fordításokban megjelenő fordítási különbségek pedig a modern kritikai exegézisben is megjelennek. Néhány exegeta ugyanis a maszoréta szövegtől eltérő változatot feltételez, magyarázva ezzel az ókori fordítások variánsait.

(1) Strugnell például arra hívja fel a figyelmet, hogy a *hlm* arámul „egészségesnek lenni” / „erősnek lenni” jelentéssel is társul, ami magyarázza a targumkéziratokban fellelhető fordítást és a Zsolt 126,1b gyógyulásra vonatkozó értelmezését.²⁶ Amint Strugnell rámutat, ez a fajta értelmezés nemcsak az arám szöveggörnyezetben lehetséges, hanem a héberben is, amit az egyik Holt-tengeri tekercs, a 11QP^a is alátámaszt, ahol a *hyynw khlwmyw* (vö. col.

25 A korábbi Vulgata kiadások viszont még a *facti sumus sicut consolati* („olyanok voltunk/lettünk, mint a megvigasztaltak”) fordítást hozzák. Az egyházatyák többsége, pl. Ágoston is erre a latin fordításra alapozza a szövegmagyarázatát. Vö. Augustinus: *Ennarationes in psalmos 119-133, 168: Et facti sumus inquit sicut consolati, id est gravis sumus tamquam consolationem accipientes. Consolatio non est nisi miserorum, conolatio non est nisi gementium, lugentium.*

26 Strugnell: *A Note on Ps 126,1.*

IV, 10) „mint a megerősödtek/egészségesek” is értelmezhető. Ezt az olvasatot Jób 39,4 is alátámasztja, ahol a *yaḥlmû* (a *ḥlm* tőből) a fiatal állatok megerősödésére utal, nem pedig az álomlátásra. Elképzelhető tehát, hogy az eredeti mássalhangzós héber szövegben a *kḥlmym* nem az „álmodni” particípiumát jelölte (*k^eḥōlmîm*), amint a későbbi maszoréták és rabbik (l. pl. Babiloni Talmud, Taanit 23a) értelmezték, hanem a *ḥlm* ige alternatív jelentését foglalta magában, amint a 11QPs^a IV, 10 mássalhangzós szövege, Jób 39,4 és az arám Zsoltár-Targum sugallja. Ezzel az értelmezéssel kapcsolatban fontos kiemelni, hogy az itt felvázolt fordítási lehetőség túllépett a tudományos exegézis keretén, hiszen a New English Bible (NEB) a *hāyî nû k^eḥōlmîm*-ot a *like men who had found new health* („mint az emberek, akik új egészségre leltek”) mondattal adja vissza.

- (2) Loretz ugyancsak hasonló eredményre jut, azonban nem a Targum-fordítás vagy a 11QPs^a alapján, hanem az ugariti szövegeket figyelembe véve. A Zsolt 126 *Sitz im Leben*-jét az újévi ünnepségek kontextusába helyezi, a v. 1b hasonlatát pedig a „megerősödés” gondolatával kapcsolja össze, amely az új év ünneplésének a keretébe jobban illik, mint az álomhasonlat. Ezért a Zsolt 126,1b-ben megjelenő *kḥlmym* mássalhangzókat a *wie Kräftige* („mint erősek”) hasonlattal adja vissza.²⁷
- (3) Az előző fordítási javaslatoktól eltérően Dahood nem valamelyik ókori fordítás feltételezett *Vorlage*-jából vagy a *ḥlm* lehetséges jelentéseiből indul ki, hanem a v. 1b és v. 4b közötti kapcsolatból. Véleménye szerint a v. 1b-ben található álomhasonlat nem illeszkedik a v. 4b-ben található természeti hasonlathoz („mint a patakok a Negev-ben”), ezért a v. 1b-ben is a *hāyî nû k^eḥōlmîm* helyett egy, a v. 4b-vel szorosabb kapcsolatban lévő verziót javasol. Dahood szerint az eredeti héber mássalhangzós szövegben nem *kḥlmym* állott, hanem *kḥl mym* („mint a víz homokja”) vagy *kḥlm ym* („mint a tenger homokja”).²⁸ Ezzel az emendációval Dahoodnak sikerül összhangba hoznia a v. 1 és a v. 4 tartalmát, viszont ezt a

27 Loretz: Ugaritisch *ṭbn* und hebräisch *ṭwb* »Regen«.

28 Dahood: Psalms III, 218-219.

feltételezett szövegváltozatot, amely a *kḥlmym* két részre osztásán alapul, nem támasztja alá semmilyen ókori kézirat.²⁹

Ezek alapján megállapíthatjuk, hogy a *kḥlōlmîm* fordítására, legalábbis a héber mássalhangzós szöveg alapján (*kḥlmym*), a „mint álmodók” hasonlat helyett a „mint megerősödtek” vagy „mint a víz/tenger homokja” alternatívák állnak rendelkezésünkre. Habár a fent bemutatott rekonstrukciók mindegyikének van alapja, véleményem szerint egyik sem mutat be olyan megdönthetetlen bizonyítékot, amely kétségtelenül megkérdőjelezné a *kḥlmym* „mint álmodók”-kal való fordítását. Strugnell bár jogosan mutat rá, hogy a *ḥlm* megerősödésre is utalhat, ami értelemszerűen befolyásolhatta a Targum fordítóját, azonban ez kevés ahhoz, hogy *kḥlmym* maszóréta vokalizációját elveszük és az „álmodók” fordítást megkérdőjelezzük. Fontos szem előtt tartani ugyanis, hogy, amint azt a 11QPs^a mutatja, egy rossz helyre helyezett waw (*kḥwlmym* helyett *kḥlwmym*) is félrevezethette az arám fordítót, aki számára nem okozott nehézséget a *ḥlm* ige visszavezetése a „megerősödni” igére, hiszen ez az arám nyelvben természetesnek mondható. Ezzel ellentétben a bibliai héberben, amikor a *ḥlm* a „megerősödni” jelentéssel társul, az állatokra vonatkozik (vö. Jób 39,4), és sohasem az emberre. Továbbá Loretz érvelése sem ad elégséges okot a „mint álmodók” fordítás elvetésére, mivel a fordítása az ugariti szövegkörnyezetet és a zsoltár általa feltételezett *Sitz im Leben*-jét veszi alapul, amivel a Zsolt 126 nem mutat szoros kapcsolatot. Ugyan a zsoltár végén megjelenik a mezőgazdasági motívum, de a Zsolt 126 egésze, különösen a v. 1, a teológiai szempontokat helyezi a középpontba, és a fogságból való visszatérést tematizálja. Végül Dahood hipotézise is jogosan megkérdőjelezhető, ugyanis nincs dokumentált bizonyíték az általa rekonstruált mondatra. A *kḥl mym* („mint a víz homokja”) ugyan

²⁹ Ezzel kapcsolatban fontos megemlíteni, hogy Dahood a zsoltár keletkezését a fogság előtti időszakra helyezi, így a zsoltár szövege kisebb változásokon is áteshetett, míg elnyerte az általunk ismert formáját. A korai datálást a *šybt* használatával magyarázza a v. 1a-ban, amelyet a *šbwt* (v. 4a) archaikus formájának tekint. Vö. Dahood: Psalms III, 217–218. A *šwb šbwt* formuláról a prófétai irodalomban lásd Dietrich: שׁוּב שְׁבוּת.

elméletileg lehetséges lenne, viszont ez az összetétel sohasem fordul elő a Héber Bibliában. A másik variáns, a *kħlm ym* („mint a tenger homokja”) pedig, bár gyakran megtalálható a bibliai irodalomban, viszont a *kħlm* a Zsolt 126,1b egyetlen héber szövegtanújában sincs dokumentálva *mem finalis*-szal. Ezen felül Dahood érvelése a v. 1b és v. 4b közötti paralelizmusra épül, viszont, amint láthattuk, a Zsolt 126-ban nemcsak a v. 1b és v. 4b áll párhuzamban, hanem a v. 1b és v. 3b is; így pedig szükségtelen, hogy a v. 1b-ben is természeti képet feltételezzünk a héber eredetiben. Mindezeket figyelembe véve, habár valóban különös hasonlat a „mint (az) álmodók” a Zsolt 126 szövegében, viszont mind a korabeli szövegtanúk, mind a lexikográfiai megfontolások alapján ez tűnik a *kħlmym* / *k^eħōlmîm* legmegalapozottabb fordításának.

„Álmodók” a Zsolt 126-ban

Mint láttuk, a *hāyî nû k^eħōlmîm* a Zsolt 126,1b-ben a legnagyobb valószínűség szerint az „álmodók” képét használja a hasonlathoz. Mind ez azonban még nem ad választ arra a kérdésre, hogy mi ennek a hasonlatnak a célja és mélyebb értelme a Zsolt 126 összefüggésében. Ebben a tekintetben is megoszlik az exegéták véleménye.

- (1) Többek között Kraus és Ravasi a Zsolt 126,1-et az ApCsel 12,9-ben leírt jelenet alapján értelmezik.³⁰ Az említett exegéták a Zsolt 126 „álmodóit” Péterhez hasonlítják, akik hitetlenkedve álltak az események forgatagában.³¹ Ravasi ezt írja: „Amikor valaki megmenekül, szinte extázisban van, mondhatni, ez egy álomszerű élmény, mint amikor Pétert váratlanul megszabadítja az angyal.”³²

30 ApCsel 12,9: „És (Péter) kimenvén követte (ót), és nem tudta, hogy valóság az, ami az angyal révén történik; hanem azt gondolta, hogy látomást (ὄραμα) látott.”

31 Kraus: Psalmen II, 855; Ravasi: Il libro dei Salmi III, 583–584.

32 Ravasi: Il libro dei Salmi III, 582–583: „quando si è salvati, si è quasi in estasi, si vive quasi un’esperienza onirica come Pietro prodigiosamente è inaspettatamente liberato dall’angelo.”

Alonso Schökel és Carniti ugyancsak a meglepetésszerű álom képénél maradvra arra hívják fel a figyelmet, hogy ehhez a csodálkozáshoz valamiféle hitetlenség és félelem is társulhatott, hasonlóan az Iz 29,8-ban bemutatott jelenethez, ahol az éhező, aki arról álmodik, hogy tele a gyomra és a szomjazó, aki arról álmodik, hogy épp iszik, egyszer csak arra ébred, hogy mindez csak álmódzás és nem a valóság.³³ Ez a fajta értelmezés gyakran összekapcsolja a Zsolt 126,1b hasonlatát a prófétai látomások megvalósulásával is. Erre elsősorban a *šwb ('et) š'ebūt/š'ebīt* formula utalhat, amely elsősorban a prófétai irodalom sajátja (vö. pl. Óz 6,11; Ám 9,14; Jer 29,14; 30,3.18; 31,23; 48,47).³⁴ Ennek értelmében a YHWH által végbevitt szabadítást egy prófétai látomáshoz hasonlította a zsoltáros, és ezért használja az „álmodók” képét. Ennek szemléltetésére Ravasi Joel próféta jövődölését használja, amely a szabadulás napját nemcsak a prófétálás és a látomások képével köti össze, hanem az álomlátást is a YHWH szabadítását kísérő csodálatos jelek közé sorolja: „Fiaitok és leányaitok prófétálni fognak, véneitek álmokat álmodnak, ifjaitok látomásokat látnak” (Joel 3,1).³⁵

- (2) Vannak, akik a Zsolt 126,1b-ben megjelenő hasonlatot ugyancsak a meglepettség és ámulat képeként fogják fel, azonban ezt nem a bibliai passzusok keretébe helyezik, hanem egy konkrét történelmi tapasztalatként írják le. A 18. századi híres francia bibliatudós, Augustin Calmet például a vizsgált zsoltárverset az ókori történelem egyik, Titus Livius által lejegyzett történetével szemlélteti, éspedig a görögök lelkiállapotának a leírásával, akik

33 Alonso Schökel – Carniti: I Salmi II, 674.

34 Vö. Kraus: Psalmen II, 855.

35 Ravasi: Il libro dei Salmi III, 583. A Zsolt 126 és Joel közötti kapcsolatot részletesen Beyerlin: „Wir sind wie Träumende”, 49–60, járja körül, aki arra a következtetésre jut, hogy a Zsolt 126 szerzője/későbbi szerkesztője tudatosan törekedett a zsoltár és a joeli prófécia összekapcsolására. Mivel Beyerlin Joel könyvét a fogság előtti időszakra datálja, a zsoltár keletkezését a fogság időszakára helyezi. Ezzel szemben Allen: Psalms 101-150, 175, hangsúlyozza, hogy Joel könyve bár használja a korai prófétákra jellemző nyelvezetet és utalásokat, a könyv csupán a fogság utáni időszakban jöhetett létre.

a városaiknak adott szabadságjogok előtt „úgy álltak, mint egy álom múló megjelenése előtt” (*velut ad somnii vanam speciem*; vö. *Ab urbe condita*, 33.32). Ennek értelmében a Zsolt 126,1 a Babilonból hazatérő izraeliek lelkiállapotát mutatja be, akik a görög polgárokhoz hasonlóan meglepetten és hitetlenkedve álltak az álomszerűen bekövetkező pozitív fordulat előtt, az álmodókhoz hasonlítva magukat.³⁶

- (3) Végül megemlíthetjük Hossfeld és Zenger értelmezését is, akik a Zsolt 126,1b-ben megjelenő álomhasonlatot nem egyszerűen a csodálkozás kifejezéseként vagy a prófétai látomások kontextusában interpretálják, hanem a valós álommal kapcsolják össze.³⁷ Ez az értelmezés elsősorban az álom ókori közel-keleti felfogásából indul ki, ahol az álom nem az értelmetlen víziók és képek összességét jelentette, hanem egy olyan rendkívüli csatornát, amely révén az ember kapcsolatba kerülhetett az őt felülmúló szellemi valósággal. Következésképpen a Zsolt 126,1b-ben is az álmodók képe nem egyszerűen a hitetlenkedők és csodálkozók közösségére utal, hanem a szó konkrét értelmében olyan személyekről van szó, akik álmodnak és az álom megsejtet valamit a jövőre vonatkozóan.

Az „(olyanok) voltunk, mint (az) álmodók” hasonlat jelentéstartalmának a feltárása során, véleményem szerint, a következő szempontokat kell szem előtt tartani. Először is a vizsgált hasonlatot leginkább az ószövetségi kontextusban kell értelmeznünk. Így nem a legjobb kiindulópont a hasonlat megértéséhez, ha Péter csodálkozására az ApCsel 12,9-ből vagy a felszabadított görög városiakok lejegyzett reakciójára, vagy bármilyen más ókori közel-keleti párhuzamra támaszkodunk. Ilyen szempontból nem tűnik valószínűnek, hogy az álmodók képe a Zsolt 126,1b-ben a csodálkozás és a meglepetség érzés kifejező eszköze lenne. Továbbá azt is megjegyezhetjük, hogy az ApCsel 12,9-ben nem álomról van szó, hanem

36 Calmet magyarázatát vö. Ravasi: *Il libro dei Salmi III*, 583 (9. lábjegyzet).

37 Vö. Hossfeld – Zenger: *Psalms III*, 375–376.

látomásról, vagyis Péter nem azon gondolkodik, hogy álmódott-e, hanem hogy nem volt-e látomása.

Mindezt figyelembe véve első látásra talán logikusnak tűnik a próféta látomásokkal, különösen Joel 3,1-el való kapcsolat, azonban a Zsolt 126-ot alaposabban megvizsgálva nem találunk konkrét utalást arra vonatkozóan, hogy itt az álmodók képe valamilyen próféta megnyilvánulás eszköze lenne. Ugyanis sem a v. 1-ben, sem a zsoltár további részében nem találunk kapcsolódási pontokat a próféta irodalomhoz. Az álom, habár Joel 3,1-ben megjelenik mint a Lélek kiadásának egyik jele, a próféta szövegben az álom képe az extatikus állapot egyik kifejező formája, amely arra utal, hogy YHWH újbóli jelenléte a próféta megnyilvánulások széleskörű kiterjedésével párosul. A Zsolt 126-ban azonban a v. 1b-nek, úgy tűnik, hogy egészen más szerepe van, és nem a próféta látomásokra vagy azok beteljesülésére utal.

Így a Hossfeld és Zenger által képviselt álláspont tűnik a legvalószínűbbnek, miszerint az álom képét a Zsolt 126-ban a konkrét jelentésével együtt kell értelmeznünk, vagyis az „álmodók” egyszerűen olyan személyekre utalnak, akik álmodnak, anélkül, hogy ehhez bármilyen csodálkozásérzet társulna, vagy valamilyen különleges próféta tevékenységet folytatnának. Annette Zgoll nemrég részletesen feltárta az álom szimbolikáját az ókori Közel-Kelet irodalmában, amely során meggyőzően bizonyította, hogy az álom a mezopotámiai, babilóniai és asszír kultúrkörben nem a fantázia egyik megnyilvánulási formáját jelentette, hanem az isteni kinyilatkoztatás közvetítési módját.³⁸ Jóval a bibliai irodalom megjelenése előtt, a Kr. e. 3-1. évezredben az álmot nem csupán egy elillanó látomásként kezelték, hanem egy felsőbbrendű igazság megnyilvánulási formájaként az emberi értelem felé. Az irányíthatatlan és véletlenszerű álmokat, amelyeknek a lefolyását nem tudták befolyásolni (ezt ugyanis néha megpróbálták), isteni beavatkozásnak tekintették a halandók világába.³⁹

38 Vö. Zgoll: Traum und Welterleben, különösen 262-264, 309-310, 495-496.

39 Az álom ókori Közel-Keleti értelmezéséről részletesebben lásd Niditch: The Symbolic Vision, 1-19.

Ezzel kapcsolatban fontos kiemelni, hogy az álom ilyenszerű megjelenése nemcsak az ókori közel-keleti irodalomban jellemző, hanem a Héber Biblia számos passzusában is tetten érhető. Szemléltetésképpen csupán három jól ismert bibliai történetet szeretnék felidézni. Elsőként József történetét említhetjük, aki a Teremtés könyvének 37., valamint 40–40. fejezeteiben az álomfejtés szakértőjeként tűnik fel. A Ter 41,15–16-ban pedig az álommal kapcsolatban a következő sorokat olvashatjuk:

A fáraó ezt mondta Józsefnek: Álmodtam valamit, de senki sem tudja megfejteni. Rólad azt hallottam, hogy ha meghalod az álmot, meg tudod fejteni. József így felelt a fáraónak: Nem én, hanem Isten ad megnyugtató választ a fáraónak. (RÚF)

József a fáraónak adott válaszában az álom egyik legfontosabb öszövétségi jelentéstartalmát domborítja ki: „Isten ad megnyugtató választ a fáraónak”. Az álom tehát nem más, mint Isten válaszában a helye.⁴⁰ Az álom nem egy spontán realitás a bibliai ember életében, hanem már valamilyen reakció, válasz egy előzetes eseményre. Ehhez azonban azt is hozzá kell tennünk, hogy ez az álomban adott isteni válasz nem maradhat újabb válasz nélkül az ember részéről. Az álom, ami József történetében az isteni kinyilatkoztatás egyik biztos formája, mindig felhívás is, amelyre nem lehet tétlenség a válasz (vö. Ter 41,25.28.32).⁴¹

A másik passzus, amely szemlélteti az álom öszövétségi jelentéstartalmát: Bír 7,13–15, ahol egy midianita katona értelmezi bajtársának az álmát:

Amikor Gedeon odaért, egyikük éppen az álmát mesélte el a társának. Ezt mondta: Azt álmodtam, hogy egy kerek

40 Lásd ehhez hasonlóan 1 Sám 28,5–6-t: „Amikor azonban Saul meglátta a filiszteusok táborát, megijedt, és hevesen kezdett verni a szíve. Megkérdezte Saul az Urat, de az Úr nem válaszolt neki sem álomban, sem az úrival, sem a próféták által” (RÚF).

41 Vö. Ebach: Genesis 37–50, 232–234.

árpakenyér gurult le Midján táborára, és amikor a sátorhoz ért, nekiütközött, úgyhogy az ledőlt; felfordította, a sátor pedig összedőlt. A társa így felelt neki: Nem más ez, mint az izráeli Gedeonnak, Jóás fiának a fegyvere. Kezébe adta az Isten Midjánt és az egész tábort. Amikor Gedeon meghallotta az elmesélt álmot és annak a megfejtését, leborult imádkozni. Azután visszatért Izráel táborába, és azt mondta: Keljetek föl, mert kezetekbe adta az Úr Midján táborát! (RÚF)

Az idézett részben az a legfontosabb kiemelendő elem, hogy az álmon keresztül Isten egy valós és biztos jövőbeli eseményt közöl. Ebben az esetben Gedeon győzelmét a midianiták tábora fölött. Jól látható, hogy az álom megvalósulásában mind Gedeon, mind pedig a katonák teljesen biztosak. Az álom tehát nem egy lehetséges jövőkép, hanem a jövőbeli esemény biztos megvalósulásának a leírása, legtöbbször képi és allegorikus módon.⁴²

Végül, Dániel könyvében is megjelenik az álom, amikor Babilon királyának az álmát értelmezi. Dán 2,45–47-ben ezt olvassuk:

Ezért láttad, hogy a hegyről egy kő zuhant le anélkül, hogy valaki hozzányúlt volna, és összetörte a vasat, a rezet, a cserepet, az ezüstöt és az aranyat. A nagy Isten tudtára adta a királynak, hogy mi történik majd ezután. Igazat mond ez az álom, és bizonyos a magyarázata. Akkor Nebukadneccar király arcra borult, úgy hódolt Dániel előtt, és megparancsolta, hogy mutassanak be áldozatot, és tömjénezzenek neki. Dánielnek pedig azt mondta a király: Valóban a ti Istenetek az istenek Istene, a királyok Ura és a titkok Feltárója, ezért tudtad feltárni ezt a titkot. (RÚF)

42 Ebben a szövegben Gedeonnak kettős jósló élményben van része: egyszerre hall meg véletlenszerűen egy álombeszámolót és annak az értelmezését. A görög hagyományban a nem szándékos jóslás ilyen formáját klédónnak nevezik (lásd pl. Odüsszeia 18.117; 20.120). Vö. Niditch: Judges, 97–98.

Ez a részlet minden szempontot magában foglal a bibliai álommal kapcsolatban, amit az eddigiekben kiemeltem. Az álom az ószövegségi értelmezési keretben egy titok vagy misztérium, ami azonban az emberi titkoktól eltérően nem fedhető fel. Dániel könyvében a *rz*, amelyet „titokkal” vagy „misztériummal” fordítunk, egy olyan előre meghatározott isteni tervet jelent, amelyet csupán Isten fedhet fel.⁴³ Ez a tény rámutat arra is, hogy a Héber Bibliában különböző álomtípusok lehetnek: egyrészt vannak álmok, amelyek Isten egy előre meghatározott tervét juttatják kifejezésre, és amelyet csak ő fedhet fel egy általa kirendelt közvetítő révén, mint József vagy Dániel; másrészt vannak álmok, amelyek bárki számára világosak lehetnek, mint a midianita katona álma, amelyet a bajtársa is könnyedén megfejtethet anélkül, hogy explicite módon erre a feladatra Isten előre kijelölte volna őt. Mindkét álomtípus esetén azonban egy közös: az álom egy hatásos eszköz Isten kezében, hogy a biztos jövőt felfedje az emberek számára; a Héber Biblia „álmodói” pedig ennek az isteni bizonyosságnak a tanúi.

Összegzés

A fenti elemzés alapján megállapíthatjuk tehát, hogy a Zsolt 126,1b „álmodói” nem egy csodálkozó gyülekezetet szimbolizálnak, hanem Isten előre meghatározott jövőtervének a tanúit, akik biztosak abban, hogy álmuk valóra válik. Ennek alapján még jobban érthető az első részben bemutatott inklúzió a v. 1b és a v. 3b között, vagyis az „álmodók” és az „örvendezők” között. Az álmodók ugyanis YHWH visszatérésének a tanúi, akik ezt a visszatérést nem fantáziaként élték meg, hanem olyan jövőbeli eseménynek, amelynek a bizonyosságához nem férhetett semmi kétség. Ez a bizonyosság az alapja annak az ujjongásnak, amit a v. 2 több szempontból is bemutat, és ami feljogosítja az „álmodókat”, hogy örvendezők legyenek. Úgy is mondhatjuk tehát, hogy a Zsolt 126 első része (vv. 1-3) egy dinamikus

43 A *rz* fogalmához részletesebben lásd: Bodor: Titok a titok mögött, 81-88.

folyamatot mutat be: hogyan valósul meg az álom ténye és hogyan válnak az álmodók örvendezőkké. Mint rámutattam, a v. 1a jelentése nem csupán Sion helyreállítására utal, hanem egy teofániát ír le, és pedig YHWH visszatérését Sionba azokhoz, akik visszatértek hozzá. Ez a kép véleményem szerint a fogság utáni helyzetre is utalhat, amikor azok, akik visszatértek Jeruzsálembe, nagy örömmel és várakozással tekintenek a jövő felé (vv. 2-3), tudva azt, hogy a Második Szentély felépülésével YHWH is újra visszatér a visszatérőkhöz (v. 1a). Ennek ellenére azonban megmaradnak a mindennapi gondok (vv. 5-6), ami érthetővé teszi a v. 4-ben megfogalmazott fohászt.

Érzékelhetjük azonban, hogy itt nem csupán egy történelmi esemény leírásáról van szó, hanem egy címként megfogalmazott képről, amelynek a konkrét megvalósulását csupán egyes emberi reakciók révén érzékelhetjük: a v. 2-ben a népek ujjongása, a vv. 5-6-ban pedig az örömmel végzett munka leírása révén. Így még inkább érthető a v. 1b-ben lévő álomhasonlat. Az álom ugyanis nem egy konkrét, az érzékeink számára érzékelhető esemény, hanem egy kép, amely értelmezést igényel, amint azt a harmadik részben idézett passzusok is szemléltetik. Az „(olyanok) voltunk, mint (az) álmodók” hasonlat tehát egy olyan csoportra utal, amelynek az álmában YHWH visszatérésének a képe tűnik fel. Ez az álom azonban nem az alaptalan reménykedés forrása, hanem a bizonyosság kifejeződése. Ezért érthető, hogy a zsoltár középpontjában elhelyezett kérés (v. 4) előtt már az álom megvalósulásának a következményeiről olvashatunk, ugyanúgy, mint a kérés elhangzása után. Ugyanis ez a kérés már nem egy alaptalan fohász, hanem az álomból felébredő nép vágyának a kifejeződése, hogy mihamarabb megvalósuljon az álomban kinyilatkoztatott bizonyosság.

Irodalomjegyzék

Alden, R. L.: «Chiastic Psalms (III). A Study in the Mechanics of Semitic Poetry in Psalms 101-150, *Journal of the Evangelical Theological Society* 21/3 (1978), 199-210.

- Allen, L. A.: *Psalms 101 – 150* (WBC 21), Waco 1987.
- Alonso Schökel, L. – Carniti, C.: *I Salmi*, II. k. (ford. A. Nepi), Roma 1993.
- Anderson, A. A.: *The Book of Psalms*, II. k.: *Psalms 73–150* (NCB), Grand Rapids – London 1981.
- Augustinus: *Ennarationes in psalmos 119–133*, in F. Gori (szerk.), *Sa-ncti Augustini opera. Pars 3* (CSEL 95/3), Wien 2001.
- Beyerlin, W.: „Wir sind wie Träumende“. *Studien zum 126. Psalm* (SBS 89), Stuttgart 1978.
- Bodor, A.: *Titok a titok mögött. A Septuaginta a zsidó és a keresztény teológia határmezsgyéjén*, in Oláh Z. – Papp Gy. (szerk.), *Fordítás-ba rejtett teológia. Nemzet- és felekezeti tanulmányok a görög Ószövetség nyelvéről, szövegéről és kultúrájáról* (LXX.HU 2), Budapest – Kolozsvár 2022, 69–96.
- Dahood, M.: *Psalms*, III. k.: *101–150. Introduction, Translation, and Notes with an Appendix the Grammar of the Psalter* (AB 17A), New Haven – London 1970.
- Dietrich, E.: *שוב שבות. Die Endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten* (BZAW 40), Giessen 1925.
- Eaton, J. H.: *Psalms. Introduction and Commentary* (Torch Bible Commentaries), London 1967.
- Ebach, J.: *Genesis 37–50* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien 2007.
- Gerstenberger, E. S.: *Psalms (Part 2) and Lamentations* (FOTL 15), Grand Rapids 1988.
- Gesenius, W.: *Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. Kautzsch*, Leipzig ²⁸1909.
- Graupner, A – Fabry, H.-J.: *שוב šûb*, in *ThWAT* 7 (1993) 1118–1176.
- Hossfeld, F.-L. – Zenger, E.: *Psalms*, vol. 3: *A Commentary on Psalms 101–150* (ford. L. M. Maloney) (Hermeneia), Minneapolis 2011.
- Joüon, P. – Muraoka, T.: *Grammar of Biblical Hebrew. Revised English Edition*, Roma 2006.
- Kraus, H.-J.: *Psalmen*, II. k.: *Psalmen 60–150* (BKAT 15), Neukirchen-Vluyn ²1961.
- Limburg, J.: *Psalms* (WBC), Louisville 2000.

- Loretz, O.: Ugaritisch *ṭbn* und hebräisch *ṭwb* »Regen«. Regenrituale beim Neujahrfest in Kanaan und Israel (Ps 85; 126), *Ugarit-Forschungen* 21 (1989), 247-258.
- Magne, J.: Répétitions de mots et exégèse dans quelques psaumes et le Pater, *Biblica* 39 (1958) 177-197.
- Niditch, S.: *The Symbolic Vision in Biblical Tradition* (HSM 30), Chico 1980.
- : *Judges: A Commentary* (OTL), Louisville 2011.
- Ravasi, G.: *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, III. k.: 101-150, Bologna ⁴1988.
- Richter, W.: Traum und Traumdeutung im AT. Ihre Form und Verwendung, *Biblische Zeitschrift* 7 (1963) 202-220.
- Soggin, J. A.: שׁוּב *šûb* zurückkehren, in *THAT* 2 (1976) 883-891.
- Strugnell, J.: A Note on Ps 126,1, *Journal of Theological Studies* 7 (1956) 239-243.
- Weiser, A.: *Die Psalmen*, III. k.: *Psalm 61-150* (ATD 15), Göttingen ⁹1979.
- Westermann, C.: *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1984.
- Willi-Plein, I.: ŠWB ŠBWT – eine Wiedererwägung, *Zeitschrift für Althebräistik* 4 (1991) 55-71.
- Zenger, E.: *Psalmen Auslegungen*, I. k.: *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern*, Freiburg – Basel – Wien 2003.
- Zgoll, A.: *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien. Traumtheorie und Traumpraxis im 3.-1. Jahrtausend v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens* (AOAT 333), Münster 2006.