

Fazekas István:

Nyelvészeti és poétikai kérdések a 27. zsoltár fordításakor

Abstract - Linguistic and Poetic Issues in relation to the Translation of Psalm 27

The translator's job is fundamentally an honorary matter. The person, who cannot be fully identified with the text, cannot be a good grammarian. Above all of these, we must also know that psalm poetry not only illustrates the most ancient poetical peculiarities, but also „unveils” the origin of things. With his clear and irrevocable words, the Creator guides the lost man on the way leading to God. This guidance is the true art. The exploration of the depicting world of the Hebrew texts can only be possible if the important linguistic and contextual relationships are all „unwrapped”. This work shows the methodology: the particular attributes of a translator's workshop. Based on the creation story of the 27th Psalm, it can be stated that it was surely written by a poet before the captivity against whom, due to the malevolence of his political enemies, false accusations were made by false witnesses. Certain elements of the first part of the Psalm could be taken from a former “trust song”. The author of the Psalm could have been inspired by this former piece of religious poetry. Making use of some of its fragments, he created this entirely new Psalm, within the flow of which the former texts became the archaic elements of the latter.

Keywords: Psalm, translation, inspiration, poetry, Genesis

A Biblia Hebraica Stuttgartensia (továbbiakban: BHS)¹ alapján a zsoltár héber szövege a következő:

לְדָוִד׃ יְהוָה אֱלֹהֵי אִירָא יְהוָה מְעוֹדִילִי מִכַּף אֶפְתָּד׃
² בְּקֶרֶב עָלִי׃ מִרְעִים לֹאכֹל אֶת־בִּשְׁרִי צָרִי וְאֵיבִי לִי הֵמָּה כָּשְׁלוֹ וְנָפְלוֹ׃
³ אֶסְתַּחֲנֶה עָלָיו מִחֵנֶה לֹא־יִירָא לִבִּי אֶסְתַּקֶּם עָלָיו מִלִּחְמָה בְּזֹאת אֲנִי בּוֹשֵׁת׃
⁴ אֶחָת׃ שְׁאַלְתָּ מֵאֵת־יְהוָה אוֹתָהּ אֶבְקֹשׁ שְׁבֹתִי בְּבֵית־יְהוָה כִּלְיִמִּי חַיִּי לַחַוֹת בְּנֶעֱם־יְהוָה וּלְבַקֵּר בְּהִיבָלוֹ׃
⁵ כִּי יִצְפְּנִי בְּסֻכָּה בְּיוֹם רָעָה יִסְתַּרְנִי בְּסֹתֵר אֹהֶלִי בְּצֹר יְרוּמָמִי׃
⁶ וְעַתָּה יְרוֹם רָאשִׁי עַל אֵיבִי סִבִּיבוֹתַי וְאֶזְבַּחַת בְּאֹהֶלִי זִבְחִי תְרוּעָה אֲשֶׁר־הָאֲזַמְרֶה לַיהוָה׃

⁷ שְׁמַע־יְהוָה קוֹלִי אֶקְרָא וְחַנּוּנִי וַעֲנֵנִי׃
⁸ לֵךְ׃ אִמֵּר לִבִּי בִקְשׁוּ פָנַי אֶת־פְּנֵיךְ יְהוָה אֲבַקֵּשׁ׃
⁹ אֶל־תִּסָּתֵר פְּנֶיךָ׃ מִמֶּנִּי אֶל־תִּסָּבֵאֵף עֲבֹדֶךָ עֲזָרְתִּי הָיִיתָ אֶל־תִּשְׁשֵׁנִי וְאֶל־תַּעֲזֹבֵנִי אֱלֹהֵי יִשְׁעִי׃
¹⁰ כִּי־אֵבִי וְאֹמֵי עֲזָבוּנִי יְהוָה יִאֲסֹפֵנִי׃
¹¹ הוֹרֵנִי יְהוָה דִּרְכֶּךָ וְנָתַנִּי בְּאֶרֶץ מִישׁוֹר לִמְעַן שׁוֹרְרִי׃
¹² אֶל־תִּתְּנֵנִי בְּגַפְשׁ צָרִי כִּי קָמוּבִי עַד־יִשְׁקַר וַיַּפַּח חֲמָס׃
¹³ לֵאמֹר לֹא־יִלְכֹּץ הָאֲמֹנִיתִי לְרֹאשׁוֹת בְּטוֹב־יְהוָה בְּאֶרֶץ חַיִּים׃
¹⁴ קִנְיָה אֶל־יְהוָה חֲזֹק וְהֶאֱמַן לִבִּי וְקִנְיָה אֶל־יְהוָה׃

Kritikai megjegyzések a maszoréta szöveggel kapcsolatosan

2a A BHS kritikai apparátusa szerint a ל sg. 1. alakja nincs meg a Septuagintában és a Pesittában. A rövidebb olvasat elve alapján elfogadhatjuk a törlési javaslatot. Így a sor metruma is szabályossá (3+2) válik, s megegyező lesz a további sorok metrumával.

3a A Kittel-féle bibliakiadás (BHK)² apparátusa szerint tizenkét héber kéziratban (B. Kennicott, de Rossi és Ginsburg kiadásai alapján) a אִירָא helyett a אִירָא szerepel, melyet a BHS apparátusa is megemlít.

4a Ebben a versben mind a BHS, mind pedig a Kittel-féle bibliakiadás betoldásnak tekinti a שְׁבֹתִי בְּבֵית־יְהוָה כִּלְיִמִּי חַיִּי, és javasolja az összehasonlítást a Zsolt 23,6- tal, ahol szintén hasonlótl találunk.

5a A Septuaginta és a Symmachus a בְּסֻכָּה alak végén ה־ végződést ír, azaz nem olvassa a birtokos suffixumot. Erre vonatkozólag a Kittel-féle kiadásban is találunk utalást.

6a A hatodik versben szereplő יְרוֹם igével kapcsolatban a BHS apparátusa leírja, hogy a Septuaginta ὑψωσεν, a Symmachus ἐφῆραρα, Hieronimus *exaltabit* fordítást hoz, aminek héberül יִרְיִם hifil forma felel meg. A Kittel-féle bibliakiadás apparátusa is megjegyzi, hogy a Septuaginta, a Symmachus és Hieronimus más alakot használnak. Ezek a változatok a cselekvés alanyát változtatják meg. A BHS és Kittel javítását el kell fogadnunk, hiszen így lesz értelmes a mondat: annak alanya ugyanis csak Jahwe lehet.

¹ Biblia Hebraica Stuttgartensia. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990

² Rudolf Kittel (ed.) Biblia Hebraica. Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1961

6b Ugyancsak ebben a versben szereplő **קְבִיבוּתִי** szóval kapcsolatban a BHS (és a Kittel-féle bibliakiadás apparátusa is) fontosnak tartja, hogy a Septuaginta ezen a helyen az $\epsilon\phi\kappa\upsilon\omega\kappa\lambda\omega\sigma\sigma\alpha$ fordítást hozza, amelynek a héber סבב (pólél imperfektum = körüljáróm) forma felel meg, és a szót a folytatáshoz kapcsolja. A BHS kritikai apparátusa szerint eredetileg ott **סָבַב אֶת־בְּרַיִךְ** állhatott, ám haplográfia révén megrövidült.

8a A nyolcadik versben szereplő **בְּקִשׁוֹ קָנִי** kifejezéssel kapcsolatban a BHS és a Kittel-féle bibliakiadás is kritikus. Kittel szövegromlással magyarázza a **בְּקִשׁוֹ קָנִי** **לְדָא אֶמְרִי** szakasz és a szöveg kontextusa közötti feszültséget. A BHS a **בְּקִשׁ קָנִי** alakot javasolja, és a Pesitta alapján azt is, hogy a két szót értelmileg a folytatáshoz kell kötni. Így feloldódik a szakasz és a kontextusa közötti feszültség³, ám álláspontom szerint itt fokozott figyelemmel kell lennünk az 5Móz 19,16-ra is!

8b A BHS apparátusa a Septuagintában, az Aquilában, a Symmachusban és a Pesittában szereplő $\epsilon\phi\lambda\eta\omega\tau\eta\sigma\epsilon\nu$ mintájára a **בְּקִשׁוֹ** alakot / az ige Piél perfektumi alakja = keresik/ javasolja. Ám a kontextus alapján inkább a masszoréta szöveget fogadhatjuk el.

9a A költői félsort túl hosszúnak találták, ezért a BHS szerint vagy a **מִקְנֵי** szó betoldás, vagy a **קָנִי**; ez utóbbi esetben a סתר ige Nifal alakját javasolja (Így a mondat értelme: **אֶל־תִּסְתֵּר מִמֶּנִּי** azaz: *Ne rejtőzz el előlem!*).

10a A tizedik versben szereplő **עֲזָבוֹנִי** igével kapcsolatban megjegyzi a BHS kritikai apparátusa, hogy a Targumban a perfektum alak helyett imperfektum alak áll. Ám mivel a perfektum alakok meghatározó cselekvéseket fejeznek ki, illetve a BHS csak a Targumra hivatkozik, mely viszonylag késői irat, ezért a BHS szerinti szöveggel azonosulhatunk inkább.

11a A tizenegyedik versben szereplő **דָּרְכְךָ** szóval kapcsolatban a BHS szövegkritikai apparátusa felhívja a figyelmünket arra, hogy a Targumban nincs meg. Ám a kontextus alapján, illetve azért, mert a

³ Claus Westermann: hwq. In Ernst Jenni – Claus Westermann (Hrsg.): Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Bd. 2., Chr. Kaiser – Theologischer, München – Zürich, 1976, 619–629.

Targum későbbi változatnak számít, a BHS változata a döntő. Ráadásul a metrum is így marad meg változatlanul.

11b A BHS ugyancsak megjegyzi, hogy a **לִמְעַן שִׁוְרָרִי** kifejezés a Pesittából hiányzik. A Kittel-féle bibliakiadás is utal rá, hogy ezt a szakaszt mások kihagyják, és talán szó eshetett ki a versből. A rövidebb olvasat elve alapján a Pesittában lévő változatot fogadhatjuk el. Így a metrum is szabályosabb.

11c A BHS apparátusa szerint a Targumban a **שִׁוְרָרִי** helyett az énekelni ige többes számú alakjának ragozott formája szerepel, ám a kontextus alapján csakis a BHS változata lehet helyes.

12a A BHS-ben a tizenkettedik vershez tartozó kritikai megjegyzések szerint Hieronymus az **אֶל־תִּתְּנֵנִי** kifejezés után hozzászerzi, hogy *Domine*, és javasolja a BHS a betoldást a versmérték kedvéért. Ugyancsak a beillesztést javasolja a Kittel-féle bibliakiadás kritikai apparátusa, ám nem hivatkozik egyetlen héber kézíratra sem. A rövidebb olvasat elve alapján a BHS szövegét fogadhatjuk el.

12b Ugyancsak a tizenkettedik verssel kapcsolatban megjegyzést találunk a BHS-ben, miszerint a Septuaginta a **קַל אַחַד** $qal\ act. part. sing.$ helyett a $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\psi\epsilon\upsilon\sigma\alpha\tau\omicron$ igealakot hozza, míg a Pesitta szintén egy igét hoz. Az apparátus ezért javasolja **יִפְחִי** (fich) ige hifil plur. imperfektum alakját = gerjednek). A kontextusba ez a többes számú alak illik.

12c A BHS apparátusa rámutat, hogy a Septuagintában a **קָמָה** szó után $\epsilon\alpha\upsilon\tau\eta$ áll, ennek a héber megfelelőjét, a **קָמָה** alakot javasolja. Ezzel kapcsolatban javasolja az összehasonlítást a **13a** megjegyzéssel, amely szerint a 13. vers élén egy fölösleges **לִי** alak található. A Kittel-féle bibliakiadás apparátusa azonban a **לִי** alakot hozza. A rövidebb olvasat elve alapján a BHS szövege az elfogadhatóbb.

14b A BHS szövegkritikai apparátusa hivatkozik arra is, hogy a **קָמָה** szó hiányzik Pesittából. Ezekkel a megjegyzésekkel kapcsolatban azonban a Pesittán kívül nem hivatkozik más iratra. Így a Pesittának a rangsorban betöltött helye, és a szövegkörnyezet alapján inkább a BHS szövegét fogadjuk el. A Kittel-féle bibliakiadás a **אֶל־יִתְּנֵנִי** $qal\ act. part. sing.$ törlését javasolja, ám nem hivatkozik egyetlen iratra sem, így elvetjük a törlés javaslatát.

A Septuaginta és a Vulgata szövegének összevetése

A Septuaginta Zsoltáros könyvének fordításáról kevés adatunk van. Talán a Kr.e. III. századtól kezdték fordítani Erecben.⁴ A fordítás sok helyen homályos vagy hibás. A másolók hibái és téves betoldásai e nehézségeket tovább növelték. A bibliai költészetet későn ismerték el valódi költészetnek. Ennek az elismerésnek az első jelei a keresztyénség kezdeti időszakában mutatkoznak.⁵ A Zsoltárok könyvében a 2-147. zsoltárig a Septuaginta számozása eltér a Textus Massoreticus számozásától.⁶ A görög szöveg nem olyan egységes, mint a Textus Massoreticus. A keresztyénég első latin zsoltárfordításai Észak-Afrikában, a II.sz. végén születtek meg. Ezen a földrajzi területen a köznyelvben használatos volt a líbiai-berber, a pun nyelv (mely sémi nyelv volt), ám a közéletben inkább a latin használták. A nyugati latin és görög szövegek bővelkednek glosszákból és harmonizáló célzatú javításokban.

A 27. zsoltár görög és latin fordításaira rátekintve máris feltűnik, hogy a 2. vers soraiban jól látszik, hogy amit a görög ki tud fejezni főnevesült infinitívusokkal, azt a latin – lévén, hogy nincs határozott névelője – csak mellékmondatokkal tudja átadni. A Septuagintában az *ἐν* és a *τῷ* függő datívusban álló főnevesült accusativus cum infinitivo egy egyidejűséget jelölő időhatározói mellékmondatot fejez ki. (*Amikor közelítenek azok, akik nekem rosszat akarnak.*) Közvetlenül utána, a genitívusban álló főnevesült infinitívus: *τοῦ φαγεῖν τὰς σάρκας μου* egy célhatározói mellékmondatot fejez ki (*azért, hogy megegyék a testemet*), mely mondat szerkezet egyébként igen gyakori a Septuagintában. (Például ennek a zsoltárnak a 4. versében is újból előfordul: *τοῦ θεωρεῖν με τὴν τερπνότητα τοῦ κυρίου καὶ ἐπισκέπτεσθαι τὸν ναὸν αὐτοῦ.*) A latin ezzel szemben az első mellékmondatnak megfelelő főnévi igenes szerkezetet csak egy *dum* (*amikor, mialatt*) kötőszóval bevezetett mellékmondatokkal képes lefordítani. Hasonló a helyzet a második főnévi igenes szerkezetnél is, ahol a latin egy *ut* kötőszóval bevezetett célhatározói mellékmondatot használ. A Septuagintától el-

térően, az ezen rész után következő participium coniunctumot (*οἱ θλιβόντες με*) a latin egy vonatkozó mellékmondatval oldja meg, pedig le tudná fordítani ugyanúgy participiummal (*pl. tribulantes me*) is. Az eltérés oka – véleményem szerint – vagy az, hogy a határozott névelőt a latin nem tudja visszaadni, ezért az előbbiekhöz hasonló módon mellékmondatval oldja meg a fordítást, vagy pedig az, hogy a *οἱ*-t vonatkozó névmásnak értette a fordító. (Egyedül az ékezet különbözteti meg ezt a kettőt, amelyet viszont sokáig nem jelöltek.) A Clementinában nem szerepel az első *et*, ami eltérés a Septuagintához és az ahhoz jobban közelítő Neovulgatához képest.

A 3-4. versekben érdekes jelenséget figyelhetünk meg, ha összevetjük a Neovulgata és a Clementina szövegét a Septuagintában találhatóival. A Septuagintában az *οὐ φοβήθησεται ἡ καρδία μου* (nem fog félni az én szívem) részben szereplő nőnemű szívre utal a nőnemben álló közvetlenül utána következő mutató névmás (*ἐν ταύτῃ*), majd a 4. versben szereplő ugyancsak nőnemben álló *μία* és *ταύτην* szavakkal is az előző verssorban szereplő szívre történik meg a visszautalás. A Clementinában azonban egyfajta törés látható a fordításnak ennél a részénél: a 3. verssorban szereplő *cor meum* kifejezésre vonatkozik a neutrumban álló *in hoc*, ám a következő versben a neutrum helyett már a nőnemű *unam* és *hanc* található. Ennek az oka az lehet, hogy az előzőekkel való értelmi egyeztetés helyett ennél a szövegrészénél a Clementina a Septuaginta itt szereplő szövegének a szó szerinti fordítását akarta felmutatni, így viszont kizárólag a Clementina latin szövege alapján nem érthető, hogy mire is vonatkozik ténylegesen a két nőnemben álló szó. A Neovulgata kiadása azonban ezt már érthetővé teszi, amikor az *unum* és a *hoc* szavakat használja.

Az 5. versben a Septuaginta a héberrel szemben a sátorra ugyanazt a szót használja mindkét esetben (*ἐν σκηνῇ / ἐν ἀποκρύφῳ τῆς σκηνῆς αὐτοῦ*), amit a Clementina is követ (*in tabernaculo / in abscondito tabernaculi sui*), a Neovulgata viszont a héberhez hasonlóan szinonimákat alkalmaz (*in tentorio / in abscondito tabernaculi sui*). Ebben a szakaszban azonban a Septuaginta és a Clementina között is van eltérés, mivel a Septuagintában nem szerepel birtokos névmás a sátor szó első előfordulásánál, a Clementina viszont a héber szöveget követi ebben,

⁴ Szécsi József: Zsoltárok a görög és latin fordításokban, internetes elérhetősége: <http://www.orzse.hu/hirdetes/zsoltarkonf2010/szece-szoltar-2010.htm>

⁵ u.o.

⁶ u.o.

amikor kiteszi a sátor szó után a *suo* birtokos névmást. (A Neovulgata is ekként jár el.) A héber szöveg a parallelizmust különböző gyökökből származó szavakkal jeleníti meg (a קָל ige *qal* imperfectumával és a קָל ige *hiphil* imperfectumával), s ezt követi a Neovulgata is, amikor különböző tövekből származó szavakat használ (*occultabit/ in abscondito*). A Septuaginta és a Clementina viszont ugyanabból a többől származó szavakkal oldja meg ezt ($\text{ἐκρυπέν/ ἐν ἀποκρύφω}$, illetve *abscondit/ in abscondito*).

A 6. versben a הַרְוֵנָה szót a Septuaginta a genitivusban álló ἀλαλγμοῦ használatával adja vissza, a Clementina és a Neovulgata pedig a genitivusban álló *vociferationis* szóval fordítja. Mind a görög, mind pedig a latin fordítás alátámasztja azt a feltevésemet, hogy a szó jelentésmezeje nem szűkíthető le egyetlen konkrét jelentésre. A három szöveget összevetve nyomban érezhetővé válik a jelentésárnyalatok sokasága.

A Septuagintában a 7. versben szereplő ἐκέρραξα valószínűleg a héber אֶרְאָה szóval hasonló hangzása miatt lett választva. Fontos tartalmi különbséget adhat azonban, hogy az ἐκέρραξα nyelvtanilag egy aoristos indicativi activi. A hébertől kissé különbözik a Septuaginta, a Clementina és a Neovulgata is: amíg a héber a vers végén a $\text{וְיִגְדִּי וְיִכְנִי}$ kifejezéssel választ kér az Úrtól, addig a Septuaginta, a Clementina és a Neovulgata a vers legelső, az Urat meghallgatásra felkérő szavát ismétli meg (ἐισάκουσον és *exaudi*) igen hangsúlyosan.

A 9. vers végén a Septuagintában az áll, hogy $\text{μὴ ἐγκαταλίπῃς με ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ μου}$, azaz: *ne hagyj el engem, Isten, én megváltóm*. Itt a ὁ σωτὴρ egyértelműen egy személyt jelölő főnév. A Clementina így fogalmaz: *neque despicias me, Deus salutaris meus*, azaz: *ne hagyj el engemet, üdvösséget szerző Istenem!* A salutaris egy melléknév, s nem pedig főnév, mint a σωτήρ , noha a jellemző tükörfordításban ennek kellene szerepelnie. A Neovulgata még tovább megy, s így fordítja le ezt a szövegrészt: *neque derelinquas me, Deus salutis meae*. Ennek a jelentése: *ne hagyj el engemet, én üdvösségemnek Istene!* A genitivus használata bizalmasabbá teszi a hangnemet, míg a maszoréta és a görög szöveg sugalmaz egyfajta messianisztikus várakozást is.

A 11. versben, a Septuagintában a νομοθέτησόν szóhoz egy dativust várnánk vagy egy prepozíciót, az utána következő egyszerű accusativus használata kissé meglepő, jelentése bizonytalanná válik: *tégy törvényt nekem!* A Clementina *Legem pone mihi* kifejezése ugyanezt jelenti, csak grammatikailag sokkal szabályosabb a megfogalmazás. A Neovulgata *Ostende mihi* felszólítása nyelvtanilag teljesen szabályos, ám tartalmilag más, hiszen ezt jelenti: *mutasd meg nekem!* A görög szöveg viszonylag nehezen értelmezhető, mert a szó eredeti jelentése problémát okoz, ha pedig átvitt értelemben kalkulálunk vele, akkor nyomban felmerül bennünk a kérdés, hogy miért nem használ ennél alkalmasabb kifejezést? Talán azért, mert a zsoltárost a görög fordító is egy megvádolt embernek gondolta? Ismerte az erről szóló szakirodalmak bőségét, akár ezt is joggal feltelezhetjük.⁷

A 13. vers különössége, hogy a Septuagintában a πιστεύω után a főnevesült infinitivus ($\text{οὐ ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ κυρίου ἐν γῇ ζώντων}$) egy kijelentő tárgyi mellékmondatot fejez ki, s ezt a latin nem tudja követni. (Lásd: a zsoltár 2. verse!) Mind a Clementina, mind pedig a Neovulgata helyett a megoldás helyett a kijelentő tárgyi mellékmondatnak megfelelő accusativus cum infinitivo mondat szerkezetet használja.

A 14. vers érdekessége, hogy az imperativus használati során a maszoréta szöveg mindkét esetben a קִהָּ igét használja *piel* imperativus alakban, s a Septuaginta szövege is ennek felel meg a ὑπόμεινον használatával, ami aoristos imperativus. A latin azonban ettől eltérően két igét használ a várakozásra való felszólításra (*expecta, sustine*): ez a Clementinában és a Neovulgatában teljesen megegyezős.

A műfaji jellemzők és egyes hagyomány-történeti elemek összevetése

A 27. zsoltár egyes rendhagyó kifejezései és parallel módon előbukkanó metaforái mögött régi hagyományok is felsejlenek. Az 1. vers Istent אֱלֹהֵינוּ nevezi. Ebből arra következtethetünk, hogy létezhetett egy olyan hagyomány, amely Jahwét így nevezte (Ézs 10,17; 60,1). Feltehe-

⁷ Hans-Joachim Kraus: Psalmen, Bd. 1., Neukirchener, Wägeningen, 1961, 83.

tőleg a zsoltairos innen vette át ezt a megjelölést.⁸ Az első vers két párral sorában a finom díszítések, a többszörösen is hangsúlyossá tett és í hangok, a vehemens gutturálisok és a szerkezeti párhuzamok koherensen készítik elő a retorikus kérdéseket (*kitől félnek?; kitől is rettegnék?*), s már ebből a hirtelen eleresztett futamból egyértelmű, hogy a kérdezőnek Jahwe már konkrét felismerést és oltalmat jelenthetett.⁹

Az 5. versben olvassuk a יהוה kifejezést, mely elsődlegesen az Úr templomát, szentélyét, „Jahwe sátrát” jelöli. Az itt megfigyelhető parallelizmus azonban szintetikus parallelizmus, ráadásul oly módon, hogy a gondolati összegzés már az előző versszakban megtörtént, így az ötödik versszak az előző sorokban megfogalmazott axióma kibontása. Így a fordítás szempontjából itt a szónak a másodlagos jelentései kaphatnak inkább prioritást. Ezért tartom lényegesen jobbnak ezen a helyen Károlyi „hajlékában” kifejezését az újfordításban található „sátrában” szófordulatnál. Tekintettel azonban azokra az ószövetségi történetekre, ahol az Úr egy sziklahasadékba, barlangba, stb. rejti el azt, akit óvni akar, bátran használhatunk távolabbi szinonimát is a *sátor* szóra vonatkozóan. Izrael Istenének a temploma egyben יהוה és יהוה. Ezek a metaforák azt az ősi hagyományt idézik fel, mely szerint Jahwe egy sátor-szentélyben lakott (2Sám 7,2). A szentély az a hely, amelyről azt feltételezi a hívő, hogy az imádságát az istenség itt hallgatja meg leginkább, és úgy hiszi, hogy az istenség – legalábbis a kultuszi cselekmény pillanataiban – itt személyesen is jelen van (2Móz 33,7-11; 5Móz 16,16). A szentély és a szentélyben való tartózkodás a bizalom legnagyobb záloga mind a hívő, mind pedig a vele párbeszédet folytató Úr részéről. A zsidóknak a 2Móz 33,7 szerint már az ároni szent sátor előtt is volt valamilyen szentélyük: „Mózes pedig fogta a sátrát, és a táboron kívül vonta fel, messze a tábortól, és a kijelentés sátrának nevezte el. És ki kellett mennie mindenkinek a kijelentés sátrához a táboron kívülre, ha az Urat kereste.” Ezek alapján talán joggal feltételezhető az, hogy a zsidóknak már Egyiptomban is lehetett valamilyen ehhez

⁸ Hans-Joachim Kraus i. m. 223.

⁹ Klaus Seybold: Die Psalmen, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1996, 127-135.

használó, mobil kultikus helyük, vagy éppen azt hozták magukkal. Mózes Isten parancsára új sátrót készített. Ebben az új sátorban Isten Mózesrel „szemtől szembe” beszélt (2Móz 33,11). A zsoltaíró lelkivilágában ennek a momentumnak a biztos tudása tükröződik.¹⁰

Mindenki, aki Jahvét meg akarta kérdezni, a sátorba ment, ahol Mózes Isten közvetítőjeként állt rendelkezésükre (2Móz 33,7). A Papi tradícióban az isteni jelenlét stabilabb, mint az Elohistá hagyományban.¹¹ Az erre vonatkozó érvek közül a legjelentősebb az, hogy az Elohistá szerint felhő szállt a sátorra, majd újból felszállt, amikor Jahwe megérkezett, ill. eltávozott (4Móz 12,4-10). Ez ideiglenes pillanatokat jelez.¹² A Papi hagyomány szerint azonban a felhő tartósan kapcsolódott a sátorhoz: ugyanazt a szerepet játszotta, melyet a felhőoszlop és a tűzoszlop, mely Egyiptomból kivezette az izraelieket. Lényegében ez a szemlélet mutatkozik majd meg a templomteológiában.¹³ A templom Isten „háza”. Amikor a templomba bevitték a ládát, Isten elfoglalta a házat, felhő töltötte be a templomot (1Kir 8,10). A Jahwe sátrában való menedékre találás mögött egy rendkívül régi hagyomány, a *menedékjog intézménye* dereng fel. A menedékjog értelme szerint a halálos veszedelemben lévőknek joga volt ahhoz, hogy élete megmentéséért menedékjoggal rendelkező helyre meneküljön.¹⁴ (A menedékjog az ókorban elsősorban vallási fogalom, jóllehet szekuláris értelemben sem ismeretlen. Az ókorban a görögöknél, valamint Kis-Ázsiában és Egyiptomban különösen is ismert és gyakorolt volt.) A menedékjog Izraelben egyértelműen Isten elrendelésén alapult (2Móz 21,13k; 4Móz 35,9kk; 5Móz 19,2kk; Józ 20,2kk), miszerint a menekülő az oltárnál vagy a menedékvárosokban élhetett a menedékjoggal. Ha valaki bűnt követett el, a templomba menekülhetett üldözői ellen. Ott

¹⁰ Hans Schmidt: Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament, Alfred Töpelmann, Giessen, 1928, 21.

¹¹ Bartha Tibor: Az Ószövetség népe, DRHE Vallásánári Tanszék tanulmányi füzetek, Szeged, 1998, 127.

¹² Bartha Tibor i. m. 128.

¹³ Bartha Tibor i. m. 135-136, 154.

¹⁴ Nagy Antal: Menedékjog. In Bartha Tibor (szerk.): Keresztyén bibliai lexikon, Kálvin, Budapest, 1993-1995, 194.

töltötte az éjszakát, és reggelre döntöttek az ügyéről. Ez a szokás áll a zsoltár háttérében is (erre utal a zsoltárban jelentkező „reggel” motívuma).¹⁵

Ebben a versben egy mitikus elem is megfigyelhető, hiszen az itt említett „szikla” egy ősi hagyományra utal vissza. A Sion-tradícióban ugyanis a צור elsődlegesen olyan legendás szikla, melyet a káosz hullámai soha nem érnek el (Ézs 30,29; Zsolt 28,1; 61,13). A szikla mitológiai megjelölése a teremtés ősalapjának és a szent helynek (vö. Zsolt 18,3 kk; 27,5).¹⁶

A 6. versben megjelenik a hálaáldozat és a hálaének szokása is. A bizalomzsoltárok tipikus műfaji sajátossága a hálát kifejező szóhasználatok halmozása.

A 8. versben megjelenik „az Úr keresésének” követelménye is.¹⁷ Az a különleges elvárás, hogy Jahwe arcát minden szükségben keresni kell, Isten népének életében nagy szerepet játszhatott. Erről tanúskodik az Ám 5,4; a Jer 29,12kk és mindenekelőtt a Zsolt 50,15-34. Ám ez a vers szorosan összefügghet a 12. verssel, az 5Móz 19,16 rendelkezése miatt!

A 9. versben azért könyörög a zsoltáros, hogy Isten ne rejtse el orcáját tőle. Ennek a kijelentésnek a háttérében a következő felfogás áll: amikor Isten arcát egy választottja felé fordítja, úgy hogy az szemtől szembe tud vele beszélni, ez rendkívüli kegyelem, és a legközvetlenebb kapcsolat Isten és ember között (1Móz 32,20; 2Móz 33,11.20). Ha ellenben Isten elfordítja, vagy elrejtí arcát, az baj és szerencsétlenség az ember számára (Jób 13,24); a harag és az elutasítás jele (Zsolt 10,11; 22,25; 30,8 stb.).¹⁸

A 12. versben a zsoltáros azért kesereg, mert hamis tanúk törtek életére. A hamis tanú megjelölés az ókori izraeli jogi per terminus technikus (5Móz 19,16k). A bírósági tárgyalások nyilvánosan zajlottak a városkapuban (5Móz 21,19), vagy egy szent helyen (2Móz 21,6;

¹⁵ Szvoren Attila: A 27. zsoltár, Deliberationes, III. évfolyam, Különszám –2010, 69-101., 80.

¹⁶ Hans-Joachim Kraus i. m. 225., 433.

¹⁷ Szvoren Attila i. m. 81.

¹⁸ Szvoren Attila i. m. u. o.

Bír 4,5; Jer 26,10). A jogi eljárást rendszerint egy magánszemély kezdeményezte, aki vádlóként lépett fel (5Móz 25,7k). Mindegyik fél magát, a maga ügyét képviselte. A felek tanúkat sorakoztattak fel. A terhelő tanúk vallomásának minden esetben, kivétel nélkül plauzibilisnek kellett lennie a bíró előtt. Éppen erre tekintettel egyetlen tanú soha nem volt elegendő egy szabályos per lefolytatásához. Ha ez eljárás során kiderült az, hogy a tanú megszegte igazmondási kötelezettségét, a hamis tanút azzal a büntetéssel büntették, amely büntetés a vádlottra lett volna kiszabható (5Móz 19,18).¹⁹

Nyelvi és tartalmi elemzés

A héber szöveg ábrázoló világának feltárása akkor lehetséges, ha a fontosabb nyelvi és tartalmi kapcsolatokat is kibontjuk

Az 1. vers két sora hasonló felépítésű; nem két félbetört vers áll előttünk, hanem egy teljes versben keletkezik egy gondolatpárhuzam: amíg az egyes párhuzamos szövegek második része hasonló értelmű (*fél, retteg*), addig első részeik két különböző szituációt sejtetnek, melyben a zsoltáros Istenre hagyatkozik. Egyes kommentárok szerint a „*Világosságom és szabadítóm (segítségem)*” esetében egy éjjeli támadásra, az „*életem erőssége*” háttérében pedig túlerő miatti életveszélyre gondolhatunk.²⁰ Álláspontom szerint ez a megközelítés téves! Még akkor is, ha a מַעֲזֵר eredetileg kőből épült menedéket jelent. A metaforák itt sokkal merészebbek és ezáltal közvetlenebbek is! Vegyük csak szemügyre az אֵרֶךְ szót! Nézzük meg ennek legfontosabb előfordulási helyeit a Szentírásban! Elsőként is az 1Móz 1,3-ban találkozunk vele: אֵרֶךְ יְיָ, s nyomban érezzük, hogy többről van szó annál, mint amit a görög a γεννηθῆτω φῶς és a latin a *fiat lux* kifejezéssel vissza tud adni. Ám pusztán az érzésünkre nem hagyatkozhatunk! (A magyar *világosság* szó ezektől annyiban árnyaltabb, hogy abban benne van a *világ* és a *megvilágosodás* is.) A Józs19,26 és a Zsolt 78,14 szerint ennek a szónak az értelme kevésbé elvont, ám a Mik 7,8 soraiban már egyfajta filozófiai tartalom is földereng: „*Ne örülj bajomnak, ellenségem, mert ha*

¹⁹ Bartha Tibor: i. m. 93.

²⁰ Claus Westermann: Ausgewählte Psalmen, 108.

elesem is, fölkelek, ha sötétségben lakom is, az Úr az én világosságom!" Ezt a tágabb értelmezési lehetőséget sugallja az Ézs 10,17 is. A Jahwéra gyakran használt „fény” metafora itt egy szokatlan címmel társul: *יְשׁוּעָה*, aminek a jelentése: *szabadítóm, üdvösségem, üdvözítőm, kiváltóm, segítségem*. Jelen esetben a *szabadítóm* megnevezés a leginkább helyes, s elsősorban nem a messianisztikus várakozás kifejezése miatt, hanem abból a gyakorlati tényből kiindulva, hogy a rabszolgát kiváltó urat is ezzel a szóval illette a kiváltott. Az Ézs 10,17 és vele együttesen a 60,1 is azt mutatja, hogy volt egy hagyományos istenelnevezés, mely Jahwét *יְשׁוּעָה אֱלֹהֵינוּ* titulussal illette. Ezt a – valószínűleg a kultusztradícióban elterjedt – elnevezést használja az imádkozó. Az *אֱלֹהֵינוּ* itt mint a *יְשׁוּעָה* szinonimája az Isten üdvözítő munkáját jelöli (Ám 5,18.20; Mik 7,8k; Ézs 9,1; Zsolt 97,11 és 112,4).²¹

A *מְנוּחָה* eredetileg az állatok menedékhelyét jelenti. Éppen ezért bensőséges tartalommal bír, s ezáltal a menedék szó Isten házának megjelenítése.²² De jelenthet sziklába vájt várat is. A zoltáros az üldöző és ostromló hadseregtől való megszabadulás távlatát nevezi meg az itt használt kifejezéssel. Ugyanakkor lehet ez egy nagy ívű metafora is! Mindezekre tekintettel az első vers így hangozhat: *Az Úr az én világosságom és ő az én szabadítóm, kitől is félhetnék? Az én életem sziklavára az Úr, ijedelmem kitől is lehetne?*

A 2. versben a zoltáros az ellenségeit *צָרִי מְרִיעִים אֵיבִי* -nak nevezi. A kannibalizmus toposza jellemző a szélsőséges háborús inség ókori-keleti ábrázolására.²³ A szerző azonban itt, mint ahogyan ez a Zoltárosok könyvében máshol is előfordul, a vadállatokhoz hasonlítja ellenségeit (Zsolt 7,3; 10,9; 17,12 stb.). Szó szerint itt „testem evéséről” van szó, azonban a kifejezés átvitt értelemben értendő. Arám megfelelője *rágalmazást* jelent (Dán 3,8; 6,25).²⁴ A zoltáríró biztos benne, hogy ellenfelei el fognak bukni. A perfectumok ezt a bizakodást fejezik ki.²⁵

²¹ Hans-Joachim Kraus i. m. 223.o.

²² Hans-Joachim Kraus i. m. 629.

²³ Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger: Die Psalmen. Bd. 1., Echter, Würzburg, 1993. 174.

²⁴ Karasszon Dezső i. m. u.o.

²⁵ Karasszon Dezső i. m. u.o.

Éppen ezért a fordítás során az alapjelentés hangulati szinonimáit célszerű alkalmazni: *Ha rám törnek ellenségeim, nyughatatlan gyűlölöm, hogy testemet széttépjék, ők bicsaklanak meg és ők esnek el.*

A 3. vers folytatja az imádkozó inségének és bizalmának ábrázolását. A korábban használt metaforák az előkészítői az itt kibomló monumentális képnek. A 3. vers a 2. vers tartalmi fokozása.²⁶ A 3a és 3b hasonló felépítésű, mint az 1a és 1b, mintegy azok visszhangjai, ugyanakkor keretként le is zárják az 1–3. szakaszt. Mindezek alapján ez a vers így is fordítható: *Ha egy egész tábor vesz is körül, nem retten meg az én szívem, és ha háborúra kelnek ellenem, akkor is bizakodom én.*

A 4. versben az „egyed” hangsúlyozása az 1–3. vers alapján nem magyarázható. Éppen ezért lesz az egész zoltármagyarázatunk egyik kulcsa az *אֶחָד*, mert ebből érthető meg, ebből a szívbeli felsőhajtásból, hogy az a bizalommotívum, mely a 1–6-ban kibontakozik, tulajdonképpen a panaszszoltár része. A benne lévő panasz, melyet a 2–3. versek már sejtetnek, a szabadítás kérését vonják maguk után, melyet gyakran az ellenség miatti kérés követ. Csak egyet kér és óhajt a zoltáros, azt, hogy Istennel kapcsolatban maradhasson.²⁷ Ámosz Cháchám szerint: minden utána következő kérések benne foglaltatnak a fő, egyetlen kérésben, ami nem más, mint „Isten házában lakni” (lenni), vagyis Istennel a lehető legközelebbi kapcsolatban élni, és védelme alá helyezkedni. Ezért kér csupán „egyed”.²⁸ (A kérés a Zsolt 23,6-ból való idézet, melyet nyilván nem úgy kell értelmezni, hogy a zoltáros minden nap a templomban akar lakni, hanem ez a Zsolt 17,15-höz vagy az Ézs 38,20-hoz hasonlóan egyfajta szívbeli felajánlást jelent.²⁹)

Nem hagyhatjuk figyelmen kívül a zoltár második részét sem enél az értelmezésnél. Elképzelhető, hogy a menedékjog aktualizációjáról van itt szó. Ezt a feltevést támasztja alá Kraus értelmezése is, aki a *יִלְבֹּדֵךְ בְּהִיכָלֵךְ* kifejezést más aspektusból látta meg velünk. A *בֵּקֶר* igét

²⁶ Hans-Joachim Kraus: i. m. 224.

²⁷ Claus Westermann i. m. 109.

²⁸ Naftali Kraus: Dávid zoltárai. 1. köt. Göncöl, Budapest, 1999. 134.

²⁹ Claus Westermann i. m. 97.

gyakran fordítják „megvizsgálni”, „megszemlélni” értelemben. Kraus felhívja a figyelmet S. Mowinckelnek arra az elméletére, hogy a בָּקָר esetében valószínűleg inkább áldozatmagyarázásra kell gondolnunk. Mowinckel rámutat, hogy a *nabateusoknál* a *mubaqqiru* egy kultikus hivatali személy megnevezése, valószínűleg egy áldozatmagyarázóé. Ezért lehetséges, hogy a בָּקָר –nak ugyanaz a jelentése volt valamikor, mint a צֶפֶה –nak a Zsolt 5,4-ben és a Hab 2,1-ben. Kraus okfejtése szerint egy olyan cselekményről lehet szó, mely az öszövetési kultuszban főként *Isten ítélletének kikémlését* eszközölte.³⁰

Karasszon Dezső szerint azonban nem orákulum-várásról van szó, hiszen azt kérés előzné meg. Inkább arra kell gondolni, hogy a hívó ember a bajok között bizalommal és reménységgel tekint az Úrra. Az Úr meglátása a hit végső célja.³¹ Ezek tükrében ennek a versnek a fordítására a következő a javaslatom: *Egyet kérek csak az Úrtól, és arra is törekszem, hogy nyugalmam legyen az ő házában életem minden napján, hogy felismerjem az Úrnak szépségét és megtisztuljak az ő templomában!*

A vágyakozó kérést reményteljes bizalom kíséri: „megóv sátrában” és „sáttra rejtekébe rejt”. Az 5. vers kezdetén a קִי a kérésen túl a 2-3. versre vonatkozik: „...én akkor is bizakodó vagyok, mert...” Mivel a 2-3. vers az 1. vers mondatait bontja ki, így az ötödik vers az elsőhöz szintén kapcsolódik. Az ötödik verset tehát az első három verssel együtt lehet olvasni. Az 1. és 5. vers hitvallása alkotja tulajdonképpen a 27,1-6 bizalomzsoltár külső keretét.³² A אֱלֹהִים és אֱלֹהִים archaizáló metaforák, melyek egy óizraeli hagyományon alapulnak: Jahwe egy sátorban lakott. Ez a hagyomány a Sion-tardíció által maradt életben. A templom Izrael Istenének אֱלֹהִים/אֱלֹהִים –jának számít.³³ A szó első használatánál azonban – tekintettel a már ismertett parallelizmusra – ajánlatosabb a sátor szónak valamelyik szinonimáját alkalmazni.

A zsoltáros egy percig nem kételkedik, nem esik kétségbe, mert tudja, a döntő pillanatban Jahwénál talál megmentésre, az Úr lesz a

³⁰ Hans-Joachim Kraus i. m. 224.

³¹ Karasszon Dezső i. m. 558.

³² Claus Westermann i. m. 110.

³³ Hans-Joachim Kraus i. m. 224.

szabadítója, aki „sziklára” emeli fel. Az előzőekben már szó esett arról, hogy a Sion-tradícióban a צִיּוֹן mit is jelent. Ez a vers ezeknek megfelelően így fordítható: *Hiszen elmerít ő engem bozótosában a gonoszság idején, elbújtat sátrának rejtekébe, és a sziklaszirtre is fölemel.*

A fej felemelése az ellenség fölé a győzedelmes felemelkedés szimbóluma. A 6. vers egyben fogadalomtétel is. Az a zsoltáros szándéka, hogy Jahwe „sátrában”, Jahwe templomában fog majd a szabadulása után „ujjongva” áldozatot bemutatni: זָבַחְתִּי תְרוּמָה. Franz Delitzsch véleménye szerint a תְּרוּמָה itt egy szinonim kifejezése a תֹּדָה –nak (Zsolt 26,7).

A zsoltár magyarázata szempontjából kiemelt jelentősége van a תְּרוּמָה értelmezésének. Elsősorban azt jelenti, hangosan kiáltani, zengeni. Legtöbbször a kürt által kiadott hang megjelölésére használják. Így találjuk meg a mózesi törvényekben (3Móz 23,24; 25,9 4Móz 10,5-6; 29,1). Ezek a szövegek a pusztai vándorlásban használatos reggeli riadójelről, illetve – és ez az igazán fontos – az engesztelés-napi kürtfúvásról szólnak. Ez pedig olyannyira meghatározó bibliai hagyomány volt, hogy a mai napig gyakorolják a zsidó közösségek. Az őszi ünnepek kezdetén, ami a zsidó újévvel indul és a csúcspontja az engesztelés napja, egy hosszúkás, csavarodó kosszarvból készült kürtöt, a sófárt fújják meg több alkalommal is. Ezt a sófárt a zsidó hagyomány szerint több hangon is meg kellett szólaltatni. Ezek egyike a *teruah*, ami egy hosszú, elnyújtott éles hang.

Ugyanezt a sófárt fújták meg Jerikó bevételekor Józsué csapatai (Józs 6,5; 6,20). Ezeken a szöveghelyeken a תְּרוּמָה egyébként nem a sófár által kiadott hangra, hanem az arra következő izraelita csatakiáltásra vonatkozik, de nyilván nem véletlen, hogy a sófár és a תְּרוּמָה egyazon versben szerepelnek. Mintha egyik a másikat visszhangozná. Hasonlóképpen a nép kiáltását jelenti ez a szó Sámuelnél (1Sám 4,5), a frigyláda megérkezésénél és az izraeliták kiáltásainál, amikor Ezsdrás és hívei lerakják a második templom alapkövét (Ezsd 3,11, 3,13). Egy kicsit kiesik ebből a látószögből a Jób 8,21, ahol nincs szakrális kontextus. A 27. zsoltáron kívül a 89. és a 150. zsoltár is használja a תְּרוּמָה szót. A 150. zsoltár esetében egyértelműen hangszerekről van szó. Itt a תְּרוּמָה nyilvánvalóan a hallást jelentő שָׁמַע igével és a hang,

zengés értelmű שָׁמַע főnévvel áll párhuzamban, és a cimbalom egyik rezgő húrjára vonatkozik. Ezek alapján az Isten hatalmára való emlékezés, emlékeztetéssel valamint az isteni ígéretek betartásával hozható kapcsolatba (engesztelés napja, Jerikó falai, frigyláda megérkezése Jeruzsálembé, második templom megalapozása). Viszont figyelemre méltó, hogy a 27. zsoltárban a vers folytatása egy másik fontos allúzióval (énekek az Úrnak) zárul. Ebben az az érdekes, hogy a kifejezés, אֲשִׁירָה אֶשְׁיֶרֶה וְאֶזְמַנְרָה לַיהוָה nyilvánvalóan nagyon régi nyelvi hagyományra megy vissza. Ezzel indul Debóra éneke (Bír 5,3), és így vagy úgy, ez szerepel még több zsoltárban is (57,8, 101,1, 104,33, 108,2, 144,9).

A זִמְרָה önmagában csak egyetlen szó, és valószínűleg több jelentésmezőbe is beleillik. A folytatás viszont, ami egy összetett kifejezés, amiben az ihletettség (ahol összecsúszik a prófétai ihletettség, és a költői ihletettség toposza) éppúgy benne foglaltatik, mint a hálaének kontextusa (Debóra éneke a győztes csata után hangzik fel).

A zsoltároknak jelentős részének a bibliai struktúra csak a másodlagos felhasználása, és szinte bizonyos, hogy a szövegek eredetileg egy ugariti, tehát nem zsidó templomi kultúrára mennek vissza. (Ezt talán Mitchel Dahood bizonyítja a leginkább kommentárjában.) Bizonyosság, bizalom és fogadalom egymásba simulnak a 6. vers kijelentéseiben.³⁴ A 6. verset éppen ezek miatt talán így adhatjuk vissza a legponytosabban: *És íme, az engem körülzáró ellenségeim fölé emeli a fejemet. Áldozatot mutatok be az ő sátrában, önfeledt áldozatot: zsoltárt zengek, énekek az Úrnak.*

A 7. verstől a zsoltár egyes szám 2. személyben szólítja meg az Urat. Ez a vers alkotja a panasz bevezetését: az Úr megszólítása és segítségül hívása ez a sor. Fennhangon könyörög kegyelemért és meghallgattatásért.³⁵ Így fordíthatjuk ezt a verset: *Halld meg, Uram, hívó hangomat! Irgalmazz nekem és válaszolj!*

A 8. vers problémáit már bőven kifejtettem. Az ún. „Isten orcájának” képze a templom-teológiából ered. A templom ezen elképzelés

³⁴ Hans-Joachim Kraus i. m. 225.

³⁵ u.o.

szerint Isten trónterme. Aki oda bebocsátást nyer, azért, hogy ügyét az *audiencia* során elibe vigye, meglátja az istenség „orcáját”.³⁶ Ebben a versben találhatjuk meg a panaszénekek igen gyakori elemét, a bizalom-motívumot. A zsoltáros itt megvallja: a bajban Isten orcáját keresi, hozzá menekül. A nyolcadik versben egy idézetet is hoz: Isten követelményét: בָּקְשִׁי פָנָי, azért, hogy Jahwe beavatkozására indítékot támasszon.³⁷ A „keresni” ige első használatának esetében az igenek egy archaikusabb szinonimáját tartom indokoltnak a magyar fordításban, hiszen a vázoltak alapján ennek a versnek a belső dialógus jellegét látom kinyílni, mely szervesen összefügg az előző vers lezárásával: *Ó, én szívem, neked szól ez: „Kutassátok az én arcomat!” És keresem az Úrnak arcát.*

A 9. versben (és a 10. versben is) az imádkozó legfontosabb óhajait tárja fel, negatív kérdés formájában. Jahwéhoz egyértelműen, mint bírónak és szabadítóhoz fordul. Az első kérdésben (helybeli) közelségről és támogatásról van szó.³⁸ A második kérdés a Jahwe haragjára való utalás miatt az imádkozó és Jahwe közötti feszültséget sejteti.³⁹ Ha Isten elrejtí orcáját, az a haragnak és az elutasításnak ez egyértelmű jele (Zsolt 10,11; 22,25; 30,8 stb.). A zsoltáriró az Úr szolgájának nevezi magát (Zsolt 19,12.14; 31,17 stb.), mely a nyomorúságos állapotra való utalás mellett, Istenhez való szolgálatkész odatartozást jelent.⁴⁰ Az „elhajlít” ige a bíró tevékenységére utal, aki a vádlott kérését elutasítja (Péld 18,5; Ézs 29,21 Ám 5,12). Itt a negatív kérdés csak fokozza a könyörgő ember belső indulatainak látványosságát. Ugyanakkor sejteti azt is, hogy a kérdés nem alaptalan: egy olyan ember szól most, akit hamisan vádolnak, és akinek csak az Úr adhat szabadítást terhei alól. Szenvedése okának az Úr haragját tartja (Zsolt 6,2; 102,11), mégis mint segítő Istenéhez (Zsolt 18,47; 24,5; 25,5 stb.) könyörög a zsoltáros: *Ne rejtsd el arcomat tőlem, ne fordulj el haraggal szolgádtól, ha már segítőm voltál, ne dobj el és ne hagyd el engem, szabadításomnak Istene!*

³⁶ Erich Zenger i. m. 19.

³⁷ Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger i. m. 175.

³⁸ u.o.

³⁹ u.o.

⁴⁰ Karasszon Dezső i. m. 559.

A 10. vers, a beszéd irányát a gyülekezet felé terelve, megindokolja a központi kéréseket. A szülők feltehetőleg elhagyták az imádkozót, így a jogi vitában nem vesznek részt.⁴¹ Ámosz Chákám a zsoltárnak ebben a mondatában költői túlzást lát: a költő azzal fejezi ki Isten iránti ragaszkodását, hogy magát elhagyott csecsemőként mutatja be, akinek odaadó dajkára van szüksége. S. R. Hirsch rabbi pedig feltételes módon interpretálja a szülői elhagyást: „*még ha olyan vásott, rossz fiú lennék is, akit szülei elhagynak, Isten magához vesz, hisz bennem és bízik abban, hogy megjavulok.*”⁴² Karasszon Dezső itt isteni adoptációra gyanakszik: „A 10. vers: a bajban levő embert elhagyták barátai és családtagjai. Ebben a helyzetben az *Úr fogadja magához*. Itt adoptációról van szó, mint Zsolt 2,7-ben is.”⁴³ Kraus szerint ez a nézet azonban túlbecsüli a metafora jelentőségét. Szerinte, ha ebben a versben valóban megjelenik az adoptáció motívuma, akkor a királyi világ magas rangú eseményeiben való részvételt kellene feltételeznünk.⁴⁴ A szenvedő ember teljes elhagyatottsága miatt Karasszon érvei alapján tudom inkább kialakítani álláspontomat: *Ha apám és anyám elhagynának is, az Úr befogad engem.*

A 11. vers a 13. verssel összetartozik. Egyiptomi szövegek szerint a halottak az alvilágban veszélyek fenyegetik az ítélet helyére vivő úton, ezért vezetőt kap. A zsoltáríró olyan vezetőst kér az Úrtól, hogy ne kelljen a holtak közé kerülnie, hanem az élők földjén maradjon.⁴⁵ A szent helyen a szorongatott ellen hamis vádlók lépnek fel, hamis tanúkat vetnek be. Az imádkozó azzal számol, hogy az Úrtól jön az ő igazsága. Ez a reménykedés összecseng a zsoltár első három versével! De összecseng a 13. verssel is! Ezekre figyelemmel a 11. vers szavai ezek lehetnek: *Taníts meg, Uram, a te utadra! Te vezess engem az igazság ösvényén az én bántalmazóim miatt!*

A tanúk hamisságának nagyon sok oka lehet, de a legdöntőbb ok mindig az emberi romlottságuk. Általában a lélek hóhérai az ilyenek,

⁴¹ Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger i. m. 175.

⁴² Naftali Kraus i. m. 136.

⁴³ Karasszon Dezső i. m. u. o.

⁴⁴ Naftali Kraus i. m. u. o.

⁴⁵ Karasszon Dezső i. m. 559.

s a mai viktimológiából köztudott: a legtöbb esetben a hóhér nem tud megbocsájtani az áldozatnak. A 12. vers is ezt a felismerést sugallja: *Ne mérj meg engem ellenségeim szándékával, mert felkeltek a hamis tanúk ellenem és dühöt lihegnek.*

A Zsolt 27-nek a Zsolt 5; 7; 17-tel való formakritikai összehasonlítása azt eredményezte, hogy felismerték a 13. versben a reggel motívumára való utalást. A nap reggeli megjelenése a veszélyben lévő imádkozó számára az isteni hatalomnak és elszántságnak jele, amely a halálos ellenséget a bírói eljárásban legyőzheti.⁴⁶ A megvádoltból vádló lehet, hamis vádlói megszégyenülhetnek, s meglevenedik körülötte újból az élet: *Ám én bizakodom abban, hogy meglátom még az Úr jóságát az elevenek földjén.*

Egyetérthetünk azokkal a megállapításokkal, melyek szerint a 14. vers annak a szerkesztőnek a műve, aki az eredetileg két önálló zsoltárt összeillesztette. Ennél a versnél – figyelemmel az előző versek nyelvi és tartalmi elemeire – Zenger véleményével értek egyet, aki szerint ennek a buzdításnak a harcra való felszólítások kontextusában van a helye. Ezzel a szerkesztő szándékosan a bizalomdalból átvett katonai metaforákhoz kapcsolódik vissza.⁴⁷ S ez nem zárja ki a hamis vádlókkal szembeni küzdelmet, hanem sokkal inkább felerősíti azt. Kibomlik a zsoltáros teljes hitvallása: *Várjad az Urat és légy erős, legyen a szíved rettenthetetlen, várjad az Urat!*

Az eddigi vizsgálatainkból látható: a zsoltár esetenként konkrétan tudat velünk bizonyos dolgokat, más esetekben pedig csak sejteti azokat. A gondolatrítmus eredetisége mellett néhol elementáris hatású képekkel tárja elénk üzenetét. Vizsgálódásaink eredményeképpen így tudom lefordítani:

1. Az Úr az én világosságom és ő az én szabadítóm, kitől is félhetnék? Az én életem sziklavára az Úr, ijedelmem kitől is lehetne?
2. Ha rám törnek ellenségeim, nyughatatlan gyűlölőim, hogy tetszemettépjék, ők bicsaklanak meg és ők esnek el.

⁴⁶ Szvoren Attila i. m. 91.

⁴⁷ Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger i. m. 175–176.

3. Ha egy egész tábor vesz is körül, nem retten meg az én szívem, és ha háborúra kelnek ellenem, akkor is bizakodom én.
4. Egyet kérek csak az Úrtól, és arra is törekszem, hogy nyugalmam legyen az ő házában életem minden napján, hogy felismerjem az Úrnak szépségét és megtisztuljak az ő templomában!
5. Hiszen elmerít ő engem bozótosában a gonoszság idején, elbújtat sátrának rejtekébe, és a sziklaszirtre is fölemel.
6. És íme, az engem körülzáró ellenségeim fölé emeli a fejemet. Áldozatot mutatok be az ő sátrában, önfeledt áldozatot: zsoltárt zengek, énekelek az Úrnak.
7. Halld meg, Uram, hívó hangomat! Irgalmazz nekem és válasszolj!
8. Ó, én szívem, neked szól ez: „Kutassátok az én arcomat!” És keresem az Úrnak arcát.
9. Ne rejtse el arcodat tőlem, ne fordulj el haraggal szolgálódtól, ha már segítőt voltál, ne dobj el és ne hagyj el engem, szabadítósomnak Istene!
10. Ha apám és anyám elhagynának is, az Úr befogad engem.
11. Taníts meg, Uram, a te utadra! Te vezess engem az igazság ösvényén az én bántalmazóim miatt!
12. Ne mérj meg engem ellenségeim szándékával, mert felkeltek a hamis tanúk ellenem és dühöt lihegnek.
13. Ám én bizakodom abban, hogy meglátom még az Úr jóságát az elevenek földjén.
14. Várjad az Urat és légy erős, legyen a szíved rettenthetetlen, várjad az Urat!

Felhasznált irodalom

Könyvek és monográfiák

- Bartha Tibor: Az Ószövetség népe, DRHE Szegedi Vallásstudományi Tanszéknek tanulmányi füzetek, Szeged, 1998
- Bartha Tibor (szerk.): Keresztény bibliai lexikon. Kálvin, Budapest, 1993-1995
- Bándy György: Az Ószövetség teológiája, Selye János Egyetem-RTK, 2010
- Dahood, Mitchell., Psalms. I-III. kötet. New York, 1966-1970
- Delitzsch, Franz *Die Psalmen*, Leipzig, 1873
- Gerhard Schade: *Biblische Wörter neu gehört*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1953
- Gerhard von Rad: *Az Ószövetség teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest, 2007
- Hossfeld, Frank-Lothar – Zenger, Erich: *Die Psalmen*, Bd. 1., Echter, Würzburg, 1993
- Karasszon Dezső: A zsoltárok könyvének magyarázata, in A Szentírás magyarázata. Jubileumi Kommentár. 2. köt. Kálvin, Budapest, 1998, 541-640.
- Kittel, Rudolf (ed.): *Biblia Hebraica*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1961
- Kraus, Hans-Joachim: *Psalmen*, Bd. 1., Neukirchener, Wägeningen, 1961
- Kraus, Naftali: *Dávid zsoltárai*, 1. köt. Göncöl, Budapest, 1999
- Kselman, John S. – Barré, Michael L.: *Zsoltárok könyve*, In Thorday Attila (szerk.):
- Jeromos Bibliakommentár. 1. köt. Az Ószövetség könyveinek magyarázata. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002, 803-846.
- Módis László: *Zsoltárok*. In A Szentírás magyarázata, Jubileumi Kommentár. 2. köt. Kálvin, Budapest, 1968, 533-584.
- Schmidt, Hans: *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*. Alfred Töpelmann, Giessen, 1928
- Seybold, Klaus: *Die Psalmen*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1996
- Xeravits Géza: *Könyvtár a pusztában*, L'Harmattan, Bp., 2008
- Zenger, Erich: *Psalmen-Auslegung*, Herder, Breisgau, 2003
- Westermann, Claus: *Ausgewählte Psalmen, Übersetzt und erklärt von Claus Westermann*, Vadenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984
- Westermann, Claus: *פְּסַלְמִים*, in Ernst Jenni – Claus Westermann (Hrsg.): *Theologisches*

Handwörterbuch zum Alten Testament. Bd. 2., Chr. Kaiser – Theologischer, München – Zürich, 1976, 619-629.

Cikkek, tanulmányok:

Beuchamp Paul: A zsoltárok és mi, Pannonhalmi szemle 4 (1996/3) 6-19..

Karasszon István, Teremtés és bor, Stádium 2014. évi 4. szám, 2-4.

Szvoren Attila: A 27. zsoltár, Deliberationes, III. évfolyam, Különszám –2010, 69-101.

Aleppói kódex honlapja: <http://www.aleppocodex.org/>

De sacra poesi Hebraeorum : praelectiones academiae Oxonii habitae, Robert Lowth, <https://archive.org/details/desacrapoesihebr00lowt>

Rugási Gyula: Száműzetés és költészet / Jehuda Halévi: „Álom”, http://magyarirodalom.elte.hu/palimpszeszt/14_szam/19.htm

Szécsi József: Zsoltárok a görög és latin fordításokban, <http://www.orzse.hu/hirdetes/zsoltarkonf2010/szecsi-zsoltar-2010.htm>

Kovács Hajnalka:

Two introductions to the Psalms

The first and the second psalm

Abstract

The composition of the Book of Psalms originally began with the third psalm, as the first and second psalms have been attached to it at a later stage as introductions. At the first sight both psalms seem to be completely unrelated to each other, the effect of the juxtaposition of the two psalms are to highlight and hold together the two key concepts of Torah and kingship. Especially in Deuteronomy Torah and kingship are related, therefore some scholars identify Deuteronomic influence at the beginning of the Psalter.

Keywords: Book of Psalms, Torah, Kingship, Deuteronomic influence

The first psalm is built around an antithetic parallel between the righteous man and the wicked man as a central structure of the text, the most basic decision of how to live: whether to live in the fruitful way of the righteous or the perish way of the wicked.¹ Psalm one speaks of a life focused on Torah and the second verse begins with a strong contrast: the righteous or the happy man does not participate in the lifestyle of the wicked, rather than he or she desires and delights in the Torah, in the divine instruction. The place of the torah in the life of the blessed man is developed through metaphors. He is like a tree, as everything he does, it prospers.² The righteous and the wicked terminologies occurs more often in the Book of Psalms than in any other book in the Hebrew Bible, therefore these introductory terms play a prominent role in the whole Psalter.³

The second psalm is presented as a royal psalm and it is associated with the coronation of the king. This psalm also presents two paths in life although it does not use the same terms of the righteous and of the

¹ Brueggemann-Bellinger, 2014, 27-31.

² Wallace, 2009, 12.

³ Brown, 2014, 530.