
Fazekas István:

Appendix vagy epilógus? A titkos bűn a 19. zsoltárban

Abstract: Appendix or Epilogue? A secret sin in Psalm 19

One of the great themes and dilemmas of psalm-research is the question of the unity of Psalm No. 19. It is obvious at first reading, that the closing part of it is a separate redactional phase. The exegetes – though supporting the unity or the fragmentary nature of this psalms text – agree in the fact that this song of David consists of in many respects different, but otherwise very cohesive parts. The three main themes, or „pillars” of this psalm are: the creation, the law and the secret sin. The main focus of the paper what the meaning of the last one is according to the psalmist. The study obviously emphasizes that in this psalm all these three elements create a linear unity, both in the theological and poetical sense. However, it is argued that the very clue of this poem can be found in the closing lines. In so doing, it is hoped that this part is bringing us closer to the most appropriate answer.

Keywords: psalm-research, redactional phase, unity, difference, secret sin

Bevezetés

A 19. zsoltár kompozíciójának (noha jellegében egy rendkívül összetett alkotásról beszélhetünk) három könnyen észrevehető nagy témaköre van: a teremtés, a törvény és a titkos bűn. A költőien egymáshoz kapcsolódó szövegrétegek vizsgálata közben természetes a kérdés: ez utóbbinak a gondolatköre a Tóráról szóló verssorokból fakad-e, esetleg valamilyen módon köthető-e az egész univerzumot átfogó kozmikus sorokhoz is, vagy akár mindkettőtől független spontán kifakadás? A témát illető poetológiai diskurzus jelzi azt a paradigmaváltást, mely az utóbbi évtizedek zsoltárkutatására jellemző, ugyanakkor a válaszadáshoz nyilvánvalóan az a fajta történet-kritikai exegézis vihet bennünket közelebb, mely a zsoltár egységének problémakörét a redakcionális rétegek szigorú elkülönítésével vizsgálja. Hadd bocsás-

sam itt előre, hogy a titkos bűn mibenlétével kapcsolatos szakirodalom viszonylag kevés, s annak átfogó és alapos vizsgálta mindezekig még várat magára, noha a zsoltárokon kívül a bölcsességirodalom és a páli corpus is tesz említést erről a teológiai-jogi absztrakcióról (esetenként a teológiai önkifejezés kontextusaiban), ugyanakkor az sem elhanyagolható, hogy több aspektusból felszínre kerül a görög drámairodalomban, valamint néhány keleti mitológiai történetben is.¹

A zsoltár egységének kérdése

A zsoltárkutatók – akár a zsoltár szövegének egységessége, akár annak különállósága mellett törnek is lándzsát – általában abban egyetértenek, hogy a 19. zsoltár sok szempontból különböző, ám mégis szorosan összefüggő részekből áll. A rendelkezésre álló szakirodalomból témánkat illetően első pillantásra is világosan látszik, hogy az egymástól élesen eltérő interpretációk nem zárják ki egymást, hanem inkább komplementárisan kiegészítik. Természetesen a konkuráló szövegértelmezéseknek különböző szintjei vannak. Nyilvánvaló, hogy az első szint az, amelyik a lexikai elemzés origójából ered, miszerint a fő téma: Isten dicsérete – bármilyen toposz kapcsán is. Azt kell mondanunk, az exegézist mindezekig leginkább az értelmezés második szintje – a fő motívumok meghatározása (naphimnusz, tórahimnusz) – befolyásolta, éppen ezért nem kis megrökönyödést keltett, amikor Spieckermann a jogi téma tematikus egységeként értékelte a zsoltárt, s kijelentette: kizárt, hogy annak első része (19A) műfajilag teremtéshimnusz lenne.² Nem vitatta ugyan a szöveg irodalmi többrétegűségét, ám úgy vélte, hogy az alaprétég (*Grundpsalm*) az ősi templomteológia kifejeződése, mely a folytatással összhangban már szót ejt a jogi figyelmeztetésről és a bűnös büntetéséről is (7.v.), a zárás pedig ennek megfelelően egy olyan egyéni ima, melyben a tit-

¹ Erről bővebben Mircea Eliade: Vallástörténeti értekezés, Helikon Kiadó, Budapest, 2014, 123-124., valamint H. J. Kraus: Psalmen, Biblischer Kommentar Altes Testament XV, 12., 1978, 921-922.

² H. Spieckermann, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen: FRLANT 148, Göttingen, 1989, 60-72.

kos bűn gondolatának megjelenése maga a bűnbánat Tórája.³ Bármennyire is extrém Spieckermann álláspontja, a zsoltárt meghatározó két különböző inspirációs közeg meglétét (nála *Grundpsalm-Torapsalm*) ő sem vitatja.

Vajon a két eltérő toposzt lehetséges-e közös nevezőre hozni? Ez lesz a szövegértelmezés következő szintje, s ennek megválaszolása során már döntő jelentőséggel bír a zsoltáros személyi kegyessége (elsőként is Hossfeld/Zenger kommentárja⁴ írt erről bővebben) és erősebb kontúrokkal jelennek meg a Tóra alkalmazásának kegyességi modulusai. De tekintsünk szét előbb egy kissé az interpretáció második szintjén!

Az egyik legalaposabb elemzés Seyboldnak köszönhető, aki alapvetően a szöveg egysége mellett foglalt állást, azzal a megköttéssel, hogy az három eltérő részből áll: A (1-7): teremtéshimnusz; B (8-11): tórahimnusz; C (12-15): vegyes műfajú (panasz-jellegű és dicsérőnek-jellegű) zárás, s ez utóbbin voltak komoly beavatkozások.⁵ Feltehetőleg ekkor történhetett az exilium utáni kultikus háttérrel összefüggésbe hozható jogi konstrukciós reinterpretáció. Ugyanakkor felveti, hogy a stiláris egységet erősen megtöri, hogy az A-rész 4+4-es, a B változó, a C-rész pedig már 3+3-as metrumú. Álláspontom szerint a ritmusváltás azonban éppen a gondolatváltások miatt indokolt! A stiláris egységet a 2., 8. és 12. versek *ex abrupto* kezdése biztosítja, ami valójában a csodálkozás lírai megfogalmazásának része,⁶ ugyanakkor a három egység összekapcsolásának kulcsszavait is rögtön kimondatja a zsoltárossal: a *הַשְׁמַיִם*, mint a teremtésnek, a törvényt adó és világbíró Istennek a szimbóluma, a *יְהוָה יְהוּדָה*, mint a teremtésnek az attribútuma és az *עֲבָדָךְ*, mint a teremtés rendjének lényege. Fontos itt megemlítenem, hogy Dieter Böhler, a költemény egységét a metaforák összefüggő rendszerében véli felfedezni. A második részben előkerülő Tóra a megszemélyesített menyasszony,

³ H. Spieckermann i.m. 68-69.

⁴ Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger: Die Psalmen I (Psalm 1-50), Echter Würzburg, 1993, 128-134.

⁵ Seybold i.m. 86-88.

⁶ L. Alonso-Schökel: I Salmi I., Leather Bound, Torino 1992, 396.

amely vőlegényéhez, az első részben bemutatott naphoz tartozik, a zsoltár harmadik része pedig ezeket a metaforákat bontja ki, s az אֶרֶץ־יִשְׂרָאֵל kifejezéssel visszautal az 5Móz 32,1-re, ahol Mózes eget és földet szólít meg, s ezzel a visszautalással lesz teljes a teremtés és a Törvény kapcsolata.⁷

A. Grund álláspontja az, hogy a bölcsességi irodalom egységes stílusjegyei miatt egységes iratként keletkezett ez a zsoltár, s értelmezni is csak egységesen lehet.⁸ Beauchampnak az ezzel kapcsolatos érvelése kissé poétikus, ám meggyőző és tiszta. Kifejti, hogy a הַשְׁמַיִם וְהָאָרֶץ kezdés eleve behatárolja a műfajt, a folytatás pedig egyértelművé teszi, amikor is – több zsoltármagyarázó véleményét is elfogadva – azt állapíthatjuk meg, hogy a költemény eleven és érzékelhető bizonyossága az, hogy a kozmosz elrendezettsége magának a Törvénykönyvnek a prototípusa.⁹

Arndt Meinhold úgy véli, noha a 19. zsoltárt sokáig nem tekintették egységes szövegnek, mégis, ha az ember himnuszszöveggként tekint rá, a zsoltár egysége megmutatkozik, mely a kimondott szavak alapján négy strukturális részre tagolható: a) az Istenről mondottak, b) az Isten szavai, c) az Istennek mondottak, d) az Istennek tulajdonított szavak.¹⁰

D. J. A. Clines véleménye az, hogy a 19. zsoltár szerzője az 1Móz 2-3 fejezeteire utal, s mellett érvel, hogy a Törvény magasabb rendű az élet fájánál a tudás megszerzése szempontjából.¹¹ A tudást nem a tiltott gyümölcs elfogyasztásával lesz a miénk, hanem a Törvény tanulmányozása által. A zsoltár egyes versei a Törvényt állítják párhuzamba a tudás fájával, ezáltal a zsoltár jól elkülöníthető első és

⁷ Dieter Böhrer: „Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir?” Was betrachtet der Sänger von Ps 19?, BZ 53 2009, 82-93.

⁸ A. Grund: „Die Himmel Erzählen die Herrlichkeit Gottes”. Ps 19 im Kontext der nachexilischen Toraweisheit (WMANT 103; Neukirchen-Vluyn 2004.)

⁹ Paul Beauchamp: A zsoltárok világa, Bencés Kiadó és Terjesztő Kft., Pannonhalma, 2003, 176-177.

¹⁰ Arndt Meinhold: Überlegungen zur Theologie des 19. Psalms, Zeitschrift für Theologie und Kirche, Vol. 80, No. 2 (1983), 119-136.

¹¹ D. J. A. Clines: The Tree of Knowledge and the Law of Yahweh (Psalm XIX), Vetus Testamentum, Vol. 24, Fasc. 1 (Jan., 1974), 8-14.

második fele – igaz, hogy tematikusan, ám mégis szétválaszthatatlanul – összekapcsolódik. Clines kitér arra is, hogy a tematikus kapcsolat a bölcsességi irodalom motivációs közegéből tör elő, és Lorenz Dürrtől Mowincelen át, egészen Boerig felsorolja azokat az exegetákat, akik ehhez hasonlóan vélekedtek.

Az egységet illetően fontos megállapításokat tesz Hartmut Gese is, aki elsőként is a két nagy szövegtest formai alapkarakterének azonosát hozza fel érvként, valamint azt, hogy a teremtés és a Tóra között a perzsa időkben erős összefüggéseket ismertek fel, s ezek nemcsak a zsoltárokba, hanem a bölcsességi irodalomba is beépültek (Péld 3,19; 8,22; Sir 24).¹² Gese szerint a 19A nem tekinthető műfajilag önálló himnusznak, hiszen a felütés, az invokáció és a befejezés hiánya ezt formailag kizárják, továbbá a Napra vonatkozó megállapítások az 5b.-7.v. soraiban hangzanak el, s nem ezek a sorok adják a vers csúcspontját, a korábbiakhoz képest már kevésbé erősek, noha egy naphimnusz esetében itt érződne leginkább a költemény dinamikája. Az 5b.-7.v. alárendelt a 2.-5a. v. sorainak, a súlyozott mondanivaló a zsoltár első részében van, ami koherens a Tóráról szóló kinyilatkoztatással.

Mindezekkel szemben B. Duhm erősen amellett érvel, hogy a zsoltár két különálló vers összeillesztéséből jött létre, s ezt leginkább az igazolja, hogy a gondosan elvégzett redakció után is két jól elkülöníthető részre osztható (1-7: Schöpfungspalm; 8-15: Torapsalm).¹³

Christoph Dohmen megállapítja, hogy a közelmúltig számos vizsgálat tárgyát képezte ez a zsoltár, s a kutatások eredményei alapján két fő kérdés megválaszolása maradt bizonytalan: a szöveg egysége (2-7 ill. 8-15 versek), valamint annak eredete és az első rész értelmezése.¹⁴ Szerinte a zsoltár az antik keleti kultúrában jól ismert szárnyas napkorong irodalmi kifejeződése. Dohmen tévútnak minősíti, hogy a zsoltár egységét rendre azzal próbálják bizonyítani, hogy

¹² Hartmut Gese: *Alttestamentliche Studien*, Mohr Siebeck, 1991, 139-148.

¹³ Bernhard Duhm: *Die Psalmen: Erklart - Primary Source Edition*, Nabu Press, 2013, (1922), 235-242.

¹⁴ Christoph Dohmen: *Ps 19 und sein altorientalischer Hintergrund*, Biblica, Vol. 64, No. 4 (1983), 501-502.

a két rész tematikus egységét felmutatják. A zsoltár eleje ugyanis csak látszólag naphimnusz-maradvány, a második fele pedig egy problémás Tóra-értelmezés¹⁵. Ha viszont belátjuk, hogy a szöveg a bölcsességet a Törvénnyel azonosítja, kitűnik, hogy a textus se naphimnusz, se teremtéshimnusz, hanem egy alaposan megkomponált bölcsességi tanmese, ami ember és Isten kapcsolatát és kommunikációját írja le.¹⁶

A keletkezési idő és az egység összefüggései

A 19. zsoltár keletkezési időpontját többen Ezsdrás korára¹⁷, vagy ahhoz közeli időszakra teszik. Ezt erősen alátámasztja a zsoltár tórahimnusza¹⁸, mely pontos, rövid mondatokkal fejezi ki a Tóra üdvösséges erejét. Ennek nem mond ellene az, hogy az első részben található teremtéshimnusz a keleti irodalom elterjedt toposzát használja, amikor a napnak, mint bírónak a képe jelenik meg a versben, miként az sem, hogy a zsoltárszerző ugyanebben a részben szándékosan nem hivatkozik Jahwéra, helyette inkább a kánaánita kultuszban is ismert Él nevet használja. A. Grund nagy ívű tanulmányában kifejti, hogy a zsoltár szerzőjét – különösen a tórahimnusz tanító-elemeire figyelemmel (melyekre korábban E. Zenger is rámutatott¹⁹) – a bölcsességi irodalom szerzőinek körében kell keresnünk, akik számára a teremtésben jelenlévő bölcsesség egyenlő a Tórával.²⁰ Szerinte a zsoltár keletkezési ideje Jézus Sirák fia tekercs megírása körüli időpont lehet, a Zsoltároskönyvbe pedig az első dávidi gyűjtemény második részgyűjteményének (Zsolt 15-24) utólagos centrumaként he-

¹⁵ Lásd bővebben Christoph Dohmen i.m. 513-518.

¹⁶ „Somit zeigt sich, daß Ps 19A kein Sonnen- ist, sondern zusammen mit 19B ein kunstvoll heitliches Lehrgedicht, das stufenartig das Beziehungs- nikationsverhältnis von Gott und Mensch entfaltet...“ (Christoph Dohmen i.m. 316.)

¹⁷ Karasszon Dezső: A zsoltárok könyvének magyarázata, Jubileumi Kommentár, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1998, II. kötet, 553.

¹⁸ L. Alonso-Schökel i.m. 72.

¹⁹ Lásd bővebben Erich Zenger, “The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107-145”, *Journal for the Study of the Old Testament* (1998), 77-102.

²⁰ A. Grund: „Die Himmel Erzählen die Herrlichkeit Gottes”. Ps 19 im Kontext der nachexilischen Toraweisheit (WMANT 103; Neukirchen-Vluyn 2004.)

lyezték el.²¹ Már Franz Delitzsch szerint is egyértelműen a Tóra inspirálta a zsoltárt, így az nem sokkal annak összeállítása után keletkezhetett.²² Seybold és König is a Tóra utáni időszakra teszi a zsoltár előállítását, Seybold azzal a megjegyzéssel, hogy később igazítottak rajta,²³ és szerzősége is a kultuszhoz köthető.

Jeffrey L. Cooley véleménye az, hogy a zsoltár tudatosan reflektál a Genezisben írt papi kozmogóniára, ezért – szókincsére is figyelemmel – az a következtetés vonható le, hogy ugyanaz az írói kör írta, amelyik az 1Móz papi forrását.²⁴ Azokkal ért egyet, akik a zsoltár keletkezési idejét a második templom elkészülésének korszakára teszik. Ezt a zsoltárnak a שבת ünnepéhez kapcsolódó sajátosságai is alátámasztják: a nap munkája párhuzamba állítható a kultuszban szolgálatot végző pappal, aki végrehajtja feladatát, s ezáltal a hasonlóság által a nap égi vonulása magára a szombatra fókuszál.²⁵ (Cooley hangsúlyozza, erre utal az is, hogy a zsoltárban Jahwe neve éppen hétszer van megemlítve.)

A zsoltár keletkezését Hossfeld két szakaszban látja: először a bölcsességi zsoltár jött létre (2-11.v), ami később belekerült egy tóralelkületű kegyes ember bűn- és kiengesztelődés jellemezte könyörgő imájába (12-15).²⁶

Sarna Nahum a zsoltár előállításának idejére vonatkozóan korábbi dátumot sem tart kizártnak, a terminus post quem szerinte a jósiási reform kora lehet.²⁷ A zsoltár annak ellenére, hogy a napisten kultuszának nyelvezetét használja, éppen a napkultusz ellen érvel, mert Jahwét dicsőíti ezzel a nyelvezettel. A nap, mint vőlegény egy jól ismert toposz a mezopotámiai naphimnuszokból, melyekben a napnak van egy felesége. A nap egy hős, egy *gibbór*, amely pályáján kör-

²¹ Lásd bővebben u.o.

²² Franz Delitzsch: *Die Psalmen*, Leipzig, 1873., 199-200.

²³ Klaus Seybold: *Die Psalmen*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1996, 85-86.

²⁴ Jeffrey L. Cooley: Psalm 19: A Sabbath Song1, *Vetus Testamentum*, Vol. 64, Fasc. 2 (2014), 177-195

²⁵ u.o.

²⁶ vö. Lothar Hossfeld-Erich Zenger: *Die Psalmen*, (1-50), 129.

²⁷ Nahum Sarna: Psalm XIX and the Near Eastern Sun-God Literature, *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, Vol. VOLUME I // 1965), 171-175

be-körbe halad, s nincs menekvés a sugara elől. Sarna Nahum szerint a zsoltár második felének tartalmi sajátosságai is a jósiási időszakban való keletkezést támasztja alá, ez a kompozíció-részlet is egy mezopotámiai naphimnusz idéz, melyben arról énekelnek, hogy a napisten igazságos és a törvény letéteményese. Mivel Jósias előtt – Manassé uralkodása idején – volt egy napisten-kultusz, melynek a napszeke-rek elpusztításával maga Jósias király vetett véget, könnyen előfordulhat, hogy a zsoltár ehhez a reformintézkedéshez köthető.²⁸

A naphimnusz-hipotézist erősítő ősi elemek maradványai

Kétségtelen tény, hogy a 19. zsoltár első része (1b-7.v.) korábbi naphimnuszok motívumait használja fel. A נֶפֶשׁ perszifikációja első-sorban egyiptomi és mezopotámiai költői hagyományrétegeket jelez, s Dahood megállapításaiból arra következtethetünk, hogy néhány kánaáni zsoltár – domesztikált formában ugyan –, de mégis bekerült a Jahwe-kultusz liturgiájába.²⁹ Az ugariti zsoltáremlékek között egyiptomi Áton-himnuszok reminiscenciái is előfordulnak, s mint arra Karasszon István a 104. zsoltár elemzése kapcsán³⁰ felhívja a figyelmet, esetenként ezek egyes elemiit meglehetősen tiszta formában vette át a zsoltáros. Karasszon István arra is rámutat, hogy ilyen esetekben a legnagyobb különbség a vendégszöveget adó és azt befogadó alkotások között az, hogy az asszimiláló szöveg „*Isten tetteit úgy sorolja fel, mint creatio continuát, ami idegen az egyiptomi gondolkodástól*”.³¹

A 19. zsoltár 6-7. verse egyértelműen naphimnusból származó töredék. Sarna Nahum konkrétan igazolta, hogy a 19. zsoltár 8. versében található נֶפֶשׁ kifejezés, valamint a 9. versben lévő נֶפֶשׁ szóhasználat a napistenre használt epithetonok,³² nyelvtani elemzése megjegyzi: olyan, mintha valaki tükörfordítással héberre ültette volna át ezeket a kifejezéseket.

²⁸ Lásd bővebben Nahum Sarna i.m.

²⁹ u.o.

³⁰ Karasszon István: Teremtés és bor, Stádium 2014. évi 4. szám, 2-4.

³¹ u.o.

³² Lásd bővebben Nahum Sarna i.m.

A zsoltár egységének problémakörét érintő nyelvészeti észrevételek

A zsoltár 1. és 2. verséből hiányzik a Jahwe dicséretére való buzdítás, ami általában a himnuszok bevezetése, így a vers kezdete egy modern, khiasztikus szórendű, kozmikus felütés: A (הַשְׁמַיִם) – Á (הַמַּסְפָּרִים) – T (כְּבוֹד־אֵל) – T (מַעֲשֵׂה הַיָּדָיו) – Á (מַגִּיד) – A (הֶרְקִיעַ). A khiasztikus szerkezet a legtöbb esetben a teljesség kifejezésének eszköze. Jelen esetben az „egyek” és a „boltozat” fogják közre a 2. sor szavait, ami a mondanivaló alapján az égboltozat tökéletességét jelzi, a perszonalifikáció pedig nem politeista nyelvi maradvány, hanem „*a szemléletes költői leírás célját szolgáló megszemélyesítés.*”³³ Az אֵל használata a kánaáni főisten domesztikációja, a monoteizmus megerősödését mutatja, s feltételezi az Ézs 40,18; 43,12 és 45,22 ismeretét, ugyanakkor „*elfogad egy bizonyos fejlődést a kinyilatkoztatásban, ahogyan a papi alapírat is teszi a bibliai őstörténetben.*”³⁴

A 3. versben a יוֹם לַיּוֹם és a לַיְלָה לַלַּיְלָה szófordulatok rokonságot mutatnak a 90. zsoltár 1. versében található נֶדָר בְּדָר kifejezéssel. Ennek csak azért van jelentősége, mert a titkos bűnök problémaköre a 90. zsoltárban is hasonló módon kerül elő.

A 4. versben a konkrét emberi szó tagadásával, a hallható beszédnek az égi beszédetől való elhatárolásával kezdődik az a szürrealista képkibontás, mely a אֵלֵּי־שָׁמַיִם אֱלֹהֵי בְרָהֵם mondatrészszel tetőzik az 5. vers végén, amely egyben szinesztézia is, hiszen a szavakból való sátor tipikusan olyan költői kép, ahol az egyik érzékszervünkkel felfogott jelenség felidézhet egy másik szervvel észlelhető érzést is. Ez exilium utáni erős redaktori munkát vagy keltezést jelezhet.

A zsoltár 2-5a. verseiben a perfectum alakú igék a *creatio originalis* felidézésére is alkalmasak, míg az 5b-7. versek participium és imperfectum igealakjai – ha figyelembe vesszük azt a tényt is, hogy mindkét részben a világosság és a nap van a középpontban – a *creatio continuára* emlékeztetnek.³⁵

³³ Szabó Mária: A zsoltárok kincsei, Szent István Társulat, Budapest, 2015, 159.

³⁴ Oláh Zoltán: Nincs más javam rajtad kívül, Presa Universita Clujeana/Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2017, 141.

³⁵ F.L.Hossfeld-E. Zenger: i.m. (1-50), 126.

A 8. versben a תִּוְרַת יְהוָה kifejezés³⁶ vezeti be a zsoltár második részét, és stilisztikailag a תָּמִים szó³⁷ energikussága kapcsolja össze³⁸ a korábbi sorokkal. A מְשִׁיבַת גַּזָּשׁ összekapcsolódása D. J. A. Clines szerint olyasmint is jelenthet, hogy új erőt adni valakinek, egészen profánul tehát azt, hogy *élelemmel ellátni*, ily módon a kifejezés az édenkerti történetre utal vissza, miszerint is hiába evett az ember a tudás fájának a gyümölcséből, nem lett tőle bölcsőbb.³⁹ Csak a Törvény adhatja az igazi bölcsességet. A מְחַכְמֵת פָּתִי is ezt a visszautalást erősíti, hiszen ez a kifejezés pontosan azt jelenti, ami a tudás fájának „feladata” lenne. Clines feltételezi, hogy itt a פָּתִי Ádámot és Évát jelöli, akik ostobák és tudatlanok, mint a gyermekek.⁴⁰

A 9. versben a פְּקֻדֵי יְהוָה egyértelműen a kései Tóra-kegyesség időszakával szembesíti a nyelvi elemzőt, hiszen a פְּקֻדִים csak a kései zsoltárokban⁴¹ fordul elő, s ezeken a helyeken az isteni parancsokat jelöli. Clines a מְשִׁיבַת גַּזָּשׁ kapcsán azt jegyzi meg, hogy nyelvi kapcsolat itt ugyan nincs a tudás fájával, de gondolati mindenképpen lehetséges, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy az ezt követő מְאִירַת עֵינַיִם már konkrét utalás, hiszen a tudás megnyitja a szemet, s így nyilván a szívet is megvidámítja.⁴²

³⁶ HALOT sub voce תִּוְרָה — 4. תִּוְרָה instruction (as a synopsis or embodiment of instructions): a) תִּוְרַת יְהוָה Ex 139 2K 1031 Jr 88, cf. Hobbs ZAW 86 (1974) 28; Am 24 Ps 12 198 1191, on which cf. Kraus BK 15/3: 39ff, 202-204; THAT 2:1039f; Ezr 710 IC 1640 2212 2C 121 179 313f 3526.

³⁷ Lásd bővebben HALOT sub voce תָּמִים

³⁸ Lásd bővebben Jeffrey L. Cooley i.m. 177-195.

³⁹ Lásd bővebben D. J. A. Clines i.m. 8-15.

⁴⁰ u.o.

⁴¹ HALOT sub voce פְּקֻדִים - פְּקֻדִים*, Bauer-L. Heb. 480u, v; MHeb. פְּקֻדָּה: 1. responsibility; 2. pl. enumeration, muster (DSS, Kuhn *Konkordanz* 180: פְּקֻדֵי יְהוָה regulations for the righteous); JArm., Sam. (Ben-H. *Lit. Or.* 2:571); 24 times, only in the later psalms; THAT 2:470: cs. פְּקֻדָּה, sf. פְּקֻדָּה, פְּקֻדָּה, פְּקֻדָּה, פְּקֻדָּה: instructions, procedures Ps 199 10318 1117 119 (21 times) see Deissler *Psalm 119* (118) *und seine Theologie* 79f; cj. 119128 for כָּל פְּקֻדֵי בְּרַךְ (BHS) : TOB: MT therefore I find your regulations altogether fair. †

⁴² Lásd bővebben D. J. A. Clines i.m. 8-15.

A 10. versben a מִשְׁפָּט visszautal a 7. versre, a nap bírói funkciójára. (Ez egy igen tág jelentésű szó.⁴³) Ennek a versnek a vizsgálatakor különösen figyelembe kell vennünk azt, hogy a héber felfogás csak ritkán tesz különbséget az objektív és a szubjektív „értelem” között: az אֱמֶת itt kifejezetten a jogi nyelvezethez tartozó jelentéssel bír. Clines szerint a tudás fájára utal a לֵעָד szó is, s ezzel a himnusz első és második fele teljesen és elválaszthatatlanul összekapcsolódik.⁴⁴ Megjegyzem: a vers első és második részének azonos nyelvi inspiráltsága ettől a párhuzamtól függetlenül is jól észrevehető.

A zsoltár 13. és 14. verse kifejezetten a titkos bűnök gondolatával foglalkozik. Seybold szerint a kompozíció, hasonló a 139. zsoltárhoz, miszerint is egy megvádolt ember imádságáról van szó, aki éppen az ítélőszék előtt áll.⁴⁵ A 10. versből arra lehet következtetni, hogy a beszélő az isteni igazságszolgáltatás rendszerébe helyezte magát. A הִרְיָה genitivus obiectivus, parallje a מִשְׁפָּטֵי־יְהוָה azonban már genitivus subiectivus, ezen belül is genitivus auctoris, ami egyértelművé teszi Jahwe bírói szerepét. Ezzel tulajdonképpen egy visszautalás is történik a 7. versre, a Nap bírói funkciójára. A genitivus auctorishez tapadó אֱמֶת főnév jelentésárnyalatai megfelelnek az אֱמֶת ige nifal alakjának, itt, mint jogi szakszó, tárgyi értelemben használatos, igazság, valóság, bizonyosság tartalommal. (A Septuaginta és mindkét Vulgata fordítása ezt támasztja alá.) A מִשְׁפָּט noha qal perfectum-

⁴³ HALOT sub voce 1 - מִשְׁפָּט. decision, judgement: a) given by Yahweh מִשְׁפָּטוֹ Zeph 23, מִשְׁפָּטוֹ אֱלֹהֵי הַמַּשְׁפָּט Mal 217 cj. Ps 506; שָׁאֵל מִן־אֱלֹהֵיהֶם (cf. Ug. de Moor UF 2:304) Is 582, מִשְׁפָּט הָאָדָמִים Nu 2721; מִשְׁפָּט הָאָדָמִים Gn 1819 Pr 213.15, מִשְׁפָּט מִן־אֱמֶת Gn 1825, with וּבֵין בֵּין ... Jr 75; with עֵרֶךְ Jb 1318 224 (Seeligmann *Fschr. Baumgartner* 266); מִשְׁפָּט צָדִיק fair decision, pronouncement Dt 1618, אֱמֶת Ezk 188, מִשְׁפָּט אֱלֹהִים Dt 251, נִגַּשׁ אֶל־הֵם Is 117; מִשְׁפָּט מִן־הָרֶשׁ Is 117; מִשְׁפָּט מִן־הָרֶשׁ Jr 2112, מִשְׁפָּט מִן־הָרֶשׁ Dt 1618 1K328; מִשְׁפָּטֵי the judgement about me Is 494 (parallel with פְּעֻלָּתִי); in the legal decisions of Yahweh >judgements: הַמִּשְׁפָּטִים, often together with הַקִּדְשִׁים Dt 48, מִצֻּת Nu 3613, עֵדָה 1K 23; מִשְׁפָּטֵי יְהוָה Ps1910, מִשְׁפָּטֵי Lv 184 (28 times), מִשְׁפָּטֵי־יְהוָה Is 268 (24 times), מִשְׁפָּטֵי Ps 1823 (4 times), מִשְׁפָּטֵי Ps 10551C 1612; מִשְׁפָּט מָוֶת legal decision demanding the death penalty Dt 196 2122 Jr 2611.16 מִשְׁפָּט מָוֶת מִשְׁפָּט מָוֶת to come before the court Jb 932 224 Ps 1432 (Boecker 85, 88f), מִשְׁפָּט אֱלֹהִים Dt 251 (Boecker 122f);

⁴⁴ Lásd bővebben D. J. A. Clines i.m. 8-15.

⁴⁵ Seybold i.m. 85.

ban van, mivel tulajdonságot jelentő statikus ige, jelen időt fejez ki. A קָהוֹר eredetét illetően a kultikus tisztaságot jelöli, az istenfélelemmel összefüggésben helyénvalóbb annak ősi jelentése.

A Septuaginta és a Vulgata Clementina szövege is ezt tükrözi az άγνός és a sanctus használatával, a Nova Vulgata azonban a mundus-t választja a szószerintiség érdekében. Ebben az értelemben Jahwe nem csak ítélőbíró, hanem törvényhozó is. Ez viszont azt sugallja, hogy a מִשְׁפָּט alatt többet kell értenünk, mint pusztá ítéletet.

A 11. vers egy nifal participiummal indul, melyet megelőz egy névelő. A névelős participium eredetileg appositio⁴⁶ lehetett, jelen esetben a nominális mondat alanyának szerepét tölti be. A קָהוֹר igéből képzett hímnemű, többes számú nifal participium absolutum a *kíváncsúság* helyett inkább *értékesek, becsesek, megbecsültni valók* jelentéssel bír. Jogi szövegben ez a tartalom azt jelenti: *megfellebbezhetetlenek, vétőzhatatlanok*. A héberben hiányzó melléknévfokozást a קָ prepozíció fejezi ki. Az arany Jahwe parancsának értékét, a méz szavának édességét jelképezi (vö. Zsolt 119,103; Ez 3,3; Jel 10,9-10). A 10-11. versek grammatikai és szövegszerkezeti sajátosságai jogi nyelvezetet mutatnak, ezért fordítási javaslatom a következő:

„Az Úrnak félelme örökké szentséges, az Úr rendelkezései vétőzhatatlanok, mindenben igazságosak, értékesebbek az aranyból, a sok színaranyból, édesebbek a tiszta méznél, a csorgó színméznél is.”

A 12. vers קָהוֹר szava a jogi szövegekben egyfajta udvariassági önmeghatározás, melyet ugariti párhuzamok is igazolnak.⁴⁷ A személyes névmást helyettesíti abban a szituációban, amikor egy alacsonyabb rangú megszólít egy magasabb rangút, például ha egy vádlott a bírójához fordul. A קָהוֹר nifal participium absolutum masculinum toleratív jelentésű, a szolgára utal vissza, aki a figyelmeztetést, intést elfogadó ezáltal. Ám az elfogadás következményeként Isten szolgája „megvilágosult” is lesz, s ezáltal ez a versrészlet – ahogy azt Seybold is megállapítja – a 9b. verset kommentálja. (A tórahimnusz pars pro toto-ja ez.) A קָהוֹר ige qal infinitivus constructus alakja a קָ prepozíció-

⁴⁶ Szabó Mária: *A zsoltárok kincsei*, Szent István Társulat, Budapest, 2015, 168.

⁴⁷ Dahood, Mitchell. *Psalms. I-III.*, New York, 1966–1970, I. 67. 73. 249.

óval és a főmondatra visszautaló ׀ szuffixummal egy célhatározói mondatot vezet be, akár némi feltételes tartalommal is. S ez a tartalom a verset szorosan az előző sorokhoz kapcsolja, ebben a formában ez még himnikus. Fordítási javaslatom:

„A te szolgálád is figyelmeztetve van általuk, s ha ki megvigyázza azokat, sok jutalma van.”

Az igaztalanul megvádolt embernek a keserves jogi töprengései ezek. Éppen ezért a következő mondat titka az előbb elemzett ׀ igeiben van, ugyanis az annak infinitivus alakjával bevezetett mellékmondat lezárása éppen a benne rejlő feltétel miatt vissza kell, hogy vigye a gondolatot annak elindítójára. S ekkor a zsoltáros kizárólag az előzmények zárt logikai láncolata alapján ráébred: az Úr ítélete a törvénnyel azonos, a törvény pedig az Úr akaratával.⁴⁸ Azt pedig teljesen megvigyázni képtelen. Nyilván nem véletlen, hogy a 12. versben lévő ׀ a Septuagintában az ἀνταπόδοσις szóval került lefordításra, ami ugyanúgy jelenti az Istentől kapott jutalmat, mint az elégtételt. Éppen ezért a zsoltár folytatása – ami sem költészettanilag, sem pedig dramaturgiailag nem lehet más, mint egy költői kérdés – szerves következménye az előzményeknek. S a grammatikai közeg is ezt igazolja.

A 13. versben a ׀ gyökből képzett ׀ főnév⁴⁹ egyedül csak itt fordul elő, s pluralis absolutum femininum alakban. Rokon a ׀ gyökkel, ezért leginkább a tudatlanságból, a meggondolatlanságból származó nem szándékos hibákat, tévedéseket érthetjük alatta. Mint arról már korábban részletesen szóltam, az izraeli jog ismerte a ׀ elkövetett, tehát tévedésből való vétkeket. A papi bűnteológiára való utalás ez.⁵⁰ Seybold szerint itt attól fél a beszélő, hogy akaratán és

⁴⁸ Lásd bővebben Gerhard von Rad i.m.. II. k. 321-336. Von Rad megfogalmazza: „Az isteni kinyilatkoztatás az Ószövetségben is részint kegyelem, részint pedig az ember elé állított követelés.” 322.

⁴⁹ HALOT sub voce ׀ - *׀, Bauer-Leander *Heb.* 471r; cf. Mnd. séugiana (Drower-Macuch *Dictionary* 453a) mistake, oversight, error: pl. ׀: oversight, transgression (through ignorance) Ps 19:13 parallel with ׀ hidden faults (NRSV).

⁵⁰ Vö: 3Móz 4,13; 4Móz 15,22; Zsolt 119,21.118

tudtán kívül ebbe a körbe tartozó bűnei lehetnek, amiket esetleg fel lehet róni neki. Ezeknek a be nem vallásával megteremti a lehetőségét annak, hogy egy nagyobb vétket (עֲוֹן) kövessen el.⁵¹ Megjegyzem: Seybold tárgyalótermi konstrukciójában az is benne van, hogy esetleg a be nem vallott egyéb bűn miatt, a hamisan megvádoltért is felelősségre lesz vonható a vádlott. Seybold érvelése alapján az itt feltett kérdés csak konkrét lehet. Ám az költői, amit egyébként (a műfaji sajátosságoknál már említett) megelőző *ex abrupto* mondatfelütések is érzelmileg előkészítettek. Ez az a pont, ahol egy hangulatváltásnak kell történnie, s éppen a logikailag, grammatikailag és költészettanilag indokolt, konkrét választ nem igénylő, töprengő felvetés miatt. Itt történik a műfajváltás. (Megjegyzem: ezt a hangulatváltást Cooley kissé mesterkéltnak magyarázata is alátámasztja. Abból indul ki, hogy a עֲוֹן egy mesterséges szó, hiszen szabályos nyelvi körülmények között az ש megengedhetetlen. A עֲוֹן a hibát, az חֵטִי pedig, mint jel, a szombatot jelöli, így a zsoltáros által kreált szó jelentése: *szombathi-ba*.⁵²)

A műfajváltást és a költői kérdést még egy dolog bizonyítja. A יִקְרָא qal imperfectum, ami nem jelent direkt jövő időt, mivel intranszitiv, s a tárgy mondatbeli pozíciója olyannyira domináns, hogy megelőzi mind a kérdőszót, mind az igét, így az imperfectum alak feltételes módot is takarhat, nyilván azzal a jelentéssel, hogy az alanya (esetünkben a főnévi kérdő névmás) *előre nem vehet észre* valamit. A Septuaginta a σὺνίσει szóval fordítja, ami futurum indicativi activi alakban van, a Vulgáták pedig az intelliget szót használják, ami jelen idő. A költői kérdés a héberben tehát ez: „Tévedéseket kicsoda vehet észre?”; a görögben: „Tévedéseket kicsoda fog megérteni (felismerni)?”; a Clementinában: „Vétkeket ki ért meg (ismer fel)?”; a Nova Vulgataban: „Tévedéseket ki ért meg (ismer fel)?” Az eltérések oka a nyelvi gondolkodásmódbeli különbség,⁵³ a tényleges tartalom abban

⁵¹ Vö: Seybold i.m. 87.

⁵² Lásd bővebben Jeffrey L. Cooley i.m. 177-195.

⁵³ Lásd bővebben Thorleif Boman: A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1998., 169-192.

egységes, hogy tévedésinket *előre* nem láthatjuk, nem érthetjük, nem ismerhetjük fel. A kérdés tehát mindhárom nyelven költői.

A vers második fele egy felszólítás, melybe szinte átparázlik a költői kérdés generálta megrendülés: az ember tehetetlen a tévedéseket illetően, hiszen amit nem képes felismerni, az ellen nem védekezhet. Ez a tehetetlenség lesz az oka az Úrral szembeni imperatívusznak. A *נקה* ige alanya az Ószövetségben – egy eset kivételével – mindig Jahwe, aki nem hagyja a bűnöst büntetlenül. (Jelentése: kímélve lenni, tisztának lenni, elhagyatva lenni; a jogi nyelvben: ártatlannak nyilvánítani, fölmenteni.) A költői kérdéssel a felszólítás természetes módon parallel, a jogi töltetű *נְקִיאוֹת* szintetikus párjává így válik a *סתר* ige nifal participum absolutum alakja, mely hasonlóan pluralis és ugyanúgy femininum. Ebből adódóan a szintetikusan párhuzamos szó a szinonim mezőbe kerül, így lesz kifejezője a zsoltáros tudtán kívül – és nem a titokban, leplezetten – elkövetett, rejtett, titokzatos bűneinek. Hogy pontosan mit is kell a *נְסִתְרוֹת* kifejezés alatt értenünk, igen eltérőek az álláspontok.⁵⁴ Artur Weiser zsoltárkommentárja szerint tudatalatti bűnök (*unbewusste Sünden*) ezek.⁵⁵ A felszólítás (kérés) is szerinte egyfajta kontempláció, elmerülés a vallásos érzésben, melyben nyilvánvalóvá válik, hogy vannak esetek, amikor tudattalanul is hibába esik az ember, amikor is az emberi gyengeség kísérteti meg, s ilyenkor a kísértés felismerésére az ember alkalmatlan. Ekkor (egy efféle gyónás után) csak azt kérheti, hogy az Úr bocsássa meg a rejtett bűneit, s felsóhajthat: „*Führe mich nicht in Versuchung!*”⁵⁶ Ez tetszetős érvelés, ám úgy gondolom, hogy a *נְסִתְרוֹת* és a *נְקִיאוֹת* párhuzamba állításában a tapasztalat, az érzelem és a szemlélet teljességének egysége is benne van, ezért a lélektani találgatásoknál konkrétabb dologról van itt szó.

⁵⁴ A szinonim mező egyértelműsége miatt azon nézetekre való kitérés, melyek azt vizsgálják, hogy a *נְקִיאוֹת* és a *נְסִתְרוֹת* paralelek-e egymással és van-e jelentésbeli azonosságuk redundancia lenne, miként azon nézetek felsorakoztatása is, melyek szerint a *נְסִתְרוֹת* alatt a letagadott bűnök csoportját kell értenünk.

⁵⁵ Artur Weiser: *Die Psalmen*, Göttingen, 1950. 128. („...zeigt die Bitte um Vergebung unbewusster Sünden.”)

⁵⁶ Lásd bővebben u.o.

Már Franz Delitzsch is a הַיָּדְעָה arab gyökér rokon szavainak vizsgálata közben rájön arra, hogy *valaminek a nem tudása* is benne van a szó jelentésében, görög megfelelője az $\alpha\gamma\nu\omicron\mu\alpha$.⁵⁷ A הַיָּדְעָה szerinte egy vétekcsoportot takar, melyen belül három típus lehetséges: a) *peccatum involontarium* (akaratlan vétek), b) *peccatum ignorantiae* (tudatlanságból elkövetett vétek), c) *peccatum infirmitatis* (erőtlenség miatt elkövetett vétek).⁵⁸ Amikor elhangzik a költői kérdés, hogy ezeket a vétkeket ki ismeri fel, a ki nem mondott válaszáról úgy nyilatkozik, hogy az megegyezik azzal a cáfoló mondattal, miszerint azokat a bűnök rejtőzködő tónusa és szubtilissága, valamint az emberi természet meghatározhatatlan sejtelmessége miatt senki sem ismerheti fel. Ebből jön elő a szabadítás igénye. A הַיָּדְעָה kapcsán Delitzsch számára a szómező egységes léte és a szinonimitás evidens, ezért a הַיָּדְעָה az *ab occultis peccatis* tartalommal azonos.⁵⁹

Eduard König úgy foglal állást, hogy a titkos bűnök azok, amelyekről az embernek nincs fogalma és megtörik az Isten és ember közötti harmóniát. Ez a harmónia csak úgy állítható helyre, ha az ember kéri, hogy az Isten tisztítsa meg *ártatlanul elkövetett* vétkeiktől.⁶⁰

Seybold kompozíciója sok mindent megmagyaráz, ám a titkos bűnök konkrét mibenlétére vonatkozóan csak támpontokat ad.

A pszaltérium-exegézis képviselői úgy látják, hogy a zsoltár 12-15. versei csakis a zsoltárnak az 1. és a 119. zsoltárral való összefüggéseivel együtt értelmezhetőek.⁶¹ A 19. zsoltár és a 119. zsoltár törvényre vonatkozó szinonimái azonosak, s mindkettőben tetten érhető az értelmezé-

⁵⁷ Franz Delitzsch i.m. 205.

⁵⁸ u.o.

⁵⁹ u.o.

⁶⁰ Eduard König i.m. 45-47.

⁶¹ John Goldingay, *Psalms 1-41* (Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), 291., valamint Gordon J. Wenham, "The Ethics of the Psalms", D. Firth and P. S. Johnson (ed.), *Interpreting the Psalms: Issues and Approaches* (Downers Grove: IVP Academic, 2005), 178; idem, *Psalms as Torah: Reading Biblical Song Ethically* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 86; VanGemeren, *Psalms, 220-222*.

si aggodalom.⁶² A zsoltár 13. és 14. versei így módon köthetők a 119. zsoltár 19. verséhez, melyben ez áll: גַּר אֲנִי בְּאֶרֶץ אֱלֹהִים תָּרָם לִמְנִי מִצִּוְתֶיךָ. E szerint az álláspont szerint a titkos bűn egyik forrása az *interpretációs hiba*. Erich Zenger több helyen is említést tesz a 13. vers értelmezési nehézségeiről, melynek alapján elfogadva Seybold kompozícióját azt mondhatjuk, az Úr az Igazsággal azonos, ami megragyg a Törvény által, bevilágítja az egész ügyet, napfényre hozza a megvádolt ember ártatlanságát, közben rávilágít annak rejtett bűneire is.⁶³

A megoldáshoz talán az vihet bennünket közelebb, ha a 14. vers tartalmi feltárását is elvégezzük! Ez már csak azért is helyénvaló, mert a vers a א partikulával kezdődik, ami létrehozza a konjunkciót. A יָיִן szó, amihez a partikula tapad a Zsolt 86,14 és a Zsolt 119,51.69.78.122 alapján jelentheti a Jahwéval szemben kevélyen viselkedő bűnösök csoportját, azokat, akik esetleg a zsoltárost is bűnre akarják csábítani vagy egyszerűen csak tévútra terelhetik. Transzlátív értelemben bálványokat, idegen isteneket is érthetünk alatta. Ha itt ez utóbbiról lenne szó, akkor az előző sorok teológiai tartalma alapján ez csakis az idololatia modernebb megjelenéseire vonatkozhatna, esetleg a házi bálványok⁶⁴ túlmisztifikálására. A Septuaginta ἀπὸ ἄλλοτριῶν és a Vulgata Clementina *ab alienis* olvasata egyesek szerint⁶⁵ egy betűelvétés következménye, a 7 (dalet) helyett a 7 (rés) olvasatát részesítették előnyben. Ez idegeneket jelent, persze átvitt értelemben vonatkozhat ez is az idegen istenekre. A szövegösszefüggésnek azonban a יָיִן elvont főnévként való értelmezése is megfelel, ebben a relációban a kevélység jelentéstartalommal azonosíthatjuk. Ezzel a felfogással azonosul a Nova Vulgata is (*superbia*) és ez a maszoréta szöveg alapján is lehetséges, hiszen a יָיִן abstract pluralis is.

⁶² Walter Brueggemann and William H. Bellinger, *Psalms* (New York: Cambridge University, 2013), 29.

⁶³ Vö: Erich Zenger, "The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107-145", *Journal for the Study of the Old Testament* (1998), 77-102.

⁶⁴ A legújabb kutatások szerint ezek nem idegen istenek, hanem családi hősök kegytárgyai, szobrai.

⁶⁵ Vö: Michaela Bauks: *Psalmi 18{19}, LXX. D.E., 1548.*

A görög ὑβρις ez valójában, és a ὑβριστής szó igazából a megfelelője.⁶⁶ Mindenképpen az következik ebből, hogy a *hübrisz* a titkos bűnnel bizonyos összefüggésbe hozható. A חִשְׁתָּ használata is azt támasztja alá, hogy nem személyekről, hanem magáról a bűnről⁶⁷ vagy bűnös tulajdonságokról lehet szó.

A $\text{לֹא־יִשְׁלַח־יְיָ־אֱלֹהֵינוּ־אֶת־הַחִשְׁתָּ}$ kifejezés értelmezhető tagadó célhatározói mellékmondat vagy akár feltételes mellékmondat bevezetéseként is. A $\text{יִשְׁלַח־יְיָ־אֱלֹהֵינוּ־אֶת־הַחִשְׁתָּ}$ qal imperfectum, jussivus és Pl/3. Ez az abstract pluralis főnévnek is megfelel, tehát lehet az alanya akár egyetlen dolog vagy egyetlen tulajdonság is. A Septuaginta a mellékmondatot az $\epsilon\acute{\alpha}\nu\ \mu\acute{\eta}$ használatával vezeti be, ami jelzi, egy kicsit bizonytalan a héber parallel sor jellegében, de azért a feltételes mellékmondat mellett dönt, akárcsak a Vulgata Clementina. A fordítói nehézséget igazából az okozza, hogy a חִשְׁתָּ és a $\text{יִשְׁלַח־יְיָ־אֱלֹהֵינוּ־אֶת־הַחִשְׁתָּ}$ jelen esetben ugyanabba a szinonimamezőbe tartoznak, azzal a különbséggel, hogy az előbbinek az Úr az alanya, az utóbbinak a hübrisz, s nyilván a két cselekvés között logikai kapcsolat van. A titkos bűnök mibenlétének szempontjából mindezeknek azért van jelentősége, mert abban az esetben, ha az $\text{לֹא־יִשְׁלַח־יְיָ־אֱלֹהֵינוּ־אֶת־הַחִשְׁתָּ}$ kifejezésnek feltételes értelmet adunk, akkor a יְיָ־אֱלֹהֵינוּ valóban inkább az idegen isteneket kell, hogy jelölje. A görög szövegben az $\alpha\pi\omicron\ \alpha\lambda\lambda\omicron\tau\rho\acute{\iota}\omega\nu$ és a Clementinában az *ab alienis* erre utal. Viszont azt már tisztáztuk, hogy főmondatban a יְיָ־אֱלֹהֵינוּ görög fordítása egy félreolvasásnak köszönhető, valamint a héber חִשְׁתָּ ige is inkább elvont fogalomhoz tartozó, ezért a mellékmondat tekintetében a Nova Vulgata *ne dominetur mei* megoldása állhat közelebb a zsoltáros gondolatához.

A mellékmondat második felében szereplő יְיָ־אֱלֹהֵינוּ ugyanabból a יְיָ־אֱלֹהֵינוּ gyökből származik, mint a 8. versben a Tórára használt melléknév.⁶⁸

⁶⁶ Lásd Róm 1,30, Vö: Róm 1,28-31: „Καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ κατῆκοντα, πληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ, πορνείᾳ, πονηρίᾳ, πλεονεξίᾳ, κακίᾳ· μεστοὺς φθόνου, φόβου, ἔριδος, δόλου, κακοηθείας, ψιθυριστάς, καταλάλους, θεοστυγεῖς, ὑβριστάς, ὑπερηφάνους, ἀλαζόνας, ἐφευρετὰς κακῶν, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, συνέτους, ἀσυνθέτους, ἀστόργους, ἀσπόνδους, ἀνελεήμονας.”

⁶⁷ Vö: 1Sám 25,39

⁶⁸ Szabó Mária i.m. 170.

Jelentése: *tökéletes*, ám ebben az értelemben csak Jahwéra vonatkozatható. Helytállóbb a *hibátlan, fedhetetlen* értelmezés, miszerint is a Tóra pontos betartása teheti az embert fedhetetlenné. A 13. versnél már tisztázott נִקָּה nifal perfectum alakja váv consecutivummal ugyanúgy vonatkozatható lenne a büntetésre is, mint a bűnre, ám a מִכְשָׁע egyértelművé teszi, hogy a bűntől való megtisztíttatásra, az ártatlanná nyilvánításra, a felmentésre vonatkozik. Seybold szerint a 14. vers a zsoltárosnak arról a fölismeréséről szól, hogy aki odaszánja magát Isten szolgálatára, s föl van készülve arra, hogy megértse azt, amit meg kell tennie, annak megvilágosodik az, amit be kell tartania.⁶⁹ Ilyenformán a 14. vers a 9. versre utal vissza.

Az eddigiek alapján fölsejlik annak a gondolata, hogy a 13. versben használt שָׁגָה a בִּשְׁגָגָה elkövetett vétkek jogi szakszavából képzett költői metafora a tévedésből, akaratlanul, emberi gyengeségből megvalósuló bűnökre. A 13-14. versekre vonatkozó fordításai javaslatom a következő:

„Dőre vakságait ki veheti észre? Titkos bűnökért ne büntess meg engem! Tartsd távol szolgádat a gőgtől, ne uralkodjon rajtam, akkor feddhetetlen leszek és sok-sok bűntől tiszta.”

A 15. Vers, Seybold szerint, a titkos bűnökkel kapcsolatos gondolatmenetnek a vége, valójában ez ad kulcsot a megértéshez.⁷⁰ Benne rejlik az ószövetségi embernek a bűnről való gondolkodása, a mérleg kiegyenlítésének kérdése. A titkos bűnök kompenzációja maga a bevallás és a kérés lesz. Ez – akár csak a Zsolt 32,5; Zsolt 39,13c; Zsolt 51,19; Zsolt 69,31-32) – jelzi az áldozat mibenlétével kapcsolatos kultikus reformgondolatokat is. A צִיר és a צָאֵל Istenre vonatkozó együttes irányozottsága ezen kívül csak a Zsolt 78,35-ben fordul elő. A רָצוֹן használata utal az áldozattal kapcsolatos új gondolkodásmódra, eredeti jelentése szerint kultikus szakkifejezés az áldozat felajánlásával kapcsolatosan.⁷¹ Az אָמַרְיָהִי nemcsak Mózesre utal vissza (5Móz 32,1), hanem a vers egyes részeit is összeköti, ilyenformán: a (2-7.v) – a teremtett világ Istent magasztaló, általunk nem hallható beszéde, a

⁶⁹ Seybold i.m. 87.

⁷⁰ Seybold i.m. 88.

⁷¹ Vö: 3Móz 22,21

(8-12.v.) – Isten beszéde a Tóra által, amit nekünk kell megértenünk, a (13-15.v.) – a Tórát teljesen meg nem értő ember beszéde Istenhez, könyörgő imádsága.

A nyelvészeti észrevételeknél fontos még megjegyeznünk, hogy a zsoltár szókincsének papi elemi a szöveg mindhárom részében vitathatatlanul jelen vannak. Ezek a következők:

- a 2. versben a *רָקִיעַ*, mely ilyenformán használatos a teremtés-történetben is,
- a 8. versben (s az utána következő versekben is) a *תּוֹרַת יְהוָה* kifejezés, melyhez ebben a verssorban az a jelző kapcsolódik, amit csak az áldozati állatok hibátlanságának kifejezésére használ a papi forrás (*תָּמִים*),
- úgyszintén a 8. versben az *עֲדוּת*, melyet az Isten és Izrael közötti szövetségre szokás használni,
- a 13. versben található *שְׁגִיזוֹת*, melynek rokonszáva a *שְׁגִיזָּה* összesen tizenkilencszer fordul elő a maszoréta szövegben, s csak kétszer nem a papi forrásban.⁷²

Összegzés

Álláspontom szerint a teremtés, a Törvény és a titkos bűn egymást követő ábrázolása a 19. zsoltárban lineáris egységet alkot mind teológiai értelemben, mind pedig költészettanilag. A Zsoltároskönyv legtöbbet idézet részlete (*coeli enarrant gloriam Dei*) olyan valóságfölköti tárgyiasságot megjelenítő felütés, melynek a teremtés, a Törvény és a titkos bűn szinte magától értetődő *ex insequentibus amplificatiója*. Az asszociációs körök egymásból következően vezetnek el a rejtett bűnökhöz: a Nap fénye által megragyognak az univerzum törvényei, a Törvény által láthatóvá lesz az Igazság, az Igazság pedig megvilágítja az ember bensőjének láthatatlan tartományait. A zsoltár titkos bűnökkel foglalkozó záró részét semmiképpen sem mondhatjuk esetleges appendixnek, hanem olyan személyes jellegű epilógus, mely szoros összefüggésben van a zsoltár két fő topozásával. A rendelkezé-

⁷² Lásd bővebben Jeffrey L. Cooley i.m.

sűnkre álló adatok alapján kétségtelennek tűnik, hogy a zsoltárnak az egyik inspirációs forrása egy korábbi naphimnusz szövege lehetett, azonban a késő tórai kegyességhez tartozó végső redaktor minden bizonnyal költőnek született.

Felhasznált irodalom:

Könyvek, monográfiák, könyvjellegű tanulmányok:

- Alter, Robert A *Biblia versművészete*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2013
- Beauchamp, Paul A *zsoltárok világa*, Bencés Kiadó és Terjesztő Kft., Pannonhalma, 2003
- Boman, Thorleif A *héber és a görög gondolkodásmód egybevetése*, Budapest, Kálvin, 1998
- Brueggemann, W. and Bellinger, H. W. *Psalms*, New York, Cambridge University, 2013
- Clifford, Richard J. *Psalms 1–72*. Abingdon Old Testament Commentaries, Abingdon, Nashville, 2002.
- Cremer, Herman *Biblisches-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*, T-buch, (1886) 2010
- Dahood, Mitchell. *Psalms. I-III.*, New York, 1966–1970.
- Delitzsch, Franz *Die Psalmen*, Leipzig, 1873
- Duhm, Bernhard: *Die Psalmen: Erklart - Primary Source Edition*, Nabu Press, 2013, (1922), 235-242.
- Eliade, Mircea *Vallástörténeti értekezés*, Helikon Kiadó, Budapest, 2014
- Gese, Hartmut: *Alttestamentliche Studien*, Mohr Siebeck, 1991
- Grund, A. „Die Himmel Erzählen die Herrlichkeit Gottes”. *Ps 19 im Kontext der nachexilischen Toraweisheit*, Neukirchen-Vluyn 2004.
- Gunkel, Herman *Die Psalmen*, in: Deutsche Rundschau, 1911
- Hossfeld, Frank-Lothar – Zenger, Erik: *Die Psalmen. Psalm 1–50*. Die neue Echter Bibel, Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Echter Verlag, Würzburg, 1993.
- Karasszon Dezső: *A zsoltárok könyvének magyarázata, Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, Budapest, Kálvin, 1998
- König, Eduard *Die Psalmen*, Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh, 1927

- Kraus, Hans-Joachim *Psalmen*. Bd. 1., Biblischer Kommentar Altes Testament, 1978
- Oláh Zoltán *Nincs más javam rajtad kívül*, Presa Universita Clujeana/Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2017
- Schmidt, Hans *Die Psalmen*, Tübingen 1934
- Schökel, Alonso L. *I Salmi*. Leather Bound, Torino 1992
- Seybold, Klaus: *Die Psalmen*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1996
- Stolz, Fritz *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970
- Szabó Mária *A zsoltárok kincsei*, Szent István Társulat, Budapest, 2015
- Westermann, Claus: *Ausgewählte Psalmen. Übersetzt und erklärt von Claus Westermann*, Vadenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984
- Weiser, Artur *Die Psalmen*, Göttingen, 1950
- Wright, G.E. *The Old Testament Against Its Environment*, London, 1950
- Zenger, E. *Psalmen-Auslegung*, Herder, Breisgau, 2003

Folyóiratokban, időszaki kiadványokban közölt tanulmányok:

- Clines, D. J. A., The Tree of Knowledge and the Law of Yahweh (Psalm XIX), *Vetus Testamentum*, Vol. 24, Fasc. 1 (Jan., 1974)
- Cooley, Jeffrey L. Psalm 19: A Sabbath Song1, *Vetus Testamentum*, Vol. 64, Fasc. 2 2014
- Dietrich, Walter The Early Monarchy in Israel. The Tenth Century B.C.E. Trans. Joachim Vette, *Society of Biblical Literature*, 1997
- Dohmen, Christoph, Ps 19 und sein altorientalischer Hintergrund, *Biblica*, Vol. 64, No. 4 1983
- Karasszon István, Teremtés és bor, *Stádium* 2014. évi 4. szám
- Meinhold, Arndt, Überlegungen zur Theologie des 19. Psalms, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Vol. 80, No. 2 1983
- Seybold, Klaus A zsoltárok emberképe, *Theológiai Szemle*, 2000/6. sz.
- Sarna, Nahum: Psalm XIX and the Near Eastern Sun-God Literature, *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, Vol. VOLUME I, 1965