

## SZÖVEGVARIANCIA ÉS ÉRTELMEZÉS: ZSOLT 18 ≠ 2SÁM 22

Verebics Éva Petra  
*Evangelikus Hittudományi Egyetem, Budapest*

Tanulmányomban arra a kérdésre keresem a választ, hogy milyen következményekkel jár, ha ugyanaz a szöveg két nagyon különböző kontextusba – egy költői és egy narratív, történeti könyvbe – van beágyazva. A vizsgált zsoltár<sup>1</sup> szinte szó szerint azonosan megtalálható a Zsoltárok könyvében (Zsolt 18) és Sámuel második könyvében (2Sám 22), utóbbi helyen Dávid élettörténetének végén szerepel, előbbi esetben a Zsoltárok könyvének imádságai-költeményei között.

Kérdésfeltevésem sikeres megválaszolásához szükségesnek mutatkozik annak a módszertani perspektívának a segítségül hívása, amelyet az „új filológia” néven ismertté vált irányzat medievista képviselői dolgoztak ki. Az ún. új filológia a *Speculum* c. folyóirat 1990-es tematikus száma után kapta nevét (New Philology),<sup>2</sup> de alapító szövegeként BERNARD CERQUIGLINI *A variáns dicsérete*<sup>3</sup> című kis könyvére is szokás hivatkozni. Az irányzat abból a módszertani reflexióból született, amelynek során a népnyelven írott középkori szövegekkel foglalkozó irodalomtörténészek egy – a posztstrukturalista irodalomelmélet által befolyásolt, de annak belátásait éppen saját kutatási területükön újra felismerő és érvényesítő – köre szembesült azzal, hogy azok a fogalmak, amelyekkel zártabb (akár ókori, akár modern) szöveghagyomá-

<sup>1</sup> A „zsoltár” szót tanulmányom során végig műfaji értelemben használok, tehát nem a Zsoltárok könyvének egy darabjáról beszélek, amikor azt írom: „zsoltár”, hanem a zsoltárról mint költői műfajról.

<sup>2</sup> *Speculum* 65 (1990), *New Philology*. Magyarul lásd az alábbi fontos összeállítást: *Helikon* 46 (2000/4), (Új) *Filológia*.

<sup>3</sup> Magyarul: BERNARD CERQUIGLINI: *A variáns dicsérete* (ford. Keszeg Anna), in Déry Balázs et al.: *Metafilológia* 1, Ráció, Budapest, 2011, 219–297.

nyok kutatói többé-kevésbé jól elboldogulnak, nem használhatók sikerrel a középkori irodalom esetében.

Tehát a középkori irodalomra nézetük szerint nem alkalmazhatók – vagy csak erős megszorításokkal alkalmazhatók – a 'szöveg', a 'mű', az 'eredeti', a 'szerző' fogalmai, mint ahogy természetesen (kéziratok kultúráról lévén szó) 'könyvről', 'írásról', 'olvasásról' sem beszélhetünk a szó 18–19. századi értelmében. Az új filológia képviselőinek felfogása szerint a szöveg a középkorban – s különösen igaz ez a költői műfajokra, amelyek esetén a szabad szövegkezelésnek igen kevésé voltak ideológiai korlátai – a maga variabilitásában létezett. Ez nem azt jelenti, hogy valamiféle 'eredetinek' készültek többé vagy kevésbé megbízható másolatai, hanem olyan variánsok (változatok) éltek egymás mellett, illetve egymástól függetlenül, amelyekre időnként egyazon mű eltérő variánsaiként tekinthetünk, időnként viszont kevésé eldönthető, hogy egyazon műről vagy már két külön műről van-e szó. (A 'mű' modern fogalma maga is problematikus itt.) Ezek a variánsok időnként – pl. egy dalgyjűteményként szolgáló kódex lapjain – összetalálkoznak más szövegekkel, s hol külön, hol együtt folytatják életüket, melynek során újabb és újabb változáson esnek át, s itt a szövegeket egymás mellé helyező, kivonatoló, átalakító írónak olyan jelentős szerepe van, hogy CERQUIGLINI kifejezetten „írnoki kultúráról” beszél.

CERQUIGLINI szerint „a középkori szöveg nem variánsokat hoz létre, hanem maga a variancia”,<sup>4</sup> s ebből azt a következtetést is levonja (s követői ennek alapján dolgozzák ki az új filológiát mint szövegkiadói és szövegértelmezői módszert), hogy a rögzített szöveghagyományok szövegkiadói kezelésére kidolgozott lachmanni szövegkritikai elvek – amelyek mindig az 'eredetitől' való másolói eltérés kiküszöbölésében, az 'eredeti' visszafejtésében érdekeltek – alkalmatlanok a varianciaként értett középkori szöveg kezelésére. Emiatt van tehát szükség szerinte új filológiai módszertanra, amely nem hierarchikus és alárendelő (főszöveg és apparátus), hanem demokratikus és mellérendelő (egyenértékű variánsok egymás mellett) szemlélettel veszi figyelembe a változatok közötti eltéréseket. Az irányzat egyik képviselője, STEPHEN G. NICHOLS éppen azért beszél „materiális filológiáról”,<sup>5</sup> mert az ő felfogásában nem is absztrahált (a dokumentumokból utólag megkonstruált) 'irodalmi művekről' vagy 'szövegekről', hanem egyes egyedül a múlt materiális nyomairól érdemes beszélni, ebben az esetben a kódexekről magukról. A kódexek szerinte önmagukban érdemesek az olvasásra, amennyi-

<sup>4</sup> I. m. 293.

<sup>5</sup> STEPHEN G. NICHOLS: Why material philology? Some thoughts, in Helmut Tervooren – Horst Wenzel: *Philologie als Textwissenschaft: Alte und Neue Horizonte*, Berlin, 1997, 10–30.

ben tanúsítják azt, hogy a középkor egy bizonyos pillanatában valaki vagy valakik (egy írnok vagy több írnok valakinek a megrendelésére, egy, a folyamatban alkotó módon résztvevő közönség számára) különböző szövegek (mármint különböző szövegek bizonyos, önmaga/önmaguk által is alakított variánsai) egymás mellé helyezésével, a betűk formájára és az illusztrációkra is gondosan ügyelve létrehoztak egy kompozíciót, amelyben (mint társadalmi alkotásban) az egyes szövegek nem mint valami másnak – valami sosem voltak – a variánsai méltók a figyelmünkre, hanem egy széles körű szövegburjánzásnak egy művészi tudatossággal kialakított aktuális együttállásában.

Az Ószövetség kutatója a középkori irodalomra kidolgozott új filológiai perspektívát csakis abban az esetben hasznosíthatja, ha tudatosítja azt, hogy az Ószövetség mint megszilárdult szöveghagyomány a kanonizációt követően természetesen egészen másképp (a szent szövegnek kijáró tisztelettel, a hűségre törekvő szövegkezelési elvekkel) működött, s így a variancia csakis a megszilárdulást megelőző időszakra vonatkoztatható. Ám paradox módon éppen a megszilárdulás mutatja fel számunkra, hogy a kanonizálást megelőző időkben milyen szabad szövegkezelési elvek lehettek érvényesek a később változtathatatlanként kezelt szövegek esetében is. JAN ASSMANN pont erről beszél, amikor ezt írja:

„Az úgyszólván folyamatban lévő írásos hagyományozás szerkezetét a Biblia példáján vizsgálhatjuk meg a legalkalmasabban, hiszen a Biblia nem más, mint egy meghatározott pillanatban kimerevített, évezredes hagyományáram. Megfigyelhetjük benne a szövegek burjánzását és továbbírását – Deutero-, Trito-Ézsaiás –, különféle hagyományok összefonódását, több változat egymás mellett élését, ősbib és ifjabb szövegrétegeket, antológiák létrejöttét, gyűjteményes műveket, mindenekelőtt pedig a legkülönfélébb műfajok özönét [...] – egy gazdagon virágzó, szövevényesen burjánzó fát, amely a kanonizáció folyamán egy sokemeletes, soktermes, önmagában mégis egységes és zárt építmény merev architektúráját öltötte.”<sup>6</sup>

Tehát az Ószövetség keletkezésének korában a később, a kanonizáció során megszilárduló szöveg minden bizonnyal maga volt a variancia. Ahhoz pedig, hogy ezt jobban megvilágítsam, tanulmányomban – az új filológia szellemének megfelelően – a Biblia szövegén elvégzett filológiai munkát most mintegy visszajáról fogom olvasni. Annyiban filológiai tehát a megközelítem, hogy valóban az apró különbségekre, a hagyományozás szakaszaira, a redakció és a kanonizáció hatásaira tekintettel, azok felfejtésével dolgozom. Ám annyiban mégis más (új), hogy nem valamiféle eredetre vagyok kíváncsi

<sup>6</sup> JAN ASSMANN: *A kulturális emlékezet*, Atlantisz, Budapest, 1999, 92., 7. lábjegyzet.

– legyen az a szövegek keletkezése mint eredet, vagy a kanonizálás pillanata mint eredet –, hanem arra, hogy miképpen látszanak a Héber Biblia egy adott pillanatban kimerevített szövegén ennek a variatív szövegburjánzásnak a nyomai.

Tény, hogy az Ószövetség abban a formában, ahogy előttünk áll, sokhelyütt megőrzi az említett varianciát. Versek, egész szakaszok szerepelnek egyszerre több könyvben is, teret adva ezzel az intertextualitás számtalan lehetőségének.<sup>7</sup> De a példa, amelyet most be szeretnék mutatni, valami egészen másra vet fényt. Az általam vizsgált szöveg egyaránt szerepel a Zsoltárok könyvében és Sámuel második könyvében is. Itt nem arról van szó, hogy egy szöveg „kölcsonvenne” egy másik szövegtől. Nem idézet és nem allúzió. Itt egészen egyszerűen ugyanaz az ötvenegy vers jelenik meg egy történeti könyvben és egy liturgikus énekgyűjteményben. Azonban alaposabban szemügyre véve a két szöveget, mégsem teljesen az azonosság, ugyanis számos – hol apróbb, hol nagyobb, ám semmiképp nem jelentéktelen – eltérés figyelhető meg köztük. Ezeket az eltéréseket hagyományosan a szövegkritika eszközeivel próbálták meg felfejteni, kiegyengetni, törléseket és összezsírozást javasolni. A tudomány jelenlegi állása szerint még nincs megoldás arra nézve, hogy melyik verzió keletkezhetett korábban.<sup>8</sup> Az új filológia felismeréseit segítségül hívva tehát esetünkben az a gondolat merül fel, hogy mi történik akkor, ha az előttünk álló héber költemény kapcsán nem azt a hagyományos kérdést tesszük fel, hogy vajon melyik változat keletkezett előbb, melyik az „eredeti”, vagy legfeljebb feltételezzük, hogy egy „tökéletes”, rekonstruálható eredeti két romlott állapotát képviseli. Ebben az esetben szövegünket ugyanazon zsoltár két verziójának kell tekintenünk, melyek közül mindkettő autoritással bír, és így vizsgálni a kontextusukhoz való viszonyukat.

Ennek megfelelően először megpróbálom bemutatni a szövegnek a Zsoltárok könyvébe való beágyazottságát, majd ugyanezt teszem Sámuel könyveivel, ismertetve mindkét oldalról a legfrissebb kutatási eredménye-

<sup>7</sup> Az elmúlt évtizedekben rengeteg olyan tanulmány született, amely az Ószövetségen belüli, valamint az Ószövetség és az ókori Kelet szövegeimlékei közt gyakran fennálló intertextuális kapcsolatokat vizsgálja. Maga a 18. zsoltár is része ennek a szövevényes hálónak. Csak hogy egyet említsek: GEOFFREY D. MILLER: Intertextuality in Old Testament Research (*Currents in Biblical Research* 9 [2011] 283–309.) című cikkében éppen ezeknek a tanulmányoknak az eredményeit tekinti át, végül pedig egy ötoldalas bibliográfiát közöl, mely javarészt a bibliakutatás és az intertextualitás találkozásából született tanulmányokat tartalmaz.

<sup>8</sup> Felmerült a „közös ő” lehetősége is. CROSS és FREEDMAN filológiai szempontból azóta is megkerülhetetlen tanulmánya (FRANK MOORE CROSS, JR. – DAVID NOEL FREEDMAN: A Royal Song of Thanksgiving: II Samuel 22 = Psalm 18, *Journal of Biblical Literature* 72, 1953, 15–34) pedig megpróbálta rekonstruálni is ezt a feltételezett eredetit.

ket, végül pedig néhány példán bemutatom a különbségeket, melyek továbbgondolkodásra késztettek.

### 1. A SZÖVEG KAPCSOLATA A ZSOLTÁROK KÖNYVÉVEL

Amennyiben a Zsoltárok könyve<sup>9</sup> felől közelítjük meg a kérdést, akkor hagyományosan a következő problémák merülnek fel: A 70-es évektől a biblikus kutatásban paradigmaváltás következett be, mely arra irányult, hogy a szövegeket *szövegekként*, irodalmi entitásokként, kanonikus egészekként olvassuk. A Zsoltárok könyvének kutatásában ez többek között úgy jelent meg, hogy elkezdtek nem „véletlenszerűen” egymás mellé került kultikus, liturgikus költemények gyűjteményeként, hanem kanonikus egészként, egybefüggő könyvként olvasni. Tehát félretették a korábbi alapgondolatot, miszerint a Második Szentély korának liturgikus gyűjteménye áll előttünk, és elkezdtek a többi kanonikus könyvhöz hasonlóan koherens, struktúrával és üzenettel rendelkező műként olvasni. Két fő vonulata lett ennek az – amúgy meglehetősen sokrétű – kutatási iránynak: az egyik a Zsoltárok könyvének makrostruktúrájával, a másik pedig a mikrostruktúrájával foglalkozik, tehát a kisebb csoportokon belül, szomszédos zsoltárok között megfigyelhető kapcsolatokkal.<sup>10</sup> Ez utóbbira példa PATRICK D. MILLER tanulmánya is,<sup>11</sup> amelyet a vázolt kutatási trend figyelemreméltóan felduzzadt szakirodalmából szeretnék kiemelni.<sup>12</sup> Ez az általam is vizsgált zsoltárt egy kisebb csoport részének tekinti. Alapgondolata, miszerint a 18. zsoltárt

<sup>9</sup> Az egyik legátfogóbb tanulmány ebben a kérdésben: DAVID M. HOWARD, JR.: Recent Trends in Psalms Study, in David W. Baker – Bill T. Arnold: *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches*, Baker Academic, Grand Rapids, 1999, 329–68. Értékes kiegészítésül szolgál ehhez KEVIN GARY SMITH – BILL DOMERIS: A Brief History of Psalms Studies, *Conspectus. The Journal of the South African Theological Seminary* 06/1 (2008), 97–121. Az 1970-es éveket megelőző időszak kutatástörténetéhez – nem csak a Zsoltárok könyvéhez, de azt is alaposan tárgyalva – ld. KARASSZON ISTVÁN: *Az Ószövetség regénye. Sugárutak és zsákutcák a kutatástörténetben*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2011; csak a Zsoltárok, a Dávid-kép alakulásának kutatásához pedig KLAUS SEYBOLD: *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen*, De Gruyter, Berlin – New York, 2010, 9–77.; Még korábbi, a 20. század eleji zsoltárkutatási összefoglalóhoz ld. SIGMUND MOWINCKEL: Psalm Criticism between 1900 and 1935 (Ugarit and Psalm Exegese), *Vetus Testamentum*, 5/1 (1955) 13–33.

<sup>10</sup> Vö. HOWARD 1999, 1, 3–4.

<sup>11</sup> Vö. PATRICK D. MILLER: Kingship, Torah Obedience, and Prayer. The Theology of Psalms 15–24, in Klaus Seybold – Erich Zenger (Hrsg.): *Neue Wege der Psalmenforschung: Für Walter Beyerlin*, Herder, Freiburg, 1995, 127–142.

<sup>12</sup> Csak három tanulmánykötetet említve a szerteágazó kutatásból: J. C. McCANN (szerk.): *The Shape and Shaping of the Psalter*, JSOT Press, Sheffield, 1993; KLAUS SEYBOLD – ERICH ZENGER (szerk.): *Neue Wege der Psalmenforschung: Für Walter Beyerlin*, Herder, Freiburg, 1995; ERICH ZENGER (szerk.): *Der Psalter in Judentum und Christentum*, Herder, Freiburg, 1998.

egy, a 15–24. zsoltárt egybefoglaló csoport részeként kell értelmezni, már az 1993-as HOSSFELD–ZENGER kommentárban megjelenik.<sup>13</sup> MILLER is ebből, valamint az AUFFRET által felfedezett khiasztikus, gyűrűszerű struktúrából indul ki.<sup>14</sup>

Én most MILLER tanulmányból emelnék ki néhány gondolatot, amelyet relevánsnak tartok jelenlegi témánk szempontjából. MILLER szerint három központi téma körül épül fel a részgyűjtemény teológiai mondanivalója: a királyság, a Tóra öröme és a neki való engedelmesség, valamint az imádság. A zsoltárcsoport középpontjában a király áll, mégpedig az ún. királyzsoltárokból (Zsolt 18; 20; 21), amelyek a 19. zsoltárt övezik, melynek központi elhelyezése a Tóra örömét helyezi fókuszba. A 18. zsoltár azért is fontos ebből a szempontból, mert egyrészt itt jelenik meg először a feliratban a szolgáló (*ebed*) kifejezés, amely nemcsak a 19. (19,12.14), de a 119. zsoltárral, így a Tóra tiszteletével kapcsolja össze a 18. zsoltárt. Ezt a kapcsolatot erősíti az is, hogy a Zsolt 15-ben és 24-ben is megjelenő igazság(osság) szoros összefüggésben áll a 18. zsoltárban az (emberi) uralkodóval, valamint a 19. zsoltár Tóra-szerető emberével.

Ennek alátámasztásául álljon most itt néhány egészen konkrét példa a szövegek közötti kapcsolatokra a tartalom és a szavak szintjén:

Zsolt 15,2: aki JHVH sátrában tartózkodhat, az „az igazság cselekvője” פֶּעַל צְדָקָה. A Zsolt 24,5-ben „Áldást nyer az ilyen az Úrtól, igazságot a szabadító Istentől”: יֵשׁ אֱלֹהִים בְּרִכָּה מֵאֵת יְהוָה וְצְדָקָה מֵאֵלֵהי יֵשׁוּ׃. A 18. zsoltár szerint mindezeket az erényeket Izrael királya testesíti meg, ő az, aki tehát – a fentiekkel összefüggésben – felmehet JHVH hegyére, aki igazságot tesz, aki szereti a Tórát. Hiszen a Zsolt 18 már a 7. versben úgy mutatja be a beszélőt, mint akinek jogosultsága van JHVH szentélyében tartózkodni – „Istenemhez kiáltok; meghallja templomából hangom...” –, itt ugyan a *hekal* szót használja, de ebben az esetben azt gondolom, hogy nem a sátor vagy a templom építőanyaga, hanem annak kultikus funkciója a hangsúlyos. Ráadásul a 21. versben Dávid szájába adja ezeket a szavakat: לֵי יֵשׁוּב יְדֵי כִבְרֵי יְהוָה כִּבְדָּקִי יְהוָה יִגְמְלֵנִי יְהוָה׃. (Megfizetett nekem JHVH igaz voltom szerint.) Maga az áldás és igazság az tehát, amelyet itt a beszélő elnyer az ő Istenétől, aki szorult helyzetéből kiszabadítja.

<sup>13</sup> Az 1993-as Hossfeld–Zenger-kommentár (FRANK-LOTHAR HOSSFELD – ERICH ZENGER: *Die Psalmen, Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Echter, Würzburg, 1993) öt részgyűjteményre osztja az első könyvet, ebből az egyik ún. belső lenne az említett 15–24. Ez a felvetés viszonylag általános elfogadottságnak örvend.

<sup>14</sup> A részgyűjtemény koncentrikus szerkezetére először PIERRE AUFFRET (*La Sagesse a Bati sa Maison*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982) hívta fel a figyelmet.

A másik fontos tulajdonság, a *tamim* párhuzamosan jelenik meg az 'igazság' *cedaka* igényével a már említett Zsolt 15,2-ben („Aki tökéletességben jár, igazságot cselekszik, és igazat szól az ő szívében.”): ופעל צדק ודבר אמת בלבבו. (Zsolt 15,2).<sup>15</sup> Valamint Zsolt 19,14-ben igeként használja a *tmm* gyököt (*tamam*), amikor azt mondja: „Tartsd távol a te szolgálodat a szándékosoktól; ne uralkodjanak rajtam; akkor ártatlan leszek, és tiszta leszek sok vétektől.”<sup>15</sup> A költemény középpontjában helyezkedik el a teljesség, tökéletesség, feddhetetlenség kérdése a Zsolt 18-ban, ahol négy versben is megjelenik.

24a Teljes/tökéletes/feddhetetlen (תמים) voltam (Zsolt) nála/ (2Sám) előtte  
24b és megóvtam magam a hibámtól.

26a A kegyessel kegyes vagy,  
(Zsolt) 26b a feddhetetlen emberrel feddhetetlen (תמים חתום).  
(2Sám) 26b a hős feddhetetlennel feddhetetlen (אם יגבור תמים חתום).

31a Az Isten: egyenes (תמים) az útja,  
31b JHVH beszéde makulátlan,  
31c pajzsa ő mindazoknak, akik nála keresnek menedéket/óvóhelyet (ld. v.3)

(Zsolt) 33a Az Isten az, aki körülpáncéloz engem erővel  
33b és egyenessé teszi utamat. (ויהן תמים דרכי)  
(2Sám) 33a Az Isten: erős erődítményem,  
33b és szabaddá teszi az egyenesek/tökéletesek útját. (ויהר תמים דרכו / דרכי)

## 2. A SZÖVEG KAPCSOLATA SÁMUEL KÖNYVEIVEL

A fenti kifejezésekre visszatérek még később, ám most vessünk először egy pillantást a másik kontextusra, azaz Sámuel második könyvére. Ebben alapvetően két monográfia volt segítségemre: egyrészt JAMES W. WATTS könyve 1992-ből,<sup>16</sup> másrészt STEVEN WEITZMAN műve 1997-ből.<sup>17</sup>

Hagyományosan szokás volt a 2Sám 21–24. fejezeteit egyfajta appendixnek tekinteni, amelyet a későbbi redakciók toldottak hozzá különböző okokból a könyvhöz. A cselekmény szintjén valóban élesen elválik a megelőző fejezetektől. Ennek ellenére szorosan kapcsolódik mind a Királyok, mind

<sup>15</sup> או איתם ונקיחי מפשע רב

<sup>16</sup> JAMES W. WATTS: *Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992.

<sup>17</sup> STEVEN WEITZMAN: *Song and story in Biblical Narrative*, Indiana University Press, Bloomington, 1997. Mindkét monográfia fő témája a költői szövegek beágyazottsága a narratív könyvekben. Így tárgyalják többek közt Anna énekét (1Sám 2,1–10), Debóra énekét (Bír 5) és Mózes énekét (Dtn 32,1–43), valamint természetesen az általam vizsgált zsoltárt is.

Sámuel könyveihez. Kapcsolatba lehet hozni egymással Anna énekét (1Sám 2,1–10), Dávid siratóénekét Jonátán halála miatt (2Sám 1,17–27), valamint a 2Sám végén található két költeményt, Dávid énekét (2Sám 22) és Dávid utolsó szavait (2Sám 23).<sup>18</sup> WATTS ezt a kapcsolati hálót fedi fel, amikor először is a két utolsó költemény közti szemantikai és tematikus kapcsolatot mutatja ki, majd Sámuel könyveinek tágabb kontextusával is összeveti. Meggyőzően mutatja be az Anna énekével való kapcsolatot: például a szavak szintjén számtalan egyezés található. De egész mondatok, mondatrészek engednek tematikus kapcsolatra is következtetni.

Én itt csak néhány példát emelek ki:

1Sám 2,2: כאלהינו צור ואין צור ...nincsen olyan kőszikla, mint a mi Istenünk.

2Sám 22,32: וזמי צור מבלעדיו אלהינו ...és ki kőszikla a mi Istenünkön kívül?

1Sám 2,7: משפיל עף-מרומם ... יהוה ...JHVH megaláz, de fel is magasztal.

2Sám 22,28: ואחדעם עני תשיע ועיניך על-רמזים השפיל: A megalázott népet megszabadítod és szemeidet a fennhéjázókon tartod, akiket letörsz/megalázol.

1Sám 2,10: בשרים ירעם יהוה ...az egekben dörög JHVH...

2Sám 22,14: וירעם מן-שרים יהוה ... És dörgött az egeből<sup>19</sup> JHVH...<sup>20</sup>

A fentiekből látszik, hogy a Sámuel-könyvek narratívájába helyezett költemények között valóban fennáll kapcsolat, ezzel egyfajta keretet biztosítva. De WATTS olyan kifejezésekre is felhívja a figyelmet, amelyek a cselekmény más elemeivel kötik össze a zsoltárt. Amellett érvel, hogy a zsoltár elején Isten leírására használt metaforák (סלע 'kőszirt', צור 'kőszikla', 'hegy', 'erődítmény', 'menedékhely' stb.) konkrétan Dávid Saul előli menekülésének helyszínei, zálogai: 1Sám 22,4–5 (Dávid a „sziklavárban”); 23,25.28 (Máón pusztájában szikla/hegy); 24,2–3.23 (szikla/hegy/barlang Éngedi pusztájában). Ebben a kontextusban kerül elénekelt az az epizód is, melyben Dávid megkíméli Saul életét, és Saul elismeri Dávid igaz voltát (24,18). Amikor Dávid másodszor kerül olyan helyzetbe, hogy megölhetné Saul, és másodszor nem teszi ezt meg, az igazságosságra hivatkozik (1Sám 26,23): אחד-צדקתו לאיש ... És JHVH megfizet/kárpótol mindenkit a maga igazságossága szerint. Aztán ez visszhangzik a zsoltár szövegében (2Sám 22,25):

<sup>18</sup> Ezt teszi kommentárjában többek közt ROBERT POLZIN (*David and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis, 1993, 202.)

<sup>19</sup> Ráadásul itt Zsolt 18-ban szó szerint szerepel: יהוה בשרים ירעם – tehát nem a *min*, hanem a *b'* prepozícióval.

<sup>20</sup> Vö. WATTS 1992, 23–24.



וישב יהיה לי כצדקה...Kárpótolta JHVH engem/megfizetett nekem az én igazságos voltom szerint.<sup>21</sup>

A zsoltár tehát – ahogy azt a fenti példák érzékletesen bizonyítják – 2Sámuelben éppúgy „otthon van”, mint a Zsoltárok könyvében. Számptalan kapcsolópont, idézet és allúzió köti a költeményt mindkét szövegkorpuszhoz. WEITZMAN meggyőzően érvel amellett, hogy a narratív kontextusba való ágyazódás egyfajta kanonizációs redaktori munkának köszönhető. Már említett monográfiájának alapvető és fő tézise, hogy az általa is tárgyalt költői szövegek nem véletlenül kerültek történeti könyvekbe:

„Ami újdonság, az a javaslatom, hogy az említett énekek beillesztése a cselekménybe, egyfajta *scripturalizing revision*-t képvisel, a bibliai narratíva újraformálását, amelyet Izrael szent iratává való emelkedése váltott ki.”<sup>22</sup>

WEITZMAN arra a következtetésre jut, hogy a kánon formálódásakor és a szöveg végleges lejegyzésekor, az új korszakra új válaszokat keresve illesztették a költői szövegeket a történeti könyvekbe. És nemcsak afféle zenés betétként, mint egy musicalben – megjegyzem, ezért sem tartja WEITZMAN szerencsésnek a más korok és más területek szövegeivel való reflektálatlan összehasonlítást –, hanem a narratív szöveg tartalmát, üzenetét alátámasztandó vagy éppen módosítandó. Ez a mi szövegünk esetében azt jelenti, hogy Dávid életének, történetének végén tisztázza Dávid szerepét – vagy ha úgy tetszik, megpróbálja a 2Sámuel 1–20 alapján kétségtelenül nagy, ám szentéletűnek csak fenntartásokkal nevezhető királyt olyannak bemutatni, amilyennek az olvasók látni szeretnék. Ez a gondolat önmagában természetesen nem új. WATTS ezt írja könyvében, korábbi tanulmányokra hivatkozva: „A zsoltár Dávid életének teológiai kommentárjául szolgál és fő funkciója Dávid karakterizálása.”<sup>23</sup> Nehéz kikerülni tehát a gondolatot, hogy akármi-kor is került erre a helyre a költemény, Dávid rehabilitációja volt a célja a 2Sám-ban bemutatott morális vétkei felülírandó. Ez WEITZMAN szerint a „kánontudatos revízió” eredménye volt, amely Dávidot a kánontudatos zsidók idealizált királyává próbálta formálni.<sup>24</sup>

Ugyanitt vázolja a két lehetőséget, miszerint ha feltételezzük, hogy a Zsoltárok könyvébe már korábban felvették a zsoltárt, akkor annak kegyesebb Dávid-képe valóban ráerősít a diskurzusra, miszerint Dávid végső soron a tiszta, igazságos király. Ezzel szemben nehéz magyarázatot talál-

<sup>21</sup> WATTS 1992, 105.

<sup>22</sup> WEITZMAN 1997, 13.

<sup>23</sup> WATTS 1993, 108.

<sup>24</sup> Vö. WEITZMAN 1997, 119.

ni arra, hogy miért került volna először a 2Sámuelbe és csak másodjára a Zsoltárok könyvébe.<sup>25</sup>

WEITZMAN feltételezése mögött minden bizonnyal az a meggondolás rejlik – s ezt teszi végtelenül meggyőzővé is a gondolatmenetét –, hogy a kanonizáció időszakában már szükség volt arra, amire a 2Sám keletkezésekor még sokkal kevésbé, hogy ti. az ideális királyt morális kiválósággal is felruházzák. Ha a történeti mű átírására már nem volt is lehetőség, a morális dimenziót felerősítő költői betéttel való kiegészítésére igen, s ez magyarázhatja a zsoltárszöveg beemelését a történeti elbeszélésbe.

### 3. VARIABILITÁS, A SZÖVEG IGAZODÁSA A KÜLÖNBÖZŐ KONTEXTUSOKHOZ

A fentiekből szándékom szerint világossá vált, hogy mind a Zsoltárok könyvébe, mind Sámuel második könyvébe maximálisan be van ágyazva Dávid hálaadó éneke, most viszont néhány olyan helyet szeretnék bemutatni, ahol megmutatkozik, hogy mit értek variabilitás és kontextushoz való igazodás alatt. Mivel jelen keretek közt nem tudok minden helyet bemutatni, ahol különböznek a szövegek, kiemelnék néhány olyan mondatot, kifejezést, amely már felmerült korábban.

Legelőször is az igazság/osság témakörében felmerült 21. verset, amely így néz ki:

(Zsolt) 21a Megfizetett nekem JHVH igaz voltom (כַּנְדָּרִי) szerint,

/(2Sám) Megfizetett nekem JHVH igazságos voltom (כַּנְדָּרִי) szerint,  
21b kezeim tisztasága szerint kárpótolt.

És a 25. vers, amely ugyanezt a különbséget tartalmazza:

(Zsolt) 25a Kárpótolt JHVH engem az én igaz voltom szerint,  
25b kezeim tisztasága szerint, ami a szeme előtt van.

/(2Sám) 25a Kárpótolt JHVH engem az én igazságos voltom szerint,  
25b tisztaságom szerint, ami a szeme előtt van.

Amint láttuk, az igazság/osság (és tisztaság) kérdése mind a Zsoltárok könyvében, mind Sámuel könyveiben hangsúlyos szerepet kap. Azonban az itt megfigyelhető egészen finom különbség véleményem szerint éppen azt éri el, hogy a Sámuel-narratíva keretein belül se legyen hamis a kép. Amint azt

<sup>25</sup> Vö. WEITZMAN 1997, 119.

fent láttuk, számos szakaszhoz kapcsolódik Sámuel könyvein belül éppen a זרקה kifejezéssel, ezzel kapcsolódva a korábbi cselekményhez. A Zsoltárok könyve azonban, bár ez a kifejezés sem idegen tőle, mégis a másikat használja, amely inkább a morális értelemben vett igaz mivoltot hangsúlyozza, és nem a törvényhozói vagy végrehajtói/cselekvői igazságosságot. 2Sámuelben épp az a kihívás, hogy a király morális igaz volta mutakozzon meg, azonban ez a Sámuel-könyvek által igazságosnak nevezett tettekre, így pl. Saul életének többszöri megkímélésre való utalással történik meg inkább, mintsem egy elvontabb fogalom használatával.

Meglátásom szerint ugyanennek a jelenségnek – azaz a 2Sámuelbe, illetve a Zsoltárok könyvébe való „beigazításnak” – egy másik vetülete figyelhető meg a 7. versben:

(Zsolt) Szükségemben JHVH-t hívom, Istenemhez segítségért kiáltok; meghallja templomából hangom, és kiáltásom elé kerül, a fülébe.

/(2Sám) Gúzsba kötettem, így JHVH-t hívom, Istenemet hívom; meghallotta templomából hangomat, kiáltásom (már) fülében (is) van.

Itt újfent egy nüansznyi különbség van imperfektum és perfektum között, azonban ez az aprócska különbség újfent a narratív és a liturgiai/költészeti kontextusba való simább illeszkedést teszi lehetővé. Az imperfektum ráerősít a himnikus, lírai jellegre, folyamatosan jelenidejűvé, aktualizálhatóvá, ha úgy tetszik, bármikor énekelhetővé/imádkozhatóvá teszi, a visszatekintés pedig a narratív keretbe illeszti, az elbeszélés továbbra is érvényes, de már lezárt múltjába helyezi ezt a verset. Véleményem szerint ez is mutatja azt, amit úgy fogalmaztam, hogy a szöveg mintegy gyurmaként viselkedik, kaméleonként alakul attól függően, hogy milyen kontextusba kerül. Miközben ez nem azt jelenti, hogy egyikből vették át a másikba, hanem sokkal inkább azt mutatja számomra, hogy egy alapvetően nagy esztétikai potenciállal rendelkező énekről lehetett szó, amelyet könnyen lehetett kontextustól függően alakítani.

Egy másik szembeutó különbség, amely szintén ráerősít a himnikus és az elbeszélő forma közti különbségre, hogy míg a Zsoltárok könyve túlnyomórészt vocativust használ Istennel kapcsolatban, addig 2Sámuelben többször találkozunk az elbeszélések ismertetőjegyeivel, főnévi állítmánnyal stb. Erre néhány példa:

(Zsolt) 2 Azt mondta: szeretlek JHVH, erőm (erősségem),

/(2Sám) Azt mondta: JHVH az én kőszírtem, erődítményem és szabadítóm.

(Zsolt) 3 JHVH, kőszirtem, erődítményem, menedékhelyem, istenem, kősziklám, akiben menedéket (óvóhelyet) keresek, pajzsom, megmenekülésem ereje (ויקררשיעי), oltalmat kínáló magaslatom!

/(2Sám) Kősziklám istene az, akiben menedéket keresek, pajzsom és megmenekülésem ereje, biztos magaslatom és menedékem, megmentőm, aki az erőszaktól ment meg.

(Zsolt) 16c fenyegetésetől/dorgálásodtól, JHVH,  
16d lélegzetetől: orrod leheletétől.

(2Sám) 16c JHVH fenyegetésétől /dorgálásától,  
16d lélegzetétől: orra leheletétől.

Igaz ez akkor is, ha a 3. vers bár megszólítja JHVH-t, mégis a *bo*/akiben használatával a teljes vocativus kicsit megbicsaklik. Világos, hogy a fenti példák nem jelentik azt, hogy a 18. zsoltárban csak megszólítás szerepelne, vagy 2Sámuel teljesen mellőzné a megszólítást, mégis úgy gondolom, hogy nem véletlenül vagy másolási hiba folytán kerültek be a szövegbe ezek az eltérések. Ugyanúgy igaz az is, hogy több helyen lehetne még „változtatni”, ha mindenhol a kontextushoz akarnánk igazítani az ének egyes részleteit. Ám én nem azt szeretném a fenti példákkal sugallni, hogy a – már létező – szöveget valaki (a kánontudatos redaktor vagy a zsoltárok könyvét szerkesztő „liturgiai bizottság”) tudatosan két irányba formálta, bár részben valószínűleg így történt.

Ahogy SEYBOLD írja:

„Mindkét szöveg (2Sám 22–23) Dávid halála után keletkezett, de a fogság utáni redaktorok-szerkesztők Dávidhoz kapcsolták őket – úgy Dávid nem mindig dicső alakjának nagyobb méltósága, mint maguknak a szövegeknek a nagyobb méltósága érdekében, hiszen utóbbiakra így Izrael klasszikus virágkorának, a királyi származás csillogásának és az isteni bizonyágtételeknek fénye vetült.”

És igaz ez a másik irányból is: a Zsoltárok könyvének hagyományozói Dávid alakjában az inspirált költészet megteremtőjét látják és általa tudják szövegeik minőségét demonstrálni.<sup>26</sup>

Ám amit szerintem az általam fent bemutatott különbségek (és még sok más apró eltérés) világossá tesznek, az a variánsok létezése, a variánsokban való gondolkodás. Az, hogy egy szövegnek eredetileg nem egy, kanonikus, kötött formája volt. Hogy a variánsok létezése nem tévedés, amelyet korrigálni kell, hanem lehetőség az értelmezés gazdagítására.

<sup>26</sup> Vö. SEYBOLD 2010, 64.