

Georg Trakl De profundis-ának margójára

VAJDA KÁROLY

1969-ban született Budapesten. Irodalmár, hermeneuta. Tanulmányait az ELTE BTK germanisztika szakán, majd Jénában és Heidelbergben végezte. Jelenleg a Nyugat-Magyarországi Egyetem Apáczai Csere János Tanítóképző Főiskolai Kar Idegen nyelvi és Irodalmi Tanszékének munkatársa.

¹Vö. Lőrincz Csongor: *Kérügmá és literalitás*. In: uő: *A líra medialitása*. Anonymus, 2002, 207.

Scriptura és litteratura

²Vö. Wolfgang Paulsen: *Deutsche Literatur des Expressionismus*. Peter Lang, 1983, 102.

A zsidó-keresztény kultúrkör hagyománytörténéseként mind hermeneutikailag, mind pedig irodalomelméletileg kétségkívül egyik legjelentősebb kihívását *scriptura* és *litteratura* kölcsönös viszonylagossága és viszonylagos kölcsönössége jelenti. Hiszen amiként a bibliai kinyilatkoztatás csak az irodalmiság dimenziói között aktualizálódhat és konkretizálódhat történő jelegű hitté, hitlétté, úgy az irodalmi önkifejeződés, az irodalmi lét is újból és újból ráhagyatkozik a Szentírás megteremtette nyelvi lehetőségekre. Az irodalomírás és az irodalmi írás ezen egymásra vonatkoztatottsága legfőképpen a kimondatlan kimondhatatlannal (*dem Unsäglichem*) és a Megnevezett Megnevezhetetlennel (*dem Unbenennbaren, háSém*) szembeni permanens nyelvi-irodalmi transzgresszióból fakadóan teszi képlékennyé a szkripturális és a literatúrális beszédmód között meghúzott, történetileg meghatározott, determinált mezsgyét.¹

Georg Trakl költészetének kapcsán ugyanakkor különösen élesen szembesülhetünk olyan filológiai törekvésekkel, melyek épp hogy a *scriptura* és *litteratura* irodalmiságának elhatárolásában bizonyulnak érdekeltnek. Az a részben irodalomtörténeti, részben irodalomelméleti irritáció, mely különösen szembeötlően járta át a Trakl-filológiát, talán abba a kérdésbe fókuszálható a legszemléletesebben, hogy a hagyománytól, így a vallási hagyománytól is elidegenedő, intencióiban pedig elidegenítő expresszionizmus előterében minként harsanhat föl olyan irodalmi hang, mely nem a kinyilatkoztatás irodalmának csendesesen magától értődő ignorálásából, hanem épp ellenkezőleg, annak sajátos megidézéséből nyeri autenticitását? Amikor a hitelesség e földidéző mozzanatában a főként irodalomtörténeti szempontokat érvényre juttató Trakl-filológia egy „invertált és introvertált vallásosságot” vél fölfedezni, „melyben Isten már sem nem ragadható meg [*sic!*], sem nem fogható föl [*sic!*]; de még csak elképzelni sem képzelhető el, hanem egy elidegenedett mennyben kap helyet”, mely „már csak a visszaját, a poklot teszi megtapasztalhatóvá”,² akkor félreérthetetlenül a *scriptura* és *litteratura* között levert évszázados cölöpök akkurátus karbantartásnak lehetünk tanúi. Amikor pedig Trakl költészetét jellemzendő a szakiro-

³Gerhard P. Knapp: *Die Literatur des deutschen Expressionismus*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1979, 37.

Irodalomírás és irodalmi írás viszonya

⁴Lásd Wolfgang Binder: *Trakls späte Lyrik*. In: uő: *Aufschlüsse*. Artemis, 1976, 359.

Trakl költészetének literál–szkripturális vonatkoztatottsága

⁵Karlheinz Deschner: *Kitsch, Konvention und Kunst*. Paul List, 1957, 163.

⁶Eckhard Philipp: *Expressionistische Lyrik*. In: Horst Albert Glaser (ed.): *Deutsche Literatur VIII*. Rohwolt, 1982, 320.

dalom azt állapítja meg, hogy „Traklnál a civilizáció előli menekülés, az apokaliptikus idők érzete és a sötét, ismeretlen jövőtől való szorongás örökösen visszatérő motívumok”,³ akkor nemcsak joggal érezhetjük úgy, hogy egy korszaktörténeti szingularitásból fakadó értetlenség radikalizálódik elméleti szempontból is katasztrofális félreértéssé, amennyiben épp a szöveghatárokat ki-kezdő, átjárhatóvá, áthághatóvá tevő szkripturális vonatkozások értődnek a korszak támasztotta kihívások ignorálásának eszközeként, hanem ismételten tudatosulhat bennünk, hogy az irodalomírás és az irodalmi írás közötti határ áthágása irodalomelméletileg milyen mértékben esik szankciók alá. Az egyik oldalon a személyes hit mértékétől függően hiteles, mind teológiai, mind pedig filológiai értelemben zárt megértési kánon tételeződik, a másik oldalon pedig a költői teremtőerő és innováció (*poiésis*) arányában nyílt, nyitott irodalmiság. Ez a fajta epochál-historiografikus szemlélet, noha nem tagadja az inter- és transztextuális filológia vizsgálati módszereinek alkalmazhatóságát vagy akár alkalmazandóságát, e vizsgálatok eredményességét szűkíti szinte minimálisra, amikor abból a kimondatlan alaptételből indul ki, hogy a szentírás irodalomra történő gyakori rájátszás, vagy helyesebben az azzal folytatott játék olyan tudatos költői mozzanat (adott esetben deviancia), mely a vallási irodalom hagyományát poétikai, azaz alkotói inventáriumként, mintegy „kőbányaként”⁴ kiaknázva e beszédhagyománynak csupán sématorédekeit hasznosítja, s így voltaképpen sem a vallási hagyománytörténet irodalmiságát nem vonja be az irodalomelmélet látókörébe, sem ön maga hittudományi relevanciáját nem igazolja. E szemléletmód kétségtelenül szavatolja a *litteratura* autonómiáját és emancipációját a *scripturával* szemben, de csakis azon az áron, hogy részben feledi, részben elfedi az irodalomírás és az irodalmi írás közti azon kölcsönös viszonylagosságot és viszonylagos kölcsönösséget, melynek erőterében a napnyugati irodalom nem csupán létrejött, de történik: van.

A szkripturális és literatúrális beszédmódot egymástól mereven elszakító, azaz mindegyiket külön-külön abszolutizáló, s egymásra legföljebb önmagukban adottként vonatkozó filológiai alapeszménnyel szemben Trakl költészete talán azért is bizonyulhatott esendőnek, mert a „vonatkoztatási sémákként”, azaz teljességgel metafizikus, hiszen hylomorphikus, Gadamer fogalmával élve mythopoiétikus alapanyagtárként, *horribile dictu* sufniként elgondolt hagyománynak már a korai Trakl-recepció számára is egyértelmű innovációja⁵ első ránézésre magyarázhatónak tűnik e költészet „varázslatos szókombinációiból”, valamint abból a körülményből, hogy e *mytho-* és *logopoiésis* „mindent egybevetve igen szűk”, ám mégis sokrétűen kombinálható „szókészletből” (*hylé*) merít.⁶ Ezért nagyobb talán Trakl költészetének esetében még a szokásosnál is a filológus kísértése arra, hogy egy-egy a

zsidó-keresztény kinyilatkoztatás irodalmát irodalmian megidéző beszédmozzanat értelmezésekor egy másik Trakl-vers hasonló megfogalmazásának egybevetésével igyekezzék megalapozni interpretációját, vagy legalábbis meghatározni értelmezési horizontjának középpontját. E gyakorlat egyik legtolakodóbb következménye ugyanakkor az, hogy a konkrét literatúra literál-szkripturális vonatkoztatottságának fölismerése helyett jobbra tisztán literatúrálisnak vett szóképek szemantikai szintetizálása zajlik.

Mint ahogy ezt Rilke *Duinói elégiái* irodalomtudományos recepciójának története is példázza, az egyes költeményeket — historiografikus és produkcióesztétikai indíttatásból — adott korszak költészetévé, vagy akár életművé összesítő szövegszínopszis a lételméleti hermeneutika felől tekintve könnyen válhatnak a preontológiai értelmezéstan irányába tett jelentős visszalépéssé, amennyiben a rész-egész dialektikájaként ismerteti félre a hermeneutikai kör mibenlétét, indukálva, ámbár korántsem indokolva így okkasionálisan eljáró értelmezéskísérleteket. Ezek egyik legfenyegetőbb veszélyét Gadamer abban látja, hogy még az esetenként „egybe is hangzó párhuzamok a költői beszéd keltezte rezonanciát áthangolják”.⁷

⁷Hans-Georg Gadamer:
*Mythopoietische
Umkehrung in Rilkes
Duineser Elegien*. In:
Gesammelte Werke
XIX. J. C. B. Mohr (Paul
Siebeck), 1993, 290.

De profundis

Amikor tehát az alábbiakban *scriptura* és *litteratura* e könnyen áthangolható rezonanciáját Trakl *De profundis* című versének értelmezése közben igyekszünk megragadhatóvá tenni, engedjék meg a trakli úgynevezett életmű egészét mint több szempontból is problémás elméleti alakzatot figyelmen kívül hagyunk, s a konkrét vers értelmezendőségének szempontjából kizárólag a verset magát instanciának tekintenünk.

Az első versszak, mely a 130. bűnbánati zárandokzsoltárt idéző címet követi közvetlenül, hangulati tájleírás. A jelen időben megjelenített táj az esőtől áztatott komor tarló, a leveleitől megvált fa és az üresen álló tanyák képével a vers jelen idejét késő őszi hónapok elégikus és már-már közhelyes téridejébe helyezi.

⁸A német *Dämmerung*
szó teljességgel
kétértelmű.

A második versszak, bár szintén jelen idejű elbeszélésbe ágyazódik, nagy kontraszttal szakad el az előbbieken körénk terített késő őszi tájtól. Nyár derekán járunk, aratásidő van, hiszen a falu határában a szelíd árva „még” gyűjti az elszórt, vagyis hátrahagyott kalászsokat. A versszak utolsó sorának tanúsága szerint asszonyi korba lépett, hajadon lány magányossága és a pirkadat vagy alkonyat⁸ ténye együtt a lány árvaságával a Szentírás egyik karitatív rendelkezésére való egyértelmű allúzióként érthető.⁹ A vonatkozó szakirodalom helyesen ismerte föl a párhuzamot — a héber kánonban nem véletlenül az Énekek énekét követő — Ruth könyvének második fejezetével,¹⁰ mely erotikát sem nélkülöző elbeszélésével az említett tórai rendelkezés megvalósulásának egy konkrét esetével szolgál. A második versszak utolsó sora ugyanakkor olyan *prokatalipsis* is egyben, mely beteljesületlen földi életet sejtet, s kiutal a versszak behatárolta téridőből.

⁹MTörv 24,21: „Ha le-
szüreteled szőlődet, utá-
na már ne böngésszél,
maradjon az a
jövvénynek, árvának
és özvegynek.”

¹⁰Wofram Malte Fues:
*Die Welt ist in den
Fugen*. Georg Trakls
Gedicht „De profundis”.
In: uő.: *Text als
Intertext*. C. Winter,
1995, 23.

Szemben a zsoltáros Dávid, idegen népből származó, s fiatal özvegyként Júdeába vetődő dédanyjával, a Trakl-vers árvájának öle nem kulcsolódik földi vőlegény köré. Az égi jegyes említése, azaz a szövegekőzi párhuzam távolodó jellegűvé tétele baljós diszszonanciát kelt a második versszak eddigi, hangsúlyos harmóniájával szemben.

„... a csipkebokorban
találták meg /
Az édes test elfoszlott
tetemét.”

A harmadik versszak múlt idejű elbeszélése az eddig kitért két idősíkot, a késő őszi fekete sivárság idejét és a nyár derekának aranyló alkonyatát egy harmadik idősíkkal kapcsolja össze, melyre a vers elbeszélését kvázinarratív instanciaként koncipiáló lírai én önreflexiójához képest elbeszélői múlt. A késő őszi beköszöntével falujukba gulyáikat visszahajtó, s ezért az első versszakban említett nyári lakjaikat üresen hátrahagyó pásztorok a csipkebokor mélyén fölfedezik az „édes test elfoszlott [*verwest*] tetemét”. Az emberi halandóságnak a temetlenség botránnyában döbbenetessé váló élménye különös hangsúllyal terheli meg e versszak eseményeit. A hegyekből télre a völgyekbe hazatérő pásztorok a második versszakban megjelenített, völgyben fekvő falu felé félúton, azaz a kalászgűjtögetés helyétől távolabb, egy lombját vesztett tövisbokorban találják meg a lány maradványait. E sorok tömörségük mértékében egyértelműek: A csipkebokor nem véletlenül lett a szkripturális hagyományban a kinyilatkoztatás helye. Áthatolhatatlanságában, megközelíthetlenségében lakhatatlan, belakhatatlan világi tér. Nem olyan hely tehát, ahol menedéket keresve egy végét érző beteg elrejtőzködhetnék. Vagyis a lány nem halhatott természetes halált: meggyilkolták. A tettes egy félreeső helyen, egy sűrű, tüskéi miatt megközelíthetetlen és áthatolhatatlan bokorban rejtette el áldozatát, melyre a pásztorok majd csak hónapok múltán, elbomlott állapotban találhatnak rá. A történeteket elbeszélő lírai én mégis édesnek nevezi a lány testét. Az „édesség” e tudata értelemszerűen nem fakadhat a meglelt tetem látványából. A lírai én tehát a harmadik versszakban nem csak azt vallja be, hogy a csipkebokor a számára jól ismert,¹¹ hanem azt is, hogy már a második versszakban kívánsággal tekintett a lányra. Hogy e kívánság megmaradt-e a képzelet kiszínezte erotikus vágy határai között, s az „édes test” képzelet csupán e fantáziálások *epitheton ornansa*, vagy ennél jóval több és súlyosabb: az árva lányon erőszakot tevő kéjgyilkos elszólása, már sejthető ugyan, el azonban még nem dönthető.

¹¹A bokorra vonatkozóan határozott névelőt használ, s azt ezáltal ismertként tételezi.

¹²Vö. Ter 4,14

¹³A vonatkozó szakirodalmat leginkább okkasionális eljáráshagyományra tűnik megakadályozni ezen összefüggés megértésében. Különösen szemléletes példáját adja ennek Gunther Kleefeld vonatkozó pszichoanalitikus tanulmánya. Ő ugyan konstatálja a kéjgyilkosság tényét, de a gyilkos kilétét már nem tudja megállapítani, mert addigra már régen átváltott a vers korábbi, H¹ jelzetű kéziratban maradt „változatának” értelmezésére, azaz elhagyta a vers egzegetikai terét.

Vö. Gunther Kleefeld: *Das Gedicht als Sühne*.

Max Niemeyer,
1985, 141sk.

A negyedik versszak az első versszak idősíkján, jelen időben zajló önmeghatározás tere. A lírai én az őszi est sötétjébe burkolódzó falvaktól távol bujdokoló, Kain alakját idéző árny.¹² Ha kételyeink voltak is eddig a lírai én és a meggyilkolt árva viszonyára vonatkozóan, akkor e kétségeink most semmivé foszlanak.¹³ A lány édességének tudása, ismerete, valamint a lírai én és öntudata egyértelműen a bűn tudatában kapcsolódnak egybe, s igazolják vissza együtt az e büntudat nélkül nehezen magya-

„I~ten szótlanságát /
Ittam a berek kútjából.”

rázható címválasztás értelmét. A lírai én jellemző módon e ponton ismét elbeszélő műltra vált és így a tett idejébe vezet vissza: a berek közepén álló kútból I~ten hallgatását itta. E kijelentés ereje két forrásból táplálkozik. Egyrészt a kút életet adó mélységeit I~ten megnyilatkozásának helyévé avatja, s így a Teremtőt és Léteztetőt önönmagához mint teremtetthez és léteztetethez az egyik legelemibb életszükséglet kielégítésében viszonyítja, másrészt I~ten megnyilatkozását akként nem csak megérti, de vízként, azaz életet adó elemként magáévá is teszi, él belőle és él általa. I~tennek e kinyilatkozás helyetti megnyilatkozása ugyanakkor bibliai kontextust is von a versszak köré, s e szövegösszefüggésben nem csak a trakli vers merít a szkripturális hagyományból, hanem egyúttal a vonatkoztatott tórai hely is fölülíródik, átpolarizálódik a vers specifikus léttapasztalatával. I~ten ugyanis a gyilkos tette hallgatással felel, nem szól, mint tette azt Kain esetében, vagy akár prófétája útján még Dávid idejében. Válasza hallgatás, németül *Schweigen*, ami a szólás tudatos visszatartását jelenti. Érthetnők ezt egyfajta negatív eschatologia értelmében: az emberiség immár a reveláció deszcendens ágába lépett, I~ten kivonul a világból. Ám a vers ezt az értelmezési irányt nem hitelesíti, sőt egyenesen kizárja, amennyiben I~ten iható, befogadható, életet is adó hallgatásáról, azaz megnyilatkozásának világimmanens történéseiről, zajlásáról beszél. A vers ezen a ponton szkripturális transztextualitásában továbbírja a Szentírás hagyományát, ha tetszik, belép az apokrifek sorába, amennyiben I~tent kollektív jelenünkben korszakspecifikusan cselekvőként érti és érteti. I~ten ugyanis éppúgy nem hagyja a büntettet válasz nélkül, mint a Genézisben. Csak míg ott a hagyománytörténet egyik első mozzanataként a bűn dimenzióinak verbális érzékeltetésének médiumában konfrontálja a bűnöst tetteivel és annak következményeivel, addig itt — a hagyománytörténet egyik végső mozzanataként — az intő, szembesítő szó értő megvonásával a transztextuális rezonancia feszültségébe helyezi a bűnös ön-, azaz éntudatát: privációként, vagyis az intő átoktól való megszabadításként és egyszersmind megfosztásként engedi megélni a büntett fölvetette kérdésre adott isteni választ.

„Homlokomhoz
hideg fém ér...”

E priváció az ötödik versszak első sorában teljeseedik ki. A kéjgyilkosságban bűnös lírai én homlokát hideg fém érinti. Ismét a jelen idő síkján találjuk magunkat. Miként I~ten Kainra jelt „ad”, mely élete végéig védi a bujdokolót bűnének megtorlásától, ne kerteljünk: a vérbosszútól, azaz amiképpen Kain az isteni jel permanens élményében éli maradék életét, akként érinti hideg fém a vers lírai énjének homlokát. A hideg billog nem hagy jelet: a jel hiányát jel-öli, a jel megvonását jel-képezi. A versszak igéinek jelen ideje ugyanakkor iteratívumokként érteti. A jeltől való megfosztás vagy megszabadítás, a pókok szív felé törekvése, a fény kialvása mind-mind folyamatosan zajló következményei a

nonverbális isteni megnyilatkozásnak. Az utóbbi kép szignifikáns másságában megidézi Jesájá próféta látomását, amikor is a kerubok egyike parazsat vesz az oltárról, hogy azt a próféta szájához érintse, szerevén így neki bűneitől megtisztulást.¹⁴ Ha e bibliai hely kontextusába helyezzük a trakli verset, akkor a modifikáció egyértelműen követi azoknak az alterizáló allúzióknak az irányát, melyekről az eddigiekben szó esett. A bibliai parázs izzó melege elsődlegesen forróságérzetet közvetít, a trakli vers inkább a fény-érzékre hat. Mivel a fény a lírai én szájában alszik ki, ezért a fényt hidegnek, elnyelhetőnek tűnik, s ez összekapcsolja I-ten vízként fölhörpintett hallgatásával. A harmadik sor mondatszerkezete pedig az első versszak nominális tájbrázolásra utal vissza egybekapcsolva az ötödik versszak idősíkját az elsővel.

„A mogyoróbozótban /
Újra kristályangyalok
szóltak.”

¹⁵Ennek ideje alatt
későősszel egyszerűen
megfagyott volna.

¹⁶A német *Unrat* szó
spermát is jelenthet.

¹⁷Vö. Ter 26,4;
Kiv 32,13; MTörv 1,10;
MTörv 10,22;
MTörv 28,62

¹⁸Ter 37,9; Szám 24,17

Az utolsó versszak ismét elbeszélő múlt időre vált. Feltételezhető és ezért egyben kétséges is, hogy a „berek” és a „ligetes rét” (*Hain* bzw. *Heide*) ugyanarra a helyre vonatkoznak. Az viszont bizonyos, hogy nyár van, hiszen a lírai én hosszantartó öntudatlan állapotból riad föl.¹⁵ Azaz a negyedik versszak utolsó két sorának, vagyis az isteni szótlanság fölhörpintésének idősíkjára jutottunk vissza. Az öntudatlanságából ébredő kéjgyilkos dermedten fedezi föl magán a csillagok porát és szennyét,¹⁶ s egyben döbben rá tettére is. Az utolsó versszak második sorában említett csillagoknak a vers zárlatának tagadhatatlan kozmikus dimenzióinak kijelölésén, s a napszak meghatározásán túl biblia összefüggéseket mozgósító szerep is juthat. A biblia szóhasználatban, isteni jövendölés részeként e szó ugyanis gyakran utal az utódok nagy számára,¹⁷ de jelentheti *expressis verbis* egy adott családban élő gyermekeket is.¹⁸ A *csillagok pora és szennye* kifejezés tehát közvetlen kapcsolatot teremt(het) a kéjgyilkosság mozzanataival és érthető a priváció további momentumaként: a nyelvi jel jelöltjei „por és szenny” maradhatnak csak, a bibliai jövendölésre a tudatvesztés mozzanata a személyes felelősség elgondolkodtató oszcillációjához is vezet. Ekkor üti meg az ön- és büntudatra ébredő kéjgyilkos fülét a mogyoróbokorból szóló kristályangyalok hangja. Az isteni kinyilatkoztatás hírmondóinak szervesen létezőkként való megjelenítése egyértelműen a megkezdett privatív sor következő láncszeme. Hangsúlyosan az alterizáló bibliai kontextualitás jelenségkörébe tartozik, hogy az angyalok nem a csipke-, hanem mogyoróbokorban jelennek meg, s hangjuk nem artikulált emberi szó, hanem nyelvelőtti, talán a zene irányába is ható csengő hang. Az ennek a fajta „kinyilatkoztatásnak” a gyakoriságát jelző szó ugyanakkor az *amphibolia* feszültségével tölti föl a vers utolsó mondatát, amennyiben eldönthetetlen, hogy a kristályangyalok nyelvi kinyilatkoztatásként értelmezhetetlen csengő-bongó megnyilatkozása milyen összefüggésben áll az önkívületben elkövetett gyilkossággal: a tettől való óvasként értelmezen-

¹⁹Vö. Ter 4,5

„Az Örökkévalóban
reménykedtem...”

²⁰Ve hu jifde et Jiszraél
miko/ ávonotáv.

²¹A nefesről, tehát arról
a lehelet-lélekről van
szó, melyet I~ten a
teremtéskor az emberbe
lehelt, s mely a zsolttár
tanúsága szerint a
bűnben az egyetlen
kapocs maradt bűnös
és a Szent között.

²²Az őrséget az ellenség
területén életveszélyben
végigrettegő katonákra
kell itt gondolnunk.

A zsidó-keresztény
litteratura és scriptura
közös palimpszesztusa

dők-e,¹⁹ vagy éppen ellenkezőleg, az ismétlődő tudatzavart kísérő, azt beharangozó akusztikus élményként. Ezt az egzegetikai dilemmát a vers zárata nyelvileg is erősíteni látszik, amikor eltérve a német szintaxis leggyakoribb főmondati szórendjétől, de egyszersmind persze követve a vers mondatainak leggyakoribb szintaktikai alakzatát, a mondat alanyát a fordított szórend segítségével késleltetve, utolján hozza tudomásunkra, erősítve föl így az egyedülálló szókapcsolat jelentését, jelenthetőségeit.

Hiányos marad ugyanakkor minden olyan értelmezése a versnek, mely nem vet számot annak a címbe megalapozott transztextualitásával. A megidézett, már csak rövidségével is erőteljes, a bűnbánati zsoltárok közé tartozó bibliai fohász (*táchnáun*) utolsó sora azt a bizonyossággá sulykolt reményt fogalmazza meg, hogy nem lehet olyan bűne Izraelnek, a népnek, az egyénnek, melytől I~ten meg ne váltaná.²⁰ A reménynek a 130. zsolttárban bizonyossággá radikalizált megfogalmazása kétségtelenül egyértelmű kapcsolatban áll azzal a beszédshituációval, melyben a Trakl-vers kéjgyilkos lírai énje szólni kényszerül. A két ima, a literatúrális és a szkriptúrális fohász, a két vers, a bibliai és a trakli költemény határai ugyanakkor nem csak ezen a ponton bizonyulnak képlékenyek. A zsolttár szemantikailag és szintaktikailag is egybefonódó ötödik és hatodik verse ekképpen hangzik: *Kiviti háSém, kivotá náfsi, velidváró hochálti. Náfsi láÁdonSém misomrim lábóker, somrim lábóker.* Azaz magyarul: *Az Örökkévalóban reménykedtem, lelkem²¹ reménykedett benne, s jobban vártam szavára, lelkem Ú~ramra, mint örök a reggelre, örök²² a reggelre.* Vagyis a zsolttár — miképp a trakli vers is — a bűntudatára ébredő ember I~ten szava iránti vágyát, szomját önti szavakba. Azt a szomjat, melyet a vers lírai énje I~ten kútból merített hallgatásával olt, mert hogy olthat. A transztextuális kapcsolat jelzéseként is értelmezhető, hogy a zsolttárban megfogalmazott várakozás kifejezésére a Luther-fordításban használt *harren* — mára már igencsak archaikusan csengő — ige a trakli vers második versszakában az árvára vonatkoztatva visszatér.

A vers, mint láttuk, merít is szentírási párhuzamosából, de egyszersmind olyan erősen és autentikus módon is fakad saját korának irodalmiságából, hogy nemcsak magára vonatkoztatva teszi értelmezővé és értelmezendővé a Szentírást, hanem önmagát is belehelyezi az egymást kölcsönösen értelmező irodalmi megnyilatkozások és kinyilatkoztatások hagyománytörténetébe. A trakli vers „hagyományossága” tehát nem merül ki egyfajta bibliai hagyomány értő megidőzésében, ennél jóval nagyobb jelentőségű szellemtörténeti eseményt visz végbe, hiszen föloldja az önmaga és az általa hivatkozott literál-szkriptúrális toposzok közötti határt, s ezáltal a tórajavító *szófér* féltőn óvatos gondosságával beleírja, belejavítja magát a zsidó-keresztény *litteratura* és *scriptura* közös palimpszesztusába.