

I. évfolyam
2. szám
2012

AXIS

Vallástörténeti folyóirat
Journal of Religious History

Bácskay András
Fröhlich Ida
A. Gergely András
Kisdi Barbara
Kósa Gábor
Osgyáni-Kovács
Kitti

SZENT IDŐ

AXIS

Vallástörténeti folyóirat
Journal of Religious History

I. évfolyam
2. szám

SZENT IDŐ



PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kar

Piliscsaba – Budapest
2012

AXIS

Vallástörténeti folyóirat
Journal of Religious History

Megjelenik félévente

Főszerkesztő:

FRÖHLICH IDA

Szerkesztők:

BÁCSKAY ANDRÁS

DOBOS KÁROLY

KALLA GÁBOR

KISDI BARBARA

Olvasószerkesztő:

ESZTÁRI RÉKA

A folyóirat a <http://vallastortenet.hu> oldalon,
a szerkesztőség az axis@btk.ppke.hu címen érhető el.

A honlap szerkesztője:

Bartus Dávid

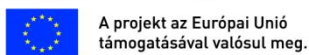
Grafikai tervezés és tördelés:

Váczai Gábor

ISSN 2064–7972

Kiadja a PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar
Történelemtudományi Doktori Iskola
1088 Budapest, Mikszáth Kálmán tér 1.

A kötet a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0014, 'TEHETSÉGTÁMOGATÁS
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM KILENC TUDOMÁNYÁGÁBAN'
című projekt támogatásával valósult meg.



Tartalom

Tanulmányok

KÓSA GÁBOR	5
<hr/>	
A Shang-kori szakrális naptárrendszer.	
BÁCSKAY ANDRÁS	15
<hr/>	
A <i>maqlû</i> ideje. Egy bajelhárító rítus időpontjának meghatározása az ókori Mezopotámiában.	
FRÖHLICH IDA	25
<hr/>	
Oltalom baljós napokra.	
KISDI BARBARA	41
<hr/>	
Az idő gondviselői. Az Álomidő kozmológiai rendszere az ausztrál őslakosság körében.	
OSGYÁNI-KOVÁCS KITTI	49
<hr/>	
Eltérő időkezelési technikák egy vegyes etnikumú közösségben.	

Text libris

A. GERGELY ANDRÁS	57
<hr/>	
Időiség a létben, térben, emlékezetben.	

A Shang-kori szakrális naptárrendszer

Kósa Gábor

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar – Budapest

Szent Ágostonnal ellentétben a kínai Shang-dinasztia (Kr. e. kb. 16. sz. –1045) királyai akkor is tudni vélték, mi az idő, ha megkérdezték tőlük: az uralkodó szempontjából fontos cselekvések számontartására és ütemezésére kialakított naptárrendszer. Valójában természetesen nem érzékelték volna a Szent Ágoston számára absztrakt módon jelentkező problémát,¹ hiszen (a ránk maradt írásos leletek tanúsága szerint legalábbis) az időnek megfeleltethető egyetlen kínai szó (*shí* 時) eredetileg „évszak”-ot vagy „valaminek a (megfelelő) idejét” jelentette.² A következő rövid írásban ezt az alapvetően praktikus célokat szolgáló korai naptárrendszert vázolom, és rámutatok ennek vallási jellegű kapcsolódási pontjaira. Mindehhez azonban röviden érdemes áttekinteni a Shang-dinasztiára vonatkozó ismereteink sarokpontjait.

A Shang-dinasztia

Írott forrásokkal csak a kései Shang-dinasztiáról 商 rendelkezünk, mely az Anyang 安陽 központtal rendelkező 21. király, Wu Ding 武丁 uralkodásától (Kr. e. kb. 1250–1192) a 29. és egyben utolsó király, Di Xin 帝辛 (mgh. Kr. e. 1045) uralmáig tartott.³ Elsődleges írott forrásnak ebből a korszakból a jóslócsont-feliratok számítanak. Másodlagos forrásként a sokak által a legnagyobb kínai történetíróként számon tartott Sima Qian 司馬遷 (Kr. e. 145–86) *Shiji* 史記 (*A történetíró feljegyzései*) című művének *Yin benji* 殷本記 fejezete szolgál. Ebben a részben a történetíró elmeséli, hogy a dinasztia alapítójának, Xienek 契 az anyja egy fekete madár által elejtett tojástól termékenyült meg, majd történeteket, anekdotákat, jellemek elemzését és erkölcsi tanulságot nyújt 14 predinasztikus ősről és a 29 Shang uralkodóról, mely utóbbiak Tanggal 湯 kezdődő sora egészen a Muye 牧野 mezei csatában a Zhou-beli Wuwangtól 武王 vereséget szenvedő és ezáltal hatalmát elvesztő Di Xinig tart. Az 1899-ben megtalált jóslócsontok feliratait azt bizonyítják, hogy Sima Qian beszámolója, a jól láthatóan mitikus elemektől eltekintve, meglehetősen pontos.

¹ Vö. MIKLÓS 1996.

² A Kr. u. 100 körül összeállított első szótár, a *Shuowen jiezi* 說文解字 (4170) is még így definiálja az idő kínai megfelelőjét: „Az idő: a négy évszak” (時：四時也).

³ Az itt következő összefoglalás alapvető forrása KEIGHTLEY 1999, 2000.

Habár a Shang-dinasztia kezdetének és végének dátuma teljes bizonyossággal nem ismert, a jelenlegi, archeo-asztronómiai megfontolásokat és a korábban hamisítványnak tartott *Bambuszévkönyveket* (*Jīnběn Zhúshū jìniàn* 今本竹書紀念) is figyelembe vevő álláspont szerint a Kr. e. 1554-ben induló dinasztiát Kr. e. 1045-ben döntötte meg a Zhou-ház. A Shang-dinasztia idején az uralom gerincét a királyi vonal képezte, a hozzá vérségileg szorosabban vagy lazábban kötődő családok pedig e kötődés mértéke szerint részesedtek az uralkodás kötelességeiben és privilégiumaiban (áldozatok bemutatása, hadviselés, vadászat). Léteztek olyan, távolabb élő helyi hatalmaságok, akik nem az adott uralkodó közvetlen őseinek, hanem annál távolabbi ősöknek mutattak be áldozatot, így ők is hozzátartoztak az uralkodói réteghez. Az anyangi, xiaotuni 小屯 központból uralkodó Shangoknak mára már több mint 500 települését azonosították, melyeket szövetségek által tartottak fenn (a mai Henan, Hebei, Shanxi, Shaanxi, Anhui, Shandong, Jiangsu, Zhejiang, Hubei, Jiangxi, Hunan, Sichuan tartományok területén).

A legtöbb lelet a Henan tartománybeli Anyang közeléből került elő, bár ez a hely csak a legutolsó volt a fővárosok közül, és a 29-ből csak az utolsó 12 király uralkodott innen. A Shang-kori társadalom csúcán az uralkodó állt, aki egyesítette a rituális és a politikai funkciókat, jósolt és áldozatot mutatott be, háborút vezetett és vadászott. A társadalmi megbecsültség a sírok gazdagságán is meglátszik: az egyik legfontosabb Shang király, Wu Ding 武丁 hitvesének, Fu Haonak 婦好 (mgh. Kr. e. 1200) a sírjában például 468 bronztárgyat, 755 jádét (nefritet) és 6880 kagylót találtak. A hadvezérként is híres feleség sírjában talált bronzleletek 45%-a rituális edény, 27%-a pedig fegyver (134 db) volt. Nagy részben a Shang-kori civilizációban gyökereznek a kínai hagyománynak olyan elemei, mint az őskultusz, a rituális bronzok használata, a temetési szertartások és a személyes tárgyak sírban történő elhelyezésének gyakorlata, az államszervezetnek, illetve az adminisztrációnak a vallás világához való közelsége, egyfajta bürokrácia megléte, egy központi elit által uralt munkaszervezés, az írás használata, a később még elemzendő 60 napos naptárrendszer és a jóslás központi szerepe.

A jóslást az esetek túlnyomó részében az anyangi (xiaotuni) központban végezték, s amennyiben kivételes esetekben erre másutt került sor, a jóslócsontokat akkor is ide szállították és itt földelték el. Ugyanezen a helyen működtek a bronzedények öntésére alkalmas üzemek, illetve a jósláshoz alapanyagot biztosító teknősbéka- és szarvasmarha-tenyésztő „farmok”. Ugyanitt temették el az itt uralkodó Shang-házi uralkodókat, így az ősök szellemének közvetlen jelenléte egyben a hely szakrális kitüntettségét is biztosította.

A jóslócsontokat 1899-ben fedezték fel, és biztosak lehetünk benne, hogy a Shang-kor utáni kínai hagyomány közvetlenül semmit sem tudott róluk. Összesen körülbelül 200 000 jóslócsont-töredék van (közülük 155 000 írott, a legtöbb 1–2, a leghosszabb pedig 200 írásjegyet tartalmaz, összesen mintegy 3500 különböző írásjegy szerepel rajtuk), melynek a negyedét találták értelmezésre és publikálásra méltónak, így a legnagyobb tematikus gyűjteményben 48 000 jóslócsont leírása található. Mivel a Xiaotunnál talált központ csak az utolsó 12 Shang uralkodó idején funkcionált, ezért a csontok túlnyomó többségükben (99.7%) a Kr. e. 1250–1045-ig tartó periódusból származnak, 57%-uk Wu Ding uralkodása idejéből. A

hozzávetőlegesen 200 év alatt átlagosan napi 3 jóslásra kerülhetett sor a királyi udvarban, Wu Ding idején többre, a későbbiekben viszont kevesebbre. A jóslócsontok elemzésekor természetesen szem előtt kell tartanunk, hogy ezek kizárólag a királyi ház praxisáról nyújtanak felvilágosítást, így az ebben a korban másutt és/vagy mások által gyakorolt bármilyen egyéb tevékenységek vizsgálatához kevésbé nyújtanak támpontot.

A jóslás során rendkívül sokfajta és különböző súlyú kérdésre keresték a választ: a szellemeknek bemutatott áldozatok, természeti katasztrófák, hadviselés, álmok, időjárás, termés, építkezés, a királyi családon belüli gyermekszületés, betegség (akár a király fogfájása), gyakorlatilag tehát az élet összes lényegesebb eseményének szerencsés avagy szerencsétlen kimeneteléről kötelező volt megkérdezni a szellemi világ véleményét. Mindezen események azonban alapvetően a királyhoz kapcsolódtak, hiszen az ő személyével kapcsolatos problémák hatottak a Shangok területének egészére.

A jósláshoz a szarvasmarha lapockacsontját (*szkapulomanteia*) vagy a teknősbéka alsó páncélját (*plasztromanteia*) használták, mely szokás már a neolitikus (Yangshao, Longshan, Erlitou) időszaktól kimutatható (a legkorábbi példa Kr. e. 4000-ből származik). A témával foglalkozó szakértők hozzávetőlegesen a következőképpen rekonstruálták a jóslás menetét: a fent említett sokfajta, ugyanakkor az uralkodóval vagy az országgal mindig kapcsolatban lévő kérdés megválaszolásához egy megfelelőnek ítélt királyi ős szellemét idézték meg, ezután a királyi jósök apró lyukakat fúrtak egy csontba, majd egy felmelegített bronzrudacsát erőteljesen benyomtak az így kialakult nyílásba, aminek hatására a csont megrepedezett. Ezek után a jós vagy a jós szerepét betöltő király feladata volt, hogy a speciális módon megrepedt csontokat értelmezze, és a procedúra előtt feltett kérdésre választ találjon. A Shang-kori elképzelés szerint a csont nem véletlenszerűen, hanem a jóslás előtt megidézett szellem válaszában megfelelően töredezett meg, így valójában a megidézett ős szelleme adta meg a feleletet a feltett kérdésre. A jóslási folyamat után a jós az adott csontba bekarcolta a jóslással kapcsolatos adatokat (melyik napon, ki, milyen kérdést tett fel, és milyen választ kapott), amit utólag gyakran kiegészítettek a jóslás eredményével összhangban álló valóságos eseményekkel. A jóslócsont-feliratok a kínai írás legkorábbi emlékei.

Jós-kérdés *wuzi*-napon: „Kiengeszteljük a szelet azzal, hogy az északi Wunak (égtájszellem) egy kutyát áldozunk?”⁴

Guisi napján jóslás történt, Que kérdése: „A következő héten nem lesz semmi szerencsétlenség?” A király jóslata: „Lesz szerencsétlenség.” Úgy lett, ahogy mondta. Következő nap a király elment orrszarvúra vadászni. Cai Miniszter lova felbukott és kocsija felborult, és Yang, a király fia, aki a király kocsiját vezette, szintén felbukott.⁵

⁴ KEIGHTLEY 2000: 73. Mivel a Shang-kori jóslócsontok feliratai egy teljesen speciális fontkészletet igényelnek, továbbá jelen tanulmány nem sinológusok számára íródott, így eltekintek a szövegek kínai verziójának megadásától. Ezeket az olvasó megtalálhatja a hivatkozott helyeken.

⁵ SHAUGHNESSY 1988: 216.

A 60-as naptárrendszer

A fent említett két jóslócsont-felirat időmeghatározást szolgáló kifejezései a Shang-kori naptárrendszer részletesebb bemutatása révén válnak majd világossá. Érdeemes hangsúlyozni, hogy a Shang-dinasztia ezen második szakaszában (Kr. e. kb. 1250–1045) már teljes mértékben készen áll ez a naptárrendszer (bár jóslócsontok csak 1200 utántól állnak rendelkezésre), kialakulási folyamatának sehol nem látjuk nyomát. A kínai időszámítás alapja a 60-as cikluson alapszik, mely egyrészt a későbbi (Han-kori) elnevezéssel az ún. tíz égi törzsből (*shí tiāngān* 十天干), másrészt az ún. tizenkét földi ágból (*shí'èr dìzhī* 十二地支) áll.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
甲 <i>jiǎ</i>	乙 <i>yǐ</i>	丙 <i>bǐng</i>	丁 <i>dīng</i>	戊 <i>wù</i>	己 <i>jǐ</i>	庚 <i>gēng</i>	辛 <i>xīn</i>	壬 <i>rén</i>	癸 <i>guǐ</i>

1. kép. A tíz égi törzs.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
子 <i>zǐ</i>	丑 <i>chǒu</i>	寅 <i>yín</i>	卯 <i>mǎo</i>	辰 <i>chén</i>	巳 <i>sì</i>	午 <i>wǔ</i>	未 <i>wèi</i>	申 <i>shēn</i>	酉 <i>yǒu</i>	戌 <i>xū</i>	亥 <i>hài</i>

2. kép. A tizenkét földi ág.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
甲子 <i>jiǎzǐ</i>	乙丑 <i>yǐchǒu</i>	丙寅 <i>bǐngyín</i>	丁卯 <i>dīngmǎo</i>	戊辰 <i>wùchén</i>	己巳 <i>jǐsì</i>	庚午 <i>gēngwǔ</i>	辛未 <i>xīnwèi</i>	壬申 <i>rénshēn</i>	癸酉 <i>guǐyǒu</i>
11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
甲戌 <i>jiǎxū</i>	乙亥 <i>yǐhài</i>	丙子 <i>bǐngzǐ</i>	丁丑 <i>dīngchǒu</i>	戊寅 <i>wùyín</i>	己卯 <i>jǐmǎo</i>	庚辰 <i>gēngchén</i>	辛巳 <i>xīnsì</i>	壬午 <i>rénwǔ</i>	癸未 <i>guǐwèi</i>
21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
甲申 <i>jiǎshēn</i>	乙酉 <i>yǐyǒu</i>	丙戌 <i>bǐngxū</i>	丁亥 <i>dīnghài</i>	戊子 <i>wùzǐ</i>	己丑 <i>jǐchǒu</i>	庚寅 <i>gēngyín</i>	辛卯 <i>xīnmǎo</i>	壬辰 <i>rénchén</i>	癸巳 <i>guǐsì</i>
31	32	33	34	35	36	37	38	39	40
甲午 <i>jiǎwǔ</i>	乙未 <i>yǐwèi</i>	丙申 <i>bǐngshēn</i>	丁酉 <i>dīngyǒu</i>	戊戌 <i>wùxū</i>	己亥 <i>jǐhài</i>	庚子 <i>gēngzǐ</i>	辛丑 <i>xīnchǒu</i>	壬寅 <i>rényín</i>	癸卯 <i>guǐmǎo</i>
41	42	43	44	45	46	47	48	49	50
甲辰 <i>jiǎchén</i>	乙巳 <i>yǐsì</i>	丙午 <i>bǐngwǔ</i>	丁未 <i>dīngwèi</i>	戊申 <i>wùshēn</i>	己酉 <i>jǐyǒu</i>	庚戌 <i>gēngxū</i>	辛亥 <i>xīnhài</i>	壬子 <i>rénzǐ</i>	癸丑 <i>guǐchǒu</i>
51	52	53	54	55	56	57	58	59	60
甲辰 <i>jiǎchén</i>	乙巳 <i>yǐsì</i>	丙午 <i>bǐngwǔ</i>	丁未 <i>dīngwèi</i>	戊申 <i>wùshēn</i>	己酉 <i>jǐyǒu</i>	庚戌 <i>gēngxū</i>	辛亥 <i>xīnhài</i>	壬子 <i>rénzǐ</i>	癸丑 <i>guǐchǒu</i>

3. kép. A Shang-kori naptár 60-as ciklusának elnevezései.

E kombinációk listája (igaz, töredékesen) néha egy-egy jóslócsonton is megjelenik, például: „*jiashen, jiaxu, jiazi* 甲申, 甲戌, 甲子” stb. A gyors számolás elősegítése mellett ilyen jellegű listákra azért is lehetett szükség, mert értelemszerűen nem minden lehetséges kombinációt használtak, így ezek révén gyorsan ellenőrizhetővé vált a leírás pontossága.

Számos elmélet született a 60-as rendszerrel kapcsolatban, itt csak két érdekesebb teóriát említek: Ecsedy Ildikó szerint az égi törzsek és a földi ágak egy sámánisztikus gyökerű, fordított (égben gyökerező) naptár-fát alkotnak, melynek nyomai a kínai kultúrában már nem, de a környező (pl. a délnyugati naxik) kultúrákban a modern időkig fennmaradtak.⁶ Az elismert nyelvész és nyelvtörténész, E. G. Pulleyblank pedig felvetette, hogy a 10-es és 12-es rendszer tagjai együtt eredetileg egy 22 betűs proto-ABC-t alkottak.⁷

A naptárrendszer és az ősök tisztelete

A Shang „hét” 10 nappól állt (*xun* 旬),⁸ a napokat a 10 égi törzs egy-egy tagjának feleltették meg. Mint fent már említettük, a királyi ősök kultusza alapvető volt a Shang udvari vallásban. Haláluk után az ősök ún. templomi nevet kaptak, melynek egyik tagja a „hét” egy-egy napja volt: pl. Shangjia, Dayi (Kr. e. 16. sz.), Wuding (uralk. Kr. e. 1250–1192), Dixin (uralk. Kr. e. 1075–1045 körül). A tíz égi törzs napjai így egy-egy ős kultusznapjával estek egybe, vagyis az adott ős számára a templomi nevében is szereplő napon kellett az áldozatot bemutatni.⁹ Gyakran megtörtént, hogy az uralkodó a bemutatandó áldozattal kapcsolatban érdeklődött annak szerencsés kimeneteléről, így ezen feliratok esetében jól megfigyelhető a napok és az adott ős templomi nevének összefüggése. Mivel a hét napjai a tíz égi törzsből kerültek ki, így a következő példákban a 60-as ciklus két tagú elemeiből mindig az elsőt kell figyelembe venni, míg a nevek esetében a második rész hordozza a napra vonatkozó elemet (*jia*-nap [*jiawu*] – Shang Jia, *wu*-nap [*wuzi*] – Da Wu, *jia*-nap [*jiaxu*] – Da Jia).

A 8. hónap *jiawu*-napján bemutatjuk a *yi*-áldozatot Shang Jianak.¹⁰

Jóslás *dinghai*-napon, a király jóslata: „A következő napon (*wuzi*), amikor a király vendégül látja Da Wut és bemutatja neki a *zai*-rítust, nem lesz semmiféle baj.”¹¹

Jóslás *guiyou*-napon, a király jóslata: „A következő napon, *jiaxu* napján, a király vendégül látja Da Jiat, és bemutatja neki a *zai*-rítust. Nem lesz semmiféle baj.”¹²

Az idő előrehaladtával az ősök száma természetesen folyamatosan növekedett, így például Wudingnak már nem minden *ding*-napon (minden tizedik napon), hanem csak bizonyos *ding*-napokon mutattak be áldozatot.¹³ Az ősök számának növekedésére a másik meg-

⁶ ECSEDY 1984 és 1986.

⁷ PULLEYBLANK 1979.

⁸ Mivel a kínai nyelvben (a magyarhoz hasonlóan) az égitestet és az időegységet jelölő nap (*ri* 日) szó egybeesik, így elképzelhető, hogy az egyik népszerű mítosz, amely szerint az égen egyszer régen tíz nap volt, összefügg a tíznapos Shang naptárral (ALLAN 1981: 318–319).

⁹ KEIGHTLEY 2001: 155; ENO 2009: 52.

¹⁰ KEIGHTLEY 2000: 52.

¹¹ KEIGHTLEY 1999: 260.

¹² KEIGHTLEY 1999: 260. A hasonló példákat lásd KEIGHTLEY 2000: 34, 41, 50, 52.

¹³ Vö. KEIGHTLEY 2000: 145–146.

oldás az volt, hogy ugyanazon a napon egyszerre két azonos nevű ősnek mutatták be az áldozatot (a következő feliraton: egy *jia*-napon két *Jia* nevű ősnek):

A 12. hónap *jiachen*-napján bemutatjuk a *cai*-rítust Da Jianak és a *ji*-rítust Xiao Jianak.

Miközben a válaszokat a jóslócsontok repedéseiből olvasták ki, hatalmas mennyiségű tapasztalati anyag gyűlhetett össze arra vonatkozóan, hogy egy bizonyos napon milyen cselekvések végzése kedvező, illetve kedvezőtlen. Egy ilyen jellegű tudást látszik legalábbis tükrözni a következő, más szempontból is érdekes felirat:

„Szerencsés lesz Fu Hao szülése?” A király jóslata: „Ha *ding*-napon szül, szerencsés lesz; ha *geng*-napon szül, akkor fölöttébb kedvező lesz.” 33 nappal később, *jiayin*-napon *Fu Hao* gyermeket hozott a világra. Nem volt szerencsés. Lány lett.”¹⁴

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
甲子 <i>jiazi</i>	乙丑 <i>yichou</i>	丙寅 <i>bingyin</i>	丁卯 <i>ding mao</i>	戊辰 <i>wu chen</i>	己巳 <i>jisi</i>	庚午 <i>gengwu</i>	辛未 <i>xinwei</i>	壬申 <i>renshen</i>	癸酉 <i>guiyou</i>
11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
甲戌 <i>jiaxu</i>	乙亥 <i>yihai</i>	丙子 <i>bingzi</i>	丁丑 <i>ding chou</i>	戊寅 <i>wuyin</i>	己卯 <i>jimao</i>	庚辰 <i>geng chen</i>	辛巳 <i>xinsi</i>	壬午 <i>renwu</i>	癸未 <i>guiwei</i>
21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
甲申 <i>jiashen</i>	乙酉 <i>yiyou</i>	丙戌 <i>bingxu</i>	丁亥 <i>ding hai</i>	戊子 <i>wuzi</i>	己丑 <i>jichou</i>	庚寅 <i>geng yin</i>	辛卯 <i>xinmao</i>	壬辰 <i>renchen</i>	癸巳 <i>guisi</i>
31	32	33	34	35	36	37	38	39	40
甲午 <i>jiawu</i>	乙未 <i>yiwei</i>	丙申 <i>bingshen</i>	丁酉 <i>ding you</i>	戊戌 <i>wuxu</i>	己亥 <i>jihai</i>	庚子 <i>gengzi</i>	辛丑 <i>xinchou</i>	壬寅 <i>renyin</i>	癸卯 <i>guimao</i>
41	42	43	44	45	46	47	48	49	50
甲辰 <i>jiachen</i>	乙巳 <i>yisi</i>	丙午 <i>bingwu</i>	丁未 <i>ding wei</i>	戊申 <i>wushen</i>	己酉 <i>jiyou</i>	庚戌 <i>gengxu</i>	辛亥 <i>xinhai</i>	壬子 <i>renzi</i>	癸丑 <i>guichou</i>
51	52	53	54	55	56	57	58	59	60
甲寅 <i>jiayin</i>	乙卯 <i>yimao</i>	丙辰 <i>bingchen</i>	丁巳 <i>dingsi</i>	戊午 <i>wuwu</i>	己未 <i>jiwei</i>	庚申 <i>geng shen</i>	辛酉 <i>xinyou</i>	壬戌 <i>renxu</i>	癸亥 <i>guihai</i>

4. kép. Fu Hao szüléséről szóló feliratban szereplő dátumok a 60-as ciklusban: "nem szerencsés" *jia*-napok (sárga), "szerencsés" *ding*-napok (piros), "fölöttébb kedvező" *geng*-napok (kék).

A fenti táblázatban pirossal jelöltem a kedvezőnek ítélt *ding*-napokat 丁 (tehát a *ding*gel kezdődő hat napot), késsel a szintén kedvezőnek tartott *geng*-napokat 庚 (tehát a *geng*gel kezdődő hat napot), sárga háttérrel pedig azokat a *jia*-napokat, amelyek egyikén (*jiayin*) végül sor került a szülésre. Bár a szöveg nem mondja ki explicit módon, de mégis valószínűsíthető, hogy amiként minden *ding*- és *geng*-napot alkalmasnak tartottak a szülésre, úgy min-

¹⁴ KEIGHTLEY 2000: 24.

den *jia*-napot 甲 (és nem pusztán az egyetlen *jiayint*) vélték ugyanerre kedvezőtlennek.¹⁵ Erre a felfogásra utal egy másik felirat is:

Jóslatkérés: „Yin talán (súlyos) beteg lesz?” A király előrejelzése: „Yin egy *bing*-napon lesz (súlyos) beteg, ha nem, akkor egy *geng*-napon.” A 27. napon, *gengshen*-napon elvesztette az életét.”¹⁶

Mindkét feliratból úgy tűnik, hogy bizonyos napok jobban megfelelnek bizonyos tevékenységeknek, illetve állapotoknak (a *bing*-napok betegségre hajlamosítanak, a *ding*-napok alkalmasak a szülésre, míg a *geng*-napok mindkettőre megfelelnek).¹⁷

Egyértelműnek tűnik, hogy a Fu Hao, Wu Ding hitvesének szülésére vonatkozó felirat minden bizonyára az anyangi korszak elején uralkodó Wu Ding idején keletkezett, hiszen pl. 100 évvel a történetek után semmi értelme nem lett volna egy ilyen jóslócsontot hamisítani (Wu Dingnak és Fu Haonak egyébként később férfiutódja is született, ráadásul nem is tudunk arról, hogy valaha készültek volna ilyen jellegű hamisítványok). A Yin betegségére és halálára vonatkozó fenti felirat szintén Wuding idejére datálható.¹⁸ Annak ellenére tehát, hogy a Shang-korból nem rendelkezünk túlságosan sok hémerológiai jellegű felirattal, úgy tűnik, lényegében már Kr. e. 1200 környékén kész volt egy olyan rendszer, amely a 10 földi ághoz egy adott cselekvésre (itt: szülésre, illetve betegségre) vonatkozóan valamilyen kedvező vagy kedvezőtlen minőséget rendel. Ebből egyébként az is következik, hogy a jóslócsontok használata nyilvánvalóan jóval ezen korszak előttre nyúlik vissza (amit a tudományos konszenzus ezen gondolatmenet nélkül is nagy mértékben valószínűsít).

A Shang-kori naptárrendszer továbbélése

Mint bevezetőmben említettem, a 60-as naptárrendszert rögzítő jóslócsontokat csak a 19. század legvégén találták meg, így egészen addig (írásos formában legalábbis) a Shang-dinasztia bukása után senki nem találkozhatott velük közvetlenül.¹⁹ Ugyanakkor egyértelmű, hogy a 60-as rendszer a Shang-kortól kezdve egészen a 20. századig nemcsak ismert volt, hanem általában ezt a naptárrendszert használták a történeti események rögzítéséhez. Ebből nyilvánvalóan következik, hogy a Shang-kori intellektuális és egyéb hagyományokat valamilyen egyéb módon (szóbeli hagyomány útján, vagy mára már elveszett egyéb írásos formák

¹⁵ Ugyanakkor nem egyértelmű, hogy a későbbi időszakban használt hémerológiai összefüggések milyen mértékig gyökereznek a Shang-korban, függetlenül attól, hogy maga az elképzelés alapvető struktúrája biztosan innen ered. Egy Han-kori szerző például a 60-as ciklus 37. napjával (*gengzi* 庚子) összefüggésben minden bizonnyal azért említi, hogy azon a napon mindenkinek együtt kell lennie a házastársával, mert a Han-korban rendkívül népszerű etimológiai szójáték alapján e nap elnevezése ugyanúgy hangzott, mint a „ismételten gyermeket nemzeni” (*gengzi* 更孳) (BODDE 1964: 293–295).

¹⁶ KEIGHTLEY 2001: 157.

¹⁷ Ez utóbbi látszólagos ellentmondása nem egyedülálló: a több évszázaddal későbbi ún. Shuihudi-beli leletek között is találunk olyan megjegyzést, amely ugyanazt a napot tartja kedvezőnek gyermekszülésre és temetésre (POO 1993: 239).

¹⁸ KEIGHTLEY 2001: 157, 61. jegyzet.

¹⁹ Bár az eltelt mintegy 3000 évben néha megtaláltak egy-egy jóslócsontot, ezeket „sárkánycsontnak” vélték, így összetörték és a gyógyászatban hasznosították.

révén) a későbbi dinasztiák is örökölték. Míg a napokra vonatkoztatva a Shang-kortól a 20. század elejéig lényegében töretlenül használják a 60-as rendszert, addig az évek számolására kiterjesztve a Han-dinasztiától („csak” kétezer éve) alkalmazzák.²⁰

Ugyanakkor nem pusztán a naptár jellegű funkciók éltek egyértelműen tovább: az egyes napokhoz tartozó ajánlott, illetve tiltott tevékenységek listáját az idők során folyamatosan bővítették és szisztematizálták, így a Kr. e. 4–3. században megjelennek az ún. nap-könyvek (*rishu* 日書).²¹ Ezek az írások hasonlítanak a más kultúrákból is ismert hémerológiai szövegekre. Míg a Shang-kori feliratok csak egy-egy adott kérdésre koncentrálnak és csak a konkrét esetek kapcsán említenek egy-egy ilyen összefüggést, addig a későbbi szövegek a kedvező, illetve kedvezőtlen napok összességét próbálták a cselekvések sikerességével összefüggésbe hozni.

Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy a Shang-korban a 60-as ciklust a következőkre használták: 1, Jólások lejegyzésénél időjelölésre. 2, A 10 égi törzset alkalmazták az ősök templomi nevében, illetve az adott ősnek bemutatott áldozat napjaként. 3, A 10 égi törzshöz rendeltek bizonyos kvalitásokat: bizonyos cselekedetekre nézve egyes napok kedvezőek, illetve kedvezőtlenek voltak. Az első, illetve az utolsó funkció a későbbi évszázadokban is fennmaradt, míg a Shang ősöknek bemutatott áldozatoknak a hét napjaival történő megfeleltetése a Shang-dinasztia bukásával értelemeszerűen véget ért.

Felhasznált irodalom

- ALLAN, Sarah 1981: Sons of Suns: Myth and Totemism in Early China. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 44, 290–326.
- BODDE, Derk 1964: Sexual Sympathetic Magic in Han China. *History of Religions* 3, 292–299.
- CHATLEY, Herbert 1938: The True Era of the Chinese Sixty Year Cycle. *T'oung Pao* 34, 138–145.
- ECSEDY, Ildikó 1984: The New Year's Tree and Other Traces of Ancient Shamanistic Cults in China. In: Hoppál, M. (szerk.), *Shamanism in Eurasia. Part I*. Göttingen: Herodot. 107–121.
- ECSEDY, Ildikó 1986: „Az újév fája” és más ősi samanisztikus kultuszok nyomai Kínában. *Keletkutatás* 1986/tavaszi, 4–15.
- ENO, Robert 2009: Shang State Religion and the Pantheon of the Oracle Texts. In: Lagerwey, J. – Kalinowski, M. (szerk.), *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*. Vol. 1. Leiden: Brill. 41–102.
- KALINOWSKI, Marc 1986: Les traités de Shuihudi et l'hémérologie chinoise à la fin des Royaumes Combattants. *T'oung-Pao* 72, 175–228.

²⁰ A Shandong-félszigeten található Wu-család sírjában a *jianhe* uralkodói korszak első évét (Kr. e. 147) már *dinghai* évnek nevezik (CHATLEY 1938: 139).

²¹ Lásd például POO 1998; KALINOWSKI 1986, 1996, 1998–1999, 2009.

- KALINOWSKI, Marc 1996: Astrologie calendaire et calcul de position dans la Chine ancienne. *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 18, 71–113.
- KALINOWSKI, Marc 1998–1999: The *Xingde* Texts from *Mawangdui*. *Early China* 23–24, 125–202.
- KALINOWSKI, Marc 2009: Diviners and Astrologers under the Eastern Zhou. Transmitted Texts and Recent Archaeological Discoveries. In: Lagerwey, J. – Kalinowski, M. (szerk.), *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*. Vol. 1. Leiden: Brill. 341–396.
- KEIGHTLEY, David N. 1999: The Shang: China's First Historical Dynasty. In: Loewe, M. – Shaughnessy, E. L. (szerk.), *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press. 232–291.
- KEIGHTLEY, David N. 2000: *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200–1045 B.C.)*. Berkeley: Institute of East Asian Studies University of California.
- KEIGHTLEY, David N. 2001: The “Science” of the Ancestors: Divination, Curing, and Bronze-Casting in Late Shang China. *Asia Major* 14, 143–187.
- MIKLÓS, Pál 1996: Idő – kínaiul. In: Uő., *Tus és ecset. Kínai művelődéstörténeti tanulmányok*. Budapest: Liget Műhely Alapítvány, 23–41.
- POO, Mu-chou 1993: Popular Religion in Pre-Imperial China: Observations on the Almanacs of Shui-hu-ti. *T'oung Pao* 79, 225–248.
- POO, Mu-chou 1998: *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*. New York: SUNY Press.
- PULLEYBLANK, Edwin G. 1979: The Chinese Cyclical Signs as Phonograms. *Journal of the American Oriental Society* 99, 24–38.
- SHAUGHNESSY, Edward L. 1988: Historical Perspectives on the Introduction of the Chariot into China. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 1988, 189–237.

A *maqlû* ideje

Egy bajelhárító rítus időpontjának meghatározása az ókori Mezopotámiában

Bácskay András

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

A tanulmány célja az ókori mezopotámiai bajelhárító rítusok naptári időzítésének bemutatása az egyik legismertebb mezopotámiai bajelhárító ráolvasás-gyűjtemény, az ún. *maqlû* példáján keresztül. Írásom e mágikus rituálé lefolytatásának időbeli tervezési szempontjait, illetve a rítus naptári rendszerrel való összefüggéseit tárgyalja a ráolvasás-gyűjtemény szövege, valamint az újasszír udvari tudósok levélkorpuszának releváns utalásai alapján.

A maqlû meghatározása, a szöveg struktúrája

A Kr. e. 1. évezredi mezopotámiai szöveghagyomány a bajelhárító mágikus rituálékat tartalmazó standard ráolvasás-gyűjtemények számos típusát különbözteti meg (mint például *maqlû*, *šurpu*, *ušburru da* stb.).¹ E ráolvasás-sorozatok a mezopotámiai ráolvasópapok (*āšipu*) tudományának (*āšipūtu*) legfontosabb alkotóelemeit jelentették.² E szövegek között a *maqlû* sorozat meghatározó fontosságú, másolatai valamennyi jelentős 1. évezredi ráolvasópapi archívumban megtalálhatóak. A legfontosabb lelőhelyek az újasszír korból Ninive, Aššur, Huzirina és Sippar, a későkorból pedig Ur és Uruk archívumai.³ Az „elégetés” jelentésű *maqlû* sorozat a férfi, illetve női varázsló (*kaššāpu* illetve *kaššāptu*) által végzett ártó

¹ Az egyes ráolvasás-gyűjtemények címeit az ékírásos táblákon szereplő „rovatcímek” őrizték meg. A kutatásban általában az angol *rubric* kifejezéssel jelölt rovatcím a táblák kolofonjában, illetve a gyűjteményes táblák egy-egy szövegegységét követően, külön sorban szerepel. Egy tipikus *rubric* a következőképpen hangzik: *ka. in i m. ma. uš. i. l. b. ú. r. r. u. d. a. ka m = ez* (a ráolvasás) szövege az *ušburru da* (rontás) ellen. A tudományos szövegeken túl a mágikus sorozatok címeit az újasszír levélkorpusz egyes levelei is említik. A mezopotámiai bajelhárító szöveghagyomány legújabb áttekintéséhez lásd FARBER 1995; ABUSCH 2007, SCHWEMER 2007a: 23–68; SCHWEMER 2011; magyarul BÁCSKAY 2006.

² A ráolvasópapi hivatáshoz tartozó szövegek szisztematikus összefoglalását az Aššurból származó KAR 44 szöveg tartalmazza. A szöveg legújabb feldolgozásához lásd JEAN 2006: 62–82, illetve BÁCSKAY – SIMKÓ 2012. A ráolvasópapok tevékenységéhez lásd MAUL 1994: 39–41; ABUSCH 2002: 65–66; JAKOB 2003: 528–530; JEAN 2006: 83–109; magyarul BÁCSKAY – NIEDERREITER 2013: 189–197.

³ Az újasszír táblák anyagára támaszkodva a standard sorozatot Gerhard Meier adta ki (MEIER 1937), újabb feldolgozását Tzvi Abusch készíti elő, a standard sorozat új fordításához pedig lásd TUAT Neue Folge IV: 126–186. A szöveg értelmezését Abusch több cikkében és két monográfiában tette közzé, az utóbbi kötet indexe a sorozat csaknem 170 kéziratát tartalmazza (ABUSCH 2002; ABUSCH 2007). Az 1. évezredi ráolvasópapi archívumok tábláinak áttekintéséhez lásd JEAN 2006.

mágiával (*kišpu*) szembeni védelmet nyújtó ráolvasásokat (*šiptu*) és kapcsolódó rítusokat (*epuštu*, *kikištú*) tartalmaz. Az évezred elejétől változatlan tartalommal hagyományozódó standard sorozat összesen 8 táblából áll, melyből az első hét ráolvasásokat, a nyolcadik pedig a ráolvasásokhoz kapcsolódó rituálé leírásokat tartalmaz. A tárgyalt szöveg a leghosszabb és legkomplexebb mezopotámiai bajelhárító sorozat, melyben több mint száz ráolvasás szerepel. A sorozat címe (elégetés) a rituálé azon szakaszára utal, melynek során a gonosz varázslót megszemélyesítő figurát megsemmisítik.

A többi mágikus-bajelhárító ráolvasás-gyűjteménytől eltérően a *maqlú* nem egyszerűen az ártó varázslat ellen alkalmazott, egymással ekvivalensnek tekintett ráolvasások és kapcsolódó rituálék sorozata, hanem egy egész estén át a következő nap reggeléig tartó mágikus bajelhárító ceremónia forgatókönyve. A rituálé lényege a páciens ellen ártó mágiát végzett varázsló isteni bíróság elé állítása, elítélése és többszöri megsemmisítése, valamint a rontás páciensről történő eltávolítása. A rituális cselekvések és a ráolvasások egymást követő sorát a kutatás az alábbi négy fő szakasz szerint tagolta:⁴

A) *Este, napnyugta után (barāritu)*

1. A rituálé résztvevőinek megtisztítása, a nyitó ráolvasás recitálása
2. Áldozat az éjszaka isteneinek, a nyitó rituálé recitálása (?)
3. Libációs áldozat az Ég és a Föld istenei számára
4. Mágikus lisztkör húzása az égető edény⁵ körül
5. A varázslót, valamint a Nusku istent reprezentáló figura felállítása
6. A tűz meggyújtása a füstölőedényben
7. 10 sorozat elégetési rituálé (II. tábla), 5 sorozat elégetési rituálé (III. tábla)
8. A varázsló szájának lepecsételése
9. A varázsló sorsának megszabása

B) *Az éjszaka folyamán (qablītu)*

1. Mobilizálási rituálé (csónak-rituálé),⁶ immobilizálási rituálé (cserép-, fagyú- és viaszfigurák megsemmisítése)
2. A nagy elégetési rituálé [töredékes részek], csomó kötése (és — valószínűsíthetően — feloldása), elvágott kötelékek elégetése, [töredékes részek]
3. Különféle anyagok elégetése
4. A tűz eloltása, a varázsló figurájának széttagosítása, az égető edény lefedése a füstölőedénnyel és „hegy-kővel”
5. A rituálé során keletkezett tisztátalan maradványok (a varázsló elégetett, illetve széttagosított képmása maradványainak) eltemetése a házon kívül

⁴ SCHWEMER 2007a: 39.

⁵ Az itt szereplő *huluppaqu*-edény egy nagyobb méretű bronzedény, melyben a későbbiek folyamán a varázsló figuráját elégetik.

⁶ A rituálé célja a gonosz varázsló valamilyen távoli helyre (hegyek közé, a pusztaságba vagy az Alvilágba) történő elűzése.

C) Az éjszaka második felében és kora hajnalban, napfelkelte előtt (*namārītu*)

1. A páciens megfüstölése
2. Tisztító és apotropaikus rituálék
3. A füstölés rituális maradványainak elföldelése az udvarban
4. Apotropaikus rituálé
5. A páciens bekenése
6. Apotropaikus rituálé

D) Reggel, napfelkeltekor és napfelkelte után (*šēru*)

1. A rituálé maradványainak elégetése a házon kívül
2. Lemosási rituálé (a páciens lemosása)
3. A szalma-rituálé
4. Lemosási rituálé (a páciens lemosása)
5. A varázsló figurájának megetetése a kutyákkal
6. Záró rituálé

A rituálé első szakasza során a ráolvasópap az éjszaka isteneinek segítségét kéri a varázslat eltávolításához, majd az isteni bírót, Šamaš isten előtt vádat emel a varázsló ellen. A rituálé e szakaszának célja tehát a varázsló elleni fellépés isteni jóváhagyásának elnyerése. Ezt követi a varázsló alakjának többszöri megsemmisítése, illetve az emberi világból való eltávolítása. A rituálé első, az éjszaka közepéig tartó szakasza a varázslót megsemmisítő tűz eloltásával és a tisztátalan rituális maradványok eltávolításával zárul. Az éjszaka második felének aktusai és ráolvasásai az ártó varázslat hatása által meggyengített páciens megerősítésére, rituális tisztaságának helyreállítására fókuszálnak, melyet újfent a tisztátalan rituális maradványok eltávolítása követ. Ezt követően a ráolvasópap a felkelő nap (Šamaš isten) felé fordulva tisztító rituálékot (füstölés, lemosás, bekenés) hajt végre, mindezt pedig a varázsló végleges megsemmisítése követi, melynek során a varázsló figuráját tészta csomagolják, és kutyákkal etetik meg. Az isteni bíróként szereplő Šamašon túl a ráolvasások egyrészt Nusku istenséghez irányulnak, aki — szimbólumához, az olajmécseshez hasonlóan — a fényt biztosítja az éjszaka során, másrészt pedig a tűzzel azonosított Girra istenhez, illetve annak megsemmisítő hatalmához kapcsolódnak.⁷

A *maqlû* fentebb bemutatott teljes ceremóniáján kívül forrásaink egy rövid *maqlû*-rituálét is említenek, amely a „nagy ceremóniához” hasonlóan négy szakaszból állt, viszont nem tartalmazta valamennyi ráolvasást és rituálét. A rövid rituálé struktúrája a következő: az első szakasz a varázsló isteni bíróság elé állításához kapcsolódó ráolvasással kezdődik, és ki-maradnak a II. és a III. táblán szereplő rituálék. A második szakasz a IV. táblán szereplő nagy égetési rituálét tartalmazza, a harmadik az V. táblán szereplő égetési rituálé ráolvasásait, a negyedik szakasz pedig a varázsló eltávolítására irányuló apotropaikus ráolvasásokat. A rövid

⁷ A rituálé cselekményének összefoglalásához lásd ABUSCH 2002: 288–289.

rituáléban nem szerepelnek a VI–VIII. tábla ráolvasásai, amelyek a „nagy ceremónia” utolsó két szakaszában hangzanak el.⁸

A ráolvasás-sorozatok az újasszír levélkorpuszban

A *maqlû* és az egyéb bajelhárító ráolvasás-sorozatok gyakorlati alkalmazását az újasszír időszak udvari ráolvasó-papjainak egymás közt, illetve a királlyal folytatott levelezése világítja meg.⁹ E forrásaink szimbolikus tárgyak elégetésével, valamint az érintett páciens (általában a király, a koronaherceg, vagy királyi család más tagjainak) rituális megtisztításával — leggyakrabban lemosásával — járó rítusokat említenek.¹⁰

A levelek szövegéből megállapítható, hogy az udvari ráolvasópapok számára a *maqlû* és az egyéb ráolvasás-sorozatok a mágikus ceremóniák lefolytatásának előírás-gyűjteményét jelentették: szövegük háttérodalomként szolgált az egyes bajelhárító rituálék forgatókönyvének összeállításakor. Efféle alkalmazásukat egyrészt abban érhetjük tetten, hogy a levelekben a ráolvasás-sorozatokra történő hivatkozás során a nyelvezet eltér a levél többi részében használt újasszír nyelvi dialektustól, és az ún. standard babiloni formát használja, másrészt pedig abban, hogy e hivatkozások esetén a szerzők a levelekre általában jellemző szillabikus írásmód helyett a tudományos szövegekre jellemző logografikus írásmódot alkalmazták. Azt mondhatjuk tehát, hogy a tudományos szöveghagyomány szerves részének tekintett bajelhárító ráolvasás-sorozatok, illetve az ezekhez kapcsolódó kommentárok a ráolvasópapi tudomány (*āšipūtu*) elméleti háttérodalmát biztosították, melyből a szakember az adott esetekhez kapcsolódó rítusok forgató-, és szövegkönyvét”, valamint a rituális performansz elemeit összeállíthatta.

Az alábbiakban a *maqlû* rituálé szakrális idővel kapcsolatos tényezőit mutatom be, melynek során a ráolvasás-sorozat belső struktúrájára, valamint az újasszír levélkorpusz témába vágó levelekre támaszkodva a rituálé időtartamára és időpontjára vonatkozó forrásokat elemzem.¹¹

A maqlû rituálé időtartama

A szöveg természetéből fakadóan a *maqlû* ráolvasás-sorozat nem tartalmaz pontos utasításokat sem a rítusok sorrendjére, sem pedig időtartamára vonatkozóan. A ráolvasások és a kapcsolódó rituálé elemzése alapján egy másfél napig tartó rituális performansz egymást követő cselekménysora rekonstruálható:

- a napnyugtát követően (I–III. táblák)

⁸ A rövid rituáléhoz lásd ABUSCH 2002: 116–134, ill. 163–164.

⁹ Az újasszír levélkorpusz mintegy 1300 levelet tartalmaz, az udvari tudósok levelezésének kiadásához lásd PARPOLA 1993, e tudósok munkájához pedig: PARPOLA 1993: xiii–xxvii; JEAN 2006: 112–143 (elsősorban a ráolvasó-papokra vonatkozóan); ill. magyarul BÁCSKAY – NIEDERREITER 2013: 189–201.

¹⁰ A korpusz alábbi levelei tartalmaznak a bajelhárító rítusokra vonatkozó szöveget: PARPOLA 1993: No. 200; 255; 256; 261; 274; 296; 316.

¹¹ A rituálé időpontjához lásd ABUSCH 2002: 234–236.

- az éjszaka folyamán (III–VI. táblák)
- a következő nap reggelén (VII–VIII. táblák)

A ceremónia esti kezdetére, illetve a rituálé három, egymást követő napszakára a *maqlû* bevezető ráolvasása is utal:

A ráolvasás (a következő): Titeket hívlak éjszaka istenei, és veletek együtt szólítom az éjszakát, az elfátyolozott menyasszonyt, hívom az estét (*mūšu*), az éjfélt (*mašal mūši*) és a reggelt (*šēru*)!

(*maqlû* I. tábla, 1–2)

A rituálé éjszakai időpontját az újaszír levélkorpusz egyik szövege is megerősíti:

Az éjszaka (*nubattu*) a király végezzen *maqlû* rituálét, kora reggel (*šipirrātu*) a király végezze el az egyensúly rituáléját!

(PARPOLA 1993: No. 274)

Az éjszakai időszak, illetve az éjszakai égbolt asztrális istenségeinek bajelhárító-gyógyító rituálékkal való szoros kapcsolatát a mezopotámiai orvosi szövegek azon része is hangsúlyozza, amely a gyógykészítmény elkészítését tárgyalva a gyógyszer „csillagok alá történő kihelyezését”, illetve a másnap reggeli alkalmazását említi.¹²

Ha valakinek ég a gyomra, tegyél *š e . ḫ a r* -fa ágat, *šihū*-fa ágat (és) 10 *ki sa l* (mennyiségű) sót a [...] belsejébe [...] (a gyógyszert) éjszakára helyezd a csillagok alá, reggel éhgyomorra (a beteg) igya meg, és meggyógyul.

A gyomor forróságának a megszüntetéséhez: tegyél zsírt, *irru*-növényt, *tūru* aromatikusan növényt, [...] -növényt [...] belsejébe, helyezd éjszakára a csillagok alá, (reggel) éhgyomorra itasd meg.

(BAM 6 579 i 6–7 és 11–12)

Forrásainkból nyilvánvaló, hogy a különböző típusú bajelhárító rituálék időtartama nem volt egységes, illetve, hogy a rítusleírások nem minden esetben utaltak erre, az időtartamot ugyanis részben számmisztikai, részben pedig hémerológiai összefüggések határozták meg.¹³ A három vagy a hét napos rituálék gyakorlata jól illeszthető a rendszer egyéb, számmisztikához kapcsolható elemeihez (például ráolvasás recitálásának gyakorisága, mágikus

¹² Az éjszakai várakozás illetve a gyógyszer „csillagok alá történő kihelyezése” (*ana pān kakkabi tušbāt*) igen gyakori, mind a bajelhárító, mind pedig az orvosi szövegekben. A szövegek egy része nem általánosan utal a csillagokra, hanem valamely konkrét istenséget vagy csillagképet nevez meg. A mezopotámiai asztrális mágiáról írt könyvében Erica Reiner hangsúlyozza, hogy az asztrális sugárzás révén az égi hatalmak a gyógyszer hatékonyságát biztosították (REINER 1995: 48). Reinerhez hasonlóan Stefan M. Maul szintén kiemeli, hogy a csillagok alá történő kihelyezés nem egyszerűen egy meghatározott időtartamra vonatkozik, valamint, hogy a mezopotámiai kozmikus Égbolton megjelenő csillagokat az emberek és az istenek közti közvetítőknek tekintették (MAUL 1994: 45–46). A mezopotámiai orvosi szövegek farmakológiai gyakorlatát vizsgálva Dietlinde Goltz a tevékenység gyakorlati oldalát emeli ki, rámutatva arra, hogy a lépésre általában gyógyhatású anyagok (zömében különböző növények) folyadékokkal való elegyítéskor kerül sor (GOLTZ 1974: 51). A halotti szellemek elleni rituálék elemzése során JoAnn Scurlock arra hívja fel a figyelmet, hogy míg a halotti szellem elleni elhárító rituálék az éjszakai várakozást a sörrel vagy borral való összekeverés során nem említik, a vízzel vagy olajjal való összekeverés esetében igen gyakori (SCURLOCK 2006: 21).

¹³ A mezopotámiai bajelhárító rituálék hémerológiai összefüggéseire lásd MAUL 1994: 33–35; LIVINGSTONE 1999. A mezopotámiai orvosi szövegek számmisztikai összefüggéseire lásd BÁCCKAY 2008.

amulettek köveinek száma stb.), időtartam tekintetében azonban a rituálék nagymértékű szóródást mutatnak — a vélhetően csupán perceket igénybe vevő rituálék mellett egy vagy több napig, egy vagy több hétig, illetve akár több hónapig tartó eljárásokat is említenek forrásaink. Az egyik újasszír levél arra is felhívja a figyelmet, hogy a procedura időtartamát az annak során végzett eljárások, illetve ráolvasások számossága is befolyásolhatta.

... (a betegséggel kapcsolatban) elvégeztünk (*epēšu*) számos hatékony (*tābu*) elhárító rítust (*ušburuddū*). A király, az én uram legyen nyugodt!

(PARPOLA 1993: No. 200)

Az alábbi levél a meghatározott időszakonként, rendszeresen elvégzett bajelhárító rítus (*ušburuddū*) időtartamának bizonyos mértékű standardizálására utal.

Engedje meg a király, hogy (az ő részét) Tebet hónap 2-án, a koronahercegét 4-én, a népét (pedig) 6-án végezzük el!

(PARPOLA 1993: No. 255)

Egy-egy bajelhárító rítus időtartamára az is hatással lehetett, hogy a rituálét néha félbeszakíthatták és később folytatták.

Az elhárító rítusok (*ušburuddū*) kapcsán, amelyeket korábban félbeszakítottunk és nem tudtunk teljesen elvégezni — immár a király, az én uram parancsára folytatjuk azokat.

(PARPOLA 1993: No. 261)

A maqlû rituálé időpontja

Az alábbiakban a rituálé időpontjának kiválasztására vonatkozó forrásainkat tekintjük át. Bár a bajelhárító sorozatok szövegei általában nem tartalmazzák a rituálé megtartásának időpontját, az udvari tudósok leveleiből kiderülnek a rítus tervezésének és lefolytatásának folyamatát befolyásoló tényezők. A következő bemutatott levél részletesen ismerteti a bajelhárító rítusok időpontjának kiválasztásával kapcsolatban felmerülő nehézségeket.

A rituáléval (*dullu*) kapcsolatban, amit a király tegnap mondott nekem: „Végezd el a 24. napon!” — mi nem tudjuk ezt elvégezni; nagyon sok a tábla (*tuppu*), ők (azaz az istenek) tudják, mikor írták (a táblákat). Csak a figurák (*šalmu*) elkészítése — amit a király tegnap látott — eltart 5–6 napig.

Járuljon hozzá tehát a király, az én uram, Tebet hónap (a 10. hónap) megfelelő lenne (*tābu*) az elhárító rítusok (*ušburuddū*) elvégzéséhez. Hadd végezzük el (a rituálét) a koronaherceg (részére) ez alatt a hónap alatt, és hadd végezzük el a király és a népe (számára) ugyanezen hónapban! Ugyan mi rossz van ebben?

Valamint a sumer nyelvű elhárító rítus rítussal kapcsolatban, amelyről a király azt írta: „Küldj (utasítást)! Hozzák el (a táblát) Ninvéből!” — Elküldöm Nādin-ahhē-t, ő fogja elhozni (a táblát). El fogja hozni magával a hasonló sorozatok tábláit is. Engedje meg a király, hogy (az ő részét) Tebet hónap 2-án, a koronahercegét 4-én, a népét (pedig) 6-án végezzük el!

Elvégezhetjük azonban (a rituálét) másik napokon is, ha (a javasolt időszakban a király vagy a koronaherceg) beteg, vagy ha (ezeken a napokon a rítus) nem végezhető el.

(PARPOLA 1993: No. 255)

A levél írója először a felkészüléshez szükséges bajelhárító szövegek sokaságára utal, melyeket a rituálét megelőzően át kellett tanulmányozni, ezután a rituális eszközök (esetünkben vélhetően a gonosz varázslót ábrázoló figura) elkészítésének több napos időtartamával magyarázza a rituálé időpontjának csúszását. Az ezt követően említett „megfelelő nap” a rituálé tervezésének hémerológiai háttérére hívja fel a figyelmet.¹⁴

A bajelhárító rituálé lefolytatásának időpontját a páciens fizikai állapota is meghatározhatta. Ez esetben nem csupán a páciens fizikai alkalmassága jelentett problémát, hanem a mezopotámiaiak azon meggyőződése is, hogy a betegség kiváltója a pácienszt sújtó isteni harag, ennek kiengesztelése nélkül pedig a bajelhárító rituálé nem lehetett sikeres.¹⁵ Forrásainkból kiderül, hogy az asszír királyi udvarban szolgáló ráolvasópapok rendszeresen hajtottak végre különböző elhárító rituálékat, melyről a királyt részletesen tájékoztatták. Az alábbi levél három egymást követő hónap (9–11. hónapok) rituáléinak összefoglalását tartalmazza:

A rítusokkal kapcsolatban, amelyekről a király írt nekem: Kislev hónapban (9. hónap) elvégeztük a „Távozz el malária (*di`û*), pestis (*šiptu*) és dögvész (*mutānu*) ennek az embernek a házából” rítust. Tebet hónapban (10. hónap) elvégeztük a „Távozz el betegség (*maršu*) és malária (*di`û*) ennek az embernek a házából” rítust és számos egyéb elhárító rítust (*ušburuddû*). Sebat hónapban (11. hónap) elvégeztük a „kéz felemelése” (*šuilakû*) rítust, az ártó előjelet elhárító rítust (*namburbû lemnûtu*), a gonosz varázslat (*kišpu*), valamint a malária (*di`û*) és a pestis (*šiptu*) elleni rítusokat, egy napja pedig elkezdtek az Adar hónapi (12. hónap) rítusok végrehajtását.

(PARPOLA 1993: No. 296)

A szövegben szereplő „gonosz varázslat” (*kišpu*) elhárítására irányuló rítusok említése vélhetően a *maqlû* vagy a *šurpu* bajelhárító sorozatok valamely rítusára vonatkozhat.

A *maqlû* rituálé időpontját tekintve szintén megállapítható, hogy a sorozat szövege nem szolgáltat információt arra vonatkozóan, hogy az adott rítust milyen időközönként, illetve mely időszakban (mely hónapban, mely napokon) kellett elvégezni. A *maqlû* az egyes ráolvasások és a hozzájuk kapcsolódó rítusok közti közvetlen összefüggésre a következő terminussal utal: „az azt (azaz a ráolvasást) követő (rítus)” (*arkīšu*). Ebből tehát csak azt tudhatjuk meg, hogy a *maqlû* szerint melyik ráolvasást hangzott el valamely kapcsolódó rítussal egy időben. A rítus időpontjára vonatkozóan a korábban már idézett levél, illetve egy másik szöveg kolofonja tartalmaz pontosabb utalást.

A továbbiakban: Abu hónap (az 5. hónap) (bajelhárító) rítusát (*nepēšu*) a 28. napon fogják elvégezni, Gilgameš szobrának (*šalmu*) alkalmazásával.

(PARPOLA 1993: No. 274)

Bár ez a levél csupán egy bizonyos időpontban megtartandó *maqlû* rituálé időpontját említi, Tzvi Abusch hívta fel a figyelmet arra, hogy a *maqlû* I. táblájának utolsó két ráolvasása

¹⁴ A hémerológiai szövegeket feldolgozó Alasdair Livingstone megállapítja, hogy a kultikus naptár vallási felvonulásokkal vagy a kultusz egyéb rituális eseményeivel összefüggő hagyományos időpontjai alkalmasak voltak a bajelhárító rituálék lefolytatására is, melyek közül a hónap első, a hónap középső és a hónap utolsó napjai számítottak ominózusnak (LIVINGSTONE 1999: 133–134).

¹⁵ A pácienszt sújtó isteni harag és a bajelhárító rituálék közti összefüggésekhez lásd ABUSCH 2002: 27–63. Az isteni haragot kiváltó szakrális vétségek típusainak elemzéséhez lásd VAN DER TOORN 1985: 27–29.

az Alvilág, azaz a halottak territóriumára felé irányul. E ráolvasások alapvetően a halotti szellemmé (*etemmu*) transzformálni kívánt varázsló Alvilágba üzetéséhez kapcsolódnak. Gilgamešt az Alvilág uraként szólítják meg, illetve a rítus során Gilgameš szobrát is használják: ennek segítségével igyekeznek a halotti szellemmé váló varázslót az Alvilágba kényszeríteni, ezáltal pedig megsemmisíteni.¹⁶ A halotti szellem elleni rituálék egyes szövegei az élők világában működő, ártó szellemek elűzésének egyik alkalmas időpontjaként Abu hónap utolsó napjait jelölik meg.¹⁷ A varázsló eltávolítása vélhetően párhuzamba állítható a halotti szellemek Alvilágba történő elűzésével, így e szöveg — közvetetten — talán a *maqlû* rituálék egyik ideális időpontjára is utal: a hagyományosan a halotti ünnepeknek szentelt Abu hónap utolsó napjaira.

Felhasznált irodalom

- ABUSCH, Tzvi 2002: *Mesopotamian Witchcraft: Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature* (Ancient Magic and Divination 5). Leiden – Boston – Köln: Styx – Brill.
- ABUSCH, Tzvi 2007: Witchcraft Literature in Mesopotamia. In: Leick, G. (szerk.), *The Babylonian World*. London – New York: Routledge. 373–385.
- ABUSCH, Tzvi – SCHWEMER, Daniel 2011: *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, Vol. I. Leiden – Boston: Brill.
- BÁCSKAY, András 2006: Jóslás és bajelhárítás az ókori Mezopotámiában. *Ókor* 2006/3-4, 55–61.
- BÁCSKAY, András 2008: Számmisztika a babilóniai orvosi szövegekben. In: Németh Gy. (szerk.), *A gyógyító számok. Források és Tanulmányok a számok szerepéről az antik gyógyászatban*. Szeged: Lectum. 143–162.
- BÁCSKAY, András – SIMKÓ, Krisztián 2012: Leitfaden der Beschwörungskunst: Some Remarks on a well-known Text. *NABU* 2012/3, 67–70.
- BÁCSKAY, András – NIEDERREITER, Zoltán 2013: Bölcs tudósok, a nagy istenek titkának őrzői. In: Nagy Á. M. (szerk.), *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban, I. kötet*. Budapest: Gondolat. 183–218.
- FARBER, Walther 1995: Witchcraft, Magic and Divination in Ancient Mesopotamia. In: Sasson, J. M. (szerk.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. III. New York: Scribners. 1895–1909.
- GOLTZ, Dietlinde 1974: *Studien zur altorientalischen und griechischen Heilkunde. Therapie-Arzneibereitung-Rezeptstruktur* (Sudhoffs Archiv, Beiheft 16). Wiesbaden: Franz Steiner.
- JAKOB, Stefan 2003: *Mittelassyrische Verwaltung und Sozialstruktur: Untersuchungen*. Leiden – Boston: Brill – Styx.

¹⁶ ABUSCH 2002: 108–110.

¹⁷ SCURLOCK 2006: 21.

- JEAN, Cynthia 2006: *La magie néo-assyrienne en contexte. Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu* (State Archives of Assyria Studies 17). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- LIVINGSTONE, Alasdair 1999: The Magic of Time. In: Abusch, T. – van der Toorn, K. (szerk.), *Mesopotamian Magic: Textual, Historical and Interpretative Perspectives*. Groningen: Styx. 131–137.
- MAUL, Stefan M. 1994: *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)* (Baghdader Forschungen 18). Mainz: Philipp von Zabern.
- MEIER, Gerhard 1967: *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû* (Archiv für Orientforschung, Beiheft 2). Osnabrück: Biblio-Verlag.
- PARPOLA, Simo 1993: *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (State Archives of Assyria 10). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- REINER, Erica 1995: *Astral Magic in Babylonia* (Transactions of the American Philosophical Society 85, IV). Philadelphia: The American Philosophical Society.
- SCHWEMER, Daniel 2007a: *Abwehrzauber und Behexung. Studien zum Schadenzauber-glauben um alten Mesopotamien*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- SCHWEMER, Daniel 2007b: *Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalt II. Rituale und Beschwörungen gegen Schadenzauber* (KAL 2). Wiesbaden: Harrassowitz.
- SCHWEMER, Daniel 2011: Magic Rituals: Conceptualization and Performance. In: Radner, K. – Robson, E. (szerk.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Oxford University Press. 418–442.
- SCURLOCK, JoAnn 2006: *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia* (Ancient Magic and Divination 3). Leiden – Boston: Brill – Styx.
- VAN DER TOORN, Karel 1985: *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study* (Studia Semitica Nederlandica 22). Assen: van Gorcum.

Oltalom baljós napokra

Fröhlich Ida

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

A Zsoltárok könyve a legnépszerűbb mű volt Qumránban, a gyűjtemény kéziratai bármelyik más kompozíciónál nagyobb példányszámban kerültek elő a közösség könyvtárból.¹ A qumráni zsoltárok sorrendje és szövege nem minden esetben követi az ismert maszoréta hagyományt; ilyen különbséget mutat a 11-es barlangból ismert nagy Zsoltár-tekerics (11QPsAp/a = 11Q5) is. A kánoni darabok mellett a maszoréta szövegből nem ismert, az apokrif hagyomány részét képező zsoltárok is szerepelnek benne.² Szokatlan módon ez a szöveg egy olyan bejegyzést is tartalmaz, amely a Zsoltárok könyve egyetlen más kéziratában sem fordul elő. A töredékes gyűjtemény végén egy rövid lista áll, azon kompozíciók felsorolásával, amelyeket a szerző Dávidnak tulajdonított (11QPsAp/a = 11Q5, 27.4–10). Ennek alapján Dávid kompozícióinak műfaji és számbéli meghatározásai a következők:

1. Zsoltárok (*thlym*), összesen 3600
2. Ének (*šyr*) az oltár előtti éneklésre, a mindennapi égőáldozat (*tmyd*) kíséretére, az év minden napjára, 364 darab,
3. Ének (*šyr*) a szombati felajánlásokhoz (*qrbn*), 52 ének
4. Ének (*šyr*) az újholdi felajánlásokhoz, ünnepnapokra és az engesztelésnapra, 30 ének
5. A Dávid által szerzett összes ének, melyek száma 446 volt, nem számítva
6. a 4 „ének (*šyr*) a csapástól sújtottakra való (zenekíséretes) ráolvasásra” (*lgnn 'l hpgw 'ym*) (11Q5 27.10).

Az összes szerzemény, a zsoltárok (*thlym*) és énekek (*šrym*) száma tehát 4050-re tehető.

Ünnepek és áldozatok az Ószövetségben

A lista első tétele a kollektívan zsoltároknak (*thlym*) nevezett kompozíciókra utal, a 2–4. számú tételek pedig a szerzemények azon csoportját emelik ki, amelyeket különböző alkalmakra szántak, és amelyek mindegyikét „ének”-nek (*šyr*) nevezi a leírás. A felsorolás szerint eze-

¹ A Zsoltárok könyve harminchat példányban szerepel a qumráni könyvtárban; további két tekericset találtak Maszadában, egyet pedig Nahal Heverben. A kéziratokról és kiadásairól lásd FLINT 2000: 702–707 (részletes bibliográfiával).

² Kiadása: SANDERS 1965. A kéziratról lásd még SANDERS 2000.

ket nyilvánosan, a kultusz keretében recitálták a rituális év meghatározott alkalmain. A 2. pont alatti csoport azokat az énekeket sorolja fel, amelyek a mindennapi égőáldozathoz (*tmyd*) kapcsolódtak, és amelyeket így az év minden egyes napján előadtak. Ezek száma a 11Q5 listája szerint tehát 364.³ A *tmyd* áldozat alapvető jelentőséggel bírt a nép és istene kapcsolatának szempontjából; ugyanis nemcsak az istenség élmét szimbolizálta, hanem jelenlétét is tisztelőinek körében. Az áldozat elmaradását vagy megszakadását az isten és az emberek közötti kapcsolat megszűnéséként értelmezték.⁴

A 3. csoport énekeit a heti szombati felajánlásokra (*qrbn*) írták, ezek száma az év heteinek megfelelően 52.⁵ A 4. számú tétel az énekek azon csoportjára utal, amelyek különböző ünnepek liturgiáihoz kötődnek: az újholdi és más ünnepek felajánlásaihoz, amelyek közül a szöveg egyedül az engesztelésnapot nevezi meg. A lista összesen 30 ünnepnapot számlál.⁶

Összesítve az éves liturgia énekeinek száma 446. Mindezekon kívül a felsorolás négy további éneket is említ, amelyeket „a csapástól sújtottakra való (zenekíséretes) ráolvasásra” (*šyr lngn 'l hpgw 'ym*) szántak (11Q5 27.10). Nincs információnk arról, hogy ezeket mikor, avagy milyen alkalommal adták elő; feltételezhető azonban, hogy — a szöveg említésének megfelelően — az év négy különböző napján recitálhatták őket. A Dávid által írt dalok teljes száma 4050, azonban annak a 3600 zsoltár-kompozíciónak a rendeltetéséről, amelyeket a felsorolás a 450 (446+4) éneken kívül említ, semmit sem tudunk. Az általánosan használt „ének” (*šyr*) terminus a dávidi szerzemények egy csoportjának zenei (feltehetőleg vokális) előadásra, míg a kiegészítő elem a 6. számú tétel címében (*lngn*, „recitálni”) kifejezetten zenei kíséretre, valószínűleg húros hangszerrel kísért énekre utal.⁷

³ A *tmyd* áldozatot reggel és este mutatták be, és egy bárány egészen eléggő áldozatát (*'lh*) foglalta magába, amelyet gabona- és ital-felajánlás kísért. A napi áldozat leírásait lásd: Ex 29:38–42; vö. Num 28:3–8 és Ez 46:13–15.

⁴ Dán 8:11–14 a *tmyd* IV. Antiokhosz Epiphanész (Kr. e. 175–164) uralma alatti beszüntetését istenkáromló bűnnek tartja, amelyet minden biztonnal isteni büntetés követ majd.

⁵ Az előírások szerint az előírt napi áldozaton felül minden szombaton külön áldozatot kell bemutatni, amely két hím bárányból, valamint a velük járó étel- és ital-felajánlásból áll (Num 28:9–10).

⁶ Num 28:11–15 minden szombatra égőáldozatot ír elő, amely két bikaborjúból, egy kosból és hét hím bárányból áll, a hozzájuk járó étel- és ital-felajánlással (*mn'hh*) együtt. Az újholdak száma a napévben 13. Az engesztelésnapot Lev 23:27–32 szerint tíz nappal az adminisztratív újév kezdete után ünnepelték, a hetedik hónap (Tisri) tizedik napján. Ez a nap a böjt, az önmegtagadás és a nyugalom napja; a szentélyt megtisztítják minden tisztátalanságtól, és a nép bűneit eltávolítják a bűnbak szertartásával (lásd Lev 16). A szertartásokat ezen a napon a főpap végzi, a szentély belsejében (Num 9:7–11). A többi ünnep — a sátoros ünnep (Num 29:12–39, Ex 23:16, vö. Lev 23:33–43), a kovásztalan kenyér ünnepe (Num 28:16–25, Ex 12:14–20) és a hetek ünnepe (Num 28:26–31, Ex 23:16, Ex 34:22, Deut 16:9–12) — nincs megnevezve 11Q5 felsorolásában. Nem ismeretes, hogyan osztották el az ünnepek között a fennmaradó 16 napot (amely a 30 nap maradéka az újholdak és az engesztelésnap levonása után).

⁷ A *ngn* gyök alapjelentése „érinteni (húrokat)”; Pi alakban pedig „zenélni”, vagyis az említés a szöveg zenei előadására utal. Hasonlóképpen játszott Dávid a lanton (*mmgn bknwr*), hogy elűzze az Isten által küldött gonosz szellemet (*rwh 'lthym r'h*), amely Sault gyötörte (1Sám 16:16). A jelenet világosan a zene alkalmazását és a húros hangszer használatát mutatja a démonűzésben. A *pgwym* (a „találkozni, leesni, ráesni” jelentésű *pg'* gyök *Qal part. pass. masc. plur.* alakja) általánosan az ismeretlen eredetű fizikai rossz (betegségek, járványok) által sújtott személyekre utal.

Naptári háttér

A liturgikus énekekhez kapcsolódó számok a 11Q5-ben egyértelmű naptári háttérre utalnak. A 360 ének, amelyeket a *tmyd*-áldozatra írtak, illetve a négy kiegészítő napra írt dal egy ideális (sematikus), 364 napos év napjainak számát idézi fel.⁸ A sematikus naptárak a napév napjaihoz (365 $\frac{1}{4}$ nap) közeli, ám azzal nem teljesen azonos számban (364) adják meg az év napjainak számát, és (a luniszoláris naptáraktól eltérően) nem veszik figyelembe a hold mozgását. Az év kezdőnapját és az ünnepek kezdetét egyedül a nap pályája határozza meg. A 364 napos naptár formája tehát soha nem változik. A 364 a hetes szám többszöröse, így az ideális év pontosan 52 hetet foglal magába, további, fennmaradó napok nélkül. Ez azt is jelenti, hogy e naptár szerint számítva minden egyes dátum — az újév és az ünnepeké — a hétnek mindig ugyanarra a napjára esik. A sematikus naptár évének hossza nem esik egybe a szoláris év 365 $\frac{1}{4}$ napos időtartamával; alapvető funkciója, hogy sémát szolgáltatson a liturgikus éveseményeinek meghatározásához, e sémában pedig az ünnepeket a hét napjaiként határozzák meg. A sematikus naptár nem idioszinkráziás qumráni jelenség: hasonló naptárak ismertek voltak az ókori Kelet más térségeiben is, és valószínűleg a gyakorlatban is használhatták ezeket — legalábbis a Kr. e. 3. századtól kezdve a Kr. u. 1. századig. Más ókori keleti naptári rendszerekhez hasonlóan az ideális naptár a gyakorlatban szintén csak interkalációk, közbeiktatott napok segítségével volt használható. Amint az a történeti adatokból ismeretes, az interkaláció rendszeres volt a különböző ókori keleti kultúrák naptári gyakorlatában.⁹

Az év felosztása és az ünnepek a qumráni sematikus naptárakban

A qumráni ideális naptárban az év 12, egyenként 30 napos hónapra oszlott, amelyek nem azonosak a holdhónapokkal, utóbbiak ugyanis mindig 28 vagy 29 naposak. A sematikus naptárban a hónapok napjainak száma 360. A naptár minden évnegyed végén egy hozzáadott napot szúrt be — ily módon tehát minden harmadik hónap 31 napos volt. Ami az év kezdetét illeti, a Júdában használatos luniszoláris naptár ezt az őszi napéjegyenlőség és a hold azt követő első láthatóságának (újhold) viszonya alapján határozta meg.¹⁰ Az ideális naptárak viszont

⁸ A 364 napos naptár számos qumráni szövegből ismert, úgy mint 1 Henok, a *Templomtekerics*, illetve a 4QMMT. Ez a rendszer szolgál kronológiai sémával a *Jubileumok könyve* elbeszéléséhez is, amelyet szintén jól ismertek Qumránban. Ugyanakkor azonban a rendszer nem egy szektás csoport sajátos kalendáriuma — a napév inkább olyan sematikus rendszer, amely megkönnyíti a tervezést, lásd WILLIAMS 2002.

⁹ A szoláris és lunáris év közötti különbségek problémájának megoldására kezdetben a mezopotámiai luniszoláris naptárban *ad hoc* interkaláció révén (szökő)hónapokat iktattak be a megfigyelések alapján, lásd DALLEY 1998: 126; HUNGER – PINGREE 1999: 184. Rendszeres interkalációk csak a Kr. e. 4. századtól ismertek, lásd NEUGEBAUER 1975: 354. A qumráni ideális naptár interkalációs rendszere nem ismert. A holddal kapcsolatos számítások 1 Hen ún. *Csillagászati könyve*ben arra engednek következtetni, hogy időszámításukban az újholdakat és a csillag-konstellációkat vették figyelembe, lásd DRAWNEL 2007.

¹⁰ Az újév, Tisri hó első napja az őszi napéjegyenlőséghez legközelebb eső újhold (a hónapok az újholddal kezdődnek). Későbbre kell esnie az előző év Tisri hó elsejénél. Nem eshet vasárnapra, szerdára, és péntekre sem (amennyiben így lenne, egy nappal el kell halasztani).

csak az őszi napéjegyenlőséget vehették figyelembe az év kezdetének meghatározásakor¹¹ — következésképpen az év kezdete pontosan ennek időpontjára eshetett. A négy kiegészítő nap a négy évnegyed végén a téli napfordulóval, a tavaszi napéjegyenlőséggel és a nyári napfordulóval hozható összefüggésbe. A 11Q5-ben említett négy, a „csapástól sújtottak”-hoz kapcsolódó éneket feltehetően éppen olyan liturgiák keretében recitálták, amelyeket ezeken a napokon tartottak.¹² A napéjegyenlőségek és napfordulók az év fordulópontjai, és ezeket a napokat a legkülönbözőbb kultúrák is jellemzően liminális, azaz határnapoknak, az idő különleges szegmenseinek tartják. E napok speciális státusza tükröződik 11Q5 heortológiájában is, amikor az a négy megkülönböztetett napot a hónapokat alkotó 360 nap után, addicionálisan adja meg.

Az idő a vallások naptárában nem homogén. A zsidóságnál a szent és a profán alapvető megkülönböztetése nemcsak a térre érvényes, hanem az időre is. Így például szent idők a szombatok időpontjai (amelyek visszatérően ismétlődnek az év folyamán), és különleges jellemzőket mutatnak. Ezeken a napokon sajátos viselkedést követelnek meg az emberi közösségek tagjaitól. A qumráni közösség szombati (*šbt*) gyakorlatának különleges koncepciója nem csupán a közösség jogi exegézisében tükröződik, hanem az ezt a napot illető liturgikus szokásaikban is.¹³ A *Szombati égőáldozat dalai*-nak nevezett kompozíció egy különleges liturgia darabjait tartalmazza, szombati napokra. A liturgia bemutatói egy emberi közösség, valamint egy égi kórus, amely az Égi Szentélyben tartózkodik. A kompozíciók azt az elképzelést tükrözik, mely szerint a szombat szent idejében elmondott imák során a földi közösség kapcsolatba kerül az égi szentélyben imádkozó angyalok karával.¹⁴

A „Négy dávidi ének” és a 11Q11

A 11Q5 szövegében szereplő lista nem ad pontos felvilágosítást a négy megkülönböztetett napon recitálandó szövegről — a felsorolásban említett négy imát Émile Puech azonosította a 11Q11 szövegéből ismert négy kompozícióval,¹⁵ ahogyan a négy ének jó részének szöveg-rekonstrukcióját is ő végezte el. A 11Q11 szövege igen töredékes, a mű interpretációja nem könnyű.¹⁶ Szerencsére azonban az egyes dalok címei olvashatók, illetve rekonstruálhatók, ezeket azonosítva pedig a kézirat négy kompozícióra osztható — az utolsó közülük egy egyébként jól ismert költeménnyel, a 91. zsoltárral azonos.¹⁷

¹¹ Az elvet a *Jubileumok könyve* a következőképpen fogalmazza meg: „Az Úr kijelölte a napot, mint nagy jelet a föld fölül a napok, szombatok, hónapok, ünnepek, évek, évhetek, jubileumok és az évek minden időszaka fölül” (Jub 2:9).

¹² Az azonosítást először Johann Maier (MAIER 1995–1996 Vol. 1: 341, 720. jegyzet) javasolta, vö. LANGE 1997: kül. 380. Az évszakok közötti négy átmeneti napon speciális védelemre volt szükség az emberfölötti erők és más veszélyek ellen, lásd NITZAN 1994: 238. A négy átmeneti nap szombatokhoz való viszonyáról és a soláris és lunáris naptárak használatáról Qumránban lásd MAIER 1995–1996 Vol. 3: 52–54.

¹³ A szombat megtartásáról Qumránban lásd DOERING 1999: 43–282.

¹⁴ Lásd NEWSOM 1985 és CHARLESWORTH – NEWSOM 1999.

¹⁵ PUECH 2000.

¹⁶ VAN DER PLOEG 1965. A szöveg új, standard kiadása: GARCÍA-MARTÍNEZ – TIGCHELAAR – VAN DER WOUDE 1998: 181–205, pls. XXII–XXV, LIII.

¹⁷ VAN DER PLOEG 1965; PUECH 1992.

A negyedik ének, Zsolt 91 (11Q11 6.3–14)

A 11Q11 6.3–14-ben olvasható zoltárszöveg csak kisebb eltéréseket mutat a Zsolt 91 maszoréta verziójához képest. E különbségek jórészt a szórendet illetik, illetve egy részlet elhagyását a Zsolt 91:14–16 szakaszában. Jóval lényegesebbek a 11Q11-nek a zoltárszöveghez való hozzáadásai: mindenképp az, hogy a címfelirat a költeményt Dávidnak tulajdonítja (*ldwyd*), ami nem szerepel a maszoréta változatban (11Q11 VI.3). Fontos továbbá a két „szelah”-rész (*slh*) hozzáadása a qumráni verzióban: egyik a Zsolt 91 negyedik verse után szerepel (11Q11 col 6.6), a másik pedig feltételezhetően a szöveg végén, a 91. zsoltár 16. verse után, mint a zárószavak egyike: „És válaszolják: Amén, amén, [szelah]” (*wy’nw ’mn ’mn slh*) (11Q11 6.14). Ezek a hozzátoldások mutatják, hogy a kompozíciót közösen recitálhatták, az „és válaszolják” (*wy’nw*) szavak pedig arra utalnak, hogy az imát antifonikus formában, liturgikus kontextusban adták elő. A közös rituális imádságnak tulajdonított bajelhárító szerep számos vallásból ismert.¹⁸

A 91. zsoltár a makarizmusoknak, más néven *’ašrē*-zsoltároknak nevezett művek csoportjába tartozik. E zsoltárok a szövegeket bevezető szavak — *’šry my*, „boldog/áldott az, aki” (*beatus ille*) — után kapták elnevezésüket. A bevezetőt azon személyek leírása követi, akik isteni áldással és védelemben élnek. Áldás-formában, az „igaz” erényeinek felsorolását adva ezek a zsoltárok rendre egy, a szövegben leírt „igazak” jövődjéről és bővelkedéséről szóló állítással zárulnak.¹⁹ A 91. zsoltár tárgya, más makarizmusokhoz hasonlóan, az „igaz” élete.

Az áldást tehát csakis az nyerheti el, aki etikailag tiszta. Az áldás természetesen nem egyszerű beszédaktus csupán — a kimondott szavaknak megkötő ereje van, amely biztonságot és prosperitást biztosít a megáldott személy számára. Az áldás visszavonhatatlan, és, amint azt a 91. zsoltár szavai is bizonyítják, Istentől származik. A rituális erő forrásáról szólva a 91. zsoltár Istennek számos megnevezését említi, mint *’lywn, šdy* (Zsolt 91:1); YHWH (Zsolt 91:2, 9); és *’lhym* (Ps 91:2 = 11Q11 6.3–4). A megmenekülés reményének alapja az Isten tetteire való referencia, a megmentés korábbi példáinak említése (*ky hw’h yšylyn mn*). Ez az említés ugyanakkor az igazat fenyegető csapások megnevezésére is alkalmat teremt, melyeket a zsoltár szövege három szekvenciában sorol fel — míg a sorozatokat elválasztó mondatok kijelentik, hogy mindezek nem sújthatják az igazat.

A csapások első sorozatában „a madarász kelepcéje” (*ph yqwš*), a „pestis” (*dbr*) és a „pusztítás” (*hwwt*) szerepelnek (Zsolt 91:3 = 11Q11 6.6).²⁰ Az első megnevezésére használt kifejezés tehetetlenséget sugall, és valószínűleg egy olyan fizikai vagy lelki betegség figuratív

¹⁸ KOTANSKY 1995: kül. 270–273. Lásd még Tóbit 8:4–8 (Tóbiás és Sára imája a démon sikeres elűzése után).

¹⁹ A boldogmondások (*’ašrē*-zsoltárok) a gyűjtemény különböző helyein találhatóak, lásd Zsolt 1, 32, 33, 40, 41, 65, 84, 89, 94, 112, 119, 127, 128, 146. Közülük számos szöveg a perzsa korból, vagy annál későbbi időből származik. Különböznek az áldástól, nem csak a bevezető formula tekintetében (utóbbi áldásnál a *barük* „áldott”, a boldogmondás esetében *’ašrē* „boldog”). Az áldás Isten jótékony gondoskodását kéri a megáldott személyre; a boldogmondások a viselkedést és a jellemet emelik ki, amelyek a támogatást és védelmet biztosítják, lásd MAYS 1994: 41.

²⁰ A csapások első sorozatát „*Vogelwelt*”-ként is jellemzik, lásd RIEDE 2000: 337; HOSSFELD – ZENGER – BALTZER – MALONEY 2005: 433. A „madarász kelepcéje”-ről (*ph yqwš*) lásd CAQUOT 1956a: kül. 27.

elnevezése, amelynek pontos mibenléte számunkra nem ismert. A szorongattatás kifejezésére használt madár-metaphora általánosan ismert az ókori Keleten.²¹ Egyaránt utalhat fizikai értelemben vett bénaságra, illetve pszichológiai értelemben vett megkötöttségre is (amely a szenvedő ellenségei által okozott ártó mágia, *defixio* eredménye is lehetett).²² A mezopotámiai szövegek a fizikai betegségeket nem ritkán hasonló, metaforikus formákban írják le.²³ A második csapás, a *db*r jelentése kétségtelenül a pestisnek nevezett járvánnyal azonosítható.²⁴ A lista harmadik eleme általában vett pusztítást jelent, specifikáció nélkül. Ezt a sorozatot egy, a jövőre vonatkozó utalás követi, amelyet a „nem kell félned” (*lw' tyr'*) szavak vezetnek be (Zsolt 91:5 = 11Q11 6.6).

A csapások második sorozata (Zsolt 91:5–8) négy megnevezést tartalmaz, úgymint „éjszakai félelem” (*phd lyllh*), „nappal repülő nyilak” (*hs y'wp ywmm*), „sötétben terjedő ragály” (*db*r *b'pl yhlwk*) és „fényes nappal kitörő dögvész” (*qtb yšwd šhrym*) (11Q11 6.9–10). Az „éjszakai félelem”-nek nevezett csapás egyrészt az éjszakai szorongás tüneteire utalhat, pánik-betegségekre, melynek szimptomái az ókortól kezdve dokumentáltak, másrészt bármely más veszélyre, amely éjjel fenyegethet. A „nappal repülő nyilak” kifejezés a napközben, a nap ellentétes felében bekövetkező csapás megnevezése. A nyíl metaforája a nap ártó sugaraire vonatkozhat, amelyek különösen a nyári forróság idején veszélyesek, a kép egésze így a napszúrással hozható összefüggésbe.²⁵ Másrészt viszont a nyilak (a nap nyilai) az ókorban a pestishez kapcsolódtak.²⁶ A csapások második sorozatának következő megnevezése már nyíltan a „ragály”, melyet a szöveg ezúttal a sötétséggel köt össze. Ugyanarra a csapásra vonatkozik, mint a sorozat negyedik tagja, a „fényes nappal kitörő dögvész” (*qtb*). A *qtb* a ragály/pestis fogalmára alkalmazott másik terminus. A négy csapással alternatív módon (éjszaka-nappal-éjszaka-nappal) összekötött temporális adverbiumok a — nagy valószínűséggel napszúrással és járvánnyal összekapcsolható — csapások veszélyének állandó jelenlétét sugallják az emberi közösségben.

²¹ Sîn-ahhê-eriba asszír király így beszél Hizqijáról, Júda királyáról, amikor utóbbi az asszírok által ostromolt Jeruzsálemben tartózkodott: „Őt magát, mint a ketrec madara, Ursalimmu város belsejében, királysága városában, olyanná tettem (*kīma išsur quppi ēsiršū*)” (ford. Komoróczy Géza, *ÓKTC*H 1965: 172). Rīb-Addi, Būblosz király a Amárna-levelekben úgy írja le saját helyzetét „mint a madár, amely kelepcében van (glossza: kalitkában)”: *kīma MUŠEN ša ina libbi huḥāri// kilubi šaknat* (EA 74:46), lásd CAD I/J: 212 (sub. *iššūru*). A *ḥuhāru*-nak nevezett kelepcé felülől zuhant a madárra és ejtette foglyul azt, vö. CAD H: 224–225 (sub. *ḥuhāru*).

²² A *ph* („csapda”) és szinonimái gyakoriak a Zsoltárokban: 124.7, 91:3, 140.6, 142.4, stb.; vö. Hós 5:1, 9:8. A vadászati képei a zsoltárszövegekben (az igaz üldözése kapcsán) pszichikai betegségekre utalhatnak.

²³ GELLER 1999: 49–56.

²⁴ CAQUOT 1956b. André Caquot szerint a nevek nem pusztán a betegségek megszemélyesítései, hanem démoni lényeket jelölnek.

²⁵ Vö. Jób 6:4, ahol a Jóbot ért csapást (a szövegben itt *Saddaj*nak is nevezett Isten) nyilai okozzák. A nyílveszteszök heve lázat okoz.

²⁶ Vö. Homérosz, *Íliász* első énekében a dögvészt (*loimosz*) Apollón napisten nyilai okozzák. Mezopotámiában a nyíl Erra, Ninurta és Nergál isteneket jelképezte, vö. WEIHER 1971: 71. Erra a járvány és démonok istene volt, lásd BOTTERWECK – RINGGREN 1986: 120.

A második sorozatot a „nem ér semmi baj (*r^h*), csapás (*ng'*) nem közelít sátradhoz” szavak vezetik be (Zsolt 91:10).²⁷ A biztonságot ígérő kijelentés referencia-alapja Isten (YHWH) neve.

A csapások harmadik sorozata (Zsolt 91:12–13) öt elemet foglal magába,²⁸ nevezetesen: „kő” (*'bn*), „oroszlán” (*šhl*), „kígyó/vipera” (*ptn*), „oroszlánkölyök” (*kpyr*) és „sárkány” (*tnyn*). Látszólag a nevek mindegyike fizikai veszély jelöl, amelyet természetes fizikai akadály (kő), vagy állati támadás okozhat, ugyanakkor esetenként az is lehetséges, hogy metaforikusan értendők. Az elsőt illetően bizonyosak lehetünk, hogy fizikai veszélyre utal — sérülésre vagy csonttörésre.²⁹ Az „oroszlán” szó szinonimái (*šhl*, *kpyr*) vadállatok támadását, míg a „kígyó/vipera” (*ptn*) és „sárkány” (*tnyn*) kifejezések a kígyómarás reális veszélyét idézik fel. Kígyómarás ellen számos, szerte az ókori Kelet területén írt ráolvasás- és amulett-szöveg ismert.

A kompozíció háttérére és szerzőjének világképére vonatkozó lehetséges utalásként a zsoltszöveg két eleme tarthat számot érdeklődésünkre. Az első Istennek egy angyali segítőjére utal (*ml'kw*), aki a könyörgőt vigyázza útjain: „Mert elküldi angyalait hozzád, hogy védelmezzenek minden utadon” (*šmwrk bdrkyk*) (Zsolt 91:11).³⁰ Az úton (*drk*) járás deuteronomiumi metaforáját, valamint az utat megőrizni, irányát betartani metaforikus kifejezéseket a qumráni (szektás) szövegek igen gyakran használják. Az úton haladás — útról való letérés kifejezései az egyének és csoportok vallási gyakorlatára utalnak, amelyet mózesi Törvény helyes (avagy helytelen) gyakorlása irányít. Nem térni le az ösvényről, azaz betartani a Tóra előírásait — mindezek a megmentés etikai alapját szolgáltatják. A 91. zsoltszöveg angyali segítőit ígér az igaz számára. A 14–16. versek az igazak egy csoportjára utalnak, akiket igaz voltukért Isten megmentéssel és hosszú élettel jutalmaz:

„Hú volt hozzám, azért megmentem, védelmezem, mert ismeri nevemet. Ha hozzám fordul, meghallgatom, minden szükségben közel vagyok hozzá, megszabadítom és dicsőséget szerzek neki. Napok teljességével áldom meg és megmutatom neki üdvösségemet” (Zsolt 91:14–16).

Az isteni áldás mágikus erőt és védelmet biztosít a csapások által jelképezett fizikai bajok ellen.

²⁷ A qumráni szöveg szórendje eltér: *lw yg' ng'* (6.10).

²⁸ A 91. zsoltszöveg három sorozatának számai (3+4+5=12) numerikus szimbolizmust rejtenek. Az ennek való megfelelés indokolja, hogy az egyes csapások különböző szinonimákkal is szerepelnek.

²⁹ A veszélyek sorozatának ez a tétele abban az újszövetségi jelentében is szerepel, ahol Jézust megkísérte a Sátán. A Zsolt 91:11–12 verseit idézve a Sátán megkérdezi Jézust: „Most a szent városba vitte az ördög, és a templom párkányára állította. — Ha Isten Fia vagy — mondta, vesd le magad, hiszen írva van: Parancsot adott angyalainak, a kezükön hordoznak majd, nehogy kőbe üsd a lábad”. A kontextus alapján fizikai veszélyről van szó, lásd Mt 4:6; Lk 4:10–11.

³⁰ Angyali segítők és közvetítők nem gyakori szereplők a Zsoltszöveg könyvében. A 91. zsoltszöveg mellett csak Zsolt 34 és 35 említenek angyali mediátorokat: „Az Úr angyala védőfalat emel, s körülveszi az igazat, hogy oltalmazza” (Zsolt 34:7); „Legyenek olyanok, mint pelyva a szélben, az Isten angyala szórja őket szét! Útjuk legyen síkos és sötét, üldözze őket az Isten angyala!” (Zsolt 35:5–6).

A harmadik ének: 11Q11 5.4–6.3

A címfelirat szerint a kompozíció Dávidnak tulajdonítható: „ráolvasás a csapástól sújtott számára, Isten (YHWH) nevében” (*ldwyd [l p̄gw' l]š bšm yhwh*) (11Q11 5.4). A „ráolvasás” (*lhš*) terminus példa nélküli a Zsoltárok címfeliratai között. Ez a műfaji megjelölés világosan a démoni erők ellen használt ének mágikus használatára utal. A cím a ráolvasás alkalmazásának idejét is meghatározza: „Fohászokdj minden időben az eg[ekhez, amikor] Bel[ial] rád-tör” (*[qr' bk]l 't 'l hšm[ym 'šr] ybw' 'lyk bly[l]*) (11Q11 5.5). A szöveg töredékes volta miatt nem dönthető el bizonyosan, vajon az előírás egy meghatározott időpontra vonatkozik, vagy különleges alkalmakra, a veszélyeztetettség helyzeteire, amelyeknek ideje nem ismert. Az esemény időpontjára utaló szavakat az első kiadás olvasatához képest helyesbíteni kell. A töredékes szövegben ugyanis a következő olvasható: [*'šr] ybw' 'lyk bly[...]*. Az utolsó szó javításra szorul: kiegészített olvasata nem *bly[l ...]*, azaz Beliál, ahogyan Puech először kiegészítette (és ahogyan fent is idéztük).³¹ Az alternatív olvasat: *bly[lh ...]*, azaz „az éjszaka során”. Ezt az interpretációt szem előtt tartva a szövegben említett látomás éjszakai vízió, szorongató rémálom vagy egyéb éji veszély lehet. Egy további, kiegészítést kívánó helyet jelent a szövegben az *'l hšm[ym]*, „az egekhez”, ugyanabban a sorban (11Q11 5.5).³² Ennek alternatív (és hipotetikus) olvasata az *'l hšm[rym 'šr] ybw* lehet.³³ A *šmrym* (kiejtése: *simmurim*) terminus mindössze egy helyen fordul elő a bibliai szövegben, az Ex 12:42-ben. A szó az egyiptomi kivonulás napja előtti éjszakai virasztást jelöli. Ez az év egy meghatározott napját jelenti, a húsvéti ünnephez tartozó szertartást. A qumráni kéziratban olvasható *'l* prepozícióval együtt a szókapcsolat így „a virasztáskor” jelentésnek feleltethető meg.³⁴

A címfeliratot követően a „*Ki vagy te?*” (*my 'th*) kérdés olvasható. Úgy tűnik, hogy a ráolvasásban felidézett jelenetben a mágikus szöveg olvasója vagy használója egy démoni alakkal találkozik, amelyet ártalmatlanná kell tennie. Minden ráolvasás alapvető célja, illetve a bajelhárító mágikus rituálé elsődleges eleme a bajt okozó démon nevének megtudakolása (amennyiben az még nem ismert az exorcista előtt). A ráolvasó csupán nevének ismeretében győzedelmeskedhet a démon fölött. A démoni lény kiűzését megelőző jelenet, a név megtudakolása számos leírásból ismert; közülük is kiemelendő Jézus egyik gyógyítás-csodája, amely előtt Jézus a következőt teszi fel a gyógyítandó beteg testét megszállva tartó démonnak: „*Mi a neved?*” A kiűzés a démon nevének — „*Legión*” (fordítása hozzávetőlegesen: „seregnyi, légiónyi” — t.i. baj) — megismerése révén valósulhat meg.³⁵ Úgy tűnik, hogy 11Q11 szövegében a démon által megtámadott páciens és az exorcista egy és ugyanazon a személy.

³¹ Puech egy analógiára alapozta kiegészítését; ugyanebben a kompozícióban ugyanis Beliált is említik: [*'t kw]l bny bly[l ...]* Puech fordításában: „[*tous les fils de Béli[al]*” (11Q11 6.3).

³² Az *'l hšmym* kifejezés párhuzamai az ima kontextusában más szövegekben is előfordulnak, lásd 11Q 2.1–2; 4.3. A 11Q 2.9 sorában levő olvashatatlan helyet ugyanezen az alapon egészítik ki.

³³ A kéziratban a hiányzó rész egy *rés* a rekonstruált szövegbe való betoldásával egészíthető ki. A szöveg problémái ugyanakkor további vizsgálatot igényelnek.

³⁴ A tendencia az *'l* prepozíció használatára az *'l* helyett „-on, -en, -ön,” jelentéssel különösen Sámuel, Királyok, Jeremiás, és Ezékiel könyvében figyelhető meg, vö. ROBINSON – DRIVER – BRIGGS *s.a.*: 41.

³⁵ Mk 5:9; Lk 8:30.

Különös módon 11Q11 szövege magát a démont is leírja — látható jelenségként, amely vegyes, emberi (arc) és állati (szarvak) vonásokat visel: „*Mivel arcod a semmi (képe), és szarvaid álomlátás szarvai*” (*pnyk pny [š]ww wqrnyk qrny hl[w]m*) (11Q11 5:7). A démonokkal társított sötétség (*hwšk*) a démon-leírások szokásos eleme: lakhelyüket az Alvilágban, a por és sötétség honában képzeltek el. A sötétségnek különös és kiemelt szerepe van az esszénus gondolkodásban, mivel ez az elem a bűnökkel és tisztátalanságokkal, az „igaz” ember ellen-ségeivel is összefügg.

A démon további tulajdonságait a töredékesen fennmaradt folytatás tartalmazza. A szövegben biztonsággal rekonstruálható szavak és szókapcsolatok a következők: [... *m]*dm *wmzr'* *hqd[wšy]m* „emberektől és a Szentek magjából” (11Q11 5.6). Az emberek és a Szentek magjának együttes említése a Qumránban jól ismert *Henok könyvének* egyik közismert jelenetét idézi fel (1Hen 6–11). Az idézett részben elbeszélte történet szerint a földi nők és a Virrasztók (akiket a szöveg Szenteknek is nevez)³⁶ nászából óriások születnek, akik később a démonok ősei lesznek (az óriások halandó teste elpusztul a vízözönben, halhatatlan lelkeik azonban ártó démonok formájában élnek tovább).³⁷ A hagyományt, amely szerint a démonok emberi és isteni lények kapcsolatából származnak, számos qumráni szöveg említi.³⁸

A beszámoló különleges eleme a démon képszerű megjelenítése.³⁹ Töredékes állapota nem teszi lehetővé a pontos rekonstrukciót, hogy azon keresztül világos képet nyerhessünk a démon mibenlétéről, a fragmentált információk alapján azonban úgy tűnik, hogy alakja a démoni látomásokat leíró irodalomból ismert terminussal élve ún. „*phantasma*”, amelyet olykor az amulett-szövegek is említenek. Egy amulett a következőképpen idézi fel a démont: „... ez a Gyötrő (mbklt') alakja, amely álmokban jelenik meg, különböző formákat öltve.”⁴⁰ A 11Q11 szövegében lefestett démon továbbá szarvakkal is rendelkezik. A szarv hagyományosan az erő, a hatalom jele az ókori Izraelben, ahogyan Mezopotámiában és Szíriában is. A mezopotámiai isteneket szarvas koronát viselő emberi alakokként ábrázolja a reliefek és a pecsétnyomók művészete. A szarv az istenek *differentia specifica*-ja, amely mindig az isteni hatalom jelenlétét reprezentálja. Az újasszír és babilóni művészetben ugyancsak szarvakkal ábrázolják a *šēdu* és *lamassu* néven ismert védőszellemeket, a paloták kapuiban álló ember-

³⁶ V.ö. Dán 4:10, 20.

³⁷ Az óriások az emberekkel együtt elpusztulnak ugyan a vízözönben, azonban, mivel apáik révén szellemi természetűek, halhatatlan szellemük a világban marad, gonosz démonok formájában, lásd 1Hen 15:8. A qumráni démonológiáról lásd ALEXANDER 1999; SORENSEN 2002. A Virrasztókról a Henok-kör hagyományában, illetve a qumráni démonológia szerepéről lásd FRÖHLICH 2010.

³⁸ Vö. Jub 4:15, 5:1–19, 10:1–14; 4Q510 1, 5–8; 4Q511 10, 1–5.

³⁹ A nem-emberi lényeket, ha megjelenítették, emberi formában ábrázolták. A három angyal a Gen 18–19-ben vándorok alakját ölti; Ráfáél angyal pedig fiatal férfiként jelenik meg Tóbit könyvében (Tób 5:4–8). Sámuel szelleme (*lym*) köpenybe burkolózó öregemberként tűnik fel 1Sám 28:11–14-ben. A görög források a gonosz *daimón*-okat látható alakokként, kísértetként (*eidóla*, *psychai*) és jelenésekként (*phasmata*, *phantasmata*) festik le.

⁴⁰ Vö. NAVEH – SHAKED 1993: 122–123. A „Gyötrő” (*mbklt' fem.*) női, éjszakai démon lehet, aki különböző formákban jelenik meg. Lehetséges, hogy az *ardat lilít* típusú démoni lények egyik reprezentánsa. A görög-keresztény irodalom a hasonló jelenéseket *phantasmá*-nak nevezi — ezek minden bizonnyal erotikus álmokra utalnak, amelyekben a női démon megkísértette a cölibátusban élő férfiakat.

fejű szárnyas bikákat.⁴¹ Egy másik példa a szarvas védőszellem elképzelésére a *kusarikku*, a bika- (vagy bölény)-ember ikonográfiája, akit szarvakkal és patákkal rendelkező emberi lényekként ábrázolnak. A Hét Isten, a védőszellemek egy másik csoportja ugyancsak szarvas fejjel jelenik meg az ábrázolásokon. A szarvak viselése nem korlátozódik a férfi istenekre, a mezopotámiai reliefeken a férfi és női *genius*-ok is szarvas fejéket viselnek.⁴² A júdai Horvat Qitmitben feltárt, a Kr. e. 6. századból származó edómi szentélyben megtalált istennő-fej szintén háromszarvú koronát visel.⁴³ A 11Q11-ben lefestett, szarvas démoni alak lehetséges előképe tehát a Mezopotámiából és Szíriából ismert, szarvat viselő isteni és félisteni alakok e területeken általánosan elterjedt ikonográfiája lehet — ezeket interpretálhatta a zsidó hagyomány ártó szellemekként (az idegen vagy rivális csoport isteneinek démonizálása általánosan ismert jelenség a vallástörténetben). A szöveg nem említ betegséget vagy csapást; úgy tűnik, a „csapás” maga a látomás, a *phantasma* volt, a démon megjelenése.

A szöveg következő részének (11Q11 5.8–6.3) olvasható szavai az Alvilágra utalnak (*tḥtyt* „odalent”, 11Q11 5.9). A Seolnak nevezett Alvilág és annak bronzkapui [*d]lty nḥwšt* (11Q11 5.9) a sötétség birodalmaként jelennek meg, amelyet a *lw 'wr* „nincs fény” kifejezés fejez ki (11Q11 5.10). Ez a rész az exorcisztikus irodalom jól ismert darabjainak segítségével rekonstruálható, amelyek a démon legyőzését a megkötözés terminusaival írják le (a terminus ugyanezzel a jelentéssel a mágikus irodalomból is jól ismert).⁴⁴ Az Istenre, az Alvilágra és a bronzkapukra utaló szavakat tartalmazó rész (11Q11 5.9) minden bizonnyal a démon hatástalanná tételének jelenetét írja le, megkötözését és az Alvilágba való alávetését. A következő sor már a Seol sötét világát, a démon büntetésének színhelyét tárja elénk.

A 11Q11 5.11–14 sorokban olvasható szavak a következők: „angyal” (*ml'k*), „őrizni” (*šmr*), „[i]gazság [szelleme]” (*[rwh ']mt*), „viszálykodás szelleme” (*rwh hmštmh*), „az ő hatalma által” (*byd gbwrw*), „Is[ten]” (*yh[wh]*) — ez utóbbit a démon-nevek egész sorozata követi (11Q11 6.1). Mindezek arra engednek következtetni, hogy ez a szövegrész a bűnösök megbüntetéséről és az igazak megmentéséről szól (amely utóbbi minden valószínűség szerint egy angyal által valósult meg) (11Q11 5.11–14). Ezt az aktust „Beliál fiainak” (*bny bly'l*) teljes megsemmisülése követte (11Q11 6.1–3) — azé a csoporté, amely ellentétben állt az „igazakkal”. A *szelah* kifejezés, amelyet feltehetőleg két *amen* előz meg (*[mn 'mn] slh*) a kompozíció végét jelöli, e záró szavak tanúsága szerint a művet fennhangon mondott, közös ima céljára szánták (11Q11 6.3).

⁴¹ WIGGERMANN 1992: 34/438; 42; 95ff; 127/13; 175/6; 176/10. F. A. M. Wiggermann szerint (WIGGERMANN 1992: 143–164) a Kr. e. 1. évezredi mezopotámiai démonológiában elsősorban az erő szimbólumai és antropomorf elemek segítségével alkotották meg a démonok alakját. Ugyanakkor azonban a különbség démonok és szörnyek, valamint a védelmező szellemek között inkább az alak adott periódusban betöltött funkciójától függött, mintsem valamely formai jellemzőjétől, lásd GREEN 1984: 80–105.

⁴² WIGGERMANN 1992:178.

⁴³ BECK 1995: 121; KING 1993: 60–61.

⁴⁴ Tóbit könyvében a démon, miután kiűzték Sárából, „*el is menekült a levegőben, meg sem állt Egyiptomig. Ráfáél üldözőbe vette, megkötözte és odaláncolta*” (Tób 8:3). A Henok-hagyományban Ráfáél a második az angyali hierarchiában (1Hen 20:3), és ő az, aki megkötözi, majd egy verembe dobja Aszáélt (1Hen 10:4).

A második ének (11Q11 2.1-5.3)

Jó okkal feltételezhetjük, hogy az ének címét, szándékát és műfaját a 3. és 4. számú kompozíciók bevezetőinek mintájára rekonstruálhatjuk, a következőképpen: „[Dávid költeménye. A csapástól sújtottak, ráolvasás YHWH] nevében” ([ldwyd 'l pgw'm lhš] bšm [YHWH]). A szöveg töredékes volta miatt csak egyes motívumok és nevek ismerhetők fel benne.

Az ének Salamon nevét is említi a recitációval kapcsolatban, szellemek és démonok társaságában: „Salamon. Ő fohászokodott [YHWH nevében, megmentésért] a szellemek és sédek [minden csapásától]” (šlwmh wyqr' [bšm YHWH lpl' mkwl ng' hrw]hwt whšdym) (11Q11 2.2). Így a 11Q11 a legkorábbi ismert forrás, amelyben Salamon nevét mágikus kontextusban említik, szövegünk tehát valóban „a démonúzó Salamon szerepének megalapozása”-t jelenti.⁴⁵ A szövegben leírt mágikus gyógyítást „YHWH nevében” (11Q11 2.7–8) végezték. A nevet követő sorok a démonok elnevezéseit és jellegzetességeit sorolják fel (11Q11 2.3–5). Az ezt követő rész valószínűleg a teremtés művéről szól, kiemelve YHWH világteremtő és a világegyetem uralkodójaként betöltött szerepét (11Q11 3.6–[14]). A himnikus részt YHWH jeleinek és csodáinak — mindenható hatalma bizonyítékainak — felsorolása követi (11Q11 3.1–3).

A *mšby'* („kényszerítelek”) kifejezés kétszer fordul elő a második dal szövegében (11Q11 3.4, 4.1).⁴⁶ Ez a terminus (és megfelelői más nyelveken) az exorcisztikus formula lényeges részét képezi: a démonúzó megszólítja a démont, és az általa felidézett mágikus hatalom segítségével arra kényszeríti, hogy elhagyja a közösséget vagy a megszállott személyt, s olyan helyre küldi, amely a helyi lakott térség határain kívül fekszik. Ez lehet valamilyen tisztátalan hely, vagy a sivatag (amelyet általánosan démonok lakhelyének tartottak), vagy éppen az Alvilág, kísértő szellemek és más démonok tanyája. 11Q11 szövege az Alvilágra utal: a démont a „nagy mélységbe” (*lthwm rbh*) küldi (11Q11 4.7), a „Pusztulás átkával” (*qlt h'b[dwn]*) (11Q11 4.10). A szöveg a démonúzás eredményeként bekövetkezett gyógyulást Ráfáél nevének szerepeltetésével idézi fel (11Q11 5.3), aki a zsidó hagyományban a gyógyítás angyala (11Q11 5.3).⁴⁷ A betegség vagy a csapás neve, amely ellen a szöveget írták, nem ismert; végrehajtói démoni lények, amelyeket „szellemek” és „séd-ek” (*rwłwt, šdym*) néven említ a szöveg. E nevek Ráfáél nevével való együttes szerepeltetése (valamint az angyal jól ismert gyógyító szerepe) arra engednek következtetni, hogy a 2. számú ének témája egy meghatározhatatlan, ám bizonyosan démonok által okozott betegség lehetett. Az ének záró része nem ismert, a 14. sor olvashatatlan.

⁴⁵ A szövegben felsorolt démonok neveit bizonyára továbbiak is követték; Émile Puech rekonstrukcióját a 4Q510-511 szövegére alapozta, lásd PUECH 2000: 169–170.

⁴⁶ A *šb'* „esküdni”, „esküt tenni” Hi Part act. alakja; Hi „esküt tétetni”, „felszólítani”.

⁴⁷ Ráfáél nevének jelentése „Isten meggyógyít”. Az angyal Tóbit könyvében Isten küldötte, megbízottja. Feladata, hogy törődjön a jámborokkal, és a gyógyulás eszközeit nyújtsa nekik (kiúzi a démont Sárából, és meggyógyítja Tóbit szemét).

Az első ének (11Q11 1.1-[14])

A kéziratban a 2. számú ének szövege előtt fennmaradt egy igen töredékes rész is, ez lehetett a gyűjtemény első kompozíciója. Ennek címfelirata a következő volt: [„*Dávid szerzeménye. Ráolvasás a csapással sújtottra, YHWH] nevében*” — fontos eleme tehát az Isten mágikus erejére tett utalás, amelynek segítségével elháríthatók a bajok. A szöveg töredékes állapota ellenére felépítése meglehetősen bizonyossággal rekonstruálható. A földet, embert, vizet jelentő szavak minden bizonnyal a teremtés művére való utalás részei, és YHWH teremtő szerepének kiemelésére szolgáltak. A teremtő Isten mindenhatósága biztosítja a ráolvasás sikerét. A töredékekből ugyanakkor nem rekonstruálható a csapás természete. A *šbw’h* „eskü” (col. I.3), valamint a *mšb[y’lk]* „kényszerítetek téged” kifejezés (col. I.7) a démonűzésre utalhat, a *šb ‘ym* „hetven” és *šdym* „séd-ek” (col. I.10) szavak pedig magukra a démonokra, valamint az alakjukkal társítható mágikus számokra. A lezáró rész előtt olvasható *wyšb* „lakik majd” (col. I.11) az Alvilágra, a legyőzött démon örök lakhelyére vonatkozhat. Az ének lezárása a többi szerzemény szövegéhez hasonlóan valószínűleg „*Amén, amén, Szelah*” volt.

A „csapástól sújtott” megmentésére szánt négy ének formájának és tartalmának ismeretében feltehető a kérdés: milyen napokon recitálhatták ezeket a szövegeket, illetve mi volt a szerepük és funkciójuk a közösség életében és éves liturgiájában?⁴⁸ Az előzőekben megállapítottuk, hogy a hagyományos kultúrákban a napéjgyenlőségek és napfordulók időpontjai sajátos szereppel bírtak — liminális időként fogták fel ezeket. A napéjgyenlőség az azonos hosszúságú nappal és éjszaka ideje; a nyári napforduló pedig az az idő, amikor napközben a nap teljes erővel süt, a fény időszaka ekkor a leghosszabb, a sötétség pedig a legrövidebb. Ugyanakkor ez az időpont a fény csökkenésének kezdetét is jelzi. A téli napforduló ennek az ellentéte: a minimális hosszúságúra csökkent világosság ekkor kezd növekedni. Feltételezhető, hogy a négy éneket ezen a négy napon, a napév fordulópontjain kellett recitálni.

Figyelembe véve a zsidó rituális naptárat, amely Tisri hó első napján kezdődik — amely dátum közel esik az őszi napéjgyenlőséghez, de nem azonos azzal, mivel a napot az őszi napéjgyenlőség és az ahhoz legközelebb eső újhold viszonya határozza meg —, feltételezhető, hogy az ideális zsidó naptárban az év kezdetének pontos napját magára az őszi napéjgyenlőség idejére tették. Ez a nap lehetett tehát az első ének recitálásának ideje. A második a téli napforduló idején hangozhatott el, míg a harmadik előadása a tavaszi napéjgyenlőség napjára eshetett, a negyedik éneket pedig a nyári napforduló napján recitálhatták.

Szerencsére az utóbbi, azaz a 91. zsolttár szövege teljes terjedelmében ismert a maszoréta szövegből, és a szöveg rituáléban betöltött szerepének vizsgálatakor e zsolttár tartalma és felépítése egyaránt figyelembe vehető. A zsolttárban említett csapások közül több a pestis, a járvány csapásával kapcsolatos; mások napszúrásra, fizikai sérülésekre és támadásokra utalnak. A napszúrás és a pestis alapvetően „szezonális” csapások, amelyek a forróság és (a termés betakarítása után) a ragályok fő terjesztői, az egerek és patkányok elszaporodásának idejéhez

⁴⁸ A mágikus gyógyításnak szentelt speciális idő a mezopotámiai gyógyítás gyakorlatából is ismert. Ilyen idő volt az évenkénti halotti ünnep időszaka, Abu hónap 27–29. napjai, amikor gyógyító szertartásokat is végeztek. Lásd TSUKIMOTO 1985: 161–167; STOL 1993: 115; SCURLOCK 1995.

kapcsolódnak. A Nergal istenhez intézett sumer és akkád, a nyári napforduló idejéhez köthető himnuszok tanúsítják, hogy a mezopotámiai gondolkodás a pestis csapását szintén a nyári hősséggel és napfordulóval kapcsolta össze. Nergalt mint a nap nyári, pusztító hevű aspektusát — egyszersmind Alvilág-istent — tisztelték Mezopotámiában. A nyári napforduló alkalmával hozzá intézett könyörgő himnuszok szintúgy napszúrás és járvány ellen kérnek segítségét. A Nergal-himnuszok az ókori Izraelben vallott analóg nézetekre is fényt deríthetnek, azaz, hogy — amint azt a 91. zsoltár szövege is tükrözi – a nyári napforduló idején a napnak veszélyes és pusztító hatást tulajdonítottak, s ezt tartották az ártó effektusok és csapások eredetének. A 3. számú éneket, amely a ráolvasás (*lḥš*) terminust is tartalmazza címfeliratában, és amely az éjszakai látomásról beszél, a tavaszi napéjegyenlőség idején mondhatták, míg az 1. és 2. számú énekeket a téli napfordulón és az őszi napéjegyenlőség idején recitálhatták, fennhangon.⁴⁹ Ezek a liminális napok, nem lévén a naptár „szabályos” napjai (a Qumránból ismert ideális naptár is hozzáadott napoknak számítja ezeket) különösen veszélyeseknek számítottak a démoni támadások szempontjából. A „szent idő”, vagyis a profántól eltérő idő veszélyes aspektusát képviselő napokon az emeberi közösség számára létfontosságú volt a fenyegető veszélyek elhárítása — isteni segítséggel.

A szöveg hosszúsága (terjedelme hat, egyenként 13–15 sornyi szöveget tartalmazó kolumna) valamint formája (az írásra használt bőrön nem látszik hajtogatás nyoma) alapján nem valószínű, hogy a kézirat testen viselt amulett lett volna. Minden valószínűség szerint inkább könyvtári példány lehetett, amelyet meghatározott napokon, speciális liturgikus céllal használtak. A közös recitálásra utaló jegyek alapján feltehető, hogy ezeken a napokon közös könyörgéseket, imákat mondtak a különféle, de egységesen démoni eredetűnek tartott fenyegető veszélyek elhárítására.⁵⁰

Felhasznált irodalom

- ALEXANDER, Philip S. 1999: The Demonology of the Dead Sea Scrolls. In: Flint, P. W. – VanderKam, J. C. (szerk.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*. Leiden – Boston – Köln: Brill. 331–353.
- BECK, Pirhiya 1995: Catalogue of Cult Objects and Study of the Iconography. In: Beit-Arieh, I. – Beck, Pirhiya et al., *Horvat Qitmit: an Edomite Shrine in the Biblical Negev* (Monograph Series 11). Tel Aviv: Institute of Archaeology of Tel Aviv University, Publications Section. 27–208.

⁴⁹ Az énekek használatának kérdése további vizsgáldást igényel.

⁵⁰ Az amulettek a bajelhárító szövegek külön változatát reprezentálják, amelyeknél az anyagot, a formát és az írás típusát is a dokumentum funkciója határozta meg. A görögül írt zsidó exorcizmusokkal kapcsolatban előírás volt, hogy a szöveget vékony aranylemezzre, *lamella*-ra írják. A zsidó *tefillin* (legkorábbi példái éppen Qumránból ismertek) apró pergamen-darabokra írt és kis tokokba helyezett bibliai szövegeket tartalmaztak. A tárgyak bajelhárítás céljából készültek, feladatuk a személy védelme volt az ima idején, lásd DE VAUX – MILIK 1977; COHN 2008.

- BOTTERWECK, Johannes G. – RINGGREN, Helmer 1986: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- CAQUOT, André 1956a: Le Psaume XCI. *Semitica* 6, 21–37.
- CAQUOT, André 1956b: Sur quelques démons de l’Ancien Testament (Reshep, Qeteb, Deber). *Semitica* 6, 53–68.
- CHARLESWORTH, James H. – NEWSOM, Carol A. 1999: *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, Vol. 4B: Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice*. Tübingen – Louisville: Mohr Siebeck – Westminster John Knox Press.
- COHN, Y. B. 2008: *Tangled up in Text: tefillin and the Ancient World* (Brown Judaic Studies 351). Providence R. I.: Brown Judaic Studies.
- DALLEY, Stephanie 1998: *The Legacy of Mesopotamia*. London: Oxford University Press.
- DOERING, Lutz 1999: *Schabbat: Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum* (Texts and Studies in Ancient Judaism 78). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- DRAWNEL, Henryk 2007: Moon Computation in the Aramaic Astronomical Book (1). *RevQ* 23, no. 89, 3–42.
- FRÖHLICH, Ida 2010: Theology and Demonology in Qumran Texts. *Henoch* 32, 101–129.
- GELLER, Markham J. 1999: Freud and Mesopotamian Magic. In: Abusch, T. (szerk.), *Mesopotamian Magic: Textual, Historical and Interpretative Perspectives* (Ancient Magic and Divination 1), Groningen: Styx. 49–56.
- FLINT, Peter W. 2000: Psalms, Book of: Biblical Text. In: Schiffman, L. H. – VanderKam, J. C. (szerk.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls 2*. New York: Oxford University Press. 702–710.
- GARCÍA-MARTÍNEZ, Florentino – TIGCHELAAR, E. J. C. – VAN DER WOUDE, A. S. 1998: *Qumran Cave 11. II: (11Q2-18, 11Q20-31)* (Discoveries in the Judean Desert 23). Oxford: Clarendon.
- GREEN, Anthony 1984: Beneficent Spirits and malevolent Demons. The Iconography of Good and Evil in ancient Assyria and Babylonia. In: Kippenberg, H. G. (szerk.), *Popular Religion* (Visible Religion. Annual for Religious Iconography 3). Leiden: Brill. 80–105.
- HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich – BALTZER, Klaus – MALONEY, Linda M. 2005: *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100* (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible). Minneapolis, MN: Fortress Press.
- HUNGER, Hermann – PINGREE, David Edwin 1999: *Astral Sciences in Mesopotamia* (Handbuch der Orientalistik 44:2). Leiden: Brill.
- KING, Philip J. 1993: *Jeremiah: An Archaeological Companion*. S.L.: Westminster Press.
- KOTANSKY, Roy 1995: Greek Exorcistic Amulets. In: Meyer, M. W. – Mirecki, P. A. (szerk.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Religions in the Graeco-Roman World 129). Leiden: Brill. 243–277.

- LANGE, Armin 1997: The Essene Position on Magic and Divination. In: Bernstein, M. J. – García-Martínez, F. – Kampen J. (szerk.), *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Published in Honour of Joseph M. Baumgarten. Proceedings of the Second Meeting of the IOQS, Cambridge, 1995* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 23). Leiden: Brill. 377–435.
- MAIER, Johann 1995–1996: *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, Vol 1-3*. München – Basel: Ernst Reinhardt.
- MAYS, James Luther 1994: *Psalms: Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville: John Knox Press.
- NAVEH, Joseph – SHAKED, Shaul 1993: *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Jerusalem: The Magnes Press.
- NEUGEBAUER, Otto 1975: *A History of Ancient Mathematical Astronomy* (Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences 1). Berlin – Heidelberg – New York: Springer.
- NEWSOM, Carol A. 1985: *Songs of the Shabbat Sacrifice: A Critical Edition* (Harvard Semitic Studies 27). Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- NITZAN, Bilhah 1994: *Qumran Prayer and Religious Poetry* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 12). Leiden: Brill.
- ÓKTCH 1965: Harmatta, János (szerk.), *Ókori Keleti Történeti Chrestomathia*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- VAN DER PLOEG, Johannes P. M. 1965: Le Psaume XCI dans une recension de Qumrân. *Revue biblique* 72, 210–217, pls. VIII–IX.
- PUECH, Émile 1992: Les deux derniers psaumes davidiques du rituel d'exorcisme, 11QpsAp/a IV.4-V.14. In: Dimant, D. – Rappaport, U. (szerk.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*. Leiden: Brill. 64–89
- PUECH, Émile 2000: Les psaumes davidiques du rituel d'exorcisme (11Q11). In: Falk, D. K. (szerk.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran*. Leiden: Brill. 160–181.
- RIEDE, Peter 2000: *Im Netz des Jägers: Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- ROBINSON, Edward – DRIVER, Samuel Rolles – BRIGGS, Charles A. s.a.: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford: Clarendon Press.
- SANDERS, James A. 1965: *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11* (Discoveries in the Judean Desert 4). London: Clarendon.
- SANDERS, James A. 2000: Psalms Scroll. In: Schiffman, L. H. – VanderKam, J. C. (szerk.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls 2*. New York: Oxford University Press. 715–717.
- SCURLOCK, JoAnn 1995: Magical Uses of Ancient Mesopotamian Festivals of the Dead. In: Meyer, M. W. – Mirecki, P. A. (szerk.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Religions in the Graeco-Roman World 129). Leiden: Brill. 93–107.

- SORENSEN, Eric 2002: Chapter 3: Possession and Exorcism in Ancient Israel and Early Judaism. In: U.ő (szerk.), *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.157). Tübingen: Mohr Siebeck. 47–74.
- STOL, Marten 1993: *Epilepsy in Babylonia* (Cuneiform Monographs 2). Groningen: Styx.
- DE VAUX, Roland – MILIK, Józef T. 1977: *Qumran Grotte 4 - II: I. Archéologie II. Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128-4Q157)* (Discoveries in the Judean Desert 6). London: Clarendon Press.
- WEIHER, Egbert von 1971: *Der babylonische Gott Nergal* (Alter Orient und Altes Testament 11). Neukirchen-Vluyn: Verlag Butzon & Bercker – Neukirchener Verlag.
- WIGGERMANN, Franciscus Antonius Maria 1992: *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*. (Cuneiform Monographs 1) Groningen: Styx.
- WILLIAMS, Clemency 2002: Signs from the Sky, Signs from the Earth: The Diviner's Manual Revisited. In: Steele, J. M. (szerk.), *Under One Sky: Astronomy and Mathematics in the Ancient Near East* (Alter Orient und Altes Testament 297). Münster: Ugarit-Verlag. 473–485.

Az idő gondviselői

Az Álomidő kozmológiai rendszere az ausztrál őslakosság körében

*Kisdi Barbara*¹

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

A mai ausztrál bennszülöttek ősei, Ausztrália őslakosai 40000 évvel ezelőtt már bizonyosan benépesítették északi irányból a kontinens nagyságú szigetországot. A 20. század közepén még 500 különböző helyi nyelv létezéséről beszéltek a kutatók, mára azonban a nyelv és az őshonos kultúra hordozóinak létszáma alaposan megcsappant. Az angolok 1788-ban szálltak partra Ausztráliában, és a folyamatos betelepülés következtében behurcolt új betegségek, valamint a módszeres népirtás a 300 ezerre becsült őslakosság lélekszámát az 1930-as évekre 30000 körülire apasztotta. Ma (a 18 milliós őslakosságból) az őslakosok megközelítőleg 250–350 ezren lehetnek, elsősorban vidéki, sivatagos, félsivatagos területeken élnek, ám az ősi nyelveket már nagyon kevesen beszélik. Noha 1993-ban az ausztrál parlament az Ősi Tulajdonjogról (*Native Title Act*) hozott törvényében kinyilvánította, hogy az őslakosokat minden olyan ausztrál földterületre vonatkozóan megilleti a tulajdonjog, amely esetében ez egyértelműen meg nem szűnt. elutasította a *terra nullius* elméletét, miszerint az európaiak betelepülése előtt Ausztrália a senki földje lett volna, a gyakorlatban pedig, főleg a korábbi üldöztetések következtében, a bennszülöttek mára elszakadtak azoktól a területektől, amelyekhez nemzetségeiket szakrális szálak fűzték. Őseik több ezer éven át kifinomodott életmódjából — az etnikai diszkriminációt az elmúlt két évtizedben felszámolni kívánó kormányzati intézkedések ellenére is — alig tudtak megőrizni valamit. Pedig az ausztrál őslakosok számára a föld, amelyen élnek, identitásuk fontos részét képezi.

Az ember, a föld és a természet valamennyi megjelenési formája közötti kapcsolatot az *Álomidő*nek nevezett kozmológiai rendszer foglalja magába. E rendszerről az etnográfusok által végzett terepkutatások révén, az őslakosok szóbeli hagyományait és rítusait elemezve nyerhetünk információkat. További lényeges forrást jelentenek azok a — ma már az ausztrál nemzeti parkok által féltve őrzött — sziklarajzok, amelyek megelevenítik az Álomidő isteneit, az ősök cselekedeteit, az itt élő népek mindennapi életmódját, vadászatait, a fegyvereket, a

¹ A kötet, illetve jelen tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0014, 'TEHETSÉGTÁMOGATÁS A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM KILENC TUDOMÁNYÁGÁBAN' c. projekt támogatásával valósult meg.

vadászott és/vagy totemként tisztelt élőlényeket, s azt a mitikus időt, amely a jelen és a jövő mintaképeül szolgál.

Az angolról (*Dreamtime*) fordított magyar kifejezés, az Álomidő nem feltétlenül szerencsés *terminus technicus*. Bizonyos ausztrál nyelvekben (arunta, karadjeri, aluridja, dieri, ungaringin)² ugyan valóban ugyanaz a szó használatos a *mitikus múlt* és az *álom* kifejezésére, de ez korántsem általános az összes törzsi nyelv tekintetében. Vigyázni kell tehát, hogy magyar álom szavunk, illetve az ahhoz kapcsolt képzeink ne vigyenek tévútra az ausztrál Álomidő megértésével kapcsolatban. Mindazonáltal előfordul, hogy az Álomidővel való találkozást valóban álomban képzelik el, amely az Álomidő jelenvalóságát egy másik dimenzióba helyezi. Az álom azonban az animista gondolkodásban rendszerint a léleknek a testtől való elválását jelenti, vagyis a valóság megélésének egy másik típusát. Az, hogy az álombéli utazás a jelenben játszódik-e (pl. Murinbata és Mardudjara törzsek) vagy a múltba irányul (Jigalong törzs vagy Fitzroy népei /Dél-Kimberley/), eltérő lehet az egyes törzsek között.³

Az őslakosok az idő két formájában, a cselekvések két párhuzamos síkjában léteznek. Az egyik a mindennapi idő, a másik egy végtelen, spirituális körforgás: ez az Álomidő. Az Álomidő, illetve a vele kapcsolatos eredetmítoszok — amelyekből maga az Álomidő is eredeztethető⁴ — a tudás, a hit és a gyakorlat komplex hálóját alkotják, amely az ember valamennyi testi és lelki vonatkozását áthatja.

Az Álomidő minden megtörtént esemény története, a világegyetem létrejöttének magyarázata, az ember teremtése és annak rögzítése, hogy a teremtő — többnyire — totemisztikus ős a kozmosz rendjében milyen szerepet szánt az embernek. Az Álomidő jelentése nem tökéletesen egyetemes valamennyi bennszülött törzs körében. Alapvetően kétféle elképzelés létezik: 1, az Álomidő a múlt valósága (a Tiwi, Wuradjeri, Jigalong népek szerint), 2, a múlt és a jelen valóságának egyidejűsége (Mardudjara, Murngin, Wailbiri, Ooldea, Warrabri). Ez utóbbi elképzelés további két fajtára osztható: 1, ahol ez az egyidejűség párhuzamos egyidejűséget jelent, illetve 2, ahol a múlt a jelen része, azaz „a múlt benne van a jelenben”.⁵

Ausztrál felfogás szerint az ember, az ember által teremtett világ, vagyis a kultúra, illetve a természeti környezet mind az Álomidő eseményeinek terméke. A mitikus múltban ugyanis az ősök, akiket hősként tisztelnek, cselekedeteikkel alakították ki a mai tájat, vagyis minden természeti képződmény az ősök tetteinek nyomán alakult ki, s mindegyikhez mítoszok fűződnek. A helyek az adott területet lakó emberekkel személyes viszonyban állnak, akár csak az ősök, akik azokat létrehozták, s amelyek által megnyilvánulnak. Az ősök saját életerejükkel töltötték fel a helyeket, s ez az életerő tartja fenn a létezést, amelyet azonban ciklikusan meg kell újítani. Ez a megújítás az Álomidő és a hétköznapi világ összefonódását biztosító vallási rítusok idején megy végbe, amely mintegy elválaszthatatlanná teszi a szent és a profán időt. A szakrális idő tehát az ausztrál törzsek többségénél a profán idővel párhuzamosan zajlik, s ezek csaknem valamennyi emberi cselekedet alkalmával összefonódnak. Mégpedig azért, mert a

² ELKIN 1974: 48.

³ STANNER 1963: 266; 1979: 24, MOUNTFORD – TONKINSON 1969: 372–373, DEAN 1996: 63.

⁴ HIATT 1975: 3–13, BERNDT – BERNTD 1988: XI–XII, DEAN 1996: 56.

⁵ DEAN 1996: V.

létfenntartást biztosító valamennyi aktus csak akkor tekinthető legitimnek, ha az az ősök cselekedeteit ismétli — ezáltal maga a cselekedet is szakrális aspektussal bír. A vallás, mint az ausztrál totemizmus is, elsősorban a mindennapok valóságát, az állandó bizonyosságot kívánja megmagyarázni, így az idő szentsége a mindennapokra irányul. Nem mindegy azonban, hogy kinek a mindennapjáról beszélünk, a tudás birtoklásának lehetősége ugyanis erőteljesen rétegzett, vagyis csak az lehet részese a szent idő megtapasztalásának, aki megkapta a szent tudásához szükséges beavatást.

A beavatási rítusok, amelyek biológiai lényből kulturális lényé transzformálják a beavatottat (e patriarchális társadalmakban többnyire a férfiakat, noha Ausztráliában léteznek titkos női táncok és énekek is), egyszersmind átvezetnek a profánból a szent világába. A beavatást totális átalakulásként fogják fel, vagyis nézetük szerint a beavatott személy voltaképpen meghal, megszűnik létezni annak, aki volt, és új emberként születik újjá. A szimbolikus rituálé következményét valóságnak értelmező gondolkodásmód a beavatott személyt már egy másik entitásként fogja fel, ezért új nevet kap, új jogok és új kötelezettségek vonatkoznak rá. Ettől kezdve azonban értő részese, továbbvivője és alakítója az Álomidőnek, amelynek révén élő és állandó kapcsolatba kerül az ősökkel. Az Álomidő tehát afféle időkapuként működik, ami összeköti a múltat, a jelent és a jövőt, s amelynek gyakorlati megvalósulását a szakrális rítusok végrehajtása, vagy a szent helyek végiglátogatása jelenti. Az ausztrál őslakók egész világukat olyan rendszerbe foglalják, valamennyi állat, növény, természeti képződmény létét és keletkezését olyan módon képzelik el, amelyben egyetlen komplex leszármazási rendszerben kapcsolja össze a létező entitásokat — egymással, és az Álomidő hőseivel.

A legtöbb ausztrál törzs úgy tartja, hogy lényegében valamennyi ember ebben az örökévaló Álomidőben létezik. Ez az állandó vagy örökérvényű rész már azelőtt is létezett, mielőtt az egyén élete megkezdődött, és azután is létezik majd, hogy az élet befejeződik. Úgy gondolják, hogy a még meg nem született gyermekek lelke ebben az Álomidőben létezik, és ide is tér vissza a halál után. Az ősök, a még meg nem született gyermekek és a holtak lelkei a *csurunga* nevű szent tárgyban *lakoznak*, amely lényegét tekintve az egyén és a csoport identifikációjának tárgyasulása, illetve az Álomidő és a hétköznapi idő egységének szimbóluma.

A legáltalánosabb elképzelés szerint a mitikus múlt tehát a jelenben is él, annak részét képezi, és a jövőben is létezni fog. A teremtő ősök ugyanis nem tűntek el a teremtés lezárul-tával, hanem ma is jelen vannak azon jelenségekben, amelyekké az Álomidőben váltak. Élet-erejük tartja fenn a világot, ám e vitalitás folytonosságát az általuk teremtett ember biztosítja, a rítusai által. A természeti világ valamennyi jelensége tehát egy archetipikus lény tetteinek a következménye, illetve magának az őznek a megtestesülése, amelyet ők nem mitikus alaknak, hanem valóságos, a jelenben is létező és ható entitásnak tekintenek.

Az ősök nem a semmiből teremtették a világot, hanem egy korábbi létformából alakították át arra a képre, amilyennek ma ismerjük. Ez a rend azonban örökérvényű és megváltoztathatatlan. Ebben a mitikus időben fektették le és intézményesítették a viselkedési szabályokat és az erkölcsi törvényeket, a totemisztikus rokonsági rendszer szabályait vagy a földrajzi képződmények osztályozási rendjét, amelyek a rendszerből következően megmásíthatatlanok.

Ez a rend képezi valamennyi ausztrál bennszülött törzs világnézetének alapját, kozmológiai és ontológiai önazonosságát. Ez az a felfogás, ami érthetlenné teszi az őslakosok számára a fehér ember földhöz és időhöz való változó viszonyát.

Az Álomidőhöz szorosan kapcsolódó Álom kifejezés *eredettörténetet* jelent. Szellemi tulajdon, ami az egyént, illetve a csoportot az egyetemes rendszerhez köti. A rendszerint matrilineárisan öröklődő Álom az egyén saját tulajdona, amelyet a beleegyezése nélkül más nem mondhat el, mert azzal „ellopná” az álmot. Az ember Álma az egyénnek a történelmi tradícióként továbbörökített szent mítoszokból és rítusokból, illetve az örökkévaló Álomidőből való saját részét jelenti.⁶ Az Álom irányítja a társadalmi törvényeket, a kulturális szabályokat, az emberek kulturális viselkedését. Mégpedig úgy, hogy az Álom akkor valósul meg, ha az emberek betartják a törvényeket, és a tanítás szerint cselekszenek, elvégzik a beavatásokat, s ezáltal átörökítik az Álmot: éneklük a dalokat, táncolják a táncokat és megfestik az dalciklusokat (*songlines*, szó szerint „dalvonalak”), amelyeket az Álom nyomának is neveznek. Ezek olyan ösvényekről szólnak, amelyek az ősök teremtő utazásai során keletkeztek, s amelyek behálózák az egész lakott földet, sőt, olykor az eget is.⁷ Ezek az ösvények fontos témái a rituális táncoknak, daloknak, festményeknek és mítoszoknak, de a valóságban létező területeket kötnék össze, áthágva a nyelvi és etnikai határokat. Egy, a kultúráját jól ismerő bennszülött geográfiai értelemben is tökéletesen tud tájékozódni a dalvonalak útmutatásai alapján, amelyek pontosan megjelölik a határokat, a víznyerők és más természeti képződmények helyét. Úgy vélik, a dalciklusok rendszeres éneklése tartja életben a Földet, ami az ember felelősségét és egyben „hatalmát” is aláhúzza. Ez a hatalom azonban nem önkényes, mert ha nem a kölcsönös felelősséget szolgálja, felborul a kozmológiai egyensúly. Az őslakosok felfogása szerint *minden* cselekedet nyomot hagy a Földön, nemcsak az Álomidőben, hanem a hétköznapi tettekben is. Úgy tartják, hogy az ember csak vendégként érkezik a Földre a később szellemmé vált ősök jóvoltából (akik a mitikus Álomidőben egyszerre teremtettek meg valamennyi embert), s egész életében felelősséggel tartozik a Földért, valamennyi élőlényért és a szellemekért, akiket jórészt — a totemisztikus csoportok szabályai szerint⁸ — rokonaként tart számon. Az egész Föld egyfajta szentély, sőt, a teofánia példája, mert a föld valamennyi jelensége tartalmazza a teremtő ős lényegét, sőt, bizonyos helyek kiemelt szentséggel bírnak. Az őslakosok úgy tekintenek magukra, mint akik misztikus kapcsolatban állnak egymással, s ugyanezt a misztikus kapcsolatot tételezik fel a különböző, szigorúan szabályozott csoportok, a nemek és a többi élőlény között. Ebben az értelemben Colin Dean az ausztrál őslakosok egész életét egyetlen komplex vallási élménynek tekinti.⁹ Közvetlen kapcsolatban vannak az őket körülvevő világgal, amit teljes egészében áthat a természetfeletti, s ennek tükrében valamennyi természeti jelenség a szent oltalma alatt áll. Ez az elképzelés jelenti a totemizmus alapját is.

⁶ ELKIN 1932: 129.

⁷ HARNEY – CAIRNS 2003.

⁸ Ausztráliában a közös totem (növényfaj, állatfaj, geológiai képződmény, ritkábban égitest) egyaránt összefűzheti az egyéneket, nemi csoportokat, házassági osztályokat, nemzetségeket (klán) és lokális csoportokat, lásd ELKIN 1986.

⁹ DEAN 1996: 3.

Az Álomidő fogalmi keretei szorosan kapcsolódnak a totemizmus rendszeréhez.¹⁰ Maga a totemizmus, az ősi vagy preindusztriális kultúrákban megtalálható rendszer azon lehetséges társadalomszervezési módozatok egyik formája, amelynek segítségével az ember rendszerezni képes emberi viszonyait, társadalmi kapcsolatait, illetve a természethez fűződő viszonyulásait.¹¹

Az Ausztráliában ismert totemek közül számunkra most az ősökkel és a szent helyekkel kapcsolatos totemnevek a legérdekesebbek, amelyek az előbbiekkal, illetve azok cselekedeteivel való egylényegűséget fejezik ki. A totemül szolgáló helynevek olyan természeti képződmények, ahol a mitikus ős az Álomidőben megpihent, vagy ahol végrehajtotta legendás élete valamely nagy tettet. A totemnevek általában anyai ágon öröklődnek, ritkábban apain (ami területi kötődést is jelent), ám a harmadik típus, amelyet például az arandáknál és a lorityáknál figyeltek meg, kifejezetten az ősökkel való egységet szimbolizálja. Itt a gyermek nem az anya vagy az apa totemét örökli, hanem azét az őst, aki az anyát a fogantatáskor misztikusan megtermékenyítette. A behatárolás területi alapon történik, vagyis annak az ősnek a totemét örökli a gyermek, amelynek a felügyelete alá tartozik az a hely, ahol az anya szerint a fogantatás történt — ugyanis a vallási képzetek szerint az ősök gyakran látogatják totemjük központjául szolgáló helyeket.¹²

A totem nem csupán a csoport nevét adja, hanem egyfajta címerként is funkcionál, amelyet az egyén a családjához való tartozás jelképeként jogosult viselni; ahogy Émile Durkheim fogalmaz, a dolgoknak az a fajtája, amellyel az ember kollektíven fejezi ki önmagát.¹³ A totem tehát az identitás alapja, egyszerre jelképezi mind a csoport, mind pedig az egyén identitását. A különböző totemcsoportok tagjait rokonsági kötelékek fűzik egymáshoz, e kötelékek pedig a vérrokonságon túlmenően a közös totemnéven alapulnak. Sőt, elsősorban ezen, mert a jogok és kötelezettségek rendszerét elsődlegesen nem a vér szerinti leszármazás szabja meg, hanem a közös totem.

A totemek képi ábrázolásban is megjelennek, nemcsak a klán tagjainak használati tárgyain, hanem magukon az embereken is. A testfestés e módja újfent a totemmel való azonosulást fejezi ki: vagyis a totemmel való rokonság nem pusztán magát a rokoni kapcsolat szimbolizálja, hanem egyben azt is, hogy a totemnév viselője és a totem maga is egy és ugyanazon entitás. Az ábrázolás nemcsak a kapcsolatra utal; az ábra maga a totem. Nem véletlen, hogy az ifjak beavatási szertartásának az egyik legfontosabb mozzanata az, amikor rájuk festik a totemisztikus emblémát, és ezzel beavatják őket az Álomidő ismeretébe. Ettől kezdve saját Álommal rendelkeznek, amely közvetlenül kapcsolja össze az idő horizontjait. Az Álom gyákorta utal a beavatott transzformációjára. Ez arra enged következtetni, hogy az Álom, bár a jelen része, az Álomidőből táplálkozik.¹⁴ Vagyis az Álom egyszerre utal egy múltbéli ese-

¹⁰ Az ausztrál totemizmusról szóló, mindmáig leginkább szisztematikusnak számító munka Émile Durkheim tollából származik: a *Vallási élet elemi formái* című műve — melynek első kiadása 1912-ben jelent meg —, magyarul is olvasható (DURKHEIM 2003).

¹¹ BOWIE 2006: 124.

¹² DURKHEIM 2003: 106.

¹³ DURKHEIM 2003: 102.

¹⁴ STANNER 1963: 266.

ményre (amit a beavatás idéz fel), a jelen eseményeire, a beavatott „teremtésére” és az állandó teremtésre.¹⁵

A totem, és minden, ami vele kapcsolatos, szent. Ilyen a már említett *csurunga* is, amelynek maga az elnevezése is *szent*-et jelent.¹⁶ A *csurunga* többnyire ovális, esetleg halalakú, faragott vagy csiszolt fa-, illetve kőtárgy, amelyre a klán, illetve a nagyobb csoportok totemét vésik. Egy zsinórra fűzve pörgetni tudják, zúgattyúként használják: ezzel jelenítik meg az ősök szellemét, tehát tulajdonképpen egy „kaput” hoznak létre az Álomidőbe. A *csurunga* a legtöbb esetben maga is a mitikus őst jelképezi: egyes legendák szerint az ősök, miután az Álomidőben létrehozták a világot, *csurungává* váltak, amelyben tárgyiasult az életerejük.¹⁷ Ezáltal a *csurungák* jelentik a legfőbb kapcsolatot a mitikus múlttal, s egyben a múlt és a jelen egymásba olvadásának útmutatójaként is szolgálnak. A *csurunga* legfontosabb jellemzője, hogy *szent*, ezért nők és be nem avatott fiatalok nem érhetnek hozzá, sőt, nem is láthatják — hacsaknem bizonyos szertartások alkalmával, és akkor is csak messziről. A *csurungának*, az ősbeléje költözött erejénél fogva rendkívüli képességeket tulajdonítanak: képes gyógyítani vagy valakinek a vesztét okozni, valamint biztosítja a totemállat szaporodását, vagyis termékenységi erővel is bír. Ereje az egész klánt segíti, hiszen a *csurunga* alapvetően „kollektív kincs, a klán legfőbb szentsége”.¹⁸

Szintén a mitikus őst jeleníti meg az ún. *nurtunja*,¹⁹ illetve a *waniga*.²⁰ Mindkét szakrális tárgy a vallási szertartások központi szereplője, eredetüket pedig mítoszok magyarázzák, amelyek az ősökkel való kapcsolatukat szintén az Álomidőre vezetik vissza. Noha e két tárgyat a *csurungától* eltérően minden szertartásra újra és újra elkészítik, majd megsemmisítik, mégis képesek az Álomidő megjelenítésére. Durkheim e tárgyak időlegessége miatt úgy vélte, hogy szent voltak nem az ősökkel vagy a szent idővel való kapcsolatukban keresendő, hanem totemisztikus természetükben, ám magam úgy gondolom, hogy éppen a keletkezés és az elmúlás, a teremtés és az elpusztítás ciklikusságának megélése segíti a rítus résztvevőit az Álomidővel való azonosulásban. Egy szent tárgy elkészítésekor ugyanis nem feltétlenül a kész termék a fő cél, hanem maga a készítési folyamat, a szentségben való részvétel, ahol maga a tárgy csupán eszköz az ősökkel, illetve az Álomidővel való azonosuláshoz.

A fentiek tárgyalása nyitva hagyja a kérdést, hogy milyen mértékben beszélhetünk az ausztrál kozmológia kapcsán a szent és profán oppozíciójáról. A szent rendre megnyilvánul a mindennapi cselekvésben, ám éppen az emeli ki szentségét, hogy szemben áll azzal, ami nem szent. A szent tárgyak használatának módja a szent és a profán megkülönböztetésére enged

¹⁵ DEAN 1996: 62.

¹⁶ DURKHEIM 2003: 117.

¹⁷ http://www.neprajz.hu/idokepek/idoben_elni/alomido.html

¹⁸ DURKHEIM 2003: 119.

¹⁹ Ez az északi arandáknál és néhány szomszédos törzsnél (kajtityáknál, walpbiriknél, anmatyaráknál) jellemző, függőlegesen felállított, felül fűcsomókkal, hajból készített szalagokkal, tollpihékkal, a csúcán pedig ékfarkú sas-tollal díszített lándzsa valamennyi szertartás központi szereplője, lásd DURKHEIM 2003: 120.

²⁰ A *waniga* egy kereszt vagy kettős kereszt alapú, több méter magas váz, amelyre a központi tengely két vége és a kereszttrúd által határolt síkban, átlós irányban emberi hajból, illetve oposszum- vagy bandikut-szőrből készült zsinegeket feszítenek ki; így módon sűrűn teleszótt rombusz jön létre. A változataiban létező *waniga* a déli arandáknál, az arabanáknál és a lorityáknál található meg. DURKHEIM 2003: 121.

következtetni, ám csak a társadalom bizonyos csoportjaira és bizonyos időszakokra vonatkozóan. Egyébként a szent és profán világ (a szellemi és az emberi) nincsen élesen elválasztva, mivel a kettő kölcsönösen áthatja egymást. Az idő szentsége a mindennapi cselekedeteket is igazolja, s ez a szentség abban áll, hogy összekapcsolódik a ősök cselekedeteivel vagy azok következményeivel — vagyis magával a világgal.

Ma az őslakosok számára az Álomidő nemcsak az identitás keresésében és újrafogalmazásában nyújt segítséget, hanem pontos útmutatóul is szolgál. Noha még mindig meglehetősen keveset tudunk az Álomidő rendszeréről, érdemes összegezni eddigi tanúságainkat, hiszen világossá válhat, hogy az a vallás (az ausztrál totemizmus), amit Durkheim a „vallási élet elemi formájának” tekintett, s amelyet az evolucionista szemléletű kutatók még ma is a „legprimitívebb” vallásként tartanak számon, meglehetősen összetett és elvont gondolkodásmódot takar.

Felhasznált irodalom:

- BERNDT, Ronald M. – BERNDT, Catherine A. 1988: *The World of the First Australians: Aboriginal Traditional Life, Past and Present*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- BOWIE, Fiona 2006: *The Anthropology of Religion: An Introduction*. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd.
- DEAN, Colin 1996: *The Australian Aboriginal 'Dreamtime': Its History, Cosmogensis, Cosmology and Ontology*. West Geelong Victoria Australia: Gamahucher Press.
- DURKHEIM, Émile 2003: *A vallási élet elemi formái*. (Ford. Vargyas Z.) Budapest: L'Harmattan.
- ELKIN, Adolphus Peter 1932: The Secret Life of the Australian Aborigines. *Oceania* 3, 119–138.
- ELKIN, Adolphus Peter 1974: *The Australian Aborigines*. Sydney: Angus and Robertson.
- ELKIN, Adolphus Peter 1986: *Ausztrália őslakói*. (Ford. Vargyas G.) Budapest: Gondolat.
- HARNEY, Bill Yidumduma – CAIRNS, Hugh 2003: *Dark Sparklers*. Sidney: Cairns Hugh Campbell.
- HIATT, Lester R. (szerk.) 1975: *Australian Aboriginal Mythology: Essays in Honour of W.E.H. Stanner*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- MOUNTFORD, Charles P. – TONKINSON, Robert 1969: Carved and Engraved Human Figures from North Western Australia. *Anthropological Forum* 2, 371–390.
- WOLF, Fred Alan 1994: *The Dreaming Universe: A Mind-expanding Journey into the Realm where Psyche and Physics Meet*. New York: Simon & Schuster.
- STANNER, William Edward Hanley 1963: Cosmos and Society Made Correlative. *Oceania* 33, 239–273.
- STANNER, William Edward Hanley (szerk.) 1979: *White Man Got No Dreaming: Essays 1938–1973*. Canberra: Australian National University Press.

Eltérő időkezelési technikák egy vegyes etnikumú közösségben

Osgyáni-Kovács Kitti

Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar - Miskolc

Etnikai egyensúlyhelyzetek, lokális együttélési modellek két vegyes lakosságú kistérségben (Tövishát, Zobor-vidék) címen működött az az OTKA kutatási projekt, melyet a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Intézete végzett 2009 és 2012 között. Ez idő alatt lehetőség adódott az egyéni kutatási témák vizsgálatára is, így került sor egy romániai falu, Völcsök (Ulcug) közösségként való értelmezésére, pontosabban annak tisztázására, hogy a helyi társadalom együttélési viszonyai miként feleltethetők meg egy lokális falusi közösségnek.

A csoportos és az egyéni terepmunkák egyaránt rávilágítottak arra, hogy a településen gyakorlatilag nem működik közösségi élet, és ezt a hiányt nemcsak a kutatók, de a helyiek is pontosan érzékelik. A problémához kapcsolódó véleményüket és értelmezéseiket a helyiek a jelenséggel kapcsolatban forgalmazott narratívák rendszerében teszik nyilvánvalóvá.¹ A közösségi élet hiánya univerzális toposz, azonban Völcsökön nemcsak az okok tisztázása követel magyarázatot, hanem a „hiány” társadalmi „funkciói” is értelmezésre szorulnak.

A közösségi életet a helyi társadalom tagjai között megfigyelhető formális és informális interakciók rendszereként a szekunder közösségekben, vagyis egymással nem rokoni kapcsolatban álló egyének, illetve egyének csoportjai között tanulmányoztam. A közösségi élet alapja egy közösségként funkcionáló helyi társadalom megléte. A közösségi élet kutatásának egyik területét a település multietnikus jellege szolgáltatta — e kutatás eredményeiről kívánok a következőkben beszámolni.²

Előfeltételezésem szerint a közösségi élet Völcsökön megfigyelhető hiánya és a település többnemzetiségű volta között csak gyenge kapcsolat figyelhető meg. A két etnikum és az ezzel együtt járó kulturális és nyelvi különbségek megnehezíthetik, de önmagában nem lehetetlenítik el a közösségi élet létrejöttét, ahogyan nem teszik azt a környező falvakban sem.

¹ Narratívának a helyiek a völcsöki közösségi élet hiányának okaival kapcsolatosan az interjúszövegekben is következetesen érvényre juttatott értelmezéseinek rendszerét tekintem.

² A kutatás további eredményeiről beszámoló írás megtalálható az OTKA projektet összefoglaló tanulmánykötetben (BICZÓ – KOTICS 2013).

A kutatás során feltárásra került etnikai különbségek legfontosabb dimenziója az eltérő időkezelési technikákhoz kötődik, mely hipotézisem szerint a közösségi élet kialakításának egyik etnikus akadály, mivel a szabadidő eltöltésének közösségi szabályozásához kötődik.

A kutatás a lokális szintér keretei között valósult meg, így kiemelt jelentőséget kapott a terepmunka, melynek során a modern kulturális antropológia módszertanának megfelelően interjúkat készítettem és megfigyeléseket végeztem.³ A kutatásban központi szerepet játszó narratívák vizsgálatát a dolgozatban a strukturált interjúk részleteinek elemzésével végzem.

Völcsök a romániai Szilágy megyében (Județul Sălaj) található, Szilágycehtől (Cehu Silvaniei) északra, Szilágyújlak (Someș Uileac) és Bósháza (Biușa) között. Az 1992-es adatok szerint az 1072 fős településen az etnikai arányok megoszlása: 68,2 százalékos magyar és 31,8 százalékos román lakosság.⁴ A falu legnagyobb gyülekezete a református, ezt követi az ortodox, végül pedig a kisebb vallási csoportok: a Jehova tanúi, az adventisták és a millenisták.⁵ A falu lakosainak többsége mezőgazdaságból él, de emellett jelentős a kétlaki életmódot folytatók száma is. A helyi lakosok által preferált munkahelyek nagy része, az iskoláskorú gyermekek által látogatott általános iskola felső tagozata, valamint a középiskolák Szilágycehtben találhatóak, melyhez a falu közigazgatásilag tartozik.

A kutatás fókuszában álló közösségi élet vizsgálatakor a falu multietnikus jellegének elemzése is fontos volt.⁶ Az a tény, hogy a településen több nemzetiség él egymás mellett, még nem magyarázza a közösségi élet hiányát, hiszen az nem csak etnikailag homogén környezetben valósulhat meg, a vallási, szokásbeli vagy nyelvi különbség nem feltétlenül jelent akadályt.⁷ A közösségi életet a helyiek a szabadidő eltöltésével azonosították, ebben az értelemben kerül elemzésre a falu multietnikus volta. Az etnikai különbség kérdéskörét a nyelvhasználat, az összetartás, a szabadidő használat és ennek a lokális szintéren megnyilvánuló gyakorlata alapján elemezhetjük.

A helyiek álláspontja szerint a nyelvi különbségek sosem jelentettek problémát a rendezvények lebonyolításakor, mivel a lakosok többsége mindkét nyelvet beszéli. Igaz, főleg az idősebb magyarok és a fiatal románok azok, akik kevésbé kommunikálnak jól a másik nyelven, de ez egyik fél részéről sem feloldhatatlan helyzet. A különböző rendezvények, alkalmi programok gyakran egynyelvűek. Azokon, amelyek kétnyelvűként kerülnek megrendezésre, két stratégiát alkalmaznak: vagy az összes ceremóniális szöveg elhangzik mindét nyelven, vagy az esemény során nyelvváltás történik.⁸ A nyelvhasználat tehát egymás megértésében, illetve a közösségi programok lebonyolításakor nem jelent valódi problémát.

³ A kutatás ismeretanyagát egy 85 interjúból álló adatbázis jelenti.

⁴ VARGA 2010.

⁵ Az etnikai arányokhoz hasonló a felekezetek közti megoszlás is, a románok több mint 90 százaléka ortodox, ugyanez az arány a magyarok és a református egyház között is. A két etnikum általában a vegyes házasságok során tér át a másik hitére, ez körülbelül 20–30 főt érint a faluban. A kisebb felekezetek vegyes etnikumúak, a Jehova tanúinál 50–50 százalékos megoszlásról számoltak be a helyiek, a millenisták közösségét többségben magyarok alkotják, a két felekezet összesen körülbelül 110 főt számlál.

⁶ A közösségi élet hiányának egyéb vizsgált tényezői: helyi aktorok, közösségi terek, közösségi életről kialakult kép, igény a közösségi életre.

⁷ KOVÁCS 2007: 11–12.

⁸ Ez jellemzi például a kisebb felekezetek összejöveteleit és temetéseit is.

A két etnikum egymásról, illetve önmagáról alkotott közösségképe érdekes módon különbözik. A helyi reformátusok az egymással való összetartás, a szolidaritás-készség alapján a románokat egységesebb közösségnek tekintik:

„Összetartóak a románok? Jaj, azok, mint a láncszem, de a magyarok nem úgy tartanak össze.”⁹

Az etnikai alapú közösség-meghatározás értelemtartalma nem a magyarokkal szemben, vagy ellenük tételezett koalícióra utal, hanem a völcsöki románok között létező kapcsolatok minőségére történő pozitív utalás:

„Szerintem az összefogás terén a románok sokkal jobban összefognak, a magyar, amikor így van, akkor magyar magyar ellen van mindig, de román, amikor úgy van, hogy együtt kell lenni, akkor ha ellenség, ha barát, akkor összefognak. Mondjuk ez szerintem hátrány a mi nemzetünkön.”¹⁰

Az összetartás a mindennapokban az ortodox vallási hagyományok követésében, az ünnepek közösségi gyakorlatában és tiszteletében figyelhető meg leginkább. A völcsöki románokra jellemző erős csoportkohézió azonban a faluközösség egészére kihat. Jelesül, ha valakit balszerencse ér, a faluban élő román férfi vezetésével néhányan, a faluközösség részéről informálisan támogatott segélygyűjtést végeznek a károsult számára:

„Hát presbiterek ... nem presbiterek jártak, hanem van egy román, aki evvel foglalkozik, és akinek utólag volt valami esetje, ilyen tűz vagy döglött valami jószág, az még ment besegíteni. Szóval jártak akkor vagy négyen a faluba. És ki ez a román? Hát az itt lakik, egy román férfi. És hogyha valaki bajba jut, így szokott körbejárni? Igen, hát az meg van így bízva, egy másikkal mennek és gyűjtenek pénzt. Csak jól fog, mert jól fog, nekünk is például tavaly megdöglött a lovunk és nekünk is jártak. ... És őt ki bízta meg? Hát mán csak a falu.”¹¹

A segélygyűjtést többnyire nagyobb haszonállat elpusztulása vagy tüzeset után hajtják végre. Mindkettőt követően egy kis társaság járja be a falut és gyűjt adományt a bajbajutott család számára. Ennek a megszervezését egy idősebb román férfi végzi, hozzá csatlakozik pár presbiter, így egy interetnikus, lokális szolidaritási intézmény működik a faluban. A gyűjtés során nem a bajbajutott és az adományozó etnikai hovatartozása a meghatározó, sokkal inkább befolyásolja a segítségnyújtás mikéntjét és mértékét, hogy van-e közöttük gazdasági jellegű azonosság, tehát például, hogy a pénzt adó is rendelkezik-e olyan állattal, és ezáltal lesz-e lehetőség viszonzásra, amennyiben a jövőben ő válik károsulttá.

A völcsöki magyar és román etnikai közösséget a helyiek gyakran a szabadidő eltöltéséhez kötődő eltérő szokásrendszerük alapján különböztetik meg. Szabadidőnek azt az időintervallumot értik, mely alatt nem végeznek sem „hivatalos”, munkahelyhez kötődő, sem pedig mezőgazdasági munkát. Ebben az összefüggésben a szabadidő az etnikai közönségre jellemző eltöltésének módját a szórakozási formák, valamint gyakoriságuk különb-

⁹ 68 éves nő.

¹⁰ 21 éves nő.

¹¹ 61 éves nő.

ségeként érzékelik.¹² Fontos megfigyelés, hogy a szabadidő eltöltésének gyakorlata vonatkozásában a falusiak területi megkülönböztetéssel is élnek. Ezek szerint a helyiek a falurészeket etnikai nemzetiségi szokásokhoz kötött ismérvek alapján tartják nyilván.

A falu különböző részeit a lakosok más-más elnevezéssel határozzák meg, a két legnagyobb és leggyakrabban hivatkozott rész a Felszeg és az Alszeg. Az előbbi területen él a románok több mint 80 százaléka, ami a gyakorlatban azt jelenti, hogy itt minden második ház román. Az Alszezen ezzel szemben csupán egy román család lakik. Ezt a két területet etnikus sűrűsödési pontnak tekinthetjük, melynek következtében az adott falurészen többségben élők szokás-, érték- és normarendje a terület sajátjává is válik, és ezzel együtt minden lakost jellemez.

„Hova járnak szórakozni? *Hát most már inkább csak otthon, van olyan hely, például az a felsőrész, ahol ott kiülnek, szóval jobban nem, hogy megengedik maguknak, de nyugodtabbak az emberek, mint itt ezen a másik részen. Itt talán többet dolgoznak, nincs annyi idejük kiülni, itt kiülnek egy padra a ház elibe, vagy kinn az udvaron ott többet, jobban megengedik maguknak, mint itt az alsórészen ott nyugodtabbak talán ott fenn, mint itt lenni. Akkor ott fenn jobban is ismerik egymást az emberek? Hát itt is ismerik. Ismerni ismerik itt is. Ott több a román ott fenn, és lehet, hogy azért, vagy másabbak az emberek, vagy megszokja egyik szomszéd a másikat és gondolja magának, hogy ha az megengedi magának, akkor miért ne engedjem én is meg magamnak — vagy lustábbak. (nevet) Van egy kis különbség a fenti és a lenti rész közt.*”¹³

A Felszeg területén élőket tehát a falu lakosai nyugodtabbaknak, kiegyensúlyozottabbnak látják, és informális közösségi életükről is vannak ismereteik. A más részeken élők nem tudnak valódi magyarázatot adni erre a jelenségre, vagy a különbözőség okaira. Az adatközlők többsége számára annyi bizonyos csupán, hogy a Felszezen élők habitusa más, életük nem annyira munkacentrikus. A Felszeghez kötődő szokásrendszer, illetve az itteni lakosokról szóló megállapítások azonosak a románokra jellemző általános tulajdonságokkal.

A románok közösséghez való hozzáállásának alapja az eltérő vallási szokásokhoz köthető. Az ortodoxok a tizenkét nagy ünnepük mellett számos kisebb, többnyire szentekhez köthető ünnepnapot tartanak.

„Nézze csak meg, az egész naptárunk majdnem piros, szokták is a szomszédok nevetni mikor meglátják! Annyi ünnepünk van!”¹⁴

A hívők számára elsősorban ezek a napok jelentik a szent időt, melynek során az adott vallási eseményre való emlékezés, annak esetleges felidézése, a vallási szentséghez való közelebb jutás a cél. Ilyen formán az ünnepnapok nem csupán templomlátogatást jelentenek. Nagy hangsúlyt fektetnek az ünnep közösségi élményként történő átélésére, mely rokonlátogatások, közös étkezések formájában jelenik meg. Ezeken túl a munkavégzésben tartott szünet is fontos szerepet játszik a szakralitás megteremtésében. Bár az ünnepek jelentős része már nem jelent munkaszüneti napot, tehát a „szolgálatba” ilyenkor is járnak, de a mezőgaz-

¹² A szórakozás pedig a közösségi élet egyik legfontosabb funkciója, lásd OLMSTEAD 1964: 46–47.

¹³ 50 éves férfi.

¹⁴ 73 éves férfi.

dasági, illetve a ház körüli munkákat szüneteltetik.¹⁵ Ebből az okból a szabadidő felhasználás egy rurális vidéken egészen más keretek között zajlik le a két etnikumnál. A magyarok az ortodox ünnepek ideje alatt is folytatják mindennapi munkatevékenységüket, bár az íratlan közösségi együttélési szabályok miatt a másik ünnepének tiszteletben tartása végett ez módosulhat, így például ebben az időszakban kerülnek a hangos zajjal járó munkákat, illetve bizonyos alkalmakkor a tűz használatát.

A magyarok az ortodox hívők szokásrendszerét úgy értelmezik, hogy a románoknak több idejük van pihenni és több alkalmuk kommunikálnak egymással, ezért jobban is ismerik egymást. Mivel a Felszegen élők többsége román, a falurész minden lakosára, tehát a magyarokra is érvényesnek tekintik a fenti sztereotípiát. Pontosabban fogalmazva, az alszegiek a szabadidő használat szempontjából a Felszegen élőket a román kulturális gyakorlatra jellemző tulajdonságokkal azonosítják.

A magyarok lakta Alszeg területén azonban az idő egy másfajta felosztása dominál, melynek két kategóriája a munkaidő és a szabadidő. A két terület differenciája mögött az életmód-változások és az időszemléletbeli különbségek állhatnak.

A lakosság számára a mezőgazdaság kiegészítésként jelenik meg a munkabérek mellett. A napjaikat így teljesen kitölti a két típusú munka elvégzése.

„Mindenki úgy el van menve, szolgálat, nincsen ideje. Pláne ez a szomszédasszony is! Van itt egy kis fiatalasszony, jön haza szegény estefeje, azt se tudja mit csináljon, főzzön egy kis vacsorát, meg legyen ennivaló a gyerekeknek, sokszor ott kell, hogy üljön 8 óráig is este a tricotaj-ba, aztán az se tudja már, hogy mit csináljon a kertbe, mit dolgozzon, mit gyomláljon, nem hogy még menjünk, egyik a másikhoz.”¹⁶

A két helyszínhez köthető munkavégzés miatt a munka értéként történő azonosítása, idealizált szerepe folyamatosan csökken. Gyakran jelenik meg a munka negatív, teherként történő értelmezése, azonban emellett kiemelik, hogy a létfenntartáshoz elengedhetetlen, igyekeznek ezért minél többet elvállalni, elvégezni, mind a munkahelyen, mind pedig a földeken. Ennek köszönhetően a munkavégzésre szánt idő megnövekszik — a vallási tevékenységekre szánt idő és a szabadidő kárára.

„Nincs szabadidőnk, már csak egy kis vasárnap, hogy elmegyünk a templomba, oszt akkor hazajövünk, már megint kell az ebéd, a vacsora.”¹⁷

A hagyományos paraszti közösségekben a nagyüzemek és az ingázás térhódításával megjelentek azok az időintervallumok, melyekben szerepet kaphattak a szabadidős tevékenységek, mivel azonban ez sértette az örökké elfoglalt parasztember normáját, így nehezen vált elfogadottá.¹⁸ A szabadidő és ezzel együtt a szórakozás Völcsökön is pazarlásként értelmeződik a helyieknél, mivel a gazdálkodás a munkaidőn kívüli tevékenységek közé lépett be, és ebben az értelmezésben a szórakozás a munkavégzés hátrányára válik. Ez az

¹⁵ A már említett tizenkét ünnep ideje hivatalosan is munkaszüneti nap Romániában.

¹⁶ 64 éves nő.

¹⁷ 64 éves nő.

¹⁸ PALÁDI-KOVÁCS.

elképzelés etnikumtól függetlenül minden helyiben él, különbséget az időről alkotott képzetekben találunk.

Tradicionálisan két kategóriára, profánra és vallásra osztható időről beszélhetünk.¹⁹ A szent idő alatt nem csupán a vallási közösséghez kötődő tevékenységeket végzik a hívők, ez alatt zajlanak az ünnephez kötődő családlátogatások, a közös étkezések, de ide kapcsolódik az imádkozás is. Minden más tevékenység a profán időt tölti ki. Ezt a felosztást váltja a munka- és szabadidő kettőse. Bár Jávor Kata Erikstenre hivatkozva²⁰ ezt szinkron jelenségként értelmezi, Völcsökön mindez diakron képzetként azonosítható.²¹

Az ortodox románoknál a szerteágazó vallási ünnepkör miatt az időszemlélet a profán *versus* vallási megosztást követi, melyben a munkatiltással a vallási szentség mélyebb megélését szolgálja. Náluk a vallás a mindennapokat átszövő gyakorlatként jelenik meg, míg a szekularizáltabb magyar időszemlélet inkább értelmezhető a munkaidő és a szabadidő megkülönböztetéseként. A szabadidő eltöltés különbözősége, így a felszegiek megítélése tehát annak köszönhető, hogy az ortodox románoknál megjelenő megszentelt időt a magyarok szabadidőnek azonosítják. A románok elmondása alapján ilyenkor, akárcsak a magyaroknál, a templomba járás mellett gyakori a család- és rokonlátogatás is, s ezek a közösségi aktusok számukra szakrális jellegűek. A magyarok számára azonban mindez szabadidős tevékenységekként tételeződik.²²

A magyaroknál a mindennapokban jóval erősebb a munkaidő és a szabadidő kettősége. Ebben a felosztásban a templomba járás szabadidős tevékenységként értelmeződik a reformátusok számára, melyet a munka hátráltatásával szemben csupán vallásos jellege legalizál.

„Nálunk csak dolgoznak és templomba mennek, már aki vasárnap elmegy és nálunk ennyi a szórakozás.”²³

A szembeállítás fontos kiegészítő eleme az is, hogy a magyarok, mivel kevesebb szabadidejük van, többet dolgoznak, ami érték ugyan, de egyben akadály is a közösségi életnek.

A közösségi élet hiányának vizsgálatához valóban fontos volt megismerni a település multietnikus jellegét. A kérdés a nyelvhasználat, az összetartás, a területiség és a szabadidő alapján került elemzésre. A nyelvhasználat kapcsán bebizonyosodott, hogy a nyelvi különbségek nem jelentenek valódi akadályt, hiszen a probléma áthidalására bevett gyakorlataik vannak.

Völcsökön egyedi módon kapcsolódik össze az összetartás, a területiség és az időhasználat kérdése. A kutatás során számos alkalommal hivatkoztak a területi különbségekre a lakosok, mely szerint a falu egyik részén jóval szorosabb interperszonális kapcsolatok figyelhetőek meg, mint egy másik területen. Érdekesnek tűnt, hogy ezek a leírások, a jelzők azonosak voltak a két etnikum kapcsolatokhoz, közösséghez való viszonyának leírásával. A kutatás során bebizonyosodott, hogy a jelenség egyik oka, hogy azt a területet,

¹⁹ ELIADE 1987: 61.

²⁰ ERIKSEN 1996.

²¹ JÁVOR 2005: 309.

²² Vö. JÁVOR 2005: 309.

²³ Vö. 21 éves nő.

melyet többségben románok laknak, és ezzel együtt minden lakóját, a magyarokat is, a román kultúra elemeivel azonosítják, s ugyanez történik a többségében magyar lakta területen is. Ez azonban még nem magyarázta, hogy miért nem tudják egymás időhasználatát megérteni, miért nem tudnak okokat felsorakoztatni emögött.

Kiderült, hogy a településen párhuzamosan kétféle időszemlélet van jelen. A szabadidő kulturális konstrukciójának eltérése tehát abból adódik, hogy a románok a szakrális-profán felosztásban gondolkodnak, melyben a munkavégzés kizárólag a profán időben folytatható, tehát semmiképp sem válhat opcióvá a templomba járással szemben. A magyarok esetén azonban a vallási élet a szabadidő egy lehetséges változatává válik. Egymás időről alkotott modelljeit pedig nem értik meg, a román megszentelt időt a magyarok szabadidőként azonosítják.

Ez a félreértés azért nem jelent etnikai konfliktusforrást, mert ezt a szokásrendszert részben az etnikus sűrűsödési pontokhoz is kötik, így nemcsak a másik, hanem a saját etnikumba tartozót is felruházzák az adott időgazdálkodással. Ezáltal válik minden felszegi közvetlenné, gyakori roknlátogatóvá és kevesebbet dolgozóvá, míg az alszegiek egyöntetűen szorgalmasabbak, de kevésbé szociálisak, és kizárólagos értéknek a munkát tekintik.

Felhasznált irodalom

- BICZÓ, Gábor – KOTICS, József 2013: „Meggvagyunk mi egymás mellett...”: *Magyar–román etnikai együttélési helyzetek a szilágysági Tövisháton*. Miskolc: ME KVAI.
- ELIADE, Mircea 1987: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. (Ford. Berényi G.) Budapest: Európa.
- ERIKSEN, Anne 1996: Sunday Sacred Time and Leisure Time. In: Flemming H. (szerk.), *To work to Life or to Death* (Studies in Working Class Lore 37). Copenhagen: Society for Research in the History of Labor Movements in Denmark. 53–70.
- JÁVOR, Kata 2005: A szabadidő-eltöltés formáinak változása Zsombón. In: Schwarch Gy. – Szarvas Zs. – Szilágyi M. (szerk.), *Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ.
- KOVÁCS, Éva 2007: *Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet*. Budapest: Néprajzi Múzeum – PTE-BTK Kommunikáció és Médiatudomány Tanszék.
- OLMSTED, Michael S. 1964: *The Small Group*. New York: Random House.
- PALÁDI-KOVÁCS, Attila: *Magyar Néprajz – VIII. kötet: Társadalom*. [Online] Hozzáférés: <http://mek.niif.hu/02100/02152/html/08/436.html> [2013. szeptember 3.]
- VARGA, E. Árpád: *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája*. [Online] Hozzáférés: <http://varga.adatbank.transindex.ro/?pg=3&action=etnik&id=2442> [2013. szeptember 3.]

Időiség a létben, térben, emlékezetben

A. Gergely András

MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikatudományi Intézet – Budapest

Egy címválasztás megannyi — főleg tartalmi, közlésvágy-beli és terjedelmi — korláthoz kötött, sőt olykor valósággal odaláncolt hatás. Ellentmond ennek, hogy a mindegyre fogyatkozó referencia-felület jobbára kiteszi az olvasót annak is: mind kevesebb szóval mind több információhoz jusson el. Ez azonban épp a művek s alkotók felé vállalható a legkevésbé. Kézre esik tehát, hogy széles ölelésű cím alá sorolható művekre koncentráljunk, megadva ugyanakkor a megbecsülést magának a lehetséges találkozásnak, közlés és hatás, művek és olvasók érintkezési lehetőségének. Az alábbi közlésfolyam ezért elszántan „elbeszélős” lesz — előzetes megbocsátást remélve az Olvasótól. Vagy ha mást nem, legalább azt az időt, melynek teresedésében, létformáiban az alkotói közlés szándéka e szűkös interpretációs „át-ereszen” keresztül utat találhat a befogadóhoz.

Elszakadás, visszatérés, tradíció

VINCZE Kata Zsófia: *Visszatérők a tradícióhoz. Elszakadás a zsidó hagyománytól és a baál tsuvá jelenség kérdései a rendszerváltás utáni Budapesten*. Budapest: L'Harmattan, 2009. 261 oldal.

Szagrális hagyomány és változó életvitel, kényszerű hallgatás és hitbéli reneszánsz mindennapi vallásossággal összefüggő dimenziói lettek elemzési kérdéseivé, értelmezési kísérletévé Vincze Kata Zsófiának, aki a zsidó hagyományszakadás narratíváira épülő, a Soá utáni identitás-opciók széles skáláját mutatja be monográfiájában. Doktori értekezésévé érlelődött sok éves kutatási tapasztalata, *Visszatérők a tradícióhoz. Elszakadás a zsidó hagyománytól és a baál tsuvá jelenség kérdései a rendszerváltás utáni Budapesten* című opusza révén abba a (talán ciklikus, talán alkalmilag megújuló) érdeklődésvilágba kalauzol, melyben az ismétlődő szokások rendje, annak ellenére, hogy talán minden másnál jobban és historikus alapokon szabályozott, és a legtöbb tilalommal (vagyis nyilván megessett eltérések korlátozási szándékával) terhelt, egyre határozottabban teret hódító tünetsor. A fénylően tehetséges ifjú kutatót nemcsak az különbözteti meg a pályakezdőktől, hogy már korábbi munkái is akadémiai vagy egyetemi kiadványokban láttak napvilágot, hanem szemléletmódjának, módszertanának és írásmódjának komplexitása is. Belülállóként tekint „rá” a gyülekezetre, terep- és emberismerettel vetíti ki a szereplők és a rendszer sajátos vonásait, komplex képet formál hivatalos adatokból, s intellektuális orvvadászat révén, intim szférákban bejáratos „kultúrkémként”

von le következtetéseket a zsidó vallásba érett felnőttkorukban újra betérő ifjacról. Szöveganyaga nemcsak a történeti dimenziók miatt izgalmas, hanem a megismerő módszertan példázataként is, feltárt és kontrasztos összehasonlító körképének hiteles igazolásával, és a nemzetközi szakirodalom érzékeny feldolgozása és interpretálása révén.

Ámde a „folyamatosan változásban lévő közösségeket nem lehet ’leírni’, ’lemérni’, majd kivetíteni ennek a leírásnak pillanatát, mintha az időtlen lenne. E közösségek, hagyományaik, konfliktusaik, erőviszonyaik, szereplőik, történeteik természetesen folyamatosan változásban, mozgásban vannak, e könyv fejezetei során pedig remélhetőleg megmutatkozik mindennek dinamikája, működési mechanizmusa”.

(7. oldal)

Problémafelvetése tehát ellentétben áll a lineáris leírást, „fejlődést”, evolúciós trendet látszólag evidensen elfogadhatónak tekintő kortárs felfogásokkal, s épp azokat a belső hullámzásokat mutatja be, melyek révén a zsidó életformához kötődő, ennek valamilyen gyakorlatát magáénak valló nemzedék (a 18 és 35 év közötti, a Soá utáni harmadik generáció), szüleinek önkéntes vagy kényszerű hallgatása és „kikopása” után önként és örömmel tér vissza valamely kortárs hagyományépítő közösségbe. E (majdhogynem) koreografált mozgás nemcsak a most állapotát állítja szembe az „egykor”-ral, hanem a történelemre is egyfajta szakrális választ próbál keresni, új történetek és új szakralitások reményében. A Szerző a fiatal valláskövetők, betérők, beavatást nyerők és ezért tudatosan felkészülők — ortodox értelemben vett — szigorúan vallásos életvitelében a *visszatérésre* (*báál tsvá* az a megtérő, háláchikusan beavatásra érdemesülő, vallási szokásokat visszatanoló egyén, aki legalább egy rítussal többet tart meg szüleinél) olyan státusként tekint, amelyért szigorú tradíciókövetésre kell vállalkozzon, aki ki szeretné érdemelni a *betérés* e jogát és adományát. A *visszatérők* a 202 interjúra alapozott anyagban 120-an vannak, de vannak újravisszatérők, kilépők, sőt a maguk szerepében iránymutató személyiségek, rabbik, iskolaszervezők, tradíció-konstruálók is. A szerzői módszer a résztvevő megfigyelés antropológusi eszköze, vagyis a leírni kívánt kultúra mindennapjaiban való teljes körű részvétel, a beavatottság elnyerése, az életviteli azonosulás, a vallásértelmezés szemléletbeliségének a szereplőkhöz igazított módja, tehát a saját normáik, fogalmaik, értékrendjük alapján keletkező, számukra teljes világ átlátása és megmutatása — magának a kutatónak és a kutatott közösségnek minduntalan változása közepette. A Szerző a reformzsidóság és az alternatívok, a tradicionalisták és az új tradíciót kidolgozók, az ortodoxok és a környező nemzsidó világhoz idomulni kész beilleszkedtebbek számára lét- és identitásformáló erővel bíró történeti átmeneteket nagyítja közelebbre; ilyen a Soá, a pusztulás és emlékének későbbi korszaka, a hagyománytól elszakadás szocializmus-kori időszaka, utóbb pedig a rendszerváltási „felszabadulás”, majd a rendszer-változás időszaka, amely új kereteket és normarendet engedélyezett a hitükben erősödőknek. Mindezek után olyan aspektusból láthat tisztábban, amely az élményközeli megismerésre épülő és problematizáló, kérdező és válaszadó megismerő merszét egyaránt és újfent megerősíti — vállalván a válaszokat, és új szereptudattal élven hovátartozásukban.

A kötet a megannyi azonosság mellett szinte világitó árnyaltsággal nevezi meg a különbségeket, a szerepvállalásokban rejlő enharmóniát, a feszültségeket generáló csoportkultúra-

meghatározottságokat, az értelmezések párhuzamainak eltéréseit az értelmező vallásban és azok belső distinkcióinak rendjét. Sűrű mód gazdag ez az anyag, már az értekezés bevezetője is túlterheli a recenzió ismertethető legkülső szintjét, ezért csupán annyit jelzek itt belőle, amit az azonosságok látszatai mögötti különbségeket illetően a Szerző maga is feldolgoz: a szakirodalmi és hitéleti forrásokat, weboldalakat, kiadványokat, monográfiákat, maga készítette interjúkat, alternatív vallási csoportok nyilvános vitaanyagát, mások kutatásait, törvénykönyveket, imamagyarázatokat, stb. vizsgáló és összevető komplex megközelítést. E megtéréstörténetek komplexitásának az interjúszövegek is hitelt biztosítanak — Vincze Kata Zsófia nem igyekszik „helyére tenni” az elhangzó történeteket, hanem megfigyel, fordít, közvetít, esélyek latolgatására késztet, midőn a párhuzamos utakon meginduló, nemegyszer mozgalmoszerű burjánzású belső közösségi életek mutatkozásait illusztrálja. A kötet külön erénye a tárgyalt egyházi törekvésekről és csoportkülönbségekről rendezett nyilvános vita szöveganyagának közlése, melyből a betérés, a kiválás, az újrendeződő mentális kapcsolat-hálókat szinte rituális rendje, tranzíciós állapota és élményközösségi formálódása tetszik elő — köznapibb analógiával az „átmeneti rítusok” rendjének fölvázolása. Az amerikai indíttatású betérő-mozgalom és a keresztény „megtérés”-fogalom körvonalazásával arra világít rá, hogy itt nem a „megváltás”-értelmű célképzetről van szó, hanem egy történeti fundáltságú, dogma-értelmezésekben meglehetősen egyéni szabadságot biztosító s ezt közösségek szintjén is legitimáló törekvésről, melynek „koreográfiája” az „egykor vagy ma?” helyett részben az „egykori ma”, részben pedig a spirituális mozzanatok értelmét a dogmák követésével nem korlátozó múlt-átélés és kontinuitás-megvalósítás élményét szervezi meg, konkrét mozgástérben. Éppen úgy, ahogyan az értékörző kontinuitás és spirituális státuszépítés teóriájában a „mozdulatlan történelem” társadalmat meghatározó elemeit, a történések ciklikusságát és kontinuitását, vagy a tapasztalati történelem mint emlékezet szempontját nevezhetjük meg az elveszithető múlt etapjaiban.

KOCSOR Judit – LÁSZLÓ Klári: *Különbéke. Embermentők és túlélők beszélgetései a holokausztról* (Historia pro Futuro). Pannonhalma: Bencés Kiadó, 2008. 244 oldal.

Ugyanennek a történelem felől a jövő felé irányuló mozgásdinamikának tükrét mutatja meg az a kötet is, melyben Kocsor Judit és László Klári az események, tények, adatok újraolvasását az egyén történelmi konstrukciókhoz vezető attitűdjeként jellemzi. A személyes — közvetlen és nagyon emberi — vallomásokban egymással küzdő „sorstalanság” és bátorság együttes felmutatása a legfőbb érték e kötet megnyilatkozásaiban, vagyis holokauszt-elbeszéléseiben, illetve a forrásanyag tulajdonképpeni közreadásában. A visszaemlékező, életút-históriákkal az embertelenségek korszakának emberi miliójét megjeleníteni képes ön-portrék az egy évtizede alakult beszélgetőközösség, az Ariadne-csoport tagjainak „sztóriáját” teszik narratív história tárgyává, amely — Ariadne labirintusból kivezető fonalába kapaszkodva — a megismerés, megértés, megbocsátás és feldolgozás komplex élményét kínálja. Gyermekkorok, élethelyzetek, társas környezet, kiszolgáltatottság, marginalitás, megszégyenítés, me-

nekülés és megmenekülés hullámai sodorják tova a kötet tizenöt portréját, melynek keletkezési alapja a kor- és élményközösség volt, intim történetisége pedig a múltba visszavezető vagy onnan jelenünkbe ívelő megértőközösségi élményanyagban rejlik. A Soá feldolgozása, melynek során a visszafogott vád épp oly élesen hasít a kapcsolatok között, mint az árulások története vagy a kifosztások szégyene, ebben a kötetben a morális küldetéstudat nélkül is spontán segítő magatartások gazdagságát engedi látni.

„A holokausztról sokat írtak már történelmi szakkönyvekben, folyóiratokban és tankönyvekben; számos túlélő visszaemlékezése látott napvilágot egyszerű dokumentumként vagy irodalmi formába öntve. Azt gondolhatnánk, hogy alig maradt feltáratlan, elmeséletlen tény a vézskorszak történetéből. Az Ariadne-csoport könyvét olvasva azonban rá kell jönnünk, hogy egyvalami biztosan nem kapott eddig elegendő hangsúlyt. A holokauszt áldozatainak és túlélőinek saját, személyes történetei nem kerültek még párbeszédbe azoknak a kortársaiknak a történeteivel, akik nemcsak tétlenül, közönyösen, vagy éppen elégedetten szemlélték az eseményeket, hanem életüket kockáztatva próbálták szembeszegülni az embertelenséggel...”

— összegzi ajánlásában Randolph L. Braham, kiemelve, hogy e tisztázási-belátási folyamatban a zsidó és keresztény egyházak közös szembenézése, párbeszéde is a holokauszt kutatásnak részét kell képezze. Ez az intézményes, hitbéli és morális „különbéke” azok számára, akik áldozatok mentői vagy megmenekülők voltak, egyaránt jelképezi az egykori hétköznapi hősök történetét, s azokét is, akik e példázatokot ma vagy a jövőben mint lehetséges sorsot élhetik át a vallomások tanulságaként. Ez a történelmi koreográfia csendül ki az idős emberek korképéből, meghatározó tetteik értékvilágából, a lágernaplók mögé a historikus kontextust életvilág-díszletek közé helyező narratívákból:

„Apám paraszt-zsidó családból származott, és ez talán nagyobb különbséget jelentett a szüleim között, mint amekkora különbség zsidó és nem zsidó házastársak között lehetséges”; /.../ Az évek során a férfiak valahogy mindig eltűntek a nők mellől, vagy ha nem tűntek el, a párok boldogtalan házasságokban éltek. Talán az én generációmban történtek az első olyan házasságok, mikor nem tűntek el mellőlünk a férfiak, és nem is lettünk boldogtalanok. Ez azért fontos, mert a férfiak megőrzésének, ’otthon tartásának’ fontosságát gyerekkoromtól kezdve úgy éltem meg, mint szigorú válási tilalmat”; /.../ „Az apai családomból mindenki elpusztult a holokausztban, mindenki lágerben pusztult el, kivéve azokat a férfiakat, akik munkaszolgálatosok voltak. ...Az anyai ágon mindenki megmenekült a holokausztból. Anyám és apám családjának eltérő sorsa furcsa és érdekes egyensúlyt teremtett nálunk. Tehát egyrészt nem volt titok — mint annyi családban az volt — sem a zsidóságunk, sem a holokauszt, másrészt mégis titok volt. Tilos volt az apukám előtt erről beszélni. Ez nehéz, és végül mégis titokkal teli légkörét teremtette meg a gyerekkoromnak... Az ilyen típusú házasság nagyon gyakori volt a háború utáni úgynevezett ’maradék zsidóság’ körében. Egy szóval kifejezve ez valami összekapaszkodás-féle volt. Sok fajtája teremtődött ennek a háború utáni zsidóság körében. Sokan elvették feleségül, vagy hozzámentek ahhoz, akit mentettek, vagy aki őket mentette, más nők sokkal idősebb, apáik korában lévő férfiakkal mentek feleségül,

vagy azokhoz, akik elvesztették előző családjaikat, gyerekeiket. Vagyis ők mindannyian összekapaszkodtak”

(222–225. oldal)

A maradék-identitás és a befogadó megértés nemcsak akként szólal meg e kötet lapjain, ahogyan az összekapaszkodók személyes életében ez sorkérdés, megoldás, kényszer, remény vagy egyszerűen történő történelem volt, hanem a hagyományátadás alakjában is. A család-megtartó nagymamák, akik magukhoz veszik árva unokáikat, írásban viszik tovább a történelem élményét naplóikban és meséikben, mintáikban és „kiválasztott” sorsuk méltó viteleiben, vagy lokálpatriotizmusukban, helyi kötődéseikben láttatnak példázatot, éppúgy fenntartói annak a múltképnek és múlt-tudatnak, amelyben ha tilos is (volt) zsidónak lenni, sokszor a keresztény hívői lét is épp oly tilalmas (lett), az így kialakuló helyzetközösség pedig véd- és dacsövetséget ébreszt,

„ami abból állt, hogy mi, gyerektársak tiszteltük egymás vallását és meggyőződését. Tudtuk és értettük egymás világát”

(233. oldal)

Ehhez olykor a főváros világvárosias légköre is keretet nyújtott, a kisvárosok és falvak történeti tudata azonban szinte mindig, s a kollektív emlékezet illetően, belülről kiinduló építése a morál szakralitásával hitelesítette a létbevettség kríziseit is. Amikor pedig egy fővárosi ház lakói nyolcvan-száz menekülőt mentenek-fedeznek-rejtenek, amikor életutak egész korszakait „lopják”-rabolják el fanatikus erők, vagy „lekáderezéssel” teszik lehetetlenné a gettót túlélő emberek számára a jövőt, s amikor más, testvérgyülekezeti hitvilágban lel reményre a túlélő, mindéig jelen van a feljelentéstől az irigységen át a korcs gyűlöletig mindaz a környezeti feltétel, amely utóbb már nehezen „megbocsáthatóvá” teszi a történeteket. De épp a hit mélységéből fakadó belátás, megértő tolerancia és (vallás)környezeti kölcsönhatás közelíti egymáshoz a párhuzamos identitás-történeteket, vagyis már nemcsak arról vall, „ki a zsidó?”, hanem épp annyira arról is, hogyan s miként értendő-érthető meg az évszázados kérdés: „ki a magyar?”. Mint ahogy az is ismeretes: a holokauszt magyar áldozatainak legnagyobb része mindenekelőtt magyar állampolgár volt...

GYÁNI Gábor: *Az elveszíthető múlt.* Budapest: Nyitott Könyvműhely, 2010. 376 oldal.

Államnak polgára, nemzetalkotó tagja, kisebbsége, részkultúrája persze megjeleníthető az „államfejlődés” képzelten nagyvonalú gesztusába foglaltan éppúgy, mint vallási, gazdasági, életmódbeli, kapcsolati, szellemi vagy más tókéik reprezentánsainak mikrotörténelmében is. A történelemmel „szemben” megmutatható álláspont, a „fősodorral” átellenben mutatkozó részkultúrák, szubkultúrák eltérő történelme és állapotrajza azonban egyben annak is mindenkori bizonyossága, hogy nincs az a „kis hely”, amelyből ne lehetne „nagy történéseket” kiolvasni, felfedezni, megérteni — ha a „mikro” nem kizárólagosan az érdektelennek tetsző helyit, a „provinciálisan” poros jellegtelen és elnagyolt „általánost” jelenti, hanem magába foglalja a helyi mivoltában univerzálisabb jelentést is hordozó reprezentációt, vagy

rövidebben: legalább kiolvashatóvá teszi azt. Ez olvasati lehetőségéből él a mikrotörténelem tudásága is, a történettudomány egyik, ma egyre divatosabb ágazata. E diszciplína számára evidenssé válik: a jelen avatja történelemmé a múltat, miközben a korábbi tudást, tapasztalatot is talányosan áthozza a jelenbe, melynek értelmezése ezért részint mindig történeti (is), noha aktuális, folytonosan jelenidejű is, miközben maga is történetivé válik. Praktikus lelkű afrikai népek például nem is fecsérelnék különösebb figyelmet a múlt és jelen eseménydimenzióinak merev elválasztására: nyelvhasználati, elbeszélési, értelmezési szinten csak a messzi ősök „Mitikus Történelme” létezik, azt követően a jelen pillanatig már a jelenidő tart, jövő pedig fikcióként sem létezik számukra. Hasonló feloldhatatlan ellentmondásba „csúri” magát Gyáni Gábor történész is, aki a hazai történeti antropológia egyik első képviselőjeként immár nem korábbi témaköreit, kültelki munkásmódot, cselédsorok vagy gyári munkás léhelyzetek városi lenyomatait, szalonok világát vagy fotográfusok ábrázolási aspektusait elemzi új kötetében, hanem a posztmodern kor történetírási kánonját állítja szembe trauma-elbeszélések narratíváival. Gyáni izgalmas, provokáló és vitathatatlanságot tükröző magabiztossággal tárja föl azokat a dilemmákat, melyek a közös gondolkodás múltidejét, a kollektív emlékezet hagyomány-kötöttségét helyezik ellenpontba a mindennapi életben analitikusan megérthető kategóriák természetrajzával. De önmagát is vitatja, téziseire is rácsófol, hogy kimenetként végül mégis az egységben-látás esélyét fogalmazhassa meg vállalható stratégiának. A kihívó gazdagságú elméleti esszégyűjtemény a történeti tudás és identitás-építés, kultuszformálás és historizálás, folklorisztikus és mitikus építkezés elemeit teszi diszkurzív környezetbe, jelezvén ezzel, hogy a történetírás maga is eszköze megjelenítési kánonoknak, korszakos lenyomatoknak, kutatói aspirációknak és (sokszor elbeszélhetetlen) múltidőknek. A 20. századot is emlékezeti „eseménynyé” avató értelmezés a korszak mint műalkotás vagy műremek vízióját kínálja, de ennek ellentmond a megannyi historikus dráma, melyek kollektív élményként vagy traumaként élnek tovább. Ilyenek példaképpen a háborúk, az erőszak nyilvánvaló dülásai, melyeket a (például paraszti) emlékezet másképpen őriz meg, mint a történelemkönyvek lapjai, s ilyenek az első világháború emberi históriái is, a megtorlás évtizedeinek lenyomatai, a holokauszt időszak, vagy éppen a felejtés mint stratégia (pszichológiai és politikai) dimenziói is. A jelenbeli múlt, a múltbeli aktualitás, a felejtés és megtartás, emlékezet és törlés mint eseménysorok verziója nem csupán valamely távolságtartó messzeség vagy értelmezői rendszerező-készség tartozékai, hanem az élő, időben létező, belevettségükben a maguk másságát megélő emberi csoportok mentális védekezési eszköze a múlás, elmúlás, időtlenné válás, jelentéssé formálódás folyamatában.

Gyáni (mindig) impozáns érvelési és forráshasználati interpretációja elegánsan kalauzol abba a veszteséggel együtt élő felfogásmódba, ahol az egykor és most víziói, vagy virtuális és valódi társkapcsolati, tőkefejlesztési mutatói oly látványosan vannak jelen... A Szerző húsz egybegyűjtött tanulmánya — talán nem kell szégyellni a vallomást — évekre szólóan gazdag mentalitástörténeti és elbeszélés-elméleti interpretációt tartalmaz, így ahelyett, hogy bármelyik rövid ismertetésére vetemednék, elállva a snassz szimplifikációtól, inkább azt súgnám a

máskéntgondolásra nyitott Olvasónak: ne ódzkodjon megkaparintani a kötetet, mert egyszer még a hálán túl is büszke lesz arra, hogy időben beszerezte... Záró írásában arra figyelmeztet: állítólag a történelmet mindig a győztesek írják — de ez nem mindig érvényes a megértésekkel és belátásokkal alátámasztott történelmi tudat megannyi szempontjára, mint azt a kötet számos írásában sajnálattal és kritikával hiányolja. Ugyanakkor megerősíti olvasóját: ha a történész írásai/kutatási nem is mindig vágnak egybe a történelem szereplőinek tapasztalataival, ettől még mindaz részét képezi a feltáró munkának, amely a megértés logikája alapján egy történelmi szakmunkának feltételeit és értelmét adja.

BÁSTI Ágnes – MÁTÉ-TÓTH András szerk. *Mircea Eliade egykor és ma. Centenárium tisztelegés.* Szeged: Belvedere, 2008. 152 oldal.

Ebben a múlt és jövő, jelen és múlt viszonylatban tesz izgalmas eligazító kalandlehetőséget az a *Centenárium tisztelegés*, amely alcímként szolgál a *Mircea Eliade egykor és ma* kötethez. A konferenciakötet a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke által 2007 tavaszán szervezett centenáriumi találkozó előadásából szerkesztett válogatás, mely az európai vallástudomány egyik legismertebb képviselője életművének, követői szemléletirányainak és a kortárs valláselmélet jelenkori teoretikusai által követett elemző utaknak gazdag szemléjét nyújtja olvasóinak. A bevezető tanulmány a kötet szerkesztőinek elméleti felvezetése a 100 éves születési évforduló alkalmából, elsősorban azt körvonalazva, mi és miként építhető ma a román-francia-nemzetközi Eliade-recepcióra. A francia Dumézil nyomdokain indult Eliade az indoeurópai nyelvek és kultúrák hierarchikus rendszerét kimunkáló kultúra-ideológia révén kerül szembe az 1920–1940-es évek „árja népek harcos rétegét” idealizáló, nemegyszer politikai elköteleződést, nacionalista érveknek vagy a fasizmus virágzásában a felsőbbrendűségnek méltó sikert biztosító ideológiai iránnyal. S talán még ennél is fontosabb, hogy (mert „nem beszélhetünk valamiféle egyetemes érvényű vallásfogalomról és vallástörténelmi tényanyagról sem minden esetben”) a valláskutató mintegy még kutatása előtt megalkotja a maga vallását, vallásfelfogási szemléletirányát, s utóbb a kutatási tényanyagát már ehhez rendeli, esetenként kiemelve élő közegéből a vallásgyakorlatot is, hogy elméleti konzisztenciákat fedezzen föl benne — olykor akár történetietlennek tűnő kontextualizálás árán is (10–12. oldal). Ezzel részint el is kerül a természettudományos érvelés logikáját követő felfogásmódokat, hogy „általános igazságot” nevezzen meg elméleti rendszere alapjaként, de ettől még nem kerülheti el a vádat, hogy „történetietlen”, s hogy a „vallás mint olyan természeténél fogva az időn, ilyen módon pedig a történelmen kívülre” vagy fölé helyezésével válik annak fenomenológusává. Bizonyos szimbólumok, jelenségek kutatásában filozófiai spekulációkhoz hasonlítható elméleti tételek felállítására merészkedhet, főként, ha ezekhez „mégis konkrét megvalósulási formákon keresztül jut el, amelyek a történelemben öltöttek testet” (15. oldal), a tanulságok vagy elméleti érvényesség kedvéért akár föl is áldozva azokat a történelmi kontextusokat, amelyekből a kialakított fenomenológiai keret adatai származtak. Eliade szá-

mára a modern ember egzisztenciális válsága a fő kérdés, erre adott válaszaiban (már romániai korszakában, 1945 előtt) is *személyes vallást*, életfilozófiát fogalmazott meg, s még mielőtt a Chicagói Egyetem vallástudományi tanszékének vezetője lett volna, már 250 publikációban próbálta tisztázni a korabeli tudományfelfogással is szemben álló *ars poeticáját*, valamifajta „új humanizmust”, mely a nemzeti identitás szolgálatában felmutatott, a premoderntől a modernig vezető út szent és profán fogalmainak leírására fókuszáló világképben testesült meg. Ezzel íveltrelé tágította a vallásszociológia horizontját, beemelte a vallásantropológia tapasztalati és megfigyelési anyagát, újabb kutatási területeket hódított el a társtudományoktól, s lényegében egy, az 1970-es évektől mindmáig zajló vitafolyamot inspirált, mely életművével kapcsolatos. Továbbá azért, mert a globalizációs folyamatokban a vallásokra gyakorolt hatások is jelen vannak, a maga kategória-rendszerével az empirikus részleteken alapuló integrált leíró apparátust mozgósította, mely követőit és vitatársait a leíró közvetlenségű vagy fenomenológiai sterilitású elméleti irányokba készítette elmozdulni. Ő maga ennek épp a határán állva nemcsak impozáns mennyiségű anyagot gyűjtött, de magának a mindenkori keretalkotásnak szükségességét is elevenen bizonyította, a konkrét társadalmi közeg közvetlen ismeretét szorgalmazva a magyarázat háttérében és meghatározó aspektusaiban (19–24. oldal). Korszakosan nagy hatású szerzőként mindezek alapján szinte sejtésnél is biztosabban látható a kötet írásaiból, hogy a nagy előd elméletalkotói hatása nemegyszer akkor is megjelenik, ha az adott tudástéren nem személyesen, nem empirikus alapon volt jelen, hanem csupán a lehetséges megközelítésmódokat kínálta — ezt viszont kortársaknak és utódoknak egyaránt. Így a kötet tanulmányaiban megjelenő Eliade-hatás fennem bizonyítja a lehetséges interpretációk relatív érvényességét, lehetséges alkalmazási feltételeit és eredményeit is: Dallos Edina néprajzkutató tanulmánya a sámándobok felületi rajzainak értelmezéséhez használja fel a díszítőművészet és az Altáj-hegység terében élő kizsik és teleukok szimbólumrendszerének elemzéséhez segítő mitikus figurális-értelmezésben a sámáni utazás megfigyelési-narratív anyagát; Danka Krisztina irodalomtörténész és vaisnavista teológus írása Thomas Mann *József és testvérei* című műve és Krishna Dharma *Mahábráta* című regénye alapján a szent megnyilatkozásainak módjaira fókuszál, mint olyan kategóriára, mely Eliade *oeuvre*-jében az egyik legfontosabbnak volt nevezhető...; Gulyás András egyiptológus Eliade rövid egyiptológiai monoteizmusra vonatkozó fejezetének tükrében vizsgálja a 17–18. dinasztia vallástörténetének, az *Amarna*-kornak egyiptomi szellemiségét és vallási türelmetlenségét; Jakab Attila kisebbségkutató és teológus a románul keletkezett Eliade-szövegek alapján a hermeneutikai, filozófiai és történeti örökséget, Dumézil, Julius Evola és René Guénon hatását az ókereszténységre vonatkozó textusokban kutatja; Kósa Gábor mint a Buddhista Egyetem klasszikus kínai nyelvésze Eliade sámánizmus-kötetének főszereplőjéről közöl forrástanulmányt kínai kultúrtörténeti aspektusban; Pál Dániel a hiduizmus filozófiai kérdéskörében hoz forrásértékű elemzést a moralitás és morálfelettség, vágytalan cselekvés és karma-doktrína megjelenésmódjairól a *Bhagavad Gítában* rejlő Magasztos Szózat alapján; Pászka Imre szociológus a román szellemi háttéréről ad pontosító összképet Eliade generációját vizsgálva Cioran, Ortega, Iorga és

Eugen Ionescu kontextusában; Sarnyai Szabó Máté filozófus-irodalomtörténész pedig zárás képpen a sámánizmusok „sámánképének” Krohn, Róheim és Eliade-féle verzióit tisztázza analitikus, kritikai és komparatív meghatározottságok alapján.

A kötet egésze védikus vagy sámánisztikus, antik vagy modern, centrális vagy periférikus relációkra fókuszál — a szó méltóképpen hódolati értelmében vett Eliade-interpretációban. Ez a múlt, múltak múltjára és jelenbe ívelő jelentéstartalmaira koncentrálnak a kötetnyi anyag recepció-történetként is olyan kulturális transzfigurációkat és koreográfiákat világít meg, melyek eredendő eszköztára, szótára vagy nyelvkönyve — mondhatni — az ismert világok ismerhetetlen rendjének eltérő dimenzióit is újrakomponálja.

Úttalan remény és harmónia-könyv

TURÓCZI Ildikó: *Buen Camino – Jó utat!* Pécs: Publikon Kiadó, 2013. 152 oldal.

Lehet-e úttalan az út, s időtlen a mulandóság, amikor valaki a Caminóra indul? Mikor szabott ideje van és adott távolságot kell teljesítenie? Lehet-e közös a személyes, és vallo-másos a tömeges, ha hitele a vállalás, a küldetés maga, avagy a próbatétel, a szembenézés — s az énkeresés, még nyomatékosabban? Tehető-e irodalmi értékűvé maga a láb fájós menet, a szakrális ráébredés, a föllet motivációk sokasága, az emlékek esője és szélfúvása, rekkenő melege és fagyos fájdalma?

Turóczi Ildikó szertartásosan utazik az időben. Fölpakkol, vállára veszi, nekibuzdul, belefárad és felvidul, remél és bealkonyul, rácsudálkozik és sodródik, miközben járja, járja-járja és lelépi, megcselekszi és elvitatja, élvezi és szenved a közös magányt, az évente sok tíz-és százezrek hasonló útkeresését. Az Utat. Utat, mely –től –ig vezet, de nem lényege a mérföldszámlálás: tartalma az útra lépés, az útjárás, iránykeresés, érzékvilág és értéksodródás átélése, miközben a kimerülés, túlelroltetés, fájdalom és élmény, remény és éntanulás tartja talpon inkább. Kizökkenés az addigiból, átélés a másban, megtérés a máshovába, ami ugyan-az, de alapjában mégis újjá, ráébresztővé vált mivoltában többé sűrűsödik az időközben — magánerőből szakralizálódik. S hogyan keletkezik az élménynapló, ha sorai közt és szabott tempójában az önmegadó fáradtság honol inkább, s nem a résztvevő jegyzeteinek formálódása? Kinek élménye, s minek élménynaplója a kortárs „Út és Erény könyve”, a reménybe vetett reménytelenség, a fájdalomba fásult felelősség, az érintések e furcsa, mediterrán vihara?

És mi fontosabb: ha erény, vagy teljesítmény övezi? No meg — kire tartozik ez? Mert megpróbálta, végigrota, kiteljesítette, Övé is marad mindéig, vagy inkább késztetéssé áll össze, s a moccanatlan jelen helyettünk bejárt spanyol falusi tájainak uralása a késztetettség győzelmévé magasztosul? S ilyenkor ki járhat ki, ki kényszerít vagy vonz együtt maradásra, miért és kinek állít elébe kontrasztot, a reménytelen mégis remélhető teljesítését kinek mesélheti el hitelesen? Egyáltalán, hogyan áll össze mindez olyan érdekeltséggé, melyre bármely kiadó felelősséggel mond vállalhatóságot, megjelenteti, s hittel hiszi, hogy a Szerző narratívája piacképessé izmosodik...

Mi kell egy Camino-könyvhöz, mely se regény, se napló, sem esszé, sem útirajz? Van-e szabálya, ideája? Turóczi Ildikóé memoár is, kalandbeszéd is, filozofikus vagy szakrális rögtönzés is. Pedig nem akar filozófiázni. Mégis teszi, lépésről lépésre, hegyen át, völgybe le, esőben és hősodorban. Rövid mondatokban, szinte mondat-lépésekben. Áthat, bevon, megérint, társsá tesz. Monológ — miközben magányát látod. Társbeszéd — miközben pár perces, pár óras érintések tehetik ki csupán az együttlét ígérését. Nem akar szakrális lenni, fohásztól fohászig, jeltől sugallatig lépegetni, miközben végig ezt teszi. Nem is próbál közbeszéd lenni, holott magánbeszéde is megosztott, a kimondásra ítélt érzület is sokszorozódik. Egyedül tér nyugovóra, de közös feladatra ébred... Szent időt jár, téren kívülit is, spirituálisan, purgatorikusan lényegit. De lábbal, sajdulással, talált bottal, maradék csokoládéval. Profán kellékek egy felszentelt időben, áhítattal bejárt és elsajátított térben.

Mi kell egy útirajzhoz? Emlék-térkép, tájfotó, faluhangulatok és kisvárosi kávézók impressziója, havas hegygerinc vagy zárva templomok zordsága? Írás kell, közben és legott, vagy emlékállapot kell, átható, hihető? Bizonyosság, hogy ott jártál? Ki kétli? Hogy megérintetted? Adódott. Hogy kerested? Ráleltél. Nehéz volt? Meg könnyű is, ha engedted. Útirajz részint az út rajzolata, térképre róva, hóhullásban vagy sáros-füves réten, magányosan vagy kaptató hegymenetben csoportosan, részint a lépés-élmény üzenete, lábfájásokkal, bokadagadással, izomgörcsökkel, lazítókenőccsel...

Mi kell egy közérzet-úthoz, mentális távolsághoz, erőpróba-kunzsthoz? Elfogadni az életet? Kihívni a sorsszerű másságot? Lebírni a szent időt? Vagy behódolni a fizikai lét spirituális hangzásaiba? Rátalálni a saját érzőpontra, s elfogadni a Többiekét is. Vagy cipelni az Övékét, s átadni a sajátot?

Az érzőpont, ebben a Caminóban épp a hibás hibátlanság fókusza. Ott lenni, itt írni. Avagy ott alkotni meg az itt írást? A jelenlét és távollét szubjektivitása adja az érzőpontot, a közlőt is, az átérző-megértőt is. Messziről, térképre nézve egy menet, útkereső és útválasztó jelentésséggel. Közelebbről, éhséggel és fájással, hóéssel vagy hőséggel, kiszolgáltatottan vagy életörömmel — már inkább vállalás, ráérzés, rátalálás. Siker, ha úgy jobban hangzik. A lét sikere, a fájás és éhség után következő — megérdemelt —, jól hangolt közérzetben. De kérdés is, a talány idejében, várakozás is, a remény öntudatában. Az érzőpont hol csak fizikai (ez sem kevés, ha fáj is), hol pedig morális, mentális, szakrális. Pont — ahol érzel; folt — ahol otthon volnál; táj — ahol nem vagy honos; sodrás — amelyben föloldod Magad. Nagy M-mel, minek értelme nem a távolságban, hanem az otlétben, lényege nem az önzésben, hanem az Én-zésben van. Énkeresés? Én-találás? Avagy Út és Remény könyve, *a la Tao*...

Érzel... Érezlek, érzel... Lépeget a kötet. Futó megfigyelések, apró helyzetrajzok, néhány jelzőbe illesztett tájélmény vagy emberi mondat, gesztus, ölelés, érintés? Vagy maga a küzdelem, a „Camino, Út, Élet” hármasa?

Az út és élet könyve, lapozása, olvasata(i) — a Camino legfőbb sajátossága. Lehet ezt bírvágy, lehet őszinteség nélkül járni és elbeszélni? Nemigen. Akkor hát ez szinte „adott”, s a hozzáadott kincs épp az olvasat, az emberi lépték, az esendőség, a végigjárt vállalás. Nagy Irodalom-e mindez, vagy csak kisközösségi? Honnan is tudnánk? — Ha a nagysághoz tömeg

és befogadás tartozik, a Caminót tömegnyien járják, s elvben ugyanennyi lehet olvasója is, ha nem sokszorososa. De ami lényegesebb, lelki és súlyosabb: nincs szüksége meg- vagy visszaerősítésre. Mondja, amit lehet, érint, hol tud, megindít és rácsfol, elborít és talányba invitál... Vele vagy, végig, úticélig s tovább. Amit narratívába fon, az meg nem kér jóváhagyást, csak némi elfogadást, szolidaritást, beleérzést. Ennyi pedig elég egy olvasmánytól, elég egy közlésben, amely ha napló, akkor nyilvános, ha látvány, akkor szuverén, ha példa, akkor közös, s ha fohász, akkor mindenkiért szól, saját hangon, cirógató vagy beavató stílusban, invitalón. Nem is mondta, hogy „nagy irodalom” lenne, nem is ígérte, hogy erre törne.

S mégis, helyenként elkap, megcsíp, elámít, vagy csak ringat, menettempóban, válaszként a „kiért szól a derű?” álkérdésére. Önnönmagáért, önmagunknak szól, meg értünk is — közösen halljuk, közösségien reflektálunk rá.

Könyv, mely kell, tisztító derűvel, erdei suhogással, friss patakvízzel, zarándokszállással. Könyv, mely közelebb hoz. Hozza Azt, Őket, Mindannyiunkat, hozza a Lét derűjét, a túlélés válaszát, a hitben való derűt éppúgy, mint a derűben lakozó hitet. Magabízást, remény nélkül is, programosan is. Mint másik könyvében, Turóczi Ildikó itt is a tenni, fölfedni, megfigyelni, megérteni, bízni, hinni sodrásával vonul végig. Ahogyan önkéntes orvos Kamerunban, önkéntes vándor a Caminón is, s a nehezebb hátizsákkal, súlyosabb teherrel, miképp másutt is, máskor is a cipekedéssel kibékült énjét mutatva.

Az időben jár, a megszentelt időkbe réved, ahogy Borges üzenetei szóltak egykoron: „az idő újabb cáfolata” formájában. Az ottlétidő vetekszik a szövegformálás idejével, az élményközeli a szövegtávolival. Újabb cáfolatok, szakrális időben is könnyedre profanizálva. Útelágazásig.