

I. évfolyam
1. szám
2012

AXIS

Vallástörténeti folyóirat
Journal of Religious History

Esztári Réka
Fröhlich Ida
Gátas József
A. Gergely András
Kalla Gábor
Kamrada Dolores
Karasszon István
Kontsek András
Tüske László
Vér Ádám

SZENT TÉR

AXIS

Vallástörténeti folyóirat
Journal of Religious History

I. évfolyam
1. szám

SZENT TÉR



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

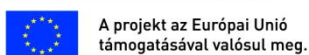
Grafikai tervezés és tördelés:

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

FRÖHLICH IDA	5
--------------	---

Előszó.

Tanulmányok

KALLA GÁBOR	9
-------------	---

Babilón szent térségei.

ESZTÁRI RÉKA – VÉR ÁDÁM	51
-------------------------	----

Két világ közt rekedt lelkek. A mezopotámiai lélekfogalom ókori és modern értelmezéseiről.

KAMRADA G. DOLORES	83
--------------------	----

Akiben YHWH lelke lakik. Isteni megszállottság a bibliai hőshagyományban.

KARASSZON ISTVÁN	113
------------------	-----

Tér és idő: A Papi Törvény és a Szent Sátor.

FRÖHLICH IDA	123
--------------	-----

Az Égi Szentély és őrei.

TÜSKE LÁSZLÓ	139
--------------	-----

„Ábrahám [szent] helye”. Szent tér és zarándoklat az iszlámban.

Text libris

A. GERGELY ANDRÁS	157
-------------------	-----

A hitbéli tér és a praktikus kétség kivonataiból.

GÁTAS JÓZSEF	175
--------------	-----

Henok könyvei.

KONTSEK ANDRÁS	179
----------------	-----

Kőbe örökített imádság. Szakrális tér a keresztény építészetben.

Előszó

Az *axis* latin szó, jelentése: tengely. A szó a vallástörténet világában világtengely (*axis mundi*) jelentéssel használatos. Ég és föld tengelye, a tér és idő viszonyításának irányvonala, egy adott világ — a kozmosz és a szellemi világ — kijelölt középpontja. A világtengely biztosítja az emberi tájékozódást a térben és az időben, a teret nem pusztán földrajzi, hanem szellemi értelemben véve. Az alap-szimbólumok — világfa, eget és földet összekötő életfa, égisz heggy, oltárok felszálló füstje — által jelképezett tengely az a vonal, amelynek mentén a földi és az égi világ kapcsolatba léphet. Vallástörténeti folyóiratunk, melynek első számát látja képernyőjén az olvasó, vallási jelenségekkel, intézményekkel és szokásokkal kíván foglalkozni, történeti megközelítésben.

E feladatban a minta- és példaképet Julien Ries a belgiumi Leuveni, majd a Louvain-la-Neuve-i Katolikus Egyetem professzora meghatározó jelentőségű munkássága szolgáltatja. Julien Ries több évtizedes fáradozása révén kezdődhetett meg egyetemén a vallástörténet oktatása, munkáját pedig ma már az általa alapított és nevét viselő centrum (*Centre d'Histoire des Religions*) viszi tovább. Munkássága, a vallásközi dialógus pápai tanácsának egykori tagjaként a vallások közötti párbeszéd elősegítését célozta. Egyetemi tanárként ő volt az, aki az általa rendszeresen szervezett konferenciák tárgyává tette a vallástörténeti alapfogalmakat — a vallásos ember, a szent idő és tér, angyalok és démonok, valamint a szent antropológiájának különböző aspektusait. A konferenciákról kiadott kötetekben egy-egy kultúra és vallás szakértői tárgyalták az adott kérdést, saját kutatási területük forrásai alapján. A konferenciák nyomán a Homo Religiosus sorozataiban kiadott kötetek (egy részük magyarul is megjelent: *A szent antropológiája. A homo religiosus eredete és problémája*. Budapest: Typotex, 2003; *A hívő ember a zsidó, a keresztény és az iszlám vallásban*. Budapest: Typotex, 2006; *A mítosz az emberiség történetében*. Budapest: Officina '96, 2007) a vallástörténeti kutatások alapműveivé váltak. E kötetekhez Julien Ries maga is hozzájárult a saját területéről, a manicheizmusról írt tanulmányaival. A Homo Religiosus egyik utolsó, Natale Spinetoval közösen kiadott kötete az idő és az emberi sors kérdéseit tárgyalja — máig szeretettel őrzöm a Julien Riestől kapott dedikált példányt.

Julien Ries mindig is érdeklődött a vallástörténet oktatása iránt más országokban, más egyetemeken, és jelentős könyvadománnyal támogatta a Karunkon bevezetett vallástörténeti mesterszakos képzést is. Ilyen típusú oktatásra Magyarországon a két ciklusú képzés bevezetése után nyílt lehetőség. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Karán az ún. bolognai rendszer bevezetése óta működik a vallástörténeti mesterképzés. Célunk a vallástörténet oktatása és művelése, a vallások történeti megközelítésben való tanulmányozása, az ókortól napjainkig. Ez a terület a kezdetektől fogva mar-

kánsan jelen van a Történelemtudományi Doktori Iskola programjában is, ahol a több mint egy évtizede folyó munka során az eszmetörténet, vallástörténet kutatása a különböző korokban igen komoly szerepet kapott; a vallás- és eszmetörténet témáiban számos kitűnő disszertáció született.

Graduális és doktorandusz hallgatóink érdeklődésének megfelelően félévente vallástörténeti workshopokat tartottunk, 2008 óta. E workshopok mindig tematikusak voltak — témáik: a szent tér, szent idő, a papság a világ vallásaiban, a rituális tisztaság rendszere különböző vallásokban — vagy éppen a hitélet és gazdaság kapcsolata, a vallások konyhája, a démonok világa, különböző hiedelem-rendszerekben és kultúrákban. A piliscsabai campuson rendezett workshopok kapcsán, noha kezdetben főleg a Kar hallgatóinak — mindenek előtt a vallástörténeti mesterképzés diákjainak — megjelenésére számítottunk, örömmel tapasztaltuk más szakok diákjainak, tanárainak, más egyetemek hallgatóinak érdeklődését is. A workshopok előadói a PPKE vallástörténeti mesterképzés oktatói, valamint más egyetemekről és intézményekből meghívott előadók voltak. A workshopok hagyományát — melyek a TÁMOP pályázat időtartamára a program támogatásával folynak — a jövőben is folytatni kívánjuk.

Jelen elektronikus folyóirat a PPKE Történelemtudományi Doktori Iskola kiadásában jelenik meg, és mindenek előtt az iskola ókori eszmetörténeti műhelyének munkájához kapcsolódik. Szerkesztői és munkatársai, akik az első és következő számok szerkesztésében, létrehozásában részt vettek, részt vesznek: Kalla Gábor egyetemi docens (ELTE BTK) és Bácskay András egyetemi adjunktus (PPKE BTK), akik a tanulmányok összeállításáért és bírálataért feleltek; Kisdi Barbara egyetemi adjunktus (PPKE BTK), aki a recenziók szerkesztését vállalta, valamint Esztári Réka doktorandusz hallgató (PPKE BTK), aki az olvasószerkesztő feladatait látja el. A jelen és a következő számok szerzői saját karunk és más egyetemek oktatói és doktorandusz hallgatói. A folyóirat célja, hogy fórumot biztosítson a vallástörténeti kutatásoknak; ezen belül pedig elsősorban a fiatal oktatók és kutatók munkáinak. Most megjelenő számunk tematikus, és hasonlóan tervezzük jövőendő köteteinket is. Az Axis hasábjain közölt anyag jórészt a workshopokon elhangzott előadások tanulmány formájában kidolgozott anyagát tartalmazza, recenzióink pedig szintén a számok tematikájához igazodnak. A tematikus számok célja, hogy egy-egy téma felvetésével, körbejárásával a különböző vallásokban, a hasonlóságok és különbségek megmutatásával további kérdések megfogalmazására készítsük és bátorítsuk olvasóinkat és leendő szerzőinket. Ezért, bár az elkövetkező számokban a workshopok tematikáját követjük — nem kizárólagosan az ezek keretében elhangzott előadások írott változatát szeretnénk közölni — Szerkesztőségünk más témákat tárgyaló írásokra is nyitott. Egyetlen mérce a színvonal, a jó problémafelvetés és a tárgyilagos elemzés.

Első számunk írásai a szent térrel foglalkoznak. Az itt közölt tanulmányok egyben a térértelmezés sokféleségére is rámutatnak: a szent és a profán elkülönítése, a szent terek megteremtése és megjelenése nemcsak egy város, Babilón térségében lehetséges — a szent térségek, szent helyek elkülönülése ugyanúgy tárgya a kozmikus leírásoknak is, ahol sajátos helyszínek szolgálnak a szentség, a szent, az istenség tartózkodásának, illetve az emberi világ előtt való megjelenésének és kinyilatkoztatásának megkülönböztetett színhelyeiként. A szent és profán

találkozásának színteréül a mikrokozmosz, az emberi test is szolgálhat — de szent helyként értelmezhető a zsinagóga is, mint szakrális tér.

További számaink a Szerkesztők szándékai szerint ugyancsak egy-egy sajátos fogalomkört járnak körül: a szent időhöz, a különleges időszakokhoz és időpontokhoz kapcsolódó elképzeléseket és fogalmakat különböző vallásokban, vallások és kultúrák idő-felfogásait, továbbá a papság és a rituális tisztaság témáit.

Piliscsaba, 2012. június 24.

dr. Fröhlich Ida

egyetemi tanár

A Történelemtudományi Doktori Iskola
és a vallástörténeti mesterképzés vezetője

Babilón szent térségei

Kalla Gábor

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar – Budapest

Bevezetés

A mezopotámiai templomok jellegét, számát, egy-egy település és az egész társadalom életében betöltött szerepüket alapvetően két tényező határozta meg. Az első, hogy ez a kultúra egy rendkívül kiterjedt és erősen strukturált istenvilágot tisztelt, melynek legfontosabb alakjai az egész vallási-kulturális rendszerben meghatározó szerepet játszottak. A másik alapvető jelenség, hogy az egyes templomokat a falaik közt tisztelt istenségek lakóhelyének tartották, emiatt nem is létezett külön szó a templomra, hanem az adott isten házának (sumerül: *é*, akkádul: *bītum*) nevezték azokat. Az antropomorfizált istenképből következett, hogy az isteni jelenlétet a kultusz-szobrok tették átélhetővé, a templom épülete pedig az istenség háztartásának is helyt adott, azaz a kultikus személyzet, a papság mellett kézművesek tartoztak hozzá. Minél nagyobb volt egy város, minél fontosabb volt politikai szerepe, annál több templommal rendelkezett — a birodalmi metropoliszokban százával állhattak kisebb-nagyobb kultikus építmények. Sajátos kettősség jellemezte az istenek földi működésének felfogását. Miközben képmásaikban testesültek meg, és úgy gondolták, hogy ezek révén is jelenlévők, egyszerre az ország számos templomában és számos szoborban is megnyilvánulhattak. Ha ezeket a rituális körülmények között, gondosan kivitelezett plasztikákat elfogadta egy istenség, akkor ennek révén kapcsolat jött létre a kozmosz azon metafizikus világával is, melynek legnyilvánvalóbb jelei az égbolton voltak láthatóak. A földi geográfia képmása lett az éginek, a templomok pedig egy szakrális topográfia csomópontjaivá váltak. Ez a felfogás mindig is jellemzője volt a mezopotámiai kultúrának, de legfejlettebb, egészen kifinomult formáit a Kr. e. 1. évezred folyamán érte el, mindenekelőtt Babilón kultikus térszerkezetében.

A mezopotámiai istenvilág jellege

A mezopotámiai civilizáció gazdag istenvilága még az ókori viszonylatban is kiemelkedik.¹ Az An=*Anum* elnevezésű istenlista,² a legteljesebb ilyen témájú szövegtípus, körülbelül 1750 istennevet sorol fel,³ de számos olyan lokális istent is ismerünk, melyeket ez a hét táblás sorozat nem említ, mivel nevük nem került be a fő szöveghagyományba. A sorozaton belüli elrendezés jól átgondolt teológiai rendszert alkotott, a kisebb jelentőségű istenségeket a nagy istenek körébe⁴ sorolták be, ezek udvartartásaihoz rendelve őket. Például Šamaš (sumer Utu), a napisten udvartartásában 108 nevet soroltak fel, mellék- és dísznevei mellett a feleséget, a gyerekeket és azok családjait, udvari tisztviselőket és szolgálókat. Valójában itt nem egyetlen nagy pantheonról, hanem lokális istenvilágok sorozatáról van szó, melyek nem egyszerre léteztek,⁵ hanem tudós rendszerezéssel olvasztották őket egy nagyobb rendszerbe.⁶

A legjelentősebb istenek átfogó, univerzális jellegűek, kozmikus-funkcionális szerepkörük (Ég, Föld, Édesvízű Óceán, Alvilág, Nap, Hold, Esthajnalcsillag, vagy születés, gyógyítás stb.)⁷ miatt mindenhol megtalálhatóak, és állandó tagjai voltak az ún. birodalmi pantheonoknak is. Azokat az isteneket sorolhatjuk ide, akik központi szerepet játszottak az egyes időszakok kiemelkedő hatalmainak felirataiban. Ezek száma sokkal korlátozottabb volt, általában 20–30 körül mozgott.⁸ Emellett minden városnak megvolt a maga főistene, aki köré helyi pantheonok szerveződtek, sokszor bonyolult családi viszonyrendszert alkotva. Ugyanazokat az istenségeket más-más városban sokszor eltérő rokonsági rendszerben és hierarchiában, más szerepben találjuk, ami eltérő hagyományokat tükröz.⁹

¹ A mezopotámiai istenek általános áttekintéséhez lásd EDZARD 1965; BLACK–GREEN 1992; legújabban KREBERNIK 2012 ad tömör és jó összefoglalást.

² Az An=*Anum* istenlistáról lásd LITKE 1998, a mezopotámiai istenlistákról általában pedig LAMBERT 1957–1971.

³ Manfred Krebernik számításai szerinti adat (KREBERNIK 2002: 35). A tényleges számot nehéz megmondani, a szöveg legjobb állapotú változata összesen 2217 sorból áll, de nagy számban szerepelnek benne melléknevek és névvé alakított díszítő jelzők (*epitheton ornans*) is, amelyeket Krebernik tudatosan nem vett figyelembe. A legtöbb névváltozatban Mardukot tisztelték, az ő ötven dísznevét sorolja fel az *Enūma eliš* című teremtéseposz VI. és VII. táblája, feltárván az egyes nevek rejtett értelmét (TALON 2005: 67–76; 102–108; értelmezéséhez lásd LAMBERT 1984; SERI 2006). Az ötvenes szám jelentősége, hogy ez Enlilnek, a pantheon korábbi fejének szimbolikus száma (KREBERNIK 2012: 43). Egy ennél bővebb felsorolást találunk az An=*Anum* listában, de két helyen: a II. táblán, ahol Enki/Ea fiaként jelenik meg, és a VII. táblán, ahol önállóan. Wilfred G. Lambert szerint a két tradíció egy közös forrásra vezethető vissza, melyből a kompozíciók tudós szerkesztői eltérően merítettek (LAMBERT 1984). Létezik egy olyan magyarázó lista (STC 1, 165–166//CT 25, 46–47) is, melyet Andrea Seri szerint közvetlenül követett az *Enūma eliš* szerzője (SERI 2006).

⁴ Ezekről a csoportokról áttekintést ad SALLABERGER 2003–2005: 306, Tab. 3.

⁵ SALLABERGER 2003–2005.

⁶ Ez a törekvés már a Kr. e. 2. évezred második felében kanonizált An=*Anum* lista előzményeire is jellemző. Gonzalo Rubio kutatásai kimutatták, hogy a kora dinasztikus kori istenlisták (Kr. e. 27–26. sz.) nevei sem teljesen a helyi pantheonokra reflektáltak, hanem hasonló, átfogó konstrukciók voltak (RUBIO 2011). Ezt jelzi a felsorolt istennevek nagy száma is: Fāra/Šurupak kb. 600 név; Abū Šalābīḥ kb. 430 név.

⁷ Lásd pl. KREBERNIK 2002; 2012.

⁸ Az állami és birodalmi pantheonokról lásd SALLABERGER 2003–2005: 301–303.

⁹ A helyi pantheonok néhány példáját lásd RICHTER 2004² (óbabilóni kor), illetve BEAULIEU 2003 (újabilóni kor).

Bár a háromezer éves mezopotámiai történelem politikai változásai révén a pantheon is folyamatosan átalakulóban volt, az egész Folyóköz főistenének személye meglepő állandóságot mutatott. Ez azt jelenti, hogy a Kr. e. 3–2. évezred nagy részében Enlilt, Nippur városának főistenét tekintették a pantheon fejének,¹⁰ ennek nyomát később is viseli az *enlilūtu* („enlil-ség”) kifejezés, amely az univerzum irányításának jogát jelentette. Valószínűleg a Kr. e. 12. századtól, vagy valamivel korábban Marduk, Babilón főistene vette át ezt a szerepet, amelyet az önálló mezopotámiai civilizáció végéig megtartott.¹¹ Ehhez képest mondhatni csak epizód, bár igen lényeges, az asszíroknak az a kísérlete, hogy saját főistenüket, Aššurt emeljék az istenvilág csúcsára.¹²

A templomok és kultusz-szobrok

A mezopotámiai városok lakónegyedei számos kisebb-nagyobb szentélynek adtak otthont, melyek közül kiemelkedtek a nagyobb települések védőistenségeinek templomai — központi jelentőségüket általában nagy toronytemplomok, *zikkuratu*-k jelezték.¹³ Az ilyen különleges fontosságú kultuszhelyeknek nemcsak az adott közösség identitása szempontjából volt nagy jelentőségük — hatásuk túlmutatott az adott régióon. A nagy templomok a mezopotámiai pantheon legfontosabb isteneinek tiszteletét szolgálták, ennek megfelelően a település-hierarchia csúcsán álló városok egyben az egész Folyóközre kiterjedő kultikus hálózat gócpontjait is jelentették.

A templomok körzetét szent térként hasították ki a profán világból, itt találkoztak a kozmikus szférák, az ég, a föld és az alsó világ. Az isteni lényeggel (*ilūtu*)¹⁴ maguk az építmények is átítatódtak, életerőt (*baltu/baštu*) adván ezáltal az egész városnak, mint ezt a borsippai Ezida templomának dicsőítésére írott késő babilóni himnusz is egyértelműen kifejezi.¹⁵ A templomok egy őseredeti, istenek által alkotott konstrukció másolatai voltak,¹⁶ de ez nem jelenti azt, hogy egyfajta alaprajz szerint készültek volna. Minden templomnak létezett égben megírt tervrajza, ami miatt a Kr. e. 1. évezredben templomokat isteneiktől függetlenül

¹⁰ Érdekes módon Nippurban két városistenséget is tiszteltek. Ninurta volt a tulajdonképpeni városisten, az apjaként számon tartott Enlil szerepe pedig nagyobb régióra terjedt ki, és a birodalmi pantheon fejévé vált. Ez a kettősség Walther Sallaberger szerint az Akkád-dinasztia korától jelent meg, és a központosítási törekvések tükréül jött létre (SALLABERGER 1997: 152–153).

¹¹ Lásd később!

¹² Az Enlillel való azonosítás révén. Lásd MAUL 1998: 191–192. Eredetileg Marduk és Aššur is kisebb jelentőségű lokális istenségek lehettek (lásd LAMBERT 1983, 1984; SOMMERFELD 1982; 1987–1990).

¹³ A templomok és toronytemplomok építészeti megjelenéséről összefoglalóan lásd HEINRICH 1982.

¹⁴ Számos jelenség teszi egyértelművé, hogy az istenség lényegében összeforrott a templomával és a városával. Ezt jelzik egyes városnevek írásmódjai, ahol az isteneket leíró jelek is szerepet kaptak, pl. Utu Larsa városának nevében (lásd KREBERNIK 2012: 55–56), vagy később a személynevek, melyekben az istenekre utalva theophorikus elemként templomuk és városuk is megjelenhetett (Lásd LAMBERT 1983: 83–84).

¹⁵ Eredeti kiadása KÖCHER 1959. Újabb fordításához lásd AMBOS 2004: 47.

¹⁶ AMBOS 2004: 47–48

is azonosíthaták bizonyos csillagképekkel.¹⁷ Egy másik gondolat, hogy az égbolt másaként tekintettek rájuk.¹⁸ Az istenség lakóhelyeként felfogott kultuszhelyek felépítését megtisztító és átmeneti rituálék sora kísérte,¹⁹ melynek csúcspontja az istenszobrok elhelyezése volt, azaz az istenség és udvartartásának rituális bevonulása.²⁰

Az istenszobrok elkészítését is szigorú szabályok írták körbe.²¹ A több anyagból készült kompozit szobrokon kézműves istenek munkáját követő, azok helyettesítőjeként, *hypostasis*-aként működő mesterek dolgoztak: a szobor fából készült magját asztalos, a berakott szemeket kőfaragó, az arcot kővésnök, a nemesfém ruhát pedig aranyműves készítette el, míg a test más részeit bronzműves vonta be. E mesterek szakmai ismeretei titkos tudománynak (*pirištu*) számítottak. Az emberkéz alkotta szobrot hosszas, több napos rituálé-sorozatokkal tették alkalmassá arra, hogy az istenség elfoglalja benne a helyét. A szertartás neve *mīs pî* („szájmosás”) volt,²² ami a leglényegesebb részre utal — metafizikai értelemben a szobrot ezáltal tették alkalmassá arra, hogy elfogyassza az ellátására készült ételt.²³ Egy érdekes szöveg, az ún. *Šamaš-tábla* szerint az istenségnek el kellett fogadnia a szobrot, s ha ez nem megfelelő formában készült el, és az isten így nem „ismert magára”, az súlyos következményekkel járt nemcsak a templomra és a városra, hanem az egész társadalomra nézve: aszály, éhínség és járványok pusztíthatnak.²⁴ Az akkád nyelvű *Erra-eposz* szerint Mezopotámiában a Kr. e. 12. századi zűrzavarok, nomád pusztítás és a járványok azért következtek be, mert a Babilóniát védő Marduk isten elhagyta szobrát és templomát, és átengedte az irányítást a pusztító pestis-istennek, Errának. Marduk távozásának oka a szobor rossz állapotba kerülése volt.²⁵

Amennyiben az istenség elfogadta a szobrát, és elfoglalta helyét a templom szentélyében, a társadalom jólétét kizárólag az ősi kultikus előírások (*parṣu*) szigorú betartása garantálta. Ennek részét képezte a papi személyzet összetétele, a megfelelő rituálék pontos végrehajtása, melyek közül a legfontosabb elem az istenség napi étkeztetése — a mezopotámiai vallási felfogás egyik leginkább antropomorf eleme — volt. Ugyanakkor nyilvánvalóan tisztában voltak azzal, hogy mindez szimbolikus cselekedet. A képmás Angelika Berlejung megfogalmazásában:

¹⁷ Aššur-aḫ-iddina egyik feliratában az Esagilát, Marduk isten fő templomát nemcsak Enki/Ea istenek vízalatti háza másának, hanem az *ikū*-csillag megfelelőjének írta le. BORGER 1956:21, 47–51 sorok; lásd hozzá GEORGE 1992: 297. Hasonló azonosításokhoz lásd WEIDNER 1967: 47.

¹⁸ Az aššuri Aššur-templom díszítésének rendszere például erre utal (HUXLEY 2000).

¹⁹ Ezek mintaszerű bemutatása AMBOS 2004.

²⁰ Az esemény legrészletesebb leírását Gudea sumer nyelvű templomépítési himnuszában találjuk (Kr. e. 22. sz.), ennek ilyen szempontú feldolgozásához lásd SUTER 2000.

²¹ Az istenszobrok készítéséről és a rituálékról lásd WALKER–DICK 2001.

²² A kilenc táblából álló sorozat kiadása: WALKER–DICK 2001.

²³ Az étkezési rituálékat legjobban a kései, hellénisztikus kori szövegekből ismerjük, lásd LINSSEN 2004.

²⁴ A kőtábla új feldolgozása: WOODS 2004.

²⁵ BERLEJUNG 1998: 149–154; BOTTÉRO 2001: 65; WALKER–DICK 2001: 7. Az eposz kiadása: CAGNI 1969. Angol fordítása: DALLEY 1989: 285–315.

„értelemmel rendelkező és leírható megjelenítése egy mélyebben gyökerező valóságnak, a láthatatlan realitás manifesztációja. Egy ilyen kép a láthatatlant teszi láthatóvá és elvezeti a szemlélőt az elrejtett valósághoz.”²⁶

Az istenek égi és földi jelenléte egyszerre is érvényesülhet, de külön is válhat, így nem meglepő, hogy ugyanaz az istenség egy időben nemcsak több különböző településen nyilvánulhatott meg képmása által, hanem sokszor ugyanabban a városban és egyazon templomon belül is egyszerre lehetett jelenvaló — több helyen.²⁷

A templomok a misztikus módon bennük lakozó istenségek révén váltak szakrális csomóponttá, a környékükön lakó emberek pedig részesülhettek ebből a szakralitásból. Babilónt templomai tették szent helyé, ugyanakkor ez a hatalmas metropolisz ezer szállal kapcsolódott a Folyóköz más kultikus központjaihoz is, és azok örököseként mutatta fel magát.

Babilón feltárása

Babilón Kr. e. 1. évezred első felében kialakított képét, azon időszakét, amikor a korabeli világ legnagyobb és legjelentősebb centruma volt,²⁸ régészeti és írásos forrásokból egyaránt jól ismerjük (1. kép). A Német Keleti Társaság (*Deutsche Orient-Gesellschaft*) régészeti expedíciója, melyet Robert Koldewey vezetett, 1899 és 1917 között végzett átfogó ásatásokat a város területén.²⁹ A 850 hektár kiterjedésű települést ennyi idő alatt természetesen nem lehetett teljesen feltárni, csak néhány kiválasztott, a város szerkezete szempontjából hangsúlyos építészeti emléket ástak ki, illetve dokumentáltak.³⁰ Többek között a külső és belső városfalak tekintélyes részét, több városkaput, közöttük a mázas téglákkal díszített látványos Ištar-kaput, a felvonulási út nagy részét, három palotát, Marduk isten szentélykörzetét a zikkurattal („Bábel-tornya”), négy városi templomot (ehhez járult egy további az iraki ásatások révén) és végül egy lakónegyedet.

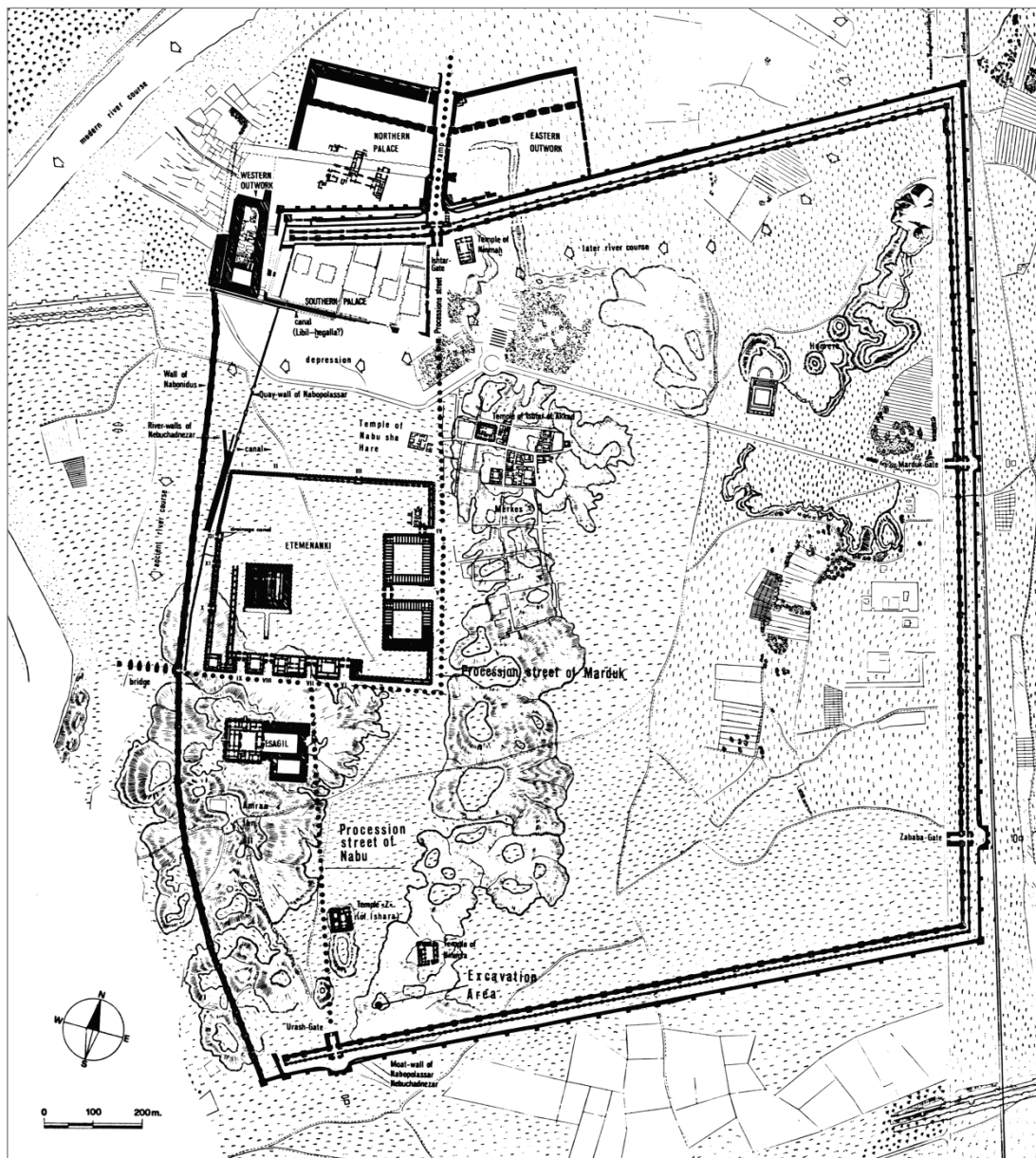
²⁶ BERLEJUNG 1998: 6.

²⁷ DICK 2005: 52–56.

²⁸ A mezopotámiai nagyvárosokról és azok ideológiai szerepéről lásd NOVÁK 1999.

²⁹ Az első világháború előtti és alatti német ásatások eredményeiről jó áttekintést ad KOLDEWEY 1990⁵ (átdolgozott kiadás az újabb szakirodalom bibliográfiájával és a német ásatások óta folytatott régészeti tevékenység leltárával).

³⁰ Robert Koldewey és munkatársainak célkitűzései és módszertana forradalmian újak voltak a mezopotámiai régészetben, így nem véletlen, hogy tudományos szempontból jóval több eredményt tudtak felmutatni, mint a 19. század korábbi angol (J. C. Rich: 1811–12, 1817; H. Rassam: 1879–1882) és francia ásatásai (F. Fresnel, J. Oppert: 1852–1854). Az építész képzettségű csapat, a német *Bauforschung* iskola kiváló képviselői nemcsak egy-egy szembetűnő, kivételes építményről és annak díszítéséről, hanem a település egészéről kívántak információt szerezni — az ásatás dokumentációjának pontossága ma is meglepi a szakembert. Kiemelkedő minőségűek az ásatási publikációk is.



1. kép. Babilón legfontosabb kiásott építészeti emlékei. Pontozott vonallal az újévi ünnep felvonulási útvonala. (BERGAMINI 1988 nyomán).

A magas talajvíz miatt a kutatások az újbabilóni kor nagyarányú építkezései nyomán kialakult állapotra koncentráltak, a korábbi korszakok kutatása csak igen korlátozott mértékben volt lehetséges.³¹ Összességében a német ásásoknak és az azóta folytatott, korlátozottabb kiterje-

³¹ Csak 1907 és 1912 között volt lehetőség mélyebb területeken ásni, amikor a Hindije-gát átszakadása miatt az Eufratész Hilla melletti ága ideiglenesen kiszáradt, így a talajvíz szintje jelentősen csökkent. Ezt kihasználva a német régészek a Merkez nevű területen vizsgálták meg a lakónegyedek előzményeit, és a késő óbabilóni kori rétegekig jutottak (Kr. e. 17. sz.; lásd REUTHER 1923).

désű, de igen fontos német, olasz és iraki feltárásoknak köszönhetően³² Babilón egyike a legjobban ismert mezopotámiai városoknak. Most azonban nem ezekre a látványos építészeti emlékekre szeretnék koncentrálni, hanem a város kultikus topográfiájának egészére.

Babilón kultikus topográfiai leírása, a TIN.TIR=Bābilu

Mindehhez egy kiváló forrás áll rendelkezésünkre, az ún. TIN.TIR=*Bābilu* nevű sorozat, amely felsorolja a város összes olyan objektumát, melyet a korszak tudósai a kultikus topográfia szempontjából jelentősnek tartottak.³³ A kompozíció a nevét a mezopotámiai szokásoknak megfelelően első soráról, az *incipitről* kapta, így tartották nyilván a mezopotámiai írnokok is.

Az öt táblás sorozat a lexikális listák hosszú, több ezer éves hagyományába illeszkedik. Ez egy jellegzetesen mezopotámiai műfaj: e listákat a világ megragadásának tudományos eszközeként használták (ún. *Listenwissenschaft*),³⁴ továbbá ezek szolgáltatták az írni képzés alapját is,³⁵ de ebben az esetben többről volt szó. A babilóni topográfiai listával rokon szövegek az istenlisták (például a már említett *An=Anum*) vagy a templomnév-listák,³⁶ melyek háttérben hasonló teológiai megfontolások állhattak: a világ szakrális értelmezésének szándéka.

Topográfiai szövegek más, kultikus szempontból szintén fontos városokról is készültek, hasonló műveket ismerünk Nippurról,³⁷ Aššurról, Kišről és Urukról, valamint egy, a szöveg töredékessége miatt bizonytalan városról, talán Urról is,³⁸ de egyik sem ilyen átfogó, és egyetlen másik hasonló kompozíció sem volt ennyire népszerű az ókorban. A babilóni topográfiai sorozatot valószínűleg a Kr. e. 12. században szerkesztették, Andrew George szerint ugyanaz a papi kör készíthette, mint az *Enūma eliš* című babilóni teremtéseposzt, amely Marduk primátusának teológiai megalapozását adta.³⁹ A TIN.TIR=*Bābilu* kéziratai több különböző babi-

³² Például a német kutatások az Etemenanki zikkurat maradványain (1962), iraki műemlékvédelmi szempontú feltárások (1970-től) a *Nabû-ša-harê*-templomban, vagy olasz felmérési munkálatok és ásatások (BERGAMINI 1988) az Uraš-kapu környékén (1987, 1989). Az újabb ásatások irodalmát Barthel Hrouda összeállításában lásd KOLDEWEY 1990⁵: 437–440.

³³ A sorozat korábbi kiadását, Eckhardt Unger összefoglaló művét (1931, 1970²) felváltotta Andrew George újabb, teljesebb szövegkiadása (GEORGE 1992).

³⁴ A mezopotámiai lexikális listák világába jó bevezetést ad CAVIGNEAUX 1980–1983. A listák tudományának egy új szemléletű tárgyalása a korábbi nézetek összefoglalásával: HILGERT 2009. A cikk lényegi megállapítása, hogy a lexikális listák készítésének háttérben — a korábbi elképzelésekkel szemben — nem a mezopotámiai tudomány egyszerű megismerési technikái húzódtak meg, hanem jóval összetettebb, bonyolultabb gondolkodás állt mögöttük.

³⁵ A lexikális listák írni képzésben játszott szerepéről lásd VELDHUIS 1997.

³⁶ Ezek összefoglalásához lásd GEORGE 1993.

³⁷ Nippur kapcsán egy korábbi, valószínűleg óbabilóni eredetű lista is ismert, amelyből kiderül, hogy már ekkor is (Kr. e. 2. évezred első fele) igen sok templom működött egy-egy kultikus központban (lásd BERNHARDT–KRAMER 1975).

³⁸ Lásd GEORGE 1992: 143–201.

³⁹ GEORGE 1992: 6–7. Ennek megfelelően az *Enūma eliš* keletkezésének vitái (lásd később) ennek a sorozatnak a feltelezett kialakulási idejét is érintik.

lóniai és asszír városból is előkerültek, a görög betűs változatok tanúsága szerint a szöveget még a Szeleukida-korban is másolták. Szellemi jelentősége tehát kiemelkedő volt, ami nem véletlen, hiszen minden sora mögött komoly teológiai megfontolás állt.

Az egyes táblák tartalma a következő volt:

- I. tábla: Babilón dísznevei, melléknevei és jelzői (51 db)
- II. tábla: Az Esagila szentélyegyüttesén belüli istenkápolnák (*šbtu*) listája (50 db)
- III. tábla: Egyetlen kézírata sem ismert, talán az Etemenanki, a Marduk-zikkurat részeit sorolhatta fel.⁴⁰
- IV. tábla: A város jelentős templomainak listája kerületenként (összesen 43 db)
- V. tábla: Név szerinti felsorolásban (1–81):
 - Marduk kultikus emelvényei (*parakku*, összesen 48 db),⁴¹ városkapuk (8 db), falak (2 db), folyók és csatornák (3 db), nagy utak (18 db)
 - Csak összegzésben (82–88):
 - Igigi istenek 300 emelvénye (*parakku*), az Anunnaki istenek 600 emelvénye (*parakku*), Ištar istennő 180 „sarka” (*ibratu*),⁴² Lugal-irra és Meslamtaea istenek 180 „talapzata” (*manzāzu*),⁴³ Sibitti (Plejádok) 6 „talapzata” (*manzāzu*), Kusu⁴⁴ 6 „talapzata” (*manzāzu*), Tiranna (szívárvány) 4

⁴⁰ Niek Veldhuis szerint nem biztos, hogy létezett a III. tábla. Szerinte az eredetileg négy táblás verzió egyik tábláját, a többinél hosszabb II. vagy V. táblát oszthatták az újbabilóni korban két részre, emiatt szerepel az egyik kolofónban a „Tin.tir^{ki} = Bābilu V. táblája” azonosítás (lásd VELDHUIS 1998: 78).

⁴¹ Felix Blocher szerint a 14. emelvény azonosítható lenne egy megtalált szobor-együttesel, melybe Puzur-Ištar ábrázolása is beletartozik (BLOCHER 1999). Ezzel az értelmezéssel kapcsolatban számos probléma merül fel, például az elnevezés (*Talimtu ahhēšū* „Kedvenc nővér és fivéréi”), amely nehezen illeszthető három férfialakra. Ugyanakkor kérdéses, hogy mi lehetett a különbség az emelvény (*parakku*) és a talapzat (*manzāzu*) között. Az emelvényeket inkább templomokon belüli pódiumokként, vagy egy-két helyiséges kis szentélyekként képzelhetjük el, a talapzatok pedig utcai szobrok elhelyezésére szolgálhattak — lásd alább, a 43. jegyzetet.

⁴² A sarok a sumer ub-líl-lá (= akkád *ibratu*) fordítása. Egyfajta sarokszerű beugrások, fülkék lehettek, melyek az utcákra nyíltak. Régészeti nem azonosított jelenség.

⁴³ Az előzőnél is nehezebb a sumer ki-gub, akkád *manzāzu* szó értelmezése. Szó szerint a kifejezés az „állás helyét” jelenti, szövegösszefüggés szerint ez lehet egy szobortalapzat, tartózkodási hely, őrhely vagy egy asztrológiai konstelláció is (lásd AhW 638–639 s.v. *mazzāzu*, *manzāzu* ill. CAD M₁ 234–239 s.v. *manzāzu*). A CAD szerint (M₁ 235) itt olyan talapzatokról van szó, melyek a felvonulási út mellett az istenek szobrának elhelyezésére szolgáltak. Feltehetően ilyen utcai talapzatot találtak a német ásatások Babilónban, a Merkez nevű területen, az. ún. *Altarstraße* és az *Ostweg* találkozásában. Ez egy 3,05 m x 3,2 m oldalú négyzetes agyagtégla emelvény volt, sarkai bástyaszerűen kiugrottak, a közepén pedig egy 1 m átmérőjű négyzetes üreg volt, melyet földdel töltöttek ki. Magassága 1,5 m körül lehetett, de az utca szintjének emelkedésével mindig megmagasították (REUTHER 1923: 71–72, Taf. 21). Oscar Reuther pártázatos felső résszel ellátott utcai oltárnak képzelte el (lásd uo. Abb. 60). Ezt az értelmezést követte Heather D. Baker is (BAKER 2011: 546), de valószínűbb, hogy szobortalapzatként működött, hiszen a nyugati típusú véres áldozat Mezopotámiában nem volt szokás, az áldozati ajándékokat asztalra helyezték (MAYER – SALLABERGER: 97). Hasonló talapzatok kerültek elő templomok bejárata előtt is: pl. a Ninurta-templom (KOLDEWEY 1911: 16, Taf. 7) és az Akkadei Ištar temploma előtti utcákban (REUTHER 1923: Taf. 28, 30). Lásd még 41. jegyzet.

⁴⁴ Az itt álló kù-BU jeleket Andrew George a szöveg kiadásakor Kùbunak értelmezte (GEORGE 1992: 68–69), de e helyett a démonikus lény helyett valószínűbb a hely Kusu olvasata (Kù-su₁₃). Kusu isten Enlil fő tisztítópapja, így sokkal inkább beleillik ebbe a környezetbe. Bár a név ezen írásmódja archaikus (Kù-sù helyett), de ugyanez a forma a Kr. e. 1. évezredi szövegekben is feltűnik, így utóbb George is módosította véleményét (GEORGE –

„talapzata” (*manzāzu*), a gonosz isten (*ili lemni*) 2 „talapzata” (*manzāzu*), a város (isteni) őrének (*rābiš āli*) 2 „talapzata” (*manzāzu*)

Újra név szerinti felsorolásban (89–104):

10 városnegyed elhelyezkedése városkapuk vagy más topográfiai jellemzőik szerint (6 db a keleti, 4 db a nyugati parton)

Az I. tábla nevei olyan sumer elnevezések, melyeket kultikus szövegekben a város szinonimájaként vagy díszítő jelzőként, *epitheton ornans*ként használtak. A szöveg a neveknek hol szó szerinti, hol szabadon értelmezett akkád fordítását adta, megvilágítva azok misztikus értelmét. Andrew George egyik tanulmányában⁴⁵ a következő szempontok szerint csoportosította jelentésüket:

1. Híres és különleges státuszú város
2. A királyság és a politikai hatalom székhelye
3. A prosperitás, gazdagság és jólét helye
4. Az igazságosság székhelye
5. A vallásos rítusok és ünnepek helye
6. Ősi alapítású, az istenek teremtették saját otthonukként
7. A főisten, Marduk székhelye
8. Kozmikus főváros
9. A főistenre jellemző erők tulajdonosa

Ezek közül szinte mindegyik aspektus külön figyelmet érdemelne, néhányat azonban külön ki kell emelnünk. Babilón kozmikus főváros, az ég és föld találkozási helye, a világ tengelye, azaz *axis mundi*.⁴⁶ Kitüntetett helyzetét ősi voltából nyerte, hiszen a világ teremtésével egyidős, a teremtő istenség székhelye.⁴⁷ Babilón a szó szoros értelmében nem tartozott Mezopotámia legkorábbi városai közé, és ezzel valószínűleg a lista szerkesztői is tisztában voltak, ősisége — mint ez később kiderül — más dél-mezopotámiai városokkal való misztikus kapcsolatából következett. Univerzális karaktere, az a jellegzetessége, hogy egyben a világ képmása, azaz *imago mundi* is,⁴⁸ nem az elnevezésekből válik világossá, hanem topográfiai jellemzői alapján bontható ki. A kultikus topográfiának éppen ez a lényege: a város számtalan nagy temploma,

TANIGUCHI 2010: 116 n. 7). Kusról lásd GEORGE – TANIGUCHI 2010: 103. Köszönöm Esztári Rékának, hogy felhívta a figyelmemet erre a problémára.

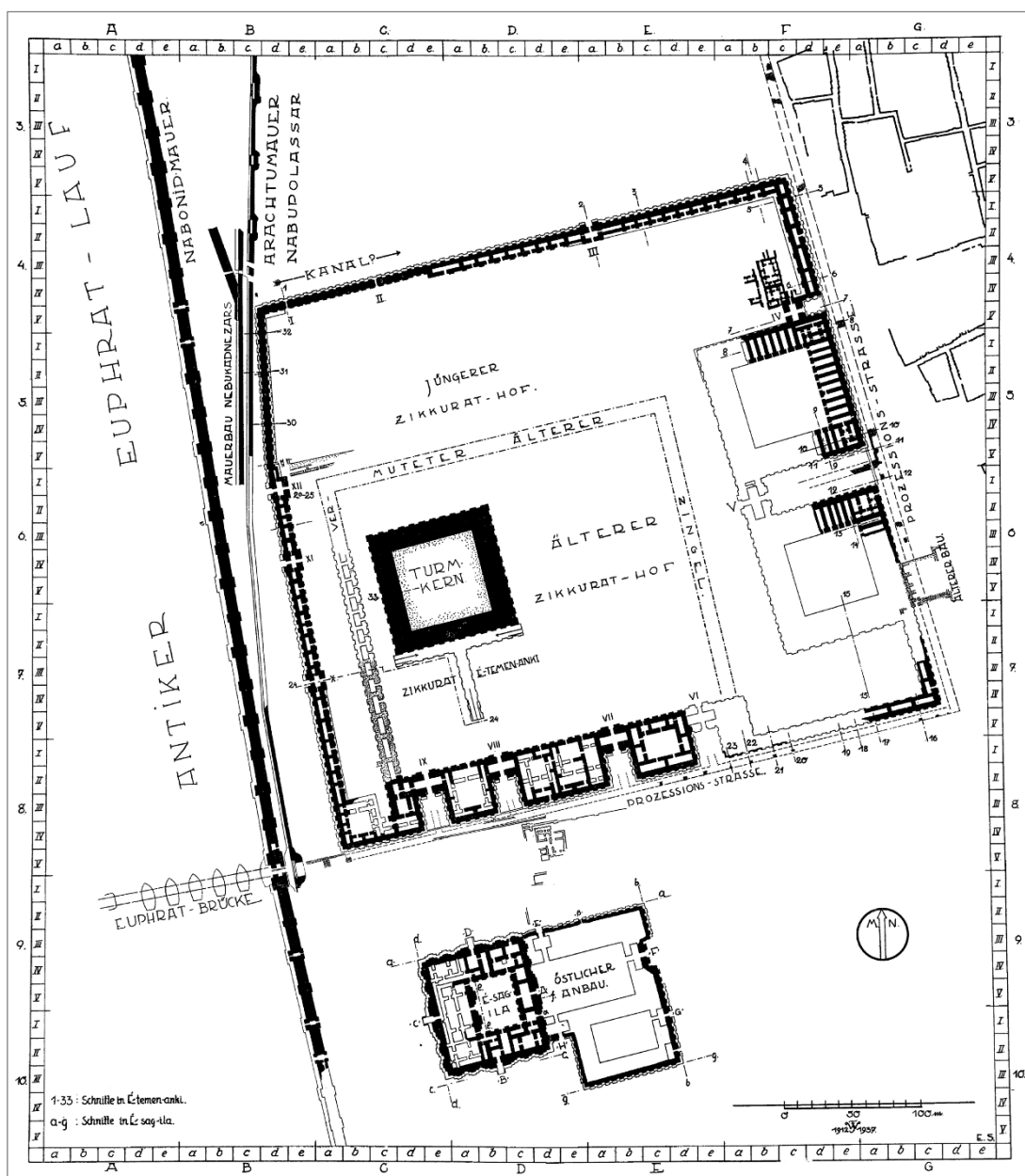
⁴⁵ GEORGE 1997: 126–127.

⁴⁶ Például: „Sa - a - n - na (Šuanna negyed egyik írásvázolata): Babilón, az ég kötélzete” (I. 6) vagy „Û z - s a ğ - a - n - k i - a: Babilón az ég és föld kötélzete” (I. 35); „Eškiriri - tab - ba a - n - ki: Babilón, amely markában tartja az ég és föld tartókötélét” (I. 23). (GEORGE 1992: 39–41; 1997: 127–129)

⁴⁷ Például: „Uru sig₄ - bi dub - sa ğ - ğ á: Babilón, a város melynek téglája (azaz falazata) ősi” (I. 8) (GEORGE 1992: uo.)

⁴⁸ Az *imago mundi* és az *axis mundi* kifejezések legjobb vallástörténeti értelmezése Mircea Eliade nevéhez fűződik, számos példája pedig éppen a mezopotámiai kultúrkörből származik (ELIADE 1987: 15–60).

kápolnája és egyéb kultikus létesítménye, illetve az ezeket birtokló istenségek révén átélhetővé vált a kozmosz egésze.

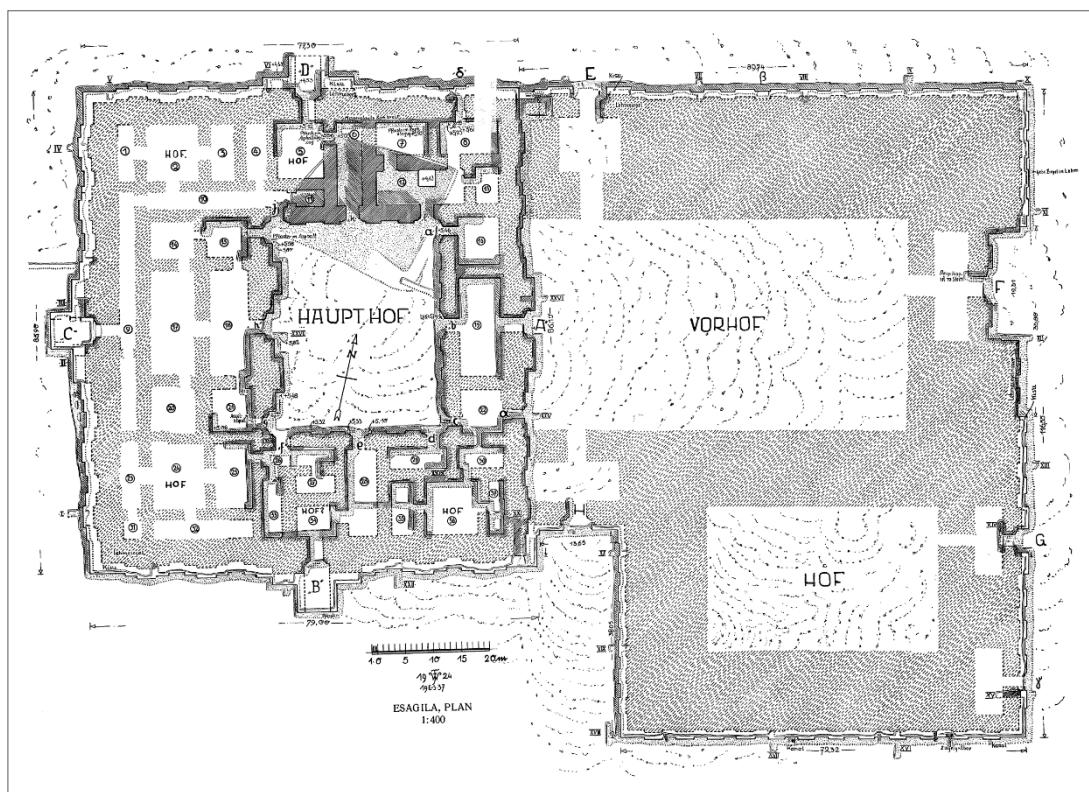


2. kép. A Marduk-templom szentélykörzete: a zikkurat (Etemenanki) és a templom (Esagila) (WETZEL-WEISSBACH 1938 nyomán).

Marduk szentélykörzete, Babilón és a világ kultikus centruma

Babilón kultikus centrumát Marduk isten 25 hektár (!) kiterjedésű szentélyközpontja alkotta, amely egy síkszíni templomból, az Esagila (Ē-saĝ-ĭla: Ház, melynek teteje magas) nevű épü-

letegyüttesből,⁴⁹ és egy nagy udvarban álló toronytemplomból, az Etemenanki (É-temenanki: Ház, az ég és föld alapja) nevű 90 méter magas zikkuratból⁵⁰ állt (2. kép). Az előbbinek minden egyes helyisége külön nevet viselt, ezzel foglalkozik a TIN.TIR=*Bābilu* II. táblája.⁵¹ Az Esagilát az őseredeti, első templom, az Apsû (É-ab-zu) másaként értelmezték, melyet Enki/Ea isten alkotott az idők kezdetén, az Etemenanki pedig egy hasonlóan ősi alkotás, Enlil otthonának, az Ešarrának (É-šár-ra „A mindenség háza”) földi megfelelője volt.⁵²



3. kép. Marduk temploma, az Esagila. Körvonalát jórészt csak kutatóárokokkal sikerült tisztázni (WETZEL–WEISSBACH 1938 nyomán).

⁴⁹ Régészeti kiadása KOLDEWEY 1911: 37–49; WETZEL–WEISSBACH 1938; lásd még KOLDEWEY 1990⁵: 201–209; HEINRICH 1982: 310–312. Az Esagila és az Etemenanki kultikus jelentőségéről lásd GEORGE 1999.

⁵⁰ A régészeti maradványokhoz és értelmezésükhöz WETZEL–WEISSBACH 1938; SCHMID 1995 (a rekonstrukciós kísérletek korábbi irodalmával). Lásd még hozzá KOLDEWEY 1990⁵: 182–195; HEINRICH 1982: 307–308; GEORGE 2005/2006.

⁵¹ GEORGE 1992: 45–55.

⁵² Ahogy ezt a TIN.TIR=*Bābilu* (Tintir IV.1–2) és egyes királyfeliratok is egyértelművé teszik (GEORGE 1992: 59, 294–298). Enlil nippuri szentélyének egyik részét is Ešarrának nevezték, és több más ilyen nevű templom is volt Mezopotámiában (GEORGE 1993: 145). Enlil és Aššur istenek azonosítása miatt lett az aššuri Aššur-templom neve Ešarra (lásd még a 12. jegyzetet).

Az Esagila három udvar⁵³ köré szervezett ötven helyiségét különböző istenek lakták (3. kép),⁵⁴ az ő szobraik álltak itt, és azon istenvilág egészét reprezentálták, melynek feje Marduk, az Ūr (Bél) volt. Őt magát az általa legyőzött Tiāmat nevű ósszörny, a sós víví óceán megszemélyesítőjének testén állva ábrázolták.⁵⁵ Marduk az *Enūma eliš* című költemény szerint Tiāmat testét szétvágva teremtette meg a világot, így teremtő istenséggként jelent meg a kozmosz középpontjában. A keleti udvar adott helyet az istenek gyűlése, az Ubšu-ukkinna (Ub-šu-ukkin-na) szimbolikus másának, ahol a világ sorsáról szóló döntéseket ugyanúgy meghozták, mint egykor, az ősidőkben. Az *Enūma eliš* szerint (VI. 162–165) az Ubšu-ukkinna volt az a hely, ahol egykoron a nagy istenek sorsot szabtak a győztes Marduknak, kimondták neveit, és meghatározták rítusait.⁵⁶ Ennek középpontjában állították fel a „sorsok kultikus emelvényét” (*parak šīmāte*),⁵⁷ amely kijelöli a világ középpontját, az *axis mundi*.⁵⁸

A hely teológiai jelentőségével magyarázható, hogy egy további, hermeneutikai jellegű szöveg az Esagila név lehetséges misztikus értelmezéseit mutatja be,⁵⁹ míg egy másik egyenként foglalkozik a templom összes kapujának nevével,⁶⁰ egy harmadik pedig az Esagila és az Etemenanki méreteinek számmisztikai összefüggéseit tárja fel.⁶¹

⁵³ A rétegtani viszonyok, a templomot fedő 21 méteres törmelékmenyiség miatt csak közvetlenül a központi udvar körül fekvő részeket sikerült teljesen feltárni, a többi helyen csak alagutás módszerrel kutattak (Koldewey 1990⁵: 201–211; különösen 124. és 129. kép).

⁵⁴ Az egyes helyiségekhez lásd GEORGE 1992: 268–294. Lásd még hozzá GEORGE 1999: 72–77.

⁵⁵ GEORGE 1992: 268–269.

⁵⁶ A hely szimbolikus jelentőségét és egyéb forrásokban való megjelenését lásd GEORGE 1992: 286–291.

⁵⁷ Ubšu-ukkinna nemcsak az Esagilában volt, hanem korábban Girsuban, Ningirsu templomában, Nippurban, az Enlil-templomban, majd a hellénisztikus korban Urukban, Anu templomában is (GEORGE 1993: 154–155; 1999: 77–86). *Parak šīmāte* (sumerül du₆-kù, fénylő domb) még több mezopotámiai kultikus központban, illetve annak fő templomában bukkan fel. Ennek oka az ősi hagyományokban gyökerezhetett, pontosabban a kora dinasztikus korból származó régi tradíciókban, amikor számos különböző politikai központ létezett. Ezek hatalmi ideológiájához hozzátartozott, hogy szimbolikus módon jelenítsék meg az isteni döntéshozatal helyét (PONGRATZ-LEISTEN 1994: 56–65). A *parak šīmāte* lehetséges lokalizációit az egyes régészeti leletek ismert templomokban lásd ugyanott. Beate Pongratz-Leisten szerint az Esagila főudvarában kapott helyet, és itt volt az Ubšu-ukkinna is, vele szemben. Andrew George súlyos érvek alapján a keleti előudvarba (*östliche Anbau*) teszi (lásd GEORGE 1992: 286–291; 1996: 372–374), arra a részre, melynek a német ásatások csak a körvonalát állapították meg (lásd 3. kép).

⁵⁸ A du₆-kù nevű ősdomb, amely az Apsû-ból emelkedett ki, a kozmikus elképzelések középpontjában állt, ezen kapott helyett az Ubšu-ukkinna (PONGRATZ-LEISTEN 1994: 35–36, kül. Abb. 5). Az egyiptomi templomok teológiájában szintén kiemelt szerepet játszott egy hasonló ősdomb (ARNOLD 1996: 40–44).

⁵⁹ Az ún. *Esagila-kommentár* számos hasonló hangzású, de eltérő írásmód alapján, szabadon kiválasztott elemek magyarázatával ad értelmezést: pl. 17–18. sor: [é-s]a₆-an-gil (=Esagila) „A vezető háza, akinek a tanácsa jó”; magyarázat: [sa_{1 2}]= vezető, sa „tanács” sa₆ „jó” (GEORGE 1992: 80–81, 386–389).

⁶⁰ GEORGE 1992: 83–98, 389–409.

⁶¹ Ez utóbbi, a szöveget lejegyző írnok után elnevezett Anu-bélšunu-tábla, alapvető szerepet játszik minden rekonstrukciós elképzelésben (legújabb kiadása GEORGE 1992: 109–129). Ugyanakkor elképzelhető, hogy adatai nem egyeztek tökéletesen a ténylegesen megépített épület méreteivel (GEORGE 2005/2006: 92).

Városfalak és kapuk

A babilóni szent tér összetett jellegét a többi helyszín talán még jobban megvilágítja. Az V. tábla 49. sorától kezdődik a városkapuk felsorolása, majd a város két falát említi a szöveg.⁶² Elgondolkodtató, hogy a nyilvánvalóan kultikus topográfiának miért része az erődítés. Ez nemcsak ebben a szövegben van így, ugyanezzel a jelenséggel találkozunk minden más város esetében is.⁶³ A magyarázat az erődítmények és kapuk határ jellegében rejlik. A falon kívüli és belüli területek, a város (*ālu*) és a pusztaság (*sztyeppe*, *šēru*) éles szembeállítására igen jellemző a mezopotámiai gondolkodásra. A mentális térkép egyik oldalán az isteni eredetű, rendezett, biztonságot adó, otthonos város áll, ahol maguk az istenek is laknak, a fal pedig elválasztja ezt attól a külső, ellenséges világtól, ahol a káosz erői, a bajt hozó démonok uralkodnak, és ahonnan az ellenség érkezik. A kozmikus struktúrában a város, s ezen belül elsősorban a templom az ember számára pozitív szférák — az Ég, a Föld és a megtisztító erővel rendelkező földalatti óceán, az Apsû — találkozási helye, míg a külső világban a Föld, azon belül is a sztyeppe vagy a hegyvidék az Alvilággal érintkezik.⁶⁴ A kapu⁶⁵ és annak szimbolikus pontja, a *limen*,⁶⁶ a küszöb (*askuppu*),⁶⁷ az átmeneti hely a két világ között. Nem véletlen, hogy itt álltak a szárnyas keveréklények⁶⁸ hatalmas szobrai, melyek feladata a külső démonikus erők távoltartása volt. Ilyeneket főleg Asszíria templomainak és palotáinak bejárataiban állítottak fel — városkapuban Dūr-Šarrukín asszír fővárosban maradt fenn —,⁶⁹ de van róluk adat Babilónból is, bár itt nem kőből, hanem bronzból készült szobrok álltak (lásd lentebb). Egy másik szempont, hogy a város formáját egy égi tervrajz határozta meg,⁷⁰ ahol a méretek nem véletlenszerűek,

⁶² E két fal, az Imgur-Enlil és előfala (*šalḫu*), a Nēmed-Enlil régészeti is jól ismert. Lásd WETZEL 1930.

⁶³ Léteztek olyan kultikus topográfiai listák is, melyek a babilóniai városok toronytemplomai (*zikkuratu*) mellett a városfalak nevét is összegyűjtötték, de ezek csak igen töredékesen maradtak fenn. A lista élén természetesen Babilón két fala áll (GEORGE 1993: 45–49). Lásd még Andrew George gyűjtését (GEORGE 1996: 365–369) az egyéb városfalak díszneveiről.

⁶⁴ Lásd PONGRATZ–LEISTEN 1994: 18–19; BERLEJUNG 1998: 29–30.

⁶⁵ A kapu szerepéről a sumer szövegekben lásd RAGAVAN 2013.

⁶⁶ Az Arnold van Gennep által leírt átmeneti rítusok jelenségében kulcsszerepet játszik a küszöb, a *limen*, amely alapján ő a határhelyzet, a materiális átmenet egyik alapfogalmaként használja a *liminális* kifejezést. (VAN GENNEP 2007: 51–58).

⁶⁷ A küszöb, mint az a hely, ahol a határhelyzet összpontosul, különösen a templomoknál egyértelmű: lásd BERLEJUNG 1998: 27–29.

⁶⁸ Ezekről lásd WIGGERMANN 1993–1997; GREEN 1993–1997.

⁶⁹ PLACE 1873: Pl. 2, 9–13. Ninivében csak a citadella (Qūyunjik) és az „arzenál” (*bīt kutallilekal mašarti*; Nebi Yūnus) bejárati kapujában került elő hasonló szárnyas bika (*aladlammu*). Lásd READE 1998–2001: 398–403; 412–420.

⁷⁰ Hasonló jelenség, mint az égi Jeruzsálem látomása Ezékielnél (Ez 40–46). Nabû-apal-ušur városfalépítési szövege szerint Babilón volt Ea, Eridu ura tervének megvalósulási helye (AL-RAWI 1985: 4–5), de Sin-aḫḫē-eriba asszír uralkodó Ninive építésével foglalkozó feliratai egyértelművé teszik, hogy ez az elképzelés máshol is jelen volt a mezopotámiai kultúrkörben (lásd KALLA 2003).

hanem misztikus összefüggéseken alapulnak, ugyanúgy, mint az Esagila esetében. Erre utalnak a városfalakkal foglalkozó ún. metrológiai táblák is.⁷¹

Természetesen a városfalak határán belüli és kívüli világ ellentéte koncepcionális jellegű, hiszen a városokat valójában megművelt területek és más települések övezték, a kapuk pedig egyúttal kapcsolatot jelentettek a külső világ rendezett, a kozmosz részét alkotó részével, így a nagy istenek más kultikus központjaival. A kapukat a pantheon legfontosabb isteneinek védelmére bízták, s általában abba az irányba néztek, emerre az ő városuk feküdt — ugyanakkor Babilón központi fekvését is kifejezték a kozmoszban. Minden kapunak és városfalnak volt egy egyedi elnevezése is, amely a város jó sorsát határozta meg (Tintir V. 49–58):

49 Városkapu: „Az ellenség visszataszító (tabu) számára” Uraš-kapu

50 Városkapu: „Gyűlöli a támadóját” Zababa-kapu

51 Városkapu: „Az ura pásztor” Marduk-kapu

52 Városkapu: „Ištar leveri támadóját” Ištar-kapu

53 Városkapu: „Enlil az ő a fényessé tevője” Enlil-kapu

54 Városkapu: „Építője (a király) gyarapodjék!” Király-kapu

55 Városkapu: „Adad, véd meg a seregek életét!” Adad-kapu

56 Városkapu: „Šamaš, legyen a seregek alapja szilárd!” Šamaš-kapu

57 Városfal: „Enlil egyetértett” (=Imgur-Enlil) az ő városfala

58 Városfal: „Enlil (adta) támasz” (=Nēmed-Enlil) az ő előfala

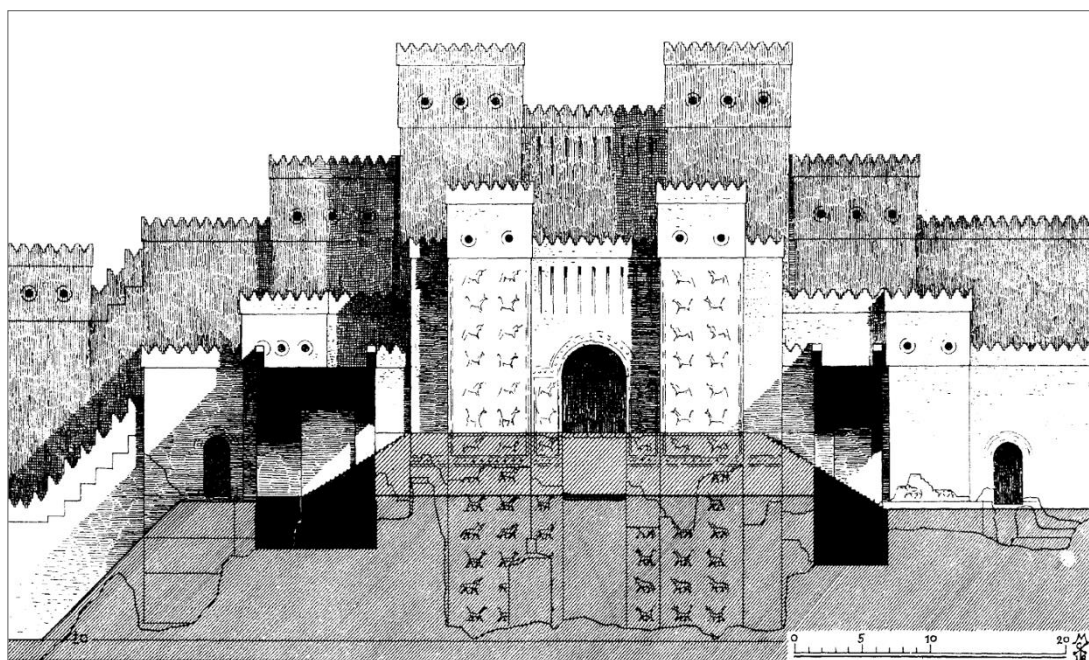
A kapuk közül a legművesebben kidolgozott a II. Nabû-kudurri-ušur (Kr. e. 604–562) által épített Ištar-kapu volt, melyen keresztül a nagy felvonulási út vezetett be a városba (4. kép). Falait lapos és domborműves mázas téglák borították, a ragyogó kék háttérből apotropaikus lények sárga és fehér alakjai emelkedtek ki — Marduk kísérőállata, a *mušhuššu* keveréklény (sárkány), Adad isten bikája, illetve az út mentén Ištar istennő oroslánja.⁷² Az ábrázolások mágikus karakterét még inkább kiemeli, hogy a föld alatt, a senki által sem látható részekre is elhelyezték őket, igaz már nem mázas, hanem csak domborműves változatban.⁷³ Az építési feliratok szerint az ajtónyílásba bronzból készült *mušhuššu* és bika szobrokat is állítottak.⁷⁴ Az Ištar-kapu különleges jelentőségét az adta, hogy a babilóni kultikus naptár csúcspontját jelentő újévi ünnepségek során itt haladt át a processzió Marduk és a város többi fontos istenségének szobrával.

⁷¹ Ezek a városfalak egyes szakaszainak hosszával, ill. a kapuk közötti tornyok számával foglalkoznak. Lásd GEORGE 1992: 130–141, 440–441.

⁷² A kapu publikációja KOLDEWEY 1918. Lásd még KOLDEWEY 1990⁵: 43–63. Egy részét a berlini Vorderasiatisches Museumban újra felépítették.

⁷³ A helyszínen ma ez, az egykor föld alatti szint látható.

⁷⁴ Lásd pl. az ún. East India House-felirat VI.16–18 sorait (LANGDON 1912: 132–133).



4. kép. Az Istar-kapu a földalatti részek jelzésével. A töltés tetején haladt a felvonulási út.
(KOLDEWEY 1918 nyomán).

Az istenek felvonulása és a ceremoniális útvonalak

Az V. táblán felsorolt tizennyolc nagyobb útvonal⁷⁵ kiválasztását kultikus jelentőségük indokolhatta: ezeken vonult az istenek és a király menete az ünnepek során. Jól jelzi ezt a mindennapi életben használt elnevezésük is: „Széles út, az istenek és a király felvonulási útja” (*sūqu rapšu mūtaq ilī u šarri*), illetve esetenként egy-egy istennév azonosította a helyet, például „Nabû és Nanāja felvonulási útja” (*mūtaq Nabû u Nanāja*).⁷⁶ A processzió során előhozták a templomok szentélyének mélyéről az év nagy részében csak a papság belső körei által látott istenszobrokat, és körbevitték őket a város lakóinak nyilvánossága előtt. A menet egy-egy szakaszán az istenek kocsin utaztak, de volt, amikor hajón, különösen azok az istenek, akik erre az alkalomra más városokból érkeztek.⁷⁷ A vízi útvonal miatt szerepelhet a város három folyója illetve csatornája⁷⁸ is a listában.

⁷⁵ Érdekes módon az összegzés huszonnégy utat említ, de csak tizennyolcat sorol fel. Az egyes utak lokalizációs problémáinak jó összefoglalása CSABAI 2012, így ezzel itt most nem foglalkozom.

⁷⁶ Példákat lásd CAD M₂ 297–298 s.v. *mūtaqu* („thoroughfare, walkway, passage, street”). Lásd továbbá BAKER 2011: 536–537 és különösen CSABAI 2012 az egyes esetek értelmezésével.

⁷⁷ PONGRATZ-LEISTEN 1994: 22–24.

⁷⁸ Mezopotámiában nem volt külön kifejezés a természetes folyókra és a mesterséges csatornákra. Elképzelhető az is, hogy a szakrális topográfiában ezeknek a vízfolyásoknak különleges szerepük volt (lásd később).

58	Folyó: Arahtu	A bőség folyója
59	Folyó: <i>ḪU-du-uk</i> -[...]	
60	Folyó: „Hozzon bőséget”	Keleti csatorna
62	Út: „Meghallja az őt keresőt”	Széles út
63	Út: „Borulj le, dölyfös!”	Keskeny út
64	Út: „A lázadó ne gyarapodjon!”	Babilón díszútja
65	Út: „Védelme jó a gyengének” [...]	
66	Út: „Melyik isten hasonló Mardukhoz? Ne [...]” [...]	
67	Út: „Nabû, népének bírása”	Uraš-kapu útja
68	Út: „Zababa, az ellene szegülő elpusztítója”	Zababa-kapu útja
69	Út: „Marduk, országának pásztora”	Marduk-kapu útja
70	Út: „Ištar, seregének védőistene”	Ištar-kapu útja
71	Út: „Enlil, királyságának megerősítője”	Enlil-kapu útja
72	Út: „Sîn, uralma koronájának megszilárdítója”	Király-kapu útja
73	Út: „Adad, népének ellátója”	Adad-kapu útja
74	Út: „Šamaš csapatának védernyője”	Šamaš-kapu útja
75	Út: „Imádkozzál, hogy meghallgatásra találjon! [...]”	
76–77	Út: „Damiq-ilīšu útja”	Négyes keresztút
78–79	Út: „Sibitti útja”	Az iker útja
80	Út: „Örvendjen országa! Dicsérd ajándékát!”	
81	Út: „A távolit is meghallja”	Marduk útja

Valamennyi útvonal közül a legfontosabb a fő tengelyt jelentő *Ai-ibūr-šabû* („A lázadó ne gyarapodjon!”) nevű út volt, melynek burkolatát középen nagy breccsa és mészkő lapokból rakták ki, a széleket pedig bitumennel borították.⁷⁹ A szokásosan szilárd burkolat nélküli, poros mezopotámiai utcákhoz képest e rendkívüli fényűzést az újévi ünnepi felvonulásban betöltött központi szerepe magyarázza: itt zajlottak a legfontosabb események. Babilónban az *akītu* nevű újévi ünnepségsorozat *Nisannu* (március/április) hónap kezdetétől tizenegy napig tartott.⁸⁰

⁷⁹ A régészeti maradványok és a kövek feliratainak kiadása: KOLDEWEY 1901. Lásd még KOLDEWEY 1990⁵: 63–68. Hasonló kövezett díszutat Aššurból is ismerünk (ANDRAE 1977²: 223–224).

⁸⁰ A babilóni *akītu* ünnepségek egy igen ősi tradícióban gyökereztek, amely jól ismert a Kr. e. 3. évezredtől. Számos kultikus központban zajlottak ilyen események, a Kr. e. 1. évezredben a legismertebbek Babilón, Aššur és Uruk újévi ünnepei (COHEN 1993: 400–453; PONGRATZ-LEISTEN 1994). Noha a legépebb forrásunk egy kései, hellénisztikus kori rituális tábla Urukából (THUREAU-DANGIN 1921: 89–99, újabb kiadása: LINSSEN 2004:184–196), a Babilóni *akītu*ról is van töredékesebb információnk, ráadásul számos utalást találunk rá a királyfeliratokban (BERGER 1970; PONGRATZ-LEISTEN 1994). Az *akītu* központi szerepet játszott a babilóni politikai életben, a királynak meg kellett ragadnia Marduk kezét, ha nem volt jelen, az rendkívül rossz előjelnek számított. Az ilyen kivételes alkalmakat megőrizte a hagyomány, egy krónika is fennmaradt róla (GRAYSON 1975: 131–132, Chronicle 16). Az *akītu* (á-ki-ti) hagyománya a szoláris ciklushoz kötődött, az év kezdete (*zagmukku*) a tavaszi napéjegyenlőség időpontjára esett, és ekkor tartották a fontosabb felvonulást, ugyanakkor több helyen egy őszi *akītu* is előfordul, a 6. vagy 7. hónapban (COHEN 1993: 400–453).

Az események középpontjában Marduk isten állt,⁸¹ az első nyolc napon még a saját szentélyében folytak a rituálék. Ennek kiemelkedő része volt, hogy a negyedik napon a főistent az *Enūma eliš* recitálásával dicsőítették, majd a tisztító papok rituálisan megtisztították a templomot. Közben megérkezett hajóval Nabú isten, Marduk fia, városából, Borsippából, akinek az egész ünnepsorozatban kiemelkedő szerep jutott. Az ötödik napon a király, aki korábban *Nabû-ša-harê* isten templomában (Eniggidar- kalammasuma; lásd később) készült fel az eseményekre, belépett az Esagilába, ahol megfosztották jelvényeitől és egy *šesgallu*-pap arcon csapta, majd bűneinek bevallása után újra megtisztulva nyerte vissza hivatalát. A nyolcadik napon az Ubšu-ukkinnában gyűltek össze a sorsistenek, hogy Marduk vezetésével a „sorsok emelvényén” (*parak šimāte*) határozzák meg az ország következő évét. Ezután az istenek több állomáson át jutottak el a városon kívül elhelyezkedő *akītu*-házba (*bīt akīti*), ahol Marduk elfoglalta díszhelyét. A babilóni *akītu*-ház építészeti megjelenése és pontos helye nem ismert,⁸² de mindenképpen a városon kívül, a mentális térkép szerinti sztyeppén (*šēru*), valahol a várostól északra, az Arahtu-folyó mentén állhatott. Az ünnepi felvonulás az Esagilából kilépve, az *Ai-ibūr-šabû* nevű díszúton jutott el a kéken csillogó Ištar-kapuhoz, majd azon áthaladva az oroslánok sorát ábrázoló domborműves mázas téglákkal díszített falsorokon keresztül ért ki a folyóhoz, ahol a menet résztvevői hajóra szálltak, és az *akītu*-háznál kötöttek ki. Szállítási eszközként a külön kultikus tiszteletnek örvendő díszkocsi és a díszhajó szolgáltak, ezeket az újbabilóni uralkodók nemesfémmel és drágakövekkel díszítették.⁸³ Az isteneknek a nem civilizált sztyeppén fekvő *akītu*-házba való kiköltöztetése az ős-eredeti, a kozmosz megalkotása előtti állapotot idézte fel, hogy a világot újra meg lehessen teremteni. Marduk rituálisan újra megölte az összörnyet, Tiāmatot, majd testéből újraalkotta az emberek által is ismert kozmoszt. Ezért jelenítette meg az *akītu*-házban álló trónusának alapzata a legyőzött Tiāmatot, és ezért ábrázoltatta az aššuri újévi épület kapuján Sin-ahhē-eriba asszír uralkodó Tiāmat és Aššur (Marduk helyettesítőjének) küzdelmét.⁸⁴ A tizenegyedik napon egy rituálé után, ugyanazon az úton, látványos győzelmi menetet alkotván és a lakosság kitörő örömeinek közepette tértek vissza az istenek Babilónba. Még aznap összeült az isteni bíróság az Esagilában, az Ubšu-ukkinnában, hogy az ősidőknek megfelelően újra meghatározza Marduk sorsát, azaz megerősítse vezető szerepét a pantheonban — ez a rítus nyelvezetében az uralkodó legitimációját jelentette. Az istenek visszatértek otthonaikba, majd Marduk újra

⁸¹ A rituálék struktúrájához, az egyes események sorrendjéhez lásd COHEN 1993: 437–451, különösen 438–440; valamint PONGRATZ-LEISTEN 1994: 40–84.

⁸² Aššurban a német régészek feltártak egy ilyen építményt, ami jó kiindulópontot jelent arra, hogy elképzelhessük a babilónit (HALLER-ANDRAE 1955: 74–80, Taf. 13–15; lásd még ANDRAE 1977²: 219–221, Abb. 42, 44–46; HEINRICH 1982: 275–277). Az *akītu*-házakról lásd PONGRATZ-LEISTEN 1994: 71–84.

⁸³ II. Nabû-kudurrî-ušur egyedül Marduk hajójához 426 kg aranyat és 740 darab drágakövet használt fel (BERGER 1970; PONGRATZ-LEISTEN 1994: 193–198).

⁸⁴ LAMBERT 1963. Az *Enūma eliš* asszír változataiban Marduk neve helyett Aššur istené szerepel.

megházasodott feleségével, Šarpanītummal. E leegyszerűsített bemutatás is jelzi, hogy a felvonulás és a rituálék a város helyszíneit egy transzcendens térbe helyezték el, és ezáltal a nézők számára átélhetővé tették a kozmikus rendet. Ezt erősítették a más kultikus központokból érkező istenek, így Babilón szakrális topográfiája mellett az egész országé érzékelhetővé vált.⁸⁵

Az újévi ünneppsorozat mellett a kultikus naptárban számos más ünnep is helyt kapott,⁸⁶ ezeken más istenek játszhattak főszerepet, a felsorolt utak közül a többi ekkor használhatták.⁸⁷

Templomok és városnegyedek

A TIN.TIR=*Bābilu* lista IV. táblája sorolja fel a nagyobb istenségek babilóni templomait, és helyezi el őket a város különböző negyedeiben (5. kép). Ugyanakkor ezek elhelyezkedését az V. tábla vége írja le, a városkapukat vagy egyéb topográfiai jellemzőket használva vonatkoztatási pontként. Ennek létezett térképre vitt változata is, de sajnos csak töredéke ismert.⁸⁸

Babilón szakrális topográfiája szempontjából különösen izgalmas a kilenc városnegyedének neve.⁸⁹ Jelentőségüket az adja, hogy ezek közül az elnevezések közül jó néhány valamilyen más, ősi dél-babilóniai, sumer eredetű település nevével azonos.⁹⁰

Az első a listában a Marduk szentélykörzetét is magában foglaló Eridu, melynek tizen-négy templomát sorolja fel a IV. tábla (Tintir IV. 1–14). A dél-mezopotámiai Eridu a *Sumer Királylista* szerint a legelső sumer város, ősisége megkérdőjelezhetetlen volt.⁹¹ Mindezt az ásatások is igazolták, alapítása a khalkolithikum kezdeteire, azaz a Kr. e. 6 évezredre nyúlik vissza, és ez igaz fő templomára, az Eabzura is, amelyet metafizikus módon az Esagila előképének, ős-formájának tekintettek.

⁸⁵ PONGRATZ-LEISTEN 1994: 133–136.

⁸⁶ Pl. *Nabû ša ħarê* ünnepe *Kislimu* hónap 17-én volt (CAVIGNEAUX 1999: 386).

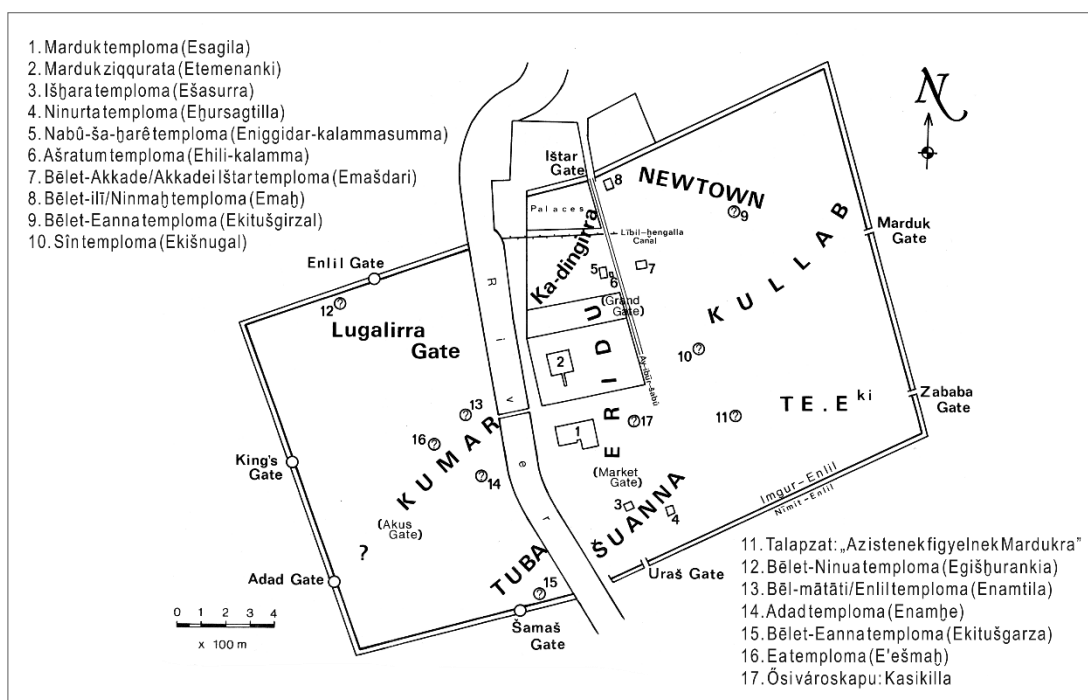
⁸⁷ Erre utal egyebek mellett, hogy ezeket az utakat valószínűleg szilárd burkolattal látták el, melyeket csak felvonulási utaknál használtak. Ilyet találtak német régészek a Ninurta- és az Išhara-templomok bejáratánál, de a nyoma kimutatható volt az Akkadei Ištar-templom bejárata előtt is (KOLDEWEY 1990^f: 236; REUTHER 1923: 75).

⁸⁸ Lásd később a Tuba nevű városnegyednél.

⁸⁹ Egy tizedik városnegyed is lehetett a nyugati oldalon, melynek neve töredékesen maradt fenn (Nu-x-ù^{ki}; lásd hozzá GEORGE 1992: 378–379; másról Andrew George Nu-ĤAR.UD^{ki} olvasatot ad, lásd GEORGE 1990: 371). Csak az V. táblán szerepel (V. 99), templomait itt nem említi a szöveg.

⁹⁰ Elképzelhető, hogy a lista kezdetén Babilónnal megfeleltetett Tintir eredete is egy ősi déli településre megy vissza, hiszen biztosan korai, nem sumer vagy akkád toponymionról van szó, amely azonban a kora óbabilóni kortól már kizárólag Babilónra utalt. Más ilyen nevű település egyelőre nem ismert (GEORGE 1992: 237–241).

⁹¹ A szöveg legújabb kiadása ETCSL 2.1.1. *The Sumerian King List*.



5. kép. Babilón városnegyedei és templomai (GEORGE 1992 nyomán)

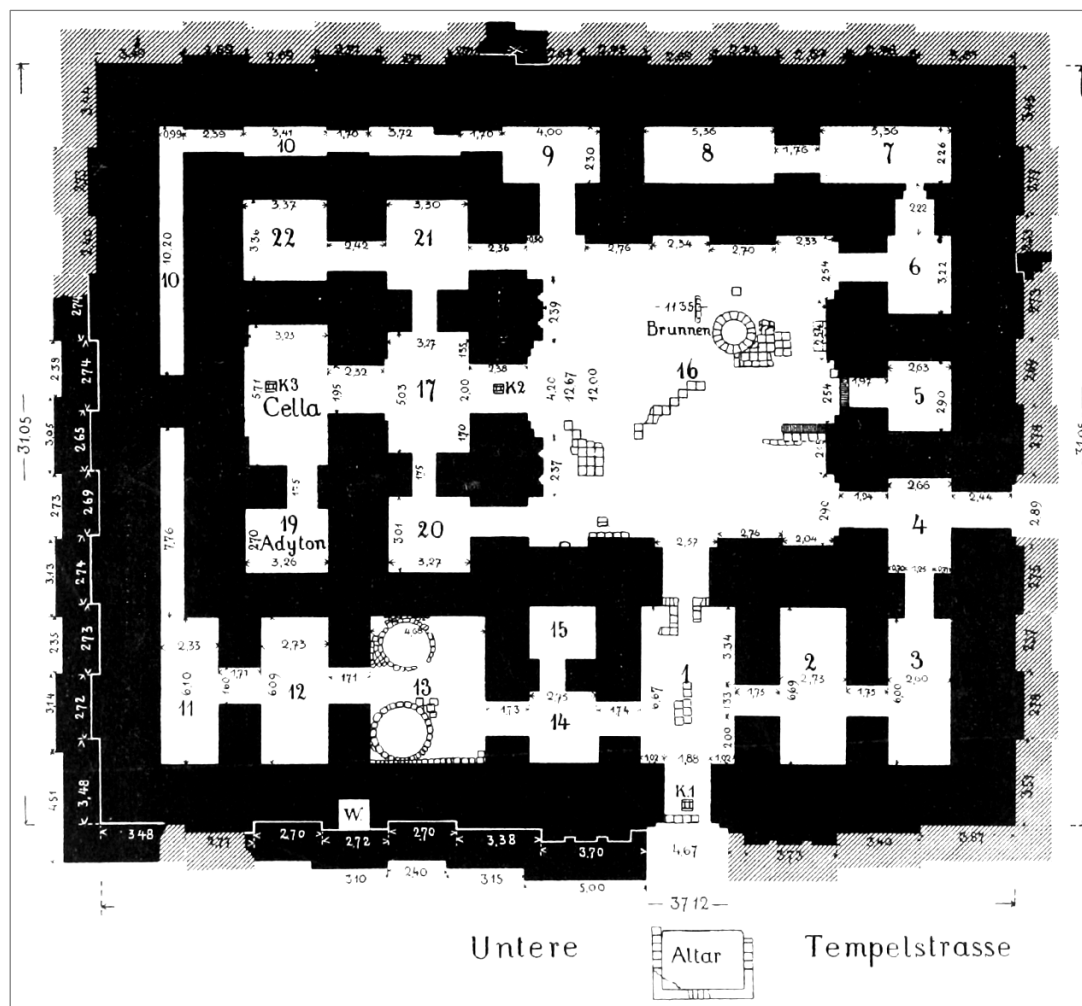
Eridu Enki (sumer)/Ea (akkád) isten⁹² székhelye volt, akinek szentélyét még azután is fenn-tartották, hogy a város nagyobbik része a Kr. e. 3. évezred végére elhagyatottá vált.⁹³ Enki ugyanúgy univerzális teremtő istenként, sőt főistenként is működött, mint Enlil, de érdekes módon a két isten nemigen szerepel együtt a sumer mitológiában, valószínűleg eredetileg eltérő pantheonokba tartoztak. A Babilóni teológia számos különböző okból⁹⁴ ehhez a hagyományhoz kötötte Mardukot, és ennek egyik legfontosabb jeleként az *Enūma eliš* című eposzba is beemelte Enki történetét. Az elbeszélés lényege, hogy bár Enki/Ea korábban legyőzte az édesvíz principiumát megjelenítő Apsūt, és otthonát rá építette, feleségével, Tiāmattal, a sós vizek úrnőjével, aki félelmetes démoni sereget gyűjtött maga köré, már nem bír. Erre a feladatra az ifjú isten, Marduk vállalkozott sikerrel, és, mint láttuk, győzelme után Tiāmat testéből alkotta meg a világot. A történet tehát egy korábbi tradícióhoz kötve emelte Mardukot a birodalmi pantheon élére, és ennek állított emléket az Eridu név is.⁹⁵

⁹² EDZARD 1965: 56–59; KREBERNIK 2012: 60–62.

⁹³ Eridu szerepéről a mezopotámiai tradícióban és az eridui Enki-kultusz folyamatosságáról lásd GREEN 1975; újabban GEORGE 1997: 131–132. A régészeti feltárásokról lásd SAFAR–MUSTAFA–LLOYD 1982.

⁹⁴ Az egyik fontos elem Marduk korai azonosítása lehetett Asalluḫival, Enki fiával. Lásd még később!

⁹⁵ Az *Enūma eliš* az egész babilóni hatalmi ideológia egyik sarokpontjaként működött. A történet politikai összefüggéseire lásd KATZ 2011.

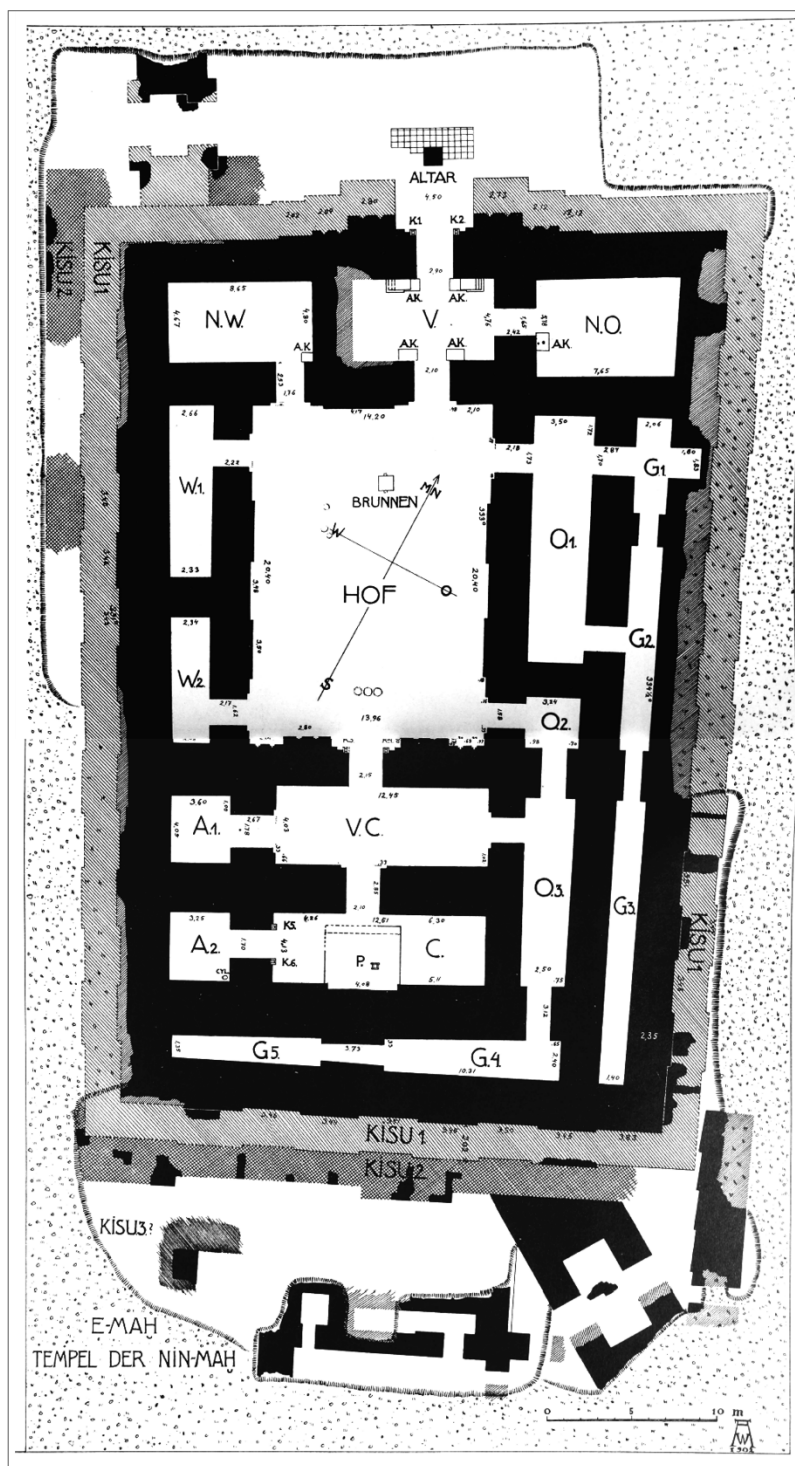


6. kép. Bēlet-Akkade/Akkadei Istar temploma, az Emašdari (KOLDEWEY 1911 nyomán).

A következő negyed a Kadingirra volt (Tintir IV. 15–18), ez Babilón nevének sumer változata.⁹⁶ Ebben a városrészben négy templomot említi a sorozat, az egyik Akkád úrnőjének (Bēlet-Akkade), a harcias Ištarnak (máshol *Ištar akkadītu*) a temploma, az ásatások eredményeként építészeti is jól ismert Emašdari („Áldozat háza”; 6. kép).⁹⁷

⁹⁶ Korábban a kutatás egy ismeretlen eredetű (nem sumer vagy akkád) városnév, a Bābīla népetymológiájának értelmezte a *Bāb-ilīt*, vagy *Bāb-ilānīt* („Istenek kapuja”), melynek sumer fordítása Ká-di-ġir-ra. A korábbi Ká-di-ġir^{ki} azonban egyes nyelvtani esetekben m-re végződő szóként jelenik meg, így csak a *Bāb-ilim* „Isten kapuja” akkád szó bújhat meg a sumer írásmód mögött (LAMBERT 2011).

⁹⁷ Ezt a templomot a korai német ásatások a Merkez nevű területen tárták fel (REUTHER 1923: 123–144, Taf. 28–33; lásd még KOLDEWEY 1990⁵: 286–290; HEINRICH 1982: 314–315), Nabū-nā’id alapítási felirata alapján sikerült azonosítani. Szerkezetében hasonló a többi feltárt templomhoz, 18 helyiségből áll, melyek egy udvar körül csoportosulnak, de kisebb méretű a többinél (31 × 37,2 m). Az *Ai-ibūr-šabū* díszút közelében állt, nem messze az Ištar-kaputól. Emašdari nevű helyiség az Esagilában is volt (GEORGE 1992: 312).



7. kép. Bélet-ili/Ninmah temploma, az Emah (KOLDEWEY 1911 nyomán).

Akkád városa az első mezopotámiai birodalom székhelye volt, és Babilóntól nem messze fektött, így úrnője egy északi hagyomány megtestesítőjeként is működött. A negyed egy másik temploma az Emah (É-mah, „fenséges ház”), Bélet-ili vagy más néven Ninmah istennő

szentélye, melyet az ásatások szintén feltártak (7. kép).⁹⁸ Bēlet-ili/Ninmaḫ tipikus déli istennő,⁹⁹ Emah nevű szentélye számos dél-babilóniai településről ismert,¹⁰⁰ így ő ehhez a térséghez kötődik. Iraki ásatások során a városrész egy harmadik temploma is előkerült 1979-ben. Ez *Nabû-ša-harê* (Nabû isten egy változatának) szentélye, az Eniggidar-kalammasumma (É-^Ĝniĝ-gidar-kalam-ma-sum-ma „Ház, amely az ország jogarát adományozza”),¹⁰¹ amely az *akītu*-ünnepségek során fontos szerepet játszott a király személye körüli rituálékban, és, mint a neve is jelzi, miután az uralkodó megszabadult bűneitől, itt helyezték vissza hivatalába.¹⁰² Ez a templom az északi tradíciót tükrözi. Mivel ismerjük e három templom pontos helyét, a negyed Eridutól északra, a fő felvonulási út két oldalán jól lokalizálható.

A harmadik negyed elnevezését, a Šuannát (Tintir IV. 19–20) Babilón díszneveként is használták, számos forrásban így szerepel. A név eredete nem világos, Babilón megnevezéseként a II. isini dinasztia korától (Kr. e. 12. sz.) alkalmazták. Andrew George szerint esetleg egy istennév, a Lugal-šuan-na átértelmezéséről van szó,¹⁰³ de az is elképzelhető, hogy valamilyen módon a Ninurta tradícióhoz kötődött, az ő egyik ősi kultuszhelye volt. Ugyanis az ebben a negyedben felsorolt két templom közül az egyik, az Eḫursagtila (É-ḫur-saĝ-til-la „A ház, amelyik megsemmisíti a hegyet”)¹⁰⁴ Ninurta istené volt. A kiásott templom (8. kép)¹⁰⁵ helyzete alapján ez a negyed Eridutól délre feküdt. Ninurta egyik aspektusa szerint hadisten volt, hagyománya különösen fontos szerepet játszott Marduk hősi alakjának megformálásában. A korábbi tradícióban ő volt a démonikus szörnyek legyőzője, az *Enūma eliš* szerzője Ninurta történeteiből merített.¹⁰⁶

⁹⁸ A tipikus közepes méretű templomok közé tartozik, az udvar díszbejárattal szembeni oldalát foglalja el az előtérrel rendelkező keresztházás szentély. KOLDEWEY 1911: 4–17, Taf. 3; lásd még KOLDEWEY 1990⁵: 68–79; HEINRICH 1982: 313–314. Az Ištar-kapu közvetlen közelében fekszik. Ma a helyszínen restaurált formában látható.

⁹⁹ Egyike a legfontosabb istennőknek, a *Bēlet-ilī* (Istenek úrnője) és a Ninmaḫ neveken kívül számos más néven tisztelték, valamennyiükben közös, hogy születés-istennők, ezért a szakirodalom gyakran Anyaistennőként vonja össze őket (*Muttergöttin*). Lásd KREBERNIK 1993–1997. Az An=*Anum* II. táblájának első harmada ezen istennőkkel foglalkozik.

¹⁰⁰ Keš, Adab, Girsu, Ur, Umma, Nippur, lásd GEORGE 1993: 119–120.

¹⁰¹ Ez a templom valamennyi feltárt babilóni városi szentély közül a legjobb állapotban maradt fenn, a falak még 4,5 méter magasságban álltak. Az 1979-es ásatás ma még publikálatlan, előzetes információk: EXCAVATIONS IN IRAQ 1981. A korábbi bizonytalan azonosítást (lásd CAVIGNEAUX 1981) egy 1995-ös restaurálási munka során előkerült alapítási felirat erősítette meg (AL-MUTAWALLI 1999).

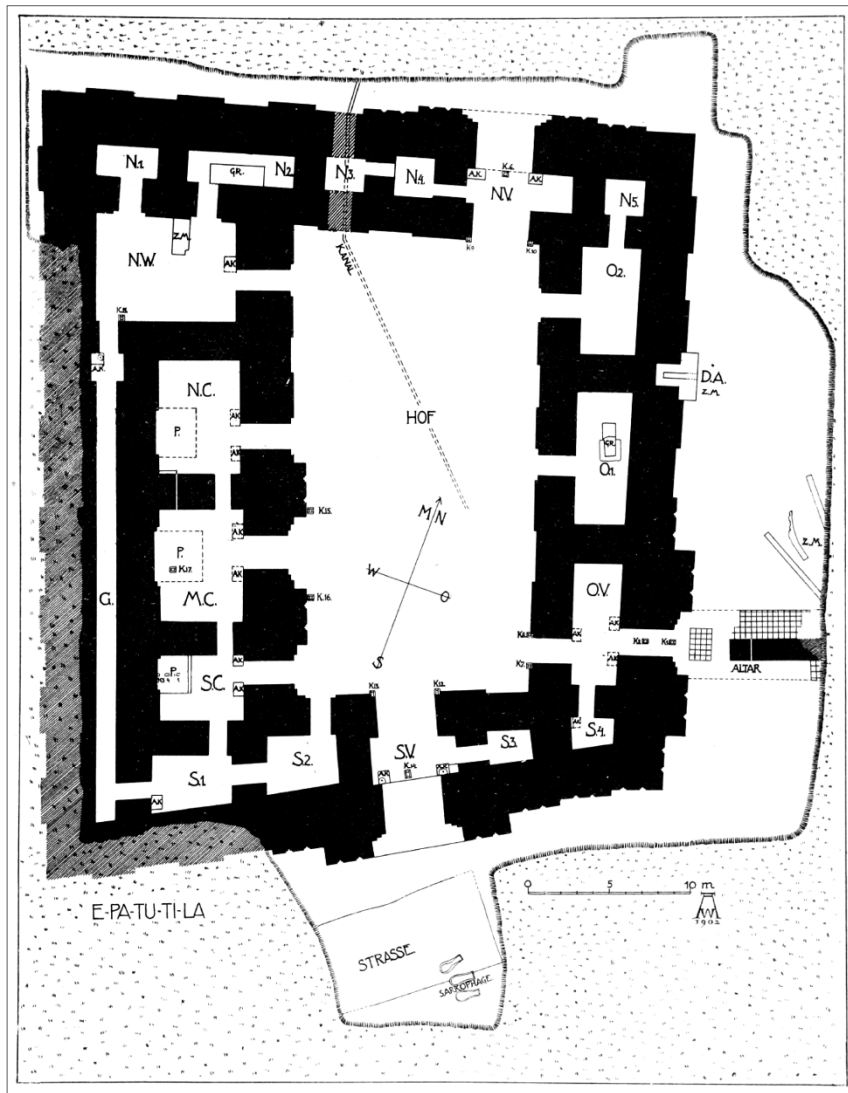
¹⁰² Az *Ai-ibūr-šabū* felvonulási út mellett, attól nyugatra, a királyi palotához, a *Südburghoz* közel feküdt. Szerepéről lásd PONGRATZ-LEISTEN 1994: 103; GEORGE 1996: 377–384.

¹⁰³ GEORGE 1992: 241–243.

¹⁰⁴ A név Ninurta hadisten hegyek elleni harcára utal. Ninurta mitológiájához lásd ANNUS 2002.

¹⁰⁵ Alaprajza némileg eltér a szokásostól, a három fő cellájának nem volt előcsarnoka, hosszanti udvarát pedig mintha csak átvonulásra tervezték volna, emiatt R. Koldewey felvonulási templomnak (*Prozessionstempel*) nevezi (KOLDEWEY 1911: 25–33, Taf. 7; lásd még KOLDEWEY 1990⁵: 221–227; HEINRICH 1982: 317). Ez nem véletlen, hiszen a templom az újévi ünnepségek során szerepet játszott a Borsippából az Uraš-kapun át érkező Nabû elszállásolásában és további menetében az Esagila felé (GEORGE 1992: 313–314).

¹⁰⁶ LAMBERT 1986. Lásd még később is.



8. kép. Ninurta temploma, az Ešursagtila (KOLDEWEY 1911 nyomán).

A negyed másik templomát, az Ešasurrát (É-ša-sur-ra „Az anyaméh háza”) Išhara istennőnek szentelték, ez valószínűleg azonos a német régészek által feltárt ún. Z-templommal,¹⁰⁷ melynek nem került elő építési felirata. Išhara a Közép-Eufratész vidékéről származó termékenység-istennő volt, de azonosították Ištarral is — itt az előbbi aspektusában jelent meg.¹⁰⁸ Kultusza már a Kr. e. 3. évezredben elterjedt Babilóniában, és a nyugati tradíciót tükrözi.

¹⁰⁷ A többi közepes méretű templomtól eltérően van egy nyugati szárnya, két további udvarral és helyiségekkel. Az előtérrel rendelkező keresztházas szentély itt is az udvar egyik bejáratl szembeni oldalát foglalja el. KOLDEWEY 1911: 18–24, Taf. 5; lásd még KOLDEWEY 1990⁵: 218–221; HEINRICH 1982: 316–317.

¹⁰⁸ Az istennőről lásd PRECHEL 1996.

Az *Ālu eššu* (Újváros; Tintir IV. 21–23) talán az egyetlen valóban helyi eredetű elnevezés, a negyed valószínűleg a város egy Kr. e. 2. évezredi kiterjesztésekor kapta a nevét,¹⁰⁹ mint ahogy erre egyes óbabilóni kori okmányok is utalnak. Két templomát és egy emelvényét említi a sorozat. Meglepő módon itt fekszik Bēlet-Eanna (Nin-Eanna) temploma, az Ekitušgirzal (É-ki-tuš-gir₄-zal „Ház, az öröm otthona”), pedig az istennő az uruki Inana/Ištar egy változata,¹¹⁰ tehát inkább a szomszédos Kullabában lenne a helye, bár a két terület határát alkotó csatorna mellett állt.¹¹¹ Itt is a déli tradíció jelenik meg, de rögtön mellette találjuk az északi, akkád Ištar, a csillag Ištarának egy templomát is.¹¹²

Különösen izgalmas a Kullaba negyed (Tintir IV. 24–27) elnevezés, ez a település ugyanis eredetileg Uruk ikervárosa, majd városrésze volt; az irodalmi szövegekben Gilgameš egyik állandó jelzője a Kullaba ura. A Kr. e. 3. évezred egyik legfontosabb központja jelenik meg itt, melynek története gyakran összefonódott Dél-Babilónia egy másik politikai és kultikus centruma, Ur városának sorsával. Talán ezzel magyarázhatjuk, hogy ebben a negyedben találjuk az Ekišnugal (É-kiš-nu₁₁-gal „A nagy fény háza”) szentélyt, melynek neve Nanna/Sîn isten fontos uri kultusz helyével azonos. Feltűnik még a listában Šarrat-Larsa („Larsa királynője”) illetve két egyértelműen Urukhoz kötődő istenség temploma: Mes-sanga-Unug¹¹³ („Hős, Uruk feje”) isten és Lugalbandaé.¹¹⁴ Itt tehát minden egyértelműen délre utal.

A korábbiaknál nagyobb gondot jelent Babilón keleti oldalának utolsó városrésze: TE.^{Eki} (Tintir IV. 28–30). Ez a településnév máshonnan nem ismert, így az eredete teljesen bizonytalan (a nagybetűs írásmód arra utal, hogy az első két jel olvasata kérdéses).¹¹⁵ Itt a három kultusz hely közül csak egy volt templom, Nanāja szentélye, a másik kettőt kultikus emelvényként (*parakku*) említi a szöveg. Nanāja szerelemistennő, kinek legfontosabb kultikus központja Uruk volt, Uruk királynőjének vagy úrnőjének is nevezték, tehát Inana/Ištar egy változataként tisztelték. Babilóni lakhelyének neve, az Emeurur (É-me-ur₄-ur₄, „Ház, amely összegyűjti a me-erőket”) megegyezik uruki templomának elnevezésével, tehát itt is déli hagyománnyal találkozunk.

A következő negyed az Arahtu-folyó túloldalán, a város nyugati felén fekvő Bāb-Lugal-irra („Lugal-irra isten kapuja”) városrész (Tintir IV. 31–33), amely szintén egyértelműen Urukból származott, hiszen az istenséget ott már az óbabilóni korban is tisztelték.¹¹⁶ Itt két

¹⁰⁹ Ez a negyed az óbabilóni kortól jól ismert. Lásd KLENGEL 1982.

¹¹⁰ „Eanna úrnője”. Eanna Inana uruki szentélykörzete. (Lásd még An=*Anum* IV. 12–13: [^dNin-é]-a-n-na = Šarrat-Eanna / [^dGaš-an-é]-a-n-na = Bēlit-Eanna).

¹¹¹ GEORGE 1992: 316–318.

¹¹² É-an-da-sá-a; „Ház, amelyik az éggel vetélkedik” — Akkád városában Ištar zikkuratját nevezték így. Itt biztosan nem toronytemplomról van szó. Lásd GEORGE 1992: 318–319.

¹¹³ Az Inana istennő köréhez tartozó istenhez és a Mes-sanga-Unug olvasathoz (Pisang-Unug helyett) lásd KREBERNIK 1993–1997a.

¹¹⁴ Lugalbanda alakja jól ismert az epikus irodalomból, Gilgameš apjának tartják. Lásd WILCKE 1987–1990.

¹¹⁵ Talán Tê vagy Kasiri, lásd GEORGE 1992: 377.

¹¹⁶ GEORGE 1992: 380–381.

templomot déli isteneknek (Nusku és Šara),¹¹⁷ egyet pedig egy asszíriai istennőnek (Gašan-Ninua/Bēlet-Ninua „Ninive úrnője”) szenteltek.

Ettől délre helyezkedett el Kumar (Tintir IV. 34–40). Ku’ara (ḪA.A; későbbi kiejtési változata Kumar)¹¹⁸ annak az Asalluḫinak¹¹⁹ a városa volt, akivel már az óbabilóni korban azonosították Mardukot és az isten mágikus képességeit szimbolizálta. Ez az aspektusa tette lehetővé Marduk számára az *Enūma eli*ben, hogy legyőzze Tiāmatot és démonikus kísérőit. Ugyanez az istenség teremtette meg a kapcsolatot Enki/Ea és Marduk alakja közt, hiszen Asalluḫi nemcsak Enki fia volt, hanem a varázslási eljárások ősi hagyományában is segítőtjének számított.¹²⁰ A negyeden belül összesen hét templomot sorol fel a szöveg, közülük Ea szentélyének, az E’ešmahnak (É-ěš-mah „Ház, a fenséges szentély”)¹²¹ van a legtöbb köze a városrész nevéhez, de különösen érdekes még *Bēl-mātāti* (Enlil isten egy változata) szentélye, az Enamtila (É-nam-ti-la „Az élet háza”).¹²² Szintén dél-babilóniai kultuszhelyekre vezethető vissza Mes-sanga-Unug uruki istenség egy újabb temploma is, ugyanúgy, mint Belilinek, Dumuzi testvérének a szentélye.

Az utolsó városnegyed Tuba (Tintir IV. 41–43), Babilón délnyugati oldalán helyezkedett el, és ezt egy ránk maradt térképrészlet is rögzíti.¹²³ Bizonytalan, hogy az eredeti város, melyről nevét kapta, Mezopotámia melyik területén feküdt, a korábbi minták alapján könnyen elképzelhető, hogy délen, de ez rendkívül bizonytalan.¹²⁴ Ami feltűnő, hogy egy északi istenség

¹¹⁷ Nusku alapvetően nippuri isten, Enlil fia és vezíre, Ninurta testvére (STRECK 1998–2001), Šara pedig Umma főistene (HUBERVULLIET 2009–2011).

¹¹⁸ Lásd GEORGE 1992: 379–380. Ku’ara egy Eridu környéki régi hagyományú város volt (GREEN 1975: 113–115; STEINKELLER 1980; HEIMPEL 1980–1983), a III. Ur-i dinasztia korában még nagyobb kultikus jelentőséggel bírt (SALLABERGER 1993: I. 224–225), de az óbabilóni korban egy egyszerű halásztelepüléssé zsugorodhatott össze (az adatokat lásd RGTC 3, 84 sub ḪA.A. A településhez és lakóihoz pedig BUTZ 1978–1979), és nem világos, hogy kultikus szerepe milyen mértékben maradt meg.

¹¹⁹ Asalluḫi és Ku’ara összefüggése alapvetően a himnikus irodalomból derül ki (SjöBERG–BERGMAN 1969: 25; CHARPIN 1986: 357–366).

¹²⁰ BOTTÉRO 1987–1990: 229–231. Asalluḫi a III. Ur-i dinasztia korában jelent meg a ráolvasásokban és vált Enki/Ea mellett a legfontosabb mágikus erővel bíró istenséggé (CUNNINGHAM 1997: 77; 114–115). Az óbabilóni korban valószínűleg Ḫammu-rāpi uralkodása alatt történt meg az azonosítása Mardukkal, néhány hasonló aspektus alapján (SOMMERFELD 1982: 13–18; vö. CUNNINGHAM 1997: 114–115; OSHIMA 2011: 42–47).

¹²¹ Az E’ešmah korábbi változata Enki/Ea temploma volt Eriduban, de Enlil nippuri templomának, az Ekurnak részeként is ismert (GEORGE 1992: 326–327; 1993: 84–85).

¹²² Az Enamtila eredetileg Enlil nippuri templomának, az Ekurnak lehetett része (GEORGE 1993: 130). Enlil isten kultusza már Ḫammu-rāpi korában megjelent Babilónban, és több más óbabilóni uralkodó is megemlékezett berendezéséről, többek között Ninurta itt elhelyezett trónjáról (GEORGE 1992: 325–326), azaz a nippuri panteon tiszteletének egyik központja lehetett.

¹²³ Egy kapu (Šamaš-kapuja) és a Tuba városnegyed mellett egy olyan csatorna rajza látható, melynek neve nem maradt meg (CT 22, 49; újabb másolat: GEORGE 1992: pl. 28.; az egész tábla rekonstrukciója: 28, lásd fig. 5).

¹²⁴ Tuba írásmódja (A.ḪA^{ki}) közel áll Ku’aráéhoz (ḪA.A^{ki}) és emiatt vele egy csoportban sorolják fel a lexikális listák (STEINKELLER 1980; GEORGE 1992: 381–382). Ugyanakkor kiderül, hogy három közel azonos jellel leírt város is létezett, Ku’ara (ḪA.A^{ki}), Tuba (A.ḪA^{ki}) és Tiwa (A.ḪA^{ki}). Tiwa Kiš közelében feküdt (lásd KUTSCHER 1989: 39–42), az óakkád korból és a III. Ur-i dinasztia idejéből ismert, és Inanna/Ištar volt a főistene, amiért Piotr Steinkeller a későbbi Lagabával azonosítja (STEINKELLER 1980: 30–31). Andrew George szerint Tuba Tiwa egy későbbi írásmódja volt és annak a mintájára vált Babilón városnegyedévé (GEORGE 1992: 381), Steinkeller (STEINKELLER 1980: 32) és Raphael Kutscher (KUTSCHER 1989: 40) szerint azonban Tuba már korábban Babilón

(Nabû) mellett két déli istennek (Bēlet-Eanna, Gula) volt itt temploma. Bēlet-Eanna, az uruki Ištar istennő templomáról (É-ki-tuš-garza „Ház, a kultikus előírások otthona”) számos más forrásunk is van, az újbabilóni uralkodók feliratai szerint a városfal egy mélyedésében, talán egy torony tövében állt.¹²⁵ Elképzelhető, hogy a negyed neve, Tuba, kapcsolatba hozható Ištar templomával.¹²⁶

Babilón szakrális topográfiájának kialakulása

Ha Babilón szakrális topográfiájának kialakulását vizsgáljuk, két kérdésre kell különös figyelmet fordítanunk. Az egyik, hogy miként válik Marduk temploma, az Esagila a kozmosz közép-pontjává, ami összefügg az isten felemelkedésével, a másik pedig, hogy miért jelentek meg kisebb déli városok Babilón negyedeinek elnevezésében, és miért volt ilyen nagy szerepük a déli eredetű kultuszoknak az egészen más hagyományú északi metropoliszban. Az erre adott válasz a szakrális topográfia jellegét is megvilágíthatja. Mindenekelőtt a név jelentőségéről kell néhány szót szólni a mezopotámiai felfogásban. A név nemcsak egyszerű reprezentációja volt a fizikai valóságnak, hanem attól elkülönülve külön dimenziót alkotott. Kimondása teremtő aktus volt, s magában hordozta a megnevezett sorsát, tartalmazva annak lényegét is, melyet a fizikai pusztuláson túl is örökre megőrzött.¹²⁷ Az egyes városok és szentélyek nevének átvétele a metafizikus dimenzióban a velük való azonosulást jelentette, direkt kapcsolatot egy korábbi, ősbibb világgal.

Az eddigiekben bemutatott összetett rendszer kialakulását Babilón története magyarázza. A város a Kr. e. 3. évezred első felében még csak egy lokális jelentőségű, közepes méretű település lehetett, Marduknak pedig ekkor még nem volt helye a Folyóköz nagyobb, főleg sumer eredetű birodalmi pantheonjaiban.¹²⁸ Nagyobb jelentőséget csak a Kr. e. 18. században nyert, amikor Babilón először középhatalommá, majd Ḫammu-rāpi (Kr. e. 1792–1750) alatt nagyhatalommá vált.¹²⁹ Talán az első lépés a kozmikus város koncepciójának kiépítésében az volt, hogy Nippur elfoglalása után,¹³⁰ uralkodásának 29. éve körül Ḫammu-rāpi átvette Enlil kultuszát, és felépítette Babilónban szentélyét, az Enamtilát,¹³¹ valamint minden bizonnyal átalakította Marduk templomának, az Esagilának a belső struktúráját is. Ebben az ekallatumi Šamši-Adadot (Kr. e. 1813–1781; a későbbi hagyományban óasszír uralkodó) követhette, aki valami-

része volt. Egy harmadik megoldás lenne, ha a Kr. e. 3. évezredben feltételeznénk egy Tuba nevű települést Dél-Babilóniában, ami jobban megfelelné a többi negyed elnevezési rendszerének.

¹²⁵ GEORGE 1992: 330–331.

¹²⁶ GEORGE 1992: 330–331. Talán Tiwa és Tuba azonos írásmódja (A.ḪA^{ki}) mögött a hangalaki hasonlóság mellett az is szerepet játszhatott, hogy mindkettő Inana/Ištar kultuszhelye volt.

¹²⁷ A sors és a név összefüggéséről a mezopotámiai felfogásban lásd RADNER 2005.

¹²⁸ SOMMERFELD 1982: 19–33; SOMMERFELD 1987–1990: 362–363; LAMBERT 2011.

¹²⁹ Az ország egyesítésének folyamatáról lásd CHARPIN 2004: 192–231; 317–334.

¹³⁰ Nippur korábbi centrális kultikus szerepéhez lásd SALLABERGER 1997.

¹³¹ RIME 4: 336–337; Ḫammu-rāpi E4.3.2.6.3.

vel korábban Aššur istent teológiai értelemben Enlillel azonosította, Aššur városát pedig új Nippurrá tette egyes topográfiai jellemzők, köztük templomnevek átvételével, így fejezve ki birodalmi ambícióit. Valójában a világ tengelyének, az *axis mundin*ak az áthelyezéséről volt szó.¹³² Hammu-rāpi törekvései hasonlóak lehettek: a nippuri kultikus elemek átvételével egy újabb középpontot adott a világnak.¹³³ Mindennek egyik legfontosabb eleme az ősi szent domb (d_u-kù) és vele a „sorsok kultikus emelvényének” (*parak šīmāte*)¹³⁴ Babilónban, az Esagilában való megjelenítése lehetett, de ennek pontos időpontjáról nincsen adatunk. Bár Marduk ekkor még láthatóan nem a legmagasabb rangú istenség, mindenesetre az ún. *Hammu-rāpi-kódex* prólógusa szerint megkapta a pantheon vezetésének jogát, az „enlilséget” (*enlilūtu*), és már Enki/Ea elsőszülött fiának nevezik, azaz azonosították Asalluḫival.

A döntő változások Hammu-rāpi utóda, Samsu-ilūna (Kr. e. 1749–1712) alatt indulhattak meg, amikor egy nagy déli felkelés után összeomlott a civilizáció az egykori Šumer területén, a városokat elhagyta a lakosság.¹³⁵ A teljes pusztulás előtt a menekültek a legfontosabb kultuszokat északra telepítették át, valószínűleg ekkor került Babilónba Enki/Ea kultusza,¹³⁶ és számos más déli istenség tisztelete.¹³⁷ A legfontosabb új jelenség azonban az lehetett, hogy a korábban számos kultikus központtal rendelkező Mezopotámiában Babilón, mint a „világ tengelye”, vetélytárs nélkül maradt. Az ősi déli települések és szentélyeik romokban heverték, a világ kezdetének szimbolikus elemei átkerültek a kozmosz új képmásaként felemelkedő metropoliszba. Ebben az összefüggésben válhatott Babilón városnegyedévé többek között például Eridu, Kullaba és Kumar (Ku’ara),¹³⁸ de a folyamat kronológiája nem világos.

Amikor a Hammu-rāpi-dinasztiát felváltó kaššû uralkodók visszafoglalták a déli területeket (Kr. e. 15. sz.) és restaurálták a szentélyeket, Enlil és vele együtt Nippur újra visszanyerte régi jelentőségét. A kaššû királyok Enlilt még gyakrabban említik felirataikban, mint Mardukot, de már erős lehetett a vetélkedés Nippur és Babilón között a vezető kultikus központ szerepéért. A szakirodalom erősen megosztott annak kérdésében, hogy mikor vette át Marduk a főisten szerepét, a legvalószínűbb, hogy ez a kaššû korban még nem történt meg.¹³⁹

¹³² MAUL 1997: 121–122; 1998: 191–192.

¹³³ Bármennyire is ellentmondásosnak tűnik, hogy a kozmosznak több tengelye legyen. Egyszerre lehetett Nippurban, Aššurban és Babilónban is, hiszen Ubšu-ukkinna és vele együtt a világtengely ugyanúgy egy „*láthatatlan realitás manifesztációja*”, mint egy istenszobor.

¹³⁴ Lásd 57. jegyzet!

¹³⁵ CHARPIN 2004: 342–346.

¹³⁶ Enki/Ea kultikus központja, Eridu gazdaságilag már korábban jelentéktelenné vált, kultuszait lassan átköltöztették más városokba, így Urba és Larsába (CHARPIN 1988: 343–489), a "virtuális Eridu" kialakítása tehát nem volt előzmény nélküli.

¹³⁷ Lásd CHARPIN 2011: 86–89.

¹³⁸ Eridunak, Kullabának és Ku’arának fontos szerepe volt az *apkallu*-tradícióban. Az *apkallu* az ősi, vízözön előtti idők bölcsei voltak, akiket Ea/Enki látott el mágikus képességekkel (REINER 1961). Ábrázolásaik aptropaikus védelmet nyújtottak (WIGGERMANN 1992: 65–86). Ku’ara pedig Assalluḫi/Marduk isten miatt különösen jelentős (lásd fenn).

¹³⁹ Walter Sommerfeld azt feltételezi, hogy Marduk a kaššû korban vált a birodalmi pantheon fejévé (SOMMERFELD 1982: 174–192; 1987–1990: 364–367.), W. G. Lambert ugyanezt a II. isini dinasztia korára teszi

Egy, a Kr. e. 12. században bekövetkezett politikai és kulturális sokkra kellett várni, hogy az igazi áttörés megtörténjen. Egy Elámból (Irán) érkező támadás során kifosztották Babilónt, és elrabolták Marduk szobrát. Ezek után egy új dinasztia kerül hatalomra (II. isini dinasztia), amely I. Nabû-kudurri-uşur (Kr. e. 1125–1104) vezetésével visszaszerezte a kultusz-szobrot, és a megrázkódtatások után Marduk kultuszának egész rendszerét újjászervezte. Ekkor válhatott Babilón és az Esagila immár vetélytárs nélküli kultikus központtá, az *axis mundi* egyetlen helyévé Babilóniában.¹⁴⁰ Talán ezzel is összefüggésben, a királyi erőforrások csökkenése miatt élhetett át Nippur egy újabb gazdasági válságot, és zsugorodhatott össze átmenetileg kis településsé.¹⁴¹ A babilóni tudósok, hogy egy újfajta, immár egységes kulturális hagyományt teremtsenek, megpróbálták összegyűjteni és kanonizálni a teljes ékírásos irodalmat és tudományos szöveganyagot. Ebben a szellemi közegben új művek is készültek, közöttük a TIN.TIR=*Bābilu* és az *Enūma eliš*.¹⁴² A teremtéseposz adta meg annak a teológiai megalapozását, miért kerül Marduk kezébe a világ irányításának joga, az enlilség (*enlilūtu*), hogyan lesz Babilón a világ középpontja, a TIN.TIR=*Bābilu* pedig, hogy a város immár a világ másává, *imago mundi*vá vált.

Sajnos a régészeti és a filológiai adatok alapján nem lehet egyértelműen megmondani, hogy melyik időszakban alakult ki Babilón város szakrális topográfiájának az a szerkezete, amelyet a TIN.TIR=*Bābilu* ábrázol. Andrew George ezt a kései kaššû királyok, illetve a II. isini dinasztia korára helyezi (Kr. e. 12. század),¹⁴³ de elképzelhető, hogy ekkor még csak a teológiai koncepció alakult ki, amelynek építészeti megvalósulása folyamatos volt, és csak a Kr. e. 1. évezredben vált teljessé. Az újbabilóni uralkodók, elsősorban II. Nabû-kudurri-uşur (Kr. e. 604–562) nagyszabású építkezései ennek a kultikus topográfiai hagyománynak a vonalán történtek, nagyobb változásokat a város szerkezetében már nem hajtottak végre, csak a korábbi építészeti és művészeti kereteket tették még fényesebbé.

(LAMBERT 1964). A kérdés szorosan összefügg az *Enūma eliš* keltezésével, melyről három egymással vetélkedő nézet létezik: egy óbabilóni (DALLEY 1997), egy kaššû (SOMMERFELD 1982: 174–181) és egy II. isini dinasztia korabeli keletkezési időpont (LAMBERT 1964). A kaššû kori keltezés mellett szólna, hogy Tiāmat, a sósvízű óceán annak a Tengerföldi Dinasztiának a mitikus megtestesítője lehet, melytől a kaššû királyok visszafoglalták a dél-babilóniai területeket (KATZ 2011: 124–125), de ezt a motívumot máshonnan is átvehette a szerző. Legtöbbször a II. isini dinasztia kori készítést fogadják el (lásd SERI 2006: 508, 3. jegyzet). A kérdés azért nehezen eldönthető, mert az eposznak csak Kr. e. 1. évezredi kéziratok ismertek.

¹⁴⁰ Ugyanakkor Aššur városa, mint egy igen erős észak-mezopotámiai hatalom, a Középasszír Birodalom hatalmi és ideológiai központja olyan előképként szolgálhatott, melyet a babilóni uralkodók felül akarhattak múlni (KATZ 2011: 126).

¹⁴¹ GEORGE 1997: 133. Nippur lassú felcserélése Babilónra nem lehetett konfliktus nélküli, ennek emlékéért őrizheti egy sajátos történet, mely szerint Marduk Nippurban harcba keveredik Enlillel, akit kíséretével együtt elfog (OSHIMA 2010). A számos magyarázatot igénylő, furcsa mitológiai történetet talán erre az időszakra lehet keltezni.

¹⁴² LAMBERT 1964, GEORGE 1992: 5–8, az eposz kapcsán lásd a 139. jegyzetet.

¹⁴³ GEORGE 1992: 13.

Szagrális táj, ünnep és kulturális emlékezet

A kultikus topográfia az emberi környezetnek ad hangsúlyokat és értelmet, mégpedig a táj szakralizálása révén.¹⁴⁴ A mentális térképen a földrajzi viszonyoknak jelentésük van, a csomópontokat olyan tárgyak és építmények jelölik ki,¹⁴⁵ melyek jelentőségét az istenekkel való kapcsolatuk adják. A mezopotámiai kultikus rituálék középpontjában az istenszobrok álltak, a szimbolikus tér szerkezetét alapvetően az határozta meg, hogy hova helyezték el őket a városban és a templomon belül, és hogyan mozgatták őket az ünnepi felvonulások alkalmával. Ennek révén többfajta térstruktúra jött létre — a szagrális mindennapoké és az ünnepeké — ahogy a jelenséget Jan Assmann elnevezte.¹⁴⁶

Mint ezt már Pongratz-Leisten is kiemelte,¹⁴⁷ Assmann egyiptomi anyagon kidolgozott megközelítése — aki a szagrális mindennapokat a zártsággal, a nyugalommal, a mindennapi rutinnal és a kiegyenlített cserével jellemezte —, a mezopotámiai viszonyok leírására is kiválóan alkalmas.¹⁴⁸ A zártság a nyilvánosságnak a kultikus cselekményekből való kizárását, a nyugalom az istenszobor helyhez kötöttségét, a rutin pedig a kultikus tevékenység meghatározott időnkénti (naponta illetve napszakonként való)¹⁴⁹ ismétlődését jelentette. A kiegyenlített csere kifejezés arra utal, hogy az istenség a papi adományokért cserébe a kultusz fenntartójaként működő uralkodó (és rajta keresztül az egész közösség) számára áldást adott. A szagrális ünnepet leginkább a hétköznapitól való teljes eltérés, a tökéletes másság határozta meg. Ennek része a hétköznapitól való kilépés, az áttérés az egyidejűségből a szent időbe — így vált jelenvalóvá az ősi múlt, a világ teremtésének ideje. Az ünnepet Assmann szerint a véletlenséggel szemben a strukturáltság, a rutin helyett a különlegesség, a szűkösség helyett az áradó bőség, a munka és veszekedés helyett a nyugalom és béke emelte ki a mindennapi lét szürkeségéből. „Kétdimenziós ember”-ről beszél, aki két időben él — a múlt jelenlétévé váló megélésére az emlékezés képessége teszi alkalmassá. A társadalom működése szempontjából különösen fontos az egyfajta kulturális konstrukcióval kialakított mitikus ősi múlt. A hétköznapnak és az ünnepnek az emlékezet egy-egy formája felel meg, a kommunikatív és a kulturális emlékezet.¹⁵⁰ Assmann az ünnep legfontosabb szerepét abban

¹⁴⁴ Beate Pongratz-Leisten a tér mitologizálásáról és ritualizálásáról beszél (PONGRATZ–LEISTEN 1994: 12–16). Mint a fentiekből kiderült, ezek az aspektusok igen fontos részét képezik a szagrális topográfiának, sőt talán a legfontosabbat, de nem fedik le a jelenségek teljes körét.

¹⁴⁵ Hubert Cancik Róma példáján a szagrális tájat, mint jelek rendszerét tárgyalja (CANCIK 2008 [1986]).

¹⁴⁶ ASSMANN 1991b.

¹⁴⁷ PONGRATZ–LEISTEN 1994: 14.

¹⁴⁸ ASSMANN 1991b: 105–106.

¹⁴⁹ A mezopotámiai napi kultikus rutinról kései szövegek alapján lásd LINSSEN 2004: 25–39.

¹⁵⁰ ASSMANN 1991a: 15–20. A kétfajta emlékezeti forma különbségeiről lásd ASSMANN 1999 [1992]: 49–56, különösen a táblázatot az 56. oldalon. A leglényegesebb különbségek a tartalomban, a formában, a közvetítő-csatornák jellegében, az időszerkezetben és a hordozók személyében foghatóak meg. A kulturális emlékezet tárgya és időbeli kerete a mitikus őstörténet, formája a ceremoniális külsőség, közvetítője szimbolikus rögzített

látja, hogy a társadalom számára közvetíti a kulturális emlékezet tartalmát,¹⁵¹ mégpedig a keringés, a cirkuláció, azaz az ünnepi felvonulás révén.¹⁵² A szentség Mezopotámiában — Egyiptomhoz hasonlóan — ekkor lépett ki a templomok belsejének misztikus mélyéből, ahova csak a kiválasztott papoknak volt belépésük,¹⁵³ és a társadalom szélesebb köre számára is megnyilvánult.

Az ünnep és a hozzátartozó felvonulás — az Assmann szerinti „ceremoniális kommunikáció” — folyamán a kulturális emlékezet több szinten és többfajta formában kerül közvetítésre, a szent szöveg, ének, tánc és gesztusok mellett alapvető szerepet játszanak a szakrális térszerveződések — a településen belül és egy nagyobb térségben.¹⁵⁴ Ennek kétfajta formája lehetséges: az elsónél a táj emlékművek nélküli szemiotizálódása, azaz egyes tájelemek önmagukban kapnak jelentést, a másodiknál az épített struktúrák jelölik ki az egyes hangsúlyos helyeket. Mindkét esetben a „kulturális emlékezet topográfiai „szövetéről”, „mnemotoposzokról”, az emlékezet helyszíneiről van szó”.¹⁵⁵ A tájelemek, mint a dombok, a folyók vagy a ligetek,¹⁵⁶ illetve az épített emlékek egyaránt lehetnek településen belüli és nagyobb térségek egyes részeit jelentéssel felruházó „mnemotoposzok”.

Babilón, mint templum mundi és imago mundi

Babilón esetében az ünnep és a szakrális topográfia szoros összefüggése leginkább a világ teremtését felidéző újévi ünnepszék és felvonulás esetében látható, melynek helyszíneit az épített környezet számos eleme örökölte meg, de a város belső struktúráját nem csak ez a központi fontosságú eseményszék formálta. Fentebb láttuk, hogy város szimbolikus térképét összefoglaló TIN.TIR=*Bābilu* lista számos olyan városnegyed és templomot sorolt fel, melyek korábban jelentős dél-babilóniai kultikus centrumok voltak. Ezek egy része, mint Eridu vagy Kumar (Ku'ara), Marduk isten felemelkedésével és főistenné válásával függött össze, más ese-

és tárgyiasult, hordozói pedig specialisták. Assmann a két emlékezeti forma e jellemzőit szélső végpontoknak tartja, melyek között számos lehetséges átmeneti forma lehet, ill. lehetett.

¹⁵¹ „Az ünnepek és rítusok szabályszerű visszatérése kezekedik az identitásbiztosító tudás közvetítéséért és továbbörökítéséért, a rituális ismétlés pedig garantálja a csoport tér- és időbeli összetartozását. Az ünnep mint a kulturális emlékezet elsődleges szerveződésformája az írástalan társadalmak idejét köz- és ünnepnapokra tagolja. A nagyszabású összejövetelek ünnepi vagy „álomszerű” idején kozmikussá tágul a látóhatár, egészen a teremtés, az ősi eredet és a világot megszüülő őskáosz koráig. A rítusok és mítoszok a valóság értelmét írják körül. Gondos betartásuk, megőrzésük és továbbadásuk tartja lendületben a világot — és életben a csoport identitását.” (ASSMANN 1999 [1992]: 57).

¹⁵² ASSMANN 1991a: 23–25.

¹⁵³ Mezopotámiában a kultusz-szobrokat a mindennapokban csak az erre beavatott papi csoportok láthatták (WAERZEGGERS–JURSA 2008: 15–17).

¹⁵⁴ ASSMANN 1991a: 25–27. Mezopotámia szempontjából is igen tanulságos Núbia szakrális tájszerkezete. Ehhez lásd TÖRÖK 2002: 7–39.

¹⁵⁵ ASSMANN 1999 [1992]: 60.

¹⁵⁶ Lásd Rómát, mint a szakrális topográfia egyik legnyilvánvalóbb példáját, ahol a jelek igen nagy része természeti jelenség, vagy a mitikus őstörténet természeti jelenségeire utaló hely volt (CANKIK 2008 [1986]).

tekben ilyen közvetlen összefüggés nem tapintható ki. Sokkal inkább egy régebbi szakrális táj elemeiről lehet szó. A mezopotámiai kulturális emlékezetnek meghatározó része volt a sumer nyelvű hagyomány, amely megőrizte a Folyóköz kultikus sok-központúságának¹⁵⁷ a Kr. e. 2. évezred közepéig tartó emlékét. Sajnos viszonylag kevés adattal rendelkezünk azoknak az ünnepeknek a lefolyásáról, melyek során valószínűleg a kora dinasztikus kortól az óbabilóni korig utaztatták az istenek szobrai a kultikus központok között. A legfőbb forrást az irodalmi formába öntött istenutazás (*Götterreisen*)¹⁵⁸ mítoszok jelentik, de minden bizonnyal nem minden processzió volt mitikus változata. Az istenszobroknak a csatornahálózat, hajón való rituális utaztatása szakralizálta a tájat, és felidézte az ősi viszonyokat a teremtés idejéből. Az ismert istenutazások célpontjai a korai mezopotámiai kultúra két legfontosabb kultuszközpontja, Enlil székhelye, Nippur, és Enki városa, Eridu voltak, de más településeket és isteneket is érinthettek ezek az ünnepi processziók.¹⁵⁹ Egy értelmezési lehetőség, hogy Babilón déli eredetű kultuszai ezt az ősi szakrális tájat teremtették újjá a városon belül. Itt a táj áthelyezésével (*translatio*) és épített struktúrákba tömörítésével találkozunk, ahol a folyók és csatornák helyét részben a burkolt utak vették át. A helyzet hasonlít arra, ahogy Egyiptom helyett, amelyet korábban a világ templomának fogtak fel, az obeliszkék és más szimbolikus tárgyak révén a császárkorban Róma vált a világ templomává (*templum mundi*).¹⁶⁰

Babilónban a templomok voltak azok a *mnemotoposzok*, melyek a legvilágosabban idézték fel a kulturális emlékezet régebbi rétegeit is, megőrizték számos korábbi idősík hagyományát, és ezáltal jelentéssel ruházták fel az egyes városnegyedeket. Ez a metropolisz nemcsak kultikus központ volt, hanem, felváltva Nippurt, — a térség történetében először — egy birodalmi ambíciókkal rendelkező hatalom székhelye is lett — függetlenül attól, hogy ezek a törekvések sikeresek voltak-e vagy sem. Mint ilyen, a város a Folyóköz korábbi történetének is örökösévé vált, a templomok pedig a kulturális emlékezet történeti síkjának emlékművei, monumentumai is lettek. Babilón kultikus vonzerejének tartós sikere Stefan M. Maul szerint abban rejlett, hogy Marduk számos istenség vonását olvasztotta magába, és egy igazi világ-istenné (*Weltengott*) vált.¹⁶¹ Talán ugyanennyire fontos lehetett a szakrális táj átalakítása és a

¹⁵⁷ A III. Ur-i dinasztia korából származó, de korábbi előzményekre visszanyúló sumer *Templomhymnus Gyűjtemény* 38 városból 42 templom himnikus dicsőítését tartalmazza (kiadása SJÖBERG–BERGMANN 1969; újabban ETCSL 4.80.1: *The Temple Hymns*). Természetesen később is fennmaradtak jelentős kultuszközpontok, de a legfontosabbak száma nagymértékben csökkent, mivel sokuk jelentősége, az egész kultúrában betöltött centrális szerepe visszaesett.

¹⁵⁸ A sumer nyelvű istenutazás történetéről lásd SJÖBERG 1957–1971; újabb feldolgozások: ETCSL 1.1.4 (*Enki's journey to Nibru*); 1.5.1 (*Nanna-Suen's journey to Nibru*); 4.22.3 (*Ninisina's journey to Nibru: a šir-namšub to Ninisina/Ninisina C*); 4.27.02 (*Ninurta's journey to Eridug: a šir-gida to Ninurta/Ninurta B*).

¹⁵⁹ Például a III. Ur-i dinasztia idejéből ismert egy ünnepegsorozat, amely Urukot, KI.KAL-t, Ku'arát, Eridut és Ur-t érintette, valószínűleg egy kultikus felvonulás állomásaiként (SALLABERGER 1993: I. 224–225). Hasonló felvonulások rekonstruálhatóak az emesal dialektusban írt sumer kultikus imákból is, melyeket az út során adtak elő (GABBAY 2013).

¹⁶⁰ Rómáról, mint az egyiptomi *templum mundi* koncepció örököséről lásd CANCEK – CANCEK-LINDEMAIER 2003.

¹⁶¹ Ezért volt sikertelen Sîn-ahhē-eriba kísérlete, hogy Babilón 689-es lerombolásával, a szentélyek kirablásával és Marduk szobrának elhurcolásával tegye meg Aššur városát a mezopotámiai világ legfontosabb kultikus

városba olvasztása, ami az aktuális politikai helyzettől függetlenül a kozmosz központjává tette Babilónt.

A legfontosabb mezopotámiai templomok — így a babilóniaiak is —, nemcsak csomópontjai voltak a szakrális tájnak, hanem egyben mikrokozmoszként működtek. Minden templomban más istenségek szobrai is kultuszai is helyet kaptak a főisten mellett — sokszor nagy számban. Ezek a szobrok, mint az Esagila esetében,¹⁶² bár szűkített formában, az egész birodalmi pantheont megjelenítették, sőt a hivatalostól eltérő, lokális istenvilágok is feltűnhettek, például a templom égi tulajdonosának udvartartása és rokoni köre (*Götterkreis*).¹⁶³ Szemben az egyiptomi¹⁶⁴ és núbiai¹⁶⁵ szentélyekkel, nem szövegek és képek, hanem a szobrok és istenszimbólumok elhelyezkedése és a külön névvel — és ezáltal jelentéssel — felruházott helyiségek egymáshoz viszonyított helyzete rajzolt ki egy szakrális tájat. A konkrét rituális cselekményeken túl a belső építészeti megformálás és az isteni jelenlét tárgyasult elemei *mnemotoposzokká* tették az egyes téregységeket. Az ilyen emlékezeti helyszínek felidéztek a kozmosz keletkezését és szerkezetét, az istenvilágot, valamint archaikus mitológiai történetekre és a Folyóköz ősi kultuszhelyeire utaltak.

Babilón szakrális topográfiájának az erejét a többrétegűség adta. Mint a kozmosz központja (*axis mundi*) és a világ képmása (*imago mundi*) a *mnemotoposzok*ban bővelkedő templomok, a kisebb szentélyek és talapzatok, a díszes utak és látványos kapuk rendszere egyszerre térben és időben is hangsúlyozta a metropolisz kozmikus, univerzális jellegét. Mint láttuk, mindezt igen gondos tudós teológiai munka előzhette meg, egy olyan időszakban, amikor számos korábbi kultuszközpont és templom nevét már csak ősi szövegek őrizhették meg. Babilón valóban a legősibb és legszentebb várossá vált, amit különösen a processzióval járó ünnepek tettek mindenki számára érzékelhetővé és belülről átélhetővé.

Felhasznált irodalom

AL-MUTAWALLI, Nawala 1999: A New Foundation Cylinder from the Temple of Nabû Ša Harê. *Iraq* 61, 191–194.

AL-RAWI, Farouk N. H. 1985: Nabopolassar's Restoration Work on the Wall „Imgur-Enlil” at Babylon. *Iraq* 47, 1–13.

AMBOS, Claus 2004: *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.* Dresden: Islet.

centrumává (FRAHM 2013: 107–108). Utódának, Aššur-aḫ-iddinának már újjá is kellett építenie a várost, hiszen csak így lehetett Babilóniát pacifikálni (MAUL 2013: 318–319).

¹⁶² Lásd a TIN.TIR=*Bābilu* II tábláját. Bár a szöveg töredékes, de így is több mint harminc istenség székhelyét sorolja fel az Esagilában (GEORGE 1992: 43–55). Az egyes istenek szobraik és szimbólumaik révén is megjelenhettek (uo.: 9–11).

¹⁶³ Egyes esetekben felmerülhet, hogy a templomon belül tisztelt istenségek kiválasztása mögött mitológiai allúziók álltak (MEINHOLD 2013).

¹⁶⁴ Lásd ARNOLD 1996: 40–49.

¹⁶⁵ A núbiai templomok képprogramjainak részletes elemzése: TÖRÖK 2002: 40–258.

- ANDRAE, Walter 1977² [1938]: *Das Wiedererstandene Assur* (Sendschrift der Deutschen Orient-Gesellschaft 9). Leipzig: J. C. Hinrichs. (Kiegészített újrakiadása: München: C. H. Beck, 1977).
- ANNUS, Amar 2002: *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia* (State Archives of Assyria Studies 14). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- ARNOLD, Dieter 1996: *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Baudenkmäler, Kultstätten*. Augsburg: Bettermünz Verlag.
- ASSMANN, Jan 1991a: Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses. In: Assmann, J. – Sundermeier, T. (szerk.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswerk* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1). Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn. 13–30.
- ASSMANN, Jan 1991b: Das ägyptische Prozessionsfest. In: Assmann, J. – Sundermeier, T. (szerk.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswerk* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1). Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn. 105–122.
- ASSMANN, Jan 1999 [1992]: A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó [eredeti kiadása: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Verlag C. H. Beck, 1992].
- BAKER, Heather D. 2011: From Street Altar to Palace: Reading the Built Environment of Urban Babylonia. In: Radner, K. – Robson, E. (szerk.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Oxford University Press. 533–552.
- BEAULIEAU, Paul-Alan 2003: *The Pantheon of Uruk during the Neo-Babylonian Period* (Cuneiform Monographs 23). Leiden–Boston: Brill–Styx.
- BERGER, Paul-Richard 1970: Das Neujahrsfest nach den Königsinschriften des ausgehenden babylonischen Reiches. In: Finet, A. (szerk.), *Actes de la XVII Rencontre Assyriologique Internationale*. Ham-sur-Heure: Comité belge de recherches en Mésopotamie. 155–159.
- BERGAMINI, Giovanni 1988: Excavations in Shu-anna Babylon 1987. *Mesopotamia* 23, 5–17.
- BERLEJUNG, Angelika 1998: *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (Orbis Biblicus et Orientalis 162). Freiburg–Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht.
- BERNHARDT, Inez J. – KRAMER, Samuel Noah 1975: Die Tempel und Götterschreine von Nippur. *Orientalia* 44, 96–102.
- BIDMEAD, Julye 2002: *The Akitu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia* (Gorgias Dissertations 2/Near Eastern Studies 2). Piscataway NJ: Gorgias Press.

- BLACK, Jeremy – GREEN, Anthony 1992: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. London: The British Museum Press.
- BLOCHER, Felix 1999: Wann wurde Puzur-Eštar zu Gott? In: Renger, J. (szerk.), *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 2). Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag. 253–269.
- BORGER, Rykle 1956: *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien* (Archiv für Orientforschung, Beiheft 9). Graz: E. Weidner.
- BOTTÉRO, Jean 1987–1990: Magie A. In Mesopotamien. In: *Reallexikon der Assyriologie* 7, 200–234.
- BOTTÉRO, Jean 2001: *Religion in Ancient Mesopotamia*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- BUTZ, Kilian 1978–1979: Fischabgabe und Feldabgabe in Fischen und Vögeln an den Nanna-Tempel in Ur in altbabylonischer Zeit? Ein Versuch. *Archiv für Orientforschung* 26, 30–44.
- CAGNI, Luigi 1969: *L'epopea di Erra* (Studi Semitici 34). Roma: Università Di Roma.
- CANCIK, Hubert 2008 [1986]: Rome as Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome. In: Cancik, H., *Römische Religion in Kontext. Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse. Gesammelte Aufsätze I*. Tübingen: Mohr Siebeck. 62–80. [eredeti megjelenése: *Visible Religion* 4/5 (1986) 250–265]
- CANCIK, Hubert – CANCIK-LINDEMAIER, Hildegard 2003: „Tempel der ganzen Welt”. Ägypten und Rom. In: Meyer, S. (szerk.), *Egypt – Temple of the Whole World. Ägypten – Tempel der Gesamten Welt. Studies in Honour of Jan Assmann*. Leiden–Boston: Brill. 41–57.
- CAVIGNEAUX, Antoine 1980–1983: Lexikalische Listen. In: *Reallexikon der Assyriologie* 6, 609–641.
- CAVIGNEAUX, Antoine 1981: Le temple de Nabû ša harê. Rapport préliminaire sur les textes cunéiformes. *Sumer* 37, 118–126.
- CAVIGNEAUX, Antoine 1999: *Nabû ša harê und die Kinder von Babylon*. *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 2). Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag. 385–391.
- CHARPIN, Dominique 1986: *La clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi (XIX^e–XVIII^e siècles av. J.-C.)* (Hautes études orientales 22). Genève–Paris: Librairie Droz.
- CHARPIN, Dominique 2004: Histoire politique du Proche-orient Amorrite (2002–1595). In: Attinger, P. – Sallaberger, W. – Wäfler, M. (szerk.): *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit. Annäherungen* 4. (Orbis Biblicus et Orientalis 160/4). Fribourg – Göttingen: Academic Press–Vandenhoeck & Ruprecht. 5–480.

- CHARPIN, Dominique 2011: Babylon in der altbabylonischen Zeit: eine Hauptstadt von vielen ... die als einzige übrig blieb. In: Cancik-Kirschbaum, E.– van Ess, M. –Marzahn, J. (szerk.), *Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident/ Science Culture Between Orient and Occident* (TOPOI 1). Berlin–Boston: de Gruyter. 77–89.
- COHEN, Mark E. 1993: *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda, Maryland: CDL Press.
- CUNNINGHAM, Graham 1997: *'Deliver me from evil': Mesopotamian incantations 2500–1500 BC*. (Studia Pohl SM 17). Roma: Biblical Institute Press.
- CSABAI, Zoltán 2012: Babilón utcái. *Ókor* 9/1, 41–51.
- DALLEY, Stephanie 1989: *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh and others*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- DALLEY, Stephanie 1997: Statues of Marduk and the Date of Enuma eliš. *Archiv für Orientforschung* 24, 163–171.
- DICK, Michael B. 2005: The Mesopotamian Cult Statue: A Sacramental Encounter with Divinity. In: Walls, N. H. (szerk.), *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East* (ASOR Books 10). Boston: ASOR. 43–67.
- EDZARD, Dietz Otto 1965: Mesopotamien: Die Mythologie der Sumerer und Akkader, In: Haussig, H. W. (szerk.), *Wörterbuch der Mythologie* 1/1. Stuttgart: Ernst Klett Verlag. 19–139.
- ELIADE, Mircea 1987: *A szent és profán. A vallási lényegről*. (Ford. Berényi Gábor) Budapest: Európa.
- EXCAVATIONS IN IRAQ 1981: Excavations in Iraq, 1979–80. *Iraq* 45, 199–224.
- FRAHM, Eckart 2013: Rising Suns and Falling Stars: Assyrian Kings and the Cosmos. In: Hill J. A. – Jones, Ph. – Morales, A. J. (szerk.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 97–120.
- GABBAY, Uri 2013: „We Are Going to the House in Prayer”: Theology, Cultic Topography, and Cosmology in the Emasal Prayers of Ancient Mesopotamia. In: Ragavan, K. (szerk.), *Heaven on Earth. Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World* (Oriental Institute Seminars 9). Chicago, Ill.: The Oriental Institute of the University of Chicago. 223–243.
- GEORGE, Andrew R. 1990: Tintir = Babylon. In: KOLDEWEY 1990⁵: 355–371.
- GEORGE, Andrew R. 1992: *Babylonian Topographical Texts* (Orientalia Lovaniensia Analecta 40). Leuven: Peeters.
- GEORGE, Andrew R. 1993: *House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia* (Mesopotamian Civilizations 5). Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

- GEORGE, Andrew R. 1996: Studies in Cultic Topography and Ideology. *Bibliotheca Orientalis* 53, 363–395.
- GEORGE, Andrew R. 1997a: 'Bond of the Lands': Babylon, the Cosmic Capital. In: Wilhelm, G. (szerk.), *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 1). Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag. 125–145.
- GEORGE, Andrew R. 1997b: Marduk and the Cult of the Gods of Nippur at Babylon. *Orientalia NS* 66, 65–70.
- GEORGE, Andrew R. 1999: E-sangil and E-temen-an-ki, the Archetypal Cult-Centre. In: Renger, J. (szerk.), *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 2). Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag. 67–86.
- GEORGE, Andrew R. 2005–2006: The Tower of Babel: archaeology, history and cuneiform texts. *Archiv für Orientforschung* 51, 73–94.
- GEORGE, Andrew R. – TANIGUCHI, Junko 2010: The Dogs of Ninkilim, part two: Babylonian Rituals to Counter Field Pests. *Iraq* 72, 79–148.
- GRAYSON, Albert Kirk 1975: *Assyrian and Babylonian Chronicles* (Texts from Cuneiform Sources 5). Locust Valley: J. J. Augustin.
- GREEN, Anthony 1993–1997: Mischwesen B. Archäologie. Mesopotamien. In: *Reallexikon der Assyriologie* 8, 246–264.
- GREEN, Margaret Whitney 1975: *Eridu in Sumerian Literature*. Kiadatlan PhD disszertáció. Chicago: The University of Chicago.
- VAN GENNEP, Arnold 2007: *Átmeneti rítusok*. Budapest: L'Harmattan.
- HALLER, Arndt – ANDRAE, Walter 1955: *Die Heiligtümer des Gottes Assur und der Sin-Šamaš-tempel in Assur* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 67 = Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur 9). Berlin: Gebr. Mann.
- HALLO, William W. 1971: Antediluvian Cities. *Journal of Cuneiform Studies* 23, 57–67.
- HEINRICH, Ernst 1982: *Die Tempel und Heiligtümer im alten Mesopotamien. Typologie, morphologie und Geschichte* (Denkmäler Antiker Architektur 14). Berlin: de Gruyter.
- HEIMPEL, Wolfgang 1980–1983: Ku'ara. Stadt in Südbabylonien. In: *Reallexikon der Assyriologie* 6, 256–257.
- HILGERT Markus 2009: Von 'Listenwissenschaft' und 'epistemischen Dingen'. Konzeptuelle Annäherungen an altorientalische Wissenspraktiken. *Journal for General Philosophy of Science* 40, 277–309.
- HUBER VULLIET, Fabienne 2009–2011: Šara. Dieu tutélaire d'Umma. In: *Reallexikon der Assyriologie* 12, 31–34.

- HUXLEY, Margaret 2000: The Gates and Guardians in Sennacherib's Addition to the Temple of Assur. *Iraq* 62, 109–137.
- KALLA, Gábor 2003: Az asszír főváros és a királyi propaganda – Ninive példája. *Ókor* 2/1, 9–18.
- KATZ, Dina 2011: Reconstructing Babylon. Recycling Mythological Traditions Toward a New Theology. In: Cancik-Kirschbaum, E. – van Ess, M. – Marzahn, J. (szerk.), *Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident/ Science Culture Between Orient and Occident* (TOPOI 1). Berlin: de Gruyter. 123–134.
- KLENGEL, Horst 1982: Die östliche Neustadt Babylons in Texten altbabylonischer Zeit. In: Dandamayev, M. A. (szerk.), *Societies and Languages of the Ancient Near East: Fs. I. M. Diakonoff*. Warminster: Aris and Phillips Ltd. 169–173.
- KOLDEWEY, Robert 1901: *Die Pflastersteine von Aiburshabu in Babylon* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 2). Leipzig: J. C. Hinrichs.
- KOLDEWEY, Robert 1911: *Die Tempel von Babylon und Borsippa* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 15 = Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon 1). Leipzig: J. C. Hinrichs.
- KOLDEWEY, Robert 1918: *Das Ishtar-Tor* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 32 = Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon 2). Leipzig: J. C. Hinrichs.
- KOLDEWEY, Robert 1990⁵ [1913]: *Das wieder erstehende Babylon* (Sendschriften der Deutschen Orient-Gesellschaft, 6) Leipzig: J. C. Hinrichs. Reprint: München: C. H. Beck.
- KÖCHER, Franz 1959: Ein spätbabylonischer Hymnus auf den Tempel Ezida in Borsippa. *Zeitschrift für Assyriologie* 53, 236–240.
- KREBERNIK, Manfred 1993–1997a: Mes-sanga-Unug. In: *Reallexikon der Assyriologie* 8, 94–95.
- KREBERNIK, Manfred 1993–1997b: Muttergöttin A. I. In Mesopotamien. In: *Reallexikon der Assyriologie* 8, 502–516.
- KREBERNIK, Manfred 2002: Vielzahl und Einheit im altmesopotamischen Pantheon. In: Krebernik, M. – van Oorschot, J. (szerk.) *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients* (Alter Orient und Altes Testament 298). Münster: Ugarit Verlag. 33–51.
- KREBERNIK, Manfred 2012: *Götter und Mythen des Alten Orients*. München: C. H. Beck.
- KUTSCHER, Raphael 1989: *The Brockmon Tablets at the University of Haifa. Royal Inscriptions*. (The Shay Series of the Zinman Institute of Archeology). Haifa: Haifa University Press.
- LAMBERT, Wilfred G. 1957–71: Götterlisten. In: *Reallexikon der Assyriologie* 3, 473–479.
- LAMBERT, Wilfred G. 1963: The Great Battle of the Mesopotamian Religious Year. The Conflict in the Akitu House (A Summary). *Iraq* 25, 189–190.

- LAMBERT, Wilfred G. 1964: The Reign of Nebuchadnezzar I: A Turning Point in the History of Ancient Mesopotamian Religion. In: McCullough, W. (szerk.), *The Seed of Wisdom: Essays in Honor of T J. Meek*. Toronto: University of Toronto Press. 3–13.
- LAMBERT, Wilfred G. 1975: The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon: A Study in Sophisticated Polytheism. In: Goedicke, H. – Roberts, J. J. M. (szerk.), *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 191–200.
- LAMBERT, Wilfred G. 1983: The God Aššur. *Iraq* 45, 82–86.
- LAMBERT, Wilfred G. 1984: Studies in Marduk. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47, 1–9.
- LAMBERT, Wilfred G. 1986: Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation. In: Hecker, K.–Sommerfeld, W. (szerk.), *Keilschriftliche Literaturen: ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre assyriologique internationale, Münster, 8.–12.7.1985*. (Berliner Beiträge zum Vorderer Orient 6). Berlin, D. Raimer, 55–60.
- LAMBERT, Wilfred G. 2011: Babylon: Origins. In: Cancik-Kirschbaum, E. – van Ess, M. – Marzahn, J. (szerk.), *Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident/ Science Culture Between Orient and Occident* (TOPOI 1). Berlin: de Gruyter. 71–76.
- LANGDON, Stephen 1912: *Die neubabylonischen Königsinschriften* (Vorderasiatische Bibliothek 4). Leipzig: J. C. Hinrichs.
- LINSSEN, Marc J. H. 2004: *The Cults of Uruk and Babylon: The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice* (Cuneiform Monographs 25). Leiden: Brill – Styx.
- LITKE, Richard L. 1998: *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, AN: ^dA-nu-um and AN: Anu ša amēli*. Bethesda: CDL Press.
- MAYER, Werner R. – SALLABERGER, Walther 2003–2005: Opfer A. I. Nach schriftlichen Quellen. In: *Reallexikon der Assyriologie* 10, 93–102.
- MAUL, Stefan M. 1997: Die altorientalische Hauptstadt – Abbild und Nabel der Welt. In: G. Wilhelm, G. (szerk.), *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 1). Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag. 109–124.
- MAUL, Stefan M. 1998: Marduk, Nabu und der assyrische Enlil. Die Geschichte eines sumerischen Šu’ilas. In: Maul, S. M. (szerk.), *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994. tikip santakki mala bašmu* (Cuneiform Monographs 10). Groningen: Styx. 159–197.
- MAUL, Stefan M. 2013: Das Haus der Götterkönigs. Gedanken zur Konzeption überregionaler Heiligtümer im Alten Orient. In: Kaniuth K. et al. (szerk.), *Tempel in Alten Orient* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 7). Wiesbaden: Harrasowitz. 311–324.
- MEINHOLD, Wiebke 2013: Tempel, Kult und Mythos: Zum Verhältnis von Haupt- und Nebengottheiten in Heiligtümern der Stadt Aššur. In: Kaniuth K. et al. (szerk.), *Tempel*

- in *Alten Orient*. (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 7). Wiesbaden: Harrassowitz. 325–334.
- NOVÁK, Mirko 1999: *Herrschaftsform und Stadtbaukunst. Programmatik im mesopotamischen Residenzstadtbau von Agade bis Surra man ra'ā* (Schriften zur vorderasiatischen Archäologie 7). Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag.
- OSHIMA, Takayoshi 2006: Marduk, the canal digger. *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 30, 77–88.
- OSHIMA, Takayoshi 2010: „Damkianna shall not bring back her *burden* in the future!” A new mythological text of Marduk, Enlil and Damkianna. In: Horowitz, W. – Gabbay, U. – Vukasović, F. (szerk.), *A Women of Valor: Jerusalem Ancient Near Eastern Studies in Honor of Joan Goodnick Westenholz* (Biblioteca del Próximo Oriente Antiguo 8). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- OSHIMA, Takayoshi 2011: *Babylonian Prayers to Marduk* (Orientalische Religionen in der Antike 7). Tübingen: Mohr Siebeck.
- PLACE, Victor 1867: *Ninive et l'Assyrie*. Tome troisième. Paris: Imprimerie Impériale.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate 1994: *Ina šulmi irub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.* (Baghdader Forschungen 16). Mainz: Philipp von Zabern.
- PRECHEL, Doris 1996: *Die Göttin Išhara: Ein Beitrag zur altorientalischen Religionsgeschichte* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palastinas und Mesopotamiens 11). Münster: Ugarit-Verlag.
- RADNER, Karen 2005: *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung* (Santag 8). Wiesbaden: Harrassowitz.
- RAGAVAN, Kareen 2013: Entering Other Worlds: Gates, Rituals, and Cosmic Journeys in Sumerian Sources. In: Ragavan, K. (szerk.), *Heaven on Earth. Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World* (Oriental Institute Seminars 9). Chicago, Ill.: The Oriental Institute of the University of Chicago. 201–222.
- READE, Julian E. 1998–2001: Ninive (Nineveh). In: *Reallexikon der Assyriologie* 9, 388–433.
- REINER, Erica 1961: The Etiological Myth of the 'Seven Sages'. *Orientalia* NS 30, 1–11.
- REUTHER, Oscar 1926: *Die Innenstadt von Babylon (Merkez)* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 47 = Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon 3) Leipzig: J. C. Hinrichs.
- RICHTER, Thomas 2004²: *Untersuchungen zu den lokalen Panthea Süd- und Mittelbabyloniens in altbabylonischer Zeit* (Alter Orient und Altes Testament 257). Münster: Ugarit-Verlag.
- RUBIO, Gonzalo 2011: Gods and Scholars: Mapping the Pantheon in Early Mesopotamia. In: Pongratz-Leisten, B. (szerk.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns. 91–116.

- SAFAR, Fuad –MUSTAFA, Mohammad Ali – LLOYD, Seton 1982: *Eridu*. Baghdad: Ministry of Culture and Information.
- SALLABERGER, Walther 1993: *Der kultische Kalender der Ur-III-Zeit* Bd. I–II. (Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 7). Berlin–New York: de Gruyter.
- SALLABERGER, Walther 1997: Nippur als religiöses Zentrum Mesopotamiens im historischen Wandel. In: Wilhelm, G. (szerk.), *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 1). Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag. 147–168.
- SALLABERGER, Walther 2003–2005: Pantheon A I. In Mesopotamien. *Reallexikon der Assyriologie* 10, 294–308.
- SCHMID, Hansjörg 1995: *Der Tempelturm Etemenanki in Babylon* (Baghdader Forschungen 17). Mainz: Philipp von Zabern.
- SERI, Andrea 2006: The Fifty Names of Marduk in „Enūma eliš”. *Journal of the American Oriental Society* 126, 507–519.
- SJÖBERG, Åke W. 1957–71: Götterreisen. A. Nach sumerischen Texten. In: *Reallexikon der Assyriologie* 3, 480–483.
- SJÖBERG, Åke W. – BERGMANN, E. 1969: The Collection of the Sumerian Temple Hymns. In: Sjöberg, Å. W. (szerk.), *The Collection of the Sumerian Temple Hymns* (Texts from Cuneiform Sources 3). Locust Valley, NY: J. J. Augustin. 3–154.
- SOMMERFELD, Walter 1982: *Der Aufstieg Marduks. Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausends v. Chr.* (Alter Orient und Altes Testament 213). Kevelaer–Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker–Neukirchener Verlag.
- SOMMERFELD, Walter 1987–1990: Marduk A. I. *Reallexikon der Assyriologie* 7, 360–370.
- STEINKELLER, Piotr 1980: On the Reading and Location of the Toponyms ÚR×Ú.KI and A.ĤA.KI. *Journal of Cuneiform Studies* 32, 23–33.
- STOL, Marten 1998–2001: Nanaja. In: *Reallexikon der Assyriologie* 9, 146–151.
- STOLZ, Fritz 1988: Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft. In: Zinser, H. (szerk.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. 55–72.
- STRECK, Michael P. 1998–2001: Nusku. In: *Reallexikon der Assyriologie* 9, 629–633.
- SUTER, Claudia E. 2000: *Gudea's Temple Building. The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image* (Cuneiform Monographs 17). Groningen: Styx.
- TALON, Philippe 2005: *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma eliš: Introduction, Cuneiform Text, Transliteration and Sign List with Translation and Glossary in French* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 4). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

- THUREAU-DANGIN, Francois 1921: *Rituels accadiens*. Paris: E. Leroux.
- TÖRÖK, László 2002: *The Image of Ordered World in Ancient Nubian Art: The Construction of Kushite Mind (800 BC–300 AD)* (Probleme der Ägyptologie 29). Leiden–Boston–Köln: Brill.
- UNGER, Eckhard 1970² [1931]: *Babylon. Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*. Berlin: de Gruyter.
- VELDHUIS, Niek C. 1997: *Elementary Education at Nippur: The Lists of Trees and Wooden Objects*. Groningen: Styx.
- VELDHUIS, Niek C. 1998: TIN.TIR = Babylon, the Question of Canonization and the Production of Meaning. *Journal of Cuneiform Studies* 50, 77–85.
- WAERZEGGERS, Caroline – JURSA, Michael 2008: On the initiation of Babylonian priests. *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 14, 1–38.
- WALKER, Christopher – DICK, Michael 2001: *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mīs Pī Ritual* (State Archives of Assyria Literary Texts 1). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- WEIDNER, Ernst F. 1967: *Gestirn-Darstellungen auf Babylonischen Tontafeln* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte 254/2). Wien: Böhlau.
- WETZEL, Friedrich 1930: *Die Stadtmauern von Babylon* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 48 = Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon 4). Leipzig: Hinrichs.
- WETZEL, Friedrich – WEISSBACH, Franz Heinrich 1938: Das Hauptheiligtum des Marduk in Babylon, Esagila und Etemenanki. (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 59). Leipzig: Hinrichs.
- WIGGERMANN, Frans A. M. 1992: *Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts*. (Cuneiform Monographs 1). Groningen: Styx.
- WIGGERMANN, Frans A. M. 1993–1997: Mischwesen A. Philologisch. Mesopotamien. In: *Reallexikon der Assyriologie* 8, 222–245.
- WILCKE, Claus 1987–1990: Lugalbanda. In: *Reallexikon der Assyriologie* 7, 117–132.
- WOODS, Christopher E. 2004: The Sun-God Tablet of Nabû-apla-iddina Revisited. *Journal of Cuneiform Studies* 56, 23–103.

Két világ közt rekedt lelkek

A mezopotámiai lélekfogalom ókori és modern értelmezéseiről

Esztári Réka

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

Vér Ádám

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar – Budapest

A lélek nem pusztán olyan formán különbözik anyagi burkától, mint belső a külsőtől. ... Bizonyos tekintetben olyan érzéseket is sugall, amelyeket mindenütt az isteni számára tartanak fenn. Ha nem is tartják istennek, legalábbis az istenség szikráját látják benne. E lényegi sajátossága megmagyarázhatatlan volna, ha a lélek-eszme csakis az álom problémájának a megoldására született volna... Ha viszont a lélek az isteni szubsztancia része, akkor bennünk is valami mást képvisel, mint amik mi magunk vagyunk.

(DURKHEIM 2003: 159)¹

Bevezetés helyett

Mielőtt arra vállalkoznánk, hogy általános áttekintést nyújtsunk azon ideákról, amelyek a mezopotámiai lélekfogással kapcsolatba hozható nézetek alapvető elemeit alkotják, érdemes röviden felidézni Åke Hultkrantz néhány, esetünkben is releváns kijelentését. Hultkrantz annak az Ernst Arbmannelnek a tanítványa volt, aki több korszakalkotó és a mai napig nagy hatású írásban fejtette ki a „primitív” népek lélekfogásának alábbiakban általunk is tárgyalt tipológiai rendszerét.² Amikor Hultkrantz az utóbb szintén az antropológia klasszikusai közé emelkedett művében³ saját kutatási területén nyert tapasztalatairól, az észak-amerikai indián törzsek emberi lélekkel kapcsolatos *élő hagyományai és ideái* kapcsán végzett terepmunkájáról számolt be, a következőket írta:

¹ A mű magyar fordításától (DURKHEIM 2003) való kisebb eltérések az angol fordításra hagyatkoznak, vö. DURKHEIM 1995: 265.

² Lásd főleg ARBMAN 1926 és 1927.

³ HULTKRANTZ 1953.

Számos esetben úgy tűnik, hogy egyazon törzsön, egy adott társadalmi csoporton belül, sőt, akár egyetlen személy elképzeléseiben is többféle koncepció él egymás mellett... Ahogyan Radin (1937: 279) írja: „A lélek természetét vizsgáló kutatás félreértései jórészt azon alapvető tény felismerésének hiányán alapulnak, mely szerint a lélek folklorisztikus koncepciója egy, a papi gondolkodók elképzelése pedig egy másik, egy ettől eltérő dolog.”⁴

Néhány oldallal később Hultkrantz egy hasonlóan lényeges folyamatra hívta fel a figyelmet, nevezetesen a vallásos ideák történeti változásaira, azaz, hogy ezen eszmerendszerek feltárásakor egyrészt figyelembe kell vennünk „azon történeti tényeket is, amelyek hatással lehettek az egyszerű ideák dogmákká történő átalakulására, másrészt a másodlagos racionalizáció folyamatát”⁵ — ez utóbbi az egymásnak ellentmondó koncepciókat hivatott kibékíteni, harmonizálni.

A mezopotámiai lélekhit vizsgálatának metodológiai nehézségei

Mindezek után érdemes feltenni a kérdést, vajon milyen módszertannal közelítette volna meg Hultkrantz, illetve az általa idézett, az *élő vallási hagyományban, egy meghatározott időszakban* fellelhető ellentmondások és az egymás mellett élő különböző eredetű és korú nézetek problematikájáról elmélkedő kutatók bármelyike a mintegy 2500 évet felölelő mezopotámiai forrásanyagot? Hiszen ebben az esetben bizonyosan nem rekonstruálható sem az eltérő koncepciók eredete, sem pedig a fent említett folyamatok működése. E forrásokban a lélek-felfogás szórvány-nyomaira csupán elvétve bukkanhatunk, és amellett, hogy az információk forrásául szolgáló szövegek keletkezése közt évszázados időbeli hiátusok tátognak, ezek világosan eltérő kulturális és intellektuális közegből is származnak — és ekkor még a viszonylag stabilnak és egységesnek tűnő ideák történeti változásainak joggal feltételezhető, ám forrásainkban megragadhatatlan eshetőségéről nem is szóltunk. Bizton állíthatjuk, hogy Hultkrantz és tanítványai még csak meg sem kíséreltek volna direkt kapcsolatot keresni a Kr. e. 3–2. évezred sumer irodalmi hagyományában megjelenő elképzelések és a több mint ezer évvel később tevékenykedő asszír–babilóni teológusok, tudományos gondolkodók kijelentései között. Figyelembe véve a fent említett tényezőket, az ilyenfajta összefüggések létét ugyanis a legkevésbé sem várhatjuk el, a lélekfelfogás ilyen hosszú idejű változatlansága még a mezopotámiai vallási tradíció gyakran emlegetett stabilitása és kontinuitása fényében is felettébb szokatlan volna.

Esetünkben azonban akkor is problémákba ütközünk, ha csupán az egy adott „korszak” — pontosabban egy adott korszak vezető rétegének — hivatalos teológiai elképzeléseinek tükrésként felfogott forrásokból összeállítható szöveganyag lélek-képeit vizsgáljuk. Hiszen azon túl, hogy a „hivatalos teológia” és a népi, „hagyományos” elképzelések esetleges interakciója megfoghatatlan, egy homogén kép kialakulásának a források természete sem kedvez. Az esetek többségében ugyanis a vallásos nézetek irodalmi köntösben jelennek meg, ahol a narratív

⁴ HULTKRANTZ 1953: 29.

⁵ HULTKRANTZ 1953: 34, amely idézi BOAS 1940: 597-et.

struktúra szükséges részeként, vagy éppen díszítőelemként funkcionáló, gyakran ellentmondó vonásokat öltő költői lélekábrázolások gyökere és egymáshoz való viszonyuk egyaránt meghatározhatatlan. Így az sem jelent meglepetést, hogy az irodalmi források első látásra nem hozhatók tökéletes összhangba a más műfajú szövegek, például a mágikus gyakorlatban használt ráolvasás-irodalom illetve az isteni előjeleket értelmező ómen-sorozatok lélek-konceptióival — legyen szó akár egykorú, akár későbbi utalásokról. Utóbbiak pedig nem mutatnak feltétlen rokonságot a késői, első évezredi tudósok absztrakt teológiai nézeteit tükröző magyarázataival, illetve az egyazon intellektuális légkörben született bölcsesség-irodalom nézeteivel, szofisztikált és gyakorta többértelmű költői képeivel.

A mezopotámiai lélekhit modern értelmezései

A fentieket összegezve vélhetően érthetőbbé válik az a tény, hogy a kurrens assziriológiai szakirodalom azon csekély számú írásában, amely a mezopotámiai lélekhit általános jellemzőit kísérelte meg felvázolni, egymás mellett két gyökeresen ellentmondó koncepció jelenik meg. JoAnn Scurlock és a téziseivel szinte megszólalásig egyező elképzeléseket valló kutatók⁶ a dualisztikus lélekhit mellett foglaltak állást, és — noha direkt módon nem utalnak rá — a mezopotámiai anyag kapcsán világosan Wilhelm Wundt és a már említett Arbman elképzeléseit és tipológiáját kísérelik meg alkalmazni. A német *Völkerpsychologie* iskola atyjának tekinthető Wundt tézise szerint a lélekhit *leginkább archaikus* megnyilvánulásaiban az *elő-ember* több, önálló komponensből összetevődő lelke alapvetően két részből áll. Alkotja egyrészt a testet adott esetben elhagyni is képes, kizárólag öntudatlan állapotokban — első sorban az álmokban — működő és az egyént, az egyéniséget ezen állapotokban illetve a halál után is teljes mértékben reprezentáló, a magyar nyelvű irodalomban gyakran álom-léleknek vagy árnyékléleknek is nevezett **szabad lélek**, másrészt a testtől elválaszthatatlan, annak integrált részét képező **test-lelkek**.⁷ Az utóbbiakon belül Arbman — továbbfejlesztve a wundti teóriát — első sorban a **lélegzet-lelket** és az **én-lelket** (*ego-soul*) különböztette meg.⁸

Anette Zgoll és Ulrike Steinert újabb keletű írásai,⁹ amelyek a szisztematikusan elemzett mezopotámiai forrásanyag tükrében az általános mezopotámiai lélek-koncepciók kategorizálására is kísérletet tettek, lényegében ugyanezt az elméleti keretrendszert, pontosabban ennek egy részletesebben kidolgozott változatát alkalmazzák. Míg Zgoll alapvetően szintén a dualisztikus lélekhit mellett foglalt állást,¹⁰ Steinert a Hans P. Hasenfratz által javasolt rendszerezést követi. Ez utóbbi további elemekkel bővítette, illetve némileg módosította az Arbman által javasolt tipológiát: a **szabad lelken** (valamint ennek egy sajátos formáján, a **külső-lelken**) és a **test-lelkeken** (lélegzet-lélek és az egyes belső szervekhez kapcsolódó szerv-lelkek) túl megkülönbözteti és önálló kategóriába sorolja az **én-lelket** (*ego-soul*), továbbá a **halotti**

⁶ Lásd főleg SCURLOCK 1995, valamint LAPINKIVI 2004: főleg 139–140, ill. ABUSCH 1998: 372, 21. jegyzet.

⁷ WUNDT 1910.

⁸ ARBAMAN 1926 és 1927, rövid összegzéséhez lásd HULTKRANTZ 1953: 23–28 és BREMMER 1983: 13–21.

⁹ ZGOLL 2006, STEINERT 2012a: főleg 21–26; valamint STEINERT 2012b.

¹⁰ ZGOLL 2006: főleg 299–305.

lelket.¹¹ Steinert tehát lényegében szintén egy, az archaikus indoeurópai társadalmak lélek-felfogásai alapján kidolgozott tipológiát igyekszik összhangba hozni az általunk is vizsgált mezopotámiai elképzelésekkel, azaz egy korai városi magaskultúra komplex rétegződésű társadalmának lélekábrázolásaival.¹²

A vallástörténeti kutatásnak természetesen szüksége volt egy olyan „univerzális”, étikus terminológia kialakítására, amely lehetővé tette az összehasonlító vizsgálatok végrehajtását és a különböző kultúrák lélek-konceptiói között felismerhető hasonlóságok és különbségek feltárását. E terminológia pedig — amelynek kidolgozásához elsődlegesen az indoeurópai kultúrák vallási eszméit vizsgáló szakértők járultak hozzá — világosan a wundti örökségre épül. Ugyanakkor, ha ezen „univerzális” terminológia alkalmazása mellett döntünk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Wundt több mint száz éve kidolgozott rendszere alapvetően „primitív koncepciókat” ábrázol, meghatározásai pedig — miként már említettük — az archaikus indoeurópai társadalmak lélekhitére épültek, hisz mindez mintegy predestinálja definícióinak a sajátos mezopotámiai nézetekkel való összeférhetetlenségét. Éppen ezért nem meglepő, hogy kategorizálása sokszor csupán keserves erőltetéssel, olykor pedig egyáltalán nem alkalmazható a mezopotámiai anyag esetében. Ennek egyik legékesebb példáját a jelen írásban utolsóként tárgyalt forrásszöveg szolgáltatja, amely a wundti terminológia szerint egy, az egyén szavait világosan annak *öntudatos állapotában* irányító „szabad” vagy „álom-lélekről” tenne tanúbizonyságot, alapvetően mondván ellent a dualisztikus lélekhit fentiekben vázolt axiómáinak, amely szerint *az élők szabad lelke öntudatos állapotban inaktív*. Kétségtelen, hogy az ilyenfajta, az előre meghatározott kategóriáktól való világos eltérések eredendően nem a mezopotámiai koncepciók szabálytalan, inkonzisztens mivoltát tükrözik. Ha egy „univerzális” tipológia áthidalhatatlan ellentmondásokat szül, az elsősorban soha nem arra utal, hogy a vizsgált anyag nem kategorizálható, hanem sokkal valószínűbb módon mindez az értelmezési rendszer alkalmazhatatlanságára enged következtetni — joggal vetvén fel az émikus megközelítés szükségszerűségét.

Noha gyakorlatilag lehetetlen felmérni, hogy az ókori Mezopotámiában milyen mértékben lehetett általánosan elfogadott a szövegében megfogalmazódó „teológia”, az óbabilóni *Atram-hasis*-eposz teremtéstörténete — az egyetlen olyan mű, amely világosan utal *az élő ember lelkének manifesztációjára* — ugyanezt sugallja. Az eposzban található leírás a legcsekélyebb mértékben sem „alkalmazkodik” a modern, „univerzális” tipológiához: első látásra is világos, hogy egyáltalán nem rokonítható a lélek dualisztikus vagy többszörös elképzeléseihez kapcsolódó nézetekkel.

¹¹ STEINERT 2012a: 21–26. Hans P. Hasenfratz tipológiájához lásd HASENFRATZ 1986: 105–108, ill. ennek újabb keletű összefoglalását HASENFRATZ 2002: 121–122. A fenti rendszerezés lényegében megegyezik a Karl Wernhart által javasolttal, vö. WERNHARDT 2002: 54–57. Heiner Eichner mindezt tovább bővíti, önálló kategóriaként határozván meg a „külső lelket”, amely a testen kívül, egy, az egyénhez elválaszthatatlanul kötődő állapotban (*nagual*), tárgyban vagy szellemi lényben (védőisten, *genius*, stb.) ölt testet, lásd EICHNER 2002: 134.

¹² Az archaikus indoeurópai lélek-konceptiókról, illetve ezek tipologizálásáról újabban lásd: EICHNER 2002: főleg 134.

Ennek tükrében Jean Bottéro¹³ egyrészt helyesen hívja fel a figyelmet arra, hogy Mezopotámiában a platóni gyökerű lélek-test dualizmus általunk gyakorta eleve adottnak vélt zsidó-keresztény dogmájának léte nem igazolható, másrészt a mezopotámiai anyag alapján alapvetően az élő ember *teljes mértékben a testhez kötött lelkének egységes, monisztikus felhasználását* rekonstruálja. Ugyanakkor Arbman tézise szerint az egységes lélek képzelete minden esetben a dualisztikus, illetve többszörös lélek-koncepciók összeolvadása révén fejlődött ki, és jellemzően egy domináns lélekforma, leggyakrabban a *tudatot, a személyiséget* reprezentáló én-lélek köré összpontosul. Mindennek ismeretében érdemes felidézni azt a méltán elhíresült irodalmi szöveghelyet, amely Bottéro fenti kijelentésének is elsődleges forrása.

Az élőlk lelke — az Atram-ḫasīs „teológiájában”

Az óbabilóni korból maradt ránk az *Atram-ḫasīs*-eposznak azon, az ember teremtését elbeszélő részlete, mely szerint az idők kezdetén emberként dolgozó istenek fellázadtak a kemény robot terhe ellen, és végül megállapodtak a munkát magára vállaló ember megalkotásában. Ezt követően:

***Atram-ḫasīs* I 223–230:¹⁴**

²²³ *Wê-ilát* (az „ember-istent”), a *tudattal* bírót

^d*We-e-i-la ša i-ṛšū-úṛ ṭe₄-e-ma*

²²⁴ gyűlésükön ők miután leölték,

i-na pu-úḫ-ri-šu-nu iṭ-ṭa-ab-ḫu

²²⁵ húsával és vérével

i-na ši-ri-šu ù da-mi-šu

²²⁶ Nintu az agyagot keverte.

^d*Nin-tu ú-ṛbaṛ-li-il ṭi-iṭ-ṭa*

²²⁷ (Így) ettől fogva ők a szívverés(ből) hallották

aḫ-ri-a-t[i-iš u₄-mi up-pa iš-mu]-ú

²²⁸ (hogy) az isten húsából létrejött a szellem,

i-na ši-i-ir i-li e-ṭe-[em-mu ib-ši]

²²⁹ jelévé (így Nintu magát az) élő embert tette,

a-al-ṭa iṭ-ta-šu ú-še-di-š[u-ma]

²³⁰ s hogy feledve sose legyen — létrejött a szellem.

aš-šu la mu-uš-ši-e e-ṭe-em-mu [ib-ši]

A fent olvasható elképzelés szerint az ember tudata (*tēmu*) és életereje tehát isteni eredetű: a feláldozott istenség húsa és vére keltette életre az ezekkel összekevert, emberré formázott agyagot. Az egyéb forrásból nem ismert, voltaképpen fiktív *Wê-ila* (akinek neve önmagában

¹³ Főleg BOTTÉRO 2001: 107.

¹⁴ LAMBERT – MILLARD 1999: 58–59 (kompozit szöveg, rekonstrukciók az I 214–217. sorok alapján), a szövegrészhez kapcsolódó bőséges szakirodalmi hivatkozáshoz pedig lásd SHEHATA 2001: 68–70.

is szójáték, akkádul szó szerint „isten-embert” jelent) húsából létrejött, a tudatot (*tēmu*) nevében is magában hordozó szellem (*eṭemmu*) élő emberben való jelenlétének érzékelhető jele,¹⁵ ahogyan ez a szövegből is kiviláglik, maga a szívverés, az élet, a test. Más szavakkal tehát a lélek a test integrált része, azzal oszthatatlan egységet alkot. Jelen van valamennyi életfunkcióban, ám egyúttal fölöttük is áll, mivel ő teszi lehetővé az utóbbiak működését. Az általa életre keltett testtől csupán az ember földi munkájának befejeztével, a halál pillanatában válik el, amikor is a halandó rész „visszatér az agyagba”.¹⁶ A halhatatlan, isteni eredetű alkotót ettől fogva a halotti szellem vagy halotti lélek (*eṭemmu*), az élő személy emlékképe reprezentálja, amely, mint örökké létező és a holtak közösségéhez csatlakozó entitás, egyúttal azt is biztosítja, hogy a halott emlékét sose feledjék.

E halotti szellem azonban teljes mértékben még alvilági léte során sem függetlenedett a hátrahagyott testtől: az elmúlás körülményei, a holttestről való megfelelő gondoskodás alapvető módon határozzák meg további létformája jellegét és minőségét, más szavakkal a holtak közösségében, társadalmában betöltött státusát, testi szükségletei pedig még a földi lét befejeztével sem szűntek meg teljesen. Az *Atram-ḫasis*-ban említett „emlékezés” azon, időszakosan megismételt megemlékező rítusokra (sumer *ki-sìg-ga*, akkád *kispum*) utal, amelyek keretében nem csupán az elhunytak emlékét idézték fel (*zikir šumim*, a „név kimondása”), hanem a „létfenntartáshoz” szükséges áldozatokról, élelemről és italról is gondoskodtak azok számára, akik — egy szintén általános és kifejezetten materiális megfogalmazás szerint — már sírjaikban „aludtak”.¹⁷

Ez a valóban monisztikus felfogást sejtető *Atram-ḫasis* szöveghely amellett, hogy szokatlanul egyértelműen fogalmaz, egy további tekintetben is kivételes. Szóhasználata szerint ugyanis az élő lélek önálló fogalma voltaképp nem létezik: az itt használt, gyakori *eṭemmu* szó az ékírásos forrásokból ismert összes további előfordulása esetében — legyen szó irodalmi, mágikus vagy akár adminisztratív szövegekről — specifikusan és kizárólagosan a *halotti szellemekre* utal. Az eposzban megjelenő teológia szerint az élők lelke tehát nem más, mint halotti szellem: *egy halott isten szelleme*, amelyben, új létformája keretében, a halott isten tudata élt tovább.¹⁸

¹⁵ Az idézett részletben felfedezhető, szójátékok formájában manifesztálódó többlet-jelentésekről bővebben lásd többek közt ABUSCH 1998: főleg 367–369 (a korábbi szakirodalom felsorolásával), illetve BOTTERO 2001: 100. Az egyik releváns, és méltán elhíresült akkád szójáték szerint az élő személy tudata (*tēmu*) a halál után sem szűnt meg, teoretikusan és fonetikusán egyaránt a „halotti szellemben” (*eṭemmu*) élt tovább — ahogyan ezt egy késői kommentárszöveg is világossá teszi. Utóbbi a szót szintén *e-ṭemmu*-ként bontja fel és értelmezi, eszerint: *e-ṭem*¹-*me*: *qa-bu-ú ṭè-e-me* / E: *qa-bu-ú* : KA^{de-em4-ma} HI: *ṭè-e-me*, tehát: *eṭemmu* = kimondani a parancsot (*tēmu*), (mivel) E (azt jelenti) „mondani” (*qabû*), *dimma* (pedig) = „parancs” (= *tēmu*). SpTU 1 49, Rv. 36b–37.

¹⁶ Vö. a *Gilgameš-eposz* 11. tábláján található megfogalmazással (SB Gilg. XI, 135) „(A vízözönt követően) az emberiség egésze visszatért az agyagba”, lásd GEORGE 2003: 710–711.

¹⁷ A halotti megemlékező rituálékhoz lásd Aiko Tsukimoto összefoglaló munkáját (TSUKIMOTO 1985), a halotti szellemek ellátásának családi rituáléiról az ókori Keleten pedig Karel van der Toorn összegzését (TOORN 1996).

¹⁸ Vö. WILCKE 1999: 81.

Az élők lelke — a modern, dualisztikus értelmezések útvesztőjében

A mezopotámiai élő lélek dualisztikus elképzelésének tézisért valló kutatók alapvető feltevése szerint a fent elmondottakkal szemben, igenis létezett az ókori Mezopotámiában olyan önálló fogalom, amely egyaránt utalhatott az *élők és holtak lelkére is*, és amely ezáltal egy, az *Atram-hasisban* megjelenő teológiától gyökeresen eltérő lélekfelfogás létét tükrözi. Hogy JoAnn Scurlockot idézzük, „a mezopotámiai lélekre utaló kifejezések közül a *sumer líl/sisig*, illetve az *akkád megfelelőjének tekinthető zaqīqu* megnevezés hozható a legközelebbi szemantikai rokonságba a mi lélek-konceptiónkkal,” és alapvetően „egyfajta álom-lélekre” utal.¹⁹

Előjáróban megállapítható, hogy ezen, általánosan „szél, fuvallat, fantom, semmi” fordításokkal visszaadható szavak bizonyos esetekben első látásra valóban rokoníthatónak tűnnek a lélekről alkotott képzetek archaikusabb, az egységes lélek koncepciójának kialakulását megelőző rétegeivel. A *líl/zaqīqu* kifejezés gyakorta utal a halottak kísértő szellemére, a *zaqīqu* szó legismertebb előfordulása pedig az *Asszír Álmokkönyv* kezdősorában olvasható, ahol az álmok istenének akkád megnevezéséről szolgál.²⁰ Ismerünk továbbá olyan késői, Kr. e. 1. évezredi szöveghelyeket is, amelyekben az „emberek *zaqīquja*” kifejezéssel találkozhatunk, és — bár az utóbbi megfogalmazást a kutatók többsége „nehezen értelmezhetőnek, problematikusnak” tekinti,²¹ lefordítását pedig csak kevesen kísérelték meg — az „emberek lelke” értelmezés, noha ismét csupán első látásra, de valóban adotttnak tűnik.

Az egységéstől eltérő, illetve azzal egy időben létező dualisztikus lélekfelfogás léte önmagában természetesen nem volna elképzelhetetlen Mezopotámiában — kiváltképp, ha felidézzük Hultkrantz bevezetésben említett észrevételeit —, és nem jelentene feloldhatatlan elmentmondást sem. Néhány lényeges problémára azonban mindenképp fel kell hívnunk a figyelmet. Először is az a tény, hogy a két nyelvű *sumer-akkád lexikális listák* (szótárak, szinonima-listák) és bizonyos, alább is idézett két nyelvű szövegek alapján a kifejezések megfeleltethetőek egymásnak,²² nem jelenti azt, hogy a *sumer líl*, a *sisig*, illetve az *akkád zaqīqu* szavak a különböző időszakokban és szöveges kontextusokban pontosan ugyanazt jelentették, továbbá, hogy általános érvényű módon, minden esetben szinonimák volnának. Az ókori azonosítás csupán azt sugallja, hogy e szavak szemantikailag igen közel álltak egymáshoz, hasonló konnotációkkal bírtak. Az alapvetően „fuvallat, fantom, semmi” jelentésekkel bíró, és leggyakrabban halotti szellemekre utaló, illetve ezekkel kapcsolatba hozható *sumer kifejezésekkel* szemben, mint említettük, az *akkád zaqīqu* a *Chicago Assyrian Dictionary* értelmezése szerint további jelentésként az „Álomisten megnevezését” és a „lelket” is felveheti — noha az utóbbi fordítást a szótár kérdőjellel látta el.

¹⁹ SCURLOCK 1995: 1892.

²⁰ Az *Asszír Álmokkönyv* kiadását lásd OPPENHEIM 1956.

²¹ Vö. OPPENHEIM 1956: 235 és CAD Z sub. *zaqīqu*, 60.

²² A lexikális megfeleltetésekhez lásd CAD Z sub. *zaqīqu*, 58.

Az tehát világos, hogy mindezen fogalmak közt szoros konceptuális összefüggést kell feltételezzünk, e szemantikai kapocs lényegét pedig az említett kutatók a „szabad lélekben” találták meg. Nézeteik szerint e „szabad lélek”, mivel összefüggésbe hozható az álmokról alkotott elképzelésekkel, a homérosi *psyché*hez hasonlóan az élő test (álombeli) elhagyására is képes kellett hogy legyen,²³ a halál után pedig az Alvilágba távozott. Az utóbbi kijelentés azonban nem csupán félrevezető, hanem, mint látni fogjuk, alapvetően téves, hiszen a holtak *Alvilágban tartózkodó* szellemét egyetlen ékírásos forrás sem nevezi *líl/zaqīqu*-nak, kizárólagosan a már említett *eṭemmu* (illetve a sumer megfelelőjének tekinthető *gi di m*) kifejezéssel utalnak rá a szövegek. Scurlock, tisztában lévén e filológiai adottsággal, illetve a dualisztikus lélekhit azon axiómájával, amely szerint az elhunyt személyt és annak teljes személyiségét az álmokhoz hasonlóan az Alvilágban is a szabad lélek reprezentálja (ezzel szemben viszont a mezopotámiai *líl/zaqīqu* egy meghatározhatatlan, gyakorta a „semmi” fogalmával rokonítható entitás), a források szinkronba hozatalának kényszerétől terhelten igen sajátos módon kísérel meg feloldani a problémát. Felveti, hogy a szabad lélek összes ismert és dokumentált példájától eltérően a mezopotámiai álom-lélek, azaz a *líl/zaqīqu* „a halál után a másik lélekkel együtt távozott az Alvilágba”.²⁴ Mindez tehát azt jelentené, hogy a halott személyt egyszerre két lélek reprezentálta — melyek közül az egyik ráadásul „fantom, semmi” konnotációkkal bírt —, s ezek pedig egy időben, egy helyen(?) tartózkodtak — a holtak alvilági társadalmában. Ezen abszurd feltevés kapcsán érdemes ismét Hultkrantz tárgyilagos és lényegre törő szavaihoz fordulnunk, aki a halotti lelkek többszörös mivoltának elképzelése kapcsán joggal teszi fel a kérdést:

„Vajon a halott személy különböző alvilági lakóhelyek között történő „felosztása” nem alapjaiban mond-e ellent a kontinuitásba vetett hit lényegének? És vajon a halott nem mindig egy és ugyanazt, az élő személy emlékképét reprezentálja? Az eredeti elképzelések szerint a halott személy szimultán, különböző világokban való tartózkodása ezért elképzelhetetlen: vagy itt van, vagy pedig ott.”²⁵

Eszerint tehát még a halotti szellem különböző (túlvilági) régiók közötti felosztása is alapjaiban mond ellent a túlvilághit tulajdonképpeni univerzális, esszenciális téziseinek és gyakorlatának — az egyazon Alvilágban tartózkodó többszörös halotti szellem elképzelése pedig még ennél is távolabb áll mindezeketől. A tézis létjogosultságát természetesen maguk a Scurlock által idézett, és alább általunk is tárgyalt újasszír kori források is cáfolják. Ezek szerint ugyanis, egy többször is adathozható büntetés keretében az ellenség őseinek halotti szellemét (*eṭemmu*) voltaképpen *megsemmisítették*, egy második halálba taszították, amikor az asszír uralkodó parancsára *zaqīqu*-vá *változtatták*.²⁶ E szövegek amellet, hogy rávilágítanak, a ket-

²³ Az utóbbi kapcsán lásd BREMMER 1983.

²⁴ SCURLOCK 1995: 1892. (A szerzők kiemelése.)

²⁵ HULTKRANTZ 1953: 30–31.

²⁶ Vö. Rassam-cylinder VI. 70–76. (Aššur-bān-apli felirata Susa kifosztásáról): *A korai és kései királyaiknak nyughelyeit — akik nem félték Aššur és Ištar isteneket, uraimat, (és) háborgatták királyatyáimat — leromboltam, elpusztítottam, a napfényre vettem ki (Šamaš isten előtt láthatóvá tettem). A csontjait Asszíriába hoztam, (s*

tő nem létezhet egyszerre, egy időben, azt is egyértelműsítik, hogy a személyiség hordozója világosan és *kizárólagosan* az *eṭemmu*. Az *eṭemmu* és *líl/zaqīqu* fogalmakat említő mezopotámiai források tehát egyértelműen tükrözik, hogy ezek nem utalhatnak egy olyan, a monisztikus felfogás mellett majd két évezreden át fennmaradt, azzal együtt létező archaikus, dualisztikus lélek-fogalomra amely — ahogyan azt Scurlock és a nézetét osztó kutatók sugallják — egységes koncepcióként működött, és ráadásul még a Kr. e. 7. századi újasszír királyfeliratok hivatalos teológiájában is szerepet kapott.

Mindezek után hangsúlyossá válik a kérdés: hogyan ragadhatjuk meg és miként értelmezhetjük az *Atram-ḫasīs* világos teológiájában nem említett, ugyanakkor valóban gyakori és annak látszólag valóban ellentmondani látszó, illékony és *változékonynak tűnő* *líl/zaqīqu* fogalmát — az egyetlen olyan fogalmat, amelyet a szótárak, ha kérdőjelesen is, de esetenként „lélek”-ként fordítanak, és amelynek problematikáját ebből kifolyólag nem kerülhetjük meg?

Emberi világok — a mezopotámiai kozmosz konceptuális modellje

Egy ellentmondásosnak és változónak tűnő koncepció értelmezésének kezdetekor érdemes elsőként olyan stabil támponthoz, elemi gondolkodásbeli struktúrákhoz fordulnunk, amelyek a mezopotámiai vallási teóriák univerzális állandóinak tekinthetőek, és amelyek magja ezáltal az összes, még a látszólag egymásnak ellentmondó nézetben is kimutatható — legyen szó akár a Kr. e. 3–2. évezreდი sumer nyelvű eposzok költőien színesített hitvilágáról, akár a Kr. e. 1. évezreდი előjel-szövegek vagy az újasszír királyfeliratok kijelentéseiről. Ezen immanens struktúrák ismerete nélkül ugyanis a saját koruk és intellektuális hátterük specifikus jegyeinek maszkját viselő szövegek interpretációja a fentiekhez hasonló tévedésekhez vezethet.

A mindenkori mezopotámiai gondolkodásmód egyik legalapvetőbb jellemzője a strukturáltság, illetve az arra való törekvés. A mentális világgép, a kozmosz konceptuális modellje éppen olyan szigorú, változatlan hierarchikus rendezési elvek alapján épül fel, mint maga az „ideális” társadalom, ezen belül pedig az ember szerepe, helye és mozgástere a kezdetektől meghatározott, stabil állandó. Mivel számunkra elsődlegesen a hely és a „mozgástér” lesz lényegbevágó, érdemes egy nagymértékben leegyszerűsített, és így a világgép estlegesen változó, árnyaltabb részleteitől eltekintő modell alapján felvázolnunk a kozmosz, illetve az ezen belül elhelyezkedő struktúrák képét és működését.

E leegyszerűsített modell szerint a sematikus három részre, azaz az égi / isteni világra, a földre és a föld alatti régióra — amelyet az egyszerűség kedvéért most a strukturális szempontból szignifikáns Alvilágnak feleltettünk meg — osztható kozmosz mindhárom „világában” alapvetően a szociális, az emberi társadalom mintájára épülő rendezőelv érvényesül. Az égben lakozó, és a földi, az emberi világot is uraló istenek éppen olyan földi modellek alapján elképzelt hierarchikus társadalmat alkotnak, mint a föld felszíne alatt élő, az alvilági közös-

ezzel) szellemük (eṭemmesunu) nyugalmát megháborítottam. Megtagadtam tőlük a halotti étel- és italáldozatot. (Komoróczy Géza fordítása).

séget irányító chthonikus istenségek, akik a holtak — voltaképpen az élők közösségét leképező, annak árnyaként ábrázolt — világának urai. Az isteneknél alacsonyabb rangú, de ember-illetve „természetfelettinek” tekinthető, általánosan a „démon” gyűjtőfogalommal megnevezett lények ezzel szemben egyetlen struktúrába sem tagozódnak be, alapvetően liminálisak, és ebből fakadóan szabadon közlekedhetnek a különböző szférák közt, illetve szabadon érintkezhetnek ezek lakóival. Az ember relatív térbeli pozíciója és mozgástere ezzel szemben jóval korlátozottabb: életében az emberi társadalom tagjaként a földi világhoz kötött, halálában pedig a holtak közösségébe integrálódik, személye — vagy absztraktabb módon fogalmazva a személyiségét reprezentáló lelke — tehát csakis ebben a két szférában létezhet és nyerhet kifejeződést. Továbbá, amíg életében potenciálisan közvetlenül is érintkezhet a holtakkal, halálában pedig az élőkkel, az istenekkel való kapcsolata indirekt, üzeneteiket és döntéseiket csak közvetve, előjelek vagy az imént említett démoni lények közvetítése révén ismerheti meg.

A két világ közt rekedt lélek

Az első állítás, amely szerint az embert tehát alapvetően a földi vagy az alvilági társadalomban betöltött státusa határozza meg, teljes vagy lelki valójában csupán a kozmikus tér e két világban létezhet, egy lényeges kérdést vet fel. Hogyan határozható meg, illetve egyáltalában, meghatározható-e egy személy a halála, azaz a földi társadalomtól való szeparációja és az Alvilágba kerülése, azaz a holtak társadalmába való integrációja közötti átmeneti időszakban, egy olyan liminális periódusban, amikor „se ide, se oda” nem tartozik? Az Alvilágra való bejutást, az élet és a halál közötti átmenetet univerzális módon, mint minden hagyományos kultúrában, úgy Mezopotámiában is a temetés rituáléja segítette elő, illetve valósította meg.²⁷ Mi történt azonban azokkal, akik megfelelő temetés hiányában vagy egyéb, a halálukkal kapcsolatos szerencsétlen körülmények következtében nem juthattak be a holtak birodalmába, és így sosem válhattak a „lenti” társadalom teljes jogú tagjaivá — azaz tulajdonképpen a két világ között rekedtek?

E kérdés témánk szempontjából lényegbe vágó, mivel a sumer líl fogalmát, amelynek alapvető jelentését fentebb „szél, fantom” illetve „semmi”-ként határoztuk meg, az olyan esetekben, amikor világosan a holtak lelkére vonatkoztatják, éppen az ilyen, státus nélküli entitásokra alkalmazzák. Mindezt legvilágosabban az *Udug-ħul* („Gonosz démon”) címen ismert óbabilóni kori (Kr. e. 19–16. század) ráolvasás-gyűjtemény²⁸ alább idézett szövegrésze fejezi ki, amely a páciens gyötrő, kísértő szellemek kapcsán világos megkülönböztetést tesz a „Alvilágból (feljött) halotti szellem” (sumer gidim, akkád *etemmu*) és a líl-ként meghatározott kísértetek között:

Udug-ħul (a kanonikus IV. Tábla előfutára, 311–321. sorok)

²⁷ A halállal kapcsolatos rítusokról legújabban lásd COHEN 2005. Cohen külön fejezetben foglalkozik a siratás rítusaival (Chapter 4), a holttest körül elvégzendő rítusokkal (Chapter 5), valamint a halotti szellemmel kapcsolatos rituális cselekedetekkel (Chapter 6). A mezopotámiai temetkezéstről átfogóan lásd STROMMINGER 1957–71a és 1957–71b, valamint STROMMINGER 1964.

²⁸ A gyűjtemény kiadását lásd GELLER 1985, az alább idézett sorokhoz pedig: id. mű: 36–39.

Légy bár **halotti szellem, ki az Alvilágból jött fel**
gīdim kur-ta è-da hē-me-en

vagy (**két világ közt rekedt**) szellem, **kinek nyugvóhelye nincsen**
líl-en-na ki-nú nu-tuku hē-me-en

vagy fiatal leány, ki asszonnyá nem érett,
 ki-sikil šu nu-du₇-a hē-me-en

ifjú, ki erejében férfivá sosem lett,
 guruš á nu-lá hē-me-en

légy bár olyan (halott), kit a pusztába vetettek,
 lú edin-na šub-ba-dé hē-me-en

vagy aki halálát a pusztaságban lelte,
 lú edin-na ba-ug₅-ga hē-me-en

vagy **kit a pusztában földdel sosem fedtek**
 lú edin-na sahar nu-dul hē-me-en

vagy az, aki fegyver által veszett el,
 lú ^{gi}tukul-a ba-an-gul-la hē-me-en

vagy kit egy oroszlán tépett szét
 lú ur-e ba-an-gaz hē-me-en

vagy pedig akit egy kutya falt fel.
 lú ur-e ba-an-gu₇ hē-me-en

A ráolvasás-irodalom líl-je tehát olyan szellem, amelynek státusa meghatározhatatlan, és megfelelő temetés hiányában — ami esetlegesen halála körülményeinek, teste roncsolódásának tudható be — sohasem válhatott az Alvilág lakójává. Liminális pozícióját, vagy másképpen fogalmazva státus nélkülségét a kifejezés már említett „semmi” konnotációja is világosan tükrözi. A líl egyes sumer irodalmi szövegekből ismert előfordulásai pontosan ez utóbbi fogalomkörben értelmezendők:

Ninegala-himnusz („Inana D”), 62. sor

(Inana), a viharral (!) semmivé (líl) zúzol össze mindent.

IM-da líl-e sàg-ga-zu-ne

Dumuzi álma, 40. sor

Dumuzi halott — a juhakol semmivé (líl) lett.

^dDumu-zid nu-tìl amaš líl-lá-àm al-dù

Az *Udug-hul* első évezredi kanonikus változatának (*Utukkū lemnūtu*, „Gonosz démonok”) alábbi, kétnyelvű (sumer-akkád) részlete, amely a hét gonosz démon meghatározhatatlan, marginális mivoltát ecseteli, amellett, hogy nemtelen, illetve önálló értelemmel nem rendelkező entitásként ábrázolja őket, szintén a líl/*zaqīqu* kifejezés segítségével világít rá a személyiségjegyekkel nem rendelkező, s így a „semmi” fogalmával rokon valójukra:

Utukkū lemnūtu, V. tábla, részletek²⁹

¹⁵³ Suhanó líl/*zaqīqu*k ők,
e-ne-ne-ne líl-lá bú-bú-meš
šú-nu za-qí-qu mut-taš-ra-bi-tu-ti šú-nu

¹⁵⁴ hitvest nem vesznek, gyermeket nem nemzenek,
dam nu-tuku-meš dumu nu-tu-ud-da-meš
aš-šá-tu ul aḥ-zu ma-ru ul al-du šú-nu

¹⁵⁵ értelemmel nem bírnak ők,
bàn-da nu-un-zu-meš
ta-šim-tú ul i-du-ú [šú-nu]

¹⁷¹ se nem nők, sem pedig férfiak
ù munus nu-meš ù nita nu-meš
ul zi-ka-ru ul sin-niš-a-tu₄ šú-nu

¹⁷² (csupán) suhanó líl/*zaqīqu*k ők.
e-ne-ne-ne líl-lá bú-bú-meš
šú-nu za-qí-qu mut-taš-ra-bi-tu-tú šú-nu

A líl megfoghatatlan, liminális voltát tehát a démonok természetével és légnemű jellegével való hasonlósága is tükrözi. Ennek megfelelően a sumer nyelvű *Inana alvilágjárása* című költemény szerint az istennő megmentésére, az Alvilágból való felhozása végett teremtett, meghatározhatatlan nemű és státusú lények (sumer gala) az egyetlenek, akik természetükből fakadóan szabadon közlekedhettek a világok között, szintén a líl-ekhez voltak hasonlatosak:

Inana alvilágjárása 255–256³⁰

Az ajtó (résén) legyekként repültek keresztül,
⁸¹šig nim-gin₇ dal-dal-e-dè-en-zé-en
az ajtófélfá mellett líl-ként suhantak át.
za-ra líl-gin₇ gur-gur-re-dè-en-zé-en

Ahogy azonban már korábban említettük, a sumer líl, illetve a vele rokonítható sisig fogalmak, amelyek az akkád *zaqīqu* megfelelőinek tekinthetőek, nem feltétlenül mutatnak teljes konceptuális azonosságot. Hogy jobban megvilágíthassuk a ritkábban előforduló sisig pontos értelmét, azon kifejezését, amely a már említett *Asszír Álmoskönyv*ben „álom-isten” értelemben használt *zaqīqu* egyik sumer megfelelője,³¹ érdemes röviden kitérni a státus nélküli, átmeneti állapotban lévő halotti szellemeknek a temetési rituálékban megfogalmazódó jellemzőire — annál is inkább, mivel a sisig szó a sumer nyelvű forrásokban szintén csupán túlvilági kontextusban bukkan fel.

Egyes, az óbabilóni korból ismert sumer nyelvű siratók, amelyek a korabeli halotti rituálék néhány szimbolikus aktusára is rávilágítanak, kiemelt jelentőséget tulajdonítanak a „szél

²⁹ A kanonikus gyűjtemény kiadását lásd GELLER 2007, az alábbi részletekhez pedig id. mű: 125–126.

³⁰ ETCSL 1.4.1, 228–229. sor, lásd még SLADEK 1974: 131–132 és 171.

³¹ Az *Asszír Álmoskönyv*ben megjelenő „álom-istenről” lásd OPPEHEIM 1956: 261–269. Az *An* = *Anum* istenlístában Sisig a napisten, Utu fiaként szerepel (III. tábla 85. sor: Sisig dumu ^dUtu-ke₄).

(im) eleresztésének” illetve a „szél (im) eltávozásának”. A megfogalmazások univerzálisnak tekinthető szimbolikája pontosan ugyanarra utal, mint a magyar „kilehelte a lelkét” kifejezés: a léleknek a testtől (és ezáltal a földi világtól) való elszakadását írja le.

A *Lulil és nővére* címen ismert isten-sírató szerint az ifjan meghalt vegetációs isten, akinek lelke a kellő formula kimondásának hiányában még nem „szabadult meg”, azaz nem szakadt el testétől, a következő szavakkal könyörgött anyjához és nővéréhez:

***Lulil és nővére*, részletek³²**

⁴¹ Szabadíts meg, én nővérem, szabadíts meg engem,
š u - bar - ĝ u₁₀ n i n₉ - ĝ u₁₀ š u - bar - ĝ u₁₀

⁴² Egime – szabadíts meg, én nővérem, szabadíts meg engem!
Ē g i - m e š u - bar - ĝ u₁₀ n i n₉ - ĝ u₁₀ š u - bar - ĝ u₁₀

⁴³ Én nővérem – mivelhogy még senki sem szólított meg engem, nem vagyok hát olyan ember, kit (útjára) engedtek.
n i n₉ - e n a - á m - m u - u b - d u g₄ - d u g₄ - e n m u - l u i - b í - d u₈ n u - m e - e n

⁴⁴ Egime – mivelhogy még senki sem szólított meg engem, nem vagyok hát olyan ember, kit (útjára) engedtek.
Ē g i - m e n a - á m - m u - u b - d u g₄ - d u g₄ - e n m u - l u i - b í - d u₈ n u - m e - e n

⁴⁵ Én anyám, hatalmas úrnő – még senki nem szólított meg engem, nem vagyok hát olyan ember, kit (útjára) engedtek
a m a - ĝ u₁₀ g a - š a - a n m a ħ n a - á m - m u - u b - d u g₄ - d u g₄ - e n m u - l u i - b í - d u₈ n u - m e - e n

⁵⁵ (Így) miután kimondtad értem: „a **szellemet elengedték**”,³³ a (halotti) ágyat Te készítsd el nekem!
m u n á š u - t e - m a - a b š a - a r - š u i - d i - i p i m - b i b a - b a r m u - u n - n à^{na}

Az alábbi idézet szintén egy temetkezési rituálé irodalmi megfogalmazása, ez esetben azonban a temetési aktus csupán szimbolikus, mivel egy olyan bolygó lelket hivatott az Alvilágba küldeni, aki, otthonától távol jutván végzetére, megfelelő szertartás hiányában nem kelhetett át a holtak birodalmába.

***A követ és a lányka*, 45–49³⁴**

Kiöntvén a vizet, a földet öntöztem, az pedig beitta,
a í b - t a - d é k i i n - d é b a - a b - n a ĝ

jóféle olajommal a szobrot önéki bekentem,
u₅ - z é - b a - ĝ u₁₀ é - g a r₈ m u - u n - n a - š é š

a széket új ruhámmal gondosan befedtem.
t ú g - g i b i l - m à ĝ i š g u - z a b a - a n - m u₄ - m u₄

A szél belépett, **a szél eltávozott**

³² A szöveg részleteinek egyetlen újabb keletű fordítását lásd KATZ 2003: 205–206, utóbbi azonban nagymértékben eltér a fenti értelmezéstől.

³³ A sumer szövegben e helyütt a „a szele elfújatott” értelmű, szövegközi akkád glossza is szerepel.

³⁴ Kiadását lásd ALSTER 1986: 27–31; ill. vö. KATZ 2003: 202–204 (*Messenger and the Maiden*).

im ì-ku₄-ku₄ im ba-ra-è

az én követem: a Hegységben, a Hegység belsejében (*szélként*) kavargott — (immáron) megnyugodott.

kaš₄-ġu₁₀ kur-ra kur-šà-ba šu

ba-an-ġúb ba-ná

Az irodalmi nyelv ezen a ponton szignifikáns hasonlóságot mutat néhány ránk maradt királyi, illetve az elit tagjaihoz köthető Kr. e. 3. évezredi sumer temetkezési rituálé kapcsán íródott adminisztratív beszámoló szóhasználatával.³⁵ Utóbbiak a gyász liminális periódusához köthető, a holttest tulajdonképpeni eltemetését megelőző időszakban szintén „szél”-ként utalnak az elhunyt szellemére — egy esetben pedig a „szélben (jelen lévő) halotti szellem” kifejezéssel (gidim im-a) élnek — majd pedig, a test sírba helyezése után már konzekvensen a gidim-nek, azaz az Alvilágba jutott halotti szellemnek bemutatott áldozatokról számolnak be.

A „szél” előbbiekből, a légnemű démonok kapcsán tárgyalt konnotációi, illetve az utóbbi (gidim im-a) kifejezés egyaránt világossá teszik, hogy a fogalom nem fejezi, nem is fejezheti ki a halott személyiségét, azaz nem azonos az emlékképként meghatározott halotti szellemmel. Egy olyan megfoghatatlan, átmeneti közeget jelöl csupán, amely *nem reprezentálja*, hanem *magában hordozza* mindezeket, és amely voltaképpen, a temetési rítus átmeneti periódusa során az elhunyt lelkét az egyik világból a másikba juttatja.

Mindezek fényében világosabbá válhatnak a homályos, általánosan „szél” illetve „fuvalat”-ként fordított sisig kifejezés specifikusabb jelentésrétegei is. E fogalom ugyanis — mint említettük, túlvilági kontextusban — csak problémásan volna a halott tulajdonképpeni szellemével azonosítható, sokkal inkább a halottól különálló, őt az Alvilágba, illetve — kivételes esetben — onnan kijuttató, légnemű entitásnak tűnik. Így a *Gilgameš halála* című sumer költeményben a megszemélyesített Sisig — aki csakúgy, mint álomisten alakjában, itt is Utu, a Napisten fia — voltaképpen egyfajta *alvilági vezető* — ő mutatja, világítja meg az utat a földről végleg eltávozó hősnek.

Gilgameš halála (nippuri töredék, Segment E)³⁶

⁴ Sisig, Utu fia

ʾSi-siʾ-[ig] dumu ʾUtu-ke₄

⁵ Fényeskedjék neki a sötét helyen, az Alvilágban!

kur-ra ki ʾku₁₀ʾ-ku₁₀-ka ud ħu-mu-na-an-ġá-ġá

A fenti értelmezés révén a *Gilgameš, Enkidu és az Alvilág* című költemény azon részlete, amely kétségtelenül nagy hatással lehetett Scurlock teóriájára, szintén jóval érthetőbbé válik. Az ominózus szövegrész arról számol be, miként hozta fel a Napisten az Alvilágban foglyul esett Enkidut, Gilgameš szolgáját a föld mélyéből, hogy utoljára még szót válthasson urával, és számot adhasson a lent látottakról:

³⁵ A III. Ur-i dinasztia (Kr. e. 2112–2004) idejére datálható releváns forrásokhoz lásd KATZ 2007.

³⁶ ETCSL 1.8.1.3.

Gilgameš, Enkidu és az Alvilág, 241–242. sor³⁷

(A Napisten) egy hasadékot nyitott az Alvilágba,
ab-làl kur-ra ġál im-ma-an-taka₄

és onnan **fuvallatával** szolgáját (Enkidut) felhozta.

si-si-ig-ni-ta šubur-a-ni kur-ta mu-^ṛda^ṛ-ra-ab-èd-dè

A sumer birtokos-jelzővel, illetve *comitativusszal* ellátott *sisig* kifejezés, amit mi a „fuvallatával” fordítással láttunk el, a legkevésbé sem arra utal, hogy Enkidu személye a „halotti szellemével együtt” jött volna fel az Alvilágból, hiszen ez esetben a kijelentés tulajdonképpeni mondanivalója — a nyelvtani konstrukcióval egyetemben — teljességgel értelmetlen lenne. Egyrészt akár „szellem”, akár élő személy,³⁸ a személyiség kifejezője maga a később Gilgamešsel is szót váltó Enkidu, éppen ezért szükségtelen volna, hogy (további?) halotti reprezentánsa kísérje. A *Gilgameš halála* című mű előbbieken idézett részlete alapján azonban világos, hogy a *sisig* birtokosa nem Enkidu, hanem maga a Napisten, tőle származik az — utóbbi költeményben a „fiának” nevezett — isteni erő, az *Enkidut feljuttató fuvallat*, ami voltaképpen a temetési rituálék *im-é*hez hasonlóan a „szállító közegét” biztosította az Alvilág és a föld között.

A fenti szöveghelyek tehát a sumer *líl* és *sisig* fogalmak közti szemantikai kapcsolatra éppúgy rávilágítanak, mint a koncepciók közti lényegi eltérésekre. Mindkét kifejezés a holtak lelkével hozható kapcsolatba, pontosabban a holtak státus nélküli, a földi társadalomtól elszakadt, az alvilági társadalomba pedig (még) be nem tagozódott lelkével. E liminális állapotú lélek, amelynek alapvető jelölője a *líl* szó, meghatározhatatlan állapotából fakadóan nem reprezentálhatja a halott személyiségét, emiatt gyakorta a „semmi” szinonimájaként jelenik meg. Úgy is mondhatnánk, hogy a *líl* nem egy önálló lélekforma, sokkal inkább a lélek egy lehetséges *állapotának* kifejezője. A temetési rituálék kontextusában megjelenő *im* (szél, fuvallat) illetve az ezzel szignifikáns szemantikai átfedést mutató, irodalmi művekből ismert *sisig* fogalmak szintén ezzel a liminális lélek-állapottal hozhatók összefüggésbe. Ugyanakkor a források azt sugallják, hogy e kifejezések nem magára a lélekre, sokkal inkább egy olyan, fuvallatként ábrázolt *külső erőre* utalnak, amely a lelket az Alvilágba szállítja, és amely magában hordozza ugyan a holtak lelkét, de nem azonos azzal. E „fuvallat” perszónifikált formában a költői megfogalmazás szerint egyfajta *lélek-vezetőként* is megjelenhet,³⁹ egy olyan természetfölötti lényként, amely egyik világból a másikba juttatja az embert vagy annak halotti szellemét.

³⁷ ETCSL 1.8.1.4. A részlet a nippuri és uri kéziratokból összeállított „A verzióból” származik.

³⁸ A szövegrész részletes tárgyalásához, illetve azon feltevéshez, mely szerint az Alvilágban foglyul esett Enkidu a sumer mű szerint élő személynek tekinthető, földi státusát, életét azonban már sosem nyerheti vissza, lásd COOPER 2009.

³⁹ A hasonló jellegű, ókori görög elképzelések kapcsán lásd MUMM – RICHTER 2008: 87, további bibliográfiai hivatkozásokkal.

^d*Sisig/^dZaqīqu mint az „álmok istene”*

„Hegység, hozz álmod, (kedvező) szót⁴⁰ hadd lássak!”⁴¹

Noha egyes szövegek első látásra talán megengednék azon értelmezést, amelyet a dualisztikus lélekhit tézisének híveivel egyetemben az *Asszír Álmoskönyvet* kiadó A. Leo Oppenheim is magáénak vallott,⁴² célszerű, ha rögtön a lélek álombeli élményei kapcsán folytatott diskurzus tárgyalásának kezdetén leszögezzük, hogy a mezopotámiai álom-koncepció alapvető elemei a legkevésbé sem támasztják alá az ún. objektív-aktív felfogást, azaz a (szabad) lélek testen kívüli álomutazásának lehetőségét.⁴³ Az utóbbi elképzelés szerint az álmodó szabad vagy álom-lelke az alvás öntudatlan állapotában elhagyhatja a testet, hogy az alvó teljes személyiségét reprezentálván távoli világokat, térségeket vagy személyeket látogasson meg, majd pedig ébredéskor visszazárljon és újraegyesüljön „gazdája” testi valójával.

Ahogy az korábban, a mezopotámiai vallási nézetek egyes esszenciális gondolati struktúrái kapcsán már megállapítottuk: a földi halandó az istenekkel csupán indirekt módon, előjelek vagy természetfölötti közvetítők révén érintkezhet. Az istenek akaratát és döntéseit megvilágító üzeneteket, kinyilatkoztatásokat, akár spontán vagy kikényszerített előjelek, akár „éji látomások,”⁴⁴ próféciák vagy csapások, betegségek formájában tárják föl, mindig az istenek küldik, ők juttatják el az adott személyhez. Ez a folyamat kizárólagosan, természetéből fakadóan egyirányú, az ember (még álmában sem) juthat az istenek közé — egy költői megfogalmazást idézve, „mely élő ember jutott (valaha is) az égig?”⁴⁵

Ereškigal, az Alvilág úrnőjének az *Inana alvilágjárása* című költeményben elhangzott szavai, ha lehet, még világosabban fejezik ki mindezt: élő ember sohasem kommunikálhat egyenrangú félként egy istenséggel:

***Inana alvilágjárása*, 242–243. sorok:**⁴⁶

„Ha istenek vagytok, szót váltok veletek,
di ġir hē-me-en-zé-en inim ga-mu-ra-an-dug₄

(ám) ha emberek vagytok: sorsot szabok nektek.”

lú-ūlu hē-me-ṛen⁷-zé-en nam-zu-ne ga-mu-ri-ib-tar

⁴⁰ Ti. döntést, üzenetet, híreket, vö. CAD A/II, sub. *amatu* A, 29–43.

⁴¹ SB Gilg. IV. tábla, 87. sor, lásd GEORGE 2003: 592–593; az itt leírt álom-rituálé értelmezéséhez pedig BUTLER 1998: 223–227.

⁴² OPPENHEIM 1956: 226–227.

⁴³ A lélek álombéli utazásának feltételezése kapcsán Sally A. L. Butler (BUTLER 1998: 20–21) ugyanerre a következtetésre jut.

⁴⁴ Az álom-terminológia kapcsán lásd OPPENHEIM 1956: 225–226, illetve BUTLER 1998: 32–40.

⁴⁵ „*Šulgi B*” himnusza, ETCSL 2.4.2.02, 282. sor: a-ba nam-til an-na ba-e-è.

⁴⁶ ETCSL 1.4.1. Lásd még SLADEK 1974: 133 és 171–172.

Bárhogyan is tipologizáljuk az ismert mezopotámiai álomleírásokat, legyen szó akár egy adott istenség szavait tartalmazó üzenet-álomról vagy szimbolikus „éji látomásról”, ontológiai szempontból minden álom egy és ugyanaz: egy isteni üzenet manifesztációja, más szavakkal tehát *ómen, előjel*. Előjeleket az emberek kapnak, felismernek, és természetesen értelmeznek is — aktívan azonban még az induktív jóslatkérés esetében sem „vehetnek részt” bennük, csupán a passzív befogadó fél szerepét töltik be. Gilgameš fent idézett álom-kérésében a szokatlanak tűnő megfogalmazás („szót hadd lássak”) e tekintetben tökéletesen kifejező, hiszen világossá teszi, hogy általában még a direkt beszédet tartalmazó üzenet-álmok esetében sem lehetséges az istenivel történő beszélgetés, az ember az isten szavait csupán *látja* — közvetlenül nem reflektálhat rájuk.

Az álmokat tehát a halandók más előjelekhez hasonlóan szintén kapják (azaz, az akkád *abālu* igével kifejezve „elhozzák” őket számukra) vagy látják (akk. *amāru, naṭālu*, illetve „látatják” őket velük, akk. *šubrū*), és nincs okunk azt feltételezni, hogy más ómenektől eltérő, szokatlan módon mindezért nekik maguknak kellene egy másik világba utazniuk (lásd alább). A „kapott” álmokat, Gilgameš fenti szavainak megfelelően az embereknek *hozzák*, az *üzenet eljuttatója* azonban nem maga az isten, a kommunikáció ezen formájához is *követre, közvetítőre* vagy pedig *közvetítő közegre* van szükség.

líl/zaqīqu: az istenek világának követe

„Akár az álmot, még az ajtófélfá sem fordíthat vissza Téged”⁴⁷

E sajátos mezopotámiai megfogalmazás szerint az álmot még a lezárt ajtó sem állíthatja meg, azaz a korábban említett, légnemű tulajdonságokkal bíró démonokhoz és egyéb liminális entitásokhoz hasonlatosan képes arra, hogy az „ajtórésen líl-ként suhanjon át”. Bármelyik névén is utalnak az álmok istenére vagy démonára, az álmokat hozó Anzaggar,⁴⁸ Zaqīqu vagy Sisig e tekintetben azonos tulajdonságokkal bír:

Lugalbanda a Hegység mélyén, 340–349⁴⁹

A király nem aludni — álmot látni tért meg:

lugal ù-sá-ge la-ba-an-nú-a ma-mú-dè ba-nú

Az álmot a (lezárt) ajtó, a félfá sem fordíthatja vissza,

⁴⁷ *Nergal-himnusz*, 53–54. sor (4R².24, No. 1 + K. 4925); vö. BUTLER 1998: 71.

⁴⁸ A további, alább részletesebben tárgyalt megnevezésekkel szemben a sumer An-za-gàr/Za-an-gàr-ra etimológiája nem világos, A. L. Oppenheim (OPPENHEIM 1956: 236) az akkád *dímtu* („torony, oszlop” – „emlékoszlop”) szó sumer megnevezésének tekintette, Th. Jacobsen (JACOBSEN 1989: 274, 46. jegyzet) viszont az „emlékezni” értelmű sémi *zkr gyökkel próbálta társítani. Egyes késői szövegekben (lásd KAR 58, alább, illetve CAD Z sub. *zaqīqu*, 60, lexikális megfeleltetések) azonban megjelenik egy olyan alternatív, etimografikusnak is tekinthető írásmód, amely feltehetően egy másodlagos, magyarázó jelentést is sugall. Eszerint An-za-g-ġar(-ra) az „ég határán” (an-za-g) működik illetve lakozik, tehát két világ közt létező és közlekedő liminális entitás.

⁴⁹ Vö. VANSTIPHOUT 2003: 122–123 és ETCSL 1.8.2.1. A fenti átírás a szerzők által fényképről kollacionált táblák alapján készült, és — az értelmezéssel egyetemben — több ponton is eltér az előbbi kiadásoktól.

ma-mú-da^{gis} ig-e nu-gi₄-e za-ra nu-gi₄-e
 a hazughoz csalfán, az igazhoz igazat szól Ó,
 lul-da lul di-da zid-da zid di-dam
 akad, kit örvendeztet, akad, kit dalra fakaszt.
 lú húl-húl-le-dè lú šir-šir-re-dè
 Ó az istenek elzárt táblatartó ládája,
^{gis}pisaĝ kad₃ diĝir-re-e-ne-kam
 Ninlil tündöklő hálókamrája,
 únu igi sag₉ ^dNin-líl-lá-kam
 Inana tanácsadója.
 ad gi₄-gi₄ ^dInana-kam
 Bika, ki a népnek egészségét lerohanja,
 gud bí-íb-dib¹-dib¹ nam-lú-ùlu-ka
 nem egy élő embernek hangja:
 gù lú nu-tíl-la
 Anzagar, az álmok istene
 An-za-an-gàr-ra diĝir ma-^rmú-da¹-ke₄
 Ó maga volt, ki Lugalbandára bikaként reá bömbölt.
^dLugal-bàn-da ní-te-ni gud-^rgin₇ [mur²]-^rša₄

Az álom és annak közvetítője tehát alapvetően olyan liminális, és jellemzően légneműként elképzelt entitás kell legyen, aki előtt nem létezik lezárt ajtó, és aki szabadon közlekedhet a világok között. Erre utal a sumer *Lugalbanda-eposz* fenti részletének eleje („Az álmot a (lezárt) ajtó, a félfá sem fordíthatja vissza”), illetve a *Gilgameš*, *Enkidu és az Alvilág* korábban idézett sorainak akkád, a *Gilgameš-eposz*ba foglalt megfelelője, akkád fordítása is:

Gilgameš-eposz XII, 86–87. sor
 (A Napisten rést nyitott az Alvilágba),
 és Enkidu szellemét, **akár egy fuvalatot**, a Föld mélyéről felhozta.
 ú-tuk-ku šá ^dEn-ki-dù ki-i za-qí-qí ul-tú eršetí(KI) uš-te-la-a

Világos, hogy mind a *zaqīqu*, az eredendően az akkád *zâqu*, azaz a „fújni” jelentésű igéből származó kifejezés, mind pedig a „szél, fuvalat” értelmű sumer *sisig* tökéletesen alkalmas volt e lényegi jellemző kifejezésére. E fogalmak azonban nem a „megistenült álomra” vonatkoznak,⁵⁰ hanem az álmot *közvetítő*, *magában hordozó*, és egyéb funkciókkal — vagy, ha úgy tetszik, személyiségjegyekkel — látszólag nem rendelkező *külső*, *isteni eredetű erő* perszónifikációi.⁵¹ A költői megfogalmazások szerint e szélként suhanó, megfoghatatlan lények köz-

⁵⁰ ^dMamu az álomisten leginkább elterjedt, és utóbb a racionalizáló és rendszerező teológia által a női princípiummal azonosított megnevezése. Az első évezredi istenlisták szerint ^dMa-mú ^dSisig nővére, azaz a Napisten leánya: du mu - mí ^dU tu - ke₄ (*An = Anum* 3. tábla (CT 24 pl. 31, kol. IV), 84. sor), vö. jelen írás 30. jegyzetét, a további istenlisták kapcsán pedig lásd legutóbb BUTLER 1998: 73–74.

⁵¹ Az álmokat közvetítő, az istenek követeiként ábrázolt isteni vagy démoni lényekről bővebben lásd ZGOLL 2006: főleg 295–304.

vetlenül érintkezhetnek a halandókkal, beszélhetnek az álmodóhoz, e beszéd azonban nem tőlük származik, csupán az emberek elől elzárt — a *Lugalbanda-eposzban* lezárt ládaként illetve hálósobaként ábrázolt — „titkos tudás”, azaz az isteni üzenet kinyilatkoztatása, elismérlése. Mindezeknek megfelelően ezen álmisten(ek) az első évezredi irodalmi és ráolvasáshagyományban nagy istenségek *követeiként* jelennek meg:

Šamaš-šum-ukīn álom-rituáléja, 32. és 25–26. sor⁵²

Anzagar, a Holdisten követe
An-z a-gàr na-áš-pár-ti^dNanna-ri

(A Holdisten) küldje hát el Anzagar-t, az álmok istenét,
Hogy az éjszaka folyamán bűneimtől szabaduljak!

KAR 58 (Nusku álom-rituáléja)⁵³ Rv. 9–10. sor

Anzağara, Anzağara, az emberiség (álmainak) hordozója
a felséges Marduk követe
An-zag-ğar-ra An-zağ-gar-ra ba-bi-lu a-me-lu-ti
dumu (*mār*) šip-ri ša ru-bi-i^dMarduk

Az utóbbi szöveghely egyes kutatók szerint arra utalna, hogy az álmisten az emberek *lelkét* hordozza, illetve *viszi, ragadja magával*, amaz tehát, testétől elválva egy másik helyre, az álom színhelyére utazik, ahol az álombéli eseményeket az alvó én reprezentánsaként éli meg.⁵⁴ Egy ilyen kijelentés azonban ellentmondana mindannak, amit az összes többi ismert és részben itt is idézett forrásunk állít, illetve sugall. A *zaqīqu/líl/sisig* jelentései közötti konceptuális összefüggés ugyanis alapvetően az álmok esetében sem egy esetleges szabad, álom-lélek elképzelésében keresendő. Az alvók lelke kapcsán egyetlen alkalommal sem olvashatjuk, hogy elhagynák az emberek testét. Az álom folyamata, mint láttuk, éppen fordított, hiszen mindig az álom, az álmot hozó szellem, az isteni követ az, amely ellátogat az álmodóhoz, „belép” hozzá (akk. *erēbu*), illetve, olykor explicit kimondva, a „belép” az alvó fejébe.⁵⁵ Az „álmok kapuja” tehát ez esetben nem az Alvilágban keresendő: az istenvilágból érkező álmok bejárata maga az emberi fő, az „éji látomás” pedig a testen belül zajlik. Ezért még a híres újasszír irodalmi szöveg, az *Asszír herceg alvilágjárásának* gazdag költői képeit sem tekinthetjük *valódi „descensus ad inferos”*-nak. Noha a herceg valóban „az Alvilágba kívánt alászállani”,⁵⁶ túlvilági útja szintén látomás csupán. Az Alvilág és az azt benépesítő démonok és istenek ábrázolása előtt a mű világosan kimondja:

Az asszír herceg alvilágjárása (SAA 3, no. 32), Rv. 1.⁵⁷

Kummâ (a herceg) aludni tért, és éji látomást **látott**.
[^mKu-um]-ma-a-a n á-ma tab-ri-it mu-ši i-na-[ta]-al

⁵² Vö. BUTLER 1998: 84, a szöveg teljes kiadásához pedig BUTLER 1998: 379–398.

⁵³ A szöveg újabb, az itt idézett részletet is feldolgozó kiadását lásd BUTLER 1998: 339–348.

⁵⁴ OPPENHEIM 1956: 226–227 és 233; SCURLOCK 1995: 1892; illetve LAPINKIVI 2004: 139–140.

⁵⁵ Vö. ZGOLL 2006: 262–263 és *passim*, illetve ZGOLL 2012: 93.

⁵⁶ LIVINGSTONE 1989 (= SAA 3): no. 32, Obv. 28.

⁵⁷ A teljes szöveg újabb keletű átírását és fordítását lásd LIVINGSTONE 1989: no. 32.

Az „alvilágjárás” irodalmi képe tehát lényegében nem különbözik egyetlen más mezopotámiai álom-ábrázolástól sem: hiszen — az *Asszír Álmoskönyv* valamennyi rövid álom-leírásának megfelelően — egy isteni kinyilatkoztatást, üzenetet hordoz, amely egy éji látomás formájában tárul fel az álomba merült herceg előtt. Egyedisége kizárólag a részletek gazdagságából fakad, ami viszont a szöveg irodalmi műfajának és ideológiai üzenetének sajátossága. Tehát, ha tényleges álom-utazásként határozzuk meg, akkor az *Asszír Álmoskönyv valamennyi* álombéli szituációját („Ha egy ember (álmában) a folyóba zuhan ...”, „Ha egy ember (álmában) egy baltát hordozván a sivatagba megy ...” stb.)⁵⁸ is ugyanígy kell értelmeznünk, ez azonban, mint láthattuk, ellentmondana az álomlátás előbbieken leírt koncepciójának.⁵⁹ Így tehát a mezopotámiai „*descensus ad inferos*” motívumát sem sorolhatjuk az álmok egy olyan, kivételes kategóriájába, amely a lélek testtől való eltávozásához kapcsolódik⁶⁰ — „kivételességéről” kizárólag a motívum irodalmi kidolgozottságának tekintetében beszélhetünk.

A *zaqīqu/líl/sisig* fogalmak kapcsolata és azonosítása így szintén nem abból az elképzelésből fakad, hogy az alvók szabad lelke testüket elhagyva és adott esetben egy démoni lény által elragadtatva az álom színhelyére utazott. A szemantikai átfedést magának az álomhozó, a *zaqīqu/líl/sisig* fogalmak segítségével megnevezett entitásnak azon liminális, megfoghatatlan jellege adja, amelyre már a holtak átmeneti lélekállapota kapcsán is rávilágítottunk. Ez az átmeneti, meghatározhatatlan státus tette ugyanis alkalmassá ezeket az istenek és emberek világai közt szabadon közlekedő szellemlényeket arra, hogy *közvetítővé* váljanak e világok között, és hogy az istenek üzeneteit, *előjeleit* feltárják az alvó emberek előtt.

A követ saját hangja — a zaqīqu mint önálló személyiség?

Mindezek fényében, ugyanezt a logikát követve a korábban említett „nehezen értelmezhető, problémás” szöveghelyek jelentéséhez is közelebb juthatunk. A problémát látszólag nehezíti, hogy egyes, ismét csak késői szövegek esetében úgy tűnhet, az isteni üzeneteket más helyütt szolgálai módon ismétlő *zaqīqu* önálló tudattal bír, autonóm módon beszél és cselekszik. Az utóbbi jelenség egyik illusztris példája a modern kiadásokban *Aššur-bān-apli Nabúval folytatott dialógusa* címmel ellátott szöveg.⁶¹ E modern cím kissé félrevezető, hiszen még az itt ábrázolt irodalmi fikció sem jelzi világosan, hogy „valódi” dialógusról volna szó: az asszír király imádkozik, Nabû isten pedig az asszír próféciaíak stílusát és szóhasználatát idézve „válaszol” — hogy közvetlenül, vagy pedig valamilyen közvetítő révén, az csupán a következő részletből világlik ki:

⁵⁸ OPPENHEIM 1956: 287 és 290.

⁵⁹ Vö. ZGOLL 2006: 262 és *passim*.

⁶⁰ Ezzel ellentétes véleményt fogalmaz meg többek közt ZGOLL 2006: 270–275.

⁶¹ LIVINGSOITE 1989 (= SAA 3): no. 13. Keletkezése Aššur-bān-apli uralkodására (Kr. e. 668–630) tehető.

Aššur-bān-apli Nabúval folytatott dialógusa Obv. 22–24. sor⁶²

„Kérlek, hatalmas Nabú, rosszakaróim közt ne hagyj egymagamra!”

Ura, Nabú színe elől egy *zaqīqu* válaszolt:

„Ne félj Aššur-bān-apli, én hosszú életet juttatok számodra!”

ad-da-ni-ka ^dPA *gaš-ru la tu-maš-šar-an-ni ía-ši ina bi-rit ha-da-nu-u-a*

e-tap-la za-qí-qu TA IGI ^dPA EN-šú

la ta-pal-làh ^mAN.ŠÁR–DÛ–A ZI.MEŠ GÍD.DA.MEŠ *ad-da-nak-ka*

Az idézet utolsó sora az istenek hatalmának és jóindulatának a próféciák szövegeiben is gyakorta megjelenő, tipikus kinyilatkoztatása.⁶³ A hosszú élet adományozásának ígérete olyan kijelentés, amelyet csakis egy isten, és csakis a királyi hatalom forrásául szolgáló pantheon főisteneinek egyike tehet. A „válaszoló” *zaqīqu* tehát itt sem saját akaratát vagy mondanivalóját fejezi ki, inkább az óbabilóni korban még „válaszdó”-nak is nevezett prófétákhoz (*āpilum*) hasonlatos: az istenség „szócsöve” csupán, amelyen keresztül Nabú szavai az uralkodóhoz jutnak.⁶⁴

Alapvető módon a babilóniai bölcsesség-irodalom remeke, a *Ludlul bēl nēmeqi* című költemény *zaqīqura* vonatkozó költői képe sem tér el a fent bemutatott koncepciótól, sem pedig a korábban idézett, az álomistenre vonatkozó források meghatározó jellemvonásaitól. A meghurcolt és magára maradt főszereplő, az első személyben megszólaltatott Šubši-mešrē-Šakkan ugyanis, miután elbeszéli, hogy az előjel-kérés milyen számos, különféle módjának alkalmazásával próbálta kifürkészni az istenek akaratát és kérte útmutatásukat, kijelenti:

Ludlul bēl nēmeqi, 2. tábla, 8. sor⁶⁵

za-qí-qu a-bal-ma ul ú-pat-ti uz-ni

A *zaqīqu*hoz imádkoztam, de elmém meg nem világította (lit. 'nem nyitotta meg fülem')

Šubši-mešrē-Šakkan tehát lényegében itt sem tesz mást, mint a további felsorolt jóslatkérések esetében: isteni előjelet, *sugallatot* kér. Mindezért természetesen nem a saját lelkéhez fordul, hanem egy közvetítőhöz, egy olyan lényhez, akiről köztudomású, hogy az isteni üzenetek hordozója. Talán álmot vár a megszólított *zaqīqu*tól, de mivel a kép az előzőhöz hasonlóan túlságosan absztrakt ahhoz, hogy ilyen egyértelműen értelmezzük, mindössze a lényegi koncepciót érdemes újfent kiemelni: az útmutatást Šubši-mešrē-Šakkan sem magától a követtől, hanem az istenektől kéri.

***Zaqīqu* — a „halandók lelke”?**

Az istenivel való indirekt kommunikációhoz kapcsolódó elképzelések azon kifejezetten problémás szöveghelyek értelmezésekor is lényegbe vágók, amelyek a már említett „emberi-

⁶² A teljes szöveg újabb keletű átírását és fordítását lásd LIVINGSTONE 1989: no. 13.

⁶³ Vö. PARPOLA 1997: xlv–lxvii.

⁶⁴ Vö. BUTLER 1998: 82. Aššur-bān-apli egyik királyfelirata szerint az Elám ellen vezetett hadjáratát (Kr. e. 653) megelőzően az Arbélai Istarhoz imádkozott az uralkodó, könyörgésére pedig az istennő egy álomlátó (*šabru*) számára megjelent álomban válaszolt (BORGER 1996: B prizma V 25–77).

⁶⁵ Vö. ANNUS – LENZI 2010: 19 és 35 (fordítás); ill. ANNUS – LENZI 2011: 185.

ség *zaqīquja*”, illetve pontosabban „az egész nép / az emberek mindegyikének *zaqīquja*” fordulatokat tartalmaznak. A szóban forgó kifejezés egyik példája azon első évezredi, kétnyelvű Utu/Šamaš-himnuszban⁶⁶ olvasható, amely — noha szintén költői ábrázolásokban bővelkedő irodalmi mű — tágabb kontextusát tekintve a ráolvasás-hagyomány része. A szöveget az uralkodó rituális megtisztításához használt *bīt rimki* („Fürdő-ház”) címen ismert bajelhárító ráolvasás-sorozatba illesztették.⁶⁷ E sorozat kanonikus szövegváltozatának összeállításakor az ókori szerkesztők több, eredetileg sumer nyelvű, és az óbabilóni korból származó ráolvasást is feldolgoztak, illetve saját akkád fordításukkal látták el ezeket. Utóbbiaként lényegesen is eltérhetnek az egyazon sorban szereplő sumer eredetitől, ezért olykor helyesebb, ha nem is kifejezetten fordításnak, inkább késői *értelmezésnek* nevezzük őket. Nem hagyhatjuk ugyanis figyelmen kívül, hogy, tekintettel az időközben végbement konceptuális változásokra vagy fejlődésre, a szerkesztő-fordító — aki feltehetően olykor már nem érthette pontosan, vagy pedig idegennek érezhette a sumer ráolvasásban megfogalmazódó ideákat — néha a sumer szöveg nyelvtani formáit is hibásan, illetve saját elképzeléseinek megfelelően értelmezte. A *bīt rimki* Utu/Šamaš-himnuszának szóban forgó részlete mindezt kiválóan példázza, mivel azon óbabilóni kori, sumer nyelvű előfutára (CBS 1529),⁶⁸ amely alapján az első évezredi, a sorozat harmadik „házába” belefoglalt változata készült, az utóbbtól lényeges tartalmi, illetve nyelvtani eltéréseket mutat. Ennek ellenére a két szöveget mindeztidáig egyetlen, a mezopotámiai lélekfogalmat vizsgáló kutató sem vetette össze részletesen.⁶⁹

A részlet értelmezésekor tehát szükségyszerű, hogy mindezt figyelembe véve az összes ismert változatot — lehetséges további párhuzamaikkal egyetemben — együttesen, egymással összevetve vizsgáljuk, hiszen ha kizárólag a késői, átértelmezett szövegre és annak csupán egyetlen variánsára koncentrálunk, nagyban lecsökken az eredeti ideák feltárásának esélye.

A kutatók többsége általában csak az LKA 75-ös kézirat egyetlen sorát idézi, fordításaik két alapvető változata pedig a következőképpen hangzik:

LKA 75, 13. sor, a *Chicago Assyrian Dictionary* átirása és fordítása:⁷⁰

sìg-sìg-ga nigin nam-lú-u₁₈-lu-ke₄ šu(var:-min) ma-ra-ni-íb-gi₄-gi₄
zi-qí-qa šá nap-ḥar ni-ši ú-šá-an-na-ka

„Az egész emberiség lelke² (sumer *sisig*, akkád *zaqīqu*) elismétli Neked (azt, ami a szívükben lakozik).”

A. L. Oppenheim olvasatában a sor némileg eltérő jelentéssel bír:

„(Mindaz, mit titokban tartottak, kimondatik), az összes ember *zaqīquja* válaszol Neked (ti. a felkelő Napistennek).”⁷¹

⁶⁶ LKA 75, illetve a variáns szöveg: 5R 50 i 25sk., lásd BORGER 1967: 3.

⁶⁷ A sorozat releváns, a „harmadik házhoz” tartozó szövegeinek kiadását lásd BORGER 1967.

⁶⁸ Kiadását lásd GELLER 1995: 116–124.

⁶⁹ Ha meg is említik az óbabilóni előfutár létét, annak mindössze a szóban forgó kifejezést tartalmazó sorát idézik (vö. BUTLER 1998: 80, illetve STEINERT 2012a: 360) M. J. Geller fordításában, melynek helytálló mivolta, ahogyan azt alább látni fogjuk, értelmezés és nyelvtan tekintetében is megkérdőjelezhető.

⁷⁰ CAD Z, 58, sub. *zaqīqu*, lexikális szekció.

⁷¹ OPPENHEIM 1956: 235.

Mivel az itt megjelenő sumer illetve akkád igéket „válaszolni” értelemben egyetlen más forrás sem használja, Oppenheim fordításának ezen részét el kell vessük, a *Chicago Assyrian Dictionary* értelmezése viszont — eltekintve a kérdőjeles „lélek” fogalomtól — szemantikai és nyelvtani szempontból is megfelel az akkád változatnak.

A sumer szöveg jelentése és nyelvtana már koránt sem ilyen egyértelmű. Egyrészt az ókori és modern fordítók által is alanyként interpretált *sisig*, amelynek olvasatuk szerinti birtokosa az „emberiség egésze” volna, egy olyan *locativus*-i végződést mutat, ami értelmezhetetlen egy birtokos szerkezeten belül, azaz nem tekinthető az utóbbi elemének. Más szóval a *sig-sig-ga* egy önálló esetvégződéssel bíró mondatelem, amely szó szerint „a *sisig*-ben” jelentéssel bír, az alany pedig maga az alanyi esetjelzővel ellátott „emberiség egésze”.

Az ennek ellentmondani látszó akkád fordítás nyilvánvalóan többszörös reinterpretáció, vagy — Hultkrantz megfogalmazásával élve — a „másodlagos racionalizáció” folyamatának eredménye. Nyelvtan és jelentés tekintetében alapvető módon tér el az egyazon táblára írt sumer megfelelőjétől — amely utóbbi viszont már az eredeti, óbabilóni szövegnek is egy átértelmezett változatát reprezentálja.

Elsőként, amennyire lehetséges, az ominózus sort és közvetlen kontextusát kíséreljük meg rekonstruálni illetve értelmezni, abban a formában, ahogyan az első évezredi kéziratok tárják elénk.

LKA 75 (a *bīt rimki* „harmadik házának” Utu/Šamaš-himnusa), 11–15.⁷²

Sumer nyelvű változat:

11. Utu, hatalmas vezető, az ég és föld bírása vagy!
^dUtu mas-sù maḥ di-kud an-ki-da-me-en
12. A szívből származók, a szív mélyére zárt szavak szabadon eresztetnek (var.: kimondatnak),
 níḡ-šà-ta i-ḡá-ḡá inim šu dù-dù al-ri-ri
 var: inim šu [..a]l?-di-du₁₁
13. és az emberiség egésze a *sisig*-ben (ti. révén) elismétli Neked mindezt.
 sig-sig-ga nigin nam-lú-u₁₈-lu-ke₄ šu ma-ra-ni-íb-gi₄-gi₄
 var: šu-min
14. A bűnöst rögvést lesújtod,
 lú níḡ-érim e-gír bí-íb-šub-bu-dè
15. Az igazat, az igazságot választod.
 lú níḡ-zi níḡ-si-sá bar-tam-ma bí-íb-ak-ak-en
 var: níḡ-nam níḡ-si-sá bar-ta bí-íb-ak-en

Akkád változat (értelmezés):

11. Šamaš, hatalmas vezető, az ég és föld bírása vagy!
^dUtu mas-sù-u ši-ru di-kud an-e u ki-tim at-ta₅
12. Mindazt, mi a szív mélyén lakozik, e szavakat suttogva kimondják,⁷³

⁷² A variáns szöveg (5R 50 i 25f., lásd BORGER 1967: 3) lényeges eltéréseinek jelölésével.

⁷³ Vö. egy további, óbabilóni párhuzamot is: ZA 61, 85 (*Utu-himnusz*): inim šu-dul-ta al-di-dug₄: amatu rabbiš iqabbú „az elfedett szót kimondják / elsuttogják a szót”.

mim-ma šá ina lib-bi i-ba-šu-ú a-ma-ta ra-biš i-qa-bu
 var: *mim-ma šá ina lib-bi <i>-ba-áš-šu a? [...i]q-qab-bu-u*

13. és az emberek mindegyikének **zaqīquja** elismétli Neked (mindezt).

zi-qí-qa šá nap-ḫar ni-ši ú-šá-an-na-ka

14. A bűnöst rögvest lesújtod,

rag-ga ár-ḫiš tu-šam-qa-at

15. Az igazat, az igazságot választod.

kit-ta u me-šá-ra te-be-er

A himnusz szövegének korábbi (óabilóni kori, és számos esetben a későivel azonos sorokat tartalmazó) változata a szóban forgó — és láthatóan az akkád értelmező(k) számára sem problémamentes — részlet esetében szintén eltérő fogalmakkal operál. Ennek megfelelően némileg jelentése is eltér a fentiektől, bár, jegyezzük meg, az eltérés jóval kevésbé szignifikáns, mint ahogyan azt a korábbi értelmezések sugallják.

CBS 1529⁷⁴ (a *bīt rimki* „harmadik házának” óabilóni előfutára)

11. ^dUtu mas-sú gal di-kud [an-ki-bi-da-me-en]

12. níḡ-šà-ta ì-ḡá-ḡá inim šu-du[l₆-ta al-di-dug₄]⁷⁵

13. ^dSi-si-ig-e ad nam-lú-u₁₈-lu-k[e₄ šu ma-ra-ab-gi₄-gi₄]⁷⁶

14. lú níḡ-erím-ma u[l₄ bí-íb-šub-bu-dè]

15. níḡ-zi[!](NAM) níḡ-si-sá bar-tam bí[-íb-ak-en].

11. Utu, hatalmas vezető, az ég és föld bírása vagy!

12. Ami a szívből származik, a szót suttogva kimondják,

13. és **Sisig, az emberiség atyja** elismétli Neked. (!)

14. A bűnöst rögvest lesújtod,

15. Az igazat, az igazságot választod.

(M. J. Geller fordítása)

Az óabilóni szöveg az LKA 75-ben megjelenő „emberiség egésze” (**nigin nam-lú-u₁₈-lu-ke₄**) helyett az **ad nam-lú-u₁₈-lu-ke₄** kifejezést használja, amelyet Geller az „emberiség atyjaként”, és így az isteni Sisig jelzőjeként interpretált. Világos azonban, hogy mindez ellentmondana a sumer nyelvtan alapvető szabályainak. A mondatban szereplő névszói esetragok alapján egyértelmű, hogy míg az (*ergativus*-ban álló) sisig szó valóban alanynak tekinthető, az előbbi, homofón morfémával jelölt függő esetben álló kifejezés, pontosabban

⁷⁴ Vö. GELLER 1995: 117 (átírás), 119 (fordítás) és 122 (kommentár). A fenti átírás a szerzők által fényképről kollacionált tábla alapján készült. A fényképek készítéséért Jáka-Sövegjártó Szilviának tartozunk köszönettel.

⁷⁵ GELLER 1995: 117 šu du₆-[du₆ al-di-du₁₁]. A fenti rekonstrukció a ZA 61, 85 szövegen, illetve a késői kanonikus változaton alapul.

⁷⁶ M. J. Geller rekonstrukciója (šu ma-ra-ab-gi₄-gi₄) a késői szöveget követi (GELLER 1995: 117), ahol az igeformában a sisig *locativus*-i esetére utaló adverbialis (-ni-) prefixum is megjelenik. A fenti igealak e tekintetben eltér a Geller által javasolttól, egyrészt, mivel az óabilóni változatban a szóban forgó kifejezés *ergativus*i végződéssel szerepel, másrészt, mivel, bár az „elismételni” értelemben használt šu gi₄ ige előfordulásainak legtöbbjében a šu szó szintén *locativus*-ban áll, az igei prefixláncban ezt sohasem jelölik (vö. KARAHASHI 2000: 160) — így a /-ni-/ prefixum nem rekonstruálható a prefixláncban.

birtokos szerkezet (ad nam-lú-u₁₈-lu-ke₄), valójában önálló mondatelem. Problémás továbbá a Geller által „atyaként” fordított sumer ad szó is, hiszen az „emberiség atyja” kifejezés jelzőként sem állta volna meg a helyét — csupán a legmagasabb rangú istenek esetében tekinthették volna valószínűnek, az isteni Sisig viszont, ahogyan korábban láttuk, jóval közelebb áll a démoni lényekhez, mint a nagy istenekhez —, értelme azonban így, önmagában, ha lehet, még homályosabb.

A probléma egy alternatív értelmezés révén oldható fel, a sumer „atya”-ként értelmezett szó e formája (ad) ugyanis homofóniát mutat a „hang” alapjelentéssel bíró ad (akk. *rigmu*) kifejezéssel, amely a lármától a siralomig számos további jelentésárnyalatot is felvehet.

Az „emberiség *hangja*”-ként való fordítás lehetőségének számbavételével az előző sor mondanivalója még inkább kritikussá válik: mit is jelentenek pontosan a „szívből származó, szívbe zárt szavak”? Mondhatnánk, hogy a szívben az ember valódi jellemzői, szándékai illetve cselekedeteinek emlékei lakoznak, a Napisten pedig a Sisig révén ismeri meg mindezeket, majdezek alapján ítélkezik az emberek felett (14–15. sor). Ugyanakkor a himnusz szövege számos esetben hagyományos, sztereotip formulákból építkezik, amelyek között nem feltétlen kell konzekvens ok-okozati összefüggést keresnünk, azaz a „gonoszok lesújtása” és az „igazak kiválasztása” nem szükségképp a 12–13. sorokban leírtak következménye. A szívbe rejtett, majd pedig kimondott szó utalhat az ember legtitkosabb vágyira, kéréseire is, amelyeket csupán az istenek előtt tár fel, megvalósulásukért csakis hozzájuk könyörög. Az utóbbi egyrészt összecsengene az ad/*rigmu* „siralom”, illetve esetleges „kérés, könyörgés” értelmével,⁷⁷ másrészt megvilágítaná, milyen alapvető funkcióval is bír az itt megjelenő Sisig.

Az eddigi megállapítások fényében a két ominózus sor a következőképpen fordítható:

12. Ami a szívből származik, az elzárt/elrejtett szót kimondják,

13. és Sisig az emberek könyörgésére mindezt elismétli Neked.

Ebben a formában a kijelentés már ismerős koncepciókra világít rá. A Sisig itt sem az emberek lelkére, hanem egy tőlük kifejezetten megkülönböztetett *külső erőre* utal: egy olyan isteni lényre, aki *közvetít* a nagy istenek és az emberek között.⁷⁸ Ez esetben nem az isteni üzeneteket továbbítja, a kommunikáció iránya fordított, hiszen az emberek szavát, kéréseit ismétli el a Napistennek. E koncepció a *Ludlul bēl nēmeqi* előbbieken említett képét idézheti fel, amely szerint a szenvedő a „*zaqīqu*hoz imádkozott”, azaz egy olyan közvetítő lényhez könyörgött, aki direkt módon folyamodhatott a nagy istenekhez útmutatásért és segítségért. Mindezek kapcsán érdemes röviden felidéznünk egy szintén sumer nyelvű óbabilóni irodalmi szöveg részletét is, amely még világosabbá teheti az itt is tettenestől ideák jellegét és működését. Annál is inkább, mivel ezen ideák hagyományosnak, hagyományos társadalmi tényeknek tekinthetőek, hiszen — amint láttuk — alapvetően a kozmosz térbeli felosztásának elképzeléséhez, ezen belül pedig az ember meghatározott státusához és mozgásteréhez kapcsolódnak.

⁷⁷ Vö. CAD R, 328–334, sub. *rigmu*.

⁷⁸ Vö. JOHNSON 2011: főleg 157.

Ninisina, a gyógyítás patrónájának egyik híres himnusza elbeszéli, miképpen űzi el az isteni gyógyító ráolvasásai segítségével az embereket gyötrő, betegségeket és szenvedést okozó démonokat, majd pedig hogyan közvetíti a halandók siralmait a pantheon főistenei felé. Számunkra elsődlegesen az utóbbi cselekedet módja lényeges, az emberek ugyanis itt sem közvetlenül fordulnak a segítséget nyújtó istennőhöz. A földi halandók és az istenek világa közötti távolság nem teszi lehetővé a kettő közti direkt kommunikációt — ilyen módon csupán az istenek, illetve a közvetítőként működő ember- és természetfeletti lények érintkezhetnek:⁷⁹

„*Ninisina A*” *himnusza* (ETCSL 4.22.1), 43–45. sor

Az emberek *személyes istenei* imádkozva, könyörögve állnak meg Őelőtte.
Szavaikkal An és Enlil elé
Magasztos lakhelyükön a szent Ninisina járul.
diġir nam-lú-ùlu sizkur a-ra-zu-a mu-na-an-súg-súg-ge-eš
inim-bi-da An-ra ^dEn-líl-ra
kug ^dNin-ísin^{si}-na ki maġ-a-na mu-un-ne-dè-en-ku₄-ku₄

A fent idézett Utu-himnusz költői képe szerint tehát a halandók szavait továbbító, azokat a Napisten előtt elisméltő Sisig pontosan ugyanazt a funkciót tölti be, mint az emberek személyes, isteni védelmezői Ninisina himnuszában: az emberiség imáit, kéréseit, könyörgéseit közvetíti a nagy istenek felé. Az első évezredi sumer szöveg, az LKA 75 alapvető konnotációi azonosak, a közvetítőt viszont, úgy tűnik, már nem személyesíti meg. Az akkád értelmezés ezzel szemben látszólag eltérő ideákat tükröz, hiszen az eddigiekben tárgyalt forrásokkal ellentétben a *zaqīqu*, a mediátort nem az istenekhez, hanem a halandó emberekhez rendeli, azt sugallván, hogy minden egyes személy saját *zaqīqu*val rendelkezhet. Utóbbi ez esetben is kommunikációs csatorna, a lényegi kérdés csupán az, hogy külső erőnek, tehát egyfajta személyes közvetítő- vagy védőszellemnek, vagy pedig az élő ember integrált részének, azaz a lelke megnyilvánulásának kell-e tekintenünk.

E kérdés, amely visszavezet bennünket a bevezetőben tárgyalt értelmezési nehézségekhez, nem válaszolható meg teljes bizonyossággal. Az eddigiek tükrében azonban világos, hogy az isteni közvetítő szerepét betöltő szellemi lény, a védőszellem koncepciója — amely, tegyük hozzá, esetenként egy archaikus szabad lélekről alkotott elképzelés késői nyomának, maradványának tekinthető⁸⁰ — jóval közelebb áll a mezopotámiai vallásos világnéppel szemben immánens struktúráihoz, mint az istenivel való közvetlen emberi kommunikáció lehetősége. Amennyiben pedig Émile Durkheimnek a mezopotámiai klasszifikációtól jóval kevésbé idegen körülírásához fordulunk, kitűnik, hogy alapvető jellemzői alapján a *sisig/zaqīqu* inkább a szellem, a szellemi lény (*esprit*), s nem pedig a halandó emberek lelkének vonásait ölti magára. A **lélek** ugyanis, hogy Durkheim szavaival éljünk, **nem szellemi lény** (*esprit*),

„nem rendelkezik a szellemek megkülönböztető jegyeivel, bár a halál után részben szert tehet ezekre. Amikor ugyanis elhagyja a testet ... ugyanolyan *szabadon mozog, mint a*

⁷⁹ Vö. *inter alia* ZGOLL 2007: 326.

⁸⁰ HULTKRANTZ 1953: 374–380.

szellemek. A (testtől végleg elszakadt) lélek azonban nem valóságos szellem. Először is korlátozott a hatóköre; másodsorú nincsenek meghatározott funkciói. Kósza álomkép, meghatározott feladat nélkül; hiszen a halálnak épp az a hatása, hogy kívül helyezi az összes létező kereten ... A szellemnek (szellemi lénynek) ezzel szemben mindig van valamiféle hatalma, és éppen ez a hatalom határozza meg; az ő hatáskörébe tartoznak bizonyos kozmikus vagy társadalmi jelenségek, és többé-kevésbé meghatározott funkciót tölt be a világ rendjében.”

(DURKHEIM 2003: 165, kiemelés a szerzőktől)⁸¹

A *zaqīqu* esetében e funkció, bár körvonalai első látásra halványabbnak tűnhetnek, az alábbi, s egyben utolsóként tárgyalt szöveghely mondanivalójából is kiviláglik — annak ellenére is, hogy ezt, mint említettük, a legtöbb szerző „problematikusnak” titulálja.⁸² Az ominózus megnyilatkozásokat számba vevő *Šumma Kataduggū* (sumer ka-ta-dug₄-ga, „Kijelentés”) című ómen-gyűjtemény⁸³ az egyes, sajátágos emberi kijelentéseket isteni üzenetek, döntések, *előjelek* megnyilvánulásaiként értelmezi — a szöveg kezdősorai pedig az alábbiakkal indokolják mindezt:

Šumma Kataduggū 1–2:⁸⁴

e-nu-ma DĪĜIR^{meš} *ra-bi-ú-tum šá a-me-lu-ti za-qí-iq-šá*
a-na il-li-lu-ti ĜAR-nu ù KA.TA.DUG₄.GA-šá ana re-te-id-di-šá ú-kin-nu
 Midőn a nagy istenek az emberek *zaqīqu*-ját
 az isteni erőhöz rendelték, és megalapozták kijelentéseiket, hogy amazok vezessék őket

A *Šumma Kataduggū* bevezető sorai kétségtelenül „problematikusnak” tekinthetőek — tekintve, hogy nem csupán sebezhetővé, hanem ez esetben teljes mértékben alkalmazhatatlanná teszik a vallástörténet univerzális lélek-tipológiai rendszerét. Az egyes személyekhez rendelt, ugyanakkor az istenek ereje által vezérelt *zaqīqu* ugyanis itt nem az alvók számára közvetíti az isteni sugalmakat: az éber, öntudatos állapotban megnyilatkozó emberek szavaiban ölt testet — megnyilatkozásokban, amelyek ezáltal az istenvilágból származó üzenetek hordozóiává, *előjelekké* válnak, s így — az istenek akaratát feltárva — irányt mutatnak a halandók számára. Az alapvető koncepció tehát ugyanez: a *zaqīqu* ismét közvetítő, az isteni sugallatok továbbítója. A szöveghely egyedisége egyedül abban a tényben rejlik, amely egyúttal arra is rávilágít, hogy lehetetlen, sőt értelmetlen volna a *zaqīqu* az univerzális lélek-tipológia szabad lelkével társítani. Az utóbbinak ugyanis, mint láthattuk, éppen az a legalapvetőbb jellemvonása, hogy *az élő ember éber állapotában inaktív* — az élők szavait tehát sohasem befolyásolhatja vagy irányíthatja oly módon, ahogyan azt a fenti szöveghely ábrázolja.

⁸¹ A szerzők kiemelésével. A mű magyar kiadásának szövegétől (DURKHEIM 2003) való kisebb eltérések ismét az angol fordításra hagyatkoznak, vö. DURKHEIM 1995: 277.

⁸² Vö. jelen írás 21. jegyzetét. A szöveghelyet Annette Zgoll összefoglaló munkája (ZGOLL 2006) nem tárgyalja a *zaqīqu* értelmezése kapcsán, Ulrike Steinert pedig (STEINERT 2012a: 361–362) a *zaqīqu* e helyütt az ember, az emberi lélek egyik alkotóelemének tekinti („szellem vagy tudat”), figyelmen kívül hagyva ennek inkonzisztenciáját a későbbi, szabad vagy álomlélekkel való azonossítással (vö. id. mű: 365 és *passim*).

⁸³ A *Kataduggū* az ún. fiziognómiai ómenek gyűjteményének (akk. *Alamdimmū*, „Alak, forma”) egy önálló alsorozatot alkotja. A teljes sorozat kiadása: BÖCK 2000.

⁸⁴ A szöveg kiadását lásd BÖCK 2000: 130–145, az idézett sorok variánsaihoz pedig: id. mű: 130.

A látszólagos paradoxon újfent világossá teszi: a sajátos mezopotámiai koncepciók csak nehezen, vagy egyáltalán nem értelmezhetőek egy olyan elméleti keretrendszerben, amelynek szabályszerűségeit merőben eltérő szociális szerveződések, mondhatni idegen világok hiedelmei alapján univerzalizálták — hiszen minden kultúra a saját társadalmi struktúrája révén teszi önmaga számára érthetővé és magyarázhatóvá az ember fölé terülő csillagos eget, és a benne működő erkölcsi törvényt. A tipologizálás ilyenfajta kísérleteinek eredményeképp tehát amellet, hogy csupán feloldhatatlannak tűnő ellentmondásokhoz jutunk, a folyóközi társadalom tulajdonképpeni képzettársításai, mentális világképének szimbolikus rendszere is rejtve maradnak. A vallástörténeti kutatás elsődleges feladata éppen ezért nem is ebben áll — sokkal inkább abban, hogy az utóbbiak mögött húzódó eredeti ideák feltárásával hidat építsen két világ, az „akkor” és a „ma” gondolkodóinak világa közt.

Felhasznált irodalom

- ABUSCH, Tzvi 1995: Etemmu. In: van der Toorn, K. – Becking, B. – van der Horst, P. W. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons of the Bible*. Leiden: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans. 588–594.
- ABUSCH, Tzvi 1998: Ghost and God: Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature. In: Baumgarten, A. L. et al. (szerk.), *Self, Soul and Body in Religious Experience* (Numen Supplement Series 78). Leiden: Brill. 363–383.
- ALSTER, Bendt 1986: Edin-na ú-saġ-ġa: Reconstruction, History and Interpretation of a Sumerian Lament. In: Hecker, K. – Sommerfeld, W. (szerk.), *Keilschriftliche Literaturen: Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale, Münster, 8–12. 7. 1985*. (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 6). Berlin: Dietrich Reimer Verlag. 19–31.
- ANNUS, Amar – LENZI, Alan 2010: *Ludlul Bēl Nēmeqi: The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 7). Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- ANNUS, Amar – LENZI, Alan 2011: A Six-Column Babylonian Tablet of *Ludlul Bēl Nēmeqi* and the Reconstruction of Tablet IV. *Journal of Near Eastern Studies* 70, 181–205.
- ARBMAN, Ernst 1926: Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien. Einleitendes. *Le Monde Oriental* 20, 85–226.
- ARBMAN, Ernst 1927: Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien II. Altindischen Seelenglaube, sein Ursprung und seine Entwicklung. *Le Monde Oriental* 21, 1–185.
- BOAS, Franz 1940: The Idea of the Future Life among Primitive Tribes. In: Uő., *Race, Language, and Culture*. New York: Macmillan. 596–607.
- BORGER, Rykle 1967: Das dritte „Haus” der Serie *bīt rimki*. *Journal of Cuneiform Studies* 21, 1–17.

- BORGER, Rykle 1996: *Beiträge zum Inschriftwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- BOTTÉRO, Jean 2001: *Religion in Ancient Mesopotamia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BREMMER, Jan N. 1983: *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press.
- BÖCK, Barbara 2000: *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie* (Archiv für Orientforschung Beiheft 27). Wien: Institut für Orientalistik der Universität Wien.
- BUTLER, Sally A. L. 1998: *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals* (Alter Orient und Altes Testament 258). Münster: Ugarit Verlag.
- COHEN, Andrew C. 2005: *Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship: Toward a New Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur* (Ancient Magic and Divination 7). Leiden – Boston: Brill.
- COOPER, Jerrold S. 2009: Wind and Smoke: Giving Up the Ghost of Enkidu, Comprehending Enkidu's Ghosts. In: Poo, Mu-chou (szerk.), *Rethinking Ghosts in World Religions* (Numen Book Series 123). Leiden – Boston: Brill. 23–32.
- DURKHEIM, Émile 1995: *The Elementary Forms of Religious Life*. (ford. Karen E. Fields). New York: Free Press
- DURKHEIM, Émile 2003: *A vallási élet elemei formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. (ford. Vargyas Zoltán). Budapest: L'Harmattan.
- EICHNER, Heiner 2002: Indogermanische Seelenbegriffe. In: Figl, J. – Klein, H.-D. (szerk.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 131–141.
- GELLER, Markham J. 1985: *Forerunners to Uduĝ-Hul: Sumerian Exorcistic Incantations* (Freiburger Altorientalische Studien 12). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- GELLER, Markham J. 1995: Very Different Utu Incantations. *Acta Sumerologica* 17, 101–126.
- GELLER, Markham J. 2007: *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations. Introduction, Cuneiform Texts, and Transliteration with Translation and Glossary* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 5). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- GEORGE, Andrew R. 2003: *The Babylonian Gilgamesh Epic*. Oxford: Oxford University Press.
- HASENFRATZ, Hans P. 1986: *Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen*. Zürich: Theologischer Verlag.
- HASENFRATZ, Hans P. 2002: Religionswissenschaftliches zur Seelenkonzeption. Am Beispiel Altägyptens. In: Figl, J. – Klein, H.-D. (szerk.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 121–130.
- HULTKRANTZ, Åke 1953: *Conceptions of the Soul among North American Indians: A Study in Religious Ethnology*. Stockholm: Ethnographical Museum of Sweden.

- JACOBSEN, Thorkild 1989: The *lil₂* of ^dEn-*lil₂*. In: Behrens, H. – Loding, D. – Roth, M. T. (szerk.), *DUMU-E₂-DUB-BA-A: Studies in Honor of Åke W. Sjöberg* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11). Philadelphia: The Samuel Noah Kramer Fund. 267–276.
- JOHNSON, Cale J. 2011: The Metaphysics of Mantic/Prophetic Authentication Devices in Old Babylonian Mari. In: Barjamovic, G. – Dahl, J. L. – Koch, U. S. – Sommerfeld, W. – Westenholz, J. G. (szerk.), *Akkade is King: A Collection of Papers by Friends and Colleagues Presented to Aage Westenholz on the Occasion of his 70th Birthday 15th of May 2009*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten. 151–161.
- KARAHASHI, Fumi 2000: *Sumerian Compound Verbs with Body-Part Terms*. Kiadatlan PhD disszertáció, Chicago.
- KATZ, Dina 2003: *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda, Maryland: CDL Press.
- KATZ, Dina 2007: Sumerian Funerary Rituals in Context. In: Laneri, N. (szerk.), *Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* (Oriental Institute Seminars 3). Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago. 167–188.
- LAMBERT, Wilfred G. – MILLARD, Alan R. 1999: *Athra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood with the Sumerian Flood Story*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- LAPINKIVI, Pirjo 2004: *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence* (State Archives of Assyria Studies 15). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- LIVINGSTONE, Alasdair 1989: *Court Poetry and Literary Miscellanea* (State Archives of Assyria 3). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- MUMM, Peter-Arnold – RICHTER, Susanne 2008: Die Etymologie von griechisch ψυχή. *International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction* 5, 33–108.
- OPPENHEIM, A. Leo 1956: The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With Translation of an Assyrian Dream-Book. *Transactions of the American Philosophical Society* 46, 179–373.
- PARPOLA, Simo 1997: *Assyrian Prophecies* (State Archives of Assyria 9). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- RADIN, Paul 1937: *Primitive Religion: Its Nature and Origin*. New York: Viking Press.
- SCURLOCK, JoAnn 1995: Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought. In: Sasson, J. M. (szerk.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. III. New York: Scribners. 1889–1893.
- SHEHATA, Dahlia 2001: *Annotierte Bibliographie zum altbabylonischen Atramhasis-Mythos. Inuma ilu awilum* (Göttinger Arbeitshefte zur altoientalischen Literatur 3). Göttingen: Seminar für Keilschriftforschung der Universität Göttingen.

- SLADEK, William R. 1974: *Inanna's Descent to the Netherworld*. Kiadatlan PhD disszertáció, Baltimore.
- STEINERT, Ulrike 2012a: *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.* (Cuneiform Monographs 44). Leiden: Brill.
- STEINERT, Ulrike 2012b: „Zwei Drittel Gott, ein Drittel Mensch” – Überlegungen zum altmesopotamischen Menschenbild. In: Janowski, B. (szerk.), *Der ganzen Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*. Berlin: Akademie Verlag. 59–81.
- STROMMINGER, Eva 1957–71a: Grab. In: *Reallexikon der Assyriologie* Band 3. 581–605.
- STROMMINGER, Eva 1957–71b: Grabbeigabe. In: *Reallexikon der Assyriologie* Band 3. 605–608.
- STROMMINGER, Eva 1964: Grabformen in Babylon. *Baghdader Mitteilungen* 3. 157–173.
- TSUKIMOTO, Akio 1985: *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien* (Alter Orient und Altes Testament 216). Kevelaer – Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker – Neukirchener Verlag.
- VAN DER TOORN, Karel 1996: *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East. 7). Leiden – New York: Brill.
- VANSTIPHOUT, Herman 2003: *Epics of Sumerian Kings: The Matter of Aratta*. (Writings from the Ancient World 20). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- WERNHARDT, Karl R. 2002: Etnische Seelenkonzepte. In: Figl, J. – Klein, H.-D. (szerk.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 45–60.
- WILCKE, Claus 1999: Weltuntergang als Anfang. Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sinflutgeschichte im babylonischen Atram-hasis-Epos. In: Jones, A. (szerk.), *Weltende. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft*. Wiesbaden: Harrassowitz. 63–112.
- WUNDT, Wilhelm 1910: *Völkerpsychologie. Band 4, Mythos und Religion*, Leipzig: Engelmann.
- ZGOLL, Anette 2006: *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien. Traumtheorie und Traumpraxis im 3–1. Jt. v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens* (Alter Orient und Altes Testament 333). Münster: Ugarit Verlag.
- ZGOLL, Anette 2007: Religion A. In: *Reallexikon der Assyriologie* Band 11. 323–333.
- ZGOLL, Anette 2012: Der oikomorphe Mensch. Wesen im Menschen und das Wesen des Menschen in sumerisch-akkadischer Perspektive. In: Janowski, B. (szerk.), *Der ganzen Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*. Berlin: Akademie Verlag. 83–106.

Akiben YHWH lelke lakik

Isteni megszállottság a bibliai hőshagyományban

Kamrada G. Dolores

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

Közismert, hogy Saul bukása a bibliai elbeszélés szerint egyfajta mentális betegséggel is összekapcsolódik.¹ Legalábbis betegségnek, konkrétan őrültségnek szokás értelmezni az 1Sám 16:14 azon kijelentését, mely szerint a királyt „egy gonosz lélek zaklatta”. A leírás alapján Saul, miután elveszítette az isteni pártfogást (amely őhelyette Dávidra szállt), mintegy átkozottá vált — olyan különleges állapotba került, amelyet a gonosz lélek zaklatásához kötöttek a szövegben. Az 1Sám 16:15–23 azt is leírja, hogyan próbálták orvosolni „zaklatott” állapotát: ennek a kísérletnek, voltaképp „zenés terápiának” a keretében került Saul szolgálatába Dávid, mint hárfás fiú.

A tünetek alapján Saul feltételezett betegségét egyes kutatók paranoiaként, vagy éppen mániás depresszióként értelmezik.² Utóbbira, azaz a bipoláris zavarra utalhat, hogy a bibliai leírás szerint Saul eleinte levert, látszólag mély depresszióba süllyed, majd viselkedése hirtelen átcsap az ellenkező végletbe (1Sám 18:10–11, illetve 19:9–10): megtámadja a hárfázó Dávidot és lándzsájával a falhoz próbálja szegezni, később pedig mondhatni mániákusan üldözi őt, miközben megszállottan ragaszkodik hatalmához.³ Egy alkalommal a lélek úgy hajszolja Sault prófétai eksztázisba, hogy a király magafeledten őrzöng, meztelenül hányja-veti magát egy teljes napon át.⁴ Philip F. Esler szerint a leírt tünetek nem mániás depresszióra, hanem pánikbetegségre utalnak.⁵ Mindenesetre annyi bizonyos, hogy a 16. fejezetben a szerzők nem fejtik ki bővebben, pontosan hogyan is viselkedett Saul közvetlenül azután, hogy az említett gonosz lélek megszállta őt (1Sám 16:14–15). Jelen elemzés szempontjából a lényeg azonban az, hogy e tüneteket egyfajta lélek, ún. *rwħ* okozta.⁶

¹ Néhány jellemző leírás Saul állapotáról: P. Kyle McCarter (MCCARTER 1999: 320) szerint „instabil pszichológiai állapotot” ír le a szöveg, J. Cheryl Exum úgy fogalmaz, hogy Saul „személyisége szétesett”, időnként „kiszámíthatatlan paranoia” lépett fel nála (EXUM 1992: 40), J. M. Miller és J. H. Hayes (MILLER – HAYES 2003: 120) szerint pedig a leírás „érzelmileg kiszámíthatatlan jelleműnek” mutatja be a királyt.

² Lásd pl. MCCARTER 1980: 280–281.

³ Az 1Sám 16–27. fejezetében Saul szakadatlanul üldözi Dávidot, aki menekül előle, ugyanakkor többször meg is kíméli a kiszolgáltatott király életét (24. és 26. fejezet).

⁴ 1Sám 19:18–24.

⁵ ESLER 1998: 248–252.

⁶ Saul a hagyomány szerint más alkalmakkor is eltöltötte a lélek, a következő szöveghelyek leírásaiban azonban egyértelműen gonosz lélek tör rá, és ez láthatóan pszichológiai problémákat okoz: 1Sám 16:14 („egy gonosz lélek zaklatta, YHWH küldte”), 1Sám 16:15 („minden bizonnyal Istennek egy gonosz lelke zaklat”), 1Sám 16:16 („ha

A *rwḥ* jellegzetes kifejezés a Héber Bibliában:⁷ alapjelentése „szél”, illetve „lélegzet”, de egészen elvont fogalmakat is jelölhet, úgy mint „élet”, „szellem”, és — nem utolsó sorban — „lélek”. Utóbbi jelentésében a legkülönbözőbb emberi érzésekre is utalhat, például bátorságra, haragra, türelmetlenségre, türelemre, vagy valamilyen kontrollálhatatlan érzelmre. Istennek is van *rwḥja*, amely különbözőféleképp avatkozik bele az emberi cselekvésekbe — legfőbb működési területe a karizmatikus vezetők irányítása és az eksztatikus prófétálás előidézése. A Héber Bibliában elsősorban a Bírák könyvében tűnnek fel olyan karizmatikus vezéralakok (például Gedeon), akik az isteni lélek hatására szabadítják meg az idegenek által szorongatott népet, és gyakran csodás katonai tetteket hajtanak végre. A lélek — legalábbis egy időre — megszállja őket. Saul, Izrael első királya szintén ilyen, Isten lelke által irányított katonai vezetőként jelenik meg a szövegekben — mint azt a későbbiekben látni fogjuk —,⁸ s emellett a lélek prófétálásra is indítja, mind királlyá kenésének alkalmából, mind pedig hanyatlásának idején.⁹

Sault azonban egy, az Istentől jött gonosz lélek is meglátogatja, és a jelen elemzés szempontjából éppen ez az érdekes, hiszen ennek hatására kezd patológikus módon viselkedni. Az ókori Keleten korántsem ismeretlen fogalom a gonosz lélek, amelynek különféle negatív hatásokat tulajdonítottak. Mezopotámiában többek közt hét gonosz szellemet vagy démont (akkád *sibitti*) okoltak számos gyötrelmet, így betegségek előidézéséért is.¹⁰ Ezek a lelkek egyébként éppen a „rossz szél” (*šāru lemnu* vagy *šāru lā tābu*) képzetéhez kötődtek, amely károsan befolyásolja az emberi sorsot (ellentéte a „jó szél” — *šāru tābu*), tehát a lélek és a szél összekapcsolódása a héber szóhasználatban szintén nem egyedi jelenség a térségben.¹¹ Az egyiptomi szövegek a betegségeket szintén szélből született gonosz lelkek működésének tulajdonítják, amelyek az orozslánfejű Szekhmet istennő fennhatósága alá tartoznak.¹² Sőt, még a középkori Európában is élt az a jellemző elképzelés, mely szerint a betegségeket démoni megszállottság is okozhatja, így a démon kiűzésével a páciens meggyógyítható. Ezzel a fajta exorcizmussal a falusi gyógyítók éppúgy foglalkoztak, mint ahogy hasonló egyházi rítus is létezett.¹³ Fontos emellett megemlíteni, hiszen a későbbiekben is jelentősége lesz, hogy —

rátört Isten gonosz lelke”), 1Sám 16:23 („S ahányszor csak rátört Saulra az Isten lelke, Dávid fogta a hárfát és játszott. Ilyenkor Saul megnyugodott, jobban lett és a gonosz lélek odébbállt.”), 1Sám 18:10–11 („Másnap történt, hogy amikor betért a házába pihenni, Istennek egy gonosz lelke rátört Saulra. Dávid pengette a hárfát, mint máskor, Saulnak azonban lándzsa volt a kezében. Saul meglendítette a lándzsáját és azt mondta magában: »Odaszegezem Dávidot a falhoz.« De Dávid kétszer is kitért előle.”), 1Sám 19:9–10 („De Sault hatalmába kerítette YHWH egy rossz szelleme; amikor a házában ült, lándzsát tartva kezében, Dávid meg pengette a hárfát, Saul megkísérelte, hogy Dávidot lándzsájával a falhoz szegezze, de Dávid kitért Saul támadása elől, úgyhogy a lándzsa a falba fíródott.”).

⁷ Lásd REILING 1999, ill. TENGSTROM 1993.

⁸ 1Sám 11:6–11.

⁹ 1Sám 10:9–13, 1Sám 19:23–24.

¹⁰ THOMPSON 1976: 46–47.

¹¹ Vö. a jelen kötetben ESZTÁRI – VÉR 2012: főleg 57, ill. 63–65.

¹² GHALIOUNGUI 1963:74–75.

¹³ *Exite velociter, de capite illius et de capillis eius, de isto homine, de vertice, de fronte, de superciliis, de oculis, ... de spineta et de medullis* („Menjetek ki gyorsan annak a fejből, és az ő hajából, ebből az emberből, a feje tetejéből, a homlokából, a szemöldökéből, a szeméből ... a hátgerincéből, és a velejéből!”). Lásd PÓCS 2002: 181–185, ahol egész Európa területéről hoz példákat a szerző. A témáról általában lásd még PÓCS 2001.

ahogyan ezt Ian M. Lewis a kulturális antropológia egyik alapművének számító könyvében is bemutatta —, a sámánná váló személyek gyakorta egy ún. beavatási betegségen esnek át, amelyet szintén egy lélektől való megszállottság okoz (*possession illness*).¹⁴ A megszállottság és a betegség, illetve valamilyen testi-lelki megnyomorodottság összekapcsolása tehát a legkülönbözőbb kultúrákban előforduló, általánosan ismert képzettársítás.

Fontos azonban kiemelni, hogy a Saul „megszállottságáról” szóló bibliai leírásnak éppúgy megvannak a maga sajátosságai, mint az összes többi fent említett példának: az általánosan egyező kontextuson kívül mindegyik külön-külön vizsgálendő. Jelen esetben például lényeges, hogy ez a bizonyos, lelki nyomorúságot okozó, Istentől jött gonosz lélek nincs kifejezetten megszemélyesítve, nem lép fel önálló, Istentől független entitásként. A Bibliában szerepel egy hasonló, ismert történet Jób könyvében, ahol viszont a szövegben „Sátán”, azaz „ellenlábás” szerepel, aki ez esetben megszemélyesített figura, Istennek alárendelt angyal vagy démon. Utóbbi — több más csapás után — éppúgy betegséggel sújtja Jóbót, mint ahogy feltehetően Isten gonosz lelke is Sault, ráadásul szintén Isten akaratából, és mintegy az Ő követeként lép fel.¹⁵ A Biblia egyik deuterokanonikus könyvében, a Tóbitban¹⁶ pedig arra is látunk példát, hogy egy megszemélyesített alak, Isten angyala gyógyítja meg Tóbitot vakságából, sőt, ezt megelőzően a démon/gonosz szellem által gyötört Sárát szintén az ő segítségével szabadítja meg kínzójától Tóbiás.¹⁷ Ennek kapcsán Dávid terápiás tevékenységét idézhetjük fel, ahogy — önmaga is a lélek által vezérelve! — hárfajátékával megnyugtatja Sault, és az Istentől jött gonosz lélek, legalábbis egy időre, eltávozik. Dávid lélektől való vezetettségről éppen az e szöveget megelőző versből szerzünk tudomást („Attól a naptól eltöltötte Dávidot YHWH lelke”: 1Sám 16:13), Sault pedig ugyanekkor hagyja el a pozitív lélek, és egy YHWH-től jövő rossz szellem zaklatja.¹⁸ A Dávidot vezető erő — bár szintén személytelen, mint Saul rossz lelke — párhuzamba állítható a Tóbitot segítő Ráfáél angyallal abból a szempontból, hogy Istentől

¹⁴ LEWIS 1989: különösen 111 és 119. A hatás itt nem egyértelmű, a végkimenetel éppúgy lehet jó, mint rossz.

¹⁵ Lásd Jób könyvének 1. és 2. fejezetét. A szövegben szereplő „Isten fiai” (Jób 1:6; 2:1) kifejezés, akik közül az egyik a „Sátán”, a hagyományos értelmezés szerint angyalokra utal. A térség fennmaradt szövegeinek ismeretében azonban önkéntelenül is az ugariti irodalomból ismert képre, Él főisten isteni udvartartására (vagyis gyermekeire) gondolhatunk. Vö. Jób 38:7, Gen 6:2,4. Lásd minderről PARKER:1999.

¹⁶ A deuterokanonikus művek azok, amelyek végül nem kerültek be a Héber Biblia kánonjába, de a görög változatba, a Septuagintába igen. Tóbit könyvének egyébként eredeti, héber, ill. arámi nyelvű változata elvesztett, és csak a holt-tengeri tekercsek felfedezésekor kerültek elő töredékei.

¹⁷ A szöveg szerint az angyal Tóbiáshoz intézett tanácsa így hangzik: „Ha elégetik a hal szívét és máját, s a démon vagy gonosz szellem gyötörte férfi vagy nő előtt füstölnek vele, mindenféle rossz nyavalya örökre elmúlik, még nyoma sem marad” (Tóbit 6:8). Az angyal neve beszélő név, Ráfáél, azaz „Isten meggyógyít”.

¹⁸ A szakirodalom megosztott annak vonatkozásában, hogy Dávid lélektől való megszállottsága, ami királyi kenéséhez kapcsolódik (azaz 1Sám 16:1–13; így ő is lélektől irányított karizmatikus vezető lesz!) későbbi, prófétai hagyományt tartalmaz-e, mint a Dávid felemelkedéséről szóló történetek egysége (1Sám 16:14-től 2Sám 5-ig), benne Saul rossz lélektől való megszállottságával. Akik szerint 1Sám 16:1–13 is ehhez a blokkhoz tartozott eredetileg: WEISER 1966, GRONBAEK 1971: 25–27 ill. 37–76; akik szerint későbbi: VEIJOLA 1975: 102, 156. jegyzet, MCCARTER 1980: 277–278. Vagyis, bár mindez összekapcsolódik a jelenlegi szövegben, eredetileg nem feltétlenül tartozott Dávid gyógyításához, hogy lélektől eltelt — és így annak segítségével — cselekedett. Véleményem szerint azonban mégis sokatmondó, hogy a szerkesztők így rendezték el az anyagot, Dávid kiválasztottságát, gyógyító képességét tudatosan erősítették meg azáltal, hogy hangsúlyozzák, őt a pozitív lélek irányította, és ily módon tudott úrrá lenni a rossz lelken.

származó lélekként/angyalként segíti a gyógyítót, „legyőzi” a rossz lelket.¹⁹ Mindennek általános vallástörténeti és antropológiai hátteréről a későbbiekben lesz szó.

A fentieket összegezve tehát megszemélyesített démonokat, illetve angyalokat állíthatunk párhuzamba YHWH lelkével, illetve a tőle származó rossz lélekkel, és a felsorolt nem bibliai példákban is többnyire megszemélyesített alakok szerepelnek. Több kutató azonban úgy véli, talán nem véletlen, hogy a Sault zaklató rossz lélek nem ilyen, önálló személyiséggel bíró alak: magáról Isten negatív oldaláról lenne szó, a kegyetlen Istenről — Ő az, aki gyötri Sault.²⁰ A Héber Biblia Istene tehát sötét,²¹ veszélyes oldaláról mutatkozna meg e szövegben, mint fenyegető istenség, akit nem lehet büntetlenül megsérteni.²² A kiválasztott Saul pedig különösen veszélyes helyzetbe kerül, hiszen Istentől kapott küldetését teljesítenie kell, YHWH lelke vele van, tehát, mondhatni, az istenség figyelmének középpontjában áll.²³ Ahogy látni fogjuk, a bibliai szövegek szerint éppen ez a veszélyes isteni jelenlét, a kiválasztottság lehetett az oka Saul tragédiájának.

Saul és Sámson

Létezik egy másik, szintén bibliai alak, aki különös, mondhatni extravagáns tetteket hajt végre, és akit szintén az Úr lelke, *rwħja* indít minderre, ez a személy pedig Sámson. Sámsonra számos alkalommal „tör rá” az Úr lelke,²⁴ és ilyenkor pusztá kézzel széttép egy oroszlánt, ráront harminc emberre, megöli őket és elveszi, amijük van, máskor pedig szétszaggatja a rajta lévő köteleket, majd egy szamarállkapoccsal agyonver ezer embert. Előfordul, hogy sértett haragjában összefogdos háromszáz rókát, farkuknál fogva összekötözi őket, és a hozzájuk kötött csóvákat meggyújtva ráereszti őket ellenségei, a filiszteusok vetésére;²⁵ egy másik alkalommal pedig kirántja Gáza városának kapuját a helyéből, majd vállára vetve a Hebron felé néző hegy tetejére hurcolja.²⁶ Nem csoda tehát, hogy Sámson viselkedését gyakorta őrjöngőnek,²⁷ bizarrnak,

¹⁹ Tóbit könyvében egyenesen arról olvasunk, hogy a Sárát zaklató démont, Asmodait, Ráfáél angyal Egyiptomig üldözi, ott pedig leláncolja (8:3).

²⁰ Lásd különösen GUNN 1980 és 1981, ill. EXUM 1992:40–42. Az eltérő álláspontról lásd FRETHEIM 1985.

²¹ EXUM 1992: 40.

²² Vö. például Áchán történetét (Józs 7) és Uzza esetét (2Sám 6:1–8). Arról az elképzelésről, hogy az istenségnek, illetve általában a szent szférának van egy kiszámíthatatlan, irracionális és így félelmetes, veszedelmes oldala, már a 20. század elején írt Rudolf Otto *A szent* című alapvető munkájában (magyar kiadás: 1997). E műben egyébként külön fejezetet szentel az Ószövetségben megjelenő, általa *numinózusnak* nevezett jelenségnek (OTTO 1997: 95–103).

²³ Lásd erről Gerhard von Rad (VON RAD 2000: 258 — az eredeti mű németül 1957-ben jelent meg) értékelését: „Ebből a Saulról rajzolt képből világosan kitűnik, hogy a felkent életét más törvények határozták meg, mint a többi emberét, s hogy feladata elhibázásának lehetősége sokkal félelmetesebb módon fenyegette őt.”

²⁴ Bír 13:25: „és YHWH lelke irányítani kezdte” — ezzel indul működése a bibliai szövegek szerint; Bír 14:6: „rászállott YHWH lelke”; Bír 14:19: „Akkor leszállt rá YHWH lelke...”; Bír 15:14: „Ám YHWH lelke Sámsonra szállt...”. A későbbiekben az igei szóhasználatról és annak jelentőségéről is szó lesz.

²⁵ Bír 15:4–6.

²⁶ Bír 16:3.

²⁷ „Berserk, frenzied behaviour”: MCCARTER 1999: 319.

aszociálisnak és kezelhetetlennek titulálják.²⁸ Cselekedeteit éppúgy patológikusnak vélhetnénk, mint Saulét, miután utóbbit megszállta a gonosz lélek.²⁹ Jelen tanulmánynak azonban nem feladata a pszichológiai elemzés. A fontos az, hogy a lényegét tekintve leszögezhető: ha nem is fogadjuk el, hogy Sámson leírása szintén egy mentálisan beteg személy jellemzésének felel meg, annyi világos, hogy mindketten, Saul és Sámson is őrzöngő módon, megszállottan viselkednek, és erre mindkettőjüket egy lélek veszi rá, egy *rwħ*, amely Istentől érkezik.

Sámson története nagyon sok vonásában hasonló elemekkel dolgozik, mint a Saulról szóló elbeszélés. A kettejük alakja és története közötti számos párhuzamot a legmódszerebben Simcha Shalom Brooks mutatta ki egy erről szóló tanulmányában.³⁰ Ráadásul mind Saul, mind Sámson története az ún. Deuteronomiumi Történeti Mű része. Ez az elnevezés Martin Noth-tól származik,³¹ és a korábbi történeti könyvekre, nevezetesen a Józsué, Bírák, Sámuel, illetve a Királyok könyveire vonatkozik. Noth szerint ezek a könyvek egy egységet, egy történeti művet alkotnak, melynek koncepciója az egyes könyveket elemezve mindvégig felismerhető. E koncepció a Deuteronomium, azaz a Második Törvénykönyv teológiai rendszerén alapszik, és lényege, hogy az egyes korszakokban Izrael sorsát, sőt az egyes személyekét (királyokét, dinasztiaikét) is a YHWH iránti engedelmesség, illetve engedetlenség határozta meg. A Deuteronomiumi Történeti Mű tehát mindent e teologizáló történelemszemlélet szellemében magyaráz, és Sámson, illetve Saul történetének végső verzióját is ez a legutolsó szerkesztés alakította ki. Eszerint mindkét hős engedetlennek bizonyult YHWH-val szemben, aki ezért elvetette őket. Igaz, jelentős különbség is mutatkozik kettejük sorsának alakulásában, Sámson ugyanis végül visszanyerte az isteni támogatást, mikor segítségért fordult YHWH-hoz, Saul azonban nem volt ilyen szerencsés. Egyértelműen hasonló karakterek — mint látni fogjuk —, és történeteik feltétlenül összevethetőek, mivel végső formájukban ugyanazon irodalmi mű részei. Mindenesetre feltehető, hogy a róluk szóló elbeszélések eredetileg is hasonló elemekkel dolgoztak — ennek fényében pedig a Deuteronomiumi Történeti Mű szerkesztői csupán finomítottak a képen, teológiai háttérrel adva a történetekhez.

A következőkben a Saul és Sámson alakja közötti párhuzamos vonásokra szeretném felhívni a figyelmet.³² Természetesen sok különbséggel is találkozhatunk kettejük életleírásában, azonban a hasonló vonások nyomán úgy vélem, megoldási javaslattal szolgálhatok arra nézve, hogy miért jelenik meg az örültség irodalmi motívuma Saul esetében.

²⁸ BABCOCK – ABRAHAMS 1975: 153 és 159.

²⁹ Egyes kutatók például antiszociális személyiségzavarra utaló jeleket véltek felfedezni Sámson viselkedésében, lásd EVANS 2007: 22.

³⁰ BROOKS 1996. Julius Wellhausen, a 19. század legjelesebb bibliakutatója Sámson történetét Saul narratívájának *Vorspiel*jeként, előjátékként jellemezte (WELLHAUSEN 1878). A korábban már említett J. Cheryl Exum (EXUM 1992) a Bibliában előforduló tragikus elbeszélésekkel foglalkozó monográfiájában szintén összehasonlította Sámson és Saul történetét, mivel sok elem tekintetében talált egyezést, és úgy vélte, hogy a hasonló elemeket az egyik elbeszélés (Sámsoné) komikusan, a másik tragikusan jeleníti meg. A párhuzamokra vonatkozó szakirodalomról lásd még alább.

³¹ NOTH 1943.

³² Ahogy fentebb már említettem, S. S. Brooks tanulmánya hasonlóan, módszeresen és részletesen veti össze kettejük figuráját (BROOKS 1996).

Többen kimutatták, hogy az ún. Saul-ciklus, a Saul felemelkedéséről és királyságáról szóló történetek magja (vagyis a legrégebbi elemek összessége) sok hasonlóságot mutat az ún. *nagyobb bírák* történeteivel, valamint a Sámson-ciklussal (Bír 13–16).³³ Már Albrecht Alt rámutatott arra, hogy a Jábes-Gileád felszabadításáról szóló történet, az 1Sám 11 mintegy az északi szabadító hagyomány folytatásának tekinthető.³⁴ Az ún. nagyobb bírák a Bírak könyvében mindig súlyos külső fenyegetést hárítanak el, YHWH azért küldi őket, hogy általuk szabadítsa meg Izraelt. A Saul-ciklus (különösen az 1Sám 11) lényegében stílus tekintetében is megegyezik a nagy bírák történeteivel, vagyis a hasonlóság bizonyára tudatos szerkesztés eredménye. További, kiemelkedően fontos egyezés a lélek, vagyis a *rwḥ* szereplése: YHWH lelke tölti el, és tüzei harcra mind a bírakat, mind pedig Sault. Ráadásul e motívum mindenképpen korai lehet, ugyanis minden egyes bíraelbeszélés, illetve Saul története is más és más igéket használ a *rwḥ* megjelenésének leírására.³⁵ Ennek alapján a lélek jöttéről szóló elképzelés nem a deuteronomiumi szerkesztésnek tudható be, hanem már az egyes eredeti, önálló bírahagyományokban is szerepelt. Vagyis régi hitről lehet szó,³⁶ s nem pedig teológiai koncepcióról — a teológia csupán felhasználta ezt a meggyőződést. Saul, aki éppúgy, mint a nagy bírak, az északi területeken lép fel, így a szabadító figurák sorához csatlakozik, ugyanazt a típust képviseli a hagyományban, mint ők.

A Saulról szóló történetek szerkesztését rekonstruálva tehát feltehető, hogy létezett egy régi magtörténet, a már említett Saul-ciklus, és a későbbiekben ehhez adódtak, illetve erre rakódtak rá az újabb (szerkesztői) rétegek.³⁷ A Saul-ciklus történetei — bár a különböző kutatók némileg variálják az elemeket — a következők: a születéséről szóló legendás történet (1Sám 1, lásd erről alább), apja szamarainak felkutatása (1Sám 9–10), az ammoniták és a filiszteusok felett aratott győzelmek (11. és 13–14. fejezet), valamint hanyatlásának és halálának elbeszélése (a 16–31. fejezetek egyes részei). Az utóbbiakat olykor egyetlen egységnek tekintik, egészen a 2Sám 5-ig bezáróan, *Dávid felemelkedésének története* címen. A későbbiekben az egymástól független nagyobb hagyományanyagok blokkjait — melyek egyike volt az ún. „láda elbeszélés”,³⁸ másika a Saul-ciklus, illetve Dávid felemelkedésének története — összeillesztették, így jött létre Sámuel könyveinek magja.³⁹ Ezt később sajátos prófétai szemszögből dolgozták át és egészítették ki, ez az ún. prófétai réteg.⁴⁰ A végső szerkesztés a deuteronomista iskolához köthető, ez sokszor már keveset változtatott a prófétai verzió. Az ősi magtörténetek

³³ Az összefoglaló elemzést lásd többek közt GOTTWALD 1987: 314–318. Részletes vizsgálatához lásd MILLER 1974: 157–174, HUMPHREYS 1980: 74–90. Kommentárban fejti ki MCCARTER 1980: 205–207.

³⁴ ALT 1953a és 1953b.

³⁵ YHWH lelke „félöltözteti” (*lbš*) Gedeont (Bír 6:34), „rájön” (*hyh Ṿ*) Jeftére (Bír 11:29, 32) és Otniélre (3:10), „ráront” (*clḥ*) Saulra (1Sám 11:6) és Sámsonra (Bír 14:6,19; 15:14). Lásd erről TENGSTROM 1993: 414.

³⁶ Lásd a fentebbieket a legkülönbözőbb népeknél élő lélekhitről.

³⁷ Lásd a 33. jegyzetet.

³⁸ 1Sám 4–6, illetve 2Sám 6.

³⁹ MILLER – HAYES 2003: 119.

⁴⁰ Ennek a rétegnek a keletkezését az északi királyság, Izrael prófétai köreihez kötik, és a királyság pusztulásának idejére, vagy nem sokkal az utánra datálják (Kr. e. 722). Lásd erről GOTTWALD 1987: 316–317.

valószínűleg régi, népi hagyományban gyökereztek,⁴¹ és, bár több párhuzamos tradíció is elbeszéli Saul feltűnését, karrierjének kezdetét, ezek közül történetileg csak az 1 Sámuel 11 hagyománya tekinthető (relatív) hitelesnek.⁴² Itt pedig a lélek által vezérelt katonai vezető képe bontakozik ki — és valószínűleg ez lehetett a legalapvetőbb elképzelés Saul személyét illetően. Ez a fajta kép az istenség lelkétől megszállottan harcba induló vezérekről, úgy tűnik, hogy közös, általános népi elképzelést tükröz az egymástól függetlenül kialakult bírahagyományokban, melyek sémája a mélyben egy és ugyanaz.⁴³ Noha egyébiránt ez a Saulról szóló legkorábbi hagyomány hasonlóan elítélő lehetett, mint a későbbi teológiai koncepció, az előbbiben sokkal fontosabb szerepet játszhatott az a motívum, amely Saul bukását annak tulajdonította, hogy a pozitív isteni lélek helyét egy rossz lélek vette át.

A Saul-ciklus a maga teljességében párhuzamba állítható a Sámson-ciklussal is, és itt fontos leszögezni, hogy Sámson szintén ún. nagy bíra. Kissé kilóg ugyan a sorból, irodalmi anyaga is más műfajú, hiszen Sámson tipikus mesehős a szövegekben, kalandjai is meseszzerűek,⁴⁴ sőt, bizonyos tekintetben mitikus hősnak, naphérosznak is tekinthető.⁴⁵ Ő is szabadító, de más típusú, mint a többiek: sokkal inkább magányos hős, mint népvezér, és arról is lehetne vitatkozni, hogy szabadító munkája mennyiben volt hatékony — a filiszteusok ugyanis még a szövegek szerint is tovább sanyargatták Izraelt. Ráadásul, a többi nagy bírával ellentétben Sámson délebbi területeken működött.⁴⁶ Ez az elbeszélés tehát feltehetően később csatlakozhatott a szabadítók történeteikhez,⁴⁷ ennek ellenére irodalmi anyaga igen régi lehetett, pontosan

⁴¹ MILLER – HAYES 2003: 119.

⁴² Az első verzió szerint (1Sám 9–10:16) Saul apja samárkancáinak felkutatása közben „jel” a királyságra, a látóember felkeli. A második alapján viszont Sámuel a nép körében végrehajtott isteni sorsolással választja ki a királyt (1Sám 10:17–27). A harmadik történet az 1Sám 11 hagyománya, ahol a hős vezér, Saul megszabadítja a gileádi Jábest az ammoniták fenyegetésétől, és ekkor szállja meg az isteni lélek, hogy harcra tüzelje. Talán ez utóbbi lehetett az egyetlen történeti tényeken alapuló verzió Saul karrierjének kezdetéről, lásd TENGSTROM 1993: 414.

⁴³ Ez később meg is könnyíthette a szerkesztők dolgát: így nem jelentett nehézséget a bírák történeteinek összekapcsolása a Bírák könyvében, illetve Saul alakjának ehhez a mintához idomuló bemutatása. Egyébként Dávid az utolsó király, akinél a lélektől való megszállottság szerepel, a későbbi királyoknál már nem jelenik meg ez a motívum — a karizmatikus vezetők klasszikus korszaka végleg lezárul.

⁴⁴ Lásd erről többek közt HAYES 1989: 226. J. Alberto Soggin pedig (SOGGIN 1981: 225–232) számos érvet hoz fel az elbeszélések történetiségének megkérdőjelezésére, tehát hagyományos, folklorisztikus mivoltuk alátámasztására.

⁴⁵ Lásd erről *inter alia* CRENSHAW 1979: 16; TAYLOR 1993: 93–95; DAY 2000: 162.

⁴⁶ Sámson Dán törzsének szabadítója, amely törzs a későbbiekben Észak-Palesztinában élt. Ekkor azonban még a hagyomány szerint délen, közvetlenül Júda szomszédságában feküdt a törzsi terület. Lásd erről a Dán elvándorlását leíró történetet a Bírák 18. fejezetében. Soggin a fent említett művében (SOGGIN 1981) részletesen tárgyalja a Sámson történetek lokalizálásának problémáját, és azt a kérdést is, hogy eleve teljesen bizonytalan, vajon Dán törzséhez tartozott-e valaha is a Júda, Efraim és Benjámint közlő terület, Szorea és Estaol vidéke (SOGGIN 1981: 226–228).

⁴⁷ Wolfgang Richter (RICHTER 1963 és 1964) bizonyította először, és azóta általánosan elfogadottá vált, hogy a Bírák könyvének gerincét egy korábbi gyűjtemény, az ún. *Szabadítók könyve* képezte, amelybe Éhud (Bírák 3. fejezet), Debóra és Bárak (4. és 5. fejezet), Gedeon (6–8. fejezet) és Abimelek (9. fejezet) története tartozott bele. Ezek a bírák mind valamilyen külső fenyegetéstől szabadították meg Izraelt (a negatív példa Abimelek, aki éppen népe körében szít vizsalyt, de ő is tipikus harcos). Sámson is harcol, azonban az ő története valószínűleg nem képezte részét a *Szabadítók könyvének*, feltételezhető, hogy az alapvetően mesés, mitikus elbeszélés sokáig szájról szájra terjedt.

erre mutat népmesei jellege — a jelen tanulmány szempontjából pedig éppen ez, a történet műfaja az érdekes, hiszen a Saul-ciklussal hasonlítom össze, amely szintén folklorisztikus hagyományból eredt.

„Legyen Ő felajánlva YHWH-nak!” — a kiválasztott hősök útja

Az első és az egyik legfontosabb párhuzam Saul és Sámson életrészében a nazireus születés. A nazireátus ismert fogalom a Héber Bibliában, a *nazîr* azon, Istennek szentelt személyek megnevezése, akiknek kiválasztottsága külső jelekben is megmutatkozik: a szeszes italoktól való tartózkodásukban, abban, hogy nem érinthetnek tetemet, valamint, hogy nem vágthatják le a hajukat.⁴⁸ Sámson esetében nem szorul magyarázatra a dolog, valóban már születéséhez, sőt fogantatásához is ez a különleges nazíri fogadalom kapcsolódik. Anyját ugyanis egy angyal látogatja meg, és figyelmezteti, hogy korábbi terméketlensége ellenére várandós, és meg kell tartania a nazíri fogadalmakat, mert születendő fia Isten nazírja lesz, aminek jeleként nem vágthatják le a haját, továbbá ő kezdi majd kiszabadítani Izraelt a filiszteusok kezéből.⁴⁹ Egyes kutatók szerint azonban a szerkesztők utólag illesztették ezt a fejezetet a Sámson történetek elé, mintegy bevezetésül szolgál, egyúttal pedig teológiai alapot ad az elbeszélésekhez, amelyek egyébként ezt a szempontot — ezen értelmezés szerint — láthatólag teljességgel nélkülözik.⁵⁰ Valóban szinte csak a bevezetőben említik a szövegek a nazíri fogadalmat, a későbbiekben csupán a Bír 16:17-ben utalnak rá, de vélhetőleg érvényben marad, és így Sámson tetteit olyan megvilágításban látjuk, melynek fényében a hős sorra szegi meg fogadalma feltételeit. Nem elég, hogy érinti a tetemet, a mézet is abból eszi — Bír 14:8–9 —, új asszonya tiszteletére lakomát rendez (Bír 14:10: *mišteh*, benne a *sth* igegyökkel, melynek jelentése „szik”,) amely valószínűleg amolyan szümpozíció⁵¹ lehetett, ahol sok bort fogyasztottak, és végül maga járul hozzá haja levágásához, engedve a női csábításnak (Bír 16:16–17). Ezen értelmezés szerint Sámson vesztének oka, hogy nem tartotta be az Istennek tett fogadalom előírásait — a prológus fényében ilyen teológiai magyarázatot nyer a bukása. Több kutató feltételezi, hogy a nazíri fogadalom nem volt ismert a később következő történetekben, hanem csak az utóbb komponált prológussal jelent meg.⁵² Ugyanakkor Eliezer Diamond kidolgozott egy igen meggyőző elméletet arról, hogy hogyan lehet egy egységként kezelni a teljes bibliai Sámson

⁴⁸ Mindez a Num 6:1–21-ben, az ún. nazireátus törvényében olvasható. Egyetlen, bár figyelemre méltó különbség fedezhető fel Sámson története és a Num 6 szövege között: utóbbinál egyértelműen időleges fogadalomról van szó, míg Sámson egész életére nazírrá válik (Bír 13:7). Ez azonban nem feltétlenül ellentmondás, hiszen a Sámsonról szóló szöveg könnyedén értelmezhető úgy, hogy ő olyan nazír lesz, akit egész életére választottak ki erre, tehát egyfajta különleges kiválasztott.

⁴⁹ Bír 13:2–5.

⁵⁰ Lásd RICHTER 1963: 142. skk.; VON RAD 2000: 265. Utóbbi megjegyzi: „Eiföldtnek igaza van abban, hogy a 13. fejezet irodalmi szempontból már nem választható el a 14–16. fejezetekben szereplő elbeszélések együttesétől (Die Quellen des Richterbuches, 81.). A felhasznált anyag tekintetében és formatörténeti szempontból a 13. fejezet azonban önálló.” (Id. mű: 265, 43. jegyzet).

⁵¹ A görög nyelvben a „lakoma” jelentésű szó eredeti értelmét tekintve szintén közös ivást jelentett. Lásd például HUNTER 2004: 5.

⁵² Lásd például SOGGIN 1981: 236.

történetet.⁵³ Diamond felveti, hogy a Sámson-ciklusban a felajánló az édesanya, ugyanis őrá vonatkozik a nazíri fogadalom, viszont ezzel a gesztussal nem saját magát, hanem születendő fiát ajánlja fel az istenségnek. A kis Sámson eszerint nem a fogadalmat tevő, hanem a felajánlott személy, akire így — ellentétben anyjával — nem vonatkoznak a nazireátus szigorú előírásai, kivéve a hajlevágási tilalmat — mivel maga a haj szimbolizálta YHWH-nak szenteltségét. Ehhez a magam részéről még annyit tennék hozzá, hogy Sámson majd csak közvetlenül halála előtt ajánlja fel saját magát, saját életét YHWH-nak (Bír 16:28–30), és ezzel teljesíti be eredeti nazireusi küldetését, azaz, hogy „*elkezdi Izraelt kiszabadítani a filiszteusok kezéből*” (Bír 13:5), hiszen „*sokkal több [filiszteust] ölt meg akkor, amikor meghalt, mint amennyit akkor ölt meg, amikor élt*” (Bír 16:30).

A történet szerint a nazireátus egyik alapvető kritériuma tehát feltétlenül jellemző Sámsonra: nem szabad levágni a haját. Sőt, kifejezetten az szerepel a szövegben, hogy a hajában lakozik az ereje, ezért ha azt levágnák, ő maga is legyengül.⁵⁴ Ez a motívum az eredeti történet kihagyhatatlan része,⁵⁵ hiszen e titok elárulása okozza végül Sámson vesztét; a 16:22 versben pedig egyértelműen utalást találhatunk arra, hogy a haja újra nőni kezd a fogságban. Mindez arra mutat, hogy a hajban lakozó erő ismert folklórmotívumáról van szó,⁵⁶ és egy korábbi verzió szerint elsősorban hajának kinövése lehetett az oka annak, hogy Sámson visszanyerte erejét (ennek emléke őrződhetett meg a 22. versben), míg a ma ismert szövegváltozat arra helyezi a hangsúlyt, hogy YHWH-hoz könyörög ezért (ahogyan ez a feltehetőleg későbbre keltezhető 28. versben olvasható). Tehát a hajban lakozó erő és a hozzá kapcsolódó titok alapvető eleme a történetnek,⁵⁷ funkciója valószínűleg az, hogy Sámson YHWH-nak szenteltségét szimbolizálja, és mindenki mástól megkülönböztesse a hőst. Miután Sámson haját levágnák, „*olyan lesz, mint a többi ember*” (16:17) — vagyis mindez nyilvánvalóan a kiválasztottság jele.

Ami Sault illeti, az ő születéséről a Biblia szövege semmit sem árul el. Viszont Ivar Hylander⁵⁸ már a 30-as években kimutatta, hogy a Sámuel születéséhez fűződő legendák⁵⁹ eredetileg feltehetően Saul születéséről szóltak. A történet szerint egy Hanna nevű nő

⁵³ DIAMOND 1997.

⁵⁴ Bír 16:17. Korábban, a nazíri fogadalomról szóló prologusban, a 13. fejezetben nem volt szó arról, hogy hosszú hajában valamilyen rendkívüli erő lakozna, pusztán azt említik, hogy nem szabad lenyírni, mert ez is a fogadalom része. A későbbi történetekben pedig — mint láthattuk — többnyire az isteni lélek hatásának tulajdonítható különleges ereje. Ugyanakkor néhány esetben nem említik kifejezetten, hogy eltölti a lélek, mégis rendkívüli tettekre képes (Bír 15:4, ez a rókás epizód, ill. 8, ahol nagy csapást mér a filiszteusokra; 16:3, vagyis Gáza kapujának kiemelése, és 29–30, amikor végső hőstetteként rádönti a templomot a filiszteusokra és saját magára). Úgy tűnik tehát, hogy Sámson ereje eredendően a hajában lakozik, azonban YHWH *rwħja* is vele van, s amint felnő, az isteni lélek elkezd mozgatni, irányítani (Bír 13:25).

⁵⁵ Lásd erről Crenshaw elemzését CRENSHAW 1978: 95 sk.

⁵⁶ Lásd GASTER 1969: 436–463. A hosszú és dús hajnak a nagy erővel és általában az életerővel való társítása számos kultúrából ismert elképzelés, vö. THOMPSON 1955–1958: D 1831: *'Magic strength resides in hair'*.

⁵⁷ Ezt a témát részletesen kifejtettem a PhD disszertációm második fejezetében: *Heroines, Heroes and Deity: Three Narratives of the Biblical Heroic Tradition Analysed from the Perspective of Cultural Memory* (Universitat Wien, 2012).

⁵⁸ HYLANDER 1932.

⁵⁹ Lásd 1Sám 1.

gyermektelen volt, és elkeseredettségében a silói szentélyben imádkozva fogadalmat tett Istennek, hogy ha fia születne, akkor YHWH-nak szentelné őt, hogy „*bort vagy részegítő italt ne igyon, olló ne érje fejét*”.⁶⁰ A fogadalom feltételeit figyelembe véve nazireátusra kell gondolnunk.⁶¹ Később az asszony be is váltja fogadalmát, a gyermek Silóba kerül, az Úr szentélyébe, és nyilván a többi kritériumot is betartják (bár erről itt már nem történik említés), majd egész életére YHWH nazírja lesz. Több érv szól amellett, hogy ez a legenda eredetileg Saul születésére vonatkozott, s ezek között is különösen lényegesek a névhez kötődő szójátékok, amelyek mind Saul nevéhez illenek, vagy egy az egyben ki is mondják azt. Így például Éli pap Hannához intézett válasza a következő: „*Menj békével! Izrael Istene teljesíti kérésedet* (‘t š’ltk), *amelyet elé terjesztettél* (=tőle kértél: š’lt)”; Hanna pedig így fogalmaz hálaadó szavaiban: „*S lám YHWH teljesítette kérésemet* (‘t š’lti), *amellyel hozzá fordultam* (š’lti). *Ezért én is felajánlom* (hš’lthû) *őt (ti. a fiút) YHWH-nak, egész életére felajánlom* (szó szerint „legyen felajánlva”: *hyh š’ûl lyhwh*) *YHWH-nak*”.⁶² Valamennyi idézetben a š’l ige szerepel (melynek elsődleges jelentése: „kér”), amelyből *Saul* (š’ûl) neve is származik. Az utolsó versben ráadásul pontosan ugyanaz az igealak szerepel, ami egyúttal *Saul* neve is, így a mondat kétféleképpen is értelmezhető: „*legyen ő felajánlva YHWH-nak*” (pontosabban „kölcsonözve”, „átengedve”, ti. YHWH kéri, igényt tart az illetőre), vagy „*legyen ő Saul YHWH-nak*”! A szójáték teljesen egyértelmű.

Később Jan Dus azt is felismerte, hogy az a hagyomány, mely szerint Sámuel Silóban nevelkedett és Éli pap tanítványa volt, független a nazíri születéstől.⁶³ A születésről szóló 1. fejezet magja nem másról szól, mint arról, hogy egy nő gyermektelen, ezért (nazíri) fogadalmat tesz, hogy ha az istenség gyermekkel ajándékozza meg, akkor az legyen az Istené, ennek jeleként pedig egész életében nem iszik majd bort, és nem vágják le a haját (11. vers) — arról azonban itt szó sincs, hogy az asszony templomi szolgálatba adná a fiát! A 27. és 28. versben, ahol a legtöbb szójáték található *Saul* nevére, szintén csupán arról beszél az anya, hogy a gyermek YHWH-é lesz.

Mindennek pedig csupán egyetlen, valamennyi elemét tekintve pontos párhuzama ismert a Bibliában: Sámson fogantatásának története, aki szintén „Isten nazírja” lesz (Bír 13:5,7), és aki nagy hőssé, harcos szabadítóvá válik, mint *Saul*, nem pedig paptanítványá és ideális prófétává, mint Sámuel. Ennek fényében még hihetőbb, hogy eredetileg nem Sámuel, hanem

⁶⁰ 11. vers. A Héber Biblia ma használatos szövegében a szeszes italoktól való tartózkodás nem szerepel, de a Septuaginta, illetve a qumrani négyes számú barlangban talált variáció (4Q Sam a) alapján rekonstruálható ez a mondat is, lásd MCCARTER 1980: 53–54. Érdekes ezen kívül figyelni arra, hogy a szöveg külön kiemeli: Hanna nem részeges, nem ivott alkoholt (bár Éli pap az asszony néma imája miatt így vélte: 13–15. vers). Sámson esetében a szeszes italoktól való tartózkodás szintén követelmény a várandós anyával szemben (Bír 13:4–7, 13–14).

⁶¹ A szöveg egyértelműen fogadalomtételről (*neder*) beszél, ezt másként értelmezni nem lehet. A fogadalomtételek közül pedig a fent leírt jellemzőkkel kizárólag a nazireátus rendelkezik.

⁶² 17., 27., ill. 28. vers.

⁶³ Dus 1968.

Saul születéséről szolt a történet.⁶⁴ Később ez az elmélet általánosan elfogadottá vált, és legalábbis valószínűnek tekintik, hogy Saul helyébe Sámuel került ebben a hagyományban.⁶⁵ Összegezve tehát a hagyomány szerint Sámson és Saul is egy-egy korábban meddőnek tartott nőtől született, és sajátos fogadalom kapcsolódott fogantatásukhoz, mely szerint egész életükben nem érheti borotva a fejüket, amely az Istennek szenteltség jele lesz.⁶⁶ Ezek azok a főbb pontok, ahol a két bibliai alak fogantatása és születése ugyanazon sémát követi,⁶⁷ és ennek a sémának — úgy tűnik — központi eleme az istennek szenteltség, a kiválasztottság. Ráadásul mindkét esetben nazireus kiválasztottságról van szó, méghozzá egész életre szóló formában,⁶⁸ ami egyébként nem volt jellemző a Bibliából ismert nazireus fogadalomra. Ennek megfelelően mindketten különleges választottaknak tűnnek. Sámson esetében a fentebbi elemzés alapján kiderült, hogy a nazireátus egy eleme, a haj levágásának tilalma központi szerepet játszik a történetben. Meglepő módon ez ismét párhuzamba állítható Saul feltételezett születéstörténetével, hiszen, ahogy azt fentebb már említettem, az 1Sám 1. fejezetben a Biblia héber szövege a nazireátus feltételei közül csak a haj levágásának tilalmát említi, a borítás tilalmát csupán más szövegváltozatokból ismerjük. Tehát mind Sámson, mind Saul esetében a pompázatos hajkorona lehetett a kiválasztottság elsődleges jele.⁶⁹ Mindezt Tony W. Cartledge úgy értelmezte, hogy különbséget tett a nazireátus két fajtája, a Numeri 6-ban leírt, illetve a Sámsonra (és Saulra) jellemző között.⁷⁰ Szerinte Sámson egyfajta „korai nazír”, egy karizmatikus személy, akinek egész életre szóló elhívása az Istennel való szoros kapcsolatra. Ahogy azonban fentebb már említettem, Eliezer Diamond elmélete képes összhangba hozni a nazireátus két fajtája leírását, felvetése éppen ezért különösen meggyőző.

A hajkorona nem feltétlenül szabadon hullámozó hajat jelent. Erre jó példát láthatunk a főpapra vonatkozó előírások között, aki, noha nem nyiratkozhat meg,⁷¹ mégis — mivel Isten felkentje —, nem hordhatja kibontva a haját, és a ruháját sem szaggathatja meg.⁷² Mindez valószínűleg a gyász a főpap számára előírt tilalmával lehet összefüggésben, ahogy az a

⁶⁴ Lásd DUS 1968. A legfőbb akadálya annak, hogy elfogadják Hylander elméletét a következő volt: Saul egész későbbi életéből, harcossá válásából következően nem tűnt túl valószínűnek, hogy szentélyben szolgáló paptanítvány lett volna Silóban. Amennyiben azonban ezek az elemek egy másik hagyományból származnak (ti. egy olyanból, amely valóban Sámuelhez kötődött), akkor egy olyan magtörténet bontakozik ki, ami illik egy harcossá szabadító születéséhez.

⁶⁵ Lásd MILLER – HAYES 2003: 119–120, ill. GOTTWALD 1987: 313 és 316, kommentárban pedig MCCARTER 1980: 63–66. Sőt, Miller és Hayes úgy véli, nem csupán a szójátékokból valószínűsíthető, hogy korábban Saul szerepelt a történetben, hanem a silói kapcsolat is emellett szól. Hiszen Saul a szövegek tanúsága szerint a későbbiekben a silói Éli-papság támogatását élvezte (1Sám 14:3,18), Sámuel azonban másutt nem áll kapcsolatban Silóval, csak a történetben és a folytatásában (1Sám 2–3). Valódi működése során, mint bíra, egyáltalán nem kötődött Silóhoz, annál inkább Rámához (Bétélhez, Gilgálhoz, Micpához: lásd 1Sám 7:16–17, ahol a tevékenységéről szóló tipikus leírás található).

⁶⁶ Bír 13:5,7 és 1Sám 1:11.

⁶⁷ Természetesen eltérések is felfedezhetőek a két történet között, de a váz, a séma lényegében azonos.

⁶⁸ Lásd Bír 13:7, ill. 1Sám 1:11,28.

⁶⁹ Lásd fentebb

⁷⁰ CARTLEDGE 1989: 410–413.

⁷¹ Lásd Lev 21:3.

⁷² Lásd Lev 21:10.

következő versből (21:11) is kiviláglik, hiszen a kibontott haj és a ruha megszagatása a gyász megtartásának jele,⁷³ ez pedig beszennyezné a felkentet. Érdekes párhuzam a főpap és a nazír alakja között, hogy a nazír számára is tilos mind hajának lenyírása, mind pedig a holttesttel való beszennyeződés, vagyis a gyász is, illetve Sámson esetében láthatjuk, hogy a nazír haja nemcsak hosszú, hanem fonatokba szedett is, azaz nem kibontva hordja. Közelebbről a szöveg Sámson hét hajfonatáról beszél,⁷⁴ és a későbbiekben kiderül, hogy a hajfonatok további összecsavarása, leszorítása sem okoz Sámson számára problémát, nem veszíti el az erejét,⁷⁵ csak akkor, amikor lenyírják a haját.⁷⁶

Ugyanakkor azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a nazír fogalma nemcsak a nazireátus törvényében⁷⁷ leírt szűk keretek között ismert, hanem van általánosabb jelentése is: „kiválasztott”, „felszentelt”, ezzel a szóval jellemzik például Józsefet testvérei között.⁷⁸ Az igei forma is utalhat a *felszenteltségre*, és a valamitől szakrális alapon való tartózkodásra is: azaz *elkülönültségre*, *szent kiválasztottságra*.⁷⁹ Emellett a *nēzer* alak a „felszenteltség”-en kívül „korona” jelentéssel is bír, így a *királyi hatalom* szimbólumát jelöli több bibliai szövegrészben⁸⁰ — ez utóbbi értelemben pedig Saul kapcsán is megjelenik.⁸¹ Arra, hogy ennek mi lehet a jelentősége, az említett szövegrészek vizsgálata alapján következtethetünk: ebben a jelentésben a *nēzer* minden alkalommal a királyi felkenéshez, illetve felkentséghez kapcsolódik. A Saul haláláról szóló szövegben a fejről levett korona, a *nēzer*, illetve a karjáról levett karperec egyértelműen hatalmi szimbólumok, sőt *YHWH felkentjének*, azaz a kiválasztottnak jelvényei, aki gyakorlatilag szent és sérthetetlen, még saját kérésére sem lehet megölni, *teljesen elkülönül a hétköznapi emberek szférájától*.⁸² Ráadásul a főpapnak is van *nēzere*, azaz diadémja, s miután

⁷³ Lásd például Lev 10:6.

⁷⁴ Bír 16:13

⁷⁵ Bír 16:14

⁷⁶ Bír 16:19

⁷⁷ Mint azt fentebb már említettem, ez a Num 6:1–21 szövegrészben olvasható.

⁷⁸ Gen 49:26, ill. Deut 33:16, mindkét szöveg egy-egy áldás (Jáknak, ill. Mózesnek tulajdonítják őket), amely sorra veszi az egyes törzseket és a rájuk háramló jóvételeményeket. József a Genesis könyvében közismerten mint a testvérei közül kiválasztott személy szerepel, az ő révén menekül meg Izrael a pusztulástól, és kerül Egyiptomba. Józseftől két törzset, Efraimot és Manasszét származtatták. Érdekes még, hogy a *nazírnak* nevezett, kiválasztott József a hagyomány szerint éppúgy sokáig meddő édesanyjától született (nagy nehézségek árán: Gen 29:31; 30:1, 22–23), mint a szintén nazír Sámson és (a feltételezhető korábbi változat szerint) Saul is.

⁷⁹ Lásd Lev 15:31; 22:2; Hós 9:10; Ez 14:7; Zak 7:3.

⁸⁰ 2Kír 11:12 = 2Krn 23:11, Zsolt 89:40, 132:18 .

⁸¹ 2Sám 1:10. Ez a fejezet a gilboai csata utáni eseményeket tárgyalja. Saul a filiszteusok elleni ütközetben veszítette életét, de nem harc közben, hanem e leírás szerint saját kérésére egy amalekita harcos döfte le. Ekkor vette le Saul fejről a *nēzert* kegyes gyilkosa, és vitte el Dávidnak Saul karperecével együtt, mintegy átadva neki az ölébe hullott királyság jelvényeit.

⁸² Több szöveg is hasonlóan állítja be a felkent uralkodót: 1Sám 24:7, 11; 26:9, 11, 16, 23; ill. a most tárgyalt szöveg: 2Sám 1:14,16, ezek mind Saulról szóló elbeszélések; Dávidról: 2Sám 21:6. Erről ír Sigmund Mowinckel is, aki szerint ezt az elképzelést a primitív *mana* hithez lehet hasonlítani, amikor is a manával eltöltekezett vezető, illetve az orvosságos ember alakját különböző tabuk övezik. A különbség az, hogy az ősi Izraelben YHWH lelke, a már sokszor említett *rwḥ YHWH* töltötte be a felkentet (MOWINCKEL 1954: 65). Rainer Albertz szintén úgy véli, hogy e szövegek arra is utalnak, hogy nagyon régi lehetett az az elképzelés, miszerint YHWH felkentje szent és sérthetetlen (ALBERTZ 1992: 117).

ezt ünnepélyesen a fejére helyezik, őt is felkenik, így lép hivatalba.⁸³ Fontos továbbá, hogy a *nēzer* szó „felszenteltség, megszentelés” jelentésben közvetlenül a felkenés olajára is vonatkozik: „[a főpap] magán hordozza az olajjal való megszentelést (*nēzer*), az Istentől való fölkenést”.⁸⁴ Mivel pedig ezt a fajta *nēzert*, vagyis megszenteltséget hordozza magán a főpap is, ezért teljesen el kell különülnie a profán szférától, ami beszennyezhetné, és így nem is hagyhatja el a szentélyt.⁸⁵

Összegezve elmondható, hogy a *nzr* igegyöknek és derivátumainak fogalmi kerete a „megszenteltség”, „felszenteltség”, „elkülönültség” és „kiválasztottság” kategóriáit foglalja magába, és felettébb gyakran alkalmazták ezeket az említett tulajdonságokkal jellemezhető *felkent* személyekre, *YHWH felkentjeire*, azaz a főpapra és a királyra (illetve olykor a magas rangú hercegekre)⁸⁶ vonatkozóan. Emellett a bibliai leírások szerint az egész életükre kiválasztott nazirokat (Sámsont és Sault) és a legkorábbi királyokat (úgyszintén Sault, illetve Dávidot) YHWH lelke is eltöltötte.⁸⁷ Mindez azt sugallja, hogy e kiválasztott vezetők alkalmassá váltak az isteni lélek befogadására, amely ténylegesen jelen volt személyükben, *testük* tehát — Isten *rwḥjának* lakhelyeként — a megszentelt épületekhez és térségekhez hasonlóan egyfajta „szent térként” funkcionált.

A felkent király esetében fentebb már láthattuk, hogy személyét szentnek és sérthetetlennek tartották, vagy legalábbis a dávidi dinasztia udvari teológusai szerették volna ilyen színben feltüntetni az uralkodót, aki ezen elképzelés szerint kivételes kapcsolatban áll az Istennel, hiszen az egész világ feletti hatalmát testesíti meg földi királyságával.⁸⁸ Ez a teológia lényegében nem más, mint az egész ókori Keleten ismert szakrális királyság ideológiája. Köztudott, hogy világszerte számtalan nép körében magától értetődő az az elképzelés, mely szerint a vezető különleges kiválasztott, és természetfeletti tabuk övezik; emellett fontos kiemelni, hogy a közel-keleti szakrális királyság a kánaáni városállamokban is ismert, elfogadott volt, így minden bizonnyal magában Jeruzsálemben is.⁸⁹ A Bírák könyvében megjelenő karizmatikus katonai vezetők a hagyomány szerint, mely valószínűleg népi hiedelmekre is támaszkodhatott, YHWH által küldött, és lelke, *rwḥja* által mozgatott szabadítók voltak⁹⁰ — ez az elképzelés természetesen szintén a vezető egyfajta kiválasz-

⁸³ Ex 29:6–7.

⁸⁴ Lev 21:12.

⁸⁵ Lásd ugyanazon vers első felét.

⁸⁶ Sir 4:7, Náh 3:17.

⁸⁷ A papok és YHWH lelkének kérdéséről lásd HILDEBRANDT 1999: 145–149.

⁸⁸ Erről olvashatunk: METTINGER 1976: 269 skk.; LANG 1988: 52 skk.; ALBERTZ 1992:116–120. Néhány azon szöveghelyek közül, amelyek ezt a különleges kapcsolatot kiemelik: Zsolt 2, 89, 110; 2Sám 7; 1Kir 2:45; 2Sám 23:5.

⁸⁹ Gondoljunk csak Melkicedeknek, Sáleem királyának alakjára, akit Ábrahám kortársaként mutat be a hagyomány, és aki egyúttal „Él Eljón papja” volt (Gen 14:18–20). Lásd még minderről ALBERTZ 1992: 121, 129.

⁹⁰ „A vezetői pozíciót az istenségtől származó adománynak tartották, még akkor is, ha az emberek választották az illetőt” (AHLSTRÖM 1993: 374). Arra, hogy a YHWH *rwḥja* általi megszállottság a karizmatikus vezetők esetében nemcsak a későbbi, deuteronomista szerkesztés eredménye, hanem az eredeti, egymástól független elbeszélések szerves része, jó bizonyíték, hogy csaknem minden elbeszélés más terminológiát használ a lélek általi megszállottságra (lásd erről fentebb).

tottságát, YHWH és az adott személy közötti különleges kapcsolatot feltételezi. E koncepciónak, úgy tűnik, szerves folytatása, hogy a hagyomány szerinti első király, Saul legitimációját is valószínűleg karizmatikus katonai vezetői volta biztosította,⁹¹ vagyis őt is YHWH kiválasztottjának tarthatták.

Mindezek figyelembe vételével világos, hogy miért hagyományozódhatott éppen Saul, az első király alakjához kötődve a nazíri születés: az ugyanis a kiválasztottságot, a megszenteltséget jelzi, sőt a fogalomkör kifejezetten YHWH felkentjéhez, azon belül pedig a királyhoz kötődik, akinek választott volta (a néphit, valamint az udvari teológia szerint is) az istenséggel való különleges kapcsolatának köszönhető. Sámson pedig, noha nem volt király, a bibliai szöveg Izrael királyság előtti vezetői, a bírák közé sorolja, aki „*húsz évig bírászkodott Izrael felett*”.⁹² Bár valószínű, hogy e megjegyzéseket később toldották a történethez — hiszen csak így illeszthették Sámson alakját a bírák sorába —,⁹³ sőt Sámson maga is jóval inkább lehetett mesehős, mitológiai alak, mint valós történeti személy,⁹⁴ éppen a népi hős, a mitológiai hős esetében nem csodálkozhatunk a különleges kiválasztottságon — amit a bibliai történetben a nazireus születés jelez.⁹⁵

Ugyanakkor belátható az is, hogy miért lehetett a későbbiekben Sámuel személye kapcsán is könnyedén alkalmazni a nazíri születés eszméjét, hiszen ez utóbbi a főpap alakjához is egyértelműen kapcsolódik, Sámuel pedig — a hagyomány szerint — papi funkciókat is betöltött,⁹⁶ ráadásul pedig bíra, népvezető, csakúgy, mint a karizmatikus, kiválasztott nép-vezérek — e vezetők korszaka éppen az ő alakjával zárul.⁹⁷ Általánosságban a királyi és papi funkció sem határolódott el élesen egymástól, hiszen, ahogy fentebb utaltam rá, a dávidi dinasztia ideológiája, a szakrális királyság eszméje szerint a király egyúttal papnak is tekinthető.⁹⁸ A

⁹¹ ALBERTZ 1992: 115.

⁹² Bír 16:31, emellett még a 15:20 vers tesz erről említést, a 13:5 vers szerint pedig ő kezdte el kiszabadítani Izraelt a filiszteusok kezéből.

⁹³ Lásd SOGGIN 1981: 5 és 228.

⁹⁴ Lásd erről GUNKEL 1913, BYNUM 1990, MOBLEY 2006, MARGALITH 1985, 1986a, 1986b, 1987.

⁹⁵ Talán nem véletlen, hogy éppen a mesehősök vonásait tükröző Sámson személyéhez kötődik a nazireus születés, nem pedig más bírákhoz, akiknek alakja mögött történeti személyt is feltételezhetünk. Sámson, a naphérosz (lásd alább) még a kiválasztottak között is különlegesen megszentelt, kiemelt kellett hogy legyen.

⁹⁶ Lásd a hagyományt, mely szerint Sámuel Éli pap családjának, a silói papságnak utóda (felváltója) lett volna (1Sám 1–3), amely — ahogy fentebb már rámutattam — valószínűleg a prófétai körök későbbi szerkesztésének tudható be. Ebbe a szerkesztők által felvázolt papi szerepkörbe pedig tökéletesen illett a valószínűleg Saul történetéből kölcsönzött nazíri születés, hiszen láthattuk, hogy a főpapnak is van *nēzere*, hivatalát jelző diadémja, ő is YHWH különleges kiválasztottja, felkentje, felkenésének olaja pedig *nēzerét*, azaz megszentelődését jelöli. Sámuel a későbbiekben is úgy mutatják be a prófétai szerkesztők, mint akinek papi funkciójából következően jogában áll bemutatni az áldozatot (pl. 1Sám 7:8–10, ill. különösen a 13. fejezet, ahol nagy hangsúlyt kap, hogy csak Sámuel mutathat be áldozatot, Saul nem).

⁹⁷ Ilyen szerepkörben különösen az 1Sám 7. fejezetben tűnik fel, ahol még katonai szabadító funkciója is van (az ellenfelek a filiszteusok). 15. vers: „*Sámuel egész életében bírászkodott Izrael felett*”.

⁹⁸ Lásd Melkicedek fentebb említett papságát, ill. a szöveghelyeket arról, hogy a király, különösen fontosabb ünnepekkor, maga végezte az áldozati liturgiát (2Sám 6:17 skk., 1Kir 8:62 skk., 2Kir 10:18 skk., 25), és maga osztotta az áldást a népnek (2Sám 6:18, 1Kir 8:14, 55, vö. Zsolt 21:7). A papok királyi tisztviselők voltak (2Sám 8:17), vagy néha éppenséggel a királyi ház tagjai („*Dávid fiai papok voltak*” 2Sám 8:18), lásd erről CODY 1969: 103 skk.

bibliai szövegek alapján az olvasó úgy vélheti, hogy a korábbi, pre-monarchikus időszakban a karizmatikusoknak, a bírácoknak is lehettek kultikus, szakrális funkcióik.⁹⁹ Elképzelhető, hogy e kultikus funkciók nem voltak elválaszthatóak a vezetők hivatalától, hiszen — legalábbis a bibliai szerkesztők beállításában — a karizmatikus vezérek legitimációja abból fakadt, hogy YHWH küldötteinek tartották őket, akik a harcban valósították meg szakrális küldetésüket (YHWH háborúja). A bibliai leírások tehát olyan képet festenek a pre-monarchikus társadalomról és a királyság korai korszakáról, mely szerint a harcos-hősi, a kultikus-prófétai, a bírásokodó-népvezéri és később a királyi szerepkör még oly mértékben egybefonódott, hogy sokszor ezeket lehetetlen volt elválasztani egymástól. Azt természetesen nagyon nehéz eldönteni, hogy ez a kép a tényleges korabeli helyzetet ábrázolja, vagy inkább a később élt bibliai szerkesztők elképzeléseit tükrözi az egykori állapotokról. Mindenesetre Saul és Sámson bibliai leírásában a hősi funkció (harcos király, illetve népi hős) dominál,¹⁰⁰ amelytől azonban nem választható el élesen a kultikus szerepük sem, ez szintén szerves része feladatuknak: így például — ugyan a későbbi szerkesztők ezt negatívan állítják be —, Saul is végez áldozatokat,¹⁰¹ és persze YHWH felkentje,¹⁰² ahogy Sámson is egyértelműen YHWH kiválasztottja,¹⁰³ aki már létével is szakrális küldetést valósít meg.

Mind Saul, mind pedig Sámson hőstettekét hajt végre, s ezek részben szabadító tettek is. Saul esetében itt főleg Jábes-Gileád megszabadítására kell gondolnunk (1Sám 11–16). Sámson legelső hőstette az oroszlán megölése, és — bár ezt és további nagy tetteit inkább a későbbiekben értelmezhetjük Izrael megszabadításaként —¹⁰⁴ kétségtelen, hogy mindketten hősi harcosok. Sámson harcra termett, és ezt bármikor kész bebizonyítani, Saul pedig hangsúlyozottan hős harcos, *gibbôr*.¹⁰⁵ Sámsonat ugyan nem nevezik így, de fontos megemlíteni, hogy Šemeš, a Nap, a Héber Bibliában szintén *gibbôr*ként jelenik meg.¹⁰⁶ A Nap hősként való ábrázolása valószínűleg a kánaáni mitológiából származó kép, ehhez az elképzeléshez pedig jól illik

⁹⁹ Debóra például prófétanőként (*nbi'h*) bíraskodott Izraelben (Bír 4:4–5), a leírás szerint az isteni szózat közvetítője volt (Bír 4:6–7), Gedeon pedig *efód*ot, azaz kultikus tárgyat készít (a szó itt valószínűleg szobrot jelent), melyet azután használnak is (Bír 8:27).

¹⁰⁰ Lásd a fentebb írottakat: a Saul-ciklus, azaz a Saul történetek legkorábbi magja karizmatikus katonai vezetőt, harcos királyt állít elének. Sámsonnál még egyértelműbb a szituáció: a Bír 14–16 fejezeteiben olvasható valamennyi kalandja hősies küzdelemmel ér véget, legyen az ellenség oroszlán vagy filiszteus.

¹⁰¹ 1Sám 13:9–10: itt lényegében a prófétai szerkesztők betoldásáról lehet szó (MCCARTER 1980: 230), mely a mikmási csata leírását szakítja félbe. Ez a későbbi betoldás azonban mégis valós történeti tényeket takarhat, hiszen korábban már láthattuk, hogy az áldozat bemutatása a királyi feladatkör szerves része volt.

¹⁰² 1Sám 10:1, a felkenésről.

¹⁰³ „Isten nazírja lesz anyja méhétől fogva” halála napjáig: Bír 13:5,7.

¹⁰⁴ Bír 14:6, illetve lásd alább.

¹⁰⁵ 2Sám 1: 19, 21, 25, 27. Mint láthattuk, ebben a fejezetben olvasható Dávid Saul halálára szerzett gyászéneke (19–27. vers), melyben végig a két nagy hős, Saul és fia, Jonatán halálát siratja. Fontos megjegyezni, hogy Saul már bemutatásakor is (1Sám 9:2) harcra termett ifjúként jelenik meg: ő a legdaliásabb egész Izraelben. Ráadásul a szokásos bemutatás keretében, amikor is az apát (és az egész családot, törzset) is megemlíti a szerkesztő, magát Saul apját is *gibbôr hayil*-nak nevezi (1Sám 9:1). Ez a kifejezés egyaránt utalhat hősi harcosra, illetve nagyhatalmú, jó módú emberre (lásd KOSMALA 1973: 910).

¹⁰⁶ Zsolt 19:5–6.

Sámson alakja, amelynek naphéroszi eredete mellett számos kutató érvel.¹⁰⁷ Egyébként a Nap hősként, hősök védelmezőjeként történő ábrázolása egyáltalán nem ismeretlen jelenség Mezopotámiában sem: mind a sumer Utu, mind az akkád Šamaš hősi királyok patrónusa, és — többek között — Gilgameš isteni segítője.¹⁰⁸

A bibliai szövegek szerint Sámson magányos hősként küzd — ugyanakkor a naphéroszok tettei az egész közösségre kihatnak. Hasonlóképpen, noha Sámson is egyedül pusztít, azok, akiket megöl, népe ellenségei, a filiszteusok. Saul a bibliai leírások alapján nem tekinthető magányos hősnek, hiszen hadsereget vezet és családjá van. Viszont a róla kialakult hagyományban — felkentként — teljesen elkülönül az „átlagemberektől”, szent és sérthetetlen. Ugyanúgy, mint Sámson esetében, a hagyomány és a későbbi szerkesztők Saul személyes történetét, egyéni tragédiáját állítják a középpontba: ezek szerint nem csupán jövődő dinasztiájának sorsa függ tőle, de az egész országé is — lényegében Saul Istentől való elvetettsége okozza a gilboai csatavesztést.¹⁰⁹

„És leszállott reá YHWH lelke”

Mindkettőjüket, mint azt már részletesen tárgyaltam,¹¹⁰ a lélek indítja cselekvésre, megszállja, s karizmatikus erővel ruházta fel őket — tulajdonképpen harcra buzdítja a hősöket, és mindvégig velük van, amíg küzdenek.¹¹¹ Sault ugyan egyfajta prófétai megszállottság kapcsán is eltölti a lélek,¹¹² de ezekben az esetekben valószínűleg nem a legkorábbi anyaghoz tartozó hagyományokkal van dolgunk, hiszen Sámuel könyveinek prófétai szerzőihez állhatott közel Saul effajta szerepben történő bemutatása.¹¹³ Lényeges ismét leszögezni, hogy a lélek általi

¹⁰⁷ Már Sámson neve is annyit tesz, hogy „a Nap embere” (AUNE 1999: 404). Nem csodálkozhatunk hát azon, hogy a *gibbôr* megnevezés a Napra vonatkozóan mitológiai szerepkörben jelenik meg, hiszen ez nem egyedülálló a Héber Bibliában: a *gibbôrîm*, a „régî idők híres hősei” legendás-mitikus alakok, Isten fiainak gyermekei (Gen 6:1–4), és ilyen *gibbôr* Nimród is (Gen 10:8–12), akinek tettei a mezopotámiai hős, Gilgameš vállalkozásaira emlékeztetnek (lásd minderről COXON 1999a: 345).

¹⁰⁸ BLACK–GREEN 1992: 184. A Napisten, mint az igazság védelmezője és a gonosz elpusztítója harcok aspektussal is rendelkezik. A *Gilgameš-eposzban* is Šamaš segíti a hőst a szörnyeteg Huwawa legyőzésében. Utu/Šamaš egyébként, minthogy a Nap mindent lát, egyben az igazság öre, bíró. Ennek kapcsán eszünkbe juthat, hogy a hagyományban Sámson nemcsak hős harcos, de bíró is.

¹⁰⁹ Már a feltételezhető legkorábbi hagyományban, a Dávid felemelkedéséről szóló történetben szerepelt, hogy YHWH lelke elhagyta Sault és egy, YHWH-től jött gonosz lélek kezdte zaklatni (1Sám 16:14), ezzel mintegy megindokolva bukását, a későbbi vereséget: ez utóbbit közvetlenül az en-dori halottlító asszonynál tett látogatás előzte meg (MCCARTER 1980: 422–423), ahol Saul azt a választ kapta a szellemtől, hogy: „Miért kérdezel, amikor YHWH elfordult tőled és ellenséged lett? YHWH veled együtt Izraelt is a filiszteusok kezére adja” (1Sám 28:16, 19).

¹¹⁰ Lásd a bevezető részt, fentebb.

¹¹¹ Bír 13:24–25; 14:6, 19; 15:14, ill. 1Sám 11:6.

¹¹² 1Sám 10:6,10; 19:23–24.

¹¹³ A prófétai szerkesztők a történetek középpontjába az ideális prófétát, Sámuelt állítják, és természetesen ebbe a koncepcióba remekül illeszkedhet, hogy Saul az 1Sám 10:1–16-ban királlyá avatásához kapcsolódóan prófétai révületbe esik. Az 1Sám 19:23–24-ben ugyanez már negatív kontextusban ismétlődik meg (ekkor Saul már elvetetté vált). Fontos azonban megjegyezni, hogy a történetek célja mindkét esetben ugyanazon szólásmondás etiológikus magyarázata („Saul is a próféták között van?”), és több mint valószínű, hogy maga a mondás valóban létező szófordulat volt (lásd STURDY 1970). Vagyis valamilyen módon a néphagyomány Saul alakját a prófé-

megszállottság motívuma valószínűleg nem később, a hagyományanyagok szerkesztése, uniformizálása során került a bírák, illetve Saul történetébe, hanem korai (folklor) motívum, mely mindegyik elbeszélésben egymástól függetlenül is jelen volt.¹¹⁴

Szembetűnő mind Sámson, mind Saul leírásában, hogy mindketten fékevesztetten, mondhatni örülten viselkednek a lélek működésének következtében. Sámson extravagáns tetteket hajt végre, őrjöngve pusztít, Saul pedig hasonlóan viselkedik a jábes-gileádi kaland során. Sőt, mindkettejüknél azonos kifejezéseket használnak a szövegek a jelenség leírására: leszáll rájuk az Isten lelke (*ticlāh*¹¹⁵ *rûah elôhîm*)¹¹⁶ és haragra gerjednek (*jîhar 'appô*).¹¹⁷ Ebbe az állapotba kerülve Sámson ráront az oroszlánra, illetve a másik két esetben a filiszteusokra, és elpusztítja őket; Saul pedig hasonlóan felhevülve indul sereget toborozni, hogy felszabadítsa Jábes-Gileádot, és szétverje a támadó ammonitákat. További párhuzam kettejük viselkedésében, hogy Sámson pusztá kézzel tépi szét az oroszlánt, míg Saul harci hevületében egy pár ökröt hasogat szét.¹¹⁸ Ez utóbbi cselekedet célja a szöveg beállításában egészen konkrét: félelmet gerjesztve bírja rá a népet a harcra.¹¹⁹ Mégis, figyelembe véve, hogy a szöveg magja valószínűleg Saul történetének legkorábbi rétegébe tartozik,¹²⁰ és itt indul Saul karrierje, (ezen elbeszélés szerint) itt avatódik be a királyságba, Sámsonnak pedig szintén az oroszlánkalanddal kezdődik „pályafutása”, eszünkbe juthat a harcossá avatási (beavatási) szertartások egy gyakori, lényeges eleme, a „vadállattá”, „vadállatharcossá” válás. Ennek részeként az avatandók gyakorta — a ragadozók példáját követve — állatokat szaggattak szét.¹²¹ Erről az alábbiakban részletesebben lesz szó.

tasággal kötötte össze, talán éppen azon az alapon, hogy a próféták is (időnként) lélektől megszállott emberek voltak, csakúgy, mint a háborús hős Saul.

¹¹⁴ Lásd fentebb, főleg a 35. jegyzetet.

¹¹⁵ Az itt használt ige, a *clh* eredeti jelentése „ráront”, amiből valamiféle drasztikus eseményre következtethetünk. Egyébként a *rwh*ra vonatkozóan ezt az igét csak Sámson, Saul és Dávid esetében használják a szövegek.

¹¹⁶ Saul esetében: 1Sám 11:6. A Sámsonra vonatkozó párhuzamos szöveghelyek: Bír 14:6, 19; 15:14. Lényeges továbbá, hogy Saulra nemcsak háborús szituációban „ront rá” a lélek, hanem királlyá kenésakor is, amikor prófétai révületbe esik (1Sám 10:6,10 szintén a *clh* igével). A prófétai révület pedig egyfajta eksztázis, ebből következtethetünk arra, hogy mit jelenthetett a harci helyzetben működő lélek hatása.

¹¹⁷ 1Sám 11:6. Sámsonra: Bír 14:19.

¹¹⁸ Bír 14:6 és 1Sám 11:7.

¹¹⁹ „Szétküldte [a darabokat] Izrael minden vidékére, ezzel az üzenettel: » Aki nem vonul ki Saul vezérletével, az ugyanígy jár«. Ez a fajta fegyverbe hívó módszer természetesen sok kultúrában ismert, gondoljunk csak a magyaroknál megjelenő „véres kard körülhordozása”-ra. A szövegek alapján annyi nyilvánvaló, hogy Saul még kénytelen volt jórészt a törzsek önkéntes hadba vonulására támaszkodni, igen korlátozott létszámú volt saját önálló, „hivatásos” hadserege, nem úgy, mint Dávidé, aki többek között ennek köszönhette tartós sikerét. Talán éppen emiatt is lehetett szüksége a bírának, és még Saulnak is „YHWH lelkére”, melynek segítségével vallási keretek között, vallási legitimitációval tudták mozgósítani az adott törzseket, legalábbis a bibliai szövegek szerint (lásd minderről ALBERTZ 1992: 80–81 és 109–111).

¹²⁰ A Saul-ciklus része, lásd fentebb, főleg a 33. jegyzetet.

¹²¹ Még a spártai krüpteia is őrizte ezt az archaikus beavatási módot: a jövőző spártai harcosok a hegyekben, egyedül kellett, hogy éljenek, mintegy farkasként, élelmüket maguk szerezték meg, ahogy tudták (itt is fontos motívum a titok, a rejtőzködés: senki sem láthatja meg őket; maga a krüpteia elnevezés is ebből származik, ti. a *krüptein*, azaz „elrejtteni”, „elrejtőzni” igéből). A sámán-beavatásoknak szintén gyakori eleme, hogy az „elhivatott” a hegyekbe rohan, állatokkal táplálkozik, melyeket a fogával tép szét. LINCOLN 1987, ELIADE 1999: 180–181; 221–222.

Ugyan meghatározhatatlan, hogy mit is jelenthetett pontosan, amikor YHWH lelke „reászált” a szabadító bírakra, köztük Sámsonra és Saulra is, de a fent említett bibliai kifejezések azt sugallják, hogy mikor — a szerzők értelmezése szerint — az isteni lélek a harcosokra, azaz *voltaképp a testükbe szállt*, egyfajta harci tűz, harci eksztázis lett úrrá rajtuk. Saul fékevesztett viselkedésével numinózus, YHWH iránti félelmet kelt Izrael harcosaiban, ezt jelöli a szövegben a *p̄hd yhw* („YHWH [iránt érzett] rettegés”) kifejezés, és ez a vallásos félelem sarkallja őket a harcra.¹²² Ez a leírás talán valóban a pre-monarchikus időszak elképzeléseit és hadvezetési gyakorlatát tükrözi, ugyanis elképzelhető, hogy nem csupán a bibliai szövegek szerzői, hanem a bírák, a pre-monarchikus kor hadvezetőinek kortársai szerint is YHWH lelke tüzelte fel a bírákat („YHWH háborújára”), akik ennek a hévnek segítségével voltak képesek mozgósítani a harcosokat — vagyis így kaptak vallási legitimitációt hadvezetői pozíciójukhoz.¹²³ Sámsonat ugyan nem hadvezérként ábrázolják a róla szóló történetekben, de itt is megvan a YHWH lelke által gerjesztett harci hév funkciója, amely hihetetlen hőstettek véghezvitelére teszi képessé. Azt is érdemes megfigyelni, hogy YHWH lelke csakis harci szituációban „rohanja meg” Sámsonat, máskor nincs erre szüksége, emberfölötti ereje *voltaképpen* a hajában rejlik.¹²⁴

A harci jellegű szituációkban tehát az isteni lélek által okozott fékevesztettség vallási funkcióval bír, beilleszkedik a karizmatikus hadvezető (Saul), illetve YHWH kiválasztottja, a magányos hős (Sámson) szerepkörébe, akiknek ezáltal vallási legitimitációt ad az elbeszélésekben. Amikor azonban egyáltalán nem a maga megfelelő, jól körülhatárolható helyén jelenik meg őrvjngés, az Saul leírásában fordul elő, aki később egyértelműen őrült módjára, teljesen kontrollálatlanul viselkedik: azokról a jelenetekről van szó, melyekben a rossz lélek hatására megbetegszik, s különösen arról, amikor lándzsával támad Dávidra.¹²⁵ Ilyesmire Sámson leírásában nem látunk példát.

További párhuzam Sámson és Saul leírásában, hogy mindkettőjüket elhagyja a pozitív értelemben vett isteni lélek, illetve Isten.¹²⁶ Sámsonatól úgymond elfordul YHWH, később azonban (ahogy a haja kinő) Isten válaszol imádságára, és erőt ad neki, hogy elpusztítsa ellenségeit, de ehhez szükséges, hogy önmagát is felajánlja áldozatul. Sault elhagyja YHWH

¹²² 1Sám 11:7.

¹²³ Lásd fentebb.

¹²⁴ Amikor az oroszlánnal, illetve a filiszteusokkal harcol, akkor segítségére jön YHWH harcra buzdító lelke: Bír 14:6; 14:19; 15:14. Amikor rókákat fogdos össze, hogy összekötözze és meggyújtja farkukat, majd ráeressze őket a filiszteusok vetésére (15:4–5), illetve amikor Gáza városkapuját felviszi a Hebronra néző hegy tetejére (16:3), majd végül, amikor magára és a filiszteusokra dönti a templomot (16:28–30), nem említik a szövegek, hogy reászálna YHWH lelke: valószínűleg, mert nincs is szüksége az általa gerjesztett harci hévre, nem lévén közvetlen harci szituáció. Ugyanakkor feltételezhető, hogy YHWH lelke mindvégig vele van, ha nem is „rohanja le”, hogy harcra buzdítsa Sámsonat, hiszen története elején a szöveg megjegyzi: „YHWH lelke irányítani (mozgatni) kezdte ...Szorea és Estaol között” (Bír 13:25). Az egyetlen alkalom, amikor nem jön a lélek, pedig Sámsonnak szüksége lenne rá a filiszteusok legyőzéséhez, az a jelenet, amelyben már levágták a haját, és YHWH elfordult tőle (16:20) — így kerül a filiszteusok kezére. Úgy tűnik tehát, hogy a lélek akkor hagyja el Sámsonat, amikor YHWH elfordul tőle, ereje egyébként hajában rejlik.

¹²⁵ A szöveghelyekhez lásd a 6. jegyzetet.

¹²⁶ 1Sám 16:14 és Bír 16:20.

lelke, helyébe azonban egy szintén YHWH-tól származó gonosz lélek költözik. Fontos különbség tehát Saul és Sámson leírásában, hogy a jó lélek eltávozásával egy rossz lélek keríti hatalmába Sault — Sámsonnál ilyenről szó sincs. És éppen ennél a pontnál merül fel a jelen tanulmány szempontjából érdekes örültség motívuma, ugyanis ez a rossz lélek teszi örültté, beteggé a királyt. Azt pedig már a bevezetőben láthattuk, hogy mind az ókori keleti, mind a különböző eredetű folklór anyagokban, sőt a bibliai szövegekben is ismert motívum volt a lélek/szellem/démon általi megszállottság okozta betegség,¹²⁷ Saul esete tehát egyáltalán nem egyedülálló. Most azonban Saul örültsége történetének egy másik fontos momentumát is meg kell vizsgálni: nem csupán arról van szó, hogy YHWH egy gonosz lelke (Isten negatív oldala?) zaklatni kezdi Sault, hanem mindezt közvetlenül megelőzi, hogy YHWH (pozitív) lelke elhagyja őt. Az ez előtt olvasható szövegekben pedig arra is láthattunk példát, hogy YHWH lelke korábban hogyan töltötte el őt karizmatikus hadvezetőként, kiválasztott felkentként, hogyan adott számára mindez a leírás szerint vallási legitimitációt hadvezérségéhez, királyságához. Ez a motívum, mely szerint YHWH jó és gonosz lelke így válthatja egymást a kiválasztott emberben, esetleg azzal az ókori elképzeléssel magyarázható, hogy az a személy, akit egyszer megérintett az isteni lélek, már soha többé nem lehet szabad, vagyis a lélek hatása sohasem semleges: vagy pozitív, vagy negatív.¹²⁸ Ez az elképzelés véleményem szerint kulcsfontosságú annak megértésében, hogy mit fejezhet ki Saul örültségének motívuma a bibliai szövegben.

Saullal szemben Sámson, bár a leírás szerint YHWH elfordult tőle, nem szállja meg gonosz lélek, és őt, bármilyen féktelen volt is viselkedése, hagyományosan nem is örültnek állították be, inkább ösztönéletét fékezni képtelen embernek.¹²⁹ Ez jelentős különbség kettejük leírásában, Sámson féktelensége és Saul örült tombolása/depressziója, úgy tűnik, nem tartozott egy kategóriába a bibliai beállításban, és ez valószínűleg közvetlenül azzal állhat összefüggésben, hogy egyiküknél megjelenik YHWH gonosz lelke is, másikuknál viszont nem. Amikor még láthatóan a bibliai szerzők szerint is egy csoportba sorolható viselkedésük és megítélésük, az a Saul megőrülése előtti fázis. Ekkor még Saul is — Sámson pedig mindvégig — a bírák hivatalára jellemző módon kerül YHWH *rwhj*jának befolyása alá, mindketten harci szituációban „veszik hasznát” a lélek segítségének, mely, mint láthattuk, teljesen legitim viselkedés, beilleszkedik szerepkörükbe — mintegy elfogadott keretek között „tombolnak”.¹³⁰

¹²⁷ Lásd fentebb, valamint a 10–14. jegyzeteket.

¹²⁸ MCCARTER 1980: 280–281.

¹²⁹ Láthattuk már korábban, hogy Sámson viselkedését jellemzően „bizarrnak, aszociálisnak, kezelhetetlennek” tartják. G. von Rad leírásában Sámson olyan férfi, aki „elsősorban nők meghódítására törekedett... újra és újra lealacsonyító gyengeség” vett rajta erőt, „felemészti az erősz és karizma közötti súlyos viszály” (VON RAD 2000: 265). Sámson megítélése már az ókortól kezdve kettős: egyesek pozitív, mások negatív fényben látták (lásd erről CRENSHAW 1978: 121–151). Josephus Flavius az előbbieik közé tartozott (*Antiquitates* 5.8.12), de ő is kiemeli a nők iránti gyengeségét. A keresztény patrisztikában pedig egyenesen odáig mentek, hogy Krisztus előképének tartották. Azonban egyáltalán nem jellemző, hogy örültnek tekintették volna.

¹³⁰ Saul azonban a leírás szerint prófétai eksztázisba is esik, még hozzá kétszer is (lásd a 112. jegyzetet), ráadásul az első ilyen esetet a szerkesztők még pályája kezdetére helyezték, tehát ez szintén a megőrülése előtti időszak őrtöngése — mégsem legitimálja YHWH harca. Ugyanakkor, bár maga a prófétálás motívuma valószínűleg későbbi, mint a legkorábbi néphagyomány (lásd a 111. jegyzetet), mégis beilleszkedik abba a koncepcióba,

Ide kapcsolódik az a gondolat is, hogy Saul, akire végül ráront YHWH gonosz lelke is és megőrül, véglegesen elvettetik, mint YHWH kiválasztottja. Sámson azonban nem, ő még képes „rehabilitálni magát” — igaz, hogy csak teljes önfeláldozása, halála árán.¹³¹

Hőshagyományok elemei a különböző kultúrákban

Tekintve, hogy mindkét hős folklorizálódott alaknak tekinthető, úgy vélem, ez esetben hasznos lehet a folklórkutatás, illetve a kulturális antropológia eredményeit is figyelembe venni, hátha új fényt vethetnek Saul örültségének motívumára.

Az antropológia és a vallástörténet jól ismeri azt a jelenséget, amelyet Bruce Lincoln úgy jellemez, hogy „*a harcosnak magának is embertelenné kell válnia, mielőtt gyilkológéppé lesz, kitörölve magából olyan emberi érzéseket, mint a bűntudat, a félelem és az együttérzés*”.¹³² Sok helyütt ez úgy jelenik meg, hogy a harcosok a harci beavatásra, illetve az aktuális küzdelemre felkészülve saját magukat állatokkal, mégpedig ragadozókkal azonosítják: oroszlánnal, leopárddal, két lábon járó farkasokkal, örült, halni vágyó kutyákkal, vagy pedig *berserker*nek nevezik magukat, „akik a medvebőrt hordják”. Jellemző harci daluk: „*Húsrá éhes ragadozó-madár vagyok*”. Ez utóbbit a yanoami indiánok éneklék, a többi példa pedig Afrikából, az észak-amerikai varjú indiánoktól, valamint különféle indoeurópai eredetű népektől származik, tehát világszerte ismert jelenség. Az általánosan elmondható, hogy a harcosok egyfajta különleges, felfokozott pszichomentális állapotba kerülnek, amely gyakran örvöngésként, ekstázisként jellemezhető, s ami harci körülmények között hasznosnak mondható.¹³³

Mindez emlékeztethet minket YHWH lelke, *rwhja* harc közbeni működésére. Ahogy láttuk, ezt az állapotot a felfokozott harag és a félelemkeltés, valószínűleg egyfajta harci örvöngés jellemzi. Az isteni lélek hatására mind Sámson, mind Sault előnti a düh, sőt Saul vérengző szimbolikus cselekedetével, ökreinek széthasításával félemlíti meg Izrael harcosait, hogy harcra tüzelje őket — ennek kapcsán pedig szintén láthattuk, hogy milyen fontos funkciója

miszerint ekkor még Saul személyével minden rendben volt, ekstázisa, örvöngése tökéletesen megfelel kiválasztotti szerepkörének, sőt e leírás szerint éppen ezzel avatódik, iktatódik be királyi méltóságába, vagyis a prófétai örvöngés itt szintén legitim funkcióval bír.

¹³¹ Saul végleges elvetését az 1Sám 15. fejezet fogalmazza meg („*YHWH ma elragadta tőled Izrael királyságát, és másnak adja, aki jobb nálad.*” 28. vers), amely késői szöveg, prófétai szerkesztők műve (MCCARTER 1980: 269–270). Azonban a korai hagyományokhoz tartozó kép, hogy Sault elhagyja YHWH (pozitív) lelke, és rossz lelke kezdi zaklatni, már önmagában is elvetést jelenthet, és a király további életének leírásában ez a helyzet már nem is változik, végül pedig a teljes kudarc teljeseedik be: mind maga, mind több fia életét veszti a csatában, melyben Izrael megsemmisítő vereséget szenved (1Sám 31). Sámson azonban „*sokkal többet* [t. i. filiszteust] *ölt meg akkor, amikor meghalt, mint amennyit akkor ölt meg, amikor élt*” (Bírák 16:30), és mindezt isteni segítséggel tette (28. vers). A halálban kivívott siker nyilvánvaló a bibliai Sámson történetben.

¹³² LINCOLN 1987.

¹³³ Egyrészt segít leküzdeni a félelmet, másrészt kellően feltüzeli a harcosokat. Érdemes itt megemlíteni, hogy idősebb emberek a mai napig mesélik: még a második világháborúban is némileg hasonlóan készítettek fel a katonákat az ütközetekre. Ugyanis az amerikaiak állítólag marihuánás cigarettát kaptak, az oroszok pedig vodkát a bevetés előtt.

lehetett, mennyire „hasznos” volt az isteni lélek szította harci eksztázis.¹³⁴ További érdekes párhuzam az antropológiai anyaggal, hogy YHWH lelkétől feltüzelve Sámson és Saul is széttép, széthasít egy vagy több állatot, éppúgy, ahogy a ragadozók, illetve a magukat annak tekintő harcosok teszik. Mindez az őrjöngő viselkedés, YHWH lelke, mint harcra tüzelő erő, vallási legitimációt, alapot adhatott YHWH háborúhoz, és, mint ilyen, esetleg valóban létező jelenség lehetett a pre-monarchikus korban, melyhez Sámson is kötődött, és melyet Saul uralma zár le a bibliai elbeszélések szerint. Mivel maga a felhasznált motívum, a harci őrjöngés (összekötve az isteni lélek általi megszállottsággal) valós történeti kontextusba helyezhető, valószínűleg ezért is kapcsolható össze olyan könnyedén a folklór/antropológiai anyaggal. A motívum mesés, legendás formában való konkrét alkalmazása pedig nyilván annak is köszönhető, hogy Sámson és Saul népi hősök (lettek) — szó szerint közmondásos alakok.

Sámson extravagáns viselkedése, őrjöngése teljes mértékben magyarázható ezzel a harc közbeni tombolással. Sámson a tipikus harcos, a nagy hős, aki az előírtaknak megfelelően szinte eksztatikus állapotba kerül, ha ellenséggel találja szemben magát. Emlékezhetünk arra is, hogy a lélek segítségére, vagyis a harci hévre, eksztázisra csak a tényleges harci szituációban, ellenségekkel szemben volt szüksége a szövegek szerint. Ekkor azonban a harci eksztázis tökéletesen helyénvaló, hősi kiválasztott szerepébe illeszkedik, vallásilag legitim. Tragikus vétsége nem függ össze közvetlenül ezzel az eksztázisra való hajlammal: féltve őrzött titkának elárulása okozta vesztét. Ebben a végzetes szituációban viszont nem őrjöng, nem esik eksztázisba, holott éppenséggel ekkor lenne leginkább szüksége harci hevére a filiszteusok ellenében — YHWH azonban már elfordult tőle.

Saul harc közbeni viselkedése, ahogy reászáll a lélek, haragja, félelemkeltése, az ökor széthasogatása szintén harci eksztázisnak tekinthető, őrjöngésnek, amely tökéletesen helyénvaló, és illeszkedik karizmatikus hadvezetői szerepéhez. Ekkor nem is látjuk semmilyen jelét annak, hogy örülnek titulálnák a királyt. Amikor azonban YHWH rossz lelkének ösztönzésére megpróbálja lándzsájával a falhoz szegezni a hárfázó Dávidot, már egyértelműen őrjöngőnek ábrázolják.¹³⁵ A bibliai leírás olyan benyomást kelt, hogy az eddigi hős harcos, Saul YHWH rossz lelkének hatására valamilyen súlyos lelki válságba kerül, melynek természetét nem részletezi a szöveg, talán depresszióssá válik, talán dühöng, de a hosszabb távú következmények egyértelműek. Veszélyessé válik környezete számára, kiszámíthatatlan, megbízhatatlan lesz — éppen az a személy, aki korábban védelmezte a közösséget. Ilyen módon az elbeszélés (és persze szerkesztőinek) láttatásában a hős harcos hanyatlását kísérhetjük figyelemmel Saul sorsának változásában.

Mivel ez a Saulról kialakult kép néphagyományokon alapul, ahhoz, hogy megőrülésének történetét is megfelelő keretek között értelmezni tudjuk, ismét felhasználhatjuk a vallástörténet eredményeit. Meglehetősen közismert folklórmotívum a harcosok veszélyes-

¹³⁴ Egyébként a harci *rwh* mindig közvetlenül ütközet (küzdelem) előtt önti el a bírakat (Bír 3:10: Otniél; 6:34: Gedeon; 11:29: Jefte; 14:6,19, 15:14: Sámson; 1Sám 11:6: Saul), sohasem más szituációban, tehát csakugyan az ellenséggel való közvetlen összecsapáskor volt szükségük rá: a leírások szerint önmaguk harci tűzbe hozásához és a sereg toborzásához, mozgósításához, feltüzeléséhez.

¹³⁵ Lásd a 6. jegyzetet.

sége — akár saját környezetükre is. Az indoeurópai mitológiára vonatkoztatva Georges Dumézil bizonyította ennek a problémakörnek a jelenlétét,¹³⁶ általános vallástörténeti szempontból pedig Mircea Eliade fejtette ki jelentőségét.¹³⁷ Ahogy Dumézil egyik követője, C. Scott Littleton írja:

„a harcos lényegében ambivalens alak, és hajlamos arra, hogy váratlanul erőszakosan vagy áruló módon lépjen fel saját népének nem harcos tagjaival szemben akkor, amikor éppen nem külső ellenséggel harcol. Az ősi indoeurópai nyelvű népesség körében lépten-nyomon találkozhatunk olyan elképzelésekkel, mint a furor, ferg (óír), vagy a berserkerre vonatkozó skandináv hit, melyek mind-mind a harcos léttel járó (és időnként fékezhetetlen) vadságot fejezik ki a néphitben”.¹³⁸

Fontos, hogy mindez egykor — a mítoszokban, sagákban és a valóságban (például beavatási szertartásokban) is — élő néphit lehetett, amely legtovább a legendás-mitikus történetekben őrződött meg. Kifejezetten sémi példát is láthatunk a jelenségre: Vincent Crapanzano hivatkozik arra a marokkói arab történetre, miszerint Szidina Ali, Mohamed veje, az ideális harcos a zsidók elleni csata hevében olyan őrjöngő állapotba került, hogy bárkit, aki a közelébe került, megtámadott, még az övéit is.¹³⁹

A legnagyobb probléma akkor következik be — mint arról Dumézil és Eliade is ír¹⁴⁰ — ha nem sikerül kiszakítani a harcost a harci őrjöngésből, hanem úgymond benne ragad, nem képes kontrollálni, irányítani a dühét. Különböző szertartásokkal segítik elő, hogy magatartása lehetőleg mindig a helyes mederbe terelődjön, és őrjöngése valóban arra szolgáljon, amire „való”: segítse őt akkor, amikor az ellenséggel harcol. A teljesen fékevesztett harcos azonban végül övéi ellen is támadhat, pontosan úgy, ahogy Saul próbálja meg leszúrni dárdájával Dávidot — tehát valakit az övéi közül. Ezzel pedig Saul alkalmatlanná válik feladata betöltésére. Ahogy Ian M. Lewis írta *Ecstatic Religion* című munkájában,¹⁴¹ a gyakran ekstázisba kerülő és nem mellesleg éppen lélektől megszállott sámánok csak akkor alkalmasak feladatuk betöltésére, ha épelméjűek, és ekstázisukat megfelelő keretek között tudják tartani, ha az nem pszichotikus.¹⁴² Átveszve a beavatási betegségen, a lélek általi megszállottságon (*possession illness*), hitük szerint uralni tudják ezeket a hatalmakat, és ténylegesen felhasználják az e folyamatban nyert erejüket, például gyógyításra. Eliade is hangsúlyozza, hogy, ahogy a harcos, úgy a sámán is képes kontrollálni magát, így lehet és maradhat egyáltalán sámán. Vannak

¹³⁶ DUMÉZIL 1942: 16 skk., illetve lásd még DUMÉZIL 1956, 1969 és 1971.

¹³⁷ ELIADE 1999: 174–179.

¹³⁸ LITTLETON 1987.

¹³⁹ CRAPANZANO 1987.

¹⁴⁰ DUMÉZIL 1942: 40 skk.; ELIADE 1999: 175–176.

¹⁴¹ LEWIS 1989: 165–172.

¹⁴² Jól látható, hogy eredetileg két irányzat fejlődött ki a hitük szerint lélek által megszállott sámánok értékelésében: egyes kutatók úgy vélték, hogy ezek az emberek pszichotikusok, mások szerint éppen ellenkezőleg, tökéletesen normális, egészséges személyek (lásd erről LEWIS 1989: 160–165, további szakirodalmi hivatkozásokkal). A Lewis által is továbbvitt harmadik megközelítés e kettőt integrálja, teljesen plauzibilis értelmezést adva.

azonban olyanok is, akik beleőrülnek abba, hogy időről időre eksztatikus állapotba kerülnek, és ezzel alkalmatlanná válnak feladatukra.¹⁴³

Mindennek alapján arra következtethetünk, hogy hősi múltja alapján Saul tipikus, ideális hősként jelent meg már valószínűleg a néphagyományban is (ahogyan különleges születése, kiemelkedő képességei és harci sikerei is sugallják), aki azonban végül vereséget szenvedett, elbukott a filiszteusok elleni küzdelemben. Ezek után a folklórban az idealizált hős elbukása is tipizáltan jelenhetett meg: éppen hősi kiválasztottsága, a harci eksztázisra való hajlama fordul negatív irányba, az őt megszálló jó lélek helyett egy gonosz lélek keríti hatalmába, harci heve teljes kiszámíthatatlanságba, örültségbe csap át, a hős harcos éppen azok ellen támad, akiket védenie kellene. Noha maga a néphagyomány is elítélhette Saul viselkedését, az istenség iránti engedetlenségét,¹⁴⁴ a kialakuló öszkép eredendően tragikus — erről tanúskodik a Dávid neve alatt fennmaradt siratóének is Saulról és Jonatánról, az elesett nagy hősokról.¹⁴⁵ A nagy hős bukása érthetetlen lenne, megtalálják azonban a magyarázatot: megromlott eredendően szoros és jó kapcsolata az istenséggel, így annak jó lelke elhagyta, és gonosz lelke kezdte zaklatni a királyt. Megvan az ok — mint ahogy a betegségeket is gonosz lelkek idézik elő az ókori hit szerint.¹⁴⁶ Azt, hogy Saulnak valóban voltak-e súlyos pszichológiai problémái, valóban megőrült-e, illetve, hogy egyáltalán valódi személyiségjegyeivel mennyiben szolgált rá az állhatatlan, kiszámíthatatlan király leírására, nem tudhatjuk. Annyi viszont bizonyos, hogy ez a jellemzés az örültségbe csapó őrzöngéssel kiegészülve abszolút tipikus leírása a hős harcos hanyatlásának.

A szövegek későbbi, prófétai rétegei is alkalmazkodnak ehhez a képhez: a Saul megőrülése előtti prófétai eksztázist, őrzöngést, amikor még YHWH pozitív értelemben vett lelke szállja meg a királyt, egyáltalán nem elítélő módon ábrázolják. Amikor azonban már YHWH rossz lelkének befolyása alá kerül, akkor prófétai révülete is negatívan jelenik meg: teljesen kivetkőzve önmagából, mezítelenül fetreng egész nap és egész éjjel.¹⁴⁷

Bár a *gibbôr* (*hayil*) kifejezés több jelentéssel is bír,¹⁴⁸ azonban az egyik ismert típus sok vonásában párhuzamba állítható a hős Saul alakjával: a *gibbôrok*, a „régii idők híres hősei” (Gen 6:4) legendás, mitikus alakok voltak a héber hagyományban; az Isten fiainak és emberek lányainak házasságából származó (óriás) utódokkal azonosították őket.¹⁴⁹ A róluk szóló hagyomány valószínűleg azt is magában foglalta, hogy egy elkülönített helyen nyugszanak az

¹⁴³ ELIADE 1999: 179–183.

¹⁴⁴ Az 1Sám 13–15. fejezetek (a korábbi és az újabb szöveghegyományok is) mindvégig az istenség iránti engedetlenség témáját taglalják Saul, illetve fia, Jonatán vonatkozásában, és a végső következtetés Saul és dinasztiajának teljes elvetése. Lásd erről a PhD disszertációm 3.3.1.3 alfejezetét (*Heroines, Heroes and Deity*. Universitát Wien, 2012).

¹⁴⁵ 2Sám 1:19–27.

¹⁴⁶ Lásd a bevezetőben, fentebb.

¹⁴⁷ Lásd a 4. jegyzetet.

¹⁴⁸ Mint fentebb már említettem, ez a kifejezés egyaránt utalhat hősharcosra, illetve nagyhatalmú vagy jómódú emberre (lásd KOSMALA 1973: 910).

¹⁴⁹ Lásd COXON 1999b. Az óriásokkal való azonosítás talán redakció lehet, de nyilván nem mondhatott ellent a néphagyománynak.

Alvilágban, az ún. Seolban, fegyvereikkel, azaz kardjukkal és pajzsukkal együtt, örök tiszteletet élvezve.¹⁵⁰ Sault világosan *gibbórnak* nevezik, és Sámson is ilyen tulajdonságokkal bír, mindkettőjük legfőbb sajátossága, hogy hős harcosok. A kiválasztott, ha nem is isteni, de isteni közvetítéssel végbement fogantatásának legendája valószínűleg szintén összeköti a *gibbórok* és Saul alakját (Sámsonnál a közvetítő éppen egy angyal, Isten küldötte).¹⁵¹ Ahogy a „*régi idők híres hősei*” tiszteletben részesülnek haláluk után, ugyanúgy Saul is, bukása ellenére, megkapta ezt a tiszteletet a néphagyományban: bár a filiszteusok meggyalázták testét, Jábes-Gileád lakói gondoskodtak temetéséről,¹⁵² a Saulról és Jónatánról szóló, Dávid neve alatt fennmaradt siratóének pedig, mint említettem, hős harcosként dicsőíti őket, bukásukat, halálukat tragédiaként ábrázolja.¹⁵³ Másrészt egyes bibliai szövegek arra utalnak, hogy a *gibbórok* hatalmas természetűek tarthatták, és itt rögtön eszünkbe juthat a Saul kiválasztottságát jelző kimagasló termete.¹⁵⁴ A *gibbórok* és a görög héroszok figurája közötti hasonlóságra pedig már az ókorban is felfigyeltek: az isteni származás és az alvilági lét is párhuzamba állítható.¹⁵⁵ A hős harcosi mivolt mellett közös jellemzőjük, hogy, bár általában véve nem ítéli el őket a héber illetve a görög hagyomány, sőt gyakran a legnagyobb tisztelettel övezi, egyúttal vérengzés, erőszak, pusztulás is kötődik személyükhöz. A bibliai szövegek leírása szerint egyrészt „*rettegtek a hősoktól az élők földjén*”,¹⁵⁶ másrészt legendás tetteikkel összezseng az a Pentateuchos papi iratában található elképzelés, miszerint az özönvíz azért sújtotta az emberiséget, mert „*a föld tele volt erőszakkal*”.¹⁵⁷ Hésziodosz szerint a görög héroszok, bár nemesebbek és nagylelkűbbek voltak, mint elődeik, mivel az istenek nemzették őket halandó asszonyokkal, mégis „*réz-emberek*” voltak ők is, kihívóak és könyörtelenek, akik gyönyörűségüket lelték a háborúban.¹⁵⁸ Ez a jellemzés ismét arra a pusztító/önpusztító jellegre utal, amely, ahogy arról már írtam, Saul és Sámson bibliai leírásában is megjelenik: egyrészt hősként irtják az ellenséget, másrészt saját pusztulásukat készítik elő.

Összefoglalva, mindennek alapján úgy vélem, hogy mind Sámson, mind Saul bibliai alakja a jellegzetes hős harcos típusába tartozott. Ez a típus a héber mitológiában, legenda-világban is fontos szerepet játszhatott, és mivel Sámson, illetve Saul karaktere nagymértékben

¹⁵⁰ Ez 32:27 alapján. Lásd erről KRAELING 1947, COXON 1999a. Maga a kifejezés, amelyet az Ezékiél-szöveg használ, lényegében egyezik a Gen 6:4 megnevezésével: „*hősök, akik a régi időkben estek el*”, illetve „*a régi idők híres hősei*”.

¹⁵¹ Sámson, illetve Saul születési legendájáról lásd fentebb.

¹⁵² Lásd 1Sám 31:9–13

¹⁵³ 2Sám 1:19–27.

¹⁵⁴ Lásd 147. jegyzet és vö. Gen 6:4 és Num 13:33, illetve ezen szöveghelyek fordítását a Septuagintában. Szintén vö. 1Sám 9:2 és 10:23.

¹⁵⁵ MUSSIES 1999: 344. Ókori források: Alexandriai Philón *De Gigantibus* 6; 58–60; *Quaestiones in Genesim* 92; Josephus Flavius *Antiquitates Iudeorum* 1,73.

¹⁵⁶ Ez 32:27.

¹⁵⁷ Gen 6:11. Lásd erről COXON 1999a: 345. A szövegben a vízözön előzményeinek leírása az Isten fiainak és az emberek lányainak házasságából származó utódok, az óriások, illetve híres hősök említését követi, tehát a szerkesztés azt sugallja, hogy éppen az ő viselkedésük okozhatta a vízözönt. Később kidolgozva: 1 *Henok* 9:1–2 és *Jubileumok* 2–3.

¹⁵⁸ Hésziodosz, *Munkák és napok* 109–201, az emberiség öt korszakáról.

folklor jellegű, vagy azzá vált, figurájuk ehhez a típushoz idomult a hagyományban. Ezek a harcossal az ellenséggel szemben épp olyan harci dühbe, ekstázisba tudnak kerülni, mint annyi más harcossal a folklórányagban, a különféle mitológiákban és a valóságban. Sámson alkalmankénti őrjöngése ezzel a harci dühvel tökéletesen meg is magyarázható, és nem közvetlenül az ekstázisra való hajlama miatt bukik el, bár végzete összefügg szexuális féktelenségével, emiatt szegi meg fogadalmát, és így egy időre elveszíti harci képességeit. Saul őrjöngése viszont más szempontból végzetes, méghozzá visszavonhatatlanul: ő nem képes féken tartani harci dühét és saját otthonában az övéi ellen fordul, harci őrjöngése örületbe csap, többé már nem megbízható, bármikor képes azokat megtámadni, akiknek védelme volna a feladata. Saul bibliai ábrázolása tehát jól példázza a harci dühét, vagyis önmagát kontrollálni nem képes hős toposzát, aki így alkalmatlanná válik feladatára, a közösség védelmére — márpedig szerepének, létének éppen ez lenne a lényege. A feladatára alkalmatlanná vált hős harcossal király véglegesen elbukik, elveszíti királyságát és életét is, öngyilkos lesz — bukása teljes. Hanyatlásának és vesztének ábrázolása tehát tipikusnak mondható, s így a bibliai szerzők, akik irodalmi és teológiai eszközökkel, érzékletesen mutatták be a hős sorsát, arra nézve is magyarázattal szolgáltak, hogy szerintük hogyan és miért bukott el Izrael első királya és dinasztíája.

Felhasznált irodalom

- AHLSTRÖM, Gösta Werner 1993: *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 146). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- ALBERTZ, Rainer 1992: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1–2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- ALT, Albrecht 1953a: Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina. In: Uő., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II*. München: C. H. Beck. 1–65.
- ALT, Albrecht 1953b: Das Königtum in den Reichen Israel und Juda. In: Uő., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II*. München: C. H. Beck. 116–134.
- AUNE, David E. 1999: Heracles. In: van der Toorn, K. – Becking, B. – van der Horst, P.W. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans. 402–405.
- BABCOCK-ABRAHAMS, Barbara 1975: 'A Tolerated Margin of Mess': The Trickster and his Tales Reconsidered. *Journal of the Folklore Institute* 11, 147–186.
- BLACK, Jeremy – GREEN, Anthony 1992: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. London: The British Museum Press.
- BROOKS, Simcha Shalom 1996: Saul and the Samson Narrative. *Journal for the Study of the Old Testament* 71, 19–25.

- BYNUM, David E. 1990: Samson as a Biblical φῆρ ὀρεσκῶος. In: Niditch, S. (szerk.), *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore*. Atlanta: Scholars Press. 57–73.
- CARTLEDGE, Tony W. 1989: Were Nazirite Vows Unconditional? *Catholic Biblical Quarterly* 51, 409–22.
- CODY, Aelred 1969: *A History of Old Testament Priesthood* (Analecta Biblica 35). Rome: Pontifical Biblical Institute.
- COXON, Peter W. 1999a: Gibborim. In: van der Toorn, K. – Becking, B. – van der Horst, P.W. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans. 345–346.
- COXON, Peter W. 1999b: Gibborim. In: van der Toorn, K. – Becking, B. – van der Horst, P.W. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans. 618–620.
- CRAPANZANO, Vincent 1987: Frenzy. In: Eliade, M. et al. (szerk.), *Encyclopedia of Religion* Vol. 5. New York: Macmillan. 3213–3215.
- CRENSHAW, James L. 1979: *Samson: A Secret Betrayed, a Vow Ignored*. London: SPCK.
- DAY, John 2000: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 265). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- DIAMOND, Eliezer 1997: An Israelite Self-Offering in the Priestly Code: A New Perspective on the Nazirite. *Jewish Quarterly Review* 88/1–2, 1–18.
- DUMEZIL, Georges 1942: *Horace et les Curiaces*. Paris: Gallimard.
- DUMEZIL, Georges 1956: *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DUMEZIL, Georges 1969: *Heur et Malheur du guerrier, aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DUMEZIL, Georges 1971: *Mythe et épopée II. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*. Paris: Gallimard.
- DUS, Jan 1968: Die Geburtslegende Samuels I. Sam. 1: Eine traditiongeschichtliche Untersuchung zu 1 Sam 1–3. *Rivista degli Studi Orientali* 43, 163–194.
- ELIADE, Mircea 1999: *Misztikus születések*. (Ford. Saly N.) Budapest: Európa.
- ESLER, Philip F. 1998: The Madness of Saul: A Cultural Reading of 1 Samuel 8–31. In: Exum, J. C. – Moore, S. D. (szerk.), *Biblical Studies, Cultural Studies: The Sheffield Colloquium*. Sheffield: Sheffield University Press. 220–262.
- EXUM, J. Cheryl 1992: *Tragedy and Biblical Narrative: Arrows of the Almighty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FRETHEIM, Terence E. 1985: Divine Foreknowledge, Divine Constancy and the Rejection of Saul's Kingship. *Catholic Biblical Quarterly* 47, 595–602.

- GASTER, Theodor Herzl 1969: *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament: A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament*. New York: Harper & Row.
- GHALIOUNGUI, Paul 1963: *Magic and Medical Science in Ancient Egypt*. London: Hodder and Stoughton.
- GOTTWALD, Norman K. 1987²: *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress Press.
- GRØNBAEK, Jakob H. 1971: *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15-2. Sam. 5): Tradition und Composition* (Acta Theologica Danica 10). Copenhagen: Munksgaard.
- GUNKEL, Hermann 1913: Simson. In: Uö., *Reden und Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 38–64.
- GUNN, David M. 1980: *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 14). Sheffield: JSOT Press.
- GUNN, David M. 1981: A Man Given over to Trouble: The Story of King Saul. In: Long, B. O. (szerk.), *Images of Man and God: Old Testament Short Stories in Literary Focus*. Sheffield: Almond. 98–112.
- HAYES, John H. 1989: *An Introduction to Old Testament Study*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- HILDEBRANDT, Wilf 1995: *An Old Testament Theology of the Spirit of God*. Peabody, MA: Hendrickson.
- HUMPHREYS, W. Lee 1980: The Rise and Fall of King Saul: A Study of an Ancient Narrative Stratum in 1 Samuel. *Journal for the Study of the Old Testament* 18, 74–90.
- HUNTER, Richard 2004: *Plato's Symposium* (Oxford Approaches to Classical Literature). Oxford: Oxford University Press.
- HYLANDER, Ivar 1932: *Der literarische Samuel-Saul-Komplex (I. Sam. 1-15) traditionsgeschichtlich untersucht*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- KOSMALA, Hans 1973: *gābar*. In: Botterweck, G. J. – Ringgren, H. (szerk.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Vol. I. Stuttgart: Kohlhammer. 901–919.
- KRAELING, Emil G. 1947: The Significance and Origin of Gen 6.2–4. *Journal of Near Eastern Studies* 6, 193–208.
- LANG, Bernhard 1988: Der vergöttlichte König im polytheistischen Israel. In: Zeller, D. (szerk.), *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 37–59.
- LEWIS, Ian M. 1989²: *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. New York: Routledge.
- LINCOLN, Bruce 1987: War and Warriors: An Overview. In: Eliade, M. et al. (szerk.), *Encyclopedia of Religion* Vol. 15. New York: Macmillan. 339–344.

- LITTLETON, C. Scott 1987: War and Warriors: Indo-European Beliefs and Practices. In: Eliade, M. et al. (szerk.), *Encyclopedia of Religion* Vol. 15. New York: Macmillan. 344–349.
- MARGALITH, Othniel 1985: Samson's Foxes. *Vetus Testamentum* 35, 224–229.
- MARGALITH, Othniel 1986a: Samson's Riddle and Samson's Magic Locks. *Vetus Testamentum* 36, 225–234.
- MARGALITH, Othniel 1986b: More Samson Legends. *Vetus Testamentum* 36, 397–405.
- MARGALITH, Othniel 1987: The Legends of Samson/Heracles. *Vetus Testamentum* 37, 63–70.
- MCCARTER, P. Kyle Jr. 1980: *I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (Anchor Bible 8). New York: Doubleday.
- METTINGER, Tryggve N. D. 1976: *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*. Lund: Gleerup.
- MILLER, J. Maxwell 1974: Saul's Rise to Power: Some Observations Concerning 1 Sam. 9.1–10.16; 10.26–11.15 and 13.2–14.46. *Catholic Biblical Quarterly* 36, 157–174.
- MILLER, J. Maxwell – Hayes, John H. 2003: *Az Ókori Izrael és Júda története*. (Ford. Erdős Á.) Piliscsaba: PPKE BTK.
- MOBLEY, Gregory 2006: *Samson and the Liminal Hero in the Ancient Near East*. New York/London: T&T Clark.
- MOWINCKEL, Sigmund 1954: *He That Cometh*. (Ford. G. W. Anderson) New York: Abingdon Press.
- MUSSIES, Gerard 1999: Giants. In: van der Toorn, K. – Becking, B. – van der Horst, P.W. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans. 343–345.
- NOTH, Martin 1943: *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Halle: Niemeyer.
- OTTO, Rudolf 1997: *A Szent. Az isteni eszmében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. (Ford. Bendl J.) Budapest: Osiris.
- PARKER, Simon B. 1999: Sons of (the) Gods. In: van der Toorn, K. – Becking, B. – van der Horst, P.W. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans. 794–800.
- PÓCS, Éva 2001: Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In: Pócs Éva (szerk.), *Demonológia és boszorkányság Európában* (Studia Ethnologica Hungarica I). Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék. 137–198, 357–359.
- POCS, Éva 2002: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán*. Budapest: L'Harmattan.
- RAD, Gerhard von 2000: *Az Ószövetség teológiája I*. (Ford. Görföl T.). Budapest: Osiris.
- REILING, Jannes 1999: Holy Spirit. In: van der Toorn, K. – Becking, B. – van der Horst, P.W. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans. 418–424.

- RICHTER, Wolfgang 1963: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (Bonner biblische Beiträge 18). Bonn: P. Hanstein.
- RICHTER, Wolfgang 1964: *Die Bearbeitungen des „Richterbuches“ in der deuteronomischen Epoche* (Bonner biblische Beiträge 21). Bonn: P. Hanstein.
- SOGGIN, J. Alberto 1981: *Judges: A Commentary* (Old Testament Library). (Ford. Bowden, J.). London: SCM Press.
- STURDY, John 1970: The Original Meaning of ‘Is Saul also among the Prophets?’ *Vetus Testamentum* 20, 206–213.
- TAYLOR, J. Glen 1993: *Yahweh and the Sun: Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 111). Sheffield: JSOT Press.
- TENGSTRÖM, Sven 1993: *rûah*. In: Fabry, H. J. – Ringgren, H. (szerk.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Vol. 7. Stuttgart: Kohlhammer. 385–418.
- THOMPSON, Reginald Campbell 1976² [1903]: *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*. New York: AMS Press.
- THOMPSON, Stith 1955–1958: *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. 6 Vols. (Javitott és bővített kiadás). Copenhagen: Rosenkilde & Bagger.
- VEIJOLA, Timo 1975: *Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- WEISER, Artur 1966: Die Legitimation des Königs David. *Vetus Testamentum* 16, 325–354.
- WELLHAUSEN, Julius 1878: *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin: G. Reimer.

Tér és idő: A Papi Törvény és a Szent Sátor

Karasszon István

Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar – Budapest

Hogy a Papi Író kifejezetten érdeklődik a tér is idő behatárolása iránt, az aligha lehet kétséges: egyrészt a Papi Történetírás kezdete, a híres Gen 1 tökéletesen mutatja, hogy a világ teremtésének rendjében igen fontos a distinkció, a megkülönböztetés (a P saját terminológiájával a *bádal*, „szétválasztani, megkülönböztetni” ige a kulcsszó itt), ez talán már az első olvasatra feltűnik. A megkülönböztetés illet teret (a felső és az alsó vizek szétválasztását, Gen 1:7), de időt is (az éjjel és a nappal szétválasztását, Gen 1:4). Mindez nem új, hanem már hosszú évtizedek óta változatlan eredménye a tudománynak.¹ Ugyanakkor azonban nemcsak a Papi Történetírás jellegzetességét láthatjuk mindebben, hanem — úgy tűnik — ez az elv általános szabályként uralta azt a módszert is, ahogy a Papi Író a régebbi, számára már adott anyagot kezelte. A papi redakció például a korábbi, Előhistaként számontartott anyagot is olyan megjegyzésekkel látta el, amelyek révén a korábban meghatározatlan elbeszélést időben és térben próbálja meg elhelyezni. Tipikusnak mondhatjuk a híres Aqédá-történet, a Gen 22 elbeszélésének papi redaktori megjegyzésekkel történt ellátását. A lezáró vers, a Gen 22:19 azt sugallja, hogy a történet Beér-Sebától nem messze játszódik, jóllehet maga az elbeszélés (az Előhista általános szokásához híven) semmilyen utalást nem tartalmaz erre, sőt kifejezetten olyan narratívát/leírást akar elibénk tárni, amelyik sem időben, sem térben nem pontosítható.² A Papi Író sokszor él mind a genealógia, mind pedig az itinerárium eszközével: a genealógia (a Gen 22 esetében a 20–24. versek) megpróbálja időben behatárolni az eseményeket, még akkor is, ha a generációk egymás utánisága csak megközelítő pontossággal enged arra következtetni, hogy milyen régi lehetett az elbeszélés az olvasó idejétől. Az itinerárium pedig (jóllehet az egyes stációk azonosítása ma sem könnyű feladat a tudomány számára) az olvasót arról informálja, hogy nagyjából hol zajlott le mindaz, amit az elbeszélésekben olvashatunk. Ennek a techni-

¹ Szükségtelen e helyütt a teljesség igényével idézni az elmúlt évszázad kutatási eredményeit. Legyen elég az egyik utolsó jelentős művet felidézni: SMITH 2010: 90–91: „*Genesis 1 uses a hallmark priestly term for expressing the division of space and time, namely the verb 'to divide' (lehabdil). Of all of the Bible's creation accounts, Genesis 1 is the only one to use this verb. Granted some ancient Near Eastern accounts refer to the division of heaven and earth. The separation of heaven and earth in Mesopotamian accounts reflects the larger notion that they constitute a cosmological pair that helps give birth to the world.*”

² Lásd korábbi tanulmányomat: KARASSZON 2010, további irodalommal. Az azóta megjelent szakirodalomhoz lásd YOREH 2010: 65kk. Tzemah L. Yoreh sokkal részletesebb redakcionális munkát feltételez az Aqédá-történet kapcsán, mint hagyományosan szokás.

kának köszönhető, hogy a Papi Történetírás, a Gen 1–Ex 24* egysége durván megfelel a lineáris idő fogalmának, s így ma is történelemként olvashatjuk ezt a meglehetősen összetett irodalmi művet.

Ezután azonban változik a kép: a történelem logikus menete mintha megszakadna, s az Ex 25–Lev 27 szinte szándékosan nem akar ilyen lineáris menetet felmutatni.³ Nem csak ebben a vonatkozásban történik változás: ha azt mondtuk, hogy az előzőekben meglehetősen összetett egységről volt szó, akkor az Ex 25–Lev 27 még akkor is relatíve egységesnek mondható, ha világos, hogy korábbi és későbbi tradíciók keverednek benne. Általában Papi Törvényként szokás meghatározni ezt az egységet, ami egy meglehetősen terjedelmes, nagy blokkban a Pentateuchos közepén található, s bár nem egyszerre keletkezett, belső konzisztenciáját nem lehet elvitatni: általában a Kr. e. 6. sz. végére, illetve a Kr. e. 5. sz. elejére szokás keltezni.⁴ A Szent Sátor téma az Ex 25–40. fejezeteket uralja, így ezek értelmét kell megvizsgálunk — s már az első pillantás mutatja, hogy nem magától értődő dolgokkal fogunk találkozni ebben a szakaszban!

A legfeltűnőbb dolog, kétségtelenül, hogy a Szent Sátor leírása kétszer szerepel: először a 25–31. fejezetben, majd ezt követi az aranyborjú története (Izrael lázadása Isten ellen), ami a 34. fejezetben az új kőtáblák elkészítéséhez, az újbóli szövetségkötéshez vezet, majd Mózes sugárzó arcáról olvasunk. A 35. fejezetben viszont újrakezdődik a Szent Sátor elkészítésének leírása.⁵ Az ismétlés másutt esetleg dublettek feltételezését tenné lehetővé (így az őstörténetben: Gen 1–11), ismét másutt talán sajátos stílusnak tarthatnánk (így Ezékiel könyvében); itt azonban lehetetlen nem észrevennünk, hogy szándékos szerkesztéstechnika eredményéről van szó, hiszen az Ex 40:34–38 azzal fejeződik be, hogy Isten dicsősége betöltötte a Szent Sátort — ez félreérthetetlenül a befejezést jelenti, szemben a korábbi passzusokkal, s igen

³ Ez még akkor is igaz, ha el kell fogadjuk: redakcionálisan nagyon jól van összeillesztve az Ex 19–24 a Szent Sátorról szóló leírással. Ezt hangsúlyozza Christoph Dohmen is kommentárjában: DOHMEN 2004: 222: „Die zweite große Gottesrede am Sinai (Ex 25–31), die geradezu unmittelbar aus der Erzählung vom Bundschluss entwickelt sich, kreist letztendlich um die Ermöglichung dieser besonderen Gottesnähe in der Zukunft.”

⁴ Általában itt Thomas Pola felfogását követem, lásd POLA 1995. Ezzel együtt nyilvánvaló, hogy a relatíve egységes papi szöveg tradíciókritikai háttere tovább kutatható — erre utal William H. C. Propp is kommentárjában: PROPP 2006: 365–366: „Although scholars have attempted to isolate various subdivisions and strata (see below), the Tabernacle pericope (chaps. 25–31, 35–40) is widely regarded as the parade example of the Priestly Source” — majd a következő magyarázatban az előzetes irodalmi stádiumokat kutatja. Mindez rendkívül érdekes, de jelen vizsgálatunk számára nem bír jelentőséggel.

⁵ Vessünk egy oldalpillantást a régebbi szakirodalomra is! Úgy gondolom, az analízis körülbelül ugyanez lehetett Martin Noth esetében is, aki a következőképpen értékeli ki ezt a nem mindennapi szerkesztést: „In Kap. 35–39 wird ausführlich und zum größten Teil wörtlich gleichlautend von der genauen Ausführung der dem Mose auf dem Berg gegebenen göttlichen Anweisungen von Kap. 25–31. berichtet. Wir haben es hier also wieder mit der P-Überlieferung zu tun. Freilich gehört dieser lange Ausführungsbericht nicht zur ursprünglichen Grunderzählung von P. Die pedantische Wiederholung des ganzen in Befehlsform gegebenen Abschnitts Kap. 25–31 in der Form eines Berichts über die Durchführung wäre an sich noch nicht ein triftiger Grund, den Abschnitt Kap. 35–39 für sekundär zu halten; denn angesichts der sonst zu beobachtenden genauen Art von P wäre eine solche lange Wiederholung bei ihm durchaus für möglich zu halten. Wohl aber zeigt sich, daß die literarisch sekundären Elemente in Kap. 25–31, die sich schon durch ihre Stellung als Zusätze erweisen (vgl. vor allem Kap. 30.31), in Kap. 35–39 in das ganze eingearbeitet und in eine nach Möglichkeit systematische Ordnung eingegliedert sind.” (NOTH 1960: 220–221). — Noth tehát úgy értelmezi, hogy az ismétlés szándékos átdolgozás akart lenni. Talán ezt tudjuk is pontosítani jelen írásunkkal!

egyértelműen mondja, hogy ez volt a hajlék megépítésének célja. Mi lehet mármost ez a szándék?

Először tekintsük át ezt a sajátos struktúrát!

25:1–22	Utastítás a Szent Sátor készítésére; a szövetség ládája
25:23–30	A szent kenyerek asztala
25:31–40	A lámpatartó
26:1–14	A sátorlapok
26:15–30	A Szent Sátor oldalai
26:31–37	A Szent Sátor kárpitja
27:1–8	Az oltár
27:9–19	A pitvar
27:20–21	A mécses
28	Papi ruhák
29	Papi szertartások
30:1–10	Az illatáldozat
30:11–16	Templomadó
30:17–21	Rézmedence
30:22–38	Szent olaj és füstölőszerek
31:1–11	Mesteremberek
31:12–18	Lezárás: a nyugalom napja
32–34.	AZ ARANYBORJÚ TÖRTÉNETE
35:1–3	A nyugalom napja
35:4–29	Adakozás a Szent sátorra
35:30–36	Mesteremberek, a Szent Sátor elkészítése
37:1–9	A szövetség ládája
37:10–16	A szent kenyerek asztala
37:17–24	A lámpatartó
37,25–29	Az illatáldozati oltár
38:1–7	Az égőáldozati oltár
38,8	Rézmedence
38:9–20	A pitvar
38:21–31	A fölhasznált kincsek
39	Papi ruhák
40:1–33	Papi szertartások
40:34–38	Isten dicsősége betölti a hajlékot

Az áttekintés első látásra nem enged meg sok észrevételt, csupán egyet: az ismétlés egészen biztosan nem véletlen, s a felosztás a szerző szándéka volt, nem pedig véletlenszerű. Erre bizonyos az, hogy az aranyborjú története — amelynek központi a helyzete — a körülötte levő elemeket chiasztikus szerkezetben fogja át.⁶ Az viszont kétségtelenül meghökkentő,

⁶ Úgy gondolom, hálásak lehetünk Walter Brueggemann-nak, aki a teológiai magyarázaton túl arra is felhívja a figyelmet, hogy esztétikai szempontok is vezethették a szerzőt, amikor ezt a kompozíciót megalkotta. Ez az esztétikai szempont egyrészt a gazdag anyag felsorolásából állt, másrészt a szimmetrikus szerkezet arányosságában volt mérhető, harmadrészt pedig a csúcspont meghatározásában: az Ex 40:34–38 egysége mintegy

hogyan ez a történet ilyen lényeges a szerző számára, hiszen nem egy dicsőséggel teli eseményről, hanem aposztáziáról van szó.⁷ Miért tartja ezt olyan fontosnak a szerző, s miért nem helyesebb elhallgatni az eltévelyedést? Az ismétlések sorából két dolog mindenképpen kitűnik: a Szent Sátorra történő adakozás megemlézése (35:4kk), valamint a Szent Sátor elkészítésénél fölhasznált arany és ezüst felsorolása (38:21kk). Miért jelentősek ezek másodjára, ha először nem nyertek említést?⁸ Az első sorozatban is van valami, ami a második esetében nem szerepel: a 30:11kk-ben leírt templomadó. Miért marad ez el később?

Mielőtt ezekre a fontos kérdésekre válaszolnánk, idézzük emlékezetünkbe, hogy a Papi Törvény egészen biztosan nem egy hordozható szentélyről beszélt a Szent Sátor esetében, hanem kifejezetten a jeruzsálemi templomról van szó. Ez első pillantásra világosnak látszik, ha valaki a méretekre tekint: ilyen nagyságú és ilyen bonyolult felépítésű szentély elképzelhetetlen a pusztai vándorlás idején, ahol inkább azt kell feltételeznünk, hogy a vándorlók reggel fölszedték a szentélyt, majd vándorlásuk végeztével, este újra felállították.⁹ Ez teljességgel lehetetlen, ha az Ex 25–40. fejezeteinek leírását vesszük alapul! Nem csak ennyiről van azonban szó: ha tovább olvassuk a Papi Törvényt, úgy a Lev 1–9. fejezetei logikus folytatásnak tűnnek, hiszen ott arról értesülünk, hogy ha már meg van építve a szentély, milyen áldozatokat kell bemutatnunk *benne* — tehát az áldozati törvény szervesen követi a szentély leírását. S még tovább olvasva arról értesülünk, hogy a szentélyből kilépve, a világ egyéb helyein hogyan őrizhetjük meg a szentséget: a Lev 11 és a soron következő fejezetek a tisztasági rítusokról, a tiszta és tisztátalan állatok megkülönböztetéséről emlékeztetnek meg, hogy aztán az egész a

zárókó van elhelyezve a nagy mű végén, amikor is megállapítást nyer, hogy YHWH dicsősége betölti a szentélyt. Lásd BRUEGGEMANN 2012: 524–526.

⁷ Aligha vitás, hogy jól átgondolt, gondosan megkomponált fejezetekről van szó, így aztán az is jól elképzelhető, hogy több strukturális egységet is rekonstruálni lehet a későbbi analízis kapcsán. Magam részéről teljesen egyet tudok érteni azzal is, hogy ha Mózes személyére koncentrálnak, s nem csupán a Papi Törvényt, hanem az Exodus könyvének egészét tekintjük, akkor a klimaxot éppen Mózes személyével érzük el: az Ex 34:29–35, Mózes ragyogó arca a csúcspont, ami után levezetésnek tűnhet a Szent Sátor újbóli megépítése. Egy ilyen struktúrát sugall Frank H. Gorman Jr. könyve: GORMAN 1990: 141kk.

⁸ CHILDS 1974: 535. lapján úgy véli, hogy a kérdést tradíciókritikailag kell megoldani: szerinte az ismétlés egy későbbi stádiumot jelent a tradíció-fejlődésben. „If we now turn to examine Ex 35–40, there is some evidence to suggest that a still further development of the tradition can be discerned in the redaction of these chapters.” Childs kommentálásának egyébként is erős oldala a hagyományozás történetének felderítése! Ezzel együtt úgy gondoljuk, inkább kompozicionális szempontokat kell keressünk a változtatások mögött — és talán az is föltételezhető, hogy a szándékos változtatásoknak a szerző(k) konkrét élethelyzetében is megvolt az oka.

⁹ Elismerem: kifejezetten *unfair* Frank Moore Cross sokat idézett véleményével szemben, ha nem kívánom tárgyalni, hogy a Szent Sátorról szóló elbeszélésben mi mehet vissza egy esetleges vándorló életmód portabilis szentélyének emlékeire. Immár klasszikussá vált tanulmánya ugyanis a kánaáni szentély hatása mellett egy ilyen emléket is föltételez, lásd: CROSS 1947. Cross a későbbiekben is kitért a nézete mellett: CROSS 1973: 231–232. lapjain kifejti, hogy szerinte a Szent Sátor fejlődése Dávid korában érte el a csúcspontot, s a fordulópont Salamonnal következett be, aki bevezette a templomi istentiszteletet. A „találkozás sátra” (*óhel mó'éd*) kifejezést ugari alapon inkább „gyűlés, tanács” (*assembly, council*) értelemben veszi. — Sok mindennek lehet helyeselni Cross nézetében, s több mindennel talán vitatkozni is lehetne. Kérdés például hogy tényleg Salamonnal kezdődik-e meg az izraeli templomi istentisztelet — hiszen akkor ez esetben a sílói, bételi, dáni (!) vagy gilgáli tradíciót történetien kellene minősíteni. Kérdés az is, hogy a *mó'éd* szó kánaáni módon történő értelmezése célravezető-e, hiszen itt nem Isten és ember találkozását kell értsük rajta, hanem az istenek gyűlését. Ezzel együtt egy másik alkalom számára kell fenntartsuk a párbeszédet ezzel a nézettel, hiszen kifejezetten vallástörténeti szempontokról van szó Cross nézeteiben. A mi jelen szándékunk azonban inkább a szerző kompozíciójának értelmét kívánja kutatni.

Szentségtörvénybe torkolljon — úgy tűnik tehát, hogy a szerző valóban jól átgondolta mind koncepcióját, mind pedig az általa írt szakaszok felépítését!

A Papi Törvény általános felépítéséből tehát az következik, hogy a szerző koncentrikus, egyre táguló körökben akarta leírni a szentség fogalmát: középpütt helyezkedik el a szentély, s körülötte a társadalom.¹⁰ Ha ez a logika áll a Szent Sátor leírására is, akkor az alábbiakat föltételezhetjük a Szent Sátor és kellékei esetében: a legbelsőbb helyen a szövetség ládája áll — nyilván a szentek szentjében.¹¹ Ez a centrális hely a papi író számára a legfontosabb és legszentebb tér. Ennek közvetlen közelében van a szent kenyerek asztala és a lámpatartó. Igaz ugyan, hogy a mi tudomásunk szerint ennek már a szentélyben, s nem a szentek szentjében kellett lennie, de egy ősi áldozati hely, illetve a fény garantálása tűnik a következő körnek a szentség megállapításában. Ezt követi a sátorlapok, a sátor oldalai, illetve a kárpit leírása — s ezzel gyakorlatilag a Szent Sátor építészeti lényegét meg is adta a szerző! Amikor pedig mindez megvan, akkor a belső berendezés, a papok öltözékei és szertartásai jönnek, hogy aztán a szombat megünneplésével a Szent Sátor megépítése meg legyen koronázva. A koncepció teljességgel érthető!¹²

Vissza kell azonban térnünk az aranyborjú történetére, ami szemmel láthatólag középpontban áll a szerző gondolkozása szerint. Olybá tűnik, hogy az aranyborjú aposztáziája mint-ha az egész eddigi munkát megsemmisítette volna, hiszen ezután mindent újra kellett kezdeni! Az aranyborjú említése kétségkívül I. Jeroboám izraeli király kultuszpolitikáját idézi, aki az ország kettészakadása után mindenképpen meg akarta akadályozni, hogy az északi országrészből Jeruzsálembé zarándokoljanak alattvalói, s ezért a bételi és dáni szentélyeket tette meg királyi kultuszhelyé, ahol bikaszobrok ábrázolták Izrael Istenét. Nem vitás, hogy később mindez a deuteronomisztikus történetírás rosszállását váltotta ki: „Jeroboám bűne” fogalom-má vált az izraeli történetírásban, és pedig az illegitim kultusz fogalmává! Lehet, hogy ezúttal is inkább Izrael történetére kell gondolnunk, s nem a pusztai vándorlás elbeszélésére? Ha a

¹⁰ Élvezettel olvasható John I. Durham kommentárja: DURHAM 1987: 350–351, ahol a szerző éppen ezeket a koncentrikus köröket írja le. Számomra nem vitás, hogy ez az irodalmi eszköz, ami a térbeli elrendezésnek is megfelel, eredeti szándék a leírásban!

¹¹ Igen érdekes Johan M. Brinkman összehasonlítása az ókori keleti gondolkodással: a tér érzékelésében ugyan ismert ugyanaz a mérhető és érzékelhető tér-fogalom, mint a mai nyugati gondolkodásban, de mellette megvan a mitikus tér-fogalom is — néha e kettő éles ellentétben áll egymással. Lásd disszertációját: BRINKMAN 1990: 240kk. — A fentiek azért tűnnek kivételesen fontosnak, mert a mitikus tér fogalmát az Ex 25–40. ugyan ismertként föltételezi, de egyáltalán nem használja: a tér beosztásával *teológiai* fontosságot, de nem mitikus valóságot fejez ki. Hogy ez a teológiai koncepció mennyiben a társadalmi berendezkedés tükörképe, azt az alábbiakban kívánjuk kifejteni.

¹² A szentség különböző köreinek leírása a Szent Sátor építése során igen feltűnő jelenség, amit plasztikusan ábrázol Eckart Otto összefoglalója (OTTO 2007: 52): „*Das Allerheiligste mit der Lade im Zentrum ist hochheilig im Verhältnis zum inneren Heiligtum mit Räucheraltar, Schaubrottisch und goldenen Leuchtern, von dem es durch einen Vorhang abgegrenzt ist, so wie das innere Heiligtum durch eine Decke vom Vorhof mit Becken und Ganzopferaltar getrennt ist. Dieser Altar wiederum ist hochheilig im Verhältnis zum Vorhof und das Heiligtum als Ganzes im Verhältnis zum profanen Draußen. Heiligkeit zeigt sich also als ein Begriff der Abgrenzung von Wirklichkeitsbereichen, die ihr Zentrum nicht in der empirisch-geschöpflichen Welt, sondern der metaempirischen Gotteswirklichkeit haben. Mit der Einwohnung Gottes in der von ihm geschaffenen Welt soll die Grenze zwischen empirisch-menschlicher und metaempirisch-göttlicher Wirklichkeit nicht verwischt werden, sondern es bedarf der Ausgrenzung der Gotteswirklichkeit in der empirischen Welt aus der Welt.*” — Ezzel teljesen egyetérthetünk; mégis, talán a „meta-empirikus” világ érzékelése is egyfajta immanens valóság ábrázolása akart lenni — erre utalunk a későbbiekben!

Szent Sátor a jeruzsálemi templomot példázza, s a szentélyt megismételten kell felépíteni, s főként pedig: ha a megisméltés oka valamilyen aposztázia, akkor itt csak egyre gondolhatunk: a szentély ismételt megépítése csakis a második templomot jelentheti, hiszen az első elpusztult — és pedig az izraeli történetírás szerint azért, mert Izrael eltántorodott Istentől. Az Ex 25–40 felépítése egyáltalán nem tűnik kusának, sem önmagában ellentmondónak, ha azt feltételezzük, hogy itt a második templom felépítésének teológiai programjáról van szó, ami gyakorlatilag az első templom megisméltése akar lenni, mégis apró eltérések észlelhetők az előző templomhoz képest. Az aranyborjú története nyilván magát a babilóni fogságot jelképezi itt, hiszen ez idő alatt a jeruzsálemi templom romokban hevert, s úgy tűnt, hogy Isten felmondja szövetségét népével. A fogságból való hazatérés és a templom újbóli felépítése megmutatta, hogy nem erről van szó!

A Szent Sátor fölépítése tehát a deuteronomisztikus történetfelfogás után a legkomolyabb előrelépést jelenti az izraeli történettudatban. Kétségkívül páratlan és nagyszerű koncepció volt, ha a bukás után Izrael önmaga történetét úgy írta meg, mint az Istentől való elhanyaglás történetét, s ezzel olyan bűnvallást tett, amely implicite tartalmazta az újrakezdés lehetőségét is. Ha ugyanis azért vesztettük el országunkat, mert elhanyaglottunk Istentől, aki pedig esküvel ígérte meg atyáinknak Izrael földjét — nos, akkor az Istenhez való visszatérés újra lehetővé teszi, hogy visszanyerjük azt!¹³ A papi történelmi koncepció azonban nem végpontnak, hanem középpontnak teszi meg a babilóni fogságot, amely után újraindul Isten szövetsége népével, s újra felépül a templom. A fogság után élők közössége egy monumentális újrakezdés részesei — amely újrakezdés nehéz, többször elakadó és részleges voltáról a kor történészei sokat írtak, de ez alkalommal valamilyen magasztos eseményként áll előttünk. Az izraeli hívó tehát el tudja magát helyezni a történelemben; kívánatos, ne mondjuk, irigylésre méltó helynek tűnik ez!

Ha ez a koncepció világossá válik előttünk, akkor talán kitérhetünk azokra az apró eltérésekre is, amelyek szétválasztják az aranyborjú előtti, illetve utáni leírást a Szent Sátorról. Az aranyborjú története után, értsd: a babilóni fogság után, a zsidó restauráció tagjaiként hangsúlyossá válik az adakozás a Szent Sátorra, illetve a második templom újrakezdésére. Kétségkívül a fogságból hazatérők önértelmezése tükröződik ebben, hiszen a hazatérés után az égőáldozati oltár újjászentelése (Ezsd 3), majd pedig az elpusztult templom újjáépítése a babilóni gólaból hazatérők anyagi erejét dicsérte — csakúgy, mint ezek után majd egy évszázadig a zsidó restauráció gyakran elakadó, de mindig megújuló folyamata. Az általános templomadó

¹³ A fentiek igen rövid, szinte enigmatikus utalást tartalmaznak a Deuteronomiumi Történelmi Műre (DTM = Józsué – Bírák – 1–2Sámuel – 1–2Királyok nemzeti történetírására), anélkül, hogy részletesebben foglalkoznának a mű körül kialakult tudományos vitával. Megfogalmazásunkban arra igyekeztünk, hogy mind a DTM eredeti, M. Noth által kifejtett nézeteinek megfelelőjünk (NOTH 1943), mind pedig a későbbi módosító teóriák fényében korrekt legyen álláspontunk. Mind a Harvard-iskola nézetei szerint helyesnek tűnhet a DTM fenti összefoglalása (ti. a DTM két lépcsőben történt előállása fényében: az első Jósias korában a királyok uralkodásának áttekintése, a második pedig a babilóni fogságban a bukás teológiai magyarázata) — de reménységünk szerint a göttingeni iskola megfogalmazásában is helyes állításunk (ti. a DTM későbbi redakcionális kiegészítése esetén: egyrészt egy próféta, ill. egy „nomisztikus” átdolgozás föltételezésekor).

Utaljunk mindazáltal az utóbbi idők jelentős munkáira a DTM kapcsán: vélemények panorámáját tárja elő az Albert de Pury, Thomas C. Römer és Jean-Daniel Macchi által kiadott kötet: DE PURY – RÖMER – MACCHI 1996 = Uók. (szerk.) 2000. — Újabban lásd T. C. Römer áttekintését: RÖMER 2005.

gondolata a restauráció során nem alkalmazható: az etnikai tisztaság szempontjából azt is figyelembe kellett venni, hogy ki az, aki egyáltalán részt vehet a második templom felépítésében; nyilván vannak olyanok is, akik ki vannak zárva — például a samaritanusok!

A Szent Sátor felépítésének története tehát, úgy tűnik, a közvetlen fogság utáni társadalom leképezése is. E társadalomról J. Weinberg találoan nyilatkozott így: *citizen – temple community* — amit esetlen magyar fordításban „templom köré gyűlt közösség” körülírással próbáltam visszaadni.¹⁴ A lényeg kétségkívül abban állt, hogy bár alapjában véve minden néppel és minden emberrel békességes kapcsolatra kellett törekednie a restauráció zsidóságának, mégsem tekinthettek mindenkit az új zsidó társadalom részének, aki Jehúd tartomány területén élt. Az új közösségnek nyilván az a tagja, aki valamilyen kapcsolatban áll a templommal — a második templommal, amelynek először csak az égőáldozati oltárát állítják fel. Kr. e. 515-ben sikerül felszentelni az új templomot, de még hosszú ideig várat magára, hogy Jeruzsálem falait majd megépítse Nehemiás, és az sem lesz könnyű, hogy a fővárost benépesítsék, hiszen eleinte még elég kis közösségről volt szó. Annyi azonban bizonyos, hogy a főpapi tiszt és tradíció már a Kr. e. 6. század végén megszilárdul, ami aztán uralkodó lesz az 5. század során.¹⁵ A koronát erre a fejlődésre bizonyos Ezsdrás legiszlációs működése teszi fel (Neh 8), aki a templom köré gyűlt közösséget perzsa tartománnyá teszi meg, s ezzel a zsidó törvénynek államjogi jelentőséget biztosít. Az egyre bővülő, koncentrikus körök a zsidó társadalom alakulásában éppúgy megfigyelhetők, mint azt a Szent Sátor felépítésének történetében láttuk!

Az Ex 25–40. koncepciója tehát nem átlagos rendszeralkotó képességről tanúskodik. Egyrészt a szentséget a szent hely elhatárolásával, a rítus elrendezésével láthatóvá tette; az említett fejezetek vizualitásához kétség nem férhet! Ugyanakkor azonban egy történeti koncepcióval is megajándékozta az olvasót, hiszen az aranyborjú történetének beiktatásával a babilóni fogságra is magyarázatot adott, s a második templomot építő közösséget is elhelyezte a történelemben. Végül pedig egyre táguló köreivel a templom köré gyűlt közösség önértelmzését is adta — mindezt oly módon, hogy a helyes rítus, a tiszta és tisztátalan megkülönböz-

¹⁴ WEINBERG 1992 egy sor szociográfiai tanulmányt tartalmaz a fogság utáni Izraelről. A 48. lapon ezt olvassuk: „As the community members were only a part of the population of Judah (20–70%) and the regions settled by them did not appear to be a conclusive unity, it is more precisely correct to speak of the citizen – temple community in the land of Judah (until the middle of the fifth century) or in the Persian province of Judah (second half of the fifth century BCE).” Talán meglepő a 20–70% meglehetősen szélesre hagyott becslése, de nyilván úgy kell értsük a szerzőt, hogy az Ezsdrás 2 és Neh 7 által megadott szám (42 360 fő) durván a 20%-át tehetette ki Júda lakosságának az 5. század közepén, ez a szám azonban a sikeres restauráció során egyre nőtt, hiszen egyre többen tudtak csatlakozni az új közösséghez.

¹⁵ Korábbi tanulmányomat idézve úgy véltem, hogy a főpapi tiszt maga is ekkor születik, s a babilóni fogság előtt nem beszélhetünk főpapról a szó jogi értelmében. Lásd KARASSZON 2012. — Az olvasó döntsön erről a véleményről! A klasszikus műre mindazáltal utaljunk itt is: VANDERKAM 2004. Érdekes mindazáltal Alice Hunt tétele is (HUNT 2006), aki úgy tartja, hogy a cádókiták legitimációjára szükség volt a restauráció során, hiszen a sok szegmensből álló társadalmat össze tudta tartani tekintélyével. A hasmoneusok megjelenésével azonban háttérbe szorult a főpapi család. Lásd összefoglaló mondatait (190. old.): „As for the Zadokites, I suggest that, since they turn up at Qumran with some measure of authority in the community during the time of Alexander Jannaeus, we can conclude that they were one of the sectarian groups that developed during this period. They had some issues with the status quo, particularly over calendar, temple, and priesthood. They could not tolerate what was happening in the system. They chose to retreat.”

tetése révén páratlan teológiai teóriát tárt az olvasó elé, ami mind zsidóságban, mind kereszténységben meghatározóvá vált a későbbi korok számára!

Felhasznált irodalom

- BRINKMAN, Johan Marie 1990: *The Perception of Space in the Old Testament*. Kampen: Kok-Pharos.
- BRUEGGEMANN, Walter 2012: *Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás.* (Ford. Tunyogi Lehel). Kolozsvár: Exit.
- CHILDS, Brevald S. 1974: *The Book of Exodus*. Philadelphia: Westminster Press.
- CROSS, Frank Moore 1947: The Tabernacle. A Study from Archaeological and Historical Approach. *The Biblical Archaeologist* 10, 45–68.
- CROSS, Frank Moore 1973: *A Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- DE PURY, Albert – RÖMER, Thomas C. – MACCHI, Jean-Daniel (szerk.) 1996: *Israël construit son histoire. L’historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*. Genève: Labor et Fides.
- DE PURY, Albert – RÖMER, Thomas C. – MACCHI, Jean-Daniel (szerk.) 2000: *Israel Constructs Its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 306). Sheffield: Academic Press.
- DOHMEN, Christoph 2004: *Exodus 19–40*. Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- DURHAM, John I. 1987: *Exodus*. Waco: Word Books.
- GORMAN, Frank H. Jr. 1990: *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 91). Sheffield: JSOT Press.
- HUNT, Alice 2006: *Missing Priests: The Zadokites in History and Tradition* (Library of Hebrew Bible 451). New York – London: T. & T. Clark.
- KARASSZON, István 2010: 1Móz 22 – az Elóhista programja!. In: Xeravits Géza (szerk.), *Izsák megkötözése*. Budapest: L’Harmattan. 9–24.
- KARASSZON, István 2012: Cádókiták és főpapok. In: Fazakas, S. – Ferencz, Á. (szerk.), *„Krisztusért járva követségben...” Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára*. Debrecen: DRHE. 51–62.
- NOTH, Martin 1943: *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Halle: M. Niemeyer.
- NOTH, Martin 1960: *Das zweite Buch Mose*. Berlin: EVA.
- OTTO, Eckart 2007: *Das Gesetz des Mose*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- POLA, Thomas 1995: *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^s* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 70). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- PROPP, William H. C. 2006: *Exodus 19–40: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 2A). New York et al.: Doubleday.
- RÖMER, THOMAS C. 2005: *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*. London: T. & T. Clark.
- SMITH, Mark S. 2010: *The Priestly Vision of Genesis 1*. Minneapolis: Fortress Press.
- VANDERKAM, James C. 2004: *From Joshua to Caiaphas: High Priests after the Exile*. Minneapolis – Assen: Fortress Pres – Van Gorcum.
- WEINBERG, Joel 1992: *The Citizen–Temple Community* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 151). Sheffield: Academic Press.
- YOREH, Tzemah L. 2010: *The First Book of God* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 402). Berlin – New York: De Gruyter.

Az Égi Szentély és őrei

Fröhlich Ida

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

Az égi bíróság jelenetei: Dán 4, Dán 7, 1Hen 14, 4Q530

Dániel 4 elbeszélése a hatalma csúcsán álló Nebukadneccár megalázásáról — a hét évig állati formában és emberi értelem nélkül élő babilóni uralkodóról, aki végül visszatérhetett királyságába — az isteni mindenhatóságot kívánja példázni az emberi történelemben. Büntetése után Nebukadneccár elismerte az Ég Ura királyságának hatalmát a földi uralkodók fölött.

A történet szerint a hatalma teljében lévő király álmot látott, amely félelemmel töltötte el.¹ Megzavarva álmától (amely feltehetően rossz előjelet tartalmazott) keresni kezdte annak jelentését, s összehívatta birodalmának valamennyi bölcsét (*ḥkymy mlkwt*), hogy azok tudassák vele az éji látomás értelmét. Végül azonban nem a babilóni tudósok fejtették meg azt, hanem Dániel, akiben „a szent Isten lelke” — pontosabban a szent isteni lények lelke (*rwḥ ʾlḥyn qdšyn*) — lakozott, az egyetlen halandó, aki értelmezni tudta a baljóslatú álmot (Dán 4:15).²

Nebukadneccár álmában egy magas fát látott a Föld közepén, amelynek csúcsa az eget érte, és amely

„Árnyékot adott a mező vadjainak, ágai közt meg az ég madarai fészkeltek, és minden élőlény róla táplálkozott”.

(Dán 4:7–9)

A király előtt tehát egy kozmikus világfa képe jelent meg.³ Hirtelen azonban:

*„egy szent őrt pillantottam meg, amint alászállt az égből (‘yr wqdyš mn šmy’ nḥyt)”.
„Harsány hangon parancsot adott: Vágjátok ki a fát, üssétek le ágait, verjétek le lombját és szórjátok szét gyümölcsét. Meneküljenek alóla az állatok, és ágai közül a madarak!” A fa „gyökereinek törzsöke” azonban a parancs értelmében megmarad, „vas- és rézbilincsbe verve a mező fűvén,” az ég harmatától öntözve. A parancs szerint osztályrésze „a vadállatokkal egy sorban a föld fűve” legyen mindaddig, míg „hét időszak” el nem múlik.*

(Dán 4:10–12)

¹ GOLDINGAY 2007: 82.

² Az arámi *’elahin* szó köznévi, többes számú alak, nem istennév, és nem *pluralis maiestatis*. Jelentése: isteni lények, közvetítők.

³ A képben két téma olvad össze: a kozmikus fa és az életfa képe. A fa több helyütt is szerepel, mint a királyság jelképe: az ismert ábrázolások mellett az *Óriások könyvében* is megjelenik (lásd STOKES 2008), illetve megemlíthető az a Dániel-körbe tartozó töredék is, amelyben az egymás után felemelkedő fák jelképezik a birodalmakat (Párasz).

Utóbbi szavak már világosan nem a fa jelképére utalnak, hanem arra a személyre — a királyra —, akit a látomásban a fa jelképezett.⁴ A „szent őr/Virrasztó” (*'yr wqdyš*) szavai egy ítéletet vezetnek be, amelyet a Virrasztók (*'yryn*) hoztak.⁵ A határozat célja, hogy tudtára adják az embereknek, hogy egyedül Isten uralkodik a földi királyságok fölött (Dán 4:14). A szent Virrasztók közül a látomásban csupán egyikük jelenik meg és kommunikál a királlyal, szavai azonban világosan utalnak arra, hogy ő egy testület képviselője. Az égből, tehát a fa fölül száll alá (*mn šmy' nhyt*), hogy az ítéletet közölje. A leírás nem mutatja be az égi bíróságot, amelynek a földi királyságok megítélése is hatáskörébe tartozik, a Virrasztó (*'yr*) terminus pedig a bibliai szövegben egyedül Dániel könyvében (Dán 4:10, 14, 20) fordul elő. A szöveg alapján nem tudni, kik a bíróság tagjai, hol és milyen alkalomból ülésezik a testület. Ugyanakkor azonban más szövegekből — a bírák említésével vagy anélkül — jól ismertek az „égi bíróság” jelenetei mind a Dániel, mind pedig a Henok nevéhez kapcsolódó irodalomban.

Egy másik jóslat-látomással összefonódva, amely a négy királyságról és a negyedik sorsáról rendelkező ítéletről számol be, a **Dán 7** égi bíróságról szóló látomása a testület azon ülését írja le, amely kimondja a negyedik birodalom sorsát megpecsételő ítéletet. A bírósági ülés jelene tehát a kettős látomás csúcspontja is egyben. A négy birodalmat jelképező négy vadállat a tengerből bukkan fel.⁶ Az utolsó birodalom fölött ítélkező ülés elnöke a trónján ülő Ősöreg (*'tyq ywmy*), akit a bíróság tagjai vesznek körül, maguk is saját trónusaikon (*krswn*) foglalván helyet. Az Ősöreg trónszékének kerekerei vannak, és lángokból áll:

„Trónja lobogó lángból volt, kerekerei meg izzó parázsból. A trónból tűzfolyó (*nhr dy nwr*) ered, és folyik tovább”.

(Dán 7:10)

A szöveg az Ősöreget antropomorf terminusokkal írja le: igen idős, az emberi életkort sokszorosan meghaladott, fehér hajú, s fehér ruhát viselő emberi alak (Dán 7:9). Az égi bíróság tagjairól a szöveg semmi továbbit nem közöl, nagy számukra utal csupán:

„Ezerszer ezren (*'lp 'lpym*) szolgáltak neki, és tízezerszer tízezren (*rbw rbw'n*) álltak előtte”.

(Dán 7:10)

⁴ Az elbizakodott uralkodó megalázásának motívumát számos ószövetségi hely példázza a fák vagy növények sorsával, lásd COXON 1986: 91–111.

⁵ Az „őr” arámi terminusa (*'yr*) az arámi *'wr* I. „felébredni, ébren/éberen lenni” igéből származó főnév, éjszakai szolgálatot ellátó őrt jelent. A kifejezés jelentéséről lásd MURRAY 1984. A továbbiakban ennek egyértelműsítése érdekében a terminusra a Virrasztó kifejezést használom. Ugyanazon a helyen az ítélettel kapcsolatos terminológia — a *g'zēra* és *š'ēlta* szinonimák — a jogi terminológiából származnak; lásd HURVITZ 1982.

⁶ Az értelmezés alapján a látomás központja a Szentföld, a tengert ezért rendszerint a Földközi-tengerrel azonosítják. Ugyanakkor a motívum általános jelentéssel is bír, a káosz tengerét, a különböző állati tulajdonságokkal bíró szörnyek lakóhelyét szimbolizálván. A négy birodalmat jelképező állatok a káosz keverékényei. Az ókori Keleten az istenek dominanciáját legitimáló ideológia gyakran a káosz-szörny legyőzésének gondolatára épül; így például a babilóni *Enūma eliš* eposz Marduk uralomra jutását beszéli el a káosz szörnyetegei fölött. A négy birodalmat Dán 7 értelmezői általában diakron rendszerként értelmezik, a birodalmak Dán 2-ben megfogalmazott rendszerének mintájára. Ugyanakkor a képnek egy szinkron értelmezése is lehetséges: a négy birodalom Egyiptom, Róma, a párthus és a Szeleukida Birodalom jelképeként is felfogható. Az azonosításról lásd HANHART 1981, Dán 7 háttéréről pedig COLLINS 1997.

A bíróság ítéletét (*dyn*) azon szavak jelentik, amelyeket az ítélőszék tagjai olvasnak fel hangosan az ülésük alatt felnyitott könyvekből (amelyek — értelemszerűen — már az ülés előtt készen álltak, lepecsételve) (Dán 7:10).⁷ A szöveg az ítélet meghozatalával kapcsolatban semmiféle vitát vagy tárgyalást nem említ. A perre és eljárásra való utalás teljes hiánya arra enged következtetni, hogy a felolvasott könyvtekercsek tartalma azonos volt. Akár a bírúk maguk írták le, akár máshonnan kapták, a tekercsek per nélkül hozott, előre meghatározott döntést tartalmaztak. A negyedik királyság sorsát az égben szabták meg, a döntés tartalma pedig az előre elrendelt, változtathatatlan bukás volt. E bukás egyben uralomváltást is jelentett, a királyság (*mlkw*) átvitelét egy új, az égi bíróság által legitimált államra, amelynek képviselője maga a testület előtt megjelenő Emberfia. Ő az, akinek az Ősöreg az égi bíróság döntése szerint „hatalmat, méltóságot és királyságot” (*šltn wyqr [yqr] wmlkw*) adott.

„Minden népnek, nemzetnek és nyelvnek neki kellett szolgálnia. Hatalma örök hatalom volt, amely nem enyészik el soha, és királysága nem megy veszendőbe”.

(Dán 7:14)⁸

A történeti események kimenetelét megszabó testület ülése tehát az égben zajlik. A szemlélő helyzetéről nem értesülünk, sem a négy szörnyről szóló látomásban, sem pedig az égi bíróság jelenetében.⁹ Utóbbiban viszont úgy tűnik, hogy a látomást látó Dániel az égi bírósággal azonos szférában tartózkodik, egy szinten a felhőkön érkező Emberfiával, akinek megjelenését ő maga jelenti be:

„láttam, hogy ... íme, az ég felhőin valaki közeledik” (*’th hwh*).

(Dán 7:13)

Dán 7–12 többi jóslatával összhangban a 7. fejezetben megbukó negyedik birodalom a Szeleukida Királysággal azonos; közelebbről, a bukást IV. Antiokhosz Epiphánész (Kr. e. 175–164/3?) uralkodásának végére várják. Történetileg erre az időre, Antiokhosz utolsó éveire esik a Makkabeusok szabadságharcának kezdete, melynek eredménye a Hasmóneus-család dinasztikus uralmával néhány évtized alatt megvalósuló nemzeti királyság lesz.¹⁰ Az Emberfia — akiről a látomás nem ad leírást — a szeleukida fennhatóság alól megszabadító várakozások jelöltje. Alakjához történetileg talán Júdás Makkabeus szolgáltathatott képet — bár sokkal valószínűbbnek tűnik, hogy a látomás szerzője nem őt várja, hanem egy transzcendens alakot, aki a mindent betöltő és minden hatalmat örökre birtokló ötödik királyságot képviseli:

⁷ „Ítéletet tartottak, és felnyitották a könyveket” (*dyn’ ytyb wspryn ptyhw*) (Dán 7:10).

⁸ Az örök hatalom megjövendöléséről lásd még Dán 2:34–36 szavait, amelyek szerint a hegyről, emberkéz érintése nélkül legördülő kis kő nagy hegygé válva betölti a földet. Dán 7:1–12 szerint a negyedik vadállat bukása után a másik három még fennmarad egy darabig — ez ugyancsak a szinkron azonosítást támasztja alá.

⁹ A dánieli gyűjteményben Bélsaccár a lámpa fényében látja a palotája falára író kezét (Dán 5:5–6); Nebukadnecár király előtt pedig álomban jelenik meg a birodalmak sorsát jelképező hatalmas szobor (Dán 2:31), illetve a világfa (Dán 4:7–9).

¹⁰ Az eseményeket megörökítő források a Makkabeusok 1. és 2. könyvei (1Makk, 2Makk), valamint Josephus Flavius. A korszak történetéről lásd SCHÜRER 1973–1987.

„Hatalmat, méltóságot és királyságot adott neki. Minden népnek, nemzetnek és nyelvnek neki kellett szolgálnia”.¹¹

Az Ősöreget a szöveg értelmezői rendszerint magával Istennel azonosítják. A leírásban megjelenő antropomorfa azonban — életkor, hajszín és ruha említése — Istennel kapcsolatban teljességgel szokatlan az ószövetségi szövegekben. Különösképp az életkor, hiszen így az égi lényként ábrázolt Ősereg létezésének kezdete van. Továbbá alakja a látomásban éppen olyan szabadon látható, akárcsak a jelenet többi szereplője. Mindezek alapján tehát feltehető, hogy a Dán 7-ben megjelenő, trónon ülő alak nem Isten, hanem az „igaz” Henok — aki a Genesis hagyománya szerint „Istennel járt”, 365 évnyi élete végén pedig nem a halál ragadta el, hanem Isten volt, ki „elvitte” őt (Gen 5:22–24).¹² További sorsáról a bibliai szöveg nem tudósít — erről egy másik, a bibliai könyvekbe be nem került hagyományból, a Henok nevéhez kapcsolódó iratokból értesülünk.¹³ A gyűjtemény arámi nyelvű eredeti szövegeinek (pontosabban ezek töredékeinek) számos példánya került elő a holt-tengeri tekercsek szövegei közül, a qumráni közösség könyvtárából.¹⁴ Paleográfiai jellemzők és a C¹⁴ vizsgálatok alapján bizonyítható, hogy a Henok-hagyomány legkorábbi kéziratái (így a látomásokat tartalmazó 2–46 fejezetek is) jóval korábbiak, mint az Antiokhosz Epiphánész bukását váró, a Kr. e. 160-as évek derekán megfogalmazott dánieli jóslatok. A Henokkal kapcsolatos tradíció egyes forrásai ugyanis a Kr. e. 3. sz. végére — tehát jóval a Dániel-gyűjtemény lezárása (Kr. e. 163) előtti időre — datálhatók, míg mások a Kr. e. 2. sz. közepére — utóbbiak tehát nagyjából egyidősek a dánieli jóslatokkal.¹⁵ A Henok-hagyomány és a *Jubileumok könyve* számos referenciája bizonyítja azon Henokról elterjedt hagyomány létét, mely szerint elvétele óta az égben ül, és ott írja (más helyek szerint égi táblákról olvassa) a történelem eseményeit. Ő az, aki Isten előtt az emberi történelemről tanúskodik.¹⁶ Mindezek ismeretében valószínűsíthető, hogy Dán 7 látomásában a birodalmak sorsát megszabó égi bíróság elnökének személyében is az ő alakját ismerhetjük fel.

A következő jelenet, amelyben az égi bíróság szerepel, éppen **Henokkal**, az ő égi utazásával és az Égi Szentélyben tett látogatásával kapcsolatos. A látomás nemcsak a görög és

¹¹ Az újszövetségi Jelenések könyve a Dán 7-ben leírt ítélet jelenetében helyezi az eszkatologikus nagy ítéletről szóló látomását.

¹² A Henokkal való azonosításról lásd FISCHER 1980.

¹³ A Henok neve alatt fennmaradt iratok legrégebbi gyűjteménye sokáig csak egy rövidebb görög és egy hosszabb etióp (geéz) fordításban volt ismert, *Henok első könyve* címen (1Hen). A görög szöveg kiadása: FLEMMING – RADERMACHER 1901. Az etióp szöveg modern kiadása: KNIBB 1978. Az etióp szöveg alapján készült magyar fordítás: DOBOS 2009.

¹⁴ A qumráni Henok-iratok kiadása: MILIK 1976. A közösség könyvtárában más apokrif iratok eredetijét is megtalálták: Ben Szíra héber szövegének töredékeit, a *Jubileumok könyve* héber töredékeit, valamint Tóbit könyvének arámi és héber töredékeit

¹⁵ A kánonivá vált dánieli gyűjtemény lezárása Kr. e. 165 körül történhetett.

¹⁶ A Qumránban talált töredékes arámi kéziratok közül a legrégebbiek a Kr. e. 3. sz. végéről származnak. A qumráni töredékek nem pontosan fedik a fordításokból ismert szöveget. Hiányoznak a 37–71. fejezetek, ezek valószínűleg nem képezték részét a qumráni Henok-tradíciónak. Ugyanakkor más részletek — a *Csillagászati könyv* és az *Óriások könyve* címet viselő töredék-csoportok — kizárólag a qumráni arámi hagyományból ismertek. Henok, mint „égi írnok” alakjához lásd GARCÍA-MARTÍNEZ 1997.

az etióp fordításból ismert, töredékes formában a qumráni arámi töredékek között is fennmaradt. Henok égi útja során egy égi palota belsejébe jut, ott látja a trónt, melynek „látványa, mint a jég, környezete, mint a fényes nap, s kerubok [őrítették]” (1Hen 14:18). A trón alól égő tűzfolyamok erednek, lehetetlen rápillantani (1Hen 14:19). A trónon ülő alak a Nagy Dicsőség: ruhája fényesebb a napnál és fehérebb a hónál. A leírás kiemeli, hogy még az angyalok sem közelíthetnek feléje, és egyetlen élő sem láthatja „hatalmas és dicsőséges arcát”. 1Hen 14 látomásának isten-alakja tehát még az angyalok számára is megközelíthetetlen, a halandók pedig még csak meg sem pillanthatják őt. Égi lények veszik körül: a trónja körül álló kerubok és a Virrasztóknak nevezett lények egy csoportja, a Virrasztók szentjei. A megjegyzés, miszerint „senki sem közeledett hozzá azok közül, akik körülötte voltak”, arra enged következtetni, hogy az isteni lények és az istentrón között mérhetetlen a távolság. Henok az égi bíróság pontos szerepéről is értesül:

„Tízezerszer tízezren (álltak előtte), de nem volt szüksége e szent tanácsra, mivel minden parancsot ő maga hozott”.

A henoki iratokban olvasható elképzelés szerint tehát az ítéletet nem az égi bíróság tagjai hozzák, az magától Istentől jön. Ugyanakkor a Virrasztók szentjei nem hagyják el az istentrónt, sem nappal, sem pedig éjjel.

Az 1Hen 14:18–23-ban leírt trón képe hasonló ahhoz, amelyről Dán 7:9–10-ben olvashatunk.¹⁷ Két motívum különbözőségét azonban hangsúlyoznunk kell. Először, hogy 1Hen 14 szerint csakis a Virrasztók szentjei (tehát: a szentek a Virrasztók közül) közelíthetik meg az istentrónt. Másodszor, világosan olvasható az állítás, miszerint Istennek nincs szüksége tanácsadókra. Ez különbözik a Dán 7-ben megismert képtől, ahol az isteni tanács tagjai az Ősereg környezetében, trónjaikon ülve a felnyitott könyvtekercsekben olvassák fel az ítéletet. 1Hen 14 csak egyetlen trónt említ, az istentrónt, amelynek környezetében állandóan ott vannak a Virrasztók szentjei (ezek száma és alakja a szövegből nem ismert), attól távolabb pedig a Virrasztók másik csoportja, azok, akik nem közeledhetnek a trónushoz. A két ábrázolás így két egymástól némileg eltérő világképet ír le, ahol azonban a lényegi vonások közösek: Isten az ítélethozó, a Virrasztók pedig az ítélet továbbítói. Dán 7-ben kimondatlanul, 1Hen 14-ben viszont kimondottan Isten az ítéletek forrása, az égi bíróság tagjai pedig, akiket 1Hen 14 Virrasztóknak nevez, az ítélet közvetítői.

A következő, égi bíróságról szóló látomás a vízözön előtti óriás, 'Ohyah víziójának leírásában olvasható, a henoki gyűjtemény egy töredékében, amely az **Óriások könyvének** nevezett részhez tartozhat. Az *Óriások könyve* a Qumránban talált arámi nyelvű Henok-iratok egy darabja. A töredékes szöveg (4Q530 2 ii 17–18) hasonló jelenetet ír le:

¹⁷ A hasonlósághoz lásd GRELOT 1978. A szöveg fordítását lásd: FRÖHLICH 2000: 280–281, a hiányzó helyeken Dobos Károly fordításával kiegészítve (DOBOS 2009).

„És trónokat állítottak fel. És a Nagy Szent leül[t.] [Százszor szá]zan szolgáltak neki, és tízezerszer tízezeren [hódoltak ne]ki. [Min]d [e]lőtte álltak, és íme, könyveket nyitottak fel”.¹⁸

A látomás bíróságában tehát a trónján ülő Isten elnököl, a tagok pedig a felnyitott könyvekből olvassák fel az ítéletet. A kontextusból ismert, hogy ennek szövege ezúttal egy, az óriások bukására vonatkozó jóslatot tartalmaz, az ő pusztulásukról jövődől a hamarosan bekövetkező vízözönben (amely a henoki hagyomány szerint is büntetésként követi a bukott angyalok tetteit). Az égi bíróság tagjait a szöveg csak szám szerint (tízezerszer tízezer) említi. Megnevezésük a töredékes szövegben nem olvasható, sem Virrasztókként, sem pedig más néven.

Azon, alapjában közös kozmológiai háttér mellett, amely az égi bíróságot bemutató szövegek mögött áll, az idézett leírások között számos eltérés mutatkozik. E szövegeket a kutatás rendszerint az irodalmi függés kontextusában vizsgálta, arra keresvén választ, hogy az eltérések milyen hagyományozási folyamatból származnak, melyik irat milyen hatással volt a másikra.¹⁹ Kétségtelen, hogy e forrásokat különböző korok különböző szerzői írták, a későbbi alkotók pedig bizonyára hozzáfértek a korábbiak írásaihoz. Ugyanakkor az írásaikban megjelenő különbségeket nem lehet pusztán egy adott, rögzült szöveghez való hozzátoldásoknak tekinteni, illetve elhagyásoknak vagy változtatásoknak tulajdonítani,²⁰ esetleg szabályos fejlődésnek a primitívebbtől a kidolgozottabb forma felé. Ezek a leírások inkább egy közös kozmológiai hagyomány elemeinek szabad variációit jelentik. A hagyomány elemei az égi szekér-trónon helyet foglaló Isten, a trón alól eredő tűzfolyó, a mellette álló négy isteni lény, továbbá az égben felállított trónusok és az égi bíróság (melyet egy esetben Henok elnököl). Szintén közös motívumnak tekinthetőek a lepecsételt könyvekbe írt döntések, amelyeket a Virrasztóknak is nevezett bírósági tagok olvasnak fel. Mindegyik leírás a szerző saját teológiai koncepciójáról tesz tanúságot azáltal, hogy bizonyos motívumokat kiemel, másokat homályban hagy, elhagy, vagy éppen megváltoztat.

Az égi bíróság tagjai

Kik az égi bíróság tagjai? Amikor ez meghatározható, akkor Virrasztóknak és szenteknek (illetve a Virrasztók szentjeinek) nevezik őket. A Virrasztó név, az elnevezés etimológiája alapján az éjszakai égbolton látható csillagokkal és égitestekkel hozható kapcsolatba. Ezek az égitestek nem alszanak, hanem virrasztanak, őrködnek az éjszaka során. Az előbbitől eltérő gyökből származó, de hasonló jelentésű akkád *maššartu* („őr, őrző; őrség”) szót ugyanennek

¹⁸ A szöveg fordítása a sajátom. Erről a részről jó kutatástörténeti összefoglalót ad STUCKENBRUCK 1997a: kül. 213–216.

¹⁹ A kutatásokról és álláspontokról lásd STOKES 2008.

²⁰ Milik szerint a fennmaradt qumráni kéziratok a műnek nem a legkorábbi példányait képviselik, ennek hagyománya régebbi, Kr. e. 300 körüli szöveg-előzményre mehet vissza, lásd MILIK 1976: 24–25. 1Hen 12–16 szövegének keletkezését a Kr. e. 300 és 250 közötti időre datálja, ehhez lásd még NICKELSBURG 2001: 230.

az elképzelésnek a kifejezésére Mezopotámiában is használták: az éjszaka éber, soha nem alvó égi őrei azok, akik meghatározzák az alvó vagy ébren levő földiek sorsát.²¹

Ahogy a fenti példából is kitűnik, a mezopotámiai elképzelések szerint az égi világítóknak köze van az emberi sorsok meghatározásához. Az arámi 'yryn-nel kapcsolatos, itt bemutatott példák szerint a Virrasztók azon égi bíróság tagjaiként működtek, amely királyok és királyságok sorsáról határozott. A végzet (akk. *šimtu*) fogalma a mezopotámiai terminológiában valamilyen dekrétum általi meghatározottságot jelent, illetve valaki sorsának meghatározottságát.²² A dekrétumot felsőbb, isteni hatalom mondja ki, nem ritkán királyok végzetéről ítélkezvén. A mitológiai szövegek szerint a legmagasabb rangú istenek, rendszerint Anu, Enlil és Ea szabják meg a sorsokat, határozzák meg a dolgok természetét és működését (patentjét) mind a földön, mind az égben — ahogyan az emberi élet egyéni alakulását is. A kozmikus sorsokat táblákra, sors-táblákra (*tuppi šimāti*) írják. Amennyiben a táblát jogos tulajdonosa birtokolja, rend honol a világban — ha azonban jogtalanul másnak a birtokába kerül, ez kozmikus katasztrófát okoz.²³ Az égi és földi megfelelések mezopotámiai elve szerint az isteni eredetű határozatoknak be kellett teljesedniük az emberi világban.

A babilóni asztrális mágia a csillagokat égi közvetítőkként azonosította. A csillagok képesek voltak továbbítani, eljuttatni az imákat a földi világból az istenibe, és petíciót nyújtani át az isteneknek.²⁴ Némely imák a csillagokhoz, mint isteni bírákhoz (*ilū dajjāni*) fordulnak. Hasonlóképpen, a csillagok parancsokat vagy végzéseket adtak át a halandóknak, némelykor álom formájában, máskor előjelek által.²⁵

A Virrasztók: engedtlenség és csillag-természet

Az arámi nyelvű zsidó hagyomány olyan szövegekben is említ Virrasztókat ('yr, 'yryn), amelyek nem kapcsolódnak az égi bírósághoz. A *Henok első könyvében* elbeszélte Semihazá-történet (1Hen 6:1–7:62) és a qumráni arámi töredékekben talált henoki iratok szintén utalnak a Virrasztókra (a Virrasztó nevet olykor más elnevezéssel kapcsolva össze, mint például „istenfiak” (*bny 'lhym*) 1Hen 6:2). A Virrasztók itt az égi lények egy csoportját jelölik, akik saját tetszésüket és vágyukat követve leszálltak a földi nőkhöz és gyermekeket nemzettek velük. Miután elhagyták égi állomáshelyeiket, a Hermon-hegyre ereszkedtek le, ahol esküt tettek és szöveterkeztek egymással (1Hen 6:6). A földi nőkkel háló Virrasztók tisztátalanokká váltak, emellett pedig

²¹ „(Ti), az éjszaka három óre, (kik) éberek s örkdődők, (akik) virrasztanak és (le) sosem nyugszanak, Ti, mint éberek, örkdődők, virrasztók és soha (le) nem nyugvók — Ti szabjatok sorsot mindazoknak, kik ébren vannak és akik alszanak!” (3 *maššarāti ša mušīti erāti našrāte dalpāte la šālilāti kīma attina erātena našrātina dalpātina la šālilātina ana ʿeri u šalli purussā tanandinna*. (KAR 58 Rv. 12–13 (*Nusku álom-rituálé*), vö. CAD M/I: 338, sub. *maššartu*, illetve a szöveg újabb kiadásához lásd BUTLER 1998: 339–348).

²² A *šāmu* „elrendel, meghatároz” igéből származó szó — melyet az angol „fate”, illetve a magyar „sors, végzet” terminusokkal fordítanak — jelentése nem azonos sem a görög végzet-fogalmak valamelyikével, sem más, mai kultúránkban meglevő végzet-fogalommal. Lásd ROCHBERG-HALTON 1982.

²³ ROCHBERG 2010: 21–23.

²⁴ REINER 1995: 15–16.

²⁵ REINER 1995: 68–73, lásd még ROCHBERG-HALTON 1988.

illegitim tanokat adtak át a halandó asszonyoknak, boszorkányságra tanítva őket.²⁶ Az égi és földi lények bűnös násza anomáliákat eredményezett a világ és a természet rendjében: a kapcsolatukból született óriások pusztító és falánk természetű lényekké lettek, s az emberek ellen elkövetett bűneik a föld tisztátalanságát eredményezték, majd végül a vízözön büntetését szabadították a világra (1En 6–11). Az óriások az emberekkel együtt elpusztultak ugyan az özönvízben, szellemi részük — atyai örökségük — azonban fennmaradt, gonosz, ártó szellemek formájában. Utóbbiaknak immáron egyetlen célja az emberek ártalma, hogy különféle csapásokkal (betegség, aszály, terméketlenség stb.) sújtsák a halandókat (1Hen 15).²⁷

A Virrasztók száma a Henok-hagyomány szerint kétszáz. Az elbeszélésben emberi tulajdonságokkal (a vágy és nemzés képességével) bíró antropomorf alakokként jelennek meg, különleges égi tudás birtokosaiként. A tradíció különös jellemzője, hogy a Virrasztók katonai rendet alkotnak, melyben mindegyiküknek megvan a maga elrendelt és meghatározott helye (*m'md*). A szoros hierarchia e figurák asztrális és kozmológiai konnotációit sugallja,²⁸ s egyéni neveik szintén az égitestekkel és természeti jelenségekkel kapcsolatosak. A későbbi Henok-hagyomány (1Hen 85–90, az ún. *Állatszimbólum-apokalipszis*, 2Henok, 3Henok) a Virrasztókat már következetesen csillagokként interpretálja.

Ugyanakkor ezek az égitestek szellemi jellemzőkkel is rendelkeznek.²⁹ A Virrasztók leszármazottai, az óriások kettős természetűek: anyáik szerint testi (és halandó), atyáik által pedig szellemi természetűek (és halhatatlanok) (1Hen 15:8). Szellemi jellemzőjük abban nyilvánul meg, hogy nem esznek, nem szomjaznak, és nem ismernek fizikai akadályt. A Henok-hagyomány későbbi szövegei a Virrasztókra szellemként utalnak (etióp *nafsat*, arámi *rwħ*?, a bukott Virrasztók), az óriásoktól származó szellemi lényeket pedig egy másik szöveg (4Q510–511) a „*fattyak szellemei*”-nek (*rwħwt mmzrym*) nevezi. Az Óriások könyve az egyik óriást emberi alakként mutatja be, aki repülni is képes:

„Fölemelkedett a levegőbe, mint a forgósél, és kezei segítségével repült, mint a szárnyas sas”.³⁰

Hasonlóképpen a Virrasztókat is emberi formában képzelhették el, szellemi természettel (ugyanakkor a vágy és a nemzés tulajdonságaival).³¹ Feltételezhető, hogy a Virrasztóknak ne-

²⁶A tudás átadásának motívuma alapján eredezteti Amar Annus (ANNUS 2010) a Virrasztók alakját a mezopotámiai vízözön előtti bölcsök (*apkalluk*) alakjából. Ugyanerről lásd még DRAWNEL 2012.

²⁷A történet és a démonológia kapcsolatáról lásd WRIGHT 2005 és 2006. A hagyomány a rossz eredetének mítosza, amely az utóbbit az égi és földi szféra közötti határ áthágásából, az illegitim tudás átadásából és az ebből következő tisztátalanságokból származtatja, lásd FRÖHLICH 2010.

²⁸BLACK 1982. Vö. a bibliai nevet: *YHWH šb 'wt* „a seregek Ura”.

²⁹POPOVIĆ 2007: 195; TOEPEL 2005.

³⁰4Q530 (4QEnGiants/b III, 4), lásd STUCKENBRUCK 1997b: 128–134.

³¹A szellemi természetű angyalok más művek szerint is emberi formában jelennek meg az emberek előtt. A Dán 10:4–7-ben emberi formát öltő Gábrriel angyalt egyedül Dániel látja. Mindenki által látható emberi alakot ölt viszont Tóbit könyvében Ráfáél angyal (aki a könyv végén elmagyarázza, csupán látszat volt, hogy enni és inni látták őt, Tób 12:19).

vezett lényeket a csillagok szellemeivel azonosították, azokkal a szellemekkel/szelekkel (*rwḥwt*), amelyek az égitesteket működtették.³²

A kozmológia rendszere: Ezékiel

Az égi bíróság üléseinek színhelye az ég. A szövegek közül egyedül 1Hen 14 leírása közöl bővebb leírást erről a helyszínről. A bíróság jeleneteinek háttere az a kozmológiai rendszer, amely Ezékiel 1 trónlátomásában is olvasható.

A szöveg szerint Ezékiel a Kebár-folyó partján tartózkodott, amikor megnyílni látta az eget.³³ A látomást észak felől támadó forgószelel és nagy felhő megjelenése vezette be, majd Ezékiel fényességet látott, tüzet, amelyből villámok törtek elő. A tűz közepében ércként fénylő folt jelent meg (Ez 1:4–5) — ebből a foltból bontakozott ki maga a látomás: négy emberi formájú élőlény (*hyywt*).³⁴

„Mindegyiknek négy arca és mindegyiknek négy szárnya volt” (Ez 1:6).³⁵ A Lények mozgásban voltak: „Mindegyik egyenesen ment maga előtt, oda mentek, ahova a lélek (*hrwḥ*) irányította őket, nem fordultak meg, amikor mentek” (Ez 1:12). A Lények mellett kerekerek voltak, „körös-körül mind a négynek a kerülete tele volt szemekkel” (Ez 1:18). A kerekerek is mozogtak, mozgásukat a Lények lelke (*rwḥ*) irányította; a Lények, és velük együtt a kerekerek időnként fölemelkedtek helyükről (Ez 1:19–21). A Lények szárnyainak suhogása hangot hallatott, amely olyan, mint „a nagy vizek zúgása, a Mindenható hangja, a vihar moraja, a tábor zaja” (Ez 1:24–25). Boltozat borult följük, amely „ragyogott, mint a kristály, s szétterült a fejük fölött” (Ez 1:22), anyaga zafirkőhöz hasonlított (Ez 1:26). A zafir-boltozat fölött trón állt, a trónon „egy emberhez hasonló lény”, arca „fénylett, mint az érc, s mintha tűz vette volna körül. Attól fölfelé, ami a derekának látszott, s attól lefelé, ami a derekának látszott, olyasmit láttam, mint a tűz, és körülötte fényességet. Olyan volt, mint a szivárvány, amely esős napokon feltűnik a felhőben — ilyen volt a ragyogás körülötte. Ilyennek látszott az Úr dicsőségének jelenése” (Ez 1:26–28).

Ezékiel kozmoszában a kerekerek mozgása az égitestek helyváltoztatását példázza, az éjszakai égbolton megtett útjukat. A kerekéken levő szemek csillagokkal azonosíthatók,³⁶ s perejük jelölheti ki azokat a sávokat, amelyeken a csillagok éjszakai (látszólagos) útjuk során

³² Vö. Ez 1:20, a kerekerekről: „ahova a lélek (*rwḥ*) irányította őket, oda mentek, ... mert az élőlények lelke volt a kerekerekben”. Egy további qumráni szöveg egy zodiákus-jegy szellemét is említi (4Q186, más cím szerint 4Q-Zodiacal Physiognomy), kiadása: ALLEGRO – ANDERSON 1968: 88–91, pl. XXXI, STRUGNELL 1970, 274–276. A szöveghez lásd POPOVIĆ 2007.

³³ A látomás elemeit Ez 10 dolgozza fel újra.

³⁴ A látomás leírása távolságtartó. Az égi dolgokról nem direkt leírást ad, hanem mindig hasonlít („mintegy”, „mintha”, „olyan, mint” kifejezéseket használva).

³⁵ E kijelentés kommentárja a 10. vers: „Arcuk emberi archoz hasonlított, és jobb felől mind a négynek oroszlán-arca volt, bal felől meg mind a négynek bikaarca volt, s mind a négynek sasarca volt”. Hasonlóképpen a szárnyakhoz is magyarázat fűződik: „Szárnyaik felül ki voltak terjesztve. Két szárnya mindegyiknek összeért, kettő meg a testüket fődte” (Ez 10:11).

³⁶ 4Q385 1 6 „egy szekér (*mrkb*) ragyogása és négy lény” — ez nyilván a kocsi-trónra vonatkozik. A szekér az égbolt mozgását jelképezi.

végighaladnak.³⁷ A fölemelkedő, a Lények lelkei által hajtott kerek az égitestek útját jeleníti meg a zafir-égbolton. A boltozat fölött helyezkedik el az istentrón által jelképezett isteni világ, Isten tartózkodási helye. A leírásban egy elvont istenfogalom szerepel, az isteni dicsőség (*kbwd*). Az ég Ezékiel által leírt képe alapján megegyezik azzal az elképzeléssel, amelyet szíriai és mezopotámiai ikonográfiai hagyományból ismerünk.³⁸

Az égi bíróság színhelye: az Égi Szentély (1Hen 14)

Ezékiel beszámolóján túl az ég további leírását Henok égi utazásaiból ismerjük meg (1Hen 12–36): Henok bejárta az eget, ahonnan a földet is látta.³⁹ Utazásainak leírása töredezett; nem egyszerre készült beszámolóval van dolgunk, hanem külön egységekkel, gyakran egymást magyarázó szövegrészekkel, amelyeket későbbi szerkesztők kapcsoltak össze. Összefüggő narratívát csak a görög és etióp fordítások tartalmaznak, noha a qumráni Henok-kéziratok arról tanúskodnak, hogy ezek a szövegek részei voltak a Henok nevéhez kapcsolódó arámi látomás-hagyománynak is.⁴⁰ 1Hen 14-ben a látomást látót felhők és szelek repítették az égbe (akár az Emberfiát az égi bíróság elé Dán 7 látomásában):

„Íme, felhők szólítottak a látomásban, s a köd hívott, a csillagok útjai és villámok siettetek és ösztökéltek; képzeletben szelek repítették, hajtottak és vittek fel az égbe”.

(1Hen 14:8)

Ebben a leírásban bizonyos, hogy Henok nem a földről látta a mennyi jelenetet, hanem ő maga jutott el az égi világba és lépett be az Égi Szentélybe.⁴¹ Itt először egy jégből épített falat pillantott meg, amelyet lángnyelvek vettek körül. A lángnyelvek között jégből épült ház állott, padlózata ugyancsak jég. Az épület, amelyet a szöveg leír, valójában két egymásba nyíló csarnokból álló szentély, hol a második csarnok az előzőnél is nagyobb. Az épület szerkezetének mintája az a szentély-típus, amelyhez a jeruzsálemi templom is tartozik: két vagy három egymásba nyíló helyiség, ahol a legbelsőben, a belépővel szemben állt az istenkép.⁴² Az Égi Szentély padlózata maga az égboltozat:

„Padlózata tűz, felette villámok és csillagok útjai” (1Hen 14:17). Tetőzete „mint a csillagok útja és a villámok, s közöttük tüzes kerubok (álltak)”. A kerubok fölötti térben újabb mennyi szféra található: *„és fölötté a menny (olyan volt, mint) a víz”*.⁴³

³⁷ Mezopotámiai források alapján ismert az az elképzelés, hogy az égitestek egy szilárd boltozaton, kijelölt sávok útján mennek végig, lásd HOROWITZ: 1998 250–258 és *passim*.

³⁸ UEHLINGER – MÜLLER-TRUFAUT 2001.

³⁹ A földi részek leírásához lásd GRELOT 1958 és MILIK 1958.

⁴⁰ 1Hen 12–36 fejezeteinek töredékeit a qumráni szövegek 4Q201–202, 4Q204–207, 4Q212 *siglumokkal* jelölt kéziratok tartalmazzák.

⁴¹ Sokan ezért a zsidó misztikus irodalom első leírásának tartják, noha nem ismert a misztikára jellemző meditáció, az égi utazást megelőző gyakorlat.

⁴² A szentélytípus képviselői a korai vaskorból a szíriai Tell Tayinat és 'Ain Dara szentélyei.

⁴³ A többszörös égbolt képzete a mezopotámiai leírások alapján ismert: itt hét, egymás fölött elhelyezkedő égboltról szólt a hagyomány, lásd HOROWITZ 1998: 208–220. A késő-ókori zsidó hagyományt őrző 3Henok gyűjtemény szövegei ugyancsak többes égboltról beszélnek.

A kerubok említése ismét az ezékieli égbolt képét idézi fel (Ez 10). Az Égi Szentély belsejében hatalmas trón áll, „látványa, mint a jég, környezete mint a fényes nap”. A trón alól égő tűzfolyamok törnek elő (1Hen 14:19). A trónuson a Nagy Dicsőség ül — Istent a szöveg, az ezékielihez hasonlóan nem nevezi meg, csak jelzőjével (Dicsőség) határozza meg. Ruhája fényesebb a napnak ragyogásánál és fehérebb a hónál (1Hen 14:20) — az antropomorfának ezzel azonban vége szakad, nincs szó jellemző részletekről. A Dicsőség még az égiek által sem közelíthető meg:

„egyetlen angyal sem járulhatott eléje, s egyetlen élő sem láthatta hatalmas és dicsőséges arcát”.

(1Hen 14:21)

A csillagok meghatározott formációban és sorrendben jelennek meg az éjszakai égbolton, pályájukat szabályos és változatlan rendben követve. A henoki világképben a csillagok és égi jelenségek (melyek működésében, ugyanúgy, mint a csillagokéban, rendszer fedezhető fel) egyetlen összetett struktúra, az Égi Szentély részeként működnek.⁴⁴ A 14. fejezet látomása tehát magát a szentélyt írja le: külső körzete, udvara az égboltozat illetve az eget összessége. Az ezékieli struktúrában is látható, hogy az égi jelenségeket megtestesítő entitások állandó mozgásban vannak; mozgásukat „a lélek” (*rwḥ*) irányítja (Ez 1:20–21). A *rwḥ* főnév jelentése: „szél, szellem, lélek”. Ez az elnevezése minden, az isten és emberi világ között létező köztes, közvetítő lénynek, az angyaloknak és az ártó démonoknak is. A henoki kozmoszban külön szelek végzik az égbolt forgatását, „ők okozzák a napkorong és a csillagok nyugtát”, tehát ezek a szelek mozgatják, hajtják az égitesteket égi pályájukon (1Hen 18:4).⁴⁵ Ismét más szelek szolgálnak az égitesteknél alacsonyabban elhelyezkedő felhők mozgatására (1Hen 18:5). Az égitesteket működtető szellemek az Égi Szentély szolgálattevői. Szolgálatuk szigorú rendben zajlik — akárcsak a papi szolgálat a földi szentélyben.⁴⁶

Henok égi utazása során bejárja az eget, az Égi Szentély udvarát, az égitestek és égi jelenségek működésének helyét. Útján szellemi lények, angyalok hordozzák. A szöveg mai rendjében ezek az utak nem rendszerezettek (a csak fordításokban fennmaradt folyamatos szöveg számos ismétlést, kihagyást és ugrást tartalmaz). A tartalom alapján azonban valamilyen mértékben mégis lehetséges az ég rendszerének rekonstruálása — az utakat ugyanis Henok a négy égtáj irányába teszi.

Keletre tett utazása folyamán először a tűz szellemeit látja. E lények — valahányszor úgy tetszik nekik — emberi alakban is képesek megjelenni (1Hen 17:1). Ezek után a vihar helyére, az élet vizéhez megy, majd egy nagy tűzfolyamot keres fel, amely hatalmas tengerbe ömlik

⁴⁴ Minden változás, a szabályostól való eltérés veszélyt jelent. A henoki gyűjtemény bevezetője, 1Hen 1–5 a természet rendjének működéséről és a szabálytalanságok veszélyes mivoltáról szól, intő példaként hozva fel a Virrasztók működését.

⁴⁵ A görög szövegben az *anemosz* „szél” szó szerepel, ez valószínűleg a *rwḥ* fordítása.

⁴⁶ A *Jubileumok könyve* szerint (Jub 2) Isten a teremtés műve előtt megteremtí az angyalokat, mindegyiket funkciója szerint: a Jelenlét angyalait, majd a szentség, a tűz, a víz, a szelek stb. szellemeinek angyalait. Az égi alakok mint papok elképzeléséhez a Henok-gyűjteményben lásd HIMMELFARB 2007.

nyugaton (1Hen 17:2–5). Útja során a szelek tárházait is látja.⁴⁷ Az égből nemcsak az elemeknek vannak meg a saját tartózkodási helyei és tárházai, hanem a jelenségeknek, fogalmaknak is:

„Láttam az esős évszak sötét hegyeit” és „az összes folyó forrását megszemléltem”.

(1Hen 7–8)

Nemcsak a földi világ anyagainak és jelenségeinek eredete található meg az Égi Szentélyben, hanem a lakott föld alatt levő világé is. Henok az égből látja a „mélység vizeinek forrását” és a „mélységek szájait”, valamint azt a helyet is, ahol „minden hús bolyong”. Az égből nem végtelen, hanem kupolaként borul a földre (amelyet „a mélység vizei” fölött levő lapos korongnak képzelték el). Henok keleten, „a föld szélei”-nél „az ég nyitott kapui”-t is látja, ezeken keresztül indulnak útjukra a csillagok az égbolton.⁴⁸ A kapukat Uriél angyal mutatja meg neki (1Hen 33:1–4). A keleti kapukról az egész égi utazás leírásának végén egy kiegészítés is olvasható: a három keleti kapu fölött újabb kicsiny kapuk nyílnak, ezeken keresztül mennek ki az ég csillagai és haladnak útjukon, nyugat felé (1Hen 36:2–4). A kiegészítés értelmében a nagy kapuk nyilván a nagyobb égitestek, a nap és a hold belépési helyei. A három egymás melletti kapu funkciójára az észlelések világítanak rá, melyek szerint a nap felkelésének (és nyugtának) helyei változnak a horizonton. A jelenség 1Henokban található magyarázata értelmében a nap és az égitestek az év során különböző kapukon lépnek az égboltra.

A 22. fejezet írja le Henok nyugati utazását, említve az itt található tárházakat és kamrákat. Vezetője, akit itt Ráfáél angyalnak neveznek, az ég nyugati részén egy nagy és magas hegy kemény szikláinak között „négy szépséges hely”-et mutat neki. A kerek, sima falú barlangok arra szolgálnak, hogy „bennük gyűljenek össze a szellemek, a halottak lelkei”. Minden elhunyt ember lelke ide jut halála után, hogy azután ítéletének megszabott idejéig itt tartózkodjon (1Hen 22:1–4). Henok itt látja meg Ábel panaszos szellemét is (1Hen 22:5–7). Elkülönített helyeken tartózkodnak az igazak és bűnösök, valamint azok, kiket ártatlanul öltek meg (1Hen 8–14). Henok nyugati útja során is eléri „a föld szélé”-t, azaz az égi és földi világ összeérő határát. Itt, a nyugati határon Henok az égi fények tüzeinek forrását látja (1Hen 23:1–4), valamint három nyitott kaput, amelyek értelemszerűen azokkal a kijáratokkal azonosíthatók, amelyeken keresztül az égitestek elhagyják égi pályájukat (1Hen 35:1).

Északon terül el az Igazság kertjének nevezett Éden (1Hen 32:1–6). A föld és ég északi határán szintén három nagyméretű kapu található. Ezeken áramlanak ki az északi szelek, továbbá a jég, dér, hó, harmat és eső, amelyek az egyik kapuból kijöve áldást hoznak, a másikon keresztül érkezve azonban csapást jelentenek (1Hen 34:1–3).

Az ég déli részéről csak az a szövegrész beszél, amely a föld széleit írja le. Délen szintén három nyitott kapu van, amelyeken keresztül a déli szél, a harmat, az eső és szél jön elő (1Hen 36:1). Délen található az istentrón is. Itt hét drágakő-hegy — igazgyöngy-, jáspis- és rubinhegy — emelkedik, az istentrón a legmagasabb, égig érő, zafír-csúcsú alabástrom hegyen foglal

⁴⁷ Templomi kifejezések: az áldozatokhoz szükséges anyagokat, továbbá a beszédett tizedet a jeruzsálemi szentélyben a raktárhelyiségekben, kamrákban őrizték.

⁴⁸ A keleti kapukra a szöveg a három nyitott nyugati kapu említésénél is utal: „ahogyan keleten” (1Hen 35:1).

helyet. A hegyeket égő tűz övezi (1Hen 18:6–8). Az istentrónon túl van a vizek gyülekezőhelye és „a föld szakadéka az égi tűz oszlopaival tele” (1Hen 18:10–11). Az istentrón másik leírása (1Hen 24:1–25:7) az előző szakasz reinterpretációja. Ezek szerint a hét drágakő-hegy közepében illatszerek és örökzöld növények nőnek. Az előző leírás nem közli világosan, itt azonban egyértelmű, hogy az trón hegyének alapja a földön áll, csúcsa az égit magasodik; ezen foglal helyet „a Szent és Hatalmas, a Dicsőség Ura, a Mindenség Királya, midőn lejön, hogy látogatást tegyen a föld javára”. Az itt növe fát — az Élet fáját — a nagy ítélet napja után északon fogják elültetni „egy szent helyen, az Úr, a Mindenség Királya házána közelében” — vagyis az Égi Szentély környékén (1Hen 25:4–7).

A Virrasztók illetve vétkes csillagok büntetésének színhelyére a beszámoló többször is visszatér (ezek a leírások is egymás interpretációi). A büntetés helyszínével kapcsolatban két hagyomány létezik; a térség mindkettő szerint olyan hely, amely kívül esik az égi és földi világ szféráján. Az egyik színhely délen van: itt, az istentrón mögötti tüzes szakadékban lesz a foghelye az ítélet napjáig azoknak az angyaloknak, akik földi asszonyokkal háltak és többféle alakot is felvéve félrevezették az embereket. Bűneik között a bálványimádásra való készítés is szerepel. A nőket azonban, akiket félrevezettek, a leírás szerzője felmenti (1Hen 18:6–19:2). Hasonlóképpen egy tüzes hasadékot mond az angyalok büntetése színhelyének 1Hen 21:7–10. A hasadék a mélységig (azaz a föld alapjaiig) ér, itt tartják fogva „örök időkig” a bűnös angyalokat.

A másik hagyomány szerint a büntetés színtere az égbolt és a föld alapján kívül fekvő területen van, az élőlények nélküli kietlen pusztaságban. Ez a hely a hét lázadó csillag büntetésének színhelye (nem ismeretes, hogy a csillagok azonosak-e a földi nőkkel bűnöző, lázadó angyalokkal).⁴⁹ A csillagok lángoló hegyek alakjában jelennek meg Henok előtt, és megköttözve várják ítéletüket (1Hen 18:12–16). Az ehhez a hagyományhoz tartozó másik leírás (1Hen 21:1–6) az előbbi ismétlése: a föld és ég határain kívül hét csillag tölti büntetését, hegyek alakjában, megköttözve. A büntetés okát tudakoló Henok a következő választ kapja:

„ezek az ég azon csillagai, akik áthágták a magasságos Úristen parancsát, és ide kötöttetek, amíg el nem telik fölöttük tízezer „idő”, büntetésük napjainak száma”.

(1Hen 21:6)

Az égi utazásokat leíró rész a Virrasztók büntetésével kapcsolatban többször utal arra is, hogy bűnük miatt elveszítették a sorsok meghatározása és a közbenjárás lehetőségeit — azokat a funkciókat, amelyeket a kozmosz isteni rendje szerint az égi bíróság gyakorol. Bűnüket követően a Virrasztók helyett a közbenjáró Henok lesz, aki a vétkes Virrasztókhoz és Aszálhez megy a földre, és a Hermon-hegy közelében, Dán vizeinél találkozik velük. Feljegyzi mind-egyikük beadványát, hogy továbbítsa azokat. Henok felrója nekik, hogy elhagyták őrhelyeiket az Égi Szentélyben, és ezzel együtt elveszítették tulajdonképpen közvetítő szerepüket (1Hen 12:4, 15:3). Isten ezt ezentúl Henokra, az „igaz írnok”-ra bízta (1Hen 12:4), aki majd a Virrasztók számára is közvetíti a döntést. Maguk a Virrasztók arra ítéltetnek, hogy örökre

⁴⁹ Valószínű, hogy itt a Fiastyúk (Pleiádok) hét csillagáról van szó, amelyek pályája időnként szabálytalan.

könyörögjenek — „*mégsem lesz számukra sem irgalom, sem béke*” (1Hen 12:6). Soha többé nem szállhatnak fel az égbe, s büntetésük kezdete előtt végig kell nézniük fiaik, az óriások pusztulását (1Hen 14:4), továbbá Aszáélt még a könyörgés lehetőségétől is megfosztják (1Hen 13:2).⁵⁰

A Henok-gyűjtemény irataiban megkonstruált tér — az égbolt, mint az Égi Szentély tere — alapjában a leírások szövegromlásai ellenére is rekonstruálható. A kép, amely elénk tárul, határozott és jól tagolt. Az égbolt keleti és nyugati égtája az égitestek pályájának kezdete és vége. Nevezhetjük ezeket funkcionális égtájaknak is, hiszen jellemzőik az égitestek működéséhez kapcsolódnak, az égitestek és csillagok felkeléséhez, belépéséhez az égbolt szférájába a keleti kapukon keresztül, illetve távozásukhoz a nyugati kapukon át. Az északi és déli égtájak, illetve az égbolt itteni peremei a természeti jelenségek megjelenésének színhelyei. Az északi és déli irányok azok, amelyek a szakrálissal, az istenivel közvetlen kapcsolatban állnak. A szerzők északra helyezik az Éden ideális helyét, délre pedig az istentrónt — ezek tehát az istenivel kapcsolatos szakrális égtájak. Az Égi Szentélyben szigorú és meghatározott rend uralkodik, az égitesteket működtető szelek, — szellemi lények — angyalok szabályos és állandó működése folytán. Az égi rend nem tűri a szabályok megszegését. A helyüket elhagyó égitest-szellemeket, a Virrasztók lázadó csoportját, akik eredetileg az égi bíróság testületének tagjai voltak közvetítő és közbenjáró szereppel, megbüntetik, száműzve őket a káosz világába: az égbolt és a föld határain kívül eső vidékekre, valamint a mélység tüzes aknáiba. Ezek azok a helyek, ahol a világrend isteni szabályai ellen lázadó égi lények elnyerik végső büntetésüket.

Felhasznált irodalom

- ALLEGRO, John Marco – ANDERSON, Arnold A. 1968: *Qumrân Cave 4.I (4Q158 4Q186) (Discoveries in the Judean Desert V)*. Oxford: Clarendon.
- ANNUS, Amar 2010: On the Origin of Watchers: A Comparative Study of the Antediluvian Wisdom in Mesopotamian and Jewish Traditions. *Journal for the Study of the Pseud-epigrapha* 19.4, 277–320.
- BLACK, Matthew 1982: The Twenty Angel Dekadarchs at I Enoch 6. 7 and 69. 2. *Journal of Jewish Studies* 33, 227–235.
- BUTLER, Sally A. L. 1998: *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*. (Alter Orient und Altes Testament 258). Münster: Ugarit Verlag.
- COLLINS, John J. 1997: Stirring up the Great Sea. The Religio-Historical Background of Daniel 7. In: U.ő, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 54). Leiden: Brill. 139–155.
- COXON, Peter W. 1986: The Great Tree of Daniel 4. In: Martin, J. D. – Davies, P.R. (szerk.), *A Word in Season: Essays in Honour of William Mckane*. Sheffield: JSOT Press. 91–111.

⁵⁰ Ugyanezekkel a témákkal foglalkozik még 1Hen 13:4–7 és 1Hen 14:6–7.

- DOBOS, Károly 2009: Henok első könyve. In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei*. Piliscsaba: PPKE BTK. 15–196.
- DRAWNEL, Henryk 2012: Knowledge Transmission in the Context of the Watchers' Sexual Sin with the Women in I Enoch 6–11. *The Biblical Annals* 2 (59), 123–151.
- FISCHER, Thomas 1980: *Seleukiden und Makkabäer*. Bochum: In Kommission beim Studienverlag N. Brockmeyer.
- FLEMMING, Johannes – RADERMACHER, Ludwig 1901: *Das Buch Henoch* (Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 5). Leipzig: Hinrichs.
- FRÖHLICH, Ida 2000: *A qumráni szövegek magyarul*. Budapest – Piliscsaba: PPKE BTK.
- FRÖHLICH, Ida 2010: Theology and Demonology. *Henoch* 32, 101–129.
- GARCÍA-MARTÍNEZ, Florentino 1997: The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees. In: Albani, M. (szerk.), *Studies in the Book of Jubilees*. Tübingen: Mohr Siebeck. 243–260.
- GOLDINGAY, John E. 2007: *Daniel* (Word Biblical Commentary 30). Dallas: TexasWord Books.
- GRELOT, Pierre 1958: La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales. *Revue biblique* 65, 33–69.
- GRELOT, Pierre 1978: Daniel VII, 9-10 et le livre d'Hénoch. *Semitica* 28, 59–83.
- HANHART, Karel 1981: The Four Beasts of Daniel's Vision in the Light of Rev 13.2. *New Testament Studies* 27, 5776–5783.
- HIMMELFARB, Martha 2007: Temple and Priests in the Book of the Watchers, the Animal Apocalypse, and the Apocalypse of Weeks. In: Boccaccini, G. (szerk.), *The Early Enoch Literature*. Leiden: Brill. 219–235.
- HOROWITZ, Wayne 1998: *Mesopotamian Cosmic Geography* (Mesopotamian Civilizations 8). Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- HURVITZ, Avi 1982: The History of a Legal Formula *kōl' ašer-ḥāpēš 'āsāh* (Psalms CXV 3, CXXXV 6). *Vetus Testamentum* 32, 257–267.
- KNIBB, Michael A. 1978: *The Ethiopic Book of Enoch, 1–2*. Oxford: Clarendon Press.
- MILIK, Józef T. 1958: Hénoch au pays des Aromates (ch. XXVII à XXXII): Fragments araméens de la grotte 4 de Qumrân. *Revue biblique* 65, 70–77.
- MILIK, Józef T. 1976: *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*. London: Oxford University Press – Clarendon Press.
- MURRAY, Robert 1984: The Origin of Aramaic 'īr Angel. *Orientalia* 53, 303–317.
- NICKELSBURG, George W. E. 2001: *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press.

- POPOVIĆ, Mladen 2007: *Reading the Human Body: Physiognomics and Astrology in the in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic-Early Roman Period Judaism* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 67). Leiden: Brill.
- REINER, Erica 1995: *Astral Magic in Babylonia* (Transactions of the American Philosophical Society 85.4). Philadelphia: The American Philosophical Society.
- ROCHBERG, Francesca 2010: *In the Path of the Moon: Babylonian Celestial Divination and Its Legacy* (Studies in Ancient Magic and Divination 6). Leiden – Boston: Brill.
- ROCHBERG-HALTON, Francesca 1982: Fate and Divination in Mesopotamia. In: Hirsch, H. – Hunger, H. (szerk.), *Vorträge gehalten auf der 28. Rencontre Assyriologique Internationale in Wien, 6–11. Juli 1981* (Archiv für Orientforschung Beiheft 19). Horn: Verlag erdinand Berger & Söhne Gesellschaft M.B.H. 363–371.
- ROCHBERG-HALTON, Francesca 1988: Benefic and Malefic Planets in Babylonian Astrology. In: Leichty, E. – Ellis, M. de J. – Gerardi, P. (szerk.), *A Scientific Humanist: Studies in Memory Abraham Sachs* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 9). Philadelphia: The University Museum. 323–328.
- SCHÜRER, E. 1973–1987: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, 175 BC – AD 135*, Vols. 1–3. Edinburgh: T&T.
- STOKES, Ryan E. 2008: The Throne Visions of Daniel 7, 1 Enoch 14, and the Qumran Book of Giants (4Q530): An Analysis of their Literary Relationship. *Dead Sea Discoveries* 15, 340–358.
- STRUGNELL, John 1970: Notes *en Marge* du volume V des 'Discoveries in the Judean Desert of Jordan'. *Revue de Qumran* 7, 163–276.
- STUCKENBRUCK, Loren T. 1997a: The Throne-Theophany of the Book of Giants: Some New Light on the Background of Daniel 7. In: Porter, Stanley E. – Evans, Craig A. (szerk.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After*. Sheffield: Sheffield Academic Press. 211–220.
- STUCKENBRUCK, Loren T. 1997b: *The Book of Giants from Qumran: Texts, Translation, and Commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- TOEPEL, Alexander 2005: Planetary Demons in Early Jewish Literature. *Journal for the Study of Pseudepigrapha* 14, 231–238.
- UEHLINGER, Cristophe – MÜLLER-TRUFAUT, Suzanne 2001: Ezekiel 1, Babylonian Cosmological Scholarship and Iconography: Attempts at Further Refinement. *Theologische Zeitschrift* 57, 140–171.
- WRIGHT, Archie T. 2005: *The Origin of Evil Spirits* (Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 2 198). Tübingen: Mohr Siebeck.
- WRIGHT, Archie T. 2006: Evil spirits in Second Temple Judaism: The Watcher Tradition as a background to the demonic pericopes in the Gospels. *Henoch* 28, 141–159.

„Ábrahám [szent] helye”¹

Szent tér és zarándoklat az iszlámban²

Tüske László

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

A szent térrel kapcsolatos nézetek és rítusok a vallások kialakulásának, fejlődésének és folyamatos változásának jezeit mutatják, így rendkívül izgalmas információkat közölnek egy adott vallás központi elemeinek fejlődéséről, szervezetszerűségről, egységes egészként való működéséről — kutatásuk, elemzésük és értelmezésük ezért lényegében mindig e központi elemeket érinti. A vallás történetének ilyen jellegű kutatása olyan mozzanatokot is feltár, amelyek eredetileg idegenek voltak a szóban forgó vallás szellemi-rituális világától, sőt, esetleg ellentétesek voltak vele, ám a rendszer bizonyos körülmények hatására valamilyen sajátos interpretáció keretében magába fogadta ezeket, és többé-kevésbé szervesülve a részeivé váltak. A szisztematikus és történeti kutatás ilyen lehetőségét nyújtja a szent térnek az iszlám világában való megjelenése, és a hozzá kapcsolódó rítusok szerkezetének, belső rendjének történeti alakulása. E téma kifejtése természetesen messze meghaladja az itt rendelkezésünkre álló teret, ezért inkább csak jelzésként szeretnék néhány szempontot, interpretációs kérdést felvetni a rítus változása kapcsán.

Közelebbről nézve a dolgot, a szent térrel és a mekkai zarándoklattal kapcsolatos kérdésekről kívánok szólni. Miként értelmezhető a szent tér az iszlámban? Milyen utat jár be a zarándok a rítus teljesítése során, s ez milyen jelentéssel bír számára? Továbbá, milyen vallástörténeti és funkcionális kapcsolat áll fenn a szent tér és a zarándoklat között, vagy másképpen fogalmazva: miként érvényesül a *reipristinatio* (*retradicionalizáció*) elve az iszlám hagyományteremtő törekvésében?

A következőkben ezek korántsem teljes tárgyalásával azt a benyomást kívánom megerősíteni, hogy az iszlám történeti értelemben jószerivel a szemünk előtt zajló megalapozása lényegében egy *ellenvallás*³ létrehozását jelenti. Ennek során a *pogánysággént* felfogott politeizmussal való szakítása, és a *tévelygés*³ként felfogott judaizmustól illetve kereszténységtől való elkülönülése a történelmi helyzetre adott válaszként egyetlen aktusban egyesült, úgy, hogy az

¹ Korán 2, 125 és 3, 97. A Korán-idézetekben Simon Róbert fordítását követem, esetenként kisebb módosításokkal (SIMON 2001: K: 3–476).

² A szöveg első változata előadásként hangzott el Piliscsabán a *Szent tér – vallástörténeti alapfogalmak* című, a PPKE BTK Vallástörténeti Mesterképzése, illetve Doktori Iskolájának Eszmetörténeti Műhelye által szervezett konferencián 2009. október 17-én.

³ ASSMANN 2003: 23.

igazság egyedüli és végleges képviselőjének önmagát, az Allahnak való önátadás (*iszlám*) vallását állította, mint az üdvtörténet egyetlen lehetséges útját az egész emberiség számára. Ebben a folyamatban meghatározó szerepe van az *Ábrahám-vallás* gondolatnak, amely a vallásos képzetek új struktúrába való szervezését, az Allahal szembeni kötelezettségek (*ibáda*) rendjét biztosító új rítusok kialakítását hozta magával. Elvitathatatlan, hogy ennek logikájában az iszlám alakuló és folyamatosan gazdagodó emberképe, s különösen az a mélységes meggyőződés játszott meghatározó szerepet, hogy a szimbólumok konkrét, gyakorlati jelentőséggel bírnak a vallási tapasztalat átélésében.⁴

Szent tér és iszlám: vázlatos láttelelet

A szent tér konstrukciója különös figyelmet kelt, hiszen a monoteista vallások közé tartozó iszlám típusosan olyan Istent tételez, aki teremtéssel (*khalq, ibdá', creatio*) hozta létre a létező világot, amely ennek következtében a szentség lenyomatát őrzi. A szent tér ebben az értelemben az egész teremtett világgal azonos: ez az a világ, amely környezetet, háttérrel ad az ember számára, ahol evilági tevékenységét kifejtheti, s amelyekről majd számadást tesz az Utolsó Ítélet alkalmával.

A Korán egyik verse szerint „*Allahé Napkelet és Napnyugat és ahová csak fordultok, Allah orcája ott van*” (2, 115). A kijelentésben nyilvánvalóan az a meggyőződés fogalmazódik meg, hogy Allah evilági jelenléte nem korlátozódik egy meghatározott térbeli pontra: mindig és mindenütt jelenvaló, s az ember bármilyen körülmények között, folyamatosan érzékelheti. Ez a meggyőződés mélyen rögződik a muszlim hívekben, és mélyen átjárja mindennapi életüket, alapvetően határozná meg a szent térhez való viszonyukat.⁵ Érdeemes arra is odafigyelni, amit egy másik helyen mond a Korán: „*Megmutatjuk nekik a jeleinket a föld tájain és saját magukban, hogy nyilvánvaló legyen a számukra, hogy ez az Igazság*” (41, 53), mely arra figyelmezteti és emlékezteti a hívőt, hogy Allah nemcsak a teremtett külső természetet, hanem az ember belső világát is uralja. A világ Allah teremtménye, s ezért Allah, az ember és a világ (természet) bontatlan és bonthatatlan egységet képez, ami teoretikusan az Allah egységét (egyedülvalóságát, *tauhid*) megfogalmazó tanítás legfontosabb elemének következménye. Rögzítenünk kell tehát, hogy az iszlámban — elméletileg legalábbis — a teremtés aktusa révén az egész világ, az ember külső és belső világa is *szentnek* minősül.

A *tauhid* elvének megfelelően és a teremtés tényéből következően ugyan minden hely szentnek számít, hiszen Allah teremtő aktusával jött létre, de ha az emberek számára nem adódik valamilyen konkrét térbeli lehetőség, amelyben meg tudnák tapasztalni a *szentet*, akkor túlságosan általános, elvont és homályos maradna számukra, nem találkoznának vele, és így nem felelne, nem felelhetne meg szellemi és lelki igényeiknek. Ha minden szent, akkor semmi sem az, ezért aztán az iszlám világában, ahogy más vallások esetében is, a mindennapi vallásosság keretében meg kell küzdeni ezzel a dogmatikai tétellel. Goldziher Ignác az iszlám történeti

⁴ BENNETH 1994: 88.

⁵ SCHIMMEL 1991: 163.

fejlődésének tárgyalása során már utalt erre a feszültségre, mint a szigorú írástudók racionális monoteizmusa és a népi vallásosság gazdagabb spirituális életet követelő igénye közötti ellentmondásra, és elemezte azokat a körülményeket, amelyek révén ez a feszültség a muszlimok által meghódított területek isteneinek, szentjeinek, szent tereinek iszlamizálása révén feloldódott.⁶ Ezáltal az iszlám merev (*vallásjogtudó, tudós*) vallásossága egyfajta élhetőbb, belakhatóbb szellemiséget alakított ki magának. Az így konkretizálódott, és a mindennapi tapasztalatban elérhető szent helyek spirituális értelemben *fókuszaként* működnek és hatnak a hívek vallási életében.

Ha a fentiek figyelembe vételével *láttelelet* szeretnénk kapni az iszlám szent tereiről, akkor a következőket állapíthatjuk meg.⁷ Mindenekelőtt *harámnak* nevezik e területeket, ami a szótár szerint „tiltottat, tabut” jelent; jól ismert a nők elkülönített lakóterének megnevezéseként; de az iszlám előtti arabok is ezzel a szóval nevezték meg a vallási képzetekkel jelölt szent tereiket. A szent helyek különböző funkciókhoz kapcsolódnak: Mekka s közelebről a Kába archetípus, hiszen ez az a hely, ahol az iszlám felfogása szerint Allah és az ember közös földi története elkezdődött, ide hívja Allah a muszlimokat a zarándoklatra, s az istentisztelet alatt minden muszlim erre fordul.

A mecsetek az istentisztelet (*szalá*) helyeként minősülnek szentnek, ennek eredeti változata Mohamed próféta medinai házának udvara volt. A Korán olyan épületeknek nevezi a mecseteket, „amelyek emelésére Allah engedélyt adott, [s engedélyt adott arra is,] hogy az Ő neve említették bennük” (24, 36). A százötven-kétszáz fő befogadására alkalmas kisebb mecsetek (*maszdzsid*) és a pénteki *khutba* (prédikáció) elmondására kijelölt nagyobb *dzsámik* között vallási-politikai szerepük tesz különbséget.

A síremléknek mint szent helynek az archetípusa a jeruzsálemi *Sziklamecset* (*Qubbat al-szakhrá*), mely Ábrahám sírja fölé magasodik, s amely Mohamed próféta égi utazása (*mi'rádzs*) kapcsán is jelentős szerepet játszik a muszlim vallási képzetekben. A sírok látogatása (*zijára*)⁸ későbbi fejlemény az iszlámban, s komoly vitákat eredményezett az intellektuálisabb-puritánabb és a népi-mágikus elemekkel átszőtt vallásosság képviselői között, ugyanakkor gazdag irodalmat inspirált, amely a földrajzi művek részeként a muszlim világ látogatásra méltó szent helyeiről is számot adott.⁹

A muszlim hívők kilencven százalékát kitevő szunniták számára az említettek számítanak kitüntetett térnek, míg a síiták különös tisztelettel viseltetnek a 680-ban meggyilkolt Huszain imám mártíromságát jelképező *Karbala* iránt, amely település a mai Irakban, Bagdadtól délre található. Ismert, hogy a történelmi tragédiáról minden évben a Huszain passió keretében emlékeznek meg, az *Asúra* (a muszlim naptár *muharram* hónapjának 10.) napján. A kiemelkedő személyiségek sírjai (például *Qom*, *Meshed*) azonban a síiták között is rendszeresen látó-

⁶ GOLDZIHNER 1971: 255–341.

⁷ CRAWFORD 2002: 29.

⁸ MERI 2002: 524a–529b.

⁹ Ennek az irodalmi műfajnak egyik első kiemelkedő műve Abú l-Haszan Ali Ibn Abi Bakr al-Harawi, *al-Isáráat ilá ma'rifat az-zijárat* („A látogatható helyek ismeretének bemutatása”), lásd HARAWI, AL- 2002.

gatott helyek, sőt, napjainkban különös ízt kapott a lokális szentek (*emámzáde*) síremlékeinek felkeresése, ami egyes megfigyelők értelmezése¹⁰ szerint a hivatalos, állami vallásossággal való szembenállás lehetőségének, vagy legalábbis másfajta, a politikával kevésbé átszótt vallásosság alternatívájának látszik.

Mindezek fölött és előtt azonban létezik az iszlámban a szent térnek egy olyan speciális esete, amely ugyan más vallások rituáléjában is jelentkezik, de mintha nem kapna ilyen jelentős hangsúlyt: ez pedig a szabályozott térbeli vonatkozás, az *imairány* (*qibla*). Ahogy utaltunk rá, s ahogy később is visszatérünk majd erre, az iszlám hagyományai szerint a Kába közvetlen környezetének kiemelkedő vallási jelentősége van. A Kába lett ugyanis a végleges imairány a Korán rendelkezése szerint:

„Gyakran látjuk orcád fordulását az ég felé; ezért mi olyan imairány (qibla) felé fordítunk téged, ami megnyeri tetszésed. Fordítsd hát orcádat a Szent Mecset felé! Bárhol is legyetek [ó, hívők], fordítsátok orcátokat az ő irányába!” (Korán 2, 144).

Ismert, hogy kezdetben az imairány — a különböző szomszédos vallási közösségek koncepcióját átvéve — Jeruzsálem volt, és csak a muszlim közösség történetének egy kritikus pontján, a kivonulást (*hidzsra: emigráció, kivándorlás*) követő 16–17. hónapban, 624. október-novemberében változott meg,¹¹ és fordult északi irányból délre. A fordulat emlékműve egy Medina környéki mecsetben (*maszdzsid al-qiblatain*) látható, amiben két, egymással szemben álló imairányjelző falmélyedés (*mihráb*) is található.¹² Rendkívüli ereje van ennek a rituális előírásnak: mivel nyugatról keletre, északról délre, keletről nyugatra és délről északra irányul a *qibla*, a világ összes muszlimjának egyetlen pont felé forduló, koncentrikus körökben elhelyezkedő tömegének képzetét felidézve az egyetemes muszlim közösség összetartozásának képét adja — mintegy azt az üzenetet közvetítve, hogy hitük legfontosabb elemét, a *tauhidet* a saját testükkel, illetve rítusukkal írják a térbe. Nem véletlen tehát, hogy a Kábával kapcsolatos elképzelések az iszlám irányzatai számára a spirituális élet különféle útjait nyitják meg.

Másfelől azonban hangsúlyozni kell, hogy, bár az iszlám kijelöl bizonyos értelemben vett szent tereket, ez sohasem jelenti azt, hogy az eredeti elképzelést — azaz, hogy minden Allah teremtette dolog szent — egy pillanatra is feladták volna. A kultusz, az építészet és a várostervezés révén a muszlimok sem kívánnak mást elérni, mint szakralitásában megerősíteni az ember által belakott — rendezett — teret (a *kozmoszt*)¹³ és annak minden lakóját azáltal, hogy a szentet bevonják a *világ*iba. Vagy felmutatják benne, vagy előhívják belőle, vagy ráolvassák. Előfordul például, hogy a piacot egy szent síremléke közelében működtetik, feltételezve, hogy a szentség kiterjed a piacra is, és ezzel összefüggésben gyakorlati lépéseket is tesznek — például elveszik és összegyűjtik a piacra érkezők fegyvereit.

¹⁰ N. Rózsa Erzsébet utal erre, lásd pl. http://www.grotius.hu/doc/pub/VPUIJK/2010_116_n.rozsa_erszebet_iran.pdf (2013. 12. 01. letöltés): 10. oldal.

¹¹ SIMON 2001: KV: 46–47.

¹² YAGMUR 2007.

¹³ ELIADE 1987: A szent tér és a világ szakralizációja c. 1. fejezet.

A mecset, ahol összegyűlnek és imádkoznak, a sír, amelyben egy szentéletű embert eltemettek, vagy Mohamed élettörténetének jelentős állomásai, lakóhelye, síremléke szentté válnak a vallásos élményben. Ezek az iszlámban is csodákkal, rendkívüli eseményekkel kapcsolódnak össze, szimbolikus jelentéseket vesznek fel. Ha pedig egyszer ez megtörténik velük, akkor rítusok kapcsolódnak hozzájuk, és szent mivoltuk a vallásgyakorlat révén tovább erősödik. Így a szent helyen megvalósul a horizontális és a vertikális találkozási pont, amit az épületekkel, a térszerkezet alakításával is hangsúlyoznak.

Az ember azonban nem nyer feloldozást vagy megváltást csupán attól, hogy egyszerűen meglátogatja a szent helyeket. Azok külső megjelenése csak arra jó, hogy támogassák a hívó muszlim belső, személyes hitélményét, hittapasztalatát. Ilyen értelemben például a mekkai zarándoklat, hacsak fizikailag vesznek benne részt, valódi spiritualitás nélkül, akkor érvénytelen lenne és értéktelennek minősülne. Mindazonáltal nagyon keskeny a rés a tudatosan vállalt és mély vallásossággal átítatott, illetve a pusztán formálisan végzett szertartás között, bár mégiscsak ez adja a lehetőséget arra, hogy az égi és a földi világ találkozhasson.

Minden muszlim számára a tulajdonképpeni szent hely Mekka, középpontjában a Kábával, valamint a körülötte emelt és történetileg többször is átépített mecsettel. A város nemcsak azért jelentős, mert Mohamed próféta szülővárosa, aki a világ minden népéhez szóló próféta-ként érkezett el, hanem azért is, mert a Korán szerint itt zajlott le Ábrahám, Hágár és Iszmáil életének néhány epizódja.

A Korán alapvető forrás a hely szentségének megerősítésére:

*„[Emlékezzetek arra], amikor a Házat az emberek számára a látogatás és a biztonság helyévé tettük. És mondtuk: Tegyétek a magatok számára Ábrahám [szent] helyét imahellyé! És megállapodtunk Ábrahámmal és Iszmáéllal, mondván: Tisztítsátok meg a Háza-
mat azok számára, akik elvégzik a körmenetet, akik vallási buzgalmukban hosszasan időz-
nek ott, s akik meghajolnak és a földre vetik magukat” (Korán 2, 125).*

A mai muszlim közvélekedés a Koránra támaszkodva úgy tartja, hogy a Kába kegyhely, amelyben ott van a meteoritkő (Korán 5, 2), szent terület, ahova a *qibla* irányul (Korán 2, 144). Ezekhez, valamint a többi vonatkozó kijelentéshez gazdag szóbeli hagyományok csatlakoztak, árnyalták, kitejesítették a képet, s a századok során mind sokszínűbb és teljesebb narratívát hoztak létre a lehetséges változatok egy-egy elemének interpretációjával, majd re-interpretációjával.¹⁴ Így a kinyilatkoztatás és a szóbeli hagyományok együtt formálták és gazdagították az elképzelést: a Kába az első szentély az emberek számára (3, 96) abban az értelemben, hogy *„a szent helyet az emberek kapják.”*¹⁵

A Kába a mennyből zuhant alá, de egy nyílást hagyott maga mögött, amely alkalmas arra, hogy kommunikációt, vagy inkább dialógust biztosítson a két szféra között, s így összekapcsolja a jelent, a múltat és a jövőt, illetve betöltse az *axis mundi* szerepét. Ennek tényleges működéséhez azonban meghatározott rítusok (*manászik*) szerint végzett vallásgyakorlás szükséges a hívók részéről — ezek között pedig kiemelkedő szerepe van a zarándoklatnak.

¹⁴ FIRESTONE 1990.

¹⁵ Vö. ELIADE 1987, BENNETH 1994: 94.

A zarándoklat (*haddzs*)

A zarándoklat a muszlimok ötödik fő kötelessége, amelyet azonban csak kedvező feltételek esetén kell teljesíteni. Célja az iszlám szent tere, a mekkai övezet a szent mecsettel, benne a Kábával, valamint bizonyos — a város környékén található — helyszínek felkeresése. Maga a zarándoklat rendkívül összetett és jelképes cselekvésekből áll, ezért a legtöbb zarándok vezetőre szorul, aki lépésről lépésre támogatja a zarándokút állomásainak felkeresésében és a kultikus előírások teljesítésében. A kutatások szerint az állomások és a cselekedetek az iszlám előtti arabok vallásos életében gyökereznek,¹⁶ amelyek érdemi jelentésmódosulás után vették fel ismert formájukat. Különösen fontos ebben a tekintetben a Korán 2, 124–141 szakasza,¹⁷ az *Ábrahám-vallás* megalapozásával.

Az iszlám kialakulásának történetében meghatározó jelentőségű volt Mohamed búcsúzarándoklata (*hiddzsat al-wadá'*),¹⁸ amelyre 632 tavaszán, röviddel a halála előtt került sor. A hagyomány szerint magát a zarándoklatot is ekkor rendelte el:

„Ezen a napon teljessé tettem számotokra a vallásokat, ezzel válik teljessé rajtatok a kegyem, és nagy öröm számomra, hogy az iszlámot választottátok vallásotoknak.” Majd kijelölte kereteit annak jegyében, hogy „Minden közösségnek rítust rendeltünk el, amelyet odaadón be kell tartaniuk” (Korán, 22, 67).

A búcsúzarándoklat jelentősége éppen abban áll, hogy a hívek rögzítették a próféta aktuális cselekedeteit, kijelentéseit és fohászait, hogy azokat példának tekintve maguk is el tudják végezni a zarándoklatot. A zarándoklat (*haddzs*) előírásai magukba foglalják mindazt, ami az iszlám megjelenítéséhez szükséges, de ezek koherens rendje nehezen állapítható meg. A kutatók számára tulajdonképpen kibogozhatatlan szálak bonyolult egymásba kulcsolódásáról, egymásba játszásáról van szó, amelyek éppíglétét — az iszlám *tauhíd*-elvének általános ernyője alatt — a próféta történelmi búcsúzarándoklata indokolhatja

Érdemes — a teljesség igénye nélkül — egy pillantást vetni a zarándoklat lefolyására, ám mielőtt megtennénk, rá kell mutatnunk arra a szaggatottságra, inkoherenciára vagy nyitottságra, amely a Korán általános jegyeként itt is megmutatkozik. Az iszlám kinyilatkoztatásának ez a befejezetlensége a szöveg interpretációja és a belőle táplálkozó szimbolikus cselekedetek révén a vallásos élmények végtelen gazdagságát biztosítják a hívek számára. Ez abból a feszültségből táplálkozik, ami egyfelől a zarándoklaton részt vevők vallási tapasztalatának teljessége, feltétlen és egyetemes élménye, másfelől a zarándoklat rituális szerkezetének szaggatott formája között mutatkozik meg.

A zarándoklat ezernégyszáz éves tapasztalata, eredetisége és éppen ebben megnyilvánuló, feltétlen hitelessége, illetve a rítus racionáléja nem áll közvetlen kapcsolatban egymással, azt lehet mondani, hogy a vallásos tapasztalat nem következik a rítus logikájából. Másfelől az is

¹⁶ SNOUCK HURGRONJE 1880, PETERS 1996: 21–30.

¹⁷ Lásd ehhez Simon Róbert magyarázatát (SIMON 2001: KV: 37).

¹⁸ GUILLAUME 2003: 649–651.

világos, hogy ennek az elvárt közvetlenségnek a hiánya paradox módon involválja, bevonja, vagy inkább mozgósítja a zarándoklaton részt vevő hívőt. Arra kényszeríti, hogy az adottságokban kihagyott helyeket kitöltse, a szerkezet üresen hagyott részeit pedig előzetes ismeretei és élményei alapján szinte automatikusan egészítse ki.

A zarándok aktivitását a vallásos műveltség különböző fokait tételezve adottnak vehetjük. Ugyanakkor szem előtt kell tartanunk, hogy, miután a zarándoklat olyan vallási kötelesség, amelyet minden muszlimnak — legalább egyszer — teljesítenie kell, komoly felkészülés, tanulás és begyakorlás előzi meg. Nem vitás, hogy az így kondicionált zarándok bekapcsolódása a mégoly szerkezettelen zarándoklat-menetbe a fel- és ráismerések láncolatán keresztül történik meg, pszichikus késztetéseinek megerősítését és folyamatos önelsajátítást biztosítva számára.

A zarándoklat jelentősebb elemei

Minden felnőtt muszlimnak vallási kötelessége tehát, hogy anyagi lehetőségei és fizikai képessége szerint legalább egyszer elvégezze a zarándoklatot (*haddzs*):

„Az első [szent] Ház, amelyet emeltek az embereknek, Bakkában volt. Áldott ez a Ház és útmutatás minden teremtménynek. Nyilvánvaló jelek vannak benne: Ábrahám szent helye. Aki belép oda, biztonságban van. Az emberek kötelessége Allah iránt a zarándoklat a Házba — amennyiben ennek szerét tudják ejteni” (Korán 3, 96–97).

A zarándoklat végrehajtásának ideje¹⁹ a muszlim naptár tizedik, *sawwál*, vagy a tizenegyedik, *dzú l-qáda* hónapja, vagy a tizenkettedik *dzú al-hidzsdzsa* (a zarándoklat) hónap első tíz napja.

A zarándoklat érvényességének feltételei a következők: 1. a zarándok a szentség állapotába (*ihrám*) lépjen azzal a kinyilvánított szándékkal, hogy a zarándoklatot elvégzi; 2. ténylegesen végezze is el a zarándoklat rítusait (*manászik*) az év erre kijelölt szakaszában és 3. ezeket az előírt helyen hajtsa végre. A zarándoklatnak alapvetően két fajtáját különböztetik meg: az ún. kis zarándoklatot (*umra*), és a nagy vagy a tulajdonképpeni zarándoklatot (*haddzs*).

A muszlim hívő az *ihrám*, a szentség állapotában végzi a zarándoklatot. Az *ihrám* szó „lemondást”, „önmegtartóztatást” jelent, s arra utal, hogy a hívő ezen idő alatt olyan dolgokról mond le, amelyeket hétköznapi körülmények között szokásosan megélt vagy gyakorolt. Az iszlám *hanafi* jogi iskolája szerint az *ihrám* állapotának lényeges eleme a *belső őszinte szándék* (*nijja*) és ennek speciális kinyilvánítása (*talbiya*). A zarándok két darabból álló varratlan ruhát ölt magára: az ágyékkötőt (*izár*) és a felsőruhát (*ridá*), s ennek még azelőtt meg kell történnie, hogy átlépné a Mekka körül kijelölt szent övezet határait (*míqát*). A vallásjog szerint a sajátos ruházattal jelzett állapot (*ihrám*) (a szándékkal (*nijja*) együtt) a zarándoklat érvényességét meghatározó pillérek (*arkán*) közé tartozik.²⁰

¹⁹ PETERS 1996: 33–35.

²⁰ MCMILLEN 2011: 22.

A szent teret vagy övezetet a különféle égtájak felől Mekkába vezető utak egy-egy állomáshelyével jelölték ki: 1, Szíria/Egyiptom irányából körülbelül 200 kilométerre, északnyugaton Rábig város; 2, Irak felől 94 kilométerre, északkeleten Dariba a határpont; 3, míg Medina felől az utóbbitól 10 kilométerre fekvő Dzú Hulaiba állomása; 4, Jemen (a Vörös-tenger felől) 54 kilométerre, délnyugaton Tiháma; 5, az Arafáttól keletre, 96 kilométerre pedig Nadzsd. A mekkaiak és a Mekkán kívüliek megkülönböztetése a zarándoklatra vonatkozó szabályok megállapításában is érvényesül, s ennek során olyan gyakorlati kérdésekre is sor kerül, amelyek megkönnyíthetik a helybeliek zarándoklati rítusainak elvégzését.

A *haddzsra* indulók állandó szándéknyilvánító imája a *talbija*, ami következőképpen hangzik:

Labbaika alláhumma labbaika, labbaika, lá saríka lak, labbaika, innal-hamda wanni'mata laka wal-mulk, lá saríka lak („Hívásodra jövök, ó, Allah, hívásodra jövök, a Te hívásodra jövök, akinek nincsen társa, a Te hívásodra, akié a hála, a jóság, akié a királyság, akinek nincsen társa!”).

A sajátos öltözékekkel és az állandóan ismételt imával jellemzett szentség állapotának más jegyei is vannak, ilyen a hajvágás, a borotválkozás és a körömvágás, illetve általában a tisztálkodás *tiltása*, valamint a házassélettől való *tartózkodás*. Így a szentség állapota több mint egy egyszerű rituálé, valójában megtisztult szellemi állapot, amit a zarándoklat végéig fenn kell tartani, s csak annak befejezése után lehet — meghatározott szabályok szerint — kilépni belőle. Ha a zarándoklat során az elvárt szentség állapota valami miatt mégis sérülne, akkor gondoskodni kell a jóvátételről, például állatáldozat (*hadj*) révén.

Fel kell figyelni arra, hogy a szentség állapotára vonatkozó előírások a nők öltözékét nem szabályozzák, csak az elvárható szolid ruházatot követelik meg tőlük, sőt, az is szembe-tűnő mozzanat, hogy a nemeket élesen elkülönítő hétköznapi gyakorlattal ellentétben a zarándoklat során megengedik, hogy a nők és a férfiak együtt tegyenek eleget a rituális előírásoknak, az elvárható szemérmes viselkedési normák betartásával.

Világosan látszik, hogy a szentség állapota tekintetében a vallástörténet egyik ismert jelenségével állunk szemben, az átmeneti rítusok (*rites de passage*) egy esetével, amelynek az *átmenetet* jellemző szakaszát (ez Arnold van Gennep elemzésében²¹ a *várakozás* állapota, Victor Turnernél²² pedig a *köztes* állapot) a megszokottól eltérő magatartás és öltözék különbözteti meg, ugyanakkor azonban a rítus minden egyes résztvevőjére ugyanazok az előírások és követelmények érvényesek. A szentség vagy *ihrám* állapota tehát alapvető jelentőséggel bír a zarándoklat résztvevői számára, olyan lelkiséget jelez, amelynek birtokában a hívő meg tudja haladni mindennapi beállítottságait, miközben azt is megtapasztalhatja, hogy a hívők hatalmas közösségének olyan *egyenrangú* tagja, akinek semmilyen világi előjoga nincs, és nem is lehet. Ez a társadalmi kötöttségektől való mentesség felszabadító erővel hat a zarándoklat résztvevőire és alkalmassá teszi őket arra, hogy eredeti természetük szerint viselkedjenek és reagáljanak az őket érő különféle hatásokra.

²¹ VAN GENNEP 2007.

²² TURNER 2002.

A zarándoklatot spirituális és anyagi felkészülés előzi meg, melynek során a *haddzsra* induló muszlim rendezi szűkebb és tágabb környezetével fennálló kapcsolatait, kifizeti az adósságait, rendelkezik a követeléseivel. Annak eldöntése, hogy milyen zarándoklatra indul, a felkészülés része: a vallástörvény (*saría*) ugyanis a zarándoklatvégzés többféle módját ismeri. Mint említettük, az egyik lehetőség a *haddzs*, a nagy zarándoklat, amelynek a végrehajtást tekintve több fajtája lehetséges. A *haddzs ifrád* során az *umra* nélkül végzik el a zarándoklatot — utóbbit a további szabályok szerint bármikor végrehajthatják, az áldozati állat bemutatása pedig nem feltétlenül szükséges. A *haddzs tamattu* az ún. élvezeti zarándoklat, amikor a zarándok két részletben tesz eleget vallási kötelezettségének: előbb a szentség állapotában (*ihrám*) az *umrát* végzi el, majd megborotválkozik, azaz kilép az *ihrám* állapotából, várakozik, s amikor elérkezik a zarándoklati hónap nyolcadik napja, újra belép a szentség állapotába, és elvégzi a *haddzsot*. Az ilyen zarándoklat során hálaadó (*sukr*) áldozatot kell bemutatni. A *haddzs qirán* azt a zarándoklatot jelöli, amikor a hívő egyetlen alkalommal ölti magára az *ihrám* öltözetet, és egymás után, egyetlen öltözettel végzi el az *umrát* (kis zarándoklat) és a *haddzsot*. Mint a *haddzs tamattu* végrehajtói, úgy az ő számára is kötelező a hálaadó áldozat (*sukr*) bemutatása.²³ A következőkben a *qirán* zarándoklat meghatározó elemeivel foglalkozunk.

A zarándoklat legfontosabb szertartásai: a *tawáf* (körüljárás), a *szaj* (futás-erőfeszítés), a *wuqúf* (kiállás), a *nahr* (áldozás), a *dzsamrat aqaba* (kövezés) és az *ifáda* (futás).

A zarándoklat első napja a *dzú l-hiddzsza* hónap 8. napja.²⁴ Első szakasza a *tawáf*, a Kába körüljárása. Az előírás szerint hétszer kell megtenni az óra járásával ellenkező irányban, Alláht dicsőítve, hálaadó szívvel, s minden alkalommal köszöntve az épület délkeleti sarkába épített Fekete Követ (*hadzsar aszward*). A követ meg kell csókolni, ahogyan ezt egy Omarra visszamenő, minden gyűjteményben és kézikönyvben megtalálható *hadísz*²⁵ is jelzi:

„Jól tudom, hogy csak egy puszta kő vagy, amelyik nem tud segíteni és nem tud ártani sem, és ha nem láttam volna Allah prófétáját — áldja meg Allah és őrizze békében őt —, hogy megcsókol téged, akkor sosem csókolnálak meg.”

A körüljárást az Ábrahám helyén (*maqám Ibrahím*) elvégzett istentisztelet, majd a Zemzem forrás vízének megízlelése követi.

A *tawáf* és az azt követő rítusok elvégzése után a zarándoklat következő mozzanata a *szaj*, a Szafá és Marwá nevű magaslatok közötti hétszeri futás. A rítus Ábrahám történetek egyik jelenetét idézi meg, amikor Ábrahám Hágárt és a kisgyermek Iszmáílt egy sivatagos, száraz helyen, a leendő Mekka területén hagyja. Az anya víz után kutatva fut fel a magaslatokra, miközben a kisfiú a sarkával a földet verve rátalál a Zemzem forrásra. A *szaj* rítussal befejeződik a kis zarándoklat, az *umra*, de aki a *haddzs* elvégzésére készül, az nem borotválkozik meg, hanem folytatja a szertartásokat.

A zarándoklat résztvevői a *szajt* követően a *talbija* folyamatos ismétlésével Minába mennek, ott éjszakáznak, majd a második napot a hajnali istentisztelettel (*fadzsr*) kezdik.

²³ YAGMUR 2007: 140–142.

²⁴ MCMILLEN 2011: 21–22.

²⁵ Lásd többek közt <http://www.islam2all2all.com/hadeeth/moslem/alhaj/php?alhaj=41> (2014.01.08. letöltés).

Ki kell térnünk arra, hogy a muszlim hagyomány szerint a Kába jelöli azt a helyet, ahol az emberi élet kezdődött, a paradicsomot, ahol Ádám neveket adott a világ dolgainak, és ahol az angyalok — Iblisz kivételével — leborultak Ádám, Allah helytartója előtt.²⁶ A hagyomány egy része úgy tudja, hogy az épületet először Ádám emelte, majd Séth, Ábrahám/Ibrahím és Iszmaíl, később pedig Noé gyermekei renoválták. Iszmaíl leszármazottai közül Qusajj ibn Qiláb állította helyre, miután az ő törzse lett a Kába védelmezője és őre. Mohamed próféta ennek a törzsnek oldalági leszármazottja. Mondhatni egyenes vonal vezet tehát a világ teremtésétől Mohamed prófétaig a Kába építése, majd ismétlődő helyreállításai révén. Ismert hagyomány²⁷ mondja el, hogy amikor a hetedik század elején a Qurajs törzs felújította az épületet, az akkor még nem prófétáló Mohamed volt az, aki, miután megkérték rá, a Fekete Követ a helyére tette. Az első arab források²⁸ tabernákulumnak, szentségháznak írták le a Kábát, és trónnak (*aris*) nevezték, amelynek legfőbb díszje a külső borítója volt, a *kiszwa*. Kisebbségi fallal védtek a gyorsan lefutó esők ellen, és egy bekerített, nyitott áldozati hely állt mellette, valamint Iszmáíl feltételezett sírja is szorosan hozzá tartozott. A Qurajs említett felújítása során egy bizánci hajó faanyagát is hasznosították, s ekkortól, a 7. század elejétől emlékeznek meg a hagyomány arról, hogy a „keresztény templomok mintájára” épített építményben Mária és Jézus ábrázolása is látható volt. Ez a hagyományok szerint a 8. század közepéig megmaradt, miután Mohamed próféta Mekka bevételekor az épület bálványoktól való megtisztítása során megtiltotta a muszlimoknak, hogy a képhez nyúljanak.

A Kába első jelentős, jegyzett átépítését Abd Allah ibn Zubair ellenkalifa végeztette el, aki az Omajjádok ellenében 684-ben szilárdította meg uralmát Mekka fölött. Miután a harcok során az épület is megsérült, az ellenkalifa a próféta állítólagos kívánságát követve a félkör alakú áldozati helyeket (*hidzsra*) is bevonta az új építménybe, két ajtót vágatott a falakba, amelyek a talaj szintjén nyíltak, északkelet és délnyugat felől, a be- illetve a kijárat biztosítása érdekében. Legenda rögzítette, hogy miután nem volt senki sem, aki bele mert volna fogni az építkezésbe, maga Ibn Zubair kezdte fejszével bontani a Kába tetejét.

Nem sokáig maradt ebben az állapotban az épület: al-Haddzsádzs, Abd al-Malik kalifa (ur. 685–705) iraki helytartója 693-ban legyőzte Abd Allah ibn Zubairt, lebontotta az átalakított épületet és visszaállította eredeti formájába, felemelte az északkeleti ajtó küszöbét, a másik ajtónyílást pedig befalaztatta. Az Oszmánok uralkodása idején újabb átépítések, felújítások következtek, de ezek lényegében nem módosították a Kába struktúráját. A huszadik század ötvenes éveiben kezdték meg a mecset modern fejlesztését, majd a hetvenes-nyolcvanas években újabb bővítéseket hajtottak végre, különösen a hatalmas botrányt jelentő Dzsuhainam-féle közjáték²⁹ kapcsán.

²⁶ PETERS 1994: 19–21, PETERS 1996: 5–6.

²⁷ GUILLAUME 2003.

²⁸ Alapvető információkat közöl Mekka korai történetéről IBN AL-KALBI 1941; AZRAQÍ, AL- 2004.

²⁹ Dzsuhainam ibn Muhammad ibn Szaif al-Utabi a muszlim naptár 1400. évének fordulóján lépett fel a világvége eljövételének meghirdetésével. Fegyveres csoportjával 1979. november 20-án bevette magát a mekkai Szent Mecsetbe, ahonnan december 4-ig tartó ellenállása után — egy francia különleges alakulat bevonásával — tudták csak kiűzni.

A zarándoklat második napja *dzú l-hiddzsa* hónap 9. napja. Úgy tűnik, hogy a *haddzs* legfontosabb része az ekkor végrehajtott *wuqúf Arafát*, azaz a „kiállás az Arafáton”. Ez a Mekka közelében fekvő síkságon, vagy a környékén lévő dombokon, köztük az Irgalom hegyén (*Dzsabal al-Rahma*), illetve szurdokokban történő rituális lelki megtisztulást, bűnbánatot jelenti, melynek során a muszlim hívő élete egészéről számot ad, személyes sorsát rendezi, s mintegy felkészül az Utolsó Ítéletre. A Minából induló zarándokok déltől naplementéig tesznek eleget a *wuqúf* követelményének. A zarándoklatra érkezők hatalmas tömege a *talbija* ismétlésével mély megrendülésben áll Allah színe előtt. A *wuqúf* megtisztulás, amelyben Ádám sorsa idéződik fel, aki, miután kiűzetett a Paradicsomból, *bűnbánatot tartott, és bűnbocsánatot nyert*, és ezt követően vághatott neki — rituális értelemben *tisztán* — a földi életnek. A *wuqúf* így a teljes szellemi megújulást nyitja meg a muszlim zarándok előtt, s hogy milyen jelentős ez a mozzanat, jól mutatja, hogy a zarándok az *ihram* öltözékét hazaviszi magával, s rendszerint abban temeteti el magát.

Vallástörténeti szempontból különösen fontos rámutatnunk arra, hogy ez az Allah színe előtt *állás az iszlám* egyik legsajátabb, bár történetileg indokolható módon kevésbé hangsúlyozott vonását jeleníti meg. Kiszakítja az embert a korábbi vallásosságra jellemző kollektív részvétel pusztá adottságából, és az egyéni felelősség követelményét állítja eléje. Az egyén immár — az iszlám világában is — személyesen felelős a tetteiért, s üdvözülésének egyedüli útja ennek a személyes felelősségnek a tudatosítása lesz — ezzel kapcsolódik össze a bűnhődés vagy az üdvösség ígérete. A Karl Jaspers által elemzett axiális kor (*tengelykorszak, Achsenzeit*) késői leágazásaként értelmezhető iszlám ezáltal — egy történelmi pillanatra — mintegy felvillantotta a szabad és önálló individuum kialakulásának lehetőségét.

Az iszlám világ egésze a zarándoklat egész ideje alatt erre a délutánra figyel a legjobban. Ekkor hangzik el az a prédikáció (*khutba*), amely Mohamed próféta búcsúzarándoklatán elmondott beszédét követi, majd a zarándokok Muzdalifában térnek pihenőre.

A harmadik nap a *dzú l-hiddzsa* hónap 10. napja, az áldozat napja (*íd al-adhá*),³⁰ amit az egész muszlim világon megünnepelnek. Egyúttal ez a zarándoklat legzsúfoltabb napja. A zarándokok a hajnali istentisztelet után Minába sietnek, ahol az „oszlopok megkövezésének” (*dzsamrat aqaba*) rítusa következik. Ez újra az Ábrahám legendát idézi fel. Itt arra emlékezik ugyanis a hívő, hogy a Sátán háromszor próbálta meg eltéríteni az Allah parancsának engedelmeskedő Ábrahámot attól, hogy a fiát, jelen esetben Iszmáílt feláldozza. Ábrahám ellenállt a kísértésnek, s az ő mintáját követve törekszik a muszlim hívő is ellenállni ennek.

Az áldozat (*hadj*) ugyancsak az Ábrahám-történetet eleveníti fel: a zarándokok a Miná melletti völgyben áldozatot mutatnak be. A hívő arról tesz bizonyosságot, hogy Ábrahámmal hasonlóan kész engedelmeskedni Allah parancsának, de bízik Allah irgalmában és kegyelmében is. A világ összes muszlim hívője ekkor végzi el az áldozást a család minden tagjának „megváltásaként”. Több neve van ennek az ünnepnek: *íd al-adhá* (áldozati ünnep), *íd al-qurbán* (az áldozat ünnepe), *íd al-nahr* (a levágás ünnepe), *íd kabír* (nagy ünnep). A mekkai

³⁰ MCMILLAN 2011: 23–24.

zarándok számára előírt áldozat *szunna* — a muszlim jog szerint tehát „követendő hagyomány” —, és érvényes minden muszlimra, de csak akkor kötelező (*wádzsib*), ha valaki fogadalommal fogadta (*nadzr*) meg.

Az áldozat bemutatása a vallásjog szerint minden szabad muszlim számára követendő hagyomány, ha az illető megengedheti magának. Személyenként egy bárányt kell áldozni, de van mód arra is, hogy egy nagyobb állatot többen, közösen ajánljanak fel, bár itt is vannak korlátok és szabályok — egy tevét például együttesen legfeljebb hét személy áldozhat fel. Az áldozati állatnak megfelelő korúnak és hibátlannak kell lennie, és rituálisan, hosszú úton vezethetik a helyszínre, külön jellel megjelölve, arra utalván ezzel, hogy az állat feláldozandó. Az áldozat-bemutató szabályait a vallásjogi iskolák rögzítették, a feláldozott jószág húsát pedig rendszerint a rászorulóknak ajánlják fel. Ugyanakkor az áldozat tulajdonképpen a lelki-szellemi megújulás megerősítésének funkcióját tölti be, hiszen az állatoknak „*sem a húruk, sem a vériük nem jut el Allahhoz, ám a töletek jövő istenfélelem eljut hozzá*” (Korán 22, 37).

Az áldozat után a zarándokok kilépnek az *ihram* állapotából, megnyiratkoznak vagy megborotválkoznak, mielőtt Minából Mekkába indulnának. A rítussorozat utolsó mozzanatai következnek Mekkában, a búcsú-*tawáf al-ifáda* a Kába zarándoklatot befejező körbejárása, majd a *szaj* (futás) a Szafá és Marwá között. Ennek befejezése jelenti, hogy véget ért a szentség állapota, a zarándokok visszatérnek Minába és két-három napot ünnepléssel töltenek. Ezek az áldozatból nyert hús szeletelésének és kiszáritásának (*tasríq*) napjai, s alkalmat adnak a Sátán-megkövezés megismétlésére, ájtatosságokra, stb. A két vagy három nap után a zarándok újra Mekkába megy, s elvégzi a *tawáf al-wadá*-t, a Kába búcsú-körbejárását.

A zarándoklat jelentősebb mozzanatait végigkövetve azt láthatjuk, hogy ezek során az ideális muszlim hívő három személyiség magatartásában mintázódik meg. Ezt akkor is hangsúlyoznunk kell, ha egyes vélemények szerint a zarándoklat egész rítusára reflektáló muszlim irodalomban nincsen nyoma a közvetlen megemlékezésnek.³¹ Ádám a bűnbánat útját mutatja meg, Ábrahám az egyistenhit következetes és radikális képviselője, Mohamed próféta pedig az igaz vallás helyreállítója, aki a szimbolikus elemek átszervezésével lehetőséget ad a vallásos tapasztalat elmélyítésére.

Az eredet kérdéséhez

Viszonylag késői forrásokból és muszlim szerzőktől származnak azok az információk, amelyek az iszlám előtti korszak zarándoklatairól tudósítanak bennünket. Kevés adatunk van és azok helyenként ellentmondásosak. Ugyanakkor igazolható, hogy az iszlám előtti időkben két vagy három *évszakhoz* kötött ünnep létezett az arabok körében, de ezek elkülönültek egymástól, eltérő időben és különböző piachelyeken tartották őket. Ezeket az ünnepeket Mohamed

³¹ HAWTING 2000: XX.

élete során, vagy röviddel a halálát követően egyesítették, és így alakították ki a muszlimok zarándoklatünnepségét, a *haddzsot*.³² A visszakövetkeztethető ünnepek a következők voltak:

Az *umra* — az izrealita húsvétra illetve a keresztény pünkösdre emlékeztető³³ ünnep —, és a *radzsab*, a hatodik lunáris hónapban. Az iszlám előtti időszakban létezett egy közbeiktatott arab hónap, a *naszi*, amit a Korán és Mohamed az utolsó, „búcsú”-prédikációjában (az utolsó zarándoklata során) eltörölt (Korán 9, 36–37). Ezt követően az arab naptár tisztán lunáris kalendáriummá vált, interkaláció nélküli, s rövidebb, mint a szoláris naptár. Ennek következtében az ünnepek folyamatosan változó évszakra esnek, s végképp elveszítik eredeti, évszakhoz kapcsolódó jellegüket. Az *umra* ünnepe Mekkához kötődött, és rítusai között szerepelt a Kába körüljárása (*tawáf*), változó ritmusban, valamint a Kába keleti falában lévő fekete kő megcsókolása is. Az *umra* szó a „körüljár”, vagy a „kultusz” kifejezésből származik. A Koránban említett kifejezés: *al-bajt al-mamúr*, ami később az égi (mennyei) Kábát jelentette, valószínűleg ennek figyelembe vételével értendő, azaz, „az a ház, amit körüljárnak”.

A másik ünnepség, ami az izraeliták *szukotjának* (sátrak ünnepének) feleltethető meg, s amit „fesztiválnak” neveztek, a *haddzs*, aminek a jelentése „körüljárás, körülsétálás”. Ezt az ünnepséget ősszel tartották, Mekkán kívül, és, mint a *szukot* esetében, beletartozott a nyári forróság megszűnte miatti hála és az első eső eljövetele érdekében végzett imádság — erről a muszlim *haddzs* szó nyelvi tanúságtételt is tesz. A muszlim zarándoklat hónap nyolcadik napja a *jaum al-tarwija*, az itatás napja. Ezen a napon a zarándokok rendszerint 25 kilométert gyalognak a Mina – Muzdalifa úton Arafát síkjára, az „irgalom hegyéhez”, ahol a kilencedik napon az Allah előtti állás (*wuqúf*) következik. A szokásos muszlim értelmezés szerint itt a *tarwija* a vízvételt jelenti, a hosszú útra. A kutatók egy része vitatja ezt az állítást, és inkább azt tartják, hogy ez eredetileg egy ős esőünnep része volt. Ebbe a körbe illeszkedik a kődobálás is, amelyben a magyarázat szerint a köveket a kicsikart válaszreakció érdekében hajigálják a kőoszlopokhoz (ott idollokhoz).³⁴ A zarándoklat utolsó három napját, az *ajjám al-tasríq* napokat néhányan szintén ehhez a hagyományhoz kapcsolják. A szótár szerint az alap kifejezés a hús darabolásának és szárításának megnevezése.

Megint más ünnepség a *szej*, ez az a szakasz a zarándoklat során, amikor a zarándok körülbelül 400 méter távolságot tesz meg váltogatott mozgással (futva – gyalog – futva) a Mekka melletti két domb, a Szafá és a Marwa között. Ezt a szertartást csak hosszas hezitálás után vetették be a muszlim ünnep előírásaiba, s ma Hágár emlékére tartják, aki itt keresett vizet Iszmáíl részére. Ennek során fedezték fel a Zemzem forrást, ahogy már utaltunk rá. A források alapján az iszlám előtti időkben feltehetően két bálvány, Iszáf és Náila álltak ezeken a dombokon. Iszáf és Náila a muszlim hagyományban házasságtörőkként szerepelnek.

³² SNOUCK HURGRONJE 1880, fordítását lásd HAWTING 2000: 239–291, illetve PETERS 1996, az előzményekhez pedig lásd többek között WELLHAUSEN 1889.

³³ PARET – CHAUMONT 2000: 866.

³⁴ WENSINCK – JOMIER – LEWIS 1986.

Ez talán arra emlékeztet, hogy a szertartások alatt orgiák zajlottak. Ismert, hogy az iszlám előtti időkben sokan meztelenül végezték a *tawáfot*, amit később, az iszlám idején betiltottak — noha mindez arra is utalhat, hogy a szegény zarándokok nem tudták megvenni a zarándok hivatalos öltözékét (*ihram*). A muszlim hagyományok egy fából készült padot is említenek, amelyen Gábrriel ült az egyik kinyilatkoztatás alkalmából: erre a padra tették le ruháikat a zarándokok, amikor a rituálét végezték, meztelenül. A muszlim forrás szerint tettüket azzal indokolták, hogy nem akarnak ugyanolyan ruhában körbejárni, mint amelyiket mindennapi életük során használnak. Az orgiák bizonytalan háttérben a házasság tiltása és a kötelező öltözet, az *ihram* viselése állhat.

A sorozatban tehát monoteizmus előtti rítusok jelennek meg, amelyekben hegyek és víz, felvonulások, különböző sebességű futások, a kövek imádása és csókolása, érintése vagy simítása, valamint áldozat és további más elemek szerepelnek. Ezek többségét az iszlám elfogadta, vagy legalábbis napjainkig megtalálhatók a nyomaik. Valószínű például, hogy az ősi haj-áldozatra utal az a tiltás, amelyik nem engedi, hogy a zarándoklat alatt a zarándok levágja a haját. Az *ihram*ba öltözött zarándok körömvágástól és fürdéstől való eltiltása ugyanebbe a körbe tartozik, miként az is, hogy kócosan, porosan kell megjelennie, szájszájával.

A források szerint a *haddzs* számos eleme égi jelekkel kapcsolódott össze. Az *ifádán* (futásnak Muzdalifából Minába) napkeltekor kellett lezajlania. A muszlim szerzők elmondják, hogy az iszlám előtti időkben akkor indultak, amikor a Mina melletti Thabir hegy láthatóvá vált. Ez az iszlám idején már tilos, a futásnak a napkelte előtt kell megtörténnie. Szintén tilos éppen a napkelte vagy napnyugta idején imádkozni.

Ezeknek az elemeknek a megtartása, átértelmezése és az iszlám előtti korban használt időszámítás reformja azzal, hogy az ismert közbeiktatott hónapot *elvetette*, nos ezek voltak azok a mozzanatok, amelyek alapvetően különböztették meg a muszlim zarándoklatot az iszlám előtti rítusoktól. További lényeges változtatás volt, hogy a szentség határait az egész Arábia területére kiterjesztették, s nem csak kisebb körzetekre volt érvényes.

Az „Ábrahám vallás” funkciója

Ismert, hogy az iszlám fejlődésének korai szakaszában radikális fordulatot hozott az Ábrahám-vallás koncepció, s vele összefüggésben Ábrahám alakjának középpontba állítása. Vallástörténeti szempontból rendkívüli jelentősége volt ennek a fejleménynek. Két fontos feladat megoldása kapcsolódott benne össze, s ez meghatározó szerepet játszott a vallásalapítás szempontjából: egyfelől az akkor már hosszú ideje hirdetett monoteizmus rögzítése, másfelől pedig ennek szembeállítása a bálványimádásnak tekintett pogányság vallási rendszerével. Ez volt az a mozzanat, amely az iszlám, mint ellenvallás „forradalmi” létrejöttét hozta magával. Jan Assmann megfigyelésére utalhatunk ezzel összefüggésben, aki hangsúlyozta, hogy „*a monoteista vallások a régi és az új ellentétét nem fejlődésként, hanem (a kinyilatkoztatás révén bekövetkező) forradalomként*” fogják fel, és „*minden régebbi és más vallást pedig 'pogánysággént' vagy 'bál-*

*ványimádásként' utasítanak el.*³⁵ A történeti elemzések sodrában feltűnik, hogy miközben az iszlám önmeghatározásra törekszik, valójában sokkal összetettebb dologgal állunk szemben. Az iszlám kialakulása bizonyos értelemben ugyanis *kettős törést* jelent. Egyfelől a bálványimádással illetve a politeizmussal szemben áll fel az iszlám szigorú monoteizmusa, másfelől pedig a kinyilatkoztatott monoteista vallások között támad feszültség az igazság valódi képviselőjének igénye miatt. S ez a két fronton folytatott küzdelem egymás területeit is bejátszva dominálja a közbeszédet, sokszor nem egyértelmű, homályos utalásokkal jelölve csupán az aktuálisan tételezett ellenfelet. Abban a történelmi helyzetben, amelyben a valamilyen formában még létező bálványimádás gondolati alapját megbontotta a judaizmus és a kereszténység (illetve ezek irányzatai), az iszlám identitásának kialakítása a meghaladott, elvetett és elutasított rendszerek elemeinek felhasználásával történt meg. A kinyilatkoztatás ereje által a pogányok előbb-utóbb feladhatják hamis képzeteiket, míg a judaizmus és a kereszténység képviselői védekeznek, miközben felismerhetik az igaz próféta alakját, és az iszlám mellé állhatnak.

A vallástörténet szempontjából az ellenvallás — az iszlám — megteremtésének funkcióját tölti be az összes, a mekkai szent tér értelmezésével kapcsolatos megnyilatkozás: az iszlám belső hagyománya, de a vallástörténet is igazolja, hogy Mohamed utolsó zarándoklata adta meg a legfontosabb támpontokat az immár visszavonhatatlanul teljes iszlám központi rítusának elvégzéséhez. Ezek a meghatározott — külső — tér szentségével kiegészülve olyan egységet alkotnak, amely biztosítja a zarándoklaton részt vevők spirituális élményét. Történeti szempontból világosan látszik, hogy az iszlám alakulásában döntő mozzanattá vált a medinai zsidó közösség és a próféta közötti konfliktus, illetve a szakítás. A próféta ugyanis ezt követően dolgozta ki az iszlám sajátosságát az ún. Ábrahám-vallás (*millat Ibrahim*) formájában. A *repristinatio* elve alapján az „ősregi arab monoteizmus” fikciója alapozta meg az iszlám kettős szakítását: a pogánysággal és a könyvek népeinek vallásával való szakítást. Egyrészt azzal, hogy Ábrahám személye a monoteizmushoz vezető világos magatartást mutatja, másrészt pedig azzal, hogy Ábrahám ősbibb, mint a judaizmus és a kereszténység prófétái. A Korán 3, 67 világossá teszi ezt: „Ábrahám nem volt sem zsidó, sem keresztény, hanem hanif volt.” Ezzel függ össze, hogy Ábrahám a nagyobbik fiú, Iszmáíl története alapján jól köthető Mekka városához, s így kiteljesítheti az iszlám legitimizálását.³⁶ A kinyilatkoztatások Mekka centrális szerepét emelik ki azzal, hogy Ábrahám Mekka alapítója (14, 35–7), a Kába újjáépítője (3, 96–7), valamint a zarándoklatra vonatkozó isteni utasítás címzettje (2, 125). Ezzel összefüggésben módosul a *qibla* iránya, majd a vallás mind gazdagabb rituáléjának kialakítása keretében a *ramadán* havi böjt elrendelése is bekövetkezik. A fordulat idejét, mint említettük, a kivonulás (*hidzsra*) után mintegy másfél évre teszik. A muszlimok zarándoklatának kialakulásában, elemeiben és a zarándoklat értelmezési lehetőségeiben szintén a törmelékek új rendszerbe építésének, vagy új elképzelés megjelenítésére való fölhasználásának gyakorlati érvényesülését figyeljük meg.

A rekonstrukció során Mohamed vallásalapítói megnyilatkozásai ezeket a heterogén elemeket rendre — a helyszín és a kultusz tekintetében egyaránt — az Ábrahám vallás sze-

³⁵ ASSMANN 2003: 23.

³⁶ SIMON 2001: 419–457.

mélyeivel (Ábrahám, Iszmáíl, Hágár) hozták összefüggésbe, és így *iszlamiszták* azokat. Ezzel a zarándoklat egészét egy feltételezett ősi, sémi monoteista profetizmus üdvtörténeti jegyeivel látták el. A zarándokok a jelképes cselekmények által mintegy résztvevői lesznek azoknak az üdvtörténeti eseményeknek, melyeket ősatyáik Allah szabadító tetteiként éltek át és tapasztaltak meg. A zarándoklat során minden hívó saját élményeként élheti meg a vallás alapítóinak hitét.

Az átmenetnek azért van különös jelentősége, mert alapvetően az iszlám előtti többistenhit rítusai alakultak át a monoteizmus rítusaivá. A kifejezések, elképzelések és történetek működése egymás univerzumában folyik. Az elv viszont egyértelmű és világos: a többistenhitből csak radikális szakítással, forradalommal lehet eljutni a monoteizmusba, másképp fogalmazva, nincsen fokozatos átmenet a két világ között.

A *haddzs* iszlamisztása a Korán több szúrájában is nyomon követhető: 2, 3, 5, 9, 22, s az ezekbe foglalt kijelentések a legfontosabb elvi bázist képezik abban az erőfeszítésben, hogy Ábrahámot, az első muszlimot és fiát, Iszmáílt a Kába építéshez kapcsolják (3, 96). A Koránban megtalálhatók azok az elemi kötelezettségek, amelyeket a zarándoknak teljesítenie kell, s amelyek a későbbiek során rendezetté váltak a jogban. De vannak olyan jelenségek is, amelyek nem fordulnak elő a Koránban, miközben a későbbiek során majdhogynem központi jelentőségre tesznek szert, mint például a Zemzem forrás. A Korán tiltása arra vonatkozóan, hogy a bálványimádók nem vehetnek részt a *haddzson*, úgy tekinthető, mint az iszlám előtti és a muszlim zarándoklat szétválasztása. Ez a tiltás napjainkig érvényes, s azt jelenti, hogy nem-muszlim nem vehet részt a zarándoklaton.

A 22. szúra 37. verse jelentős ebben az iszlamisztási folyamatban. Az áldozatról beszélve, ahogy fent idéztük, ezt mondja: „*sem a húsup, sem a vérip nem jut el Allahhoz, ám a töletek jövő istenfélelem eljut hozzá.*” — Ebben a mondatban olyan gondolkodásvilágot fedezhetünk fel, amelyben „*az etika szupremáciája felülmúlja a rítusét.*” Nem az áldozást tiltja meg, hanem az annak alapját képező mitológiai meggyőződést, amelyik azt tételezi, hogy az áldozat önmagában rá tudja bírni az istenséget bizonyos kérések vagy éppen követelések teljesítésére az áldozatot bemutató személy javára. A Bibliából ismert próféták tiszta erkölcsiségét idézi ez a kijelentés, s igen távol áll a későbbi időszak jogtudósainak sokszor mágikus-misztikus értelmezési kísérleteitől.

A muszlim zarándoklat így sokkal több, mint meghatározott cselekedetek sorának pusztá megisméltése — valójában olyan vallási folyamat, amely a muszlimokat annak a szentségnek a küszöbére emeli, amelyre az iszlámot alapozták. A zarándok azzal lép bele ebbe a folyamatba, hogy valamilyen formában eljut ennek a vallási szempontból meghatározott értéknek a felfogásához és megértéséhez. A zarándoklat alkalmas arra, hogy az egyén radikális átalakuláson menjen keresztül, és ennek társadalmi következményeivel is számolni lehet. A zarándokok társadalmi, gazdasági és politikai, nemi, stb. háttere rendkívül nagy szórást, alapvető különbségeket mutat, és mégis mindenkinek ugyanazt a cselekvéssort kell végrehajtania — többnyire ugyanazzal az élményanyaggal térvén haza.

A vallástudomány igazolta, hogy a vallásos rítusok, és különösen a beavatási szertartások a hívők számára újratelemelik a világot. A beavatás során az első, alapító esemény megismétlése lesz a központi elem, de ehhez hasonló eseménysor játszódik le a zarándoklat során is. A zarándoklat rítusai révén ugyanis vissza lehet térni a régmúltba, abba a közösségbe, amelyet a vallásalapítók, a próféták alakítottak ki, és így a zarándoklatot kapcsolatba lehet hozni a prófétákkal és a környezetükkel, az őket körülvevő *szent történelemmel*. Ez a modell felismerhető a *haddzs* vonatkozásában is: azzal, hogy a Kába központi szereppel bír, hogy Ábrahám építette fel, hogy odakapcsolja Hágár és Iszmáil történetét is, az alapítást idézi fel, miközben ezzel egy időben a rítus minden mozzanata — ideálisan legalábbis — Mohamed próféta nyomait követi. Hiszen Mohamed ugyanúgy járta végig a zarándoklatot, mint ahogy a mai zarándokok teszik ezt. Erről számolt be például Ali Shariati, amikor azt írta,³⁷ hogy a zarándoklat során a hívő muszlim egyszerre érzi társának Mohamedet és Ábrahámot.

Felhasznált irodalom

- AZRAQÍ, Abu l-Walíd Muhammad Ibn Abdallah Ibn Ahmad, AL- 2004: *Akkhbár Makka, tahqíq Ali Umar*, 1–2. kötet. Cairo: Maktabat asz-Szaqáfa al-Dínijja.
- ASSMANN, Jan 2003: *Mózes az egyiptomi. Egy emléknym felfejtése*. (Ford. Gulyás András). Budapest: Osiris.
- BENNETH, Clinton 1994: Islam. In: Holm, J. – Bowker, J. (szerk.), *Sacred Place*. London: Pinter. 88–114.
- CRAWFORD, Robert 2002: *What is Religion? Introducing the Study of Religion*. London: Routledge.
- ELIADE, Mircea 1987: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. (Ford. Berényi Gábor). Budapest: Európa Könyvkiadó.
- FIRESTONE, Reuven 1990: *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*. Albany, NY: State University of New York Press.
- GOLDZIHNER, Ignác 1971: Veneration of Saints in Islam. In: Stern, S. M. (szerk.), *Muslim Studies* Vol. 2. (Ford. C. R. Barber és S. M. Stern). London: Allen and Unwin. 255–341.
- GUILLAUME, Alfred 2003: *The Life of Muhammad: Ibn-Ishaq's Sirat Rasul Allah*. Oxford: Oxford University Press.
- VAN GENNEP, Arnold 2007: *Átmeneti rítusok*. (Ford. Vargyas Zoltán). Budapest: L'Harmattan.
- HARAWÍ, Abúl-Haszan Ali Ibn Abi Bakr, AL-2002: *Kitáb al-Ishárát ilá ma'rifat al-zijárát, tahqíq Ali Umar*. Cairo: Maktabat asz-Szaqáfa al-Dínijja.
- HAWTING, Gerald R. (szerk.) 2006: *The Development of Islamic Ritual* (The Formation of the Classical Islamic World 26). Aldershot: Ashgate.

³⁷ SHARIATI 1978.

- IBN AL-KALBI 1941: *Kitáb al-asznám*. (Kiad. és ford. Rosa Klinke-Rosenberger). Leipzig: Harrassowitz.
- McMILLEN, M. E. 2011: *The Meaning of Mecca: The politics of Pilgrimage in Early Islam*. London: Saqi Books.
- MERI, Josef W. 2002: Ziyara. In: Bearman, P. J. – Bianquis, Th. – Bosworth, C. E. et al. (szerk.), *The Encyclopaedia of Islam* Vol. 11. Leiden: Brill. 524a–529a.
- PARET, Rudolf – CHAUMONT, Eric 2000: Umra. In: Bearman, P. J. – Bianquis, Th. – Bosworth, C. E. et al. (szerk.), *The Encyclopaedia of Islam* Vol. 10. Leiden: Brill. 864b – 866b.
- PETERS, Francis Edwards 1994: *Mecca: A Literary History of the Muslim Holy Land*. Princeton: Princeton University Press.
- PETERS, Francis Edwards 1996: *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*. Princeton: Princeton University Press.
- SCHIMMEL, Annamarie 1991: Sacred Geography in Islam. In: Scott, J. – Simpson-Housley, P. (szerk.), *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Greenwood Press. 163–175.
- SHARIATI, Ali 1988: *Hajj (The Pilgrimage)*. Houston, Texas: Free Islamic Press.
- SIMON, Róbert 2001: *Korán – A Korán világa*. 4. kiadás. Budapest: Helikon.
- SNOUCK HURGRONJE, Christiaan 1957 [1880]: *Het Mekkaansche feest*. In: Uő., *Oeuvres choisies*. Leiden: Brill. 171–223. (Egyes részletek angol fordításához lásd HAWTING 2000: 239–291).
- TURNER, Victor W. 2002: *A rituális folyamat*. (Ford. Orosz István). Budapest: Osiris.
- WELLHAUSEN, Julius 1889: *Reste arabischen Heidentums*. Berlin: G. Reimer.
- WENSINCK, A. J. – JOMIER, J. – LEWIS, B. 1986: Hadjdj. In Lewis, B. – Ménsgé, W. L. – Pellat, Ch. et al. (szerk.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 3. Leiden: Brill. 31b – 38b.
- YAGMUR, Hüseyin 2007: *Pilgrimage in Islam: A Comprehensive Guide to the Hajj*. (Ford. Zülfe Eyles). Somerset, N. J. : The Light.

A hitbéli tér és a praktikus kétség kivonataiból¹

A. Gergely András

Magyar Tudományos Akadémia Társadalomtudományi Kutatóközpont,
Politikatudományi Intézet – Budapest

Világ-vallások világa, vallási intézmények, eszmények és hitek tere vagy ideje — átéléssel vagy távolságtartással, de meggyőződéssel és tudományos igényű fortéllyal... Valahol ezek az alább ismertető könyvek, hitbéli praktikák és áttekintő olvasatok lehetőségei. Ezen felül már csak az remény marad, hogy majd mindenki továbbolvassa, átértelmezi, magáévá avatja mindezt...

A világ vallásai vagy vallások világa? — Lerner Balázs és Tóth Imre szakrális tereiről

LERNER Balázs – TÓTH Imre: *A világ vallásai*. A vallások világa. Kisújszállás: Szalay-Pannon-Literatúra Kft. 2009. Keménytáblás színes fotóalbum, 205 oldal.

A lenyűgözően impozáns album nem egy ponton félreérthetetlenül lexikon, másutt sosem hallott jelenségek vallásantropológiai vázlata, megint másutt szűkszavúan értelmezett fotókiegészítés, vagy a kutatói élményvilág érzéki átadása a vizualitás ráadásaképpen... A kötet önmagáról csak annyit állít:

„Ez az album arra tesz kísérletet, hogy közérthető formában mutassa be a világ vallásait, a vallásos ember elé táruló világot. Az első részben magát a vallásos embert mutatjuk be. Ebben nagyszerű fotók lesznek a segítségünkre, amelyek a vallásos tapasztalatot érzékletesebben közvetítik, mint az adatszerű leírások. A második részben a vallás és a társadalom kapcsolatát tárgyaljuk. Képeink segítségével megmutatjuk, hogy milyen rendkívül nagy hatással van a vallás modern hétköznapjainkra is, és hogy miként befolyásolják politikai, gazdasági rendszerünket, időfelfogásunkat, művészetünket, testképünket a különböző vallási meggyőződések. A harmadik részben a világ vallásaival foglalkozunk. Fotókkal és rövid szöveggel bemutatjuk a jelenleg is élő vallásfelfogások főbb jellegzetességeit, rámutatunk a köztük lévő hasonlóságokra és különbségekre. Megpróbáljuk megfejtetni, hogyan teremtik meg a gyorsuló, globalizálódó világunktól való eltávolodás lehetőségét, illetve hogyan élnek a globalizáció lehetőségével. A vallások világa végtelenül változatos, könnyű elveszni benne, ezért erősen támaszkodtunk a kulturális antropológia tudományának eredményeire. A vallásantropológusok mellett szociológusok, filozófusok, teológusok mun-

¹ „Kivonataimból” egyes verziók a romániai Új Magyar Szó hasábjain is napvilágot láttak.

káit használtuk fel a szöveg megírása során, a legjelentősebb tudósokra külön szövegdobozokban hívtuk fel a figyelmet”.

A Szerzők opusza tartalmilag megfelel a címben vállalt általános ismeretközlési célnak, s bárha a szövegszerű megjelenítés közben némi egyenetlenség mutatkozik az egyes vallási mezők-terek leírásában, ezt olykor a hazai vagy egyetemes jelenlétük, elterjedtségük, ismeretlenségük bizonyonnyal indokolja. Egészében arányos, helyenként kifejezetten részletes a leírás, ez jó tesz a kötet szakmai (etnológiai, vallástudományi, történetkutatási, szociológiai) szempontú értékelésének. A belső aránytalanságok talán oldhatók lettek volna azáltal, ha a terjedelmet nem minden tekintetben növelő, rövid, de egyúttal aktualizáló mondatok jeleznek az egyes vallások (különösen az ezoterikus vagy mozgalom-jellegű irányzatok) hazai előfordulásait (ezt részben a képanyag is tükrözi, például a Krisna-tudatúak esetében, de másutt is). Amennyiben a vallások „univerzalitása” kiadói üzenetet közvetít, vagy valamiféle szerkesztői-szerzői döntést rejt, nem kellene mindenképpen ragaszkodni a magyarországi jelenlét jelzéséhez. Ugyanakkor talán a kötet egész kisugárzását javítaná, ha a hívek „magukra ismer-nének”, vagy az egyes irányzatok konkrét jelenlétének mikéntjére is ráébrednének környezetükben, esetleg épp a szakrális terek és idők hullámozásában helyeznék el a ráébredések impresszióit. Megannyi kiségyház vagy „szekta” kimarad ugyan a kötetből, helyettük viszont szerepelnek mások, ilyenén mód megteremtődik az egyensúly, amely iránt hiányérzet mutatkozna, ha csupán „elhatárolódást” mutatna a mű. Ugyancsak ezt a belső arány-egységet, arányosságot (értsd: ne jusson ugyanannyi szöveg az iszlám és egy kétezres létszámú helyi rítusközösség leírására!) pótolhatná esetenként (vagy egy mellékelt forrásajánlóban, netán utószóban) az egyes vallások hazai elérhetőségének jelzése (internetes címek, honlapok, források — például Terebess, zsidó.hu és más oldalak — beiktatása, „linkelése”), továbbá az egész kötet alkalminak tűnő megjelenítését tudományos használhatósága szempontjából egy kiadósabb bibliográfia is növelné. (Ezt könnyedén átlapozza, aki nem kíváncsi rá, de használhatja, aki viszont árnyaltabb tájékozódásra hajlamos. A záró oldalakon lévő forrásjegyzék szépecske és impozáns, de a világok felé kevesebbet nyit, mint maga a képanyag).

A szakmai korrektség s olykor (a roppant jó képeknek hála!) a míves összkép, melyet a könyvtől kapunk, szinte csak esetenként tér el a megkívánhatótól. Noha a könyv első blokkja a kortárs, nyugati, igényes vagy korrekt ismeretközlő művekhez méltó módon igyekszik jelezni egy-egy jelentősebb kérdéskör, vallási tudat vagy felekezeti kultúra kiemelkedő kutatójának, kutatóinak személyét, felfogásmódját, a vallásos gondolkodásról szóló mai közgondolkodásban immár alapismeretnek számító hagyatékát — mindez a kötet további nyolctized részében elmarad. Nem kellene okvetlenül minden oldalpáron kutatóknak is szerepelnie, de jó lenne, ha helyenként a vallások gyakorlásán túl ezek kutathatóságát, problematikáit, általánosságokban meglévő specifikumait és sajátlagosságában rejlő univerzalitását is jelezné valami! Erre a célra megfelel a portrészerű rövid bemutatás, karakteres kérdésselvetés, életmű részeként ránk hagyott felfogásmód fölidézése, s ezt jó lett volna még több helyen beiktatni (megítélésem szerint olykor akár a képméretetek apróbb csökkentése árán is — végtére is nem

pusztán képeskönyvről van szó). Ebből nem következik, hogy tankönyvként ne válna be, viszont átvezető megoldásként érdemes lett volna egy-egy vallás esetében apróbb szövegek között utalást tenni arra, hogy pl. „mint erről Eliade leírta”, vagy „a Max Weber nyomán így és így vélt...”, „Durkheim szerint...”, „Freud *Totem és tabu*-ja alapján...”, stb. E téren néhány magyar kutatót is hiányolok, akiknek munkássága a vallástudomány, a kulturális antropológia vagy vallásantropológia nemzetközi ranglistáján is méltó helyen szerepel (többek közt Pócs Éva, Róheim Géza, Boglár Lajos, Kunt Ernő, Marót Károly, Bodrogi Tibor, Vargyas Gábor, Lammel Annamária, Losonczy Annamária, Voigt Vilmos). Róluk (részint klasszikusokról, részint kortársakról) többet is elviselt volna a könyv, s érdemes lett volna a felhasználó, olvasó, kézikönyvet kereső, alapszinten tájékozódni kívánó emberre is gondolni — nem csupán vásárlóként, hanem a következő kötetek iránt érdeklődő, fogékonnyá tett lélekként! Ez az album, az egyre több megjelenő, vallásokról szóló szakkönyv mellett, mindezekkel együtt is olyan gazdag összképet ad, mely lexikonnak is megteszi, tematikus világutazásnak is kellemes, de még az összehasonlító és multikulturális szemléletmódoknak kifejezetten kedvező attitűd népszerűsítéséhez is hozzájárul. Jelzik a Szerzők, hogy a kimaradt vallások-egyházak (például a szcientológia, kvékerek, unitáriusok) nemcsak terjedelmi kritériumoknak, de olykor az egyház/vallás/hitfelekezet/közösség státusoknak sem mindenben felelnek meg, így a parttalanságig bővített körkép végeláthatatlan újabb övezetek bevonását igényelné (például csak Magyarországon 2008-ban 155 bejegyzett egyház létezett, így ezek pusztán sereg-szemléje is újabb kötetet igényelne).

Fontos a Szerzők előszavának és bevezető fejezeteinek vállalása a téren is, hogy a megértés, a „puszta racionalitással” nem mindig kezelhető tünemények megismerési feltételeihez járuljanak hozzá. A kizárólag egzotikumot kereső, mások hitében és világában az „elfogadhatatlant” látó szemellenzösségnek hatékonyan mond ellent a vallás és a társadalmak kapcsolatrendjére vonatkozó második fejezet, melyben a Szerzők a hétköznapi hitek, szakrális világok rejtekező vagy éppenséggel harsányan látványos jelei közötti eligazodásban nyújtanak segédkezet. A szellemlényekkel, természetfölöttivel, „érthetlenségekkel” belakott rend, melyről sokszínű árnyalatokban beszélnek, jellemzően az analógia-keresés, a példa, a hasonlato(sságo)k területére kalauzol, s ebben látható az alkotó szerzőpáros eredendő szándéka. A kötetben a szimbolizáció, a kultúra hétköznapi aspektusainak formatana, a megismerés-történeti példák harmonikus egysége talán itt a legintenzívebb, ahol az egyházi, közösségi kultuszok vallásos emberre érvényes antropológiai felfogásmódjait ismertetik. Kivételes kötet ez, ennyi bizonyos, s ha ott lehetne a nagyobb könyvtárak, közlésképes emberek mindmennyi könyvtárában vagy könyvespolcán, az talán maguknak a hiteknek, hívó világoknak is impozáns sikeréhez, teresüléséhez járulhatna hozzá.

Az életszépítő vágyak vizuális historikuma

MARTIN József: *Iszlám művészet. Unger Ödön világhírű gyűjteménye a Manor House-ban.* Budapest: Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2010. 144 oldal.

Unger Ödön mint jogi doktor, portás és ingatlanügynök, kormánytanácsadó és piacérzékeny üzletember talán teljességgel ismeretlen is maradhatna a magyar szakrális művészeti porondon — de nem maradt az. Londoni műgyűjteménye a Manor House-ban (egy szerényen háromszáz éves épületben) egyéb kincsek és műtörténeti ritkaságok mellett a berlini Pergamon Múzeumban is prezentált iszlám szakrális anyag. A Keir Gyűjteményben összeállított műtárgy-együttes egyike a kötelezően ismert és értékadó, világlátásában és elkötelezetté vált Kelet-közvetítésben is rendkívüli anyagoknak. A Mundus Kiadó kötete, mely Martin József írásával és összeállításában ezt a kultusz-kínálatot mutatja be (kétnyelvű, magyar-angol kötet, 59 nagy színes fotóval), egyszerre képes intim fényt bocsátani a 8. századi kopt szőnyegrészletre, a Koránból származó díszített perzsa fóliánsra, közép-ázsiai pergamenre, török díszcsempére, bagdadi asztrológiai kéziratra, kakasviadalo egyiptomi tálra és más hasonlókra, melyeknek történeti értéke olykor csak párban áll, de nem lényegesebb a szakrális funkcióval, életvitelt megszépítő szerepkörrel, vizuális élményvilágot átható dekorációval összefüggően mutatkozó jelentésségnél. A „sárkányölő Nagy Sándor” magasztossága, a bizánci császár lányait hős vitéznek adományozó gesztus jelképisége, egy indiai vadászjelenet miniatúrája vagy a Próféta isteni aspektusát elbeszélő közép-ázsiai pergamen-töredék egyképpen tekinthető műtörténeti és műkereskedelmi, vagy egy muzeológiai kincstár hivalkodó anyagának, egyetemes tájnéprajzi szokás- és örökség-válogatás illusztris bemutatásának — ugyanakkor szinte elkerülhetlenné teszi az ábrázolatok háttérében álló szakralitás mindennapjaiba, a történeti Kelet és Közel-Kelet kulturális mélyrétegeibe való betekintést.

A szakralitások mindennapjaiba pedig, úgy fest, beillik a térbeli terjedés, a szakrális övezetek (korántsem csupán földrészekre vagy „nagy kultúrákra” tagolt) természetének megfelelő vándorlás is. A térkezelésnek, térbeélésnek ez a korántsem csupán belülről szabható, inkább kívülről is vonzástereknek kitett természete az, ami izgalmassá teszi mind a gyűjteményt, mind a gyűjtő portréját. A műkereskedő számára az érték evidenciáját hordozó műtárgy nem a kultúráközi transzferek lezajlása révén válik kihívóvá — mint ezt a kötet lapjain, a kiállítás katalógusában is tükröződni látjuk. A régiség okán kincsként megmaradt-megmentett-megszerzett gyűjteményi anyag azonban csak egy részében vitrinbe való... — mennyi más funkció társul még hozzá. Mindenekelőtt a historikus képzetek, lenyomatok, vizualitásba ékített kulturális örökség az elsődleges hordozó, de mellette sem marad el a kultusztárgyak funkciójához csak esetlegesen kapcsolódó értéktartalom: a szimbolikus üzenethordozó erő.

Maga Unger Ödön, mint egykor piarista növendék, később pesti joghallgató, aki most az angol építészet kiemelkedő alakja, Gilbert Scott által épített házában világhírű gyűjteményt mondhat magáénak (mintegy „melleslegesen” Rubens, Filippino Lippi, van Dyck képei között). Felmenői révén a pesti Astoria-szálló építőjét vagy Pollack Mihályt tudván elődként,

amellett, hogy a Nemzeti Múzeum és az Andrássy-család gyűjteményének támogatója lett, gyerekkorától a polgári háztartásban álló török szőnyeg, később az iszlám művészet fémtárgyai felé fordult figyelmével, illetve az ötvenes évektől mint Ghána gyarmatügyi királyi ügyésze — az Észak-Ghána területén élő muszlimok kultúrájával és szakrális világával is közelebbi ismeretségbe került. A kötet, bár a sajátos sorsú polgár meggátolhatatlanul izgalmas karrierjéről készült szöveggel keretezett, a gyűjtő, műtárgybolond, művészeti alapítványokat és ösztöndíjakat létrehozó világfiról kevesebb hitbéli titkot árul el, mint a részletes katalógus övezte szakrális világról, mely csupán apró töredéke a mintegy másfél évtized alatt (1973–1988) kiadott hat kötetes iszlám művészeti textil-kollekciók nyugat-európai kincstárának, de így is roppant ritka, mesebelien rangos válogatás olyan valaki anyagából, aki a Hopp Ferenc Keletázsiai Múzeumnak, a Szépművészetinek és az Iparművészetinek is egyaránt támogatója, mecénása volt örökségmentő és szakrális örökségátadó szerepkörüknek. Nehéz, s első látásra bizonytalannal nem tisztán tudományos kérdés, miképpen marad meg vagy gazdagszik maga a szakrális tudományok megannyi tárháza ilyen kultuszépítő kiválóságok nélkül, de annyi bizonyosan átlátható a félig magyar — félig afrikai — félig angol személyiség sorsáról, hogy a szakralitás örökségesítése korántsem elsősorban szakrális kultuszok kérdése csupán, néha függvénye a pénz, ízlés, megszállottság és lelemény érvényesülésének is. Az örökség azonban még így, ezekkel együtt is elsősorban a térbeliség, a domesztikált messzi világok, a tárgyakba „vetíthető” s azok által tükrözött szakrális terek, kultuszok, átélések sajátjává válik.

Egy prágai temető, avagy világ-összeesküvés Eco módra

Umberto ECO: *A prágai temető*. (Fordította: Barna Imre). Budapest: Európa Könyvkiadó, 2012. 564 oldal.

Umberto Eco opuszainak talán nem az elsődleges jellemzője, hogy történelemtudományi hitelességű históriákkal aratnak népszerűséget. Korábbi művei (csak magyar kiadásban már mintegy huszonöt jelent meg) és narratívái alapján épp ellenkezőleg: amit hitelesen ír le, az aligha pont úgy esett — de sokkal inkább úgy is, vagy mégúgy megtörténő zezugos létezés-elbeszélés mindahány. Minthogy azonban történetei jobbára a sosem látható, múltban is rejtkező vagy jelenben is alaktalan alakzatokba simulnak, akár csak irodalmi esszéi vagy narratív tanulmányai, írói álmai vagy paranoid hömpölygése, mindig a rejtélyek rejtélyei tájékán, egyfajta szakrális időben és megragadhatatlan térben kurkásznak. *A prágai temető* tavaly megjelent kötete például az örök ellenség-konstruálás jegyzőkönyve, a könyvben kibontakozó ál-jegyzőkönyvvel szemben életszerűbben bonyolódó szálak szövedékéből kibetűzve. Jegyzőkönyv, azaz inkább vádirat, napló, kétfedelű történet, sokszereplős dráma és titokregény, amelyben a titkok legtöbbször nyíltak, a nyíltság viszont legtöbbször mélyre rejtett és manipulált érzemény. Mottója alapján nem könnyen, de nem is ismeretlenül szól a fejtvényre vágyó olvasóhoz: „*Ha nincs ellenség, mivel bíztassuk a népet?*” Vagyis sok évezredes közösségi stratégiára, a társadalmi megosztottság kor(ok)ra jellemző politikai attitűdjére utal, s ezen

belül is többre, savanyúbbra, álnokabbra és ócskábbra annál, semhogy hirtelen mai politikai köznapjaink korszakos üzenetét kellene kihallanunk belőle...

Nem egészen meglepően, az örök és ádáz ellenség itt éppenséggel a zsidó. A zsidó mágus, a zsidó tulajdonos, a zsidó rabbi, a zsidó összeesküvő, a békétlenségből mindig és mindenhol kapzsi mohósággal hasznot keresni hajlamos hitsorsos, aki nemcsak a hatalom felső szegmenseit ostromolja váltig, de belopózik a szabadkőművesekhez is. Lealazza a jezsuitákat, sakkban tartja a vatikáni, a párizsi, a német kémhálózatokat, s ha végül az orosz titkosszolgák útját nem állnák, még az orosz forradalomban is megtalálná helyét... A történet szépsége a messi Piemontba ível, ahonnan a főhős franciaságra vágyva és piemontiságát levetve érkezik, boltot nyit Párizs egy Szajna-menti kis utcájában, ahol látszatra régiséggel ügyeskedik, valójában pedig míves okiratokat hamisít. Nőgyűlölő, akarnok nagybáccsival megáldott, kettősre hasadt énjével a legkülönb bűnök kitarató elkövetésére is kész álnok ő, kinek, ha kell, Garibaldi seregében adnak kémkedési szerepet, ha úgy alakul, akkor a kommünben vállalhat robbantási merénylet-előkészítést, de ha szebb napokra ébred, akkor épp a Dreyfus-ügy háttérében szükséges hamisítványt komponálja meg. Jó ember tehát, hívó is a maga módján, ha épp nem kell egy gyűlölt papot eltenni láb alól, vagy ha nem épp a megszállottság felől kap felkérést egy robbantásra, peranyag-hamisításra, hamistanú-vadászatra, merénylet-felhajtásra. Világképe, melyben hit és egyház, hatalom és hívőközösség valahol a jezsuita pragmatizmus és az aktív sátánizmus között szédeleg, készséggel alkalmassá teszik egy mesteri hamisítvány komponálására, melyből majd azután a „*Cion bölcseinek hiteles jegyzőkönyve*” lesz utóbb, mire a bolsevizmus kezdene érlelődni az Ohrana ellenőrzése alatt.

Zúzás könyv. Ezernyi sodrással, tüpontos leírásokkal, aprólékos jegyzetanyaggal, naplóba illő közvetlenséggel és a csalfa memória ócska hamiskásságával alátámasztva, lassúdadán kibontakozó cselekményességgel, melynek árnyalataitól csak apródonként alakul ki a belső remegés annak képtelenségéről, mennyire képes mégis mindez a történelemformálás erejévé, döntéshozó méltóságok és még több döntést pusztító méltatlanságok terévé válni. Hit és kétség, korszakok és kultúrák közötti senkiföldje a táj, mely mégis valakié, a képtelensége és ártékonyasága, méltatlanság és pusztítás sötét hatalmaié, akár ha egy, vagy még jobb, ha több furmányos akarat szabdalja mindjárt országokra, városrészekre, titkos találkahelyekre, temetőkre és kegyhelyekre, éttermekre és kaszárnyákra. A napló 1898-tól 1830-ig lépeget vissza az időben, de úgy, hogy „kaotikus cselekményéből (mely csupa előre-hátra tekintés, azaz olyasmi, amit filmes nyelven flashback-nek mondanak)” olyan story, fabula, szüzsé, cselekmény formálódik, melyben — írja Eco:

„nincs más kitalált alak, csak a főszereplő, Simone Simonini”, „a többi szereplő ... mind valóságosan létezett, és azt tette és mondta, amit ebben a regényben tesz és mond”, habár „elbeszélésökonómiai megfontolásból egyetlen (kitalált) személlyel mondatam el és csináltam meg mindazt, amit valójában két (történelmileg valóságos) személy mondott és csinált” (553. oldal).

Fekete miséket celebráló abbé, köztársaságellenes olasz besúgóhálózat, drogfüggő vagy lecsúszott iszákosok külvárosi tanyája, csőbomba-gyárosok ügyes szaktársai, antiklerikális

csahosok, rejtelmes elmeklinika és luciferiánus kultuszt éltető szabadkőművesek, megszállottság-építő médiabirodalom, választékos párizsi éttermek és elsőrangú vacsorák, bűzös csatornarendszer és ádáz uralkodni vágyók tere épül körénk a kötetben:

„ráadásul... ki tudja? Egy XIX. századi kalandregény lapjain akár titokzatos hasonmása is támadhat az embernek... — bizonyos értelemben azért mégiscsak létezett ő. Sőt az az igazság, hogy mindmáig itt van közöttünk” (564. oldal)

Eco a titkos világösszeesküvések látványos legalját, a cinikusan szolgáló, meghasadt és megalkuvó, felbérelhető és túlélő „hőst” mozgásban és tunyaságban, szinte a francia ponyvaregények figuráinak (és korabeli sajtógrafikáinak!) erkölcsileg mocskos kéjében megszülető „végső megoldások” kiagyalóit vezeti elénk. Amikor nincs ellenség, előveszünk egy régit, kiagyalunk egy újat, ráuszítunk egy korhangulatot, s mindjárt évszázados hírűvé válunk... Ha ugyan válunk, mert a lét, melyben mindez határtalan ellentételezéssel háláltatik meg, sehonnan és sehová nem tart, s még önmaga elviselése is nehezebbé van. Önmagával szembekerülni ugyanis aligha szokott, de a történelemmel még kevésbé — létének indoka ugyanakkor nem több, mint mások és a másságok nemlétének örvendezni kész magányérzet. Lakonikus boldogság ez, de történetileg sem ismeretlen...

Négy testi lélek Dogonföld mitológikus idejében — Guman István csillagzataiból

GUMAN István: *Dogon mitológia és csillagászat*. (Függelék és bibliográfia: Biernaczky Szilárd). Budapest: Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2006. 200 oldal.

A modern Afrikában föllelhető hagyományos kultúrák nyomába ered az a könyvsorozat, melyet a Mundus Magyar Egyetemi Kiadó bocsát közre az Afrikai Kutatási és Kiadási Program keretében. Ennek második kötete, Guman István munkája öleli fel a *Dogon mitológia és csillagászat* térségi elemeit, s az e címmel megjelent kötetben talán még az afrikanisták is rácsodálkozhatnak a megfjtések, illusztrációk és analógiák gazdagságára.

A Szerző nem csekélyebb témakör után kapott teret a kiadó, pontosabban a szerkesztőgondozó-igazgató-mindenes Biernaczky Szilárd jóvoltából, mint a *Frobenius-kommentárok* (2002), s nem szerényebb folytatás előtt, mint Füssi Nagy Géza, Voigt Vilmos, Magyar László, Torday Emil vagy Sárkány Mihály összegyűjtött tanulmányai. A kötet, hátoldali tájékoztató szövege szerint a Szíriusz-enigma, a csillagászat egy újkori fogalma révén keresi a mítoszok jelentéstartalmait abban a törzsi kultúrában, amelynek bonyolultsága, komplexitása éppúgy kínál asszociációkat egy 12.000 éve bekövetkezett szupernova-robbanás történeti emlékezte irányában, mint a dogon mitológia rétegzett és rejtelmes világa felé. A Szerző a közérdeklődés számára izgalmas kérdéseket taglalja, de saját szándéka szerint nem kíván zsurnalisztikai eszközökkel élni, vagy a paranormális ismeretközlés divatjának hódolni — ehelyett csillagászként, háta mögött a kolozsvári diákévekkel és a magyar egyetemi-akadémiai karrierrel arra törekszik, hogy egy „primitív” teremtvízíót és rítusláncolatot mutasson ki tárgyi elemek,

vizuális ábrázolások, elbeszélések és a narratív megjelenítésen túli hétköznapi eszközvalóság segítségével. Nem sajtópletykát akar, vagy népszerű sorozatot, hanem elementáris darabokból állítja össze az elődök (Marcel Griaule és Germaine Dieterlen) munkássága alapján kibontható, fejlett kozmogóniai és mitológiai rendszerek komplexitását.

Több alapkérdés is adódik a kötet kiadása kapcsán. Elsőként talán az, mi közünk a dogonokhoz, e „*Mali fantasztikus vidékén, Bandiagara Mars-béli szikláin és lábaijánál elterülő síkságon élő*” néphez, „szóban és szimbolikus jelrendszerben is megfogalmazott mítoszaikhoz”? E főnökségi társadalomban (azaz a főhatalom hiányával, de a tekintélyelvű rendszerben papok rétege — a *hogonok* csoportja — irányításával) élő törzsi világban roppant gazdag a vallási képzetek tere, amit jórészt a szakrális világ folytonos hatása magyaráz. Az egykori Manding birodalomból elvándorolt északnyugat-afrikai törzsek közé tartozó dogon társadalom a környező *mande* népek (bambara, szenufó, gyula, malinke, kurumba, stb.) világképétől és csillagászati vízióitól sok tekintetben nem különbözik, de feltártsága a francia kutatók jóvoltából alapos és részletes. Marcel Griaule 1931-től kutatta a dogonokat, a szudáni francia terepmunkát egy évtizeden át folytatva, tudós szakemberek szélesebb körét is bevonva, és a negyvenes évektől több monográfiát és értékes forrásközlést is elérhetővé téve a dogon mítoszok, isteni és szellemlények, mitológia és vizuális-ikonikus jelentéstartalmak rendszeréről. Az antropológiai kutatás és az antropológus személyének szóló legkomolyabb elismerés jeleként a dogonok nemcsak elismerték a nyelvük és kultúrájuk ismeretében, használatában megszerzett gyakorlatát, hanem törzsi vezetőik közé is választották, s mikor 1956-ban Franciaországban elhunyt, egykori „népe” negyven napos gyászt ült a nagy rituális halotti ünnep (a *dama*) formájában, ami a Sorbonne e tanszékalapító professzorán kívül nemigen fordult elő mással az európai kutatók körét tekintve.

De miért is e sok szó a Maliban, a Niger torkolatától délre élő nép kutatójáról, ha itt nem *A sivatagi róka (Le renard pâle, 1965)* vagy a *Dieux d'eau (1948)*, a *Masques dogons (1938)* vagy a *Dogon játékok (Jeux dogons, 1938)* szerzőjétől készült szövegválogatást recenzálom (amire persze mint kiadványra is komoly szükség lenne!), hanem Guman István munkáját? A magyarázatot maga a szerző kínálja (s a kiadó ezt meg is erősíti Griaule négy és fél oldalon át lajstromozott munkáinak bibliográfiájával), nevezetesen azzal, hogy a dogon mitológia és kozmogóniai (csillagászati) ismeretek legfőbb forrásaként becsüli meg Marcel Griaule és kitaró munkatársa, Germaine Dieterlen terepkutatási *oeuvre*-jét. A monográfia szerzője itt nemcsak a francia kutatók példás munkássága előtt hajt fejet, hanem mint kollégákat tekinti őket, akik csillagászati vonatkozású gyűjtésükkel a mitológiai és világképi tartalmakat, jelképeket, mitikus képzeteket és rítusokat is felölelték, s így meghatározó forrásként szolgálnak műveik. A dogonok monoteistának tekinthető (egyetlen teremtő isten, Amma tevékenységére visszavezethető) vallása oly sokrétű szimbolikától gazdag, hogy az alapvető nyolc szimbolikus jel mögött álló 256 további jelkép, 22 kategóriában és mindegyikben 12 szimbólummal, ikerjelekkel, ezek mozgásaival, összesen 11 616 jelentés ismeretével számít a főfoglalkozású vallási specialista (a *hogon*) alaptudásának. E szinte végtelen gazdagságú

„szimbólumszótár” az írásbeliség nélkül élő dognok lényegileg bármely közlendőjének kifejezésére alkalmas, akkor is, ha nem számítjuk a szigorú számmisztika alapján megalkotott jelentések, a vizuális ábrázolás egyéb formáinak (pl. kerámiák, maszkok, testéktítés díszei, anyagminőségek, mozgások, rituális aktusok, beszélt nyelvi jelek, dobnyelv, színvilág, ceremóniális eszköztár, játékok, földrajzi tájolás, anyag-felhasználási módok variációi, stb.) roppant gazdag készletét.

Minthogy a szerző e pazar jelképvilág sajátos (elsőrendűen csillagászati, valamint mitológiai) olvasatában elsősorban a francia kutatók műveire támaszkodik, s főként azok képanyagát, szimbólumfejtő kísérleteit használja föl, ezért műve nemcsak egy Niger-menti népcsoport kultúrájának megértési kísérlete, hanem a törzsi kultúra európai jelképtárát gazdagító törekvés méltó elismerése is, ekként pedig szervesen illeszkedik a Mundus Kiadó sorozatának (Hagyományos Kultúrák a Modern Afrikában) opuszai közé. A dognok ennek ellenére nem állnak a magyar tudományos érdeklődés homlokterében, így e monográfia megjelenítése nem csupán hiányt pótol, hanem a francia antropológia magyarországi hatásának jelentőségét is növeli. Tudjuk jól, hogy a főként Durkheim (inkább szociológiaiként kezelt) életműve után talán még hatásosabb Lévi-Strauss, adott szempontból Maurice Godelier vagy az utóbbi években-évtizedben megjelent Philippe Descola, Marc Abélès, Louis Dumont és Marcel Mauss-művek mellett szinte megbúvó szimbolizáció-kutatás egyike azon témaköröknek, amelyek igencsak hiányoznak a magyar tudományos érdeklődésből, ezért további fő érv Guman István munkájának közzétételét illetően, hogy roppant fontos területről közvetíti azt a francia hagyományt, amely különösen erős ezt a tematikát illetően. Hiszen, ha van is magyar szakmai érdeklődés, mely Afrika iránt nyitott, ez főképpen Kelet- vagy Dél-Afrikára összpontosít, s további, immár jó évszázados figyelem fordult Afrika északi (Maghreb-országok) vagy északkeleti (Egyiptom, Szudán) térségei felé, míg a nyugati térség (Zempléni András szenufó terepmunkáját semmiképp sem feledve) még a hazai etnológia előtt is szinte ismeretlenebb folt. A javarészt ültetvényes és állattartó etnokulturális típusú dognok életmód, a nagycsalád-rendszerű tagozódás a térségben ugyan nem kivételes, de aki a dognok maszkokkal találkozik a nyugati múzeumokban, vagy égetett kerámiáikkal a művészeti piacon, és szinte csak kivételesen juthat hozzá a díszítések értelmének felfogásához, s talán még ritkábban a helyi mitológiákból épülő kifejezéstár megértéséhez, az most, Guman István átfogó ismertetése alapján jól érzékelhetően közelebb léphet az ikonikus megjelenítés-módok végtelen gazdagsága felé.

A szerző a hallatlanul gazdag ismerettár rendszerezett, és európai felfogáshoz közelebb álló taglalásában szinte fölmenti a recenzens az alól, hogy a felölelt ismeretanyagról valami „rövid összefoglalót” vagy „áttekintést” kíséreljen írni. Hiszen, akár az ősröbbanásra és a spirálszerkezetre, akár a földön kívülinek tetsző ismeretekre vagy a napfogyatkozásra vonatkozó könyvfejezetet nézzük, az árnyalatok, históriák komplexitásának bemutatása szinte már gátat szab annak, hogy valamely „lényegkiemelő” gesztussal átfogjuk az egyes témaköröket és jelentéstereket. Épp a kulturális antropológiának ez a „minden mindennel összefügg”-szerű élménye, épp a komplexitás és relativizálás komolyan vétele mutatja, mekkora bűn lenne rövid

kiemelésekkel ábrázolhatónak vélni például a legfontosabb gabonaféle, egyúttal az egész világ őscsirájának tekintett sajátos „kérdőjelforma” absztrakt jelképi konvencióját, amely négy fogalmi csoportba sorolható, s függően attól, hogy homokba, kövekre, falakra, barlangba vagy fára rajzolva látható, még égtájakhoz képesti helyzete, vastagodó vagy vékonyuló vonásai is külön (többes) jelentéstartalommal bírnak. Az emberi testről és lényegről való képzet nemcsak a test mint fizikai jegy ábrázolásából vagy jelzéséből áll, hanem mellette a négy testi lélek (négy *nommo* — fiú és lány, jó és rossz) kombinációiból, a nemiség négy lelkéből, az életerő és véráramlás szimbolikájából, továbbá a gabonaszemek (vagy a szomszédos *bozo* törzsnél a halfajták) pontszerű ábrázolásából is (utóbbi nyolc elemből áll magában véve is). Mindemellett az ábrázolat szükségképpen tükrözi azt is, hogy a külső nézetet, a struktúrát vagy a tartalmat kívánják-e kifejezni vele. Mindezek komplex bemutatása sem lehet oly sokrétű, mint amilyen a „primitív” ábrázolása, s mert a földi élet jelenségeire választ kereső, értelmezését magyarázatokkal lehetővé tévő tüneményekről van itt szó, nem lehet kétséges, hogy a dogon mitológia képzetei (pl. a víz, a levegő, a tűz és a föld földidézésével) végső soron az ember, az állatok és a növények keletkezéséig visszahatóan kérdeznak rá a teremtés és a teremtmények milyenségére.

Ogo, aki születésekor méhlepénye egy darabját is magához ragadta, hogy ebből bárkát formáljon magának, s emiatt Amma, akinek teremtő munkáját tökéletlenné tette, büntetésül sivatagi rókává változtatta őt, az emberek őseivé lett Nommókkal együtt hozta magával mindenfajta állat, növény, ásvány csiráit úgy, hogy egy bárkában leereszkedtek a földre, termékennyé tették és benépesítették azt. De nem voltak munkaeszközeik a megműveléséhez, míg el nem jött hozzájuk egy kovács *nommo*, aki szerszámokat és további növénymagokat hozott magával, továbbá a tüzet, az íjat, a kést és számos más eszközt. E kovács volt a dogonok őse, és hatása kiterjedt az egész dogon életvitelre, melynek felügyeletét Amma isten és a szolgálatára rendeltetett (harminc családot közvetlenül irányító) főpapok köre látja el. Mindez a környező népeknél is hasonló alakzatban jelenik meg. A dogon (*sirige* nevű) maszkokon látható, rítusaikban szereplő formák és festett jelek a világtojásból a Földre ereszkedett bárkát jelképezik, valójában rakéta-formájú konstruktumok, s némiképp stilizált alakban, de megjelennek játékformaként, ovális kosár-alakban, vetélő-orsóként, fadob formájában, valamint a kovácsok szerszámosládájaként is, melyet (több más használati tárgyhoz hasonlóan) gabonaszemek díszítenek, alakjuk és színezésük pedig a csillagok járását utánozza, amelyeket Amma mozgat az égen. Ábrázolják a földre szállt bárka leereszkedését követő porfelhőt is, továbbá az ekkor keletkezett hold-csillagot is, mely éppen üstökös vagy nova is lehetett, de a dogonok számára leginkább Nommo földetérését bizonyítja, s ezzel azt a területet is megnevezik a Niger felső folyása mentén, ahol az első ember síkra szállt, s otthagya bal lábnyomát, mely szintén egyike a legfőbb dogon jelképeknek. Értelmesen beszélni, árnyaltan leírni, szavakat fűzérbe fűzni a dogon szimbolika szerint a spirál modelljével jeleníthető meg, mely forma nemcsak emiatt bír nagy jelentőséggel, de egy afrikai természeti nép világképének is alapvető eleme, megjelenítve változást és mozgást, irányt és sebességet, jót és rosszat, továbbá magát a váltakozást is. E mitológia-teremtő képzeletanyag árnyalatait, faragott formáit és

sziklafestményeit, rítusait és maszkos szertartásait a világ teremtésének fontossága, az élet normáinak és az ősök tiszteletének szabályrendszere veszi körül, az ünnepeket pedig az ég csillagainak, az időszámítás kezdetének, a Nap és a Szírius viszonyának, a tökéletes teremtésnek elismerése és dicsőítése gazdagítja.

A dogon mitológia egyedi szellemi képződmény, mely csak itt, a Szahara és az Atlanti-óceán partvidéke között található meg, de amely az erőteljes, középkor óta tartó iszlám kulturális hatás és a francia gyarmatosítás ellenére is megmaradt a világtojás, a mitologikus fiú-lány ikerpárok, az istenség nevéhez fűződő teremtés, a Nommók mint ég és Föld közötti közvetítők, valamint a dolgok összességét spirális formában összesítő gabonamag szimbólumvilágában. Nem lehet kétséges, hogy e hitvilágban idegen elemek is vannak, ami a francia és angol csillagászok jelenlétére, vagy a Szíriusról, a Jupiter holdjairól és a Szaturnuszról alkotott ismereteik átvett hatásaira utal. Megannyi jeles „megfejtés”, népszerűsítő és dicsőítő bemutatás épült később e világképre, így az ősrobbanás vagy a galaktikák spirálszerkezetének bemutatása a dogonok kultúrájában — ezek azonban inkább mesés néplélekre utaló tudományos mesketék voltak, s nem tudományos tények. Utóbbiak viszont megtalálhatók a francia kutatópáros műveiben, ahol minden ábrának a dogonok által adott magyarázata is szerepel. Guman István ezt az ismeret-komplexumot (a kiadó által mellékelte nyolc másik szerző vonatkozó cikkeinek válogatásával kiegészítve) nyújtja itt át egy sajátos csillagászati aspektusból, mellyel maga is hozzájárul ahhoz, hogy egy afrikai népről kutatásaik évtizedei alatt érvényes ismeretet gyűjtő etnológusok ne csupán „megdicsőüljenek”, hanem beavatást is kínáljanak e nép megismerhető, feltárható és értékei szerint megbecsülhető világába.

Warime és a maszkok népe

FÖZY Vilma: *A piaroa gyűjtemény*. (A Néprajzi Múzeum Tárgykatalógusai 15). Néprajzi Múzeum, Budapest, 2010. 224 oldal.

S ha már szoborképek, világképek és népéleti „tájképek” harmóniáját idézzük, nem tisztán a szövegszerű „árukapcsolás” okán, de a rangos válogatás iránti tisztelet jeléül hadd kapjon méltó hangot még egy kiadvány a jó néhány „korosabb”, tematikáját vagy kiállítását idézve is impozáns opusz között. Korossága ugyan ennek is megvan, de más értelemben és más állandóságban. Fözy Vilma szerkesztésében és elemző szövegével jelent meg *A piaroa gyűjtemény*, amely a Regionális Gyűjtemények első köteteként Boglár Lajos antropológus Venezuelában, az Orinoco mentén élő, az amazóniai kultúra jellegzetességeit magán viselő indián népcsoport körében gyűjtött anyagát mutatja be. A piaroák az 1960-as évek végéig hagyományos életmódot folytattak őserdei településeiken, amely nyilván már akkor is átmeneti fázisban volt, de az etnológiai szakirodalom még csupán mint ismeretlen világról beszélhetett róluk. Az 1967–68-ban terepmunkát végző Boglár Lajos, akkor még mint a Néprajzi Múzeum Amerika gyűjteményének muzeológusa, és Halmos István népzene kutató a tradicionális piaroa kultúra nagyjából teljes tárgyi típusanyagának összegyűjtésével egészítette ki a hiányos dél-amerikai anyagot, a tárgyhasználat módjait és változatait pedig fotókon, filmekben és hangfelvételeken

is megörökítették. Hat év múltán, midőn Boglár visszatért kedves terepére, a piaroák életkörülményei már jócskán megváltoztak, ők maguk a helyi kormányzati nyomásra a főutakhoz közelebbi állami telepekre költöztek, és beletörődtek abba, hogy ezzel megkezdődött kulturális asszimilálódásuk, az adaptációs kényszerek és mentális gyarmatosítások új korszaka. A Boglár-gyűjtemény anyagának most megjelentetett része (csupán egyik szelete) azóta a nemzetközi etnológiai térben és muzeológiai értéktérben is figyelemre érdemesített mennyiségű és minőségű tárgyról szól, e kiadvány pedig (460 tárgy színes fotóját és leírását tartalmazva) nem csupán a szakmai közönség számára lehet izgalmas, hanem a további 77 fekete-fehér korabeli fénykép révén a tárgykészítés, az eszközhasználat, az életmód, a művészeti alkotó tevékenység hihetetlenül gazdag rendszerét is fölmutatja, összehasonlításra, típusalkotásra, formagazdagságra nézve is kivételes szinten. A „csupáncsak katalógus” ezúttal sem valamiféle kis lapozgatós füzetke tehát, hanem karakteres, illusztris, finoman gondozott kötet, amely a „primitív kultúra” sokrétegű mélységét és árnyaltságát is érzékeltetni képes dokumentáció. Ugyanakkor, s mint ilyen, az élelemszerzés és táplálékkészítés, a vadászat, a növénytermesztés, a mindennapi élet tárgyi kellékei mellett az ékszereket, a varázsoson gazdag tolldíszeket szintűgy megjeleníti, kiegészítve a varázsláshoz használt tárgyakkal és a közösségi szakrális rítusokban szereplő maszkokkal, amelyeknek talán utolsó autentikus példányai kerültek Boglár Lajos révén a magyar és nemzetközileg rangos néprajzi múzeumokba, így a magyarországi néprajzi gyűjteményekbe is. (A teljesebb Boglár-gyűjtemény Néprajzi Múzeumba kerüléséért most folyik „szimbolikus tulajdonosokkal” megoldott gyűjtés a Szimbiózis Kulturális Antropológiai Társaság szervezésében. Az adakozók hozzájárulásával újabb 66 tárgyat vásároltak meg a múzeum számára, annak költségeit csökkentve — ennek nyilvános kiállítása a tervek szerint 2014. márciusában lesz).

A piaroák világára jellemző rituális szertartás, ennek eszközei, maszkjai, hangszerei, a tárgykészítés módjai és változatai gazdagon illusztráltak Boglár fotói révén, a szakrális eljárások leírásával pedig Boglár kötetnyi írásában foglalkozott. E katalógus azonban nemcsak a szellemi és tárgyi hagyatékot teszi áttekinthetővé, rendszerezetté és fotókkal illusztrálttá, hanem a Boglár-expedíció 1960–70-es évekre eső időszakából a Néprajzi Múzeum Amerikagyűjteményének jelentőségét is kiemeli (összesen 8475 tárgy ez, nem kis mennyiség...). Főzy Vilma könyve Boglár Lajos 80. születésnapja tiszteletére készült el, s jelentőségét nem csupán a magyar-angol szövegváltozat tudáspiaci elérhetősége adja meg, hanem a háztartási eszközök, hangszerek, ékszerek, tolldíszek, játékok, fegyverek, ruhaneműk, plasztikák, maszkok, díszek, kiegészítők alapos lajstroma is, melyhez a fotóanyag ugyancsak jelentős. Különösen fontos örökség ez annyiban is, hogy a venezuelai, amazóniai térség nem csupán a néprajzkutatók, antropológusok, magángyűjtemények építőinek figyelmébe került, hanem az 1980-as évektől megszorodó turisták gyűjtőszendélyének is mintegy áldozatul esett. Az őserdei kultúra védekezési stratégiája, adaptációs képessége mindig is erős kellett legyen, így megkezdődött az eladásra szánt „termékek” gyártása (éppúgy, mint a szakrális kisplasztikák esetében a háziipari nekilödulás), s néhány esetet leszámítva (szent helyek látogatási tilalma, szabályozott turistamozgás, adminisztratív akadályok, stb.) a kevésbé autentikus készítmények piaca is mozgásba

jött. Ezért aztán készítési trükkökkel tették „gagyivá” a bennszülöttek is mindazt, amit majd a „fehérember” megvásárol: a hagyományos warime-maszkot készítő a rituálistól eltérő maszk-típusokat kezdett gyártani (tukán-, pók-, skorpió-formákat), a naturálisan ábrázolt állatokhoz idegen mintázatokat illesztettek, nők készítettek hagyományosan szigorúan férfiak által formált tárgyakat, s lassacskán „legagyizták” a sámánszertartások kellékeit is. Az autentikus formákhoz ragaszkodó formatisztelet helyébe a látványos részletek „hitelesítését” vezették be, azóta festett faragványokat, fonott táskákat és bútorokat, nyilakat és fúvócsöveket visznek a piacra, a tollkoronák szimbolikus jelentéstartalmait látványos produktumokká komponálják át, vagyis speciális turistatermékke konstruálják mindezt. A piaró-gyűjtemény hitelességével még magának a gyűjtőnek, Boglár Lajosnak volt módja foglalkozni, a „hálás utókor” már beéri a „majdnem-olyan” látszatával... De nem így a muzeológus, akit épp a változó kultúra, a hagyományban megmaradt tartalmak, formák, komplex jelentésmódok érdekelnek ebben a forráskiadványban is. Főzy Vilma sokak helyett és még többek érdekében végezte el az amazóniai őserdei kultúrkör jellegzetességeinek áttekintését, s tette elérhetővé, hogy az időszaki kiállításon már nem látható kincsek feltártsága a hagyományos piaró kultúra változó formáinak regisztrálását, bemutatását is tartalmazza, s vele mindazt, ami tudományos örökségként gyűjteményi szinten megmaradt e világból. Kutatás, élmény, megfigyelés, feltárás, rögzítés, muzealizálás, értelmezés — a folyamat az elérhetővé válással, kiadással, katalógussal, albummal lett teljes, ha Boglár Lajos nem is érthette már meg...

Indián kultúrák és etnológiájuk

BOGLÁR Lajos: *Wahari. Az őserdei kultúra*. Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó, 2009. 270 oldal.

BOGLÁR Lajos: *A sámán nyaklánca. Indián kultúrák*. Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó, 2010. 190 oldal.

A néprajzi „termékkatalógus” persze talán kevesek számára hordoz interkulturális jelentőséget. Pedig a Boglár Lajos emlékére, születésének 80. évfordulójára megjelentetett két kötet pontosan illusztrálja a kutatásnak, a kultúrák közötti transzfereknek, a belátásoknak és átéléseknek oly gazdag világát, amely a legmagasságosabb művészetek elvontságáig kalauzolja az olvasót. A *Wahari. Az őserdei kultúra* kötetben Boglár 1967–68-ban kezdett és 1974-ben folytatott kutatóútjainak gyűjtött anyaga olvasható a piaró indiánokról, Wahariról mint kultúrhéroszról és mitikus ellenfeleiről, a természeti népként modernizálódni csak lassacskán kezdő Orinoco-vidéki „erdei emberekről”. Ez a szinte „kollektív emlékezetet” felmutató kötet ma már lassacskán maguknak a piaróknak is a múlt történelem-tankönyve lesz, ráadásul olyan, amit nem egy „jöttment” idegen magyar írt, aki arra szaladt egy fotómasinával két napra, hanem olyasvalaki, aki a nyelvet, a szokásokat, a vallást, a szertartásokat, az etnográfiai és művészeti ismeretanyag teljességét kívánta rögzíteni, megérteni és továbbadni. Olyasvalaki, aki maga is Sao Paulóban született, s gyerekkori élményként hordozta az indián létforma tartalmait, hogy azután szinte egész életében a dél-amerikai indiánokkal foglalkozzon.

Ugyanott és ugyancsak most, Boglár tiszteletére jelent meg másik kötete, *A sámán nyaklánca. Indián kultúrák*, melyben a maga „mozaikos” módszerével a társadalmi és kulturális, vallási és gazdasági jelenségek kört mutatta be, esettanulmányokká formálva mindezt, s önálló írásait csupán egykori diákjai, követői szerkesztették most „globális dél-amerikai indián köteté”. Az időfelfogástól a politikáig, a gyermekneveléstől a sámánizmusig, a tárgyhasználatától a vallásig megannyi helyi változatot, árnyalatot, módot és hitet rögzítve egyfajta teljességképet ad Boglár a nambikwarák, a piaroák, a wayanák, a guaranik és a botokudo indiánok élet- és hitvilágáról, az ősi-modern indián kultúrák művészi és hitbéli, gazdálkodási és életmódbeli változásairól. Egységben a különbözőség, különbségekben a hasonlóság itt is, ahogyan a teljesség és a részek kiegészítik vagy fenntartják egymást, ráadásul a köztes létben és átalakulásban teremtik életre a módosulások árnyalatait és transzformációk nyomorúságos vagy pompázatos változatait.

Boglár Lajos munkáit talán az elsők között ajánlják nemcsak a vallásantropológia szemináriumokon, hanem a világ számos egyetemi, szakképzési intézményében, ha a dél-amerikanisták terepmunkáiról esik szó. Boglár nem egy helyen olyanok „nyomaival” találkozunk, mint Claude Lévi-Strauss, Mark Münzel, Pierre Clastres ez európaiak közül, de számos „innen – oda” induló kutató mellett a helyiekkel megerősödött kapcsolatból még tovább is építi az indián kultúrák megértésében fontos közgondolkodást. Mind a gyűjteményes kiadás, mind a Boglár Lajos budapesti antropológiai iskolájából „kinőtt” kutatók köre visszahitelesíti, megerősítve továbbgondolja és oktatva tovább is viszi Boglár hagyatékát, mely a vallásantropológia hazai tudástartományában mindeztidáig senki által meg nem haladott gazdagságú. Boglár hagyatékban maradt munkáit, egyetemi jegyzeteit most készül újra kiadni a Szimbiozisz Alapítvány, melynek egykor nemcsak alapítója, fenntartója volt, de kiadványaiban a magyar antropológiai oktatás alapozó anyagát is tartósította.

Történeti demográfia — szakrális térben: Szabó Tünde Judit a miskolci zsidóságról

SZABÓ Tünde Judit: *A miskolci zsidóság története és demográfiája. A kezdetektől a vészkor-szakig*. Miskolc: Szerzői kiadás a MAZSIHISZ és MAZSÖK támogatásával, 2011. 344 oldal.

Szimbolikus és szakrális kommunikáció terén mára már számos olyan szokás-korpusz jelenlétével számolhatunk (a Vargyas Gábor brú sámánizmusról írott munkáitól Nagy Zoltán szibériai sámánizmusáig, Farkas Judit vaisnava kötetétől Pócs Éva vagy a kolozsvári néprajzosok megannyi alapfontosságú könyvén át Papp Richárd vagy Vincze Kata Zsófia zsidó rituálékkal foglalkozó műveiig ívelő skálán), melyek a társadalmi testben, közösségi térben, identikus hovatartozásban jóval súlyosabb hatással és sokkalta mélyebb jelentőséggel voltak-vannak jelen, mint ahogy azt az eddigi néprajzi megközelítések ott helyben feltárhatták volna.

Ezt a múlthoz való kortárs viszonyt, a hit és a hitbéli közösségek létének, mentális örökségének vagy hiányának komplex rendszerét, lokális terét tekinti át a hasonlóképpen néprajzkutatói és teológiai érdeklődéssel témaköréhez közelítő Szabó Tünde Judit is. A monografikus hiánypótlás igényére itt is a kötet mintegy felét kitevő szikár és pontos dokumentáció, névsorok, forrásanyag és fotók köre reflektál, az első rész azonban bevallottan a mai retrospektív igény szerint formált, mely a hazai várostörténetben is sajátos súlyú és szerepkörű Miskolc közegében vizsgálja meg egy kulturális és vallási, demográfiai és gazdasági lakóközösség identitásának, egzisztenciájának feltételrendszerét. A Szerző akként, mint fennebb említett kortársai, összképet, eddig hiányzóan pontos és száraz szakkutatási lenyomatot kíván nyújtani a miskolci zsidóságról, bizonyítva ugyanakkor azt a kínzó pusztulást is, amely e vallási-tradicionális közösség 20. századi megkritikulásának mai következményeit eredményezi. Kiindulópontjaként a hazai várostörténetben úrhatnám elven és marginalizálással vagy tiltással szabályozott zsidó betelepülést jellemzi, majd a kereskedelem, iparban, szolgáltatásban, városfejlesztésben részt vállaló vallási közösség felvirágoztató hatását mutatja ki a jelentősebb családok, jeles nevek (Latabár, Ferenczy, Munkácsi, Pressburger, Bárd, Lóvy, stb.) bemutatásával és miskolci kapcsolataik precíz felderítésével. Végül, a záró blokkban név és születési adat szerint rendezve mintegy százötven oldalnyi jegyzékben teszi elérhetővé a kutatás és érdeklődés számára eddig ismeretlen hétezer áldozat nevét. A záró gondolatok kicsengése alapján a kivételes szorgalommal összegyűjtött, fájó múltképet és még fájóbb jelen helyzetet megbolygató adatkeresést a Szerző annak megállapításával kénytelen zárni, hogy a kutatás nem lezárt és teljes, hanem csupán megindult és abbahagyhatatlan, hisz még egyszer ennyien estek áldozatul a nyilasterror és a náci örület időszakában, akikről mára már vallomások, emlékek, csoportszintű imázs is alig-alig maradt fenn, nemhogy pontos kimutatás. Tudásbázist alapozó tehát Szabó Tünde Judit munkája, aki vállalását annyiban sem nem tekintti lezártnak, hogy folytonos városvezetést tart a miskolci zsidósággal összefüggő belső terekben, kiállításokat szervez, dokumentumokat gyűjt, hitközséget támogat, temetőt szemlél és emléket ápol, erőt ad rászorulóknak és olykor utolsó megnyílási lehetőséget azoknak, akik számára már a hitközség sem elég élő, akik fájdalomban és méltatlan sorsukban megbékélve a tradíciókról való lemondást választották immár, akik múltvíziói a belenyugvó és megbocsátó tudomásulvétel ellenére sem lehetnek annyira könnyen elfogadhatók, hogy az utolsó erőiket az önmegadásban oldják föl. Tükröződik ez az interjúkban, a fotóanyagban is, tehát a narratív történetmesélés feltételeiben, az emlékezet fennmaradásának támogatásában, az értelmetlen és méltatlan véráldozat eszelőségének keserűségében, az egyre csökkenő helyismereti tudásban, az olykor (és mind sűrűbben) feltünetező holokauszt-tagadásban, végső soron pedig annak alapvető belátásában, hogy mivé nem lett volna Miskolc történelmi nagysága, gazdasági súlya és országon vagy térségen belüli súlya, ha nem lett volna a városnak és környékének szerves zsidósága. A Szerző, bár bevezetőjében idézi a megelőlegezett tanulságot, mely szerint „*halandók nehezen juthatnak el a megismerés és az igazlátás világába*”, ezt követően még 340 oldalt szán arra, hogy e nehézségek csökkentésének Reá eső részét teljesítse, s hozzájáruljon a teljesebb, korrektebb, igazabb Miskolc-kép kialakításához, melyben a 18. századtól fokozódó

mértékben vállaltak szerepet orvosok, gyógyszerészek, szociális munkások, gépgyári és vasöntődei munkások, sörfőzők, pékek, fakereskedők, malmosok, szövőgyáriak, boltosok, nyomdászok, antikváriusok, vendéglősök és szállodások, ügyvédek, üzlettulajdonosok, bankárok, könyvesboltosok, kalaposok, kárpitosok, hírlapírók, könyvkiadók, tanárok, gazdászok, közírók, szerkesztők, rabbik, műgyűjtők, jogászok, takaréktulajdonosok, politikusok, építészek, vendéglősök és sokan mások. Szabó Tünde Judit kötete épp annak bizonyosága, hogy a kollektív emlékezet számára még a romló állagú vagy kívülálló által pusztított szimbolikus közösségi elemek is képesek fennmaradni vagy újrakonstruálódni, ha van, ami éltesse őket, s az emlékezetmunka elvégzése a nem halogatható, nem elodázható tevékenységek körébe tartozik, melyet a rítusközösség és élményközösség is csak akkor képes aktivitásban tartani, ha gyökereit, kiterjedt lombzatát, fényeit és árnyékát egyetlen szerves egészben láthatja át. Hinni az átmenet rítusainak létében, s abban is, hogy mindennek, ami átmenet, megelmlhető a szimbolikus és rituális tartalma is, ékes lenyomatban jelenik meg ebben a kötetben. Erénye továbbá a műnek, ami a helytörténeti monográfiákban nem okvetlenül van jelen, hogy megkülönböztető figyelmet fordít a város belső történésein túl a városkörnyéki települések életére, múltjára, képviselőire is, egyensúlyba hozva városlakó ember és környezete, írástudó ember és etikai vállalása konszenzusát, mindezek foszladozó, de még éleszthető hagyományának fontosságát.

Akit még érdekel, tájékozódhasson, akit még érint, megbecsülést kapjon az emlékezet által — ez lenne kihangzása a miskolci zsidóság hagyományformáló és reflektált jelenlétének összképét nyújtó monográfiának, ahol a lehetségesen magasra tornyosuló képzetanyag lassanként az ellenoldali, egyre alacsonyabb és olykor egyre alparibb metafora-háztartás áldozatává eshet. Sajnos, etikai fenntartásoktól függetlenül...

Iszlám nő? Avagy Allah és Éva...

Betsy UDINK, *Allah és Éva. Az Iszlám és a nők.* (Fordította: Wekerle Szabolcs). Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó, 2008. 222 oldal.

A fenti kedvcsinálók körébe csak erőltetetten illik, de nem lehet elmenni mellette, hisz kontrasztos harmóniába kerül az előítéletes felfogásmódok leküzdésében leírt alapállapot szempontjából Betsy Udink is, aki *Allah és Éva. Az Iszlám és a nők* címen jelentette meg pakisztáni élményeit. Diplomata-feleségként három esztendő telt el 2002 és 2005 között azzal, hogy mint holland újságíró és az iszlámabadi nemzetközi iskola felügyelőbizottsági tagja, bejárja a térség problematikus tájait. „Vetemedése” kiváltságos helyzetéből adódik, s olyan elköteleződésből, mely nem kellene, hogy fehér európai nőé legyen a feltárás, a megnevezés, a belátás, a szerepvállalás vagy a kiszolgáltatottság szerepválasztékai között. Kötete kétszázhusz lapján lényegében mindegyikre jut egy vagy több gyilkosság, kínzás, mérgezés, terrorakció, korrupció, önkény, fenyegetés, kizsákmányolás, halál, letartóztatás és leszámolás. Mocsok és lepusztultság ül minden oldal alján, kegyeletes vallási áhítat minden kezdő soron, hazugság és félelem minden köztes mondaton. A megkínzott, embertelenné nyomorodott, jogaiktól meg-

fosztott, kiszolgáltatott nők és családfők, pusztuló gyermekek és fiatalok, lerabolt városok és létesítmények, kilótt épületek és felgyújtott falvak, elásott életek és kihantolt múlt, iszlám fátylakba fullasztott nőiség és fenyegetettség, a sikító némaság és torkavéres kegyeletesség terében gyúri maga alá a huszonhárom riportszerűen megírt témát. Ha létezhet minden esélytelen kisebbségi kiszolgáltatottságnál reménytelenebb „esélyegyenlőség”, akkor ebben az iszlám köztársaságban ez a legdicsőségesebb eredmény — egy deklarált szabadság, politikai és gazdasági függésrend eredménye, amely a legmagasztosabb vallási vagy politikai vezetőket is éppúgy „egynapelő” halottá teszi, mint a hithű katonatiszteket, korrupt rendőröket vagy fanatikus vallási hívőket. A látszatsikerek birodalmában, a mélyszegénység bányamélyi légnyomásától feszülten és a születéstől halálra szánt reménytelenségben oly gazdag ez a színhely, hogy a legnemesebb több ezer éves romok, a hipermodern kikötő és a (kényszerűségből fegyveres gárdistákkal közlekedő) érdeklődő idegen minden más felfedezése is csak újabb lap a pusztulás kalendáriumában. A kötet kérdésfelvetése a legfőbb vallási vezetők által hírelt biztosítékok meglétének, megtapasztalásának lehetősége — ehelyett azonban a függésrendek fortélyos félelmére talál a Szerző, a hitek helyett az önmegadás esélytelen állapotára, a remény helyett a pusztulásra... A kötet olyan sűrű, hogy a legfőbb élmény akkor fogja el az embert, amikor leteszi: alapvető létkérdések, saját túlélési alkalmassága és tehetetlensége válik tétté, miközben a nyomasztó atmoszférától szabadulni próbál. De korunk egyik kötelező irodalma, mint egykor Madeleine Riffaud vagy Oriana Fallaci riportműve volt!

Szagrális hagyomány és változó életvitel, kényszerű hallgatás és hitbéli reneszánsz mindennapi vallásossággal összefüggő dimenziói lettek elemzési kérdéseivé, értelmezési keretévé még egy sor kiadványnak, melyek Pócs Éva szerkesztésében a L'Harmattan gondozásában jönnek napvilágra évek óta. Szólnunk kellene még a kolozsvári Kriza Társaság vallási kiadványairól, a szegedi vallásnéprajzi műhely újabb etnokartográfiai opuszairól, vagy épp a zsidó hagyományszakadás narratíváira épülő és a Soá utáni identitás-opciók széles skáláját bemutató Vincze Kata Zsófia-kötetről, vagy Kövér György új tisztaeszlári dráma-monográfiájáról... De ezekről már csak a következő számok anyagában lehet megosztanom néhány impressziót a Tisztelt Olvasókkal.

Henok könyvei

Gátas József

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

FRÖHLICH Ida – DOBOS Károly Dániel (szerk.), *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1). Ford.: Dobos Károly Dániel, Fröhlich Ida, Hollós Attila. Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009. 303.oldal.

Magyarországon a Henok névéhez köthető irodalmak iránti komolyabb tudományos érdeklődés a második világháború után indult meg. Hamvas Béla korai Henok-interpretációja mindig a magyar történelem sorsfordulóin került az olvasók kezébe: a szöveg eredetileg 1945-ben került kiadásra, majd 1989-ben a *Vízöntő Könyvek* sorozatban jutott el újra az olvasóközönséghez.¹ Következő fordítására, amely az első tudományos igényű munka is egyben, az 1980-as évig kellett várni.² Az első, ma is széles körben használt, nemzetközi tudományos szinten is elfogadott modern kiadás alapján született Henok-töredékek fordításait Fröhlich Idának köszönhetjük. Először a *Hermetika, mágia — Ezoterikus látásmód és művészi megismerés*³ című szöveggyűjteményben olvashatunk Henok könyvének arámi fragmentumaiból, a harmadik Henok-könyvből, és itt kapott helyet a *Semihaza és Aszáél* című midrás szövege is. Később a *Qumráni szövegek magyarul* című kötetben⁴ találkozhatunk újra a holt-tengeri tekercsekben megőrzött, arámi nyelvű, a szöveghagyomány legrégebbi rétegét képviselő fragmentumok fordításával.

Az eddig felsorolt írások azonban a Henok neve alatt fennmaradt szövegtörzshöz csupán egy meghatározott részét mutatták be. A *Henok könyvei* című kiadvány ezért régi hiányt pótol a hazai tudományosságban, hiszen itt olvasható először *Henok első könyvének* (az ún. etióp Henok-könyv), *Henok második könyvének* (az ún. ószláv Henok-könyv), és *Henok harmadik könyvének* (az ún. héber Henok-könyv) teljes magyar nyelvű, tartalmi és filológiai kommentárral ellátott fordítása. Az alcímekben megnevezett, különböző nyelveken ránk

¹ HAMVAS Béla (ford.), *Henoeh Apokalypsise*. Budapest: Holnap Kiadó, 1989. Hamvas Béla fordítása természetesen semmilyen szempontból sem tekinthető kritikai kiadásnak, sokkal inkább kultúrtörténeti érdekesség, hiszen a fordító többek közt az sem adja meg, hogy melyik szövegkiadás(ok)ból dolgozott.

² BAÁN István (ford.), *Hénokh könyve*. In: Vanyó László (szerk.), *Apokrifek* (Ókeresztény írók II). Budapest: Szent István Társulat, 1980. A fordítás KAUTZSCH Emil, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II.* (Tübingen: Mohr, 1900) alapján készült.

³ PÁL József – TAR Ibolya – SZÖNYI György Endre (szerk.), *Hermetika, mágia — Ezoterikus látásmód és művészi megismerés* (Ikonológia és Műértelmezés 5). Szeged: JATE Press, 1995. 43–61.

⁴ FRÖHLICH Ida (szerk. és ford.), *A Qumráni szövegek magyarul* (Studia Orientalia 1). Piliscsaba – Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Szent István Társulat, 2000. 274–295.

maradt szövegeket az adott nyelv és tudományterület kiváló szakértői fordították, informatív jegyzetanyaggal és bevezetővel látván el munkájukat.

Ahogy erre a mű előszavában Dobos Károly Dániel, *Henok első könyvének* fordítója is rámutat, a henoki szöveg nem könnyű olvasmány, sem a fordító, sem pedig az olvasó számára, hiszen

„együtt élt az őt létrehozó közösséggel: ez a gyakorlatban azt jelentette, hogy egy-egy passzusnak több, eltérő változata is közkezen foroghatott, illetőleg a szöveg folyamatos továbbírásnak, értelmezésnek volt kitéve”.

(15. oldal)

Az arámi és görög nyelvű töredékek mellett a mű legteljesebb, ma is hozzáférhető szövege etióp nyelven maradt ránk. A számos fordítási nehézség ellenére⁵ a szerzők által kitűzött cél,

„(...) hogy a magyar szöveg mindenütt érthető és logikusan követhető legyen, mindazonáltal a lehető legnagyobb fokban közelítse az olvasót a henoki szerző eredeti szándékának megértéséhez”

(18. oldal)

tökéletesen megvalósult. A bevezetők és a kommentárok hathatós segítséget nyújtanak az érdeklődő olvasóknak a további irodalmak és más tudományos megközelítések megismeréséhez.

Henok első könyvének alaptémája az angyalok lázadása, földre szállása, a földi nőkkel való szexuális érintkezése, a tanítások átadása és ennek következtében a bűn földi megjelenése. Az angyalok bukása mellett a másik lényegi témát Henok égi utazásai szolgáltatják.

Henok második könyvét, az ószláv Henok-könyvet Hollós Attila fordításában olvashatjuk. A traktátus sok szempontból épít *Henok első könyvére*. Megtalálható benne az égi utazások elbeszélése, az angyalok bukásának története, Henok beszámolója az égből látottakról, valamint a csillagászati megfigyelések leírása. Ábrázolásai azonban több különböző hagyomány lenyomatát is hordozzák, az itt használt képek és irodalmi elemek színesebbek, hosszabb recenziójában pedig a kereszténység jelentékeny hatása is érezhető. Érdekes kiegészítés az angyalok bukásával kapcsolatban, hogy itt jelenik meg az a *Jubileumok könyvéből* is ismert gondolat, mely szerint az angyalok eredetileg jó szándékkal és a jó tanításokkal érkeztek a földre, és csak később változtak meg. A mű második része olyan papi témák iránt is érdeklődést mutat, mint az áldozatok rendje és a rituális tisztaság.

Henok harmadik könyvét, a héber Henok-könyvet Fröhlich Ida fordította magyarra. A szöveg, melynek eredeti címe *Széfer hékhalót*, vagyis *Csarnokok könyve*, a két korábbi Henok-könyv ismert tematikáit dolgozza föl — eltérő hangsúlyokkal. A gyűjtemény, amely több középkori kézirat formájában maradt ránk, tartalmát tekintve az égi utazásokról, felemelkedésekről szól, melyek során az ember — angyali segítséggel — isteni kinyilatkoztatást kap, az ekként elnyert tudást pedig magával viszi a földre. Fontos elem a szeker (*merkábá*), az égi trón és a szentély. A henoki szerző által használt elemeknek mind biblikus alapra épülnek, hátterükként az ezékieli látomás szolgál. A szöveg a zsidó misztika egyik legfontosabb műve,

⁵ A fordítás nehézségeihez lásd: *Henok könyvei*, 16–18.

ismerete így nélkülözhetetlen a téma iránt komolyan érdeklődők számára. A fordításhoz írt bevezető nemcsak *Henok harmadik könyvéhez* visz közelebb, jó kiindulópont lehet a zsidó misztika további tanulmányozásához is.

Összességében elmondhatjuk, hogy egy jól felépített, átlátható szerkesztésű és egyértelmű tipográfiájú kiadvány született. A könyv amellett, hogy teljes értékű szakirodalomként is használható, nyit a szélesebb, nem feltétlenül szakmabeli, de tudományos igényű olvasótábor felé is. Az Ószövetségi Apokrifek sorozat⁶ első darabja hiánypótló kiadvány tehát a magyar tudományos publikációk piacán, de ami ennél is fontosabb: egy olyan referenciaértékű munkát vehetünk a kezünkbe, ami hosszú ideig viszonyítási pont lesz a hazai ókortudományban.

⁶ Az Ószövetségi Apokrifek című sorozat a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar Hebraisztika Tanszékének sorozata. A sorozat szerkesztője Fröhlich Ida.

Kőbe örökített imádság

Szagrális tér a keresztény építészetben

Kontsek András

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

Jeanne Halgren KILDE: *Sacred Power, Sacred Space: An Introduction to Christian Architecture*. New York: Oxford University Press, 2008. 252 oldal.

A kereszténység hitéleti tevékenységeinek színtereit áttekintő mű szerzője, Jeanne Halgren Kilde a Minnesotai Egyetem Vallástudományi Programjának a vezetője. Szűkebb kutatási területe az Egyesült Államok vallásainak története, főbb műveit viszont az általános vallástudomány témájában írta. Ezek a *When Church Became Theatre: The transformation of Evangelical Architecture and Worship in Nineteenth-Century America* (2005),¹ valamint a jelenleg kiadás alatt levő két kötete: *Gender, Power, and Sacred Space: Women in Religious Space*, és az általa szerkesztett *Oxford Handbook of Religious Space and Place*. A keresztény vallások változásainak az építészetre gyakorolt hatása hálás, interdiszciplináris téma, hiszen bővelkedik a kézzelfogható emlékekben, praktikus megközelítése pedig, egészen az ókortól kezdve napjainkig élő, aktuális kérdés. A könyv elején J. H. Kilde — Mircea Eliade *A szent és a profán* című műve alapján² — az általuk gyakorolt erő természetének megfelelően a következőképpen tipologizálja a vizsgált tereket: 1, isteni vagy spirituális erejű tér, 2, közösség erejű tér, 3, az egyéni spirituális élmény tere.

A szent helyek osztályozásában a könyv koncepciójára nagy hatással volt Jonathan Z. Smith: *To Take Place: Toward Theory in Ritual* című munkája is.³ A mű egészére vonatkozóan azonban meg kell jegyeznünk, hogy a további, általa felhasznált irodalmak szinte kizárólag angolszász szerzők tollából származnak, és jórészt az Egyesült Államokban íródtak, tehát alapvetően amerikai szemléletmódot tükröznek. Így, noha több példát is találunk egyéb kultúrák vallásaiból, a mű lényegében mégis az angolszász, protestáns egyházi építészetet foglalkozik. Mindez természetesen jóval szűkebb kereteket szab, ezért is fontos kiemelnünk, hogy

¹ KILDE, Jeanne Halgren, *When Church Became Theatre: The transformation of Evangelical Architecture and Worship in Nineteenth-Century America*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2005.

² Angol nyelvű kiadása: ELIADE, Mircea: *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*. San Diego – New York – London: Harvest / HBJ Publishers, 1957. Magyar kiadása: ELIADE, Mircea: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. (Ford., Berényi Gábor) Budapest: Európa, 1987.

³ SMITH, Jonathan Z.: *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (Chicago Studies in the History of Judaism). Chicago – London: University of Chicago Press, 1987.

az általános cím és előszó keltette benyomás ellenére koránt sem egy eliadei vagy smith-i, fundamentális összehasonlító vallástudományi munkával állunk szemben. Az Eliade-féle megközelítéstől Kilde könyve progresszívebb szemléletmódja tekintetében is eltér, mivel az egyes vallási építészeti elemeket változásukban vizsgálja, így a strukturálisabb elemzéshez képest jóval lényegretörőbb, következőképpen pedig általánosítóbb. Az egyik lényeges, az egész művet végigkísérő koncepció a transzformáció-formáció, azaz egy adott építészeti elem átalakulása és kulturális megszilárdulása, amikor is az új elem normává válik. Strukturális szempontú viszont az egyes vallási terek erejének, illetve erődinamikájának vizsgálata. Az erő itt a hitélethez kapcsolódó spirituális erő-fogalom mellett társadalmi, illetve vallási hierarchiai értelemben is értendő. A szent terekben történő tevékenységet a könyv általában az imádsággal (*worship*) jelöli, ez a fogalom szintén az egész áttekintést végigkíséri.

A könyv az alábbi nyolc terjedelmes részből, valamint egy glosszáriumából áll:

1. Az erődinamika megközelítésének módja a keresztényi térben
2. Korai keresztény találkozási tér a Római Birodalomban
3. Birodalmi erő Nagy Konstantin császársága alatt és a bizánci egyházban
4. Az apátságtól a nagytemplomig, az erőtől a Szent Városig
5. A reneszánsz és a reformáció hozta átalakulások
6. Az imádság formalitása, non- és antiformalitása és az építészet
7. Historicizmus, modernizmus és a tér
8. Összefoglaló megjegyzések

A fogalmi és konceptuális bevezető után a második fejezet azt a folyamatot mutatja be, amelynek során a korakeresztény házi templomok (*tituli Domus Ecclesiae*-vé váltak, a hitéleti tevékenységek pedig külön-külön elkülönített teret kaptak (többek közt a hangsúlyos keresztelődmedence kialakításáról, illetve az állóhelyek nemek vagy életkorok szerinti különválasztásáról is szót ejt). A korakeresztény *tituli* nem tévesztendőek össze a későbbi címtemplomokkal (*titulus ecclesiae*).

A harmadik fejezetben az újonnan elfogadott keresztény egyház és Nagy Konstantin császár Rómájának viszonyát tekintjük át városépítési és tervezési szempontból. Mivel a szabad keresztényi hitgyakorlat törvényesítésének idején Róma már több mint ötszáz éve terebélyesedett, az első keresztény főtemplomoknak csak a külvárosi negyedekben jutott hely. Noha az utóbbiak építészeti sok szempontból a hagyományos római templomok stílusát követték (részletes elemzést olvashatunk a *tympanonok* átvételéről), a keresztény templomok alapvető mintájául — az új, keresztényi térkonceptióknak megfelelően — az addig közösségi térnek használt *basilica* épülettípus szolgált. A *basilica*-épülettel később csak a római mauzóleumok alapján középre súlyozott elrendezésű, négyzet vagy kör alaprajzú templomok vehették fel a versenyt — amelyek utóbb a bizánci templomi építészet meghatározó épülettípusává váltak.

A negyedik fejezet fő témája a Római Birodalom bukásával bekövetkezett éles váltás, amikor az addig az egyéni hitgyakorlótól független templomokat olyan többfunkciós közösségi épületek váltották fel, amelyben a hívők, egymástól függve, fontos közösségi, illetve

nem ritkán fizikai munkát is végeztek. Építészeti lényeges változás, hogy ekkor, a gótikus korszakban vált lényegessé, hogy a templom világos legyen, felváltva ezzel az addigi bazilikák félhomályát. Később olyan impozáns templomok épültek, amelyek a hívőkben a mennyország jelenvalóságának érzését kelthették — mindehhez a Jelenések könyvében leírt Új Jeruzsálem (Jel. 21:2, 11) templomának ábrázolása szolgáltatott mintát és alapot. A továbbiakban a fejezet egy olyan, részletesebb általános kultúrtörténeti leírást nyújt, ami a következő, ötödik fejezetben folytatódik.

Utóbbi a tridenti zsinat által eredményezett építészeti változások bemutatásával kezdődik (a középre súlyozott klasszikus épületek újraértelmezése), majd több, a témához többé-kevésbé kapcsolódó kitérővel eljut a barokk korszakig és a reformációig. Az *Evangélikus és református imádság tere* című alfejezetben az eukarisztia és az Isten ígéje fogalmak átértelmezése révén bekövetkezett változások építészetre gyakorolt hatását tekinti át, számos példát hozva, majd a képrombolás és a képalkotás közötti korabeli értelmezési lehetőségeket ismerteti.

A hatodik fejezet jobbára a protestáns és az anglikán egyházak építészeti jellemzőinek kialakulásáról és stílusbeli megzsilárdulásáról szól. Az elemzés a hívők közössége és a közösség igényei alapján kialakított épületek változásait vizsgálja Európában és Amerikában — ahol a közösségi imádság terét sok esetben a hitélet és a társadalmi csoport igényei szerint alakítják ki, ellentétben a korábbi, templomközpontú gyakorlattal. A tárgyalt korszakban jelenik meg az amerikai protestáns egyházak között az auditorium templom, ami leginkább az egyetemi előadóokra emlékeztet és közvetett módon a középre súlyozott építészeti koncepciót követi.

Az utolsó, hetedik fejezet az angolszász protestáns egyházak modern építészetével foglalkozik, először azt a *gothic revival* hullámot mutatván be, amely a Magyarországon is ismert neogótikus építészethez hasonlítható. A historicizmus gyökereit a bevándorlók által az óhazájukból magukkal hozott templom-koncepciók képezték, amelyeket a hívők Amerikában is reprodukálni kívántak. A 19. század végére viszont a modernista épületek rendkívüli térhódítása jellemző, ezek fő érveit a historicizmussal szemben a funkcionalizmus és a szabad építészeti esztétika jelentették. A Szerző ugyanakkor kiemeli a *modern* és a *modernizáló* irányzatok közti lényeges különbséget. A fejezetben újfent szó esik a római katolikus építészeiről, a *Katolikus modernizmus* című alfejezetben. Ezután egy áttekintő elemzést olvashatunk a modern irányzatok térrel, fénnel és az anyagokkal kapcsolatos felfogásairól, végül pedig az egyházaknak a posztmodern kor kihívásaira adott válaszeit (igazodás vagy ellenállás) tekinthetjük át.

Általánosságban a könyv alfejezeteinek témái meglehetősen kiszámíthatatlanul követik egymást, azaz hol egy, a fő-témához kapcsolódó interdiszciplináris elemzést találunk, hol pedig az egyes történelmi korszakok átfogóbb, mondhatni dagályosabb leírásait, ismertetését olvashatjuk. A kötetet mintegy 50 kép, alaprajz, metszet illusztrálja, noha mind a képekből, mind az áttekintésből hiányzik a történelmi úton az amerikai egyházakhoz vezető kisebb jelentőségű keresztény irányzatok, illetve ezek épületeinek bemutatása. Emiatt viszont e mű

elsődlegesen azok számára lesz rendkívül lényeges forrás, akik az Egyesült Államok keresztény felekezeteinek történelemszemléletét, építészeti identitását és az összkeresztény építészethez való viszonyát szeretnék tanulmányozni. Különösen igaz ez a könyv utolsó részére, amely a 19. és 20. századi amerikai kereszténység építészetének kialakulásával, azaz a hagyománykövetés szempontjaival és az újítások modernizációs hátterével foglalkozik. Az utóbbi témákat érintik központi kérdései is, azaz, hogy az amerikai hitélet színhelyeiben történt változások alapvetően újtó szándékúak voltak-e, vagy csupán az elszakadás miatti szükség-szerű átalakulás eredményeinek tekinthetőek, illetve, hogy a historicizmus, mint építészeti stílus lehet-e valójában hagyománykövető, ekkora távolságra a mintául szolgáló földrajzi és társadalmi közegetől? Így az utolsó rész, mintegy csattanóként, felülírja a több fejezeten keresztül részletezett — és a klasszikus európai vallástudomány számára kissé idegenszerű — történeti áttekintést, és valódi, tudományos értékű tudásbázist szolgáltat a modern amerikai keresztény építészet hátteréhez.