

Oltalom baljós napokra

Fröhlich Ida

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

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

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

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

Ünnepek és áldozatok az Ószövetségben

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Naptári háttér

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

Az év felosztása és az ünnepek a qumráni sematikus naptárakban

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

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

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

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

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

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

A „Négy dávidi ének” és a 11Q11

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

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

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

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

¹⁴ Lásd NEWSOM 1985 és CHARLESWORTH – NEWSOM 1999.

¹⁵ PUECH 2000.

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

¹⁷ VAN DER PLOEG 1965; PUECH 1992.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²³ GELLER 1999: 49–56.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A harmadik ének: 11Q11 5.4–6.3

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

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

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

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

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

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

³⁵ Mk 5:9; Lk 8:30.

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

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

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

³⁶ V.ö. Dán 4:10, 20.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴² WIGGERMANN 1992:178.

⁴³ BECK 1995: 121; KING 1993: 60–61.

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

A második ének (11Q11 2.1-5.3)

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

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

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

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

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

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

Az első ének (11Q11 1.1-[14])

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

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

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

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

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

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

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

Felhasznált irodalom

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

⁴⁹ Az énekek használatának kérdése további vizsgáldást igényel.

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

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

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

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