

Bozó Réka: Hogyan került Lilit a Bibliába?

kre-dit.hu/tanulmanyok/bozo-reka-hogyan-kerult-lilit-a-bibliaba/

2018. május 16.



Bevezető

Az Ószövetségben számtalan olyan héber szó található, amely csak egyetlen egyszer fordul elő, illetve más korabeli forrásszövegben sem tűnik fel, így jelentése és eredete nehezen rekonstruálható, értelmezése és lefordítása vitatott. Ilyen *hapax legomenon* *lîlîṭ* (populáris átírásban Lilith vagy Lilit), amely névÉzsaiás Edóm elpusztulásáról szóló énekében (Ézs 34) szerepel, ahol a próféta a város bűnösségét és elhagyatottságát hangsúlyozandó sorolja fel a romok közt tanyázó különböző démonokat és vadállatokat, köztük említve meg őt is. A név különlegességét és eredetének problémás voltát bizonyítja, hogy mindegyik jelentősebb Bibliafordítás másképp értelmezi azt. A Septuaginta kihagyja a versből a pusztai lények felsorolását, és kollektíven az *onokentauroi*¹ megnevezést használja rájuk. A Vulgatában Szent Jeromos Lilitet a görög mitológiából ismert gyermekágyas démonnővel, *lamiával*, míg Luther az 1545-ös protestáns Bibliájában a német folklór hírhedt csínytevő lényével, a *kobolddal* azonosítja, a Jakab királyról elnevezett 1611-es angol fordításban (King James Version) pedig neve *screech owl-ként*² szerepel. A magyar Bibliákban Károli Gáspár nyomán általában az *éji boszorkány*, vagy simán *boszorkány* átírat olvasható, ám az új, modernebb verziók már meghagyják lefordíthatatlanul Lilit nevét, mint személynevet.

Lilit a zsidó-keresztény hagyományban és a szekuláris popkultúrában úgy vált ismertté, mint Ádám első, Éva előtti engedetlen felesége, minden démon anyja és királynője, aki férfiakat csábít a vesztükbe, illetve szülő nők és újszülött csecsemők halálát okozza. A feminizmus terjedésével azonban egy újfajta ikonná vált, a férfi uralmát szolgálalkúen tűrő

Éva ellentétpárjává, az önmagáért kiálló, erős és önálló nő archetípusává, akit, mert fellázadt a konzervatív nemi szerepek ellen, a patriarchális vallási hagyomány démonizált. E figyelemreméltó, többféleképpen interpretált eredetmítosszal rendelkező alak karrierje a rabbinikus irodalomban indult el, ám Ézsaiás könyvében való feltűnése bizonyítja, hogy karaktere jelen volt már az óizraeli kultúrában is.

Jelen tanulmányomban Ézsaiás 34. fejezetének szöveghagyományát és a korabeli démonhitet megvizsgálva szeretnék választ találni arra a kérdésre, hogyan, mikor és kitől is vehette át a zsidóság Lilit alakját.

Ézsaiás 34. fejezetének elemzése

Ézsaiás könyvének 34–35. fejezete, Ézsaiás ún. kis apokalipszise, egy külön egységet alkot a próféta ránk maradt írásai között. A 34. ének Edóm elkerülhetetlen megsemmisülését jósolja meg, míg a 35. rész ezzel párhuzamosan Sion felemelkedését és virágzását vetíti előre. Az ígélet, miszerint Júda ellenségeire lesújt YHWH jogos dühe, visszatérő teológiai témája az Ószövetség prófétai iratainak. A Palesztínát körülvevő nagyhatalmak hegemon helyzetétől függően olvashatunk többek között Egyiptom, Assíria és Babilon romba dőléséről, ám egyik szomszédos állammal sem volt Júda olyan gyűlölködő viszonyban, mint Edómmal.³ A déli királysággal való konfliktus okára a Biblia egy mitikus magyarázatot ad Jákob és Ézsau történetén keresztül (Gen 25–27), ám a két fél közötti szembenállás valós háttérben inkább területi igények és határvillongások húzódhattak.⁴ Edóm testvérnépként van számon tartva a Bibliában, mégis – vagy pont emiatt – a vélt és valós sérelmeknek köszönhetően neve fokozatosan szinonímájává vált az ellenséges, gonosz birodalmaknak.⁵

A 34. fejezet ezeket a keserű érzéseket fejezi ki Edóm teljes pusztulásának megéneklésével. A költő először felszólít minden népet, hogy gyűljenek össze, és legyenek szemtanúi YHWH haragjának (1–2. v.). Bár e düh célpontja csak az 5. versben kerül megnevezésre, az író addig is brutális, érzékszerveinket eltelítő,⁶ élénk képet fest az ellenség végzetéről. A bosszú kivitelezésének erőszakban gazdag leírása az égőáldozat allegóriájával folytatódik – Edóm országát és népét, mint az áldozati állatokat, kivéreztetik, kövérjüket elégetik, és füstjük örökké az ég felé fog szállni (6–10. v.). A gyűlölt ellenség megsemmisülésének elbeszélése itt lezárul, a próféta azonban még egy költői képpel erősít rá eszkatológikus üzenetére:

¹⁰ [...] middôr lādôr tehërāḇ

[...] nemzedékről nemzedékre pusztaság marad [Edóm],

l'neṣaḥ n'eṣāḥîm 'en 'ōḇēr bāh
sohasem megy át rajta senki.

¹¹ wîrēšûhā qā'at w'qippôḏ

Qā'at madár és qippôḏ veszi birtokába,

w'yan'ešôḇ w'cōrēḇ yiš'kk'ânû-ḇāh

yan'ešôḇ madár és holló telepszik le benne.

w^ənāṭā(h) ʿālêhā qaw-tōhû w^əab^ənê-bōhû
Mert kifeszíti^a rá a kietlenség mérőzsinórját és az üresség mérőónját.^b

¹² ḥōrêhā w^əʿên-šām m^əlûḳā(h) yiq^ərāʾû
[Edóm] nemesei nem választanak ott királyt,

w^əḳol-šārêhā yih^əyû ʾāpēs
vezetőinek sora megszakad.

¹³ w^əʿāl^ətā(h) ʾar^əm^ənōtêhā sîrîm qimmôš wāḥôah b^əmib^əšārêhā
És fölfut palotáira a tövis, az erődjeire pedig bogánccs és túskebozót,^c

w^əhāy^ətā(h) n^əwē(h) ṭannîm ḥāšîr lib^ənôt ya^ʿānā(h)
sakálok vadászterülete lesz, struccok tanyája.

¹⁴ ûpāg^əšû šiyîm eṭ-ʾiyîm w^əšā^ʿîr ʿal-rē^ʿêhû yiq^ərāʾ
És találkoznak a šî-lények az ʾî-lényekkel, és a šā^ʿîr rákiált a társára,^d

ʾaḳ-šām hir^əgî^ʿā(h) lîlîṭ ûmāš^əʾā(h) lāh mănôah
bizony ott pihen meg lîlîṭ, és ott talál magának nyugvóhelyet.

¹⁵ šāmmā(h) qinn^ənā(h) qippōz watt^əmall^əṭ ûbāq^əʿā(h) w^ədāg^ərā(h) b^əšillāh
Oda fészkel a qippōz; rakja és költi ki tojásait, és neveli fészekalját annak árnyékába n,^e

ʾaḳ-šām niq^əb^əšû ḍayyôṭ ʾiššā(h) r^əʿûṭāh
bizony ott gyűlnek össze egymással a ḍayyā(h) madarak.

A pusztítás végzetességét és visszavonhatatlanságát hangsúlyozza a lerombolt város elnéptelenedésének toposza. Edómnak megszűnik az államszervezete (12. v.), az országot fokozatosan visszahódítja a természet (13. v.), visszatérnek a civilizáció előtti állapotok (11. v.), és emberek hiányában (10. v.) vadállatok és démoni lények veszik birtokukba a területet (11, 13–15. v.).

A négy versszakaszban, amelyek az embereket kiszorító vad élővilág térhódítását írják le, tizenkét állatnévvel találkozhatunk, melyek fordítása problémás. Öt közülük – qā^ʾat, yan^əšōp, ʿōrēb, b^ənôt ya^ʿānā(h) és ḍayyā(h) – egy-egy tisztátalan madárfajt akar jelölni, nevük ugyanis feltűnik a tiszta és tisztátalan állatok felsorolásában (Lev 11:15–18, Deut 14:13–16). Aqippōḍ és qippōz valószínűleg ugyancsak állatnevek lehetnek – az előbbit a Septuaginta alapján sündisznónak (echinos) fordítják, az utóbbi azonban egy újabb hapax legomenon, és csak tojásrakó mivolta tud támpontot adni beazonosításában. Az egyedüli állatnevek, melyek gyakori előfordulásuk miatt elég nagy biztonsággal lefordíthatók, a ṭan (sakál), ʿōrēb (holló) és b^ənôt ya^ʿānā(h) (strucc).

Még problémásabb azonban a 14. vers, ahol a felsorolt négy lényről még annyit sem tudunk pontosan megállapítani, hogy egyáltalán állatnevek-e. Kiindulva abból, hogy a szakasz előtte és utána is állatokról beszél, a legtöbb fordítás ezeket a lényeket is egy-egy vadállatnak vagy madárnak felelteti meg. A šā^ʿîmak létezik is „kecske” jelentéstartalma, ám a szó eredeti gyöke (š^ʿr) más interpretációra utal. A šā^ʿîr mint „szőrös”, és a šā^ʿar mint „a félelemtől lúdbőrözik” szóvaltozatok alapján inkább egy

félelmetes, szőrös, démoni lényről lehet szó, amely értelmezést támogat a Lev 17,7 szakasza, mely megtiltja a *šā^cīroknak* való áldozást, illetve ismert a szatír név a görög mitológiában (*sátyros*), mint kecskelábú, buja, erdei félisten.

A *šî* (a szövegekben mindig *šiyyîm* többes számban szereplő) neve eredhet a *šiyyā(h)*, azaz „szárazság” szóból, mely esetben egyfajta sivatag-lakó lényt/embert jelölhet – eszerint szokták fordítani az Ézs 23,13-ban – vagy pedig *ašwh* gyökből, ami csaholást, kiáltást jelent, és hangutánzó szó lévén valóban inkább egy állatnévre (vadmacska) asszociálhatunk belőle.

Hasonló az *šî* (többes számban: *šiyyîm*), amely szó többször szerepel Ézsaiásnál „sziget, tengerpart” értelemben (lásd: Ézs 11,11; 20,6; 40,15), ám az általunk tekintett strófában nem valószínű, hogy ezt a jelentését kell figyelembe vennünk. A *šiyyîm* példáján fordíthatjuk a kifejezést valamiféle sziget-lakó lényekként, vagy pedig az *šôy*, azaz „vonyítani, üvölni” igéből kiindulva egy állatnévként (hiéna).

Végül, de nem utolsósorban, *lîlîtet* is szokták az „éjszaka”, azaz *lay^llā(h)* szó hasonlatossága miatt valamiféle éjszakai madárként – például kuvik vagy lappantyú² – fordítani, de az ő nevének problémakörével lentebb fogok foglalkozni.

A 11. és 13–15. versekben tehát vagy egy szisztematikus listát kapunk a sivatagban lakó és fészkelő állatokról, vagy egy életképet láthatunk a romokat benépesítő, képzeletbeli lényekről. Megfelelő források hiányában erről csak spekulálni tudunk, ám e szakaszban valójában nem is a nevek jelentése a fontos, hanem az üzenet, amelyet a költői kép hordoz.

Az ember egyik legősibb, ösztönös szüksége a biztonságérzet. A minket körbevevő világot rendszerezzük bármiféle szabályok szerint is, a lényeg magán a rendszeren van, mert aminek van ok-okozati összefüggése, az megérthető, kivédhető, nem ismeretlen számunkra – vagyis nem kell tőle félni. A bronzkori városállamok kultúrájában mindig megjelenik egyfajta kettősség; a fallal körülvett város szakrális rendje és a falon kívüli világ félelmetes káoszának szembenállása, mely elválasztja egymástól az ember által megrendezett biztonságos közeget a természet kegyetlen törvényei által uralt vadontól.

Az ókori mezopotámiai mágikus iratok következetesen az isteni gondviselés hiányát jelképező helyeket, vagyis az elhagyatott romokat, a települések határain túl húzódó pusztaságot és lakatlan hegyvidéket jelölték meg a gonosz erők gyűjtőhelyéül. Ugyanez az elképzelés élt a zsidóság körében is, amit jól példáz az ószövetségi *yôm kippûr* ünnepe, amikor a főpap az izraeli nép bűneit hordozó bakkecskét a pusztába úzi ki, Azázélnak, a pusztai démonnak (Lev 16,5–10).

Az Ézs 34-ben Edóm megsemmisülésének teljességét és elrettentő voltát hivatott hangsúlyozni annak bemutatása, ahogy az ember által uralhatatlan őskáosz állapotát szimbolizáló zabolátlan természet, és a benne ólálkodó veszélyes, félelmetes fenevadak felváltják az ember által uralt, rendszerezett, biztonságos élettérként funkcionáló várost.

Ez a toposz többször jelenik meg a prófétai írások között: Ézsaiás és Jeremiás Babilon elleni jövendölései (Ézs 13; Jer 50–51), illetve Zofóniás YHWH ítéletét közvetítő éneke (Zof 2) is hasonló szóhasználattal és írói fordulatokkal vetíti előre az ellenséges országot

elpusztulását, mint az Ézs 34. Az Ézs 13,21–22 struccokkal, sakálokkal, ׇי , ׇי , ׇי és ׇי lényekkel, a Jer 50,39 struccokkal, ׇי és ׇי lényekkel, a Jer 51,37 pedig sakálokkal népesíti be Babilon romjait, míg a Zof 2,14 qāׇaׇt madár és qippōׇd állat lakhelyévé teszi az elpusztított Ninivét. A párhuzamok tagadhatatlanok, ám egy különbség mégis jelentős marad: ׇי csak és kizárólag az Ézs 34-ben tűnik fel.

Az Ézsaiás 34 keletkezésének körülményei

A 19. század óta a tudományos konszenzus Ézsaiás könyvét három különböző szerző munkájának tulajdonítja: a Kr.e. 8. század második felében működő, történelmi Ézsaiásnak (1–39. fejezetek), illetve két ismeretlen szerzőnek, a babiloni fogság alatt alkotó ún. Deutero-Ézsaiásnak (40–55. fejezetek) és a fogság után élő Tritó-Ézsaiásnak (56–66. fejezetek). A 20. századi szövegkritikai kutatások rámutattak azonban, hogy e három szakasz sem számít egységes irodalmi műnek, inkább tekinthetők prófétai írások gyűjteményeinek, melyek a hosszas hagyományozás és a változó politikai-társadalmi helyzet miatt több redakciós perióduson mentek keresztül.⁸ A könyv ma is ismert formája egy tudatos szerkesztés műve tehát, mely – apróbb változtatásokat eltekintve – a hellenizmus korában zárult le.⁹

A 34–35. fejezetek különösen problémásnak számítanak keletkezési idejük és szerzőségük tekintetében. Duhm az első nagyobb ézsaiási szakasz lezárásának tekinti őket, míg Torrey pont fordítva, a második egység bevezetőjének tartja, és emiatt Deutero-Ézsaiásnak tulajdonítja a két fejezetet. Sweeney új felosztást vezet be, és úgy határozza meg az Ézs 34–35 funkcióját, mint átvezető egységet a két nagyobb rész, 1–33 és 34–66 között.¹⁰ Kaiser szerint a váltás a 39. és 40. fejezetek között jelentősebb, így inkább az eredeti tagolást követi, de egyetért azzal, hogy a 34–35. fejezetek a könyv szerkesztésekor kifejezetten azért lettek megírva és ide illesztve, hogy összekössék az első és második ézsaiási blokkokat.¹¹ Ezt a hipotézist támogatja Childs is, rámutatva, hogy a két fejezetben megjelenő téma és költői nyelvezet egyszerre utal vissza a korábbi, illetve előre, a később következő szakaszokra, ezáltal erősítve a prófétai könyv holisztikus rendszerét.¹²

Wildberger kifejti, hogy e mű nem származhat a történelmi Ézsaiástól, ugyanis a 8. században Edóm és Júda egyaránt Asszír elnyomás alatt volt, így nem volt okuk ellenségeskedésre.¹³ Clements ugyanezzel érvel amellett, hogy a Babilon ellen szóló Ézs 13–14 is későbbi betoldása a Proto-Ézsaiásnak tulajdonított 1–39. szakasznak.¹⁴

Habár nem tudjuk beazonosítani az Ézs 34 íróját, illetve a könyvön belüli elhelyezkedése sem segít számunkra, a fejezet fő témája – az Edómra lesúlytó isteni bosszú és büntetés – máris több támpontot adhat az ének keletkezési idejéről és körülményeiről.

A haragos kapcsolat Júda és déli szomszédja között a Kr.e. 6. században csúcspontot ért el, mikor Jeruzsálem elfoglalásánál az edómiak Babilont támogatták. Nincs konkrét történelmi adatunk arról, hogy Edóm valóban aktívan részt vett volna az ostromban,¹⁵ ám a zsidó irodalom úgy emlékezik meg a testvérnépéről, mint akik nagy szerepet játszottak Júda tragédiájában.¹⁶ Watts véleménye szerint a 34. fejezet megírása mögött az emiatt érzett harag és keserűség áll, Wildberger azonban rámutat, hogy a szöveg nem említi az 587-es eseményt, és semmilyen más történelmi adatot sem közöl, ami magyarázná a

heves bosszút. Az Ézs 34 egy elméleti képest fest Edómról, nem pedig történelmit, mely arra utal, hogy Edóm itt Júda ellenségeinek szimbólumaként szerepel, nem pedig mint tényleges történelmi ellenfél.¹⁷

Sweeney egy másik fontos eseményt lát a fejezet megírásának hátterében: a nabateusok benyomulását Edóm területére a Kr.e. 5–4. században. A 34,11–15. strófákban felsorolt tisztátalan állatok szerinte a pusztából jövő nomád népcsoportot szimbolizálják, akik betelepedésük által úgy söpörték el az edómiakat, mintha csak YHWH haragjának eszközei lettek volna.¹⁸ Wildberger nem ért ezzel egyet, mivel a 6. versben Edóm fővárosaként Bocra szerepel, a nabateusoknak fővárosa viszont Petra volt. Továbbá azt is hozzáteszi, hogy a 12. versben megfogalmazott fenyegetésnek csak akkor van értelme, ha az ének írásakor Edómban még létezett a királyság intézménye.¹⁹ Kaiser ezeket a történelmi tényeket nem tartja segítségnek a keletkezés idejének meghatározásában, ugyanis a zsidóság minden területnek a régi nevét használta függetlenül a politikai változásoktól, tehát a prófécia szólhat akár az ősi edómiak, vagy Idumea, vagy akár a Nabateus királyság ellen is.²⁰

A datálást a fejezet apokaliptikus irodalomra jellemző stílusa segítheti még, ugyanis az eszkatológikus-apokaliptikus írás a hellenizmus korában vált meghatározóvá. Sokan emiatt úgy vélik, hogy Ézsaiás könyve a második Templom idején készült, és a vallásos, írástudó elit szerkesztette végső formájába a Perzsa kor (Kr.e. 6–4. sz.) alatt. Tudományos konszenzus tehát nem létezik az Ézs 34–35 szerzőségét és keletkezésének idejét tekintve, de a kutatók többsége egyetért abban, hogy e rövid, különálló szakasz a babiloni fogság után, nem pedig alatt, és főleg nem előtte íródhatott.²¹

A hasonló téma, szóhasználat és lírai eszközök miatt vannak, akik a Jeremiás 50–51. fejezetekkel rokonítják, és így az első Templom fennállásának utolsó évtizedeiben tevékenykedő prófétának tulajdonítják az Ézs 34-et,²² ám az eddigi vizsgálódásaink alapján ezt mindenképp el kell vetnünk. Bár a Babilon ellen szóló Ézs 13 és a 7. században alkotó Zofóniás minden hitetlen nép vesztét megjósoló 2. éneke is ugyanúgy a romok közé beköltöző vadállatok toposzát használja, ez nem bizonyítja, hogy mindegyik szakaszt ugyanaz a személy írta volna, inkább csak egy közös írói hagyományra utal.

Az Ézs 34-et kielemi a többi, ellenséges országok pusztulását profetizáló iratok közül Lilit jelenléte. A mindenféle előzmény nélkül felbukkanó, nem héber eredetű *lîlîṭ* terminussal kapcsolatban az egyedüli fogózkodónk, hogy – a mű keletkezési idejéből adódóan – egy olyan írótól származhatott, akire a Kr.e. 6–4. század társadalompolitikai helyzete miatt erősen hatott az Újbabiloni Birodalom kultúrája.

Démonhit Mezopotámiában

Az ókori Közel-Kelet minden vallásában egy olyan világrend jutott kifejezésre, amelyben az istenek a földi királyság intézményének égi másaként határtalan bölcsességgel, igazságossággal és olykor haraggal gondozták az emberi sorsokat, saját belátásuk szerint osztva jutalmat és büntetést egyaránt. A későbbi, perzsa hatásra megjelenő dualisztikus elképzelés, miszerint létezik két egymással szemben álló, jó és rossz princípiumokat

megtestesítő oldal, még nem volt jelen ekkor. Az istenek által teremtett és formált világban minden az istenek miatt létezett, siker és balszerencse egyaránt, vagyis a gonosz erőknek és ártó lényeknek is megvolt a felsőbb hatalmak által kiszabott szerepe.

A Kr.e. 2–1. évezredben minden mezopotámiai családnak, legyen asszír vagy babiloni, megvolt a saját személyes istene vagy istennője, akihez naponta imádkozott, és akinek a gondviselés és adomány jegyében áldozatot mutatott be, hogy ő cserébe védelmet, és ezáltal sikeres és hosszú életet biztosítson neki. Megtörténhetett azonban, hogy eme oltalmazó istenség elfordult az embertől. Ennek több oka lehetett: az istenszobrok – melyek lakhelyül szolgáltak az istenségnek – gondozásának elhanyagolása, valami bűn elkövetése, vagy érintkezés valami tisztátalannal.²³ Az isteni védelem elvesztése azonnal utat nyitott a környező világ minden ismert és ismeretlen sarkában ott ólálkodó gonosz démonoknak²⁴ és egyéb lényeknek, hogy azok megtámadhassák az embert, szerencsétlenséget, károkat, betegséget és halált hozva magukkal. Az isteni védelem szavatolása és a környező világ jeleinek pontos értelmezése tehát fontos része volt a mezopotámiai ember vallásosságának.²⁵

Az egyik legbőségesebb forrása a mezopotámiai forrásszövegeknek, amely ránk maradt, Assur-bán-apli (Kr.e. 668–627) ninivei könyvtára, melynek összeállítását az újasszír király maga rendelte el, hogy egy helyre gyűjtse a sumer, asszír és babiloni irodalom és tudomány legjavát. Az itt archivált és sokszorosított kétnyelvű (sumer és akkád) táblák magukba foglalják a Kr.e. 2–1. évezred teljes szöveghagyományát, habár minden jel arra utal, hogy az ásatások során előkerült leletek pusztán a töredékét képezik csak az ókori szövegkorpusz egészének.²⁶

A ninivei könyvtárban összegyűjtött iratok több mint fele csak és kizárólag jóslással, ómenekkel, bajelhárítással és rituális gyógyítással foglalkozik – vagyis e mágikus tevékenységek, jobban mondva tudományok, szerves alkotórészét képezték a mezopotámiai ember életének. A vallásos világképbe beletartozott az a mélyen gyökeredző elképzelés, mely szerint a természetben megfigyelt minden jelenség az istenek szándékát tükrözi, így jövőbeli eseményekről tudósíthatnak. Eme előjelek megfigyelésével és értelmezésével foglalkozó ómensorozat, közelebbről a Földön, vagyis az emberi lakóhelyek környékén észlelt előjeleket összegyűjtő *Šumma ālu* sorozat, illetve a megjósolt, nemkívánatos események elhárítására irányuló rituálékat és ráolvasásokat egybefoglaló *āšipūtu* kollekció szolgáltatja számunkra azt a két forráskorpuszt, melyekben az ártó démonokról, jellemükről, tevékenységükről és szerepükről olvashatunk.²⁷

A legfőbb és leggyakrabban emlegetett tizenkettő betegségdémon katalógusát az óbabiloni (Kr.e. 19–16. század) *Udug-hul* gyűjtemény, illetve annak újasszír kanonikus változata, az *Utukkū lemnūtu*, azaz „Gonosz démonok” kétnyelvű ráolvasás-ciklus tartalmazza. Ez utóbbi 16 táblából áll, melyen belül többször ismétlődik a démonnevek recitáló felsorolása. Álljon itt most a 2. tábla 63–65. sora:²⁸

⁶³ udug hul a-lá hul gedim hul gal₅-lá hul dingir hul maškim hul
ú-tuk-ku lem-nu a-lu-u lem-nu e-ṭim-mu lem-nu gal-lu-u lem-nu i-lu lem-nu ra-bi-šu lem-nu
a gonosz démon,^a a gonosz halotti szellem, a gonosz alvilági lény, a gonosz isten, a
gonosz *rābišu*,^b

64 ^ddìm-me ^ddìm-me-a ^ddìm-me-lagab
la-maš-tu₄, la-ba-šu, ah-ha-zu
Lamastu,^c *labāšu*, *ahhāzu*,^b

65 lú-líl-lá ki-sikil-líl-lá ki-sikil-ud-da-kar-ra
li-lu ú li-li-tu₄ ár-dat li-li-i
lilû, *lilîtu* (női *lilû*), *ardat-lilî* (hajadon *lilû*)

A nevek démonfajtákra utalnak inkább, mint hogy egy-egy démon személynevei lennének, és nemigen lehet köztük megállapítani igazi lényegi különbséget. A mágikus szövegekben a gonosz lények nem kaptak karakterisztikus leírást, a kinézetük a fantáziára volt bízva, és a források hiányosságában az sem tudjuk, hogy volt-e esetleg átfedés vagy egyezés közöttük. Általánosságban elmondható, hogy a démonoknak nincs teste, szociális kerete, múltja vagy jövője, csak és kizárólag az ártó tevékenységükkel lehet meghatározni őket. Mivel a világrendben betöltött szerepük csakis a betegségekhez és halálhoz köthető, ezért alakjuk nem más, mint az emberi életet sanyargató hatások megszemélyesített formái.²⁹

A líl-démonok

A démonok tizenkettes felsorolásában rögtön kitűnhet *lilîtu* neve, mely a héber *lilîttel* való hangtani egyezése alapján minden bizonnyal az ézsaiási Lilit asszír előfutára volt. A kétnyelvű táblának köszönhetően azt is megtudhatjuk, hogy a démonnő korai, sumer megfelelője *kisikil-líl-lá* volt,³⁰ mely név az általunk ismert legkorábbi írásos formájában a Gilgames-eposzban,³¹ a gyűjtemény utolsó, 12. tábláján tűnik fel. A *Gilgames, Enkidu és az Alvilág* címen emlegetett, többtől különálló történet egy későbbi hozzátoldása a mítoszciklusnak, és hetvennégy, többségében Urból és Nippurból előkerült kézirat maradt fent belőle, melyek mindegyikét a Kr.e. 2. évezred elejére, az Óbabiloni Birodalom idejére datálnak.³²

A történet egy mitológiai bevezetéssel indul, mely egészen *An-ki*, az Ég-föld szétválásáig megy vissza, mikor Enki megérkezik a világba. Ekkor, a teremtés hajnalán, az Eufrátesz partján áll a *halub*-fa, melyet a déli szél kitép a földből. Inanna megtalálja a palántát, és elülteti Urukban, a saját kertjében, hogy fájából majd széket és ágyat tudjon faragni magának. Az évek során azonban a növekedő fát három gonosz lény veszi birtokába.

42 úr-bi-a muš tu₆ nu-zu-e gùd im-ma-ni-ib-ús
[a fa] gyökerébe kígyó fészkelte, amelyen nem fog a ráolvasás,

43 pa-bi-a mušen anzu^{mušen}-dè amar im-ma-ni-ib-ğar
ágaira Anzu madár ültette fiókáit,

44 šab-bi-a ki-sikil líl-lá-ke₄ é im-ma-ni-ib-dù
törzsében *kisikil-líl-lá* ütötte fel tanyáját.³³

Terve meghiúsultával az istennő elpanaszolja a történeteket először Utunak, majd Gilgamesnek, aki legyőzi a lényeket. *Kisikil-líl-lá* tehát összesen négyszer jelenik meg a szövegben: először a történet narratívájában (44. sor), majd kétszer Inanna panaszaiban (87. és 131. sorok), legvégül pedig mikor Gilgames visszakergeti őt a pusztába (142. sor).

Kisikil-líl-lá jelenléte az eposzban bizonyítja, hogy alakja közismert volt már a Kr.e. 2. évezredben Mezopotámia területén, ám pontos karakteréről sem itt, sem a mágikus ráolvasásokban nem kapunk több információt annál, mint hogy emberekre ártalmas, démoni lény volt. Lakhelye a *halub*-fa odújában sugallhatja azt, hogy egy madár-szerű lényvel van dolgunk,³⁴ csak hogy az irodalmi alkotásokat nem szabad a vallásos ember hitvilágának magyarázó lexikonaként kezelni, mert nem feltétlenül álltak kapcsolatban az élő folklórral. *Kisikil-líl-lá* történetét egyszerű költői fordulatnak kell tekintenünk, nem pedig eredetmítosznak.³⁵

A ráolvasás-sorozatokban később megjelenő démontriász, *lilû*, *lilîtu* és *ardat-lilî* közül *lilû* és *lilîtu* egymás férfi-női megfelelői, általános betegségdémon aspektusukon túl viszont annyi ismert csak róluk, hogy szélként közlekednek ki-be a ház ablakán keresztül, ellenkező nemű egyénekre hoznak vészt, és vágydémoni funkcióban szexuális zavarokat is okoznak.³⁶

Más a helyzet azonban a triumvirátus harmadik tagjával, *ardat-lilî*vel. Az Újbabiloni Birodalom idejéből ránk maradt, ellene szóló exorcizáló-szövegek³⁷ szerint ő egy hajadon, szűz lány szelleme volt, aki halálának körülményei miatt tért vissza, és fiatal férfiakat kísértett³⁸ – *adat-lilî* tehát kiemelkedett a többi démon közül, mert nem csak az ártó lények általános habitusaival rendelkezett, hanem személyes női tulajdonságokkal is, melyek bizonyos eseményekhez kötötték őt, jól definiálható keretet adva alakjának.

Etimológia

Kisikil-líl-lá nevének gyökét a sumer *lil* szó adja. Az előtte álló *kisikil* jelentése „tisztá”, „fiatal leány”, mely kifejezést olyan lányokra használták, akik kiházasítandó korúak voltak, de még szüzek;³⁹ az utolsó szótag pedig a birtokos esetet jelöli – vagyis *kisikil-líl-lá-ke* szó szerint annyit jelent: „a *lil* fiatal leánya”.⁴⁰ Az akkád változata nem a szó jelentése alapján fordítja le a nevet, hanem átveszi a *lil* gyököt, majd hozzátesz egy -t női személyragot, és az -u(m) nominatívuszt – *lilîtu* tehát annyit tesz, „női *lil*”.

Érdekes módon a démoncsalád harmadik tagjának, *ardat-lilî*nek nevében szereplő *ardat(u)* szó ugyanúgy fiatal lányt jelent,⁴¹ így a fordítása, „a *lil* fiatal leánya” (akkádban -i a birtokrag), megegyezik *kisikil-líl-lával*, mégis a két nyelvű ráolvasások alapján az ő sumer megfelelője *kisikil-ud-da-kar-ra*. Ez a szóösszetétel sehol máshol nem tűnik fel, csak a démonúzó iratok kontextusában, *ardat-lilî*vel összetartozva, ezért e két nevet lefordíthatatlanul, önálló fogalmakként kell kezelnünk.

A három démoni alak tehát mind a *lil* szóhoz kapcsolódik, melynek jelentése azonban nehezen megragadható: leggyakrabban „szél”, „fuvallat”, „levegő” értelemben használják,⁴² létezik azonban „fantom”, „semmi” konnotációja is.⁴³ Hogy az általunk vizsgált démoni lények nevében melyik értelemben áll, arról csak találgathatunk, bár a tudományos konszenzus széldémonként fordítja a nevüket.

Miután elemeztük a *lil*-démon sumer és akkád névalakját, meg kell vizsgálnunk a héber verzióját is, ugyanis – bár a három nyelv egy nyelvcsaládba tartozik – a sumer és akkád logografikus és fonetikus írást használ, a héber viszont alfabetikus, így a közöttük történő átírás nem a szó jelentése vagy helyesírása, hanem hallás alapján történt. A *lilîtu*

végéről az *-u* azért tűnik el, mert a héber nyelvben nincs deklináció, az azonban kérdéses marad, hogy miért a *lylyt* gyökmássalhangzókat használták. Lehet, hogy tisztán fonetikus átírással van dolgunk, mely esetben a két *y*, mint *mater lectionis* funkcionál, ám a jelek másra utalnak.

A zsidó irodalmi hagyomány Lilit alakját az éjszakával köti össze, ami eredhet a démonnő neve és az éjszaka, azaz *lāylā* szó hasonlóságából. Elképzelhető tehát, hogy a *lilitu* alakjával először találkozó zsidóság számára a név összecsengett a héber „éjszaka” szóval – melyre ráerősíthetett még a betegségdémonok általános éjszakai aktivitására épülő asszociáció – és ezért az utóbbi *lyl* gyökmássalhangzóit használták fel az előbbi leírásához is, majd a nőnem jelzésére a végéhez illesztették az *-yt* képzőt.

Bárhogy is történt ez, Lilit alakját a zsidóság terjesztette tovább, az ő interpretációjuk vált ismerté, mely következtében a párhuzam a démonnő és az éjszaka közötti olyan erősen ivódott be a köztudatba, hogy sokan még Lilit eredetének és etimológiájának pontos ismeretében is nehezen vonatkoztatnak el tőle.

Lilit további szöveghagyományai

A Biblia héber szövegét a maszoréta tudósok őrizték meg és hagyományozták tovább változatlan formában, ám az ő munkásságuk a kora középkorra tehető. A legöregebb fennmaradt teljes Ószövetséget tartalmazó maszoréta kézirat, az Aleppói Kódex, a Kr.u. 10. században készült. A holt-tengeri tekercsek felfedezésének köszönhetően azonban Ézsaiás könyve megismerhetővé vált egy másik, korábbi szöveghagyományból is. A qumráni könyvtár első feltárt barlangjából származó, leghosszabb és legjobb állapotban megmaradt Ézsaiás-tekercs (1QIsa^a), melyet a régészeti és paleográfiai vizsgálatok Kr.e. 125–100 körülre datálnak,⁴⁴ szinte teljesen megegyezik a maszoréta verzióval, ám felfedezhetők benne kisebb eltérések. Ilyen eltérés található a számunkra releváns 34:14 versben is, ahol *lilit* neve helyett a szó női többes száma, *lylywt* (*lilitôt*) szerepel,⁴⁵ ami arra utalhat, hogy itt nem egy külön megnevezett személlyel van dolgunk, hanem a *šiyyîm*hez és *ʿiyîm*hez hasonlóan egy általános démonfajtaival. Ahogy a mezopotámiai *lilitu* is egy generikus gonosz lény volt, úgy az onnan átvett *lilit*nek sem valószínű, hogy kezdetben létezett volna jól definiált, különálló karaktere, mely túlmutat sanyargató tucatedémon funkcióján.

Nem is várhatjuk el, hogy Lilit kiemelt szerepet kapjon az ószövetségi időkben, ugyanis a babiloni, illetve perzsa hatás előtt nem is létezett a zsidóság körében rendszerezett démonológia. Bár olvashatunk – főleg a prófétai könyvekben és a zsoltároknak – ártó hatást kifejtő lényekről,⁴⁶ nincs egy egységesen rájuk használt kifejezés, sem egy kidolgozott szisztéma a származásukról, hatásukról vagy hierarchiájukról. A népi vallásosságban azonban erősen jelen volt a démonhit, legalábbis ezt sugallják számunkra az Ószövetség azon szakaszai, melyekben a monoteista központi kultusz kétségbeesett próbálja kiszorítani a más istenek és lények tiszteletét (Deut 32:17, Lev 17:7).⁴⁷ A gyakorlat, hogy bajelhárítás céljából amulettekkel, ráolvasásokkal, kultikus cselekedetekkel védekezzenek a gonosz erők ellen, univerzális volt a Közel-Keleten, ám a YHWH egyedüliségét hangsúlyozó hivatalos vallás szemében ez bálványimádásnak és „eretnekségnek” minősült. A démonok így vagy YHWH akaratának megnyilvánulásai

lettek, vagy jelentőségük teljesen leértékelődött.⁴⁸ Csak a babiloni deportáció, majd a Perzsa Birodalom benyomulása után a második Templom idejére, e két másik kultúra hatására kezd megjelenni egy komplex démonológia, amely utána a hellenizmus korában kezd igazán kibontakozni, míg végül olyannyira elterjedt és közismerté válik, hogy a qumráni közösség teológiai rendszerében már, a mágiával együtt, központi helyet foglal el. A Kr.e. 1. századból származó holt-tengeri tekercsekben ezáltal már – a bibliai irodalommal ellentétben – egy összetett, jól kidolgozott démoni világ jelenik meg,⁴⁹ amely a későbbi zsidó és keresztény mágikus iratokban még kifejtettebbé és strukturáltabbá válik.⁵⁰

A rabbinikus irodalom legnagyobb és legfontosabb szövegkorpuszában, a Talmudban – pontosabban a terjedelmesebb, Kr.u. 5–6. századra elkészült babiloni Talmudban – Lilit többször is szerepel, hol általános démonfajként, többes számú *lilîn* formában⁵¹ (Szanhedrin 109a, Eruvin 18b), hol pedig *lilit*ként, egy immár külső jegyeiben is definiált (hosszú a haja: Eruvin 100b; emberi kinézete és szárnyai vannak: Nidda 24b) démoni személyként, aki *adat-lilî* karakterisztikus vágydémon aspektusát átvéve a magányos férfiakra jelenti a legnagyobb veszélyt (Sabbat 151b).

‫אֲמַר רַבִּי הַנִּינִי‬

Azt mondta Rabbi Hanina:

‫אֲסַר לַיֵּשׁ בְּבַיִת יְהוּדִי‬

Tilos egyedül aludni egy házban,

‫וְכִל הַיֵּשׁ בְּבַיִת יְהוּדִי אֵיזְטָו לַיֵּל‬

mert aki egyedül alszik egy házban,^a azt megragadja *Lilit*.

A Talmuddal és maszoréta szöveghagyománnyal párhuzamosan fejlődő Jeruzsálemi – vagy más néven Pszeudo-Jonatán – Targumban, az Ószövetség kései arámi fordításában az Ézs 34,14 versben ugyancsak a generikus többes számú *lilyān* áll.

A betegség-, gyermekágyas- és vágydémon aspektusokkal rendelkező *lil*-démonok elterjedtségét és egyre meghatározóbb jelenlétét bizonyítja, hogy nem csak az írástudó elit műveiben jelentek meg, hanem a népi vallásosságban is. Számos Kr.u. 6–7. századból, Mezopotámia területéről származó mágikus agyagtál ismert, melyek belsejébe arámi ráolvasásokat véstek, és melyek közül nem egy a férfi *lilî* és női *lilit*[‡] elűzéséről szól.⁵²

Összefoglalás

A Kr.e. 2–1. évezredben virágzó asszír és babiloni birodalmak hegemon helyzetük miatt óhatatlanul is befolyásolták kulturálisan a velük szomszédos népeket. A kisebb palesztin államok hol szinkretisztikus törekvésekkel próbálták megtartani a nagyhatalmak jó kegyeit, hol pedig ennek ellenreakciójaként a kultusz megtisztítására és a nemzeti öntudat megszilárdítása irányuló reformokat vezettek be, mely változtatások mind-mind lecsapódtak az ószövetségi irodalomban.

Lilit bizonyítottan akkád jövevényszó a héberben (*lilitu*), és személyét vissza tudjuk vezetni egy többszáz éves hagyománnyal rendelkező sumer démoni alakig, *kisikil-lil-láig*.

Ézsaiás könyvének 34. fejezetét, melyben neve feltűnik, a babiloni fogság után írták, vagyis a mű egy olyan korszak szellemi hagyatéka, mikor a két kultúra közeli együttélése lehetőséget adott arra, hogy a démonnő integrálódjon, alakja ismertté és elfogadottá váljon a zsidó hitvilágban.

A prófétai énekben Lilit szerepe lírai; a Júda ellenségeinek végső megsemmisülését költőien leíró toposz statisztája a többi pusztai fenevad és démon mellett; alakja nem fontosabb vagy jobban definiált, mint a vele együtt emlegetett többi lény. A Kr.e. 2. század végére datált qumráni Ézsaiás-tekercsben a személynévként fordítható *lilit* helyett a többes számú, köznévi *lilîôt* szerepel, ami alátámasztja a feltevést, hogy a korai időszakban csak egy általános *lil*-démonfajtaként élt a köztudatban.

Lilit alakja azonban erős maradt annyira, hogy tovább öröklődjön a rabbinikus korszakban is, sőt a fokozatosan hangsúlyosabbá és rendszerezettebbé váló démonhitnek köszönhetően karaktere egyre jobban meghonosodott és meghatározóvbbá vált az élő folklórban, míg végül a Kr.u. 6. századra a Talmudban és ráolvasás-szövegekben immáron egy specifikus személyiségjegyekkel rendelkező egyénként jelent meg. Az Ézs 34,14 koraközépkor maszoréta szövegváltozata mindenképpen azt mutatja, hogy Edóm romjai közt már nem csak „lilit” tucatdémonok ólálkodnak, hanem maga a nagy gonosz Lilit.

Sajnos minden összeszedett írásos emlék ellenére sem tudjuk tökéletesen rekonstruálni a démonnő alakjának korai verzióját és fejlődését, de jelentőségét és elterjedtségének mértékét jelöli, hogy a rengeteg másik ártó lény közül ő hagyta az egyik legnagyobb benyomást a zsidóságra, ezzel indítva el – vagy pont hogy folytatva – egy különleges, több ezer éven átívelő karriert.

1 Az *onosz* jelentése: számár.

2 Kuvik.

3 Az Ószövetségben meglepően sok ítélkező prófécia található Edóm ellen: Ézs 11,14; Ézs 34; Ézs 63,1–4; Ez 35; Ez 36,1; Ez 25,12–1; JSir 4,21–22; Abd 1,8–15; Jer 9,25; Jer 25,15–25; Jer 49,7–22; Mal 1,3–4; Jóel 4,19; Ám 1,11–12. Wildberger, Hans: *Isaiah: Isaiah 28–39*, (*Continental Commentaries*), Minneapolis, Fortress Press, 2002, 326.

4 Wildberger szerint Edóm és Júda folyamatos háborúskodása mögött a két ország közötti arábiai területek, pontosabban a Khirbát-rézbánya és a Jeruzsálemben tartó zarándokutak megkaparintása, illetve a Jordánon való hajózásban kulcsszerepet játszó Akabai-öböl feletti kontroll megszerzése állhatott. Wildberger: *Isaiah*, 323–327.

5 A későbbiekben például Rómával, a politikai szintér következő elnyomó nagyhatalmával is azonosították. Karasszon István: *Izrael története. A kezdetektől Bar-Kochbáig*, Budapest, Új Mandátum, 2009, 24–27. és Watts, John D.W.: *Isaiah 1-33*, (*Word Biblical Commentary 24.*), Dallas, Nelson, 2005, 10–11.

6 A hangok (forró zsír csöpögése), színek (vér vöröse) és szagok (hullák bűze) lírai használata olyan erősen hat, hogy csakis Quentin Tarantino rendező tudná hitelesen visszaadni Edóm pusztulását a filmvászonon.

a A *nāṭā(h)* (kinyújt) igének nincs megnevezett alanya. A személyrag alapján (E/3 ♂) a cselekvő lehet visszautalva YHWH, vagy egy általános alany.

b A *qaw-tōhû w^oab^onê-bōhû* költői képe nehezen fordítható le. A *qaw* (zsinór) és *ᵑeḅen* (kő) mérésre használt eszközök voltak, azonban a hozzájuk kapcsolt jelzők, *tōhû* és *bōhû* értelme nehezebben fogható meg – ugyanez a két szó szerepel a Gen 1,2-ben a teremtés kezdetén létező, formátlan, vagyis „kietlen és puszta” föld leírásakor.

E két, máshol nem szereplő mérőeszköz hasonlít a mezopotámiai művészetben látható ún. *ring-and-rod* (karika és pálca) szimbólumokra, melyek a domborműveken és pecséthengereke mindig királyok és istenek kezében láthatók. Eredetüket tekintve egy összetekert zsinór és egy pálca, melyeket építkezéseknél mérésre használtak, ám a későbbiekben leginkább az autoritás kifejezésére szolgáltak. Ezen eszközök összekötése a teremtés előtti élettelen, üres, káosz állapotokkal egyújjabb sértés lehetett a mezopotámiai királyok felé; az ellenség szokásainak egy gúnyos kifacsarása.

c Mindhárom növénynév, *sîrā(h)*, *qimmôš* és *ḥôaḥ* egyfajta tüskés, száraz növényre utal, amelyek pontos fajtát nem tudjuk behatározni, így neveik tulajdonképpen felcserélhetők egymással.

d A *qārā^o* ige jelenthet kiáltást, történést és találkozást is. A legtöbb fordítás a *pāḡaš*-sal szinoním értelemben fordítja, ám ez esetben *ᵑal-rē^oēhû* (társára) helyett *ᵑēl-rē^oēhû* (társához) vagy *ᵑeṭ-rē^oēhû* (társával) állna. Az *ᵑal* prepozíció (valamire, valami felé) inkább utal az ige „kiáltani” értelmére.

e A Septuaginta és a Jeruzsálemi Targum itt teljesen eltér a maszoréta szövegtől, ami szövegromlásra utal, és megmagyarázza a mondatrész értelmezési problémáit. A fordítási inkonzisztenciák miatt ez az egy versszakasz megérdemelne egy külön tanulmányt.

7 *Nightjar*, az 1970-es *New English Bible* fordításban.

8 Clements, Ronald E.: *Isaiah 1–39*, (*The New Century Bible Commentary*), Grand Rapids, Eerdmans, 1980, 3–8. és Kaiser, Otto: *Isaiah 13–39: A Commentary*, Philadelphia, Westminster John Knox Press, 1974, 1–10.

9 Bár a történelmi beszámolók is prófétai műveknek számítottak, Kaiser rámutat, hogy Ézsaiás könyvének jelentőségét nem a történelmi hitelesség adta, hanem a szövegek üzenete, teológiája. Éppen ezért korszakról-korszakra változhatott az értelmezésük, mely függvényében módosíthattak az írásokon is. Ez a szerkesztői tendencia a hellenizmus korában szakadt meg, mikor a diaszpóra miatt a szövegek nyelvi megőrzése is fontossá vált, így az új interpretációk már nem a fejezeteken belül jelentek meg, hanem azokon kívül, önálló kommentárok formájában. Kaiser: *Isaiah*, 9.

10 Sweeney, Marvin A.: *Isaiah 1–39: With an Introduction to Prophetic Literature*, FOTL 16. kötet, Grand Rapids, Eerdmans, 1996, 41–44.

11 Kaiser: *Isaiah*, 353.

12 Childs, Brevard S.: *Isaiah*, Philadelphia, Westminster John Knox Press, 2001, 253.

13 Wildberger: *Isaiah*, 324.

14 Clements: *Isaiah*, 3.

15 Régészetiileg pusztán annyi bizonyított, hogy Babilon felemelkedésekor Edóm, kihasználva a nagyhatalom és Júda konfliktusát, déli területeket foglalt el szomszédjától. Érdekes lehet még, hogy Júda bekebelezése után öt évvel Móáb és Ammón is hasonló sorsra jutott, ám arról nincs adat, hogy Babilon Edóm ellen is hadjáratot indított volna, mely tény utalhat arra, hogy Edóm valóban csatlósállam volt. Wildberger: *Isaiah*, 325.

16 Bár a Királyok könyvében és más történelmi forrásban sem esik szó Edóm jelenlétéről az 587-es ostrom alatt, az Ószövetségben Abdiás könyve (Abd 1,11), a 137. Zsoltár és Jeremiás Siralmainak 4:21 részlete is arról ír, hogy Edóm kárörvendően ünnepelt Jeruzsálem elestekor.

17 Watts: *Isaiah*, 8. és Wildberger: *Isaiah*, 328.

18 Sweeney: *Isaiah*, 444.

19 Wildberger: *Isaiah*, 327.

20 Kaiser: *Isaiah*, 354

21 Clements a Kr.e. 5. századra adja meg a keletkezés idejének (Clements: *Isaiah*, 7-8.), Kaiser csak annyit jelent ki teljes bizonyossággal, hogy a fogság után íródott (Kaiser: *Isaiah*, 353.), Belkinsopp egy, a második Templom idején élő eszkatológikus szerzőnek tulajdonítja (Blenkinsopp, Joseph: *Isaiah 1–39: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 2000, 450.), Wildberger pedig a Kr.e. 6. század végére, a fogság utáni első évtizedekre datálja (Wildberger: *Isaiah*, 329.).

22 Skolnik, F. et al. (ed.): *Encyclopaedia Judaica*, 10. kötet, s.l., Thomson Gale – Kater Publishing, 2007, 68. (továbbiakban: EJ)

23 Érdekes, a mi szemünkben már-már komikus példa erre egy bajelhárító rítus szövege, melyben a védőistenek kiengesztelését kell kérnie annak, akit levizel egy kutya: „Samas az Ég és a Föld királya, a fenti és a lenti ügyek bírāja, az istenek ragyogása, az emberiség ura, aki igazságot tesz az istenek között. Hozzád fordulok, téged kereslek, aki az istenek között garantálja számomra az életet. A kutya miatt, aki levizelt engem, félek és rettegek. Ha te az ebben a kutyában lévő gonoszt (azaz ártó hatást) eltávolítod rólam, mindig a dicsőségedet fogom zengeni.” Bácskay András: Jóslási és bajelhárító rítusok az ókori Mezopotámiában, *Ókor*, 5. kötet, 3–4. szám, 2006, 59.

24 Ki kell itt térnem a terminusra, melyet az ártó entitások összefoglaló neveként használok. Bár a magyarban a démon szó a zsidó-keresztény felfogást átvéve negatív értelmű, az eredeti görög *daímón* (δαίμων) fogalom utalhatott bármilyen az emberek felett álló lényre, akár istenekre is, és nem foglalt magában jóságos vagy ártó jelentéstartalmat. Éppen ezért illik ez a megnevezés ebben az értelemben a mezopotámiai „démonokra”, akik a mitológia szerint Anu (sumer An) főisten gyermekei voltak, és csak az istenek akaratából váltak védelmezővé vagy ártó szándékúvá – emiatt szokták a szerepük szerint a nevük elé írni a „gonosz” vagy „jó” jelzőket. Például a *šēdu damqu*, azaz a jó *šēdu* (sumer

alad) az egyén életerejét, nemi képességeit kifejező lélekforma volt, mely védőszellemi funkciókat látott el, továbbá megjelent egy hímnemű, emberfejű, szárnyas bika- vagy oroszlántestű szörnyként is, mely az asszír királyi palota bejáratát védte. Létezett azonban *šēdu lemnu*, azaz gonosz *šēdu* démon is, mely más ártó lényekkel együtt gyötörte az élőket. Langdon, Stephen H.: *The Mythology of All Races. Semitic*. 5. kötet, New York, Cooper Square Publishers, 1964, (Boston ¹1931), 358–361. és Oppenheim, Leo A.: *Az ókori Mezopotámia. Egy holt civilizáció portréja*, ford. Komoróczy Géza, Budapest, Gondolat, 1982, 253. és Bácskay András: *A gonosz démon elűzésének rituáléja. A »Gonosz utukku« ráolvasás-sorozat részlete*, in Nagy Árpád M. (szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterraneumban I.*, Budapest, Gondolat, 2013, 244–245.

25 Oppenheim: *Az ókori Mezopotámia*, 249–251.

26 Oates, Joan: *Babilon*, ford. Valló Gábor, Budapest, General Press, 1986, (London ¹1979), 210–211.

27 Bácskay András –Niederreiter Zoltán: *Bölcs tudósok, a nagy istenek titkainak őrzői. A tudósok és a tudományos szövegek szerepe a mezopotámiai mágiában*, in Nagy Árpád M. (szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterraneumban I.*, Budapest, Gondolat, 2013, 189–190. és 203–206.

28 A sumer és akkád sorok transzkripciójánál Geller átírását használtam: Geller, Markham J.: *Evil Demons. Canonical Uttukū Lemnūtu Incantations. Introduction, Cuneiform Text, and Transliteration with a Translation and Glossary*, (State Archives of Assyria, Cuneiform Texts, 5. kötet), Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2007, 99.

a Ahogy a ráolvasás-gyűjtemény címe is mutatja, az *utukkū/udug* szavakat leginkább „démonnak” fordítják, és általános gyűjtőfogalomként használják a többi természetfeletti lényre. Thompson, Reginald C.: *The Devils and Evil Spirits in Babylonia*. (Luzac's Semitic Textsand Translations Series) 14. kötet, London, Luzac and Co., 1903, xxiv-xxv. és Langdon: *The Mythology of All Races*, 364. és Meissner, Bruno – Ebeling, Erich et al. (szerk.): *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 2. kötet, Berlin, Walter de Gruyter, 1938, 108. (továbbiakban: RLA)

b *Rābišur* (leselkedő), *labašur* (megragadó) és *ahhāzur* (megragadó) a nevükön túl nem rendelkezünk igazán több információval. Thompson: *The Devils and Evil Spirits*, xxxvi. és Black, Jeremy – George, Andrew – Postgate, Nicholas (szerk.): *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1999, 7. és 294.

c A betegségdémonok egyik legnevesebb és legfélelmetesebb képviselője Lamastu, akinek saját mondaköre létezett. (Farber, Walter: *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, (Mesopotamian Civilizations 17.), Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2014.) Gyermekágyasdémon aspektusa miatt a szülő nőkre és újszülött csecsemőkre volt a legveszélyesebb, de okozott korai vetélést, meddőséget és egyéb betegségeket is. (Black, Jeremy – Green, Anthony: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An*

Illustrated Dictionary, London, British Museum Press, 1998, 115–116.) Alakja leginkább a Lamastu-tábla – vagy Pazuzu-plakett – néven elhíresült, újasszír korból származó bronz amuletről ismert, amely jelenleg a párizsi Louvre-ban van kiállítva.

29 Thompson: *The Devils and Evil Spirits*, xxiv–xxvi. és Langdon: *The Mythology of All Races*, 364. és RLA 2. kötet, 107–108.

30 Az *Udug-hul* sorozatban találkozhatunk a *munus-lil-lá* névalakkal is, melyet az akkád fordítás szintén *lilitunak* feleltetett meg.

31 Az eposz keletkezésének idejéről csak megközelítő adatokat lehet mondani, mivel írásban való rögzítésük előtt a mítoszok valószínűleg szóban hagyományozódtak. A sumer változat Komoróczy szerint a Kr.e. 3. évezred második felében alakulhatott ki, míg az akkád verzió a 19. század táján íródhatott. A Gilgames-ciklus kanonikusnak számító formája a 2. évezred végére állt össze, de létezik kibővített, újasszír változata is, mely Assur-bán-apli könyvtárából ismert. Komoróczy Géza: *A šumer irodalmi hagyomány*, Budapest, Magvető, 1979, 61. és Komoróczy Géza: *Elő-Ázsia*, in Bodrogi Tibor et al. (szerk): *Mitológiai Ábécé*, Budapest, Gondolat, 1978, 137.

32 Gadotti, Alhena: *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld and the Sumerian Gilgames Cycle*, Boston–Berlin, Walter De Gruyter, 2014, 129.

33 A sumer szövegrészletnél Gadotti átírását használtam (gadotti: *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld*, 162.), a magyar fordítás pedig Komoróczy nyomán készült (Komoróczy Géza: *„Fénylő ölednek édes örömében...” A sumer irodalom kistükre*, Budapest, Európa, 1983, 183.)

34 Ez az asszociáció adja az egyik fő indokát annak, hogy miért azonosítják az Óbabiloni Birodalom korából származó Burney-dombormű szárnyas, madár-lábú, baglyokkal körbevett istennői alakját Lilittel. Patai óta több kutató is úgy tartja számon az „Éjszaka Úrnője” névre keresztelt, egyedülálló reliefet, mint Lilit egyetlen ókori képi emlékét, mely bizonyítja a démonnő jelentős státuszát a mezopotámiai kultúrában. Én ezzel az azonosítással nem értek egyet. A Burney-dombormű és Lilit viszonyáról bővebben lásd Bozó Réka: *Valóban Lilitet ábrázolja a Burney-dombormű?, Orpheus Noster*, 2018. (Sajtó alatt)

35 Jól példázza ezt a *halub*-fa másik lakója, az *Anzu* madár. Az oroslánfejű és sастestű szörny a sumer hatalom és államiság szimbóluma volt, és a róla szóló sumer-akkád mítosz szerint az ősidőkben ellopta a sorstáblákat az istenektől, akik erre harcba indultak ellene, míg végül Ninurta, a háború istene legyőzte őt. Komoróczy: *Elő-Ázsia*, 121. és Black – Green: *Gods, Demons and Symbols*, 107.

36 Black – Green: *Gods, Demons and Symbols*, 118. és van der Toorn, Karel – Becking, Bob – van der Horst, Peter W. (szerk.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Michigan, Eerdmans, 1999, 520. (továbbiakban: DDD) és RLA 7. kötet, 23.

37 Az *ardat-lil*ivel foglalkozó ráolvasás-szövegekről bővebben lásd: Lackenbacher, S.: *Note sur l’Ardat-lilí, Revue d’Assyriologie et d’archéologie orientale*. 65. kötet, 2. szám, 1971, 119–154.; Farber, Walter: (W)ardat-ilim, *Zeitschrift für Assyriologie und*

Vorderasiatische Archäologie, 79. kötet, 1989, 14–35.; Geller, Marc J.: New Duplicates to SBTU II., *Archiv für Orientforschung*, 35. kötet, 1988, 1–23.; Geller, Marc J.: Fragments of magic, medicine, and mythology from Nimrud, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 63. kötet, 3. szám, 2000, 331–339.; Geller, Marc J.: *Evil Demons. Canonical Uttukū Lemnūtu Incantations. Introduction, Cuneiform Text, and Transliteration with a Translation and Glossary*, Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2007.

38 Az ókori Mezopotámiában a házasság egyike volt az élet szociális kötelezettségeinek, és általános volt, hogy a lányokat tizenévesen, rögtön az első menstruációs vérzés után férjhez adják. Emiatt a házasság előtt álló lányok korban gyerekek voltak, akik még csak a küszöbén álltak a valódi életnek, és ha ebben a *limbus* állapotban haltak meg, halotti szellemük hasonló módon ragadt az Alvilág és földi szféra között. Mivel *ardat-lilī* a házaseset megtapasztalása előtt halt meg, ezért lelke nem talál nyugalomra, és visszatér, hogy férjet, szexuális partnert keressen magának. Fiatal férfiakat csábít el, hogy velük háljon, mert minden vágya, hogy végre megtapasztalja a testi gyönyört, és teherbe essen. Az áldozataival való közösülésből azonban soha nem lehet gyerek, mert *ardat-lilī* meddő. Ennek dacára nyughatatlanul tovább járja a világot, szexuális frusztrációval telve, folyton férfiakat keresve, míg végre be nem teljesítheti a „sorsát.” Black – Green: *Gods, Demons and Symbols*, 118. és DDD 520–521. és RLA 7. kötet, 24.

39 Thompson: *The Devils and Evil Spirits*, xxxviii.

40 A démon férfi megfelelőjének neve *lú-líl-lá*, fordítása: „a *líl* embere”.

41 Roth M. T. et al. (szerk.): *Chicago Assyrian Dictionary*, 1. kötet, 2. rész, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, 242. (továbbiakban: CAD)

42 A mezopotámiai kozmosz strukturális modellje szerint a világ négy vertikális szférából áll. Legalul található Ea (sumer Enki) isten saját föld alatti világa, az *Apsû* (amely nem feleltethető meg a halottak Alvilágával). Fölötte helyezkedik el a földi-emberi sík, legfelül pedig az istenek „mennyei” szférája. A kettő között húzódik egyfajta alsó égboltként Enlil, a Levegő Urának birodalma, mely köztes réteg számít a szélként megjelenő démonok közlekedő közegének. Mindezen névbéli egyezés alapján sincsen azonban bizonyíték arra, hogy Enlil bármiféle kapcsolatban állt volna a *líl*-démonokkal. Black – Green: *Gods, Demons and Symbols*, 52–53. és 76.

43 Esztári Réka – Vér Ádám: Két világ közt rekedt lelkek. A mezopotámiai lélekfogalom ókori és modern értelmezéseiről, *Axis*. 1. kötet, 1. szám, 2012, 57.

A sumer *líl* szó halotti lelkekhez kötődő jelentéstartalmáról bővebben lásd: Esztári – Vér: Két világ közt rekedt lelkek, *Axis*, 51–81.

44 Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, Budapest, Osiris, 2005, 45.

45 Megtekinthető online: <http://dss.collections.imj.org.il/isaiah>

46 GÉR négy csoportba sorolja az ószövetségi démonikus lényeket hatásuk szerint. Az első kategóriát azok a démonok alkotják, akik valamilyen létező állat alakjában jelennek meg, mint az ^ʿ*ōḥîm* (baglyok), *b^ʿnôṭ ya^cānā(h)* (strucc), ^ʿ*iyyîm* (hiénák), *ṣiyyîm*

(vadmacskák), *tannîm* (sakálok), vagy akár a Leviatán.

A második csoportba a betegségeket, így a pestist (*deber* – Hós 13,14; Hab 3,5; Zsolt 91,6), a lázat (*qeṭeb* – Deut 32,24; Ézs 28,2; Hós 13,14; Zsolt 91,6) és dögvészt (*rešep̄* – Deut 32,24; Hab 3,5; Zsolt 76,4, 78,48) okozó démoni erők tartoznak, de a Deut 28,22 hét gonosz szelleme is tulajdonképpen ide tartozik: *šaḥpet*, *qaddaḥat*, *dalleqet*, *ḥarḥul*, *ḥereb*, *šiddāpôt*, *yērāqôn*.

A következő csoportba az alvilághoz (*šəʾôl*) kötődő lények sorolhatók, mint *māwet* (Ézs 28,15; Jer 9,20; Hós 13,14; Jób 18,13; Jób 28,20), *d̂bar-b̂liyya^cal* (Zsolt 41,9), *melek ballāhôt* (Jób 18,14) és az éji rettenést (*paḥad lāylā* – Zsolt 91,5). Vannak továbbá holt lelkek és alvilági szellemek, például *ʾēlōhîm* (1Sám 28; Ézs 8,19) *ʾēlîlîm* (Ézs 19,3) és *ʾiṭṭîm* (Ézs 19,3).

Az utolsó kategóriába azokat a létezőket vehetjük, akik szorosabban kapcsolódnak YHWH megnyilvánulásaihoz, így a *rûaḥ-ʾēlōhîm-rā^câ* és a *rûaḥ-šeqer*, mely fogalmak gyakorlatilag Isten rossz, illetve hazug lelkét jelentik. A *mašḥîṭ*, melyet pusztítóként YHWH küldött az egyiptomiakra (Ex 12,23) szintén tekinthető démoni figurának. A 91. zsolttárban szereplő *ḥēš*, mint átvitt értelemben vett nyíl is jelenthet valamilyen démon(i erő)t; a *maPākê rā^cîm* pedig gonosz küldöttet/angyalt jelent (Zsolt 78,49). GÉR 2012, 29.

47 Karasszon István: *Az óizraeli vallás*, Budapest, 1994, 8–9.

<http://www.refteologia.sk/kiov.pdf> (Letöltés: 2018. április 2.)

48 GÉR András László: *Vázlatok az ószövetségi „démonológia” tárgyából*, in Zsengellér József – Trajtler Dóra Ágnes (szerk.): *„A szentnek a megismerése ad értelmet” (Conferentia Rerum Divinarum 1–2.)*, Budapest, L’Harmattan, 2012, 20–21.

49 A 4. számú barlangból előkerült két, az ezredfordulóról származó exorcizáló költeményben (4Q510–511) a felsorolt démonfajták között megtaláljuk többek között *lîlîṭet* is. Fröhlich Ida: *A qumráni szövegek magyarul*, Piliscsaba – Budapest, PPKE BTK – Szent István Társulat, 2000, 517–521.

„Én pedig, a Bölcs, hirdetem az Ő fenséges dicsőségét, hogy megrettentsem és megfélemlítsem a pusztító angyalok összes szellemét és a fattyak szellemeit: a démonokat [*šēdîm*], Lilitet [*lîlîṭ*], a baglyokat [*ʾoḥîm*] és a...” 4Q510 5–6. sor, Fröhlich fordításában. Fröhlich: *A qumráni szövegek magyarul*, 517.

50 Alexander, Philip S.: *The demonology of the Dead Sea Scrolls*, in: Flint, Peter W. – Vanderkam, James C. (szerk.): *The Dead Sea Scrolls after fifty years*, 2. kötet, Leiden, Brill, 1999, 350–352.

51 Egyes számban *lîlî*, de nem derül ki, hogy a szó hím- vagy nőnemű.

a Vagy: „egy magányos házban alszik” – a fordításban segített Dr. Kopeczky Rita.

52 Az arámi mágikus tálakról bővebben lásd Montgomery, James A.: *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia, University Museum Publisher, 1913. és Shaked, S. et al. (szerk.): *Aramaic Bowl Spells. Jewish Babylonian Aramaic Bowls*, 1. kötet, Leiden – Boston, Brill, 2013.