

# MENNYIRE SÖTÉTEK A VARÁZSLATOK?

Párbeszéd egy inspiráló könyvvel<sup>1</sup>

HUBAI PÉTER

A karácsony előtti napokban – amikor elvarázsol minket a szent idő várása, és valahogy megmagyarázhatatlan módon vallásosak és nem-vallásosak számára egyaránt más az atmoszféra, mint az év korábbi 11 hónapjában – jelent meg Németh György professzor könyve.<sup>2</sup> A cím, *Sötét varázslatok*, egy korábban e folyóiratban megjelent hosszabb tanulmányra utal vissza;<sup>3</sup> az alcím – *Átoktáblák az ókori mágikus szertartásokban* – közelebbről behatárolja a tanulmány tárgyát. A téma kutatói között Németh Györgynél avatottabb szerzőt Magyarországon nehezen találunk, amit többek között a bibliográfiában is föltüntetett, általa jegyzett 18 szakcikk, de az itt nem említett számos előadás is igazol. A könyv nagy része Auguste Audolent francia epigráfus Hadrumentumból és Karthágóból származó anyaga kiadott és kiadatlan tanulmányainak és feljegyzéseinek újragondolása, strukturálása, és persze az ún. átoktáblák összetett kérdéskörének körbejárása, ami azután a rontó mágia (*Schadenzauber*) több elágazásának tárgyalását is magával hozza. A könyv nagy erénye, hogy több tucat varázsszöveg magyar fordítását is hozza, s így egy kis defixio-kompendiumnak is tekinthető, s további nagy értéke a mintegy 40 illusztráció (közöttük több nehezen olvasható szöveg Németh György általi rajza). Ez utóbbi kiemelkedő értékét jól megvilágítja az, hogy a témában Magyarországon legutóbb tíz éve megjelent hasonló könyv, Fritz Graf *A mágia a görög-római világban* című munkája egyetlen illusztrációt sem tartalmaz, noha régészeti anyagról annak konkrét bemutatása nélkül aligha szabadna írni. A könyv hat egymásra épülő egységből áll: az átoktáblák eredete, az átoktáblák lelőhelyei, az átoktáblák anyaga, az átoktáblák tartalmi elemei, vudubabák és átoktáblák, valamint a sötét varázslatok kivédése. A könyv olvasmányos – ha nem félnék a félreérthetőségtől, azt is mondanám: izgalmas és szórakoztató –, másfelől tudományos is, ugyanak-

<sup>1</sup> Németh György: *Sötét varázslatok. Átoktáblák az ókori mágikus szertartásokban*. Budapest, Gondolat, 2019.

<sup>2</sup> Jelen tanulmányt folyóiratunk megelőző száma már közölte, de – sajnos – hibás betűkészletekkel. A szerző elnézését kérve közöljük újra a szöveget helyes betűkkel. (A szerk.)

<sup>3</sup> Németh György: „Sötét varázslatok. Az antik átoktáblák két korszaka.” *Vallástudományi Szemle*, 8, 2012, 71–101.

kor értő olvasókat feltételez, akik a francia és angol hivatkozásokon túl a latin és görög idézeteket is megértik. No meg a képeket.

A rövid könyvet nem óhajtom kivonatolva ismertetni; el kell olvasni, és minden oldalán új információkkal, gondolatébresztő ötletekkel fogunk találkozni. Ez akkor is nyereség lesz, ha nem mindenben egyezik a nézetünk a szerzőével. (Ilyen könyv még sehol sem született.) Emellett természetesen Németh György könyvéhez ki-ki számos érdekes megjegyzést és kiegészítést fűzhet a saját szakterületének és érdeklődésének megfelelően.

Például a homoszexuális pár, Serapiakos (és Am<m>onios) egyiptomi varázspapirusza,<sup>4</sup> mely az egyiptomi Fayumból, közelebről Hawarából került elő, teljesen nélkülözi az egyiptomi jelleget – hisz aszerint Typhon nem lehetne Hélios ellensége, illet az egyiptomi vallás ismerője nem mondhatna, Szeth az alvilágban kifejezetten segítője Rének – míg a „kopt” hatás segít megérteni a zsidók istenébe vetett mágikus hitet. (Serapiakos és mágusa aligha lehettek zsidók – nyilván, mint igen sokan a Fayumban, ők is görögök voltak.) A megszólított isten, Adónai Abrasax Pinuti Sabaós<sup>5</sup> egyértelműen a kopt **ΠΙΝΟΥΥ†** (**ΠΙΝΟΥΥΤΕ** = „az Isten”) szót őrzi, s ez így egyben a Héber Bibliából ismert **יהוה אלהי צבאות**,<sup>6</sup> (*JHVH* [= *adonaj*] *elohé c'baóth*) tükörfordítása, azaz **κύριος ο θεος σαβαωθ** (a magyar Bibliából ismert formában az Úr, a Seregek Istene), azonban a név – amint az az **אלהי**-nak **ΠΙΝΟΥΥ†**-ra cseréléséből látszik – nem az alexandriai hellenizált zsidóság révén, hanem egyiptomi közvetítéssel került a mágushoz.<sup>7</sup> Serapiakos (ügynöke) tehát nem három vagy négy istenhez, hanem a Héber Biblia Istenének egyfajta formájához (Abrasax) fordul, akit – bár a papirusz szövege szerint a „legnagyobb istennek” nevez – ő maga nem imád, csupán arra akarja használni, hogy Am<m>onioszt az ágyába vigye.

<sup>4</sup> *Sötét varázslatok*, 45.

<sup>5</sup> Németh György fordításában – Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* kiadását követve – veszővel választja el a neveket. A. S. Hunt: „An Incantation in the Ashmolean Museum.” *Journal of Egyptian Archaeology*, 15 1929, 155–157 még korrektebben írja: **αδωνα<ι> αβρασαξ πιυ[ο] υτι και σαβαως**. A fordításból az Abrasax tévedésből kimaradt. Ez a név, bár a bibliai névtől idegen, mégsem kakukktojás. „...in a few instances, it seems as if Abrasax became one of the many names of the Jewish God Himself” (Gideon Bohak: *Ancient Jewish Magic. A History*. Cambridge, 2008, 250). – Hogy Sabaóth miért lett Sabaós, vajon a héber szót graecizálták, avagy pusztán elírásról van-e szó, netán csak a tinta 1700-1800 év alatt elhalványult, és így a **Θ** jobb oldala kivehetetlenné vált, és ezáltal **C**-vé változott, ezt csak az Oxfordban őrzött papiruszról lehetne megállapítani.

<sup>6</sup> 2Sám 5,10; Jer 35,17; 38,17; Hos 12,6; Am 3,13; 4,13; 6,14; Ps 59,6; 80,5,20; 84,9.

<sup>7</sup> A LXX-ban a háromrészes istennév mindössze 3 helyen fordul elő (1Reg 1,3,20 és 17,45), ám a Sabaóthot legtöbbször lefordítja rendszerint **παντοκράτωρ** vagy **ὁ θεός τῶν δυνάμεων** formában. Ezek a hellenisztikus szöveg megfelelés-kényszeréből (?) születtek. Így aztán varázsmondásban Adonai Eloi Pantokratör alakban is megjelenik.

„A sűrűn emlegetett Bachachych vagy Bakaxichych például ugyancsak egyiptomi eredetű, jelentése a 'sötétség lelke', vagy a 'sötétség fia'”<sup>8</sup> Daniel-Maltomini lábjegyzetben hivatkozott munkáját nem tudtam a polcról levenni, ezt az etimológiát nem látom át, de a „sötétség lelke/szelleme” a gyakori **ΒΑΙΝΧΩΩΧ** (amit egyes varázspapiruszok hét **Ω**-val írnak **ΒΑΙΝΧΩΩΩΩΩΩΩ**) névben valóban felismerhető, amint azt már A. Erman megírta,<sup>9</sup> és az óegyiptomi *b3 n kkw*-ra nyúlik vissza. Különös módon **ΒΑΙΝΧΩΩΧ** Mihael arkangyal nevéként is szolgálhat.

Az 51. oldalon egy *Abrasax Semeseila*<*m*> (és *Ablanathanalba sesegen barphara*<*n*>*gés*) feliratos gemmát látunk. Németh György azt az álláspontot képviseli,<sup>10</sup> hogy *Abrasax* csak a görög felől értelmezhető, mert csak a görögül működő betűszám-értelmezés adja ki (a betűk számértékének összege alapján) a 365-öt, ami az év napjainak száma. Az összeadás korrekt – de a kérdés megmarad: kicsoda, mi csoda *Abrasax*. Több dolgot is érdemes lehet megfontolni. A név nemcsak *Abrasax*, hanem *Abraxas* formában is előfordul (ami ugyan ritkább, de talán korábbra nyúlik vissza), annak is 365 az összege. (Amint ezeket a betűket is megkeverhetnénk, *saxabra*, *basarax* formán, ugyanúgy más betűkkel, például *tex* vagy *bidnsol*, is leírhatnánk a 365 számot.) A név ugyan meghatározza a számot, de a szám nem határozza meg a nevet. Azzal is érdemes számot vetni, hogy az év 365 napja nem volt evidens, sem a görögök, sem a rómaiak, sem a zsidók nem számoltak 365 napos évvel, csak az egyiptomiak (360 + 5), s Julius Caesar naptárreformja is csak Augustus uralma vége felé nyert polgárjogot. (*Ha a 365-öt döntőnek tekintjük*, akkor az *Abrasax* vagy Egyiptomban kellett megszülesse, vagy a Kr. u. I. század fölött.) Hasonlóan téves lenne, ha Mithras kutatói úgy érvelnének, hogy neve csak a görög felől értelmezhető, mondván, hogy annak számértéke pontosan 360 (ill. 365).<sup>11</sup> Ennek Mithrashoz semmi köze, ő nem a hellén világ szülötte, a véletlen hozta – amit nem kizárt, hogy egyszer egy (modern) teológusa föl fog fedezni, és kabbalisztikusan értelmezi majd. Ez azonban már fordított irányú spekuláció, semmit nem mond a névről, és főleg annak viselőjéről. Mindazonáltal a kétségtelenül héber/arámi eredetű *abraka-dabrá*-hoz vagy *abra-ka-dabrá*-hoz (אברכאדרברא) feltűnően hasonló *Abraxas* sémi eredete még akkor is a legerősebb hipotézis, ha konkrét eredete jelenleg homályban marad.

A varázsszövegek egyik különleges jelensége a szövegbe írt betűszerű, de azoktól eltérő, mindmáig jobbára megfejtetlen írásjelek, a karakterek. A könyvből megtudjuk, hogy Audollent átoktábláinak a 18%-a tartalmazott karaktereket, ol-

<sup>8</sup> *Sötét varázslatok*, 49.

<sup>9</sup> Adolf Erman: *Die ägyptische Religion*. Berlin, 1909 (2. Auflage), 250.

<sup>10</sup> Hivatkozással G. Bohak: *Ancient Jewish Magic* *Abrasax*-fejezetére (247–250).

<sup>11</sup> Μιθραξ 40 + 10 + 9 + 100 + 1 + 200 = 360 (Μειθραξ formában plusz 5, összesen 365).

vasunk e táblák területi megoszlásáról (hogy Róma és Hadrumetum kiemelkedik, ez bizonyos Audollent érdeklődésének súlypontjára utal), és arról, hogyan helyezkednek el a karakterek a defixiók (átoktáblák ólomlemezekén) szövegében. A legfontosabb persze az lenne, hogy e szokatlan, Németh György javaslata szerint „buborék betűknek” nevezendő jelek mit jelentettek, mikor, mire használták őket. Erről ma nagyon keveset tud a tudomány. Érthető, hogy a szerző az átoktáblákra koncentrált, ám a karakterek használata ennél elterjedtebb, és rengeteg varázspapiruszon, de még (vallásos) irodalmi művekben is előfordulnak. Jëu Második Könyve 45. fejezetében Carl Schmidt egy buborék betűvel írt dölt **Γ** jelet „háromszor”-nak értelmezett (ami a gamma számértéke).<sup>12</sup> E mű ugyanezen fejezetében én két stilizált hieroglifát véltem felismerhetni, a kincstár (*pr hđ*), ill. nap (*r<sup>c</sup>*) értelemben;<sup>13</sup> a 47. fejezetben, ahol a szent Lélek keresztségéről ír, a tanítványok egy pecsétet (σφραγίς) kapnak, és a szöveg megadja a karakter buborék betűs rajzát, ami egy hieroglif *k3* (az egyiptomi egyik szava a lélekre). A kopt szöveg a karaktert itt (és máshol is) görög kölcsönszóval jelöli: σφραγίς. Jëu Első Könyve 41. fejezetében „az Atya nagy nevé”-ről van szó, aminek a jelét τῶπος-nak nevezi a szöveg, és – szerintem – egy démotikus jelet rajzol (*nht* – erős). Amikor Németh György feltételes módban írja, hogy „ha e jelek jelentettek valamit...” (58. o.), majd negatív eredményre jut, úgy gondolom, túlzottan óvatos volt. Ma még e kutatás elején tartunk. Talán senki sem vizsgálta eddig a karakterek és a *nomina sacra* ugyanebben a korban kialakuló gyakorlata közötti összefüggést. A kiemelt fontosságú nevek (ókánaáni) írása, amint azt egyes Holt-tengeri leletek mutatják, a zsidóságban is jelen volt.

A könyv egyik legizgalmasabb fejezete a korábban palatinusi gúnyfeszületnek nevezett graffiti új interpretációja. „A lófejű démon és Alexamenos istene” fejezetcím (92. o.) már önmagában vitába bonyolódik a korábbi kutatás azon állításával, hogy a keresztre feszített zooanthropomorf alak számárfejű. Kétségtelen, hogy a 6–8 éves gyerek rajzkészségével megáldott „művész” rajza könnyen megindítja a néző fantáziáját, mert a képen kevesebb vehető ki, mint amennyi hozzá asszociálható. Az értelmezést nyilván erősen befolyásolta a feszületek ezeréves keresztény tradíciója, ám erről az alakról nem lehet eldönteni, hogy testét előlnézetben vagy hátulnézetben látjuk-e. (Utóbbi nem felelne meg a keresztre feszítésnek.) Karjait széttárja, de nem egyértelmű, hogy keresztre lenne szögezve. Lábaival szilárdan áll, nem függeszdedik, s egyáltalán nem hasonlít az európai feszületek lábtartásá-

<sup>12</sup> Carl Schmidt – Violet Macdermot: *The Books of Jëu and the Untitled Text in the Bruce Codex*. Leiden, 1978, 107.

<sup>13</sup> „Amikor Jézus oltárt építtetett. Áldozat gnosztikus kontextusban.” In Hubai Péter (szerk.): *Áldozat. Előadások a vallástudomány és a teológia vonzásköréből*. Budapest, 2016, 190–228, különösen 201.

hoz. Meglátásom szerint még az sem teljesen egyértelmű, hogy valóban keresztéről van-e szó, és – dacára a függőleges vonalnak – nem egy madzagot feszít-e ki az alak, vagy egy pálcát tart kezei között. Ezek után arról aligha érdemes vitatkozni, hogy a fej lovat vagy szamarat ábrázol-e, jó esetben annyi mondható el, hogy az *equidae* családjába tartozó állat, s csodálom, hogy eddig senki nem ismert föl benne egy zebrát. Véleményem szerint, mint oly sokszor, a műtárgytól inkább kérdezni lehet, mint mondani róla valamit. Ezért számomra nem elég meggyőző az, hogy „... a keresztények a kereszt jelét Constantinus koráig nem használták nyilvánosan, így az nem is lehetett az ellenük irányuló gúnyolódás része. Ez pedig megkérdőjelezi a rajz keresztényellenes értelmezését” (95. o.). Mivel a keresztény művészet csak az V–VI. században tűnik föl, vagy akkor válik fölismerhetővé, megkülönböztethetővé, ez tényleg problematikus. Eusebius többféleképpen írja le Constantinus látomását (vitatott, hogy milyen jelet, illetve milyen keresztet láthatott),<sup>14</sup> a kereszt legkorábbi ábrázolása nagyjából 350 körül (Constantinus halála után) jelenik meg. Ez azonban mégsem lehet érv, ha arra gondolunk, hogy a palatinusi graffiti esetében nem a Constantinus utáni kereszt *szimbólumról* van szó, hanem – ha elfogadjuk, ha... – egy kereszt *ábrázolásáról*. Ennek, úgy vélem, nem lenne akadálya. Az ellenvetés szerintem tehát inkább művészethermeneutikai, Németh Györgyhöz hasonlóan én sem gondolom, hogy keresztények kigúnyolásáról lenne szó. Amennyire a középkori és koramodern művészet fészületei a gúnyfeszület irányába hajtják az asszociációinkat, úgy érzem, hogy Németh Györgynek a kocsihajtókra irányuló átoktáblákkal való sok éves foglalkozása olyan irányba viszi az asszociációit, hogy e rajzot a defixiók által értelmezze. A graffiti és az „Alexamenos imádja istent” felirat azonban igazolhatóan nem kapcsolható a defixiókhoz. Ezért az, hogy a Paedagogium, melynek falába karcolták a képet, a Circus Maximus mellett található (97. o.), önmagában kevés az ábra értelmezéséhez. A térbeli közelség nem kényszerítő a tekintetben, hogy az ábrázolást arra vonatkoztassuk. (Az Andrásy úti Drechsler-palota falába karcolt „szeretlek Mari” sem kényszerít arra, hogy Mari személyében a szemben levő Operaház énekesnőjét ismerjük föl.) Ehhez éppen arra lenne szükség, hogy tudjuk, hogy a graffiti a defixiókra utal vissza. Így aztán tudnunk kellene, hogy ha a széttárt karú alak nem Jézus, és nem Szeth, akkor kicsoda ő. „A valóban gúnyos felirat arra vonatkozhat, hogy olyan istent imád(ott) Alexamenos, aki koldusbotra juttatja hódolóit.” (99. o.) Nos, ha az ábrázolás nem gúnyos, akkor a három szavas felirat sokkal inkább tárgyyszerű, mint gúnyos. Miért nevezné Alexamenos apród-társa (99. o.) a „démont” θεός-nak? Mit mond a szöveg? (Azon túlmenően, hogy le tudjuk fordítani a három szót.) Számomra csak annyit, hogy egy minden vonatkozásban ismeretlen Alexamenos imád egy számunkra azonosítatlan istent. Hogy a graffitit maga Alexamenos rajzolta-e, vagy

<sup>14</sup> *Vita Constantini* I. 28 és I. 29 (ebben a keresztéről nem esik szó).

egy apród, avagy akárki más, és hogy a szöveg gúnyt, vagy ellenkezőleg hódolatot, netán értetlenséget avagy közömbösséget fejez-e ki, az nem tudható. Az nem tűnik kérdésesnek, hogy a kép és a szöveg összetartoznak (ami sokszor egyáltalán nem evidens), itt a kompozíció azt sugallja, hogy igen. És azt is, hogy a széttárt karú, állatfejű alak θεός. Ami még figyelemre méltó, az az, hogy a graffiti Rómában nem latin nyelvű, hanem görög. Nem példanélküli ez, Pál apostol is görögül ír a római gyülekezetnek, de egy helyben bekarcolt graffiti mégis más műfaj, mint egy Korinthosból küldött levél. Minden további – számomra – továbbra is talány.

Érdekesek azok az átoktáblák, melyeken egy Baitmo (vagy Aitmo, vagy Antmo, vagy Daitmo) démon hajóban áll, bal kezében kandelábert tartva, jobb kezében egy edényt (99–108. o.). Ki ez a hegyes állszakállt és fejét feltűnő tollakkal díszítő férfialak? (Engem e jellegzetes, két irányba néző tolldísz az egyiptomi ábrázolások líbiaijaira emlékeztet.) Németh György a hajó ábrázolásából indul ki, majd egymás után veti el a fölvetődő Isis Pelagiát, Osirist és Harpokratést. Joggal. Ők nem rokonai *Baitmónak*. Majd váratlanul a sokkal távolabbi Mezopotámia felé fordul, s Anu lánya, a gonosz Lamastu démon ragadja meg a figyelmét. Ez az istennő, akinek szintén van csónakban álló ábrázolása is (más is), s aki csecsemőket rabol, terméketlenséget okoz, és ezernyi más betegséget is terjeszt,<sup>15</sup> állhat a hadrumentumi Baitmo figurája mögött. Ennek alátámasztására egy görög betűkkel írt fantázianyelvű varázsszöveget is idéz, ahol a (mesterséges?) tagolás szerint 61 értelmetlennek látszó szó között ő Ερεσχιγαλ és Ωσιρ<ις> (aki helyes orthográfiával azonban Οσιρις lenne) mellett még 6-nak az eredetét véli felismerhetni.<sup>16</sup> Egy-egy kopt, talán arámi és talán héber szó mellett egy Λαμοαχ is fölsejlik, aki Lamastu istennőre utalna, s ez bizonyíthatná a mágus vallási-kulturális horizontjának tágasságát. (Hogy Λαμοαχ filológiailag megfeleltethető-e Lamastunak, nem vagyok hivatott megítélni. Mindenesetre egy Λαμεχ-et közelebb is lehet találni, a Héber Bibliában, ill. a LXX-ban, aki szintén gyilkos.<sup>17</sup>) Nos, ezen az úton én nem tudtam Németh Györgyöt követni. Egyrészt azért, mert a szándékoltan nem-értelmes *vo-ces magicae* olvastakor erős a csábítás, hogy esetleg belelássunk valami ismerőst. Másrészt – és ez jóval fontosabb – kevésbé tudom elképzelni, hogy egy istennőből férfi démon keletkezzék.

Ilyen és hasonló szemléletbeli különbözőségek szerző és olvasó között természetesen lehetnek, ez e nagyszerű könyv kvalitását nem érinti.

A könyv számos varázsszöveget értelmez. Ez igen nehéz vállalkozás, és olykor az értelmezések ugyanannyira homályosak lehetnek, mint maga a varázsigé. Ez a

<sup>15</sup> Völkert Haas: *Mágia és mitológia Babilóniában. Démonok, boszorkányok és ráolvasópapok*. Budapest, 2019, 119–125.

<sup>16</sup> Érdekes módon a sok „blabla” között a δωδεκακιστη, azaz a „tizenkétláda” elsikkadt.

<sup>17</sup> Gen 4,18–24; 5,25–30.

dolog természetéből adódik, hisz nem lehet mindenki varázsló – ez titkos tudomány. A szövegek szándékoltan is homályosak, nemcsak a nyelvi nehézségek, az esetlegesen hibás írás, az ismeretlen utalások nehezítik a megértést, hanem a mondas eredendően védi saját magát. Amikor a szentség „birtokbavétele”, *manipulálása* a cél, akkor óvatosan kell eljárni, az információ nem kerülhet avatatlan kezekbe. Így aztán a varázsmondások – bár nem ez volt a primer szándék – a modern kutatóknak is ellenállnak. Nemcsak az egyes szavak és szövegek megértése okozhat gondot, hanem az egész *techné*, és a mögöttes vallási világkép, amelyben a varázslat működik. Ugyanis a tekintetben szemernyi kétségünk sem lehet, hogy ezek a bármennyire fantasztikus varázsigék *működtek*, hatékonyak voltak, sokaknak segítettek, másoknak ártottak – és a tudományos kutatásnak is ebből az alapállásból kell vizsgálnia. Félreértés ne essék, Németh György könyve kapcsán nem a mágia (bármilyen szempontú) apológiáját kísérelem meg (ez egyfelől reménytelen vállalkozás lenne, másfelől a mágia ezt nem is igényli). Ellenkezőleg: kutatóként megérteni szeretnék egy olyan jelenséget, mely évezredek óta velünk él, s amelynek a tárgyalt könyv néhány 2500–1600 évvel ezelőtti jelenségét tárgyalja, de amelynek előzményei már évezredekkel korábban is léteztek, és amelyhez hasonlókat mind a mai napig használnak. Ez egy, az emberi történelem hajnala óta napjainkig folyamatosan és megszakítás nélkül velünk élő hagyomány. Ellentétben azokkal az ókortörténészekkel, akik ugyan az antikvitás építészetét, irodalmát vagy filozófiáját a mai napig relevánsnak, sőt kiemelkedőnek tartják, de a vallásukra legyintenek, és azt a múlt kacatjaival együtt *obsoletnek* tartják, melynek helye már csak a szertárban van a csontvázak és a spirituszban őrzött preparátumok között, teológusok számára soha nem volt kétséges, hogy a 2800–1800 évvel ezelőtt meggyökerezett vallások évszázadokkal később is, és a jelenben is relevánsak maradtak. Walter F. Otto és Kerényi Károly a kevés kivételhez tartozott, akik az ókori görög istenek „valóságáról” meg voltak győződve (*Die Wirklichkeit der Götter*), természetesen anélkül, hogy azok vallását gyakorolták volna, vagy hogy azt föl akarták volna támasztani.<sup>18</sup> Siegfried Morenz hasonlóan gondolkozott az egyiptomi vallásról. Ritka kivételek! Aligha lehet valamit megérteni, amit a saját kutatója nem vesz komolyan. Ám a mágián még ez a gondolkodás is megbicsaklott. Ennek oka valószínűleg az a Frazer-től és Tylortól örökölt szemlélet lehetett, hogy a mágia alacsonyabb rendű, mint a vallás, és ilyenformán egyben a vallástól elkülönülő (azzal szembenálló) entitás is. A vallástörténeti „evolúció” során a mágia túlhaladottá vált, egy „magasabb fejlődési fok” avittá tette. Meglátásom szerint (ez minden bizonnyal közhely) az antik mágiát csak az adott valláson *belül* tudjuk megérteni.

Mi hát az a mágia, ami sötét, vagy nem sötét, és ha az, miért sötét, ha pedig nem sötét, akkor miért nem? És mi élteti évezredek óta, miért nem halt már régen ki?

<sup>18</sup> Ottónak erősen kellett védekeznie e vád ellen.

A mágia paradox szituációban születik. Egy emberi szükséghelyzetben, amikor az alany akár beteg, akár erőtlén, hogy ellenségén bosszút álljon, akár sikertelen a szerelemben, valamilyen formában vesztes, és nincs ereje, képessége ahhoz, hogy saját maga a mindennapokban használt eszközeivel (orvosságával, fegyverével, szexepiljével) diadalmasan tudja megoldani e helyzetet. Ilyenkor enerváltan akár le is mondhatna kívánságáról, össze is törhetne, de tudja, hogy bár neki nincs ez az erő a birtokában, mégis létezik olyan erő, mely képes lenne legyőzni azt, ami őt térdre kényszeríti. Létezik ez a hatalom – a vallásfenomenológus G. van der Leeuw nyomán azt mondaná: létezik Hatalom – amely/aki képes erre. Az alany, aki erőtlén, igénybe veszi e Hatalom hatalmát a saját problémájának megoldása érdekében. A paradoxon az, hogy az erőtlennek arra ugyan nincs ereje, hogy rendezze az életét, de arra van képessége, hogy a nála sokkal nagyobb Hatalmat maga mellé tudja állítani, adott esetben manipulálni tudja. Az erőtlenség, sikertelenség, csőd általános emberi tapasztalat, mindnyájan ismerjük, s mindnyájan igyekszünk föllülkerekedni – a legtöbbször nem a fizikai eszköztárunkkal (ha ez lehetséges lenne, nem is lennénk csődben), hanem transzcendens eszközökkel, egy Hatalom erejével. Ha a fizikai világban a megoldhatatlant a transzcendens erő győzi le, az csoda. Csoda még akkor is, ha számunkra banálisnak tűnik, ha a lázat kell megszüntetni, vagy a vonakodó szeretőt kell idehozni – hisz nem természetes módon történik. Varázslat és csoda kéz a kézben járnak, ők édestestvérek. Az emberi csődben a Hatalom epiklézise és annak segítsége annyira általános tapasztalat, hogy például Pál apostol is átélte, leírta, s bár nehezen konkretizálható, szimbolikus nyelven mondja: tövis adatott a testembe, a Sátán angyala, hogy ökölrel verjen – majd könyörgésére azt a (mennyei) választ kapta, hogy ἡ γὰρ δούναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται,<sup>19</sup> *a gyöngeségben a Hatalom beteljesül* (2Kor 12,9). Ugyanezt remélik ólomlemezeink, papiruszaink írói is: a Hatalom csodás módon végezze el az ő gyöngeségükben azt, amit ők nem tudnak elérni.

A nyilván megszólaló ellenvetés az, hogy Pál apostol esetében nem beszélünk mágiáról, míg az ólomlemezek és papiruszok esetében igen.

Nos, egy emberöltő óta vallástudósok számára már közhely, hogy a „mágia” fogalma is, a „vallás” fogalma is az újkori európai kultúra szüleménye. Az ókoriak e fogalmakat nem (vagy nem így) ismerték, más kategóriákban gondolkodtak. A mágia a vallástól nem különült el, hanem annak része volt. (Nehéz erről beszélni, amikor épp az imént mondtam, hogy nem ismerték a „vallást,” nem ismerték a „mágiát”). A numinózum megélése és az azzal való viszony a mindennapok része volt, és az ahhoz való viszonyulás, annak instrumentalizálása is más etikai megítélés alá eshetett, mint a felvilágosodás utáni Európában. A szentség megéléseire reflektáló kultusz, a rítusok ugyanolyan jelenségeket mutatnak föl, mint amit mi –

<sup>19</sup> Ez a korrekt szöveg, bár a *Textus Receptus*ban jegyzett μου betoldás sem visz nagyon félre.

amikor negatív értelemben használjuk – mágiának nevezünk. Nem véletlen a sok csetlés-botlás a mágia és a vallás elkülönítése során. A száz éve bevett szentencia az, hogy a vallásban Istent/az isten(eke)t kérik, a mágiában viszont kényszerítik. Valóban találhatók ilyen esetek is, de ez egyáltalán nem egyértelmű, mint ahogy a mindennapokban is számos esetben egy kérő formulát használva kötelezünk valakit valamire; ugyanígy a παρακαλέω és a varázspapiruszokon gyakran szereplő ὀρκίζω<sup>20</sup> között sincs mindig olyan éles határ. Számos varázsmondás imának néz ki, és jónéhány ima tulajdonképpen varázsmondás.<sup>21</sup> És vajon a bibliai zsoltáros – halálos betegségében – nem zsarolja-e meg Istent, amikor dilemma elé állítja: *mert nincs emlékezés rólad a halálban, a Seolban kicsoda dicsőít téged?*<sup>22</sup> (Hasonlóan ahhoz, mint amikor egy egyiptomi varázsszövegben az isteneket az áldozat megvonásával fenyegetik.) Az előbbi egyszerűen *nem szokás* mágiának nevezni, az utóbbit igen, noha fenomenológiailag nincs különbség közöttük.

A „mágiának” – most már hadd használjam idézőjelben – nagy haszna (is) van. Fritz Graf főntebb már meghivatkozott könyve magyarul – eléggé nem kárhóztatható módon – a címe nélkül jelent meg! Csak az alcímet fordították le. Az eredeti német cím (a borítón *bold*dal is kiemelve): *Gottesnähe und Schadenzauber*<sup>23</sup> – *Istenközelség és ártóvarázs*. Úgy vélem, hogy a *Gottesnähe* segít megérteni a jelenség egy igen lényeges összetevőjét (a másikat mindenki látja). Azon túl, hogy a mágiát igénybe vevő megrendelő vagy a mágus transzcendens erők bevonásával eléri azt, amit fizikai képességével nem tudna elérni, ebben a kapcsolatban gyakorlatban megélheti a numinózus Hatalom jelenlétét, segítségét. A ritualista elvégzi a rítust/liturgiát, és lám, a szent működik, a transzcendens közel jön. A „mágia” vicsszó, míg a fenti jelenséget pozitívan is le lehet írni, s akkor azt mondanók: rítusokban megélt vallási tapasztalat. A mágia (nem elhanyagolható) másodlagos előnye az, hogy a kékek kocsihajtójának tengelytörése lesz, s ezáltal a fogadáson én nyerek. Ám az elsődleges előnye sokkal fontosabb: megélhetem azt, hogy szavamra a Hatalom itt van, mellettem áll, amikor szükségem van, nem hagy el. Mert az embernek, főleg szorultságában nem egy *deus otiosus*ra, és nem is egy *deus absconditus*ra van szüksége. Ha a megígézt Hatalom megjelenik, ugyan miért mondanók, hogy „sötét varázslatok”? Az imameghallgatás vagy az elfogadott áldozat megélése a pozitív vallási élmények közé tartozik.

<sup>20</sup> 1Thessz 5,27

<sup>21</sup> A mai keresztény ima-gyakorlatban sűrűn előforduló záróformula ez: hallgasd meg könyörgésünket az Úr Jézus Krisztusért, ámen. – Ezt az emfatikus klauzulát (a „könyörgésünk” dacára is) vallásfenomenológiailag ugyanígy kell értékelnünk, mint a kényszerítést.

<sup>22</sup> Ps 6,6.

<sup>23</sup> Fritz Graf: *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*. München, 1996.

Természetesen az *istenközelség* instrumentalizálható – már ha instrumentálható – arra a célra is, hogy a kékek kocsihajtói pusztuljanak el, hogy a megkívánt szerető jöjjön az ágyamba. Ezek magas ethikai mércénk szerint nem nemes célok, ezt nevezhetjük „sötétnek”. Az antikvitás embere nem a numinózum instrumentalizálását ítélte el – dehogy ítélte el az áldozatot vagy az imát –, hanem a megbízónak vagy az ügynöknek a gonosz szándékát.

Ám még tovább kell árnyalnunk a képet. Hisz például a bibliai vallások, a zsidóság és a kereszténység is igen nagyra becsüli a zsoltárokat, s közöttük vannak az ún. átokzsoltárok is.<sup>24</sup> Mert a zsoltárok közt olvassuk a nyomorult imáját – *Öntsd ki a te haragodat reájuk, és a te haragodnak búsulása érje utól őket... Töröltessenek ki az élők könyvéből, és az igazak közé ne irattassanak*<sup>25</sup> – s ezt a zsoltárt idézi majd Jézus is,<sup>26</sup> Pál apostol is.<sup>27</sup> Dávid így imádkozik: *Életének napjai kevesek legyenek, és a hivatalát más foglalja el; fiai legyenek árvákká, a felesége pedig özvegyé... Vesszen ki az ő maradéka, a második nemzedékben töröltessék el az ő neviük!*<sup>28</sup> – és ezt a zsoltárt idézi Péter apostol az első pünkösdkor.<sup>29</sup> Hasonlóan markánsan írja Pál apostol: *Ha valaki nem szereti az Urat, legyen átkozott!*<sup>30</sup> Amikor Jézus Bethaniába menet megátkozza a fügefát, amit másnap reggelre elszáradva találnak,<sup>31</sup> nem beszélünk sötét varázslatról.<sup>32</sup> A fenti bibliai zsoltárokat vagy apostoli leveleket nem szoktuk a sötét mágia dokumentumainak nevezni; itt sokkal inkább kulturális határokról van szó, a *mi vallásunk és a ti vallásotok* közötti demarkációs vonal éles kijelöléséről.

Azt a jelenséget, amikor egy ritualista (hivatalból vagy nem-hivatalból kultuszt végző személy) egy rítus végzése közben egy *logos* mondása által egy magasabb Hatalmat arra késztet, hogy adott szükséghelyzetet csoda révén oldjon meg, a *mi esetünkben* imának, istentiszteletnek, vallásnak nevezzük, az *idegenek*, a *barbárok*, az *ellenségeink*, a *civilizálatlanok*, a „*primitívek*” esetében mágiának nevezzük. Mindez független attól, hogy az elérendő célt etikailag magasrendűnek vagy alávalónak tekintjük (amit a közbeszéd ennek megfelelően fehér vagy fekete mágiának szokott nevezni) – valójában vallásfenomenológiailag ugyanabba a kategóriába es-

<sup>24</sup> Ps 5,11; 12,4; 35; 40,15–16; 52,7; 54,3; 56,8; 58,7–11; 59,6.12–14; 79,6.10.12; 83,10–19; 94,1–2; 139,19; 143,12 és az egyik képileg legdrasztikusabb: Áldott legyen, aki megragadja és sziklához paskolja kisdedeidet (137,7–9).

<sup>25</sup> Ps 69 (itt a 25. és 29. versek).

<sup>26</sup> Jn 2,17.

<sup>27</sup> Rm 15,3.

<sup>28</sup> Ps 109 (itt a 9–10. és 13. versek).

<sup>29</sup> Act 1,20.

<sup>30</sup> 1Kor 16,22, hasonló Gal 1,9.

<sup>31</sup> Mt 21,18–22; Mk 11,12–15.20–24.

<sup>32</sup> Atipikusnak tekinthető Morton Smith: *Jesus the Magician*. New York, Harper & Row, 1978.

nek. A (hivatalos) kultuszszemélyzetet *a mi esetünkben* vagy azok esetében, akikkel szimpatizálunk, papságnak, ellenkező esetben mágusnak nevezzük. A transzcendens Hatalom megszólítása és a szükséghelyzet előadása *a mi esetünkben* ima, *az ő esetükben* varázsigé. A különbség nem a jelenségekben, hanem a kulturális, etnikai, esetleg szociális határok szerinti pozícióban van; a különbségtételben értékítélet rejlik.

---

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE  
ÉS MŰHELYEI

---

