

A ZSOLTÁROK MÁGIKUS HASZNÁLATA: *SIMMUS TEHILLIM*-KÉZIRATOK A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KAUFMANN-GYŰJTEMÉNYÉBEN

THE MAGICAL USE OF THE PSALMS: *SHIMMUSH TEHILLIM* MANUSCRIPTS IN THE KAUFMANN COLLECTION OF THE HUNGARIAN ACADEMY OF SCIENCES

Zsom Dóra

habilitált egyetemi docens

Eötvös Loránd Tudományegyetem Sémfi Filológiai és Arab Tanszék, Budapest

zsom.dorottya@btk.elte.hu

ÖSSZEFOGLALÁS

A *Simmus tehillim* (A zsoltárok felhasználása) egy középkori kézikönyv, amely a zsoltárok mágikus felhasználásához nyújt praktikus útmutatást. A kézikönyv szerint a zsoltárokból betűkombinációk révén kiolvasható misztikus nevekkel, a zsoltárok szövegének recitálásával, leírásával és különböző mágikus eljárások segítségével a legkülönfélébb célok érhetőek el. A cikk az MTA Kaufmann-gyűjteményében található négy különböző *Simmus tehillim*-kéziratot mutatja be.

ABSTRACT

The *Simmus Tehillim* (The Use of the Psalms) is a medieval manual that provides practical guidance on the magical use of the Book of Psalms. According to the manual, a wide variety of purposes can be achieved by reading mystical names from the Psalms through combinations of their letters, by reciting and writing down their text, and by performing various magical procedures. The article discusses four different *Shimmus Tehillim* manuscripts preserved in the Kaufmann Collection of the Library of the Hungarian Academy of Sciences.

Kulcsszavak: zsidó mágia, zsoltárok, *Simmus tehillim*-kéziratok

Keywords: Jewish magic, psalms, *Shimmus Tehillim* manuscripts

A vallás szent szövegeit nemcsak tartalmuk tekintetében, hanem fizikai valójukban is tisztelet övezi. Ezen túlmenően az is gyakran megfigyelhető, hogy a szöveg hordozójának automatikusan működő természetfeletti hatalmat tulajdonítanak. A Biblia vagy a Korán egy-egy lapját amulettként is szokás viselni, a szent

könyvet vagy annak kicsinyített mását, akárcsak reprezentációját, védelmező szerepet betöltő mágikus tárgyként kezelik. Mágikus használatnak tekinthető az is, amikor a szent könyvből jósolnak, passzusait ráolvasásként recitálják vagy talizmánokra írják abban bízva, hogy az eredeti kontextusuktól független tartalommal, inherens természetfeletti erővel bírnak, amely bizonyos feltételek teljesülése esetén a szövegek felhasználóinak szolgálatába állítható.

A zsoltárok recitálása a mindennapi zsidó liturgia részét képezi. A szövegek tartalma (könyörgés megszabadulásért, gyógyulásért, védelemért – vagy éppen az ellenségre zúdított átok) és műfaja (gyakran egyéni fohász) eleve mutat átfedést a ráolvasások tartalmával és műfajával, így nem meglepő, hogy a zsoltárokat a ráolvasásokhoz hasonlóan mágikus célokra is használták. Az efféle felhasználás egyáltalán nem idegen a rabbinikus hagyománytól sem, hiszen a Talmud maga is bajelhárító képességet tulajdonít egyes zsoltároknak. A Babilóniai Talmud egyik szakasza a különböző betegségeket, bajokat okozó démonokat sorolja fel. Ebben a kontextusban esik szó az éjszakai vízivás veszélyéről, és arról, milyen módon lehet azt elhárítani:

„Mestereink tanították: Az ember ne igyon vizet kedd éjjel és péntek éjjel, és ha mégis ivott: vére a fején [viselnie kell a következményeit], a veszély miatt. Milyen veszély áll fenn? Gonosz szellem. De ha szomjas, mit tehet? Mondja el a hét hangot, melyet Dávid mondott a víz felett, és utána igyon. Ahogy írva van: »Az Úr hangja van a víz felett, a dicsőség Istene mennydörög, az Úr, hatalmas víz felett. Az Úr hangja erős, az Úr hangja méltósággal teli. Az Úr hangja széttöri a cédrusokat, az Úr hangja összetöri Libanon cédrusait. Az Úr hangja tűzlángokat hasít. Az Úr hangjától megvonaglik a pusztaság, az Úr hangjától megvonaglik Kades pusztája. Az Úr hangja megelleti a szarvasokat, lecsupaszítja az erdőket.« [Zsolt 29,3–5.7–9, a bibliaidézetek saját fordításaim] De ha nem [ezt recitálja, akkor] mondja ezt: »Lul, Safan, Anigrón, Anirdefin, csillagok között ültem, lejöttem soványak és kövérek közé!« De ha nem [recitálja ezt, akkor], ha van vele valaki, keltse fel és mondja azt neki: »Ez és ez, ennek és ennek a nőnek a fia, vízre szomjazom!« – és utána igyon. De ha nem [tudja ezt tenni, akkor] ütögesse a fedővel a poharat, és utána igyon. De ha nem [tudja ezt tenni, akkor] dobjon valamit a vízbe, és utána igyon.» (Babilóniai Talmud, 112a)

Az idézett szöveg láthatóan az egyéb bajelhárító praktikákhoz hasonlóan pusztán mágikus funkciót tulajdonít a zsoltárverseknek. A hét bizonyos éjszakáin az edényben tartott víz közelében vagy felette ártó démon tanyázik, melyet ivás előtt valamilyen módon el kell onnan távolítani. Az egyik lehetőség az, hogy az ember a 29. zsoltárnak azon verseit recitálja, melyekben az „Úr hangja” kifejezés szerepel. A zsoltár azzal kezdődik, hogy „az Úr hangja van a víz felett”, majd plasztikus képekkel írja le a hang ellenállhatatlan hatalmát. A zsoltárverseknek

pontosan olyan logikát követve tulajdonítanak mágikus erőt, mint a hasonló felépítésű ráolvasásoknak: A bennük elhangzó név, jelen esetben az Isten nevének kimondása hatalommal ruházza fel az embert a bajt okozó démon felett, mert a név kimondása az azzal megnevezett nagyobb hatalmú erő védelmét automatikusan kiváltja, amennyiben a név a megfelelő körülmények között hangzik el.

Jelen esetben ez a víz, a név és a hatalom hármasságának kinyilvánítása egy szent szöveg recitálása által, amely éppen hétszer tartalmazza a nevet (a mágikus nevek hétszeri ismétlése a ráolvasások gyakori eleme). Hatását tekintve a zsoltárversek recitálása egyenértékű a talmudi szakaszban említett másik opcióval, vagyis annak a ráolvasásnak az elmondásával, mely négy *nomina barbarát*, vagyis érthetetlen nevet, feltehetően a víz fölött lakozó démonok neveit tartalmazza. A démonok neveit tartalmazó ráolvasásnak az ereje abban rejlik, hogy a mágikus gondolkodás szerint az embernek hatalma van afelett, aminek a nevét ismeri: ha tehát ismeri a démonok nevét, akkor parancsolhat is nekik. A Talmudban említett harmadik lehetőség, egy másik ember felkeltése látszólag egyáltalán nem tűnik mágikus tettetnek, de a felébresztés előírt formulájából látható, hogy mégis az: míg rendes körülmények között egy ember megnevezése az „X, Y (férfi) fia” sémát követi, addig itt az „X, Y (nő) fia” formát találjuk, tehát a szöveg a másik ember kvázi vezetőknévéként nem az apja, hanem az anyja nevét említi. Ez a mágikus szövegek egyértelmű sajátossága, és nyilvánvalóvá teszi, hogy a teljesen hétköznapiak tűnő „Ez és ez, ennek és ennek a nőnek a fia, vízre szomjazom!” mondat valójában egy szintiszta mágikus ráolvasás.

A zsoltárok mágikus használata jól dokumentált a rabbinikus irodalomban, a babilóniai félelemtalakon, és a kairói geniza mágikus töredékeiben is (Rebiger, 2010, 7–9.; Naveh–Shaked, 1985, 176., 184.; Wasserstrom, 1992, 160–166.; Bohak, 1999, 27–44.). A kairói geniza (vagyis egy kairói zsinagóga padlásán fennmaradt középkori kéziratok) fragmentumai között található olyan, mely a zsoltárok „neveivel” operál, vagyis a zsoltároknak titokzatos neveket tulajdonít, melyeket a zsoltárversek meghatározott betűinek kombinációjával alkot meg. A töredékben (CUL TS K 1.18, fol. 1a) megőrzött amulett az oroszlán csillagjegyet szőlítja fel arra, hogy védje meg Habiba bint Zuhrát mindenféle félelemmel, fájdalommal és démonnal szemben, különösen azon hét démon ellen, akik vetélést okoznak, vagy bármilyen módon károsítják a magzatot. Mindezt a tetragrammaton betűinek kombinációi, a „Seregek Ura” nevében és „a szent betűkombináció erejével” kívánja elérni. A betűkombinációt úgy hozza létre, hogy a 91. zsoltár minden szavának kezdőbetűjét egymás mellé írja, három-négy betűből álló csoportokat alkotva, és azt egy (vagy több) mágikus névnek tekinti (Schiffman–Swartz, 1992, 68–79.). A Geniza-fragmentumok olyan zsoltárválogatásokat is tartalmaznak, melyek nem követik a zsoltárok könyvének sorrendjét, hanem az elérendő cél szerint vannak csoportosítva. Az efféle listák gyakran mágikus kézikönyvek ráolvasás-gyűjteményének részét képezik (Rebiger 2010, 10.).

Az úgynevezett *Simmus tehillim*, A zsoltárok felhasználása című vagy műfajú kéziratok abban különböznek az előbb említett listáktól, hogy a zsoltárok könyvének sorrendjét és számozását követik, minden egyes zsoltárhoz funkciókat rendelnek, melyeket a megfelelő mágikus procedúrát követve lehet végrehajtani. Az első ilyen műfajú gyűjtemény szintén a kairói genizában maradt fenn, és a 11. századra datálható, de ez még nem tartalmazza az összes zsoltárt (első kiadása: Schäfer–Shaked, 1994). Mint a mágikus iratok esetében általában, ennek a műnek is számtalan recenziója létezik, és az egyes másolók egyéni használatuk céljára az előttük lévő kéziratot kedvük szerint rövidítették le vagy egészíthették ki. Ezzel együtt elmondható, hogy egy többé-kevésbé állandó szövegváltozat 1500 körülre már kialakult. A 13. században a zsoltárok egy része mágikus nevet kapott, illetve néhány zsoltárt mágikus-liturgikus szövegekkel egészítettek ki. A következő századokban szisztematikusan minden zsoltárt mágikus instrukciókkal láttak el, és a 16. századra kialakult egy teljes szövegváltozat, mely 1551-ben az itáliai Sabionetában került nyomdába. Ebben az első nyomtatott kiadásban közölt szöveget követik a későbbi kiadások is. A nyomtatott kiadás címlapja a *Simmus tehillim* szerzőségét Hai Gáónnak (11. század, Pumbedita [ma Fallúdzsa, Irak]) tulajdonítja, ami bár fikció, de a keletkezés korára mégis nagyjából helytállónak tekinthető (Rebiger, 2010, 12–14.). A *Simmus tehillim* szerkezete a következő elemekből áll:

1. A zsoltár száma és első verse, vagy annak pár szava (a későbbi nyomtatott kiadások gyakran az egész zsoltárt közlik).
2. A zsoltár felhasználása, vagyis annak megfogalmazása, hogy segítségével milyen cél érhető el. Ezek a legváltozatosabbak lehetnek, a gyógyítástól (különböző testi fájdalmak, láz, vérzés, vetélés stb.) az ártó démonok, veszélyes állatok vagy emberek elleni védelmen át, az utazás viszontagságai elleni védelmen keresztül a fogságból való szabadulás, valamely munka, kereskedelmi tevékenység sikerének eléréséig bármilyen célt szolgálhatnak. A zsoltár szövege és felhasználása közti kapcsolat sokszor egyértelmű (utalhat erre az egész zsoltár tartalma, de akár csak egy verse, illetve egyetlen szava), máskor nehezen meghatározható.
3. Használati útmutató, mely praktikus instrukciókat tartalmaz: „írd le”, „mondd el”, vagy ezek kombinációja. A leírás nem feltétlen jelenti védelmező amulett készítését, hanem a mágikus eljárás eleme is lehet; ilyenkor a leírt szöveg végül megsemmisül. Az instrukciók pontosan meghatározhatják, hogy mire (papír, bőr, cserépdarab), illetve mivel (meghatározott színű tinta, vér) kell írni. Sokszor különböző anyagokat is felhasználnak a mágikus eljárás során (víz, olaj, bor, só, füstölőszer, növények, haj, edény, föld). Az eljárás részét képezhetik különféle cselekvések vagy állapotok is, mint a lemosás, kiöntés, megivás, böjt, rituális tisztaság és hasonlók.
4. A zsoltár neve vagy a zsoltárban elrejtett név, amely a zsoltár egyes betűinek kombinálásából jön létre. Ezek a nevek általában nem a mágikus iratokra

általánosan jellemző érthetetlen *nomina barbara* körébe tartoznak, hanem Isten ismert elnevezései vagy jelzői közül kerülnek ki, esetleg a tetragrammaton betűinek kombinációi is lehetnek.

Nem minden elem jelenik meg minden zsoltár esetében, és a különböző kéziratokban az egyes elemek tartalmi és mennyiségi szempontból is eltérhetnek egymástól. Mivel a másolatok sokszor egyéni használatra készülnek, a másolók nem feltétlen ragaszkodnak szolgálai módon az előttük lévő szöveghez, hanem saját kívánságaik szerint alakítják, hozzátéve vagy éppen elhagyva belőle. Még nagyobb szabadságuk van a szöveg formázásának tekintetében.

A Kaufmann-gyűjteményben négy *Simmus tehillim*-kézirat található. Egy ilyen rövid ismeretterjesztő cikk nem alkalmas arra, hogy ezeket szisztematikusan összevegyjük egymással, más kéziratokkal, illetve a nyomtatott kiadásokkal, ezért a következőekben csak a kéziratok rövid ismertetésére szorítkozhatom. A *Simmus tehillim* különböző, sokszor nagymértékben eltérő szövegvariánsait Bill Rebiger adta ki (2010), a Kaufmann-gyűjteményben található kéziratokat azonban nem publikálta.

Az A 239 jelzet alatt egy gyűjteményes mű található, melynek címe Szefer szegulot, vagyis körülbelül Varázslatok könyve. A héber „szegula” szó jelentése a Bibliában „rejtett kincs”, mely képletesen Izraelre vonatkozik (lásd 2Móz 19,5; 5Móz 7,6), a középkortól kezdve azonban mágikus jelet, ábrát, amulettet, ráolvasást értettek alatta. A kézirat 78 oldalból áll; a végére írt egyik dokumentum 1682-re van datálva, és szerepel benne az „itt, Monticelliben” kifejezés. Ebből nem következik, hogy az egész gyűjteményt ott és akkor másolták, de az írástípus alapján mindenképpen Itáliában, a 17. században írták, feltehetően saját használatra, itáliai kurzív írással.

A kézirat érdekessége, hogy a korabeli nyomtatott könyvek címlapját utánzó, kézzel rajzolt, félkész címlaptervet tartalmaz (lásd a kézirat 43. oldalát). A gyűjtemény tartalma eklektikus: az első két egység (mely terjedelmét tekintve a kéziratnak több mint a felét teszi ki) mágikus szöveg, utána magánlevélminták következnek, majd bibliai exegézis, az utolsó oldalra pedig két tulajdonjogi dokumentumot írtak. Bár az íráskép (a betűk mérete, a margó szélessége, a tinta színe) némileg változik az egyes egységekben, nem kizárható, hogy az összes szöveget alapvetően ugyanaz a személy írta.

A kézirat első egysége egy mágikus receptgyűjtemény, amelynek nincs formális vége (kolofón vagy bármilyen arra utaló megjegyzés, hogy a szöveg végére értünk), és az utolsó lap (29. oldal) aljára később, más tintával, és talán más kézírással további négy receptet írtak. A receptgyűjtemény utolsó lapjának hátoldalán kezdődik a zsoltárok felhasználását tárgyaló mű (vagyis nem utólag kötötték össze a két egységet, hanem eredetileg is egy füzetbe másolták őket). A receptgyűjteménytől eltérően a zsoltárok használatával foglalkozó rész a szer-

kesztett művek jellegzetességeit mutatja: van címe, bevezetője, kolofónja, mely egyértelműen jelzi a szöveg végét. A másoló a *Simmus tehillim* elé a *Kavvanot ha-mizmorim* (A zsoltárok céljai) című szöveget illesztette, mintegy bevezetésül. Ez a másfél oldalas szöveg az elsőtől a százötvenedikig sorra veszi a zsoltárokat, röviden megjelöli a fő témájukat, majd a *tammu kavvanot ha-mizmorim derekh ha-szod ve-derekh ha-sofet* („A zsoltárok céljai a Bíró szándéka és a titok szándéka szerint vége”) formulával zárul. Ennek a mondatnak a szóhasználata a bevezetőt és következésképp a *Simmus tehillim*et is a misztikus, kabbalisztikus irodalom körébe sorolja, hiszen az előbb jobb híján „cél”-nak fordított *kavvana* spirituális ráirányultságot jelent, szűkebb értelemben pedig azt a kabbalista gyakorlatot, mely során az imádkozó az ima betűinek és szavainak titkos tartalmára koncentrál. A *derekh ha-szod* (szó szerint: „a titok útján”) kifejezés egyértelműen a misztikus értelmezést jelöli.

Ezután következik a tulajdonképpeni *Simmus tehillim*. A másoló a mű elejére és végére is odaírta a címet, amely különben a kéziratnak ebben a részében a fejlécben is végigfut (a kézirat többi részében nincsen fejléc). A *Simmus tehillim* egy további bevezetővel kezdődik, mely nem található meg minden kéziratban. Ez egyrészt a zsoltárok szentségét hangsúlyozza, másrészt azt bizonygatja, hogy a rabbinikus autoritások szerint szabad a zsoltárokat különböző személyes célokra használni, és erre precedenst lehet találni az első generációk gyakorlatában is. Párhuzamot von a Zsoltárok könyve és a Tóra között: a Zsoltárok öt könyve megfelel a Tóra öt könyvének, és ahogy a Tóra Isten neve, amit Isten Izraelnek adott azért, hogy védelmezze, úgy a Zsoltárok könyve is csodás és félelmetes titkokkal van tele, melyek védelmezik az embert. Mivel pedig az egész világon mindig is helyeselték a zsidó vallás jog legnagyobb alakjai a zsoltárok ilyen célú felhasználását, semmi kivetnivaló nincs abban, ha ennek módját közkinccsé teszik (vagyis leírják), elvégre nem valamiféle újításról van szó.

Úgy vélem, a bevezető polemikus éle jól érzékelhető, és a *Simmus tehillim* tartalmát tekintve talán érthető is. A mű ugyanis sok hasonlóságot mutat a mágikus receptgyűjteményekhez, stílusában és tartalmában is ezek közé illeszthető. Jelleget jól tükrözik a következő részletek.

„»Boldog az az ember stb.« [Zsolt 1,1]. Írd le ezt egy gazella bőrére addig, hogy »bármit tesz, sikerrel jár« [Zsolt 1,3]. A neve pedig *El Had* (’Egyetlen Isten’). Hogyan? Az *alef* betű az *asre* [’boldog’, Zsolt 1,1] szóból, a *lamed* betű a *lo ken* [’nem így’, Zsolt 1,4] szavakból, a *het* betű a *jacliah* [’sikerrel jár’, Zsolt 1,3] szóból, a *dalet* betű a *derekh resaim* [’gonoszok útja’, Zsolt 1,6] szavakból. Írd azt: Legyen az az akaratom, *El Had*, hogy tedd azt ezzel és ezzel a nővel, ennek és ennek a lányával, hogy ne vetéljen el, hanem gyógyuljon meg teljes gyógyulással, mostantól mindörökké, *alef, alef, alef, sz, sz, sz*, és akaszd fel rá.” (Kaufmann A 239, 31)

A zsoltár felhasználása és szövege közötti kapcsolat ebben az esetben egyértelmű; a zsoltár harmadik verse a boldog embert a vízpartra ültetett fához hasonlítja, mely „gyümölcsét idejében hozza”. A szöveg végén található három *alef* és három *szamekh* betű az *amen, amen, amen, szela, szela, szela* („úgy legyen”) rövidítése.

Amint látható, „a zsoltár neve” az Istennek egy olyan neve, amely a zsoltár betűi között rejtőzik. Nem valamiféle *nomina barbara*, hanem az Isten valamely bevett megnevezése vagy attribútuma. Sok *Simmus tehillim*-kéziratban így van ez a többi zsoltár esetében is: a második és ötödik zsoltár neve például gyakran *Eloah* („Isten”), a harmadiké *YHY*, a negyediké *YHYH*, a hatodiké *jisi* („megmenekülésem”), a hetediké *El Eljon* („magasztos Isten”), a kilencediké *Ehje* („Vagyok [aki vagyok]”), a tizediké *El* („Isten”) – a Kaufmann A 239 kézirat azonban a következő két zsoltár esetében a rejtett nevek mellőzésével a mágikus eljárás praktikus részére koncentrálnak:

„»Miért háborognak a népek...?« [Zsolt 2,1]. Arra jó, hogy megmenekülj a tengeri viharból. Mondd el és ird le egy darab cserépre, majd dobd a tengerbe, és lecsendesedik a tenger dühöngése [...]” (Kaufmann A 239, 31)

A zsoltár és az instrukciók összefüggése itt is világos: egyrészt asszociatív kapcsolat van a lázadó nemzetek és a háborgó tenger képe között (de lexikai egyezés nincs a zsoltárvers és az instrukció között, az egyik a „háborgás”, a másik a „dühöngés” szót használja). Másrészt a cserépre írás, a cserép tengerbe vetése (elpusztítása) a zsoltár kilencedik versét idézi: „Vasrúddal töröd össze őket, összetöröd, mint a fazekas edényét”. A következő vers esetében az összefüggés nem látható:

„»Hogy megsokasodtak ellenségeim« [Zsolt 3,1]. Váll-, és fejfájásra. Mondd el olívaolaj felett, tegyél bele sót, és kend be.” (Kaufmann A 239, 31)

A továbbiakban a kézirat hol közli a zsoltárban elrejtett titkos nevet, hol nem; a receptek gyakorlati utasításai nagyobb jelentőséggel bírnak, mint a titkos nevek. Ennek ellenére a zsoltárok jelentős részénél a gyakorlati utasítások is hiányoznak, a szöveg csak azt jelzi, az adott zsoltár milyen célt szolgál. Feltehetően a zsoltár puszta recitálását elegendőnek tartották a megnevezett cél eléréséhez.

A másoló rövid, könnyen áttekinthető kézikönyvet szándékozott létrehozni, ami a szöveg elrendezésében is megnyilvánul. A zsoltároknak csak az első szavát vagy szavait közli, azokat kezdetben nagyobb betűmérettel és a körülöttük kihagyott helyvel, később csak helykihagyással kiemelve. A szöveg végén rövid záróformula áll: *Tamm ve-nislam simmus tehillim* („Vége a *Simmus tehillim*nek”). Az utolsó lap aljára más kézírással még három hosszabb receptet másoltak „Rav

Butrielo füzetéből”: az első a vallási üldözés és pogromok megszüntetésére szolgál; a második segítségével meg lehet jósolni a születendő gyermek nemét; a harmadik pedig férgek ellen szolgál. A másoló a *Kavvanot ha-mizmorim* című bevezetőnek a mű elé illesztésével a mágikusnak tekinthető felhasználáson túl a zsoldároknak misztikus, kabbalista kontextust adott.

Az A 241 jelzetű kézirat a jemeni kvadrát írástípus jellegzetességei alapján a 17–18. századra datálható. Nem teljes, az utolsó lapon őrszó (catchword) található. A kódexmásolók hagyománya szerint a lapok alá, a margóra őrszavakat írtak, melyek a következő oldal első szavával egyeztek. A lapszámozáson felül így biztosították a lapok helyes sorrendjének megőrzését. Ha az utolsó lapon őrszó található, az annak biztos jele, hogy a kézirat megszakad. Minden bizonynyal ezt a kéziratot is saját használatra másolták, de az előző, itáliai másolóval szemben ennek a másolója képzetlen, gyakorlatlan személy lehetett. A kézírása kezdetleges, az íráskép egyenetlen, az egy lapon található sorok száma nagy változatosságot mutat (12–16 között ingadozik), a szöveg nehezen áttekinthető, nem igazán strukturált, bár a zsoldárok számozását itt is helykihagyás emeli ki. Az egyes zsoldárok és a hozzájuk fűzött instrukciók azonban nem kezdődnek új sorban, így a szöveg folyamatos, és a betűk közötti túl nagy, illetve a szavak közötti túl kicsi helykihagyások miatt időnként egy áradó betűtenger képzetét kelti. Címlap nincs.

A szöveg a *Simmus tehillim* rövid bevezetőjével kezdődik (tehát nem az előbb bemutatott itáliai kézirat *Kavvanot ha-mizmorim* című szövegével), és a mű címét *Simmus tehillim im liah ha-mizmorim* formában adja meg (A zsoldárok felhasználása és a zsoldárok táblázata), de a táblázat vagy talán index feltehetően a kézirat végén lehetett, így nem maradt fenn. A szöveg az előbb bemutatott kézirattal azonos hagyományt követ, bár attól egyes helyeken kisebb mértékben eltér.

Ugyanezt a szöveghagyományt követi az A 244-es jelzetű kézirat is, amely a négy közül talán a leginkább felhasználóbarát változat. Az itáliai kurzív írás jellegzetességei alapján a 17. században másolta Jehuda ben Joszef (a másoló neve a 63. oldalon látható). A kézirat több kabbalista és mágikus mű gyűjteménye, melyeket (pár későbbi betoldástól eltekintve) ugyanaz a másoló írt le. Ez a *Simmus tehillim*-példány nem tartalmazza a mű rövid bevezetőjét, hanem közvetlenül a zsoldárok listájával kezdődik. Ugyanakkor megtalálható benne a másik itáliai kéziratban is meglévő *Kavvanot ha-mizmorim* című rövid munka, de ezúttal nem a *Simmus tehillim* elé, hanem közvetlen utána illesztve. A *Simmus tehillim* szövege rendkívül jól áttekinthető, az egyes zsoldárok új sorokban kezdődnek, és a margón az adott zsoldár felhasználásának egy-két szavas mutatója található (például erősítésre, szerelemre, bal szemre, jobb szemre, útra, tanulás előtt, háború esetén, oroszán ellen stb.).

Az A 530 számú askenázi kézirat a legérdekesebb, mert az eddigiektől eltérő szöveghagyományt követ. Semmilyen bevezetőt nem tartalmaz, és csak az 54.

zsoltárig halad, viszont érthetetlen mágikus nevekkel operál (lásd például a 42. zsoltárt). Az egyes zsoltárok felhasználása esetenként teljesen eltér a korábbi változatokban közöltektől. A szöveg kontextusa is a szövegváltozat jellegzetességeit mutatja, ugyanis a *Simmus tehillim*-kéziratot közvetlen mágikus nevek sokaságát tartalmazó ráolvasások követik.

IRODALOM

- Bohak, Gideon (1999): Greek, Coptic, and Jewish Magic in the Cairo Genizah. *Bulletin of American Society of Papyrologists*, 36, 27–44. <https://quod.lib.umich.edu/cache/0/5/9/0599796.0036.001/00000029.tif.1.pdf#zoom=75>
- Naveh, Joseph – Shaked, Shaul (1985): *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Jerusalem–Leiden: Magnes and Brill, ISBN 9789652235312
- Rebiger, Bill (Hrsg.) (2010): *Sefer Shimmush Tehillim – Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen*. Tübingen: Mohr Siebeck, ISBN 9783161497742
- Schäfer, Peter – Shaked, Shaul (1994): *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*. Tübingen: J. C. B. Mohr, ISBN 9783161462726, 9783161466670, 9783161470721, 3161462726, 3161466675, 3161470729
- Schiffman, Lawrence – Swartz, Michael D. (1992): *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah*. Sheffield: JSOT Press, ISBN 9781850752851, <https://archive.org/details/hebrewaramaicinc0000unse>
- Wasserstrom, Steven M. (1992): The Magical Texts in the Cairo Genizah. In: Blau, Joshua – Reif, Stefan C. (eds.): *Genizah Research after Ninety Years. The Case of Judeo-Arabic*. Cambridge: Cambridge University Press, 160–166. ISBN 9780521417730