

ORPHEUS NOSTER

A Károli Gáspár Református Egyetem
történeti és filológiai folyóirata

Kiadó: **Károli Gáspár Református Egyetem**

Felelős kiadó: **BÍRÓ MÁRIA**
a Történeti Intézet Igazgatója

Felelős szerkesztő: **FEHÉR BENCE**

Szerkesztő: **IMREGH MONIKA**

Lektorálta: **PÁLÓCZI HORVÁTH ANDRÁS**

ISSN: 2061-456X



A nyomdai munkálatokat az Agroinform Kiadó,
az 1975-ben alapított Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesületének tagja
végezte.

1149 Budapest, Angol u. 34.
www.agroinform.com

Ügyvezető igazgató: Bolyki István
Felelős vezető: Stekler Mária
Tördelte: Soós Éva
Budapest, 2010/117.

TARTALOM

DARVAS NOÉMI: <i>A thébai Nefermenu sír (TT184) körzetének feltárása során előkerült koporsótöredékek és egyéb fatárgyak vizsgálata és értelmezése (2004–2008)</i>	5
NÉMETH BORI: <i>Egy aknasír és ami benne van: egy másodlagos temetkezés története a thébai el-Hohadombon</i>	17
HEGYI DOLORES: <i>IV. Antiochos és a keleti szentélyek</i>	27
BÉKESI SÁNDOR: <i>Kozmikus elrendeltség sorsfordító folyamában – Mardokaj mint exégétis</i>	39
KÓSZEGHY MIKLÓS: <i>A betűk hatalma – Megjegyzések a Tel-Zayitban talált abecedárium történeti jelentőségéhez</i>	53
GÉR ANDRÁS: <i>Ešmun, a föníciai gyógyító-isten nyomában</i>	63
FEHÉR BENCE: <i>Újabb javaslat egy aquincumi oltárka értelmezésére</i>	77
FODOR NÓRA: <i>Die „Consolatio Philosophiae“ in Byzanz – Die griechische Übersetzung der Consolatio Philosophiae durch Maximos Planudes</i>	79
SÁRKÖZY MIKLÓS: <i>A perzsa király asztalánál – étellista a későszászánida Iránból</i>	93
SARNYAI CSABA MÁTÉ: <i>Hellenizmus, zsidóság és az Újszövetség kapcsolata Iff. Varga Zsigmond gondolatainak tükrében</i>	113
VASSÁNYI MIKLÓS: <i>A világ mint igazság (Rendszeres ontológiai vázlat)</i>	117
PAPP ÉSZTER: <i>La sezione dantesca della Raccolta Aragonesa</i>	125
IMREGH MONIKA: <i>Giovanni Pico della Mirandola: Beszéd az ember méltóságáról</i>	141
GUDOR BOTOND: <i>Kartográfia, történelem és eredetkutatás Bod Péter (1712–1769) térképében</i>	161
RECENZÍÓK	
PECSUK OTTÓ: <i>Balla Péter: Az újszövetségi teológiát ért kihívások</i>	177
FEKETE ZSUZSA – FODOR ZSÓFI: <i>Akik tudnak kálvinul</i>	181
G. ETÉNYI NÓRA: <i>Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológia- és egyháztörténeti tanulmányok</i>	183
NAGY JÓZSEF: <i>Pál József: Dante – Szó, szimbólum, realizmus a középkorban</i>	187
NAGY JÓZSEF: <i>Dante nel Medioevo (a cura di Norbert Mátyus)</i>	190
SZABÓ NOÉMI GYÖNGYVÉR: <i>Reneszánsz filozófia (szerkesztette: Boros Gábor)</i>	193
KONFERENCIAHÍREK	
BAGDÁN ZSUZSANNA – F. ROMHÁNYI BEATRIX: <i>Protestantizmus és medialitás</i>	197
KÖNCZÖL MIKLÓS: <i>Water and Identity in the Ancient World: A Workshop</i>	199
F. ROMHÁNYI BEATRIX: <i>Medieval Monastic Regions in Central Europe</i>	203
SZÉKELY GÁBOR: <i>Colligite fragmenta! Örökségvédelem Erdélyben</i>	205
VASS LÓRÁNT: <i>A VII. Erdélyi Magyar Régészeti Konferencia</i>	207
BALTAVÁRI TAMÁS – KOVÁCS GERGELY BOTOND: <i>Multimédia, oktatás, tudomány</i>	211

A KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM OKTATÓINAK
FRISS PUBLIKÁCIÓIBÓL

T. A. BÁCS, Z. I. FÁBIÁN, G. SCHREIBER, L. TÖRÖK:

Hungarian Excavations in the Theban Necropolis.

A Celebration of 102 Years of Fieldwork in Egypt.

Catalogue for the Temporary Exhibition in the Egyptian Museum, Cairo,

November 5, 2009 – January 15 2010. Budapest 2009.



Studia Ephigraphica Pannonica,

Vol.II. Közlemények; tanulmányok; előszók.

Szerzők:

ALFÖLDY GÉZA, BORHY LÁSZLÓ, FEHÉR BENCE, KOVÁCS PÉTER,

BÚZA ANDREA, LŐRINCZ BARNABÁS, MRÁV ZSOLT, SZABÓ ÁDÁM.

OTKA-KIADVÁNY, 2009–2010.

A THÉBAI NEFERMENU SÍR (TT184) KÖRZETÉNEK FELTÁRÁSA SORÁN ELŐKERÜLT KOPORSÓTÖREDÉKEK ÉS EGYÉB FA TÁRGYAK VIZSGÁLATA ÉS ÉRTELMEZÉSE (2004–2008)¹

Nefermenu sírja, a TT184-es sír a Nílus nyugati partján, az ókori Théba nekropoliszában, a mai Khokha nevű domb déli lejtőjén található. 1995 óta folynak itt ásások, és az utóbbi években a feltáró munkák területe kiterjedt a domb nagy részére. Az ásás folyamán számos korszak számos temetkezéseinek maradványai kerültek napvilágra, izgalmas kutatást adva ezzel a különböző sírok szerkezetének feltérképezésére.² A sírokat vagy egy-egy helyiségüket, máskor a már elpusztult sír maradványait újra és újra felhasználták, átalakították, bővítették. Nem csak a sírokat, a bennük talált temetkezési tárgyakat, mint a koporsók és az azt kiegészítő halotti felszerelés (kanopusz edények, usébtik, usébtí dobozok, edények, bútorok, stb.) is újra használták az egymást követő korszakokban.

Munkám a változatos leletanyagból a fából készült tárgyra összpontosult. Ezeket elsősorban a koporsótöredékek jelentik, de mint az alábbiakban látható, más, a temetkezési felszerelésben használt tárgyak is részét képezik vizsgálatomnak. Jelen tanulmány a 2004–2008 közötti öt ásási szezonban felszínre került anyag egy részét tárgyalja. Tekintettel arra, hogy az egyes ásási szezonok hossza átlagosan 1 hónap minden évben, a konkrét tárgyak vizsgálata erre a viszonylag rövid időre korlátozódik, a további kutatásokhoz a tárgyról készült dokumentáció (leírás, fénykép, rajz) ad segítséget. Minden évben konkrét munkatervet állítunk össze, mely azonban változhat, hiszen munkánkkal párhuzamosan a feltárás során folyamatosan kerülnek felszínre az újabb leletek.

A töredékek túlnyomó részét a koporsótöredékek alkotják, sajnos nagyon fragmentált állapotban. Ezeknek a thébai temetőknél szinte minden sírját kifosztották az Ókortól fogva, a fosztogatásnak áldozatul estek a halotti felszerelés kevésbé értékes darabjai, mint a fakoporsók és a bútorok. A szétvert vagy a rablás közben szétesett koporsóknak mára csupán törmelékei maradtak a föld alatt. Ezek a töredékek javarészt a deszkák összeillesztéséhez használt facsapok és lehasadt darabok, melyekről gyakran a festés már lekopott vagy nem is volt. Szerencsénkre vannak viszonylag jó állapotban megmaradt, festett töredékek is, melyek alapján bizonyos koporsók datálása lehetséges.

A munkám alapvető célja az, hogy – amennyire lehetséges – meghatározzam a feltárt sírokban talált temetkezések számát és korát a rendelkezésre álló fatöredékek alapján. Ezt egyrészt a szignifikáns koporsótöredékek vizsgálatával és ezeken belül a különböző típusok meghatározásával értem el, másrészt figyelembe vettem az egyes töredékekkel egy helyen és rétegben talált más leleteket is, más szóval a koporsótöredékek kontextusát.

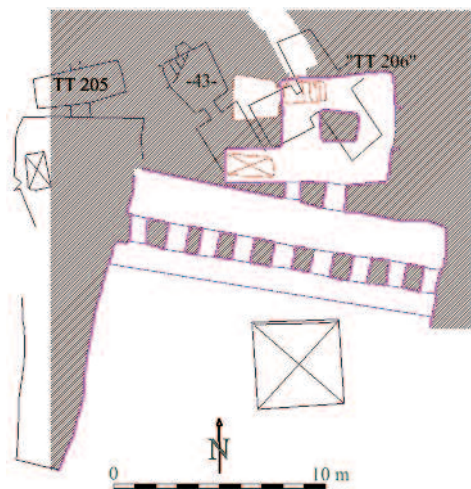
Bár az ásási koncesszió jóval nagyobb területet foglal magában, a munkálatok az elmúlt években egy bizonyos sír, egy ún. *szaфф*-sír feltárásán folytak.³ A *szaфф*-típusú sír kimondottan első átmeneti kori és kö-

¹ Az ásások megvalósulásához támogatást nyújtott a Magyar Ösztöndíj Bizottság valamint a Nemzeti Kutatási Alap és az Országos Tudományos Kutatási Alapok.

² Az egyes sírok részletes leírását ld. FÁBIÁN Z. I., Theban Tomb 184 (Nefermenu) and the Upper Section of the South Slope of El-Khokha Hilllock-2005, in *Acta Archaeologica* 58, (2007) 1–42, továbbá FÁBIÁN Z. I. in BÁC-S-FÁBIÁN-SCHREIBER-TÖRÖK, *Hungarian Excavations in the Theban Necropolis. A Celebration of 102 Years of Fieldwork in Egypt. Catalogue for the Temporary Exhibition in the Egyptian Museum, Cairo, November 5, 2009 – January 15, 2010*, Budapest, 2009, 33–35.

³ Az itt folyó ásások eredményeiről ld. FÁBIÁN Z. I., A thébai el-Hoha domb déli lejtőjének feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében, in *Orpheus Noster* 1 (2009) 5–32.

zébirodalmi sírtípus, mely ezáltal eleve determinál ebből az időszakból származó leleteket. A valóság azonban nem ennyire egyszerű, mert – ahogy fentebb írtam – a sírokat újra felhasználták, így a *szaфф*-sír eredeti szerkezetében is történtek változások, ilyen például az a harmadik átmeneti kori akna, amelyet a *szaфф*-sír 8 pilléres homlokzatának keleti felében ástak a padlóban.⁴ Továbbá a *szaфф*-sír feletti későbbi, valószínűleg újbirodalmi sírok⁵ leszakadt padlózata (egyben a *szaфф*-sír mennyezete) is a különböző korú leletek keveredéséhez vezetett (1. kép).



1. kép – a *szaфф*-sír alaprajza
(Csáki György és Wéberné Jánosy Katalin
felmérése alapján)

A 2004–2008 között előkerült koporsótöredékek osztályozása

A fent említett módszer alapján a koporsótöredékekben 12 csoportot különítettem el, amely a *szaфф* különböző részeiből és környékéről jött az előző öt átadási szezonban.⁶ Azonban ki kell emelnem, hogy a 12 csoport nem biztos, hogy 12 koporsót reprezentál. Bizonyos csoportoknál olyan kevés a szignifikáns darab, hogy azokról nem lehet biztosan állítani, hogy egy eredetileg is a *szaфф*-sírból származó koporsó töredékeivel számolhatunk-e. Másrészt figyelembe kell venni a koporsókról letört kézfejeket⁷ is, melyek alapján azt kell mondani, hogy legalább 12 koporsó volt a *szaфф*-ban és környékén, továbbá ennél még több, mert a kialakított csoportokban vannak olyan koporsótípusok, amelyeken biztosan nem volt kézfej eredetileg. Ilyen az alábbiakban tárgyalt későkori koporsó, a ládakoporsó és az ágkoporsó, vagyis legalább 15 koporsó származhat a *szaфф*-sírből és környékéről.

⁴ FÁBIÁN Z. I. in BÁCS–FÁBIÁN–SCHREIBER–TÖRÖK, *Hungarian Excavations in the Theban Necropolis*, 2009, 34, valamint részletesen NÉMETH BORI cikke e kötetben.

⁵ TT „206” és Kamp -43- számú sírok. FÁBIÁN Z. I. in BÁCS–FÁBIÁN–SCHREIBER–TÖRÖK, *Hungarian Excavations in the Theban Necropolis*, 2009, 34–35, és FÁBIÁN Z. I. in *Orpheus Noster* 1 (2009) 5–32.

⁶ Jóllehet a csoportok egyes darabjai többnyire jellemzően a *szaфф*-sír egy-egy részéből származnak, pl. a tengely első ill. hátsó fele, az első, *porticus*-terem keleti, illetve nyugati oldala, előudvara, stb., bizonyos csoportok nagy szóródása az egész sír területére kiterjedt.

⁷ A leletek között gyakran fordulnak elő a koporsókról letört kézfejek, fülek és ritkábban szakállak. Ezeket csapolással vagy ragasztással erősítették fel a koporsókra, így gyakorta ezek töredeztek le legkönnyebben a koporsókról.

A csoportok nagy részének datálása egyenlőre nem lehetséges, mert a töredékekből túl kevés maradt fenn azért, mert a rablás, zúzás után ennyi maradt belőle, vagy azért, mert valamelyik másik sírból, aknából szakadt le. Nehézséget jelent az is, hogy bizonyos csoportok darabjai megrongálódtak (pl. megégették és elveszítették eredeti színüket). A csoportok csupán támpontot nyújtanak az elrendezéshez és kiindulópontot a későbbi feldolgozáshoz.

Az akna alsó törmelékrétegeiből származó leletek

Az egyik legjobban elkülöníthető csoport azon koporsó, illetve koporsók töredékei, melyek a már említett harmadik átmeneti kori aknából származnak. A koporsóhoz számos töredék tartozik. Egy fülpár alapján, amely bizonyosan erről a koporsóról tört le,⁸ a testszín sötétvörös, barnás, a paróka kék-sárga csíkos és a koporsó felületén a fehér háttéren bordó, kék, zöld és sárga festés dominál a figurális részeken, míg a feliratok sárga és fehér váltakozó kolumnákon kék elválasztó csíkkal, fekete hieroglifákkal jelennek meg.⁹

Jellemző a koporsó technikája: a fára vékony barna alapozást és vékony textilbevonatot alkalmaztak, erre került fel a festés. Ez a technikai eljárás jellemzően 25–26. dinasztia korabeli.¹⁰ A festett réteg nagyrészt lepattogzott a fa felületéről és egy részük előkerült számos apró töredék formájában. A darabokat összerakva úgy tűnik, hogy nem egy koporsóról, hanem kettőről beszélhetünk.¹¹ Ezt bizonyítja különben a



2–3. kép – a későkori koporsó (2006.650) néhány jellemző töredéke, a skarabeuszos és az ureuszokkal övezett napkorong fejrész és a fülek

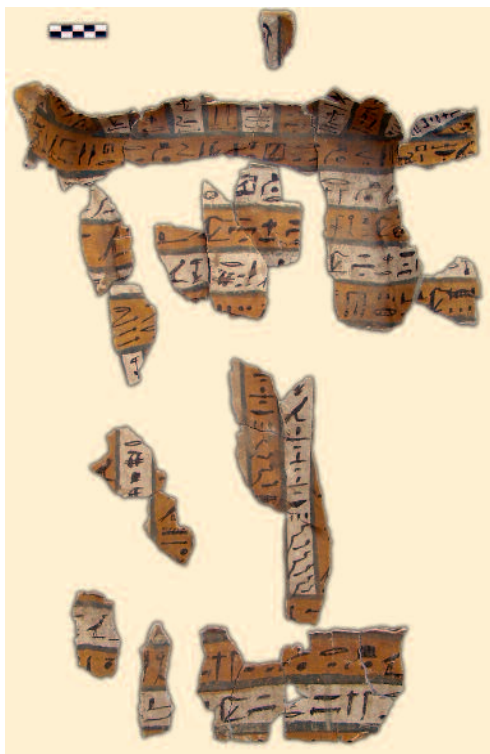


⁸ A koporsótöredékekkel azonos festés és a technika alapján.

⁹ Például Gaut-seshen koporsójának belseje, 25. dinasztia vége, 26. dinasztia eleje in JØRGENSEN, M., *Catalogue Egypt III.*, Ny Carlsberg Glyptotek, 2001, 204.

¹⁰ Ie. 750 körülől. JØRGENSEN, M., *Catalogue Egypt III.*, Ny Carlsberg Glyptotek, 2001, 14-17, és TAYLOR, J. H., *Egyptian Coffins*, Shire 11, 1989, 56.

¹¹ Egyébként egy külső és egy belső koporsó is készülhetett ugyanezzel a technikával. TAYLOR, J. H., *Egyptian Coffins*, Shire 11, 1989, 56.



4. kép – a koporsóról lepattogzott feliratos töredékek egy része

lítást, hogy ezen típusú 25–26. dinasztia kori koporsókon általában nem ábrázolták a halott karját vagy kézfejét a fedélen, mint korábban.¹⁵

A számos felirattöredék a koporsó aljának belsejéről származik (4. kép). A töredékek nagy része vízszintes és jobbról balra halad, de van több töredék is, amelynek felirata kolumnákban íródott jobbról balra. Van továbbá néhány töredék, amelyeken a hieroglifák vízszintesen balról jobbra olvashatók. Mivel ezeknek felülete domború és nem homorú vagy lapos, mint a többié, úgy gondolom, ezek nem a koporsó belsejéből, hanem a külsejéről, akár az oldaláról, akár a fedeléről származnak. A feliratok színe a következő: fehér és sárga sorok ill. kolumnák váltják egymást, az elválasztó vonalak festése kék és a hieroglifák feketék. A hieroglifák kurzív hatást keltenek. Az egymás alatti vagy melletti sorokban a szöveg gyakran is-

felt említett fülpárhoz festésében és technikájában teljesen azonos, csupán méretében nagyobb harmadik fül is, amely azoknál magasabb rétegből került elő, tehát minden bizonnyal a külső (második) koporsó darabjairól lehet szó. Az akna aljáról származik egy zöld színű, szögletes szakáll azonos festési technikával, amely kétség kívül a szóban forgó koporsók egyikéről tört le.

Az összeillesztett darabokból két fejrész azonosítható, az egyik egy *skarabeusz*os, a másik egy *2 ureusz*sal övezett napkorong részlet (2–3. kép). Az őket keretező fejdísz és paróka megmaradt részei és letört darabjai különböznek egymástól. Az ureusz-napkorongos fejrésznél a paróka csíkozása kék-sárga, megegyezve a nagyobbik fület övező parókarészlettel. Ezzel szemben a skarabeuszos fejnél a paróka csíkozása a fentitől eltér, kék-világoskék-sárga sávok váltják egymást, megfelelően a másik fülpárt övező parókatöredék mintázatának. A skarabeusz jellemző elem a fejen ezeken a koporsó típusokon egészen a kora 7. századig, amikortól Nephtisz váltja fel.¹²

A koporsó jellemző festési technikája mellett a későkori datálás mellett szól még az *šhm* sólyom ábrázolása a koporsón,¹³ valamint az összeillesztett töredékeken szereplő domináns szöveges felület.¹⁴ Továbbá a kézfejek hiánya is alátámasztja azon ál-

¹² TAYLOR, J. H., Theban coffins from the Twenty-second to the Twenty-sixth Dynasty: dating and synthesis of development in STRUDWICK, N. –TAYLOR, J.H. (eds.), *The Theban Necropolis: Past, Present and Future*, London 2003, 116.

¹³ 22. dinasztia kori kartonázásokon szereplő motívumok átvitele a koporsókra. Az *šhm* sólyom jellemző eleme a 22. dinasztia kori kartonázásoknak (például: TAYLOR, J. H., *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, London, 2001, 235, 173, és Nesmutaateru belső koporsója in JØRGENSEN, M., *Catalogue Egypt III.*, Ny Carlsberg Glyptotek, 2001, 17, fig. 6.)

¹⁴ Kartonázson szereplő motívumok átvitele koporsóra (ld. skarabeusz ábrázolás a fejétőn), valamint a sok szöveges felület. JØRGENSEN M., *Catalogue Egypt III.*, Ny Carlsberg Glyptotek, 2001, 17.

¹⁵ TAYLOR, J. H., *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, London, 2001, 233. Kézfejek nem kerültek elő az aknából, a *szaff*-sír más részeiről származó 12 kéz, illetve kézpár biztosan nem illenek sem technikájukban sem festésükben a tárgyalt koporsókhoz.

métlődik. Mivel a töredékekből nem rekonstruálható a teljes koporsó, sőt ahhoz képest elég kevés a fennmaradt töredék, nem lehet beazonosítani hosszabb, egybefüggőbb szöveget. Leggyakrabban *hṯp*-ek (áldozat), áldozati ételek, italok és az ezer (*h3*) hieroglifája látszik, valamint a *nb pt* ill. *nb.t pt* jelzők és a *ntr nfr* vagy *ntr ʕ3* jelzők olvashatóak.¹⁶ Ozirisz neve is megjelenik többször, egy töredéken teljesen, így látható, hogy a neve a szem és a trónus után a kis *ntr* zászlóval íródott. Ez hasznos datálási tényező lehet, ugyanis Ozirisz nevének ezen írásmódja a 18. dinasztia első fele után eltűnik és újra csak Piye uralkodása idején jelentkezik.¹⁷ Előfordul kétszer Hathor neve, de leggyakrabban csak isten-determinatívumok látszódnak. Ezekből az adatokból így csak annyi rekonstruálható a feliratos részekkel kapcsolatban, hogy áldozati formula, étel, ital, stb. felsorolást tartalmaznak mind a vízszintes, mind a függőleges sorokban.

Jó párhuzamként szolgál *Ptahirdisz* koporsója a Musée Granet-ban (Aix-en-Provence), melyet az ie. 7. század első felére datálnak.¹⁸ Ennek feliratai ugyan nem a koporsó belsejében, hanem annak fedelén és hátán vannak, de ami lényeges, hogy több áldozati szöveg is olvasható itt, melyek, hasonlóan áldozati ajándékok felsorolásából, a *hṯp* és a *df3w* szó (néha háromszori) ismétléséből állnak és a halott, valamint annak apja és anyja nevével végződnek.¹⁹ Az egyik feliratban (Texte D) az egyes szavak egymás mellé vagy közel egymás mellé kerültek, hiszen lényegében „ugyanarról van szó” mindegyik kolumnában. Valahogy így nézhetett ki a felirat és azok elrendezése a mi koporsónkon is.

Amennyire a töredékeinknél rekonstruálni lehet az elrendezést, annyi mondható el, hogy a koporsó belsejében legalábbis fent, a fejrésznél és az oldalsó falakon a koporsó aljának széléig felirat volt, a textiles borítás a koporsó szélét (ahol a fedéllel illeszkedett) is befedte, ez sárga színűre volt festve. A fejnél a függőleges oldalfalon oszlopokban volt a felirat, míg a vízszintes aljon átvált sorokra, a sorok eleje és vége felfut az oldalfalak tetejéig. Nem rekonstruálható, hogy pontosan hol kezdődnek az oszlopok újra, de annyi látható, hogy a sorokból egyszer csak oszlopok indulnak ki, azt nem tudni, összesen hány lehetett és pontosan hol.

Mivel a szélek két helyen is megvannak, meghatározható a koporsó aljának magassága, vagyis a mélysége. Ez 12 cm, ami közel egyezik *Ptahirdisz* koporsójának mélységével (13 cm), amely belső koporsó,²⁰ ezért talán mondhatjuk, hogy a mi feliratos töredékeink is egy belső koporsó aljának belsejéről hullottak le. A fejrész és a fülek miatt továbbá azt is mondhatjuk biztosan, hogy volt egy következő koporsó is.

Végül a datáláshoz annyival lehet pontosítani az eddigi 25–26. dinasztia, hogy ie. 740/730 és 690/670 (vagyis, kb. amit a késő 8. század, kora 7. század jelöl) közötti időszakra lehetne helyezni a koporsót az Ozirisz névforma, valamint a fejrészen szereplő skarabeusz dekoráció miatt.

A temetkezés korának meghatározásában nemcsak a koporsó típusa, festése, stb. adhat segítséget, de a kontextusából előkerült további leletek is. Az aknában kialakított kamrában a fal mellett állt két *canopus*-edény (a belső szervek tárolására szolgáló edények) és egy kis fadoboz usébtikkel tele. Az usébtí alapvetően az elhunyt képmása, amely a halottat hivatott helyettesíteni a túlvilági mezőgazdasági munka során. Az usébtik száma, kidolgozása és mérete a különböző korokban változott, az eredetileg 1–2 szép kidolgozású szobrocskát a Későkorban felváltják az egyszerű, alig megmunkált, formákban kiégetett, apró agyag usébtik, melyek „hivatalos” száma ekkor 401 darab usébtí személynként.

¹⁶ „Az ég úrnője”, „a jó isten”, „a nagy isten”.

¹⁷ LEAHY, A. in *SAK 7* (1979) 141–153. Piyétől újra, vagyis 740–30-tól. *SAK 7* (1979) 149 és még táblázatban fig.1. 145. [BARBOTIN, C. – TERLAY, B.], *Collection Égyptienne, Musée Granet, Aix-en-Provence*, 1995, 182.

¹⁹ Texte B a mellen, *Nwt* körül két oldalt, Texte N, O a hátoldalán a *dd* oszlop két oldalán és Texte D a fedélén középen 5 kolumnában, [BARBOTIN, C. – TERLAY, B.], *Collection Égyptienne, Musée Granet, Aix-en-Provence*, 1995, 168–182.

²⁰ [BARBOTIN, C. – TERLAY, B.], *Collection Égyptienne, Musée Granet, Aix-en-Provence*, 1995, 182.



5–6. kép – az akna kamrájának sarkában talált usébtidoboz és a dobozban talált usébtik 5 csoportja (2006.599.a-b)

Az említett usébtidoboz 184 usébtit tartalmazott (5–6. kép). A doboz igen rossz állapotban van, díszítése a tisztítás után sem kivehető, a festés szinte teljesen lekopott, a sárga alapszín nyomokban látszik, rajta fekete pöttyökkel és vonalakkal, ami talán felirat volt. Az Aston által felállított usébtidoboz tipológia szerint a képi ábrázolás az V. típustól tűnik el, a VII. és a VIII. típus egyik variánsára jellemző a sárga háttér vízszintesen vagy kolumnákban körbefutó felirattal.²¹ Ekkor személyenként két, egymással megegyező típusú doboz jellemző kb. 200-200 usébtivel.²² Ez feltételez egy másik, hasonló dobozt is az eredeti temetkezésben. Valóban, néhány töredék előkerült az akna tisztítása során a felsőbb rétegekből, melynek festés maradványa és a fa típusa, minősége megegyezik az ép dobozával tehát valószínű, hogy a felszínhez közelebb ennek a második doboznak a darabjai szétszóródtak, ahogy a benne lévő usébtik is.²³

²¹ 8–7. század. ASTON, D.A., The Shabti Box: A Typological Study, in *OMRO* 74 (1994) 32–37.

²² ASTON, D. A., *OMRO* 74 (1994) 43.

²³ 34 terracotta usébtik került elő a dobozon kívül a törmelék tisztítása során.

A fent bemutatott leletek vizsgálata alapján tehát viszonylag pontosan behatárolható az akna egyik temetkezésének kora (8–7. század). Ugyanakkor további leletek alapján valószínűsíthető, hogy több korszak temetkezése is jelen volt az akna törmelékében.²⁴ További ismerettel szolgálnak egyéb jelentős tárgyak is, mint a *pseudo-canopus*-edények²⁵, a múmiát borító gyöngyháló és az aranyozott fa és fajsansz amulettek,²⁶ valamint a görög Klazomenai amforák,²⁷ melyeket azonban jelen cikk nem tárgyal.

Az akna beomlásból származó törmelék felső rétegéből jött jelentősebb koporsótöredékek és egyéb fa tárgyak

Visszatérve a *szaft*-sír egyéb részéről származó leletekre, az anyag kissé bonyolultabb és kaotikusabb képet ad, mint az akna viszonylag zárt anyaga. Az aknát feltöltött törmelék felső rétegéből került elő az általam kialakított 12 csoportba sorolt koporsó fedelének 3 darabja (7. kép). A fedél egy ládakoporsó fedelének felső fele, amely hosszában közepén, éppen a feliratos sáv mentén tört ketté. Festetlen, jó minőségű fából készült, felső szélén 6 cm széles, vízszintes bordó sáv után közepén egy kolumnában áldozati formula²⁸ szövege húzódik fehér háttéren fekete körvonalú kék hieroglifákkal, piros és fekete sávelválasztó vonalakkal. A ládakoporsókat a 18. dinasztia idején egyre inkább kiszorítják a használatból az antropomorf koporsók,²⁹ de pontosabb kormeghatározásra nincs mód további töredékek, részletek hiányában, így erről a koporsótöredékről bármilyen további feltevés hipotetikus. Mivel az áldozati formula megszakad, nem derül ki a szöveg végén szereplő elhunyt neve. A legnagyobb töredék hossza 89 cm, tehát ha belső koporsóról is van szó, még közel egy méter hiányzik a fedélből, természetesen, ha feltételezzük, hogy felnőtt ember koporsójáról van szó. A töredékek kontextusa sem segít a pontosabb datálásban, mert a környékéről előkerült tárgyak is számos korszakot képviselnek.

A *szaft*-sír *porticus* termékének (első terem) keleti feléről jött egy másik usébtidoboz egyik oldalfalának töredéke és fedele, együtt egy színeiben, ecsetvonásaiban teljesen azonos festésű fa usébtivel (8–10. kép). Az Aston-féle usébtidoboz tipológia alapján a töredékek élénk kék-zöld-piros



7. kép – az aknába omlott törmelékből előkerült koporsófedél (2006.606)

²⁴ Ld. erről FÁBIÁN Z. I. in BÁCS–FÁBIÁN–SCHREIBER–TÖRÖK, *Hungarian Excavations in the Theban Necropolis*, 2009, 101–102, valamint NÉMETH BORI cikke jelen kötetben.

²⁵ *Al-canopus*-edények, a valóságban ugyanis nem nyitható a tetejük, vagyis eredeti funkciójukat (ti. a mumifikált belső szervek tárolása) csupán szimbolikusan töltötték be. A *pseudo-canopus*-edényekhez ld. FÁBIÁN Z. I., Cat Nos. 37–38 in BÁCS–FÁBIÁN–SCHREIBER–TÖRÖK, *Hungarian Excavations in the Theban Necropolis*, 2009, 1011–02.

²⁶ Az aranyozott fa és fajsansz amulettekhez ld. NÉMETH B., Cat. Nos. 46–47 in BÁCS–FÁBIÁN–SCHREIBER–TÖRÖK, *Hungarian Excavations in the Theban Necropolis*, 2009, 110–113.

²⁷ Az amforákhoz ld. SCHREIBER G. in BÁCS–FÁBIÁN–SCHREIBER–TÖRÖK, *Hungarian Excavations in the Theban Necropolis*, 2009, 100.

²⁸ A halottnak járó áldozatok (étel, ital, stb.) listájának felsorolása, mely mindig egyfajta, közel teljesen azonos séma szerint szól és jelenik meg a koporsókon. (Itt: *hṭp dj nsw n Wsjr nb ḏdw dj.f hṭp.w ḏβ.w (sn...t)*)

²⁹ TAYLOR, J. H., *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, London, 2001, 226.

festése miatt a kérdéses doboz a III. típusoz tartozott,³⁰ ezen belül is annak kései szakaszába sorolandó, ekkortól jelennek meg ugyanis az istenalakok előtti kultikus jelenetek, mint adorálás Ozirisz előtt,³¹ amely ennek a doboznak az oldalfalán is látható, pontosabban Ozirisz trónoló alakja vehető ki a festésen. Az istenalakok előtti kultikus jelenetek minden ismert esetben a hosszanti oldalfalon szerepelnek, míg a rövidebbeken általában a 4 Hórusz-fiú egy-egy vagy két-két alakját ábrázolták, és az álját egyre ritkább.³² Sajnos a párhuzamként szolgáló, Aston által közölt példányoknak egyik tulajdonosa sem ismert, ezért pontosabb kormeghatározás nem lehetséges, Aston stilsztikai jegyek alapján becsüli a III. típus végét képviselő usébtidobozokat a késő 19. dinasztia korára.³³

A doboz közvetlen kontextusából előkerült fa usébi ikonográfiai jellegzetességeinek, valamint a rajta szereplő felirat (usébi szöveg) vizsgálati eredményei is alátámasztani látszanak a 19. dinasztia végi, 20. dinasztia eleji datálást.³⁴



8–9. kép – a festett usébtidoboz oldalfal töredéke és fedele (2006.573.a-b)



10. kép – festett fa usébi (2006.565), amely talán a dobozzal alkotott egy szettet

³⁰ ASTON, D. A., *OMRO* 74 (1994) 23–24.

³¹ ASTON, D. A., *OMRO* 74 (1994) 38.

³² ASTON, D. A., *OMRO* 74 (1994) 24–25. Aston által közölt példák is itt.

³³ ASTON, D. A., *OMRO* 74 (1994) 25.

³⁴ PATKÓS SZ., *Usébtik a Khokha-domb déli lejtőjéről*, publikálatlan szakdolgozat, ELTE Egyiptológia Tanszék, Budapest, 2006, 18–21.

A szaff-sír tengelye mentén folytatott ásatás nyomán talált, az eredeti temetkezés részét alkotó fa leletek

A középbirodalmi *szaff*-sír alapján feltételezhető volt középbirodalmi temetkezéshez kapcsolódó leletek előkerülése is. A *szaff*-sír tengelyében, a második teremben több fa modellfigura ép, kevésbé ép és töredékes darabjait találtuk. A fából készült és festett modellek változatos és nagyszámú előfordulása a halotti mellékletek között jellemzően középbirodalmi. A legkülönbözőbb munkafolyamatokat modellezték (magtárakat, sörfőzdeket, kenyérsütést, mezőgazdasági munkákat, halászatot, stb). Az Újbirodalomra a modellek nagyrészt eltűnnek a sírokból, a jelenetek a sírfalakra kerülnek.

Öt, többé vagy kevésbé ép figura került elő, kissé szóródva a *szaff*-sír tengelye mentén, melyek festésükben, méretükben, kidolgozásukban egymáshoz nagyon hasonlóak,³⁵ ezért feltételezhető, hogy ugyanazon modell részei voltak (**11. kép**). Az alakok karja, melyeket eredetileg csapolással rögzítettek a testhez, letörték, a fejet, a testet és a lábakat egyben faragták ki, a lábszárak vége csapolásban végződik, nyilván így



11–12. kép – a modellhez tartozó figurák, valamint a további „kiegészítők”

erősítették fel őket a modellre. Testszínük vörös, mindegyikük fehér kötényt visel. Két esetben a figurák feje sem hiányzik a testről (a többinél letört), a fej pedig azért érdekes, mert mindkét figura szemei szokatlanul kerekék. Eddig párhuzamot még nem találtam, minden más, ismert esetben a szemek mandulaformájúak, amint azt a képi ábrázolásokon is megszoktuk. Lehetséges, hogy gyors és elnagyolt munkáról van szó, bár ez önmagában nem magyarázza az egyiptomi ábrázolástól szokatlan szemformát, lehetett azonban ez a „művész kézjegye” is.

A további modelltöredékek alapján (lépcső, árbóc, evezőlápát töredéke, felhúzott lábak, karok) (**12. kép**) nem állapítható meg, hogy ezek a figurák milyen modell részei lehettek, az árbóc és az evező-



³⁵ Egyetlen kivétellel, mely a többinél méretben jelentősen kisebb, festése kidolgozása azonban teljes mértékben egyezik a többi figuráéval. Az alakok mérete természetesen változhatott aszerint, hogy mely „szereplője” volt a modell egészének (például a hajó kormányosa lehetséges, hogy kisebb volt, mint a többiek).

lapát hajót sejtet, ami gyakori elem volt a sírmellékletek között,³⁶ de ez csupán feltételezés maradhat további részletek hiányában.

Kérdéses, hogy a 12 csoport egyikébe sorolt ágkoporsó³⁷ (13. kép) vajon lehetett-e az eredeti, tehát a középbirodalmi temetkezés koporsója, amely a legtöbb modellhez és további, a cikkben nem tárgyalható középbirodalmi leletekhez hasonlóan a sír második termének tengelye mentén került elő.³⁸ Az ágkoporsóval kapcsolatban még további vizsgálatok szükségesek.



13. kép – a szaff-sír második helyiségéből származó ágkoporsó (2006.782)

A szaff-sír hátsó részében az elfalazás előtti és fölötti törmelék egyes fatárgyai

A szaff-sír tengelyében futó rövid folyosó vége egyben a sír vége is volt. A hátfalon azonban visszafalazott áttörés látszik, nyilván egy későbbi sír építése során keletkezett a lyuk. Az áttörés helye körüli ásás során került elő két fafésű és egy hajtű (14–17. kép). Az egyik fésű teljesen ép, míg a másik, ezzel szinte teljesen azonos fésű egyik vége letört. Egyszerű, bekarcolt vonalkás díszítésük és formájuk gyakorinak tűnik, párhuzamok alapján a kora 18. dinasztiára datálhatóak.³⁹

A közeli deir el-medinei keleti (nő és gyerek) temetőből is több ilyen fésű származik, Bruyère 12 darabot említ, fából, a legáltalánosabb formájúak, ahogy nevezi őket.⁴⁰ Kizárólag női sírokból kerültek elő, némelyik in situ ovális kosarakban más kozmetikai eszközök, mint kohl-os (fekete szemfesték) edények, illóolajos edénykék, hajtűk mellett. A keleti temetőt a 18. dinasztia alatt használták.⁴¹ Bruyère in situ talált fésűi alapján valószínűleg összekapcsolható a fésűkkel az a fa hajtű töredék, amely előbbiekkkel együtt került elő a törmelékből. Párhuzamok alapján a hajtű is a 18. dinasztia idejére datálható.⁴²

³⁶ Különböző típusú és különböző célt szolgáló hajók (szállításra, hajózásra (világi kontextus), temetés, szimbolikus utazás, zarándoklat, napbárka (vallási kontextus) fából. Részletesen ld. TOOLEY, A. M. J., *Egyptian Models and Scenes*, Shire 22, 1995, 51–56.

³⁷ A kötéllel összefont ágak között csont- és textilmaradványok, valamint festékmaradványokkal kagyló és kagylótöredékek (2006.779.a-b) kerültek elő, amely arra enged következtetni, hogy koporsó töredékéről van szó.

³⁸ Gazdag és változatos típusú agyagedényekből álló melléklet, valamint agyag áldozati táblák. Erről ld. FÁBIÁN Z. I., Cat Nos. 15a és b in BÁC-S-FÁBIÁN-SCHREIBER-TÖRÖK, *Hungarian Excavations in the Theban Necropolis*, 2009, 58–60.

³⁹ Párhuzamokhoz ld. FREED, R. in *Egypt's Golden Age: The Art of Living in the New Kingdom 1558-1085 B.C.*, Boston, 1982, 197, No. 229, aki ezt a típust a 18. dinasztiára datálja. PETRIE, W.F., *Objects of daily use*, London, 1927, 25, Plate XX No. 4 a kora 18. dinasztiára, Hatsepszut előttré datálja a fésűt, amely méretében is és mintázatában is nagyon hasonló a szaff-sírban talált fésűkhöz.

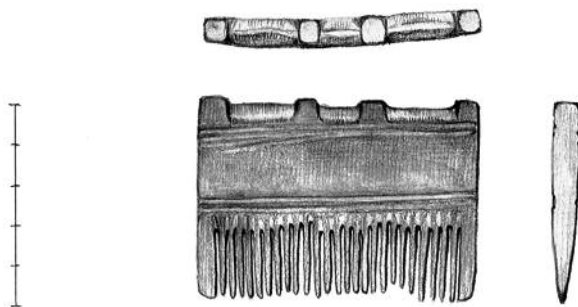
⁴⁰ BRUYÈRE, B., *FIFAO 15* (1937.b) 80.

⁴¹ BRUYÈRE, B., *FIFAO 15* (1937.b) 6–8.

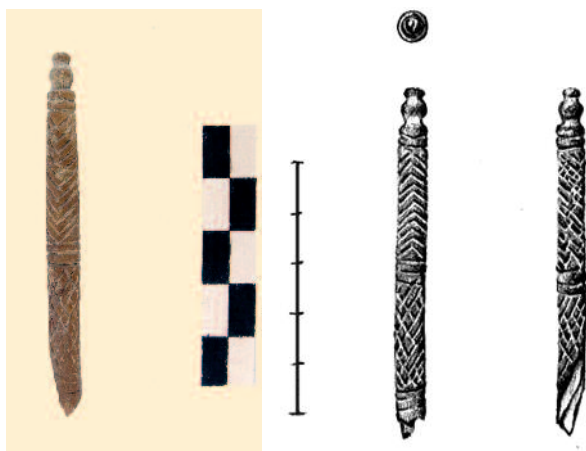
⁴² PETRIE, W.F., *Objects of daily use*, London, 1927, 24 – több, szinte teljesen hasonló hajtűt mutat be, melyeket a 18. dinasztiára datál, például No. 18 és 21 Illahunból. A példák közül a leginkább releváns a No. 21 és 23. FREED, R. in *Egypt's Golden Age*, Boston, 1982, 198 – ugyan egy majom díszítéses példát közöl (No.231), de a majom alatti részen lévő bekarcolás egyezik a szaff-sírban talált hajtűével, amit 18. dinasztia kori jellemzőnek mond.



16–17. kép – a fésűkkel együtt előkerült hajtű töredéke (2008.899) (Köllő Zsuzsa rajza)



14–15. kép – a szaff-sír tengelyének végében talált fafésűk (2008.901 és 888) (Köllő Zsuzsa rajza)



Bár a fenti tárgyak kimutatnak egy 18. dinasztia kori temetkezést, azt nem lehet állítani, hogy a *szaff*-sír egyik másodlagos temetkezéséről lenne szó. Könnyen lehet, hogy a tárgyak a fenti Kamp -43- vagy a TT „206”-os sír padlójának leszakadásakor kerültek a *szaff*-sírba, de azt sem szabad számításon kívül hagyni, hogy a leletek máshonnan (például egy másik sír kirablásakor egyes tárgyakat más rejtékhelyre vittek) kerültek ide.

Ugyancsak a *szaff*-sír tengelye végén az elfalazás előtti törmelékből jött három festetlennek tűnő fa töredék, melyek minden bizonnyal egy usébtidoboz két hosszanti oldalfalai és egy harmadik töredék, talán ez is oldalfal része. Festés hiányában igen nehéz a kormeghatározás, de a közelében szétszóródott 131 szakállas, illetve a 128 nem szakállas kis terracotta usébtí későkori, de legalábbis harmadik átmeneti kori datálás mellett szól. A kontextus további vizsgálatokat igényel még.

Végül a 12 koporsó csoport egyik jelentős csoportját emelem még ki, ami a legnagyobb csoportot alkotja, de ezáltal a legtöbb bizonytalanságot is adja. A fekete-sárga festésű koporsó darabjainak elnevezett töredékeknek először is mennyisége és nagy felületi szóródása alapján felvetődik a kérdés, hogy nem több koporsóról van-e szó. Másodsor a szignifikáns darabok mégis keveset árulnak el a koporsó típusáról, emiatt a kormeghatározás kétséges és pontatlan lenne. Ezzel kapcsolatban egyelőre csupán annyi mondható, hogy a fekete alapon sárga festésű koporsók elsősorban a 18. dinasztiaiban, majd újra a 22. dinasztiaiban voltak jellemzőek. Az apró töredékeken gyakran kivehető sárga vonalak (kolumnacsíkok) és az

egy-egy hieroglifa alapján kisméretű feliratok díszíthették a koporsó egy részét, ami inkább a későbbi, 22. dinasztia körüli kormeghatározás mellett szól, akárcsak a sárga alapon színes festésű és színtelen fény-mázzal (fényes, gyantaalapú anyag) fedett gallér részletei.⁴³ Ebben az esetben a töredékek kontextusa nem nyújt segítséget, hiszen mivel sárga-fekete festésű koporsótöredékek a *szaaff*-sír teljes területéről kerültek elő, mint láttuk is, az innen származó más leletek között akár 18. dinasztiaira, akár Későkorra is van példa. Figyelembe véve a sok letört kézfejet, az embermaradványok számát, továbbá a koporsótöredékek nagyon apró, töredezett, össze nem illeszthető állapotát, meggyőződésem, hogy a szóban forgó csoport töredékei nem egy, hanem több koporsó széttört maradványai.

A fent bemutatott koporsótöredékek jól érzékeltetik a bevezetőben részletezett problémát, amellyel a munka során találkoztam, nevezetesen a kevert korú, típusú és töredékes anyag támasztotta nehézségek a temetkezések rekonstrukciójára. Az egymásba szakadt, különböző korú sírépítmények a különböző korú leletek keveredéséhez vezettek, továbbá a rablások, fosztogatások eredményeként az értéktelenné tartott tárgyak széttörése mára összeilleszthetetlen és alig azonosítható töredékeket eredményezett.

A cikkben nem volt módom bemutatni a bútorok csoportjába tartozó töredékeket, melyek azonban ugyanúgy gyakori mellékletei voltak a síroknak. Értéktelenné tartott mivoltuknak köszönhetően azonban gyakran darabokra törték őket, egy-egy töredékük került elő az ásatás során.⁴⁴

Összességében úgy gondolom, hogy a bemutatott és ismertetett koporsó, usébtidoboz és egyéb fa tárgyak töredékei, valamint további, itt részletesen be nem mutatott leletek alapján a *szaaff*-sír területén feltárt bizonyos temetkezések megközelítő kora viszonylagos bizonyossággal meghatározható és legalábbis kimutatja számos temetkezés jelenlétét. A Középbirodalomtól a Későkorig terjedő időszakon belüli temetkezések alátámasztják azt a tényt, amit a cikk elején is hangsúlyoztam, hogy akár egy konkrét síron (*szaaff*-sír) belül is milyen változatos, nagy időintervallumot felölelő temetkezések lehetnek jelen.

Abstract

This paper focused on the analysis of wooden objects and finds excavated during the seasons 2004–2008 on the southern slope of el-Khokha hillock by the Hungarian Archaeological Mission led by Zoltán Imre Fábrián. The work concentrated on a First Intermediate Period or Middle Kingdom Saff-tomb where apart from some objects of the original burial, other finds representing later periods were excavated.

The wooden fragments represent mostly coffin fragments, such as the fragments of an outer and inner coffin from the Late Period (740–670 BC) dated by the technical method and iconographic elements. A shaft was cut beneath the portico of the Saff leading to a tomb chamber where a shabti box was found containing 184 shabtis of clay and further wooden fragments from a supposed second shabti box and 34 shabtis.

From the upper layers a painted fragment of another shabti box and its lid with a painted wooden shabti can be dated to the end of the 19th Dynasty.

From the inside chambers of the Saff wooden model figures and tools represent the original burial of the tomb together with other finds.

Two combs and a hair pin of wood can be dated to the 18th Dynasty and 3 pieces of a wooden shabti box without decoration was found at the back of the Saff with 259 shabtis of clay nearby in the debris.

⁴³ TAYLOR, J. H., *Egyptian coffins*, Shire 11, 1989, 46.

⁴⁴ Szék vagy állvány lába, szék ülőrészének töredékei, gomb fogantyú ládáról, dobozról.

EGY AKNASÍR ÉS AMI BENNE VAN: EGY MÁSDOLGOS TEMETKEZÉS TÖRTÉNETE A THÉBAI EL-HOHA DOMBON

A thébai nyugati part falvai közt, az ókori egyiptomi nekropolisz területén, az el-Hoha domb déli lejtőjén létrehozott sírok igen változatosan alakítják a tájat. Széles skálán mozog a feltárt sírok kronológiai fejlődése, mind keletkezésük, mind eredeti és másodlagos felhasználásuk terén. Az Óbirodalomtól kezdődően követhetjük végig a lelőhelyek, leletek történetét, amelyek egészen a modern korig terjednek, bonyolult tereppé változtatva a dombot. Az itt folytatott, Fábíán Zoltán által vezetett ásátások során előkerült középbiradalmi sír területén kialakított másodlagos aknasír és annak leletei, illetve mindezek jellegzetes környezetének bemutatása és értelmezési kísérlete áll majd cikkem középpontjában.¹

Az Első Átmeneti Kor vagy a Középbiradalom idején kialakított úgynevezett *szaff-sír*² az el-Hoha domb déli lejtőjének felülről a második sírsorában helyezkedik el. Mennyezete valaha a legfelső sírok padlózatával egyezett, azonban ennek nagy része leomlott, egymásba szakadtak a sziklafelületek. Ez nemcsak az eredeti sírok főleg sziklába vájt szerkezetének pontosabb megismerését nehezíti meg a mai kutatás számára, hanem az eredetileg bennük elhelyezett halottak és sírmellékleteik hozzárendelését is a megfelelő sírokhoz. Ez a fajta szortírozás ugyan a terepmunka alapfeladatai közé tartozik egy ásátáson, mégis csak az aktuális ásátási terület gondos megfigyelésével párosított lelet-feldolgozás nyújthat javarészt még mindig csekély támpontot az azonosításukhoz. Ugyanis mindezt tovább nehezítik a különböző, akár már az ókorban is végbe ment újabb temetkezésekhez végzett átalakítások, vagy éppen rablások, fosztogatások; az európai főleg a 18. századtól Egyiptomba látogató kalandorok, gyűjtők műkincsgyűjtési akciói, melyek az anyag kimazsolázgatásával, rongálásával is jártak. Ezt tetézte a modern arab falvak lakosainak mindennapi tevékenysége, ugyanis a sírokat is hasznosították lakhelyük kialakítása során; családjukkal, házonállataikkal együtt vették birtokukba az egyes termeket, folyosókat, általában a környéken talált ókori kőtömbökből és vályogtéglából hozzáépítve a külső épületeket. Az egyiptomi hatóságok több hullámban lebontatták egy-egy részét a szétterjedt falvaknak, új kerületbe telepítve a lakosokat. Egy ilyen hullám zajlik éppen az utóbbi három-négy évben, mely során 2009 tavaszán az ásátásunk kiindulópontja, a TT184-es sír fölött álló modern ház felét is lebontották (1–2. kép).³

Mindez példázza, hogy mennyire keverednek, szétszóródnak, elvesznek szem elől az eredeti tárgyak – akár a domboldal aljára gurulnak, vagy egy múzeum kiállítótermébe, raktárába kerülnek, vagy éppenséggel eltűnnek a fekete piac útvesztőin. A régészeti rétegek gyakran csak nehezen követhetőek ilyen körülmények között, de természetesen fontos információt szolgáltatnak a leletanyag minél pontosabb megismeréséhez.⁴

¹ Az ásátások és a hozzá kapcsolódó kutatások megvalósulásához támogatást nyújtott a Magyar Ösztöndíj Bizottság, valamint a Nemzeti Kutatási Alap és az Országos Tudományos Kutatási Alapok.

² A *szaff* szó arabul sort jelent, a *porticus*-termének homlokzatát képző oszlopai alapján.

³ Az ásátásról bővebben ld. FÁBIÁN Z.I., A thébai el-Hoha domb déli lejtőjének feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében – 2009, *Orpheus Noster* 1 (2009), 5–32, különösen 8-9; valamint az ókori újrahasznosítás egyik példájához: OCKINGA, B.G., Use, Reuse, and Abuse of “Sacred Space”: Observations from Dra Abu Al-Naga in DORMAN, P.F. – BRYAN, B.M. (eds.), *Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes. Occasional Proceedings of the Theban Workshop, /SAOC 61/* Chicago 2007, 139-162; a modern jelenségeket pedig etnográfiai szemszögből tárgyalja: VAN DER SPEK, KEES, Feasts, Fertility and Fear: Qurnawi Spirituality in the Ancient Theban Landscape in DORMAN–BRYAN, i.m. 177–192.

⁴ Ezt hangsúlyozza és egy ‘korai’ régészeti módszertani megközelítést mutat be POLZ, D., Excavation and Recording of a Theban Tomb. Some Remarks on Recording Methods in ASSMANN, J. – BURKARD, G. – DAVIES, V. (eds.), *Problems and Priorities in Egyptian Archaeology*, London & New York 1987, 119–140, Pl. 16.



1–2. kép – A Hoha látképe délkeleti irányból, 2009 márciusában, modern házakkal a sírok és építmények között; majd az áprilisi állapot részleges bontás után, a déli oldalról.

A Középbirodalom idején készített sírok megszokott és elvárható építészeti elrendezésével nem teljesen egyezik az általunk feltárt *szaff*-1 számú sír. Ugyanakkor azzal a lehetőséggel is számolnunk kell, hogy a természeti környezetnek, így elsősorban a területen található sziklaminőségeknek, az ez által is meghatározott korábbi síroknak, esetleg az egyéni igényeknek, kiadásoknak megfelelő, akár egyedi megoldások is elképzelhetőek egy-egy sír esetében. Az a tény, hogy az ismert sírtípus mintája csak nagyjából követhető nyomon ebben a *szaff*-sírban, úgy tűnik, ezt támasztja alá. Mindezt eleve behatárolhatja a terület felparcellálásának kevésbé ismert módja is.⁵

Az ókori egyiptomi történelem későbbi időszakára leginkább jellemző, így a Harmadik Átmeneti Kortól különösen, hogy a korábbi, már kivájt, meglévő sírokat vagy azok egy részét használták fel az újabb temetkezésekhez. Esetünkben a *szaff*-sír *porticus*-termének keleti felén lévő második oszlopa előtt egy aknát alakítottak ki, amelyhez egy sírkamrát vájtak a *porticus* padlója alá.⁶ Fölötte, a *porticus*-terem keleti felén, az oszlopok mögötti részen helyiséget alakítottak ki, amely valószínűleg a föld fölötti kultikus funkciót látta el, ahol a temetést övező és az azt követő rítusok elvégzésére kerülhetett sor. Ugyanitt, a terem keleti sarkába vájtak egy nagyjából egy koporsónyi méretű, durván téglalap alakú helyiséget, amely ismét egy újabb fázist jelölhet a temetkezéseken belül. Ezeket a már meglévő középbiradalmi sír másodlagos felhasználási fázisaiként értelmezhetjük.

A tárgyalt aknasírban és a *porticus*-terem keleti felében kialakított részekben talált leletek is az említett másodlagosságot támasztják alá. A középbiradalmi leletanyag elsősorban a *szaff*-sír belső termében és annak akna-kamráiban került elő; a *porticus*-ban csak elvéve, egyértelműen nem az eredeti szándék miatt. Az aknasírból az emberi maradványokon kívül többek közt felszínre kerültek koporsótöredékek; egy érintetlen fadoboz, amely 184 terrakotta usébtí figurát tartalmazott, valamint egy második doboz töredéke és további 34 usébtí, amely a készlet második részét képezhette; *cartonnage*-koporsó-töredékek; két mészkő ún. ál-*canopus* edény; egy fa illetve egy fajansz alapanyagú, aranyozott négy Hórusz-fiú amulettből álló szett, az utóbbi fajansz amulettekhez egy szárnyas halotti skarabeus is társult; egy a múmiát borító gyöngyháló a hozzáerősített négy, apró gyöngyökből szőtt Hórusz-fiú és skarabeus amulettel; valamint öt mumifikálóedény. Nagymennyiségű textil és különálló gyöngy is előkerült, ez utóbbi mennyisége további, esetlegesen több, de legalább egy gyöngyháló meglétére enged következtetni.

Az anyag egy része az aknasír termék aljáról került elő annak délnyugati sarkában, egy viszonylag kevésbé bolygatott állapotot jelezve; modern anyag már nem keveredett az itteni leletekkel. Ez persze tarthat egy, akár már az ókorban elkövetett rablást is, amikor is oda rejtették a tárgyakat, mégis azok viszonylag homogén egységet képeznek. Együttes előkerülésük segíthet a lelőhely és egyben a felhasználók, készítőik, résztvevők környezetének felfedéséhez, pontosabb datálásához.

Ez utóbbi az úgynevezett Harmadik Átmeneti Kor és a Későkor egymást követő korszakain⁷ ível át, kissé homályos határokat szabva, amennyiben a leletek ki- és átalakulási folyamatait vesszük figyelembe,

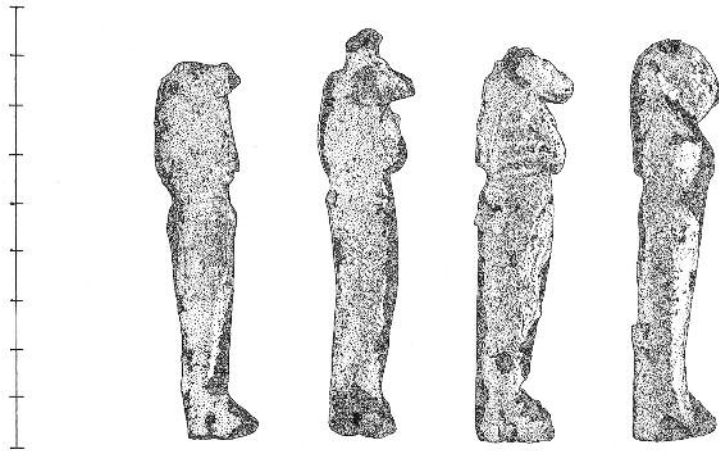
⁵ A későbbi, elsősorban a Ptolemaiosz-korból származó dokumentumok alapján, amelyek sírok, sírhelyek, területek bérbeadását tárgyalják általában a mumifikáló személyek és a sírok gondozásával megbízott papi személyek között, talán vissza lehet valamelyest következtetni legalább a már meglévő sírokkal való tevékenységek menetére: ASTON, D.A., *Theban West Bank from the Twenty-fifth Dynasty to the Ptolemaic Period* in STRUDWICK, N. – TAYLOR, J.H. (eds.), *The Theban Necropolis: Past, Present and Future*, London 2003, 157–162.

⁶ A pontos paraméterekhez ld. FÁBIÁN, A thébai el-Hoha domb déli lejtőjének feltárása, 8–9.

⁷ Ez az i.e. 1064 és i.e. 525, valamint az i.e. 525 és i.e. 332 közötti időszakokat jelenti. Itt és a továbbiakban is, amennyiben nincs külön jelölve, a megadott dátumok az IKRAM, S. – DODSON, A., *The Mummy in Ancient Egypt. Equipping the Dead for Eternity*, Cairo 1998 által megadott kronológiát követik.

azok kisebb-nagyobb változásait, esetleg éppen változatlanságait követve. Nem zárható ki tehát, hogy egy-egy lelet egyfajta átmeneti állapotot tükröz a saját tárgykörének fejlődésében, mely nem feltétlenül jár önállóan értelmezhető, pontosabb kronológiai jelentéssel. Ugyanakkor, az apróbb részletek, formák, írásmódok vagy színhasználati választások és módszerekben végigkövethető változások, melyek a készítő mesterek egyéni választásait éppúgy tükrözhetik, mint a valamelyest szigorúan megszabott hagyományos kivitelezési módokat, teszik lehetővé, hogy meghatározzuk fejlődésük menetét. A fázisok esetlegessége, idioszinkratikus megjelenése viszont éppenhogy nem segít ezek pontosításában, így gyakran egy-egy különleges részlet miatt bizonytalan az általában amúgy is töredékes lelet behatárolása.

Az együtt előkerült leletek a mumifikált halott túlvilági létét voltak hivatottak megkönnyíteni, a halál bekövetkezése és a temetés után az oda vezető úttól kiindulva, védelmet és segítséget biztosítottak számára már a gyakran igen viszontagságosnak leírt utazás során is.⁸ Az esetleges funkcionális oldaluk mellett egyesítették, sőt gyakran egymást ismételve jelenítették meg a helyzethez kapcsolódó szimbolikus jelentéstartalmakat. Ez egyfajta túlbiztosításként is értelmezhető, a lehető legtöbb oldalról megerősítve az alaphelyzetet, azaz a halott fizikai és szellemi védelmezését, megőrzését és a túlvilágon való továbbélését. Ilyen módon a múmiát körülölelő pólyák, a múmiát mintegy kagylóként körbezáró *cartonnage*-koporsó és a további rétegeként megjelenő fakoporsók, esetleges kőszarkofágok mind-mind ezt a funkciót látják el. A halott helyettesítésére szánt megsokszorozott usébtik egy kis fadobozkában szintén párhuzamként tekinthetők, mintegy lakhely és koporsó képét vetítve köréjük. Egy nagyobb ugrást jelenthet az általában összesen négy *canopus*-edényt magában foglaló láda, amely eredetileg a halott különböző belső szerveit kellett, hogy tartalmazza: ugyan az edények ismét a négy Hórusz-fiút személyesítik külsőleg, mégis ezekben egy újabb ládikába zárt, a múmiahoz tartozó szerves részeket tároló és beborító, védelmező funkciójú tárgycsoportot láthatunk. Ezt a fajta ismétlődést csak erősíti az esetünkben öt darab mumifikálóedény is, amely a mumifikálás során használt, megmaradt, de mégis a halott testi-lelki épségéhez kapcsolódó anyagokat tartalmazta-őrizte. Végül, magát a sírt is ideérthetjük, mint egy legkülső védelmező és a mindennapoktól elválasztó réteget.



3. kép – Aranyozott fajsansz Hórusz-fiú amulették (2006.603.a–d; rajz: Malárik Kálmán)

⁸ Ehhez például a Halottak Könyve nyújtott támpontot, melyhez, többek közt, ld. KEMP, B., *Az egyiptomi Halottak Könyve. Bevezetés*, Budapest 2007; ill. specifikusan a thébai sírok és tulajdonosaikhoz kötődően ld. FABIÁN, A Halottak Könyve a Thébai nekropolisz újbíróadalmi sírjaiban, *Ókor* (2008), 14–28.

Védelmesző és a túlvilági újjászületést elősegítő funkciót láttak el ezen kívül a múmiapólyák közé rejtett amulettek és a múmiára terített gyöngyháló is, amelyre további, esetünkben egy szárnyas halotti skarabeust és a négy Hórusz-fiút megjelenítő amulett-szettekét erősítették (3. kép). De a fent említett tárgyakon is a védelmesző istenségek és az elhunyt alakjait ábrázolták, megsokszorozítva erejüket és egy újabb megjelenítési móddal megerősítve a várt hatást. Együttesen bonyolult kifejezési módozatai a halott túlvilági életének, a kézfelfogható rétegektől a síkban és plasztikusan is ábrázolt, elvontabb megjelenítéseken át.

A thébai leletegyüttesek koronként jellemző, 'ideális' összetételét, annak változásait David A. Aston foglalta össze az általunk tárgyalt időszakokra vonatkozóan.⁹ Általános panasz, hogy viszonylag új keletű, az utóbbi tizenöt évben megjelent cikkek, publikációk foglalkoznak csak a teljes, akár töredékes leletanyag részletes bemutatásával, míg korábban sokkal kevesebb részletre derült fény egy-egy leírásban, bár Thébában mindig is igen sok ásatást folytattak az évtizedek során.¹⁰ Ezt a nehézséget nem feledve állította fel négy főbb kronológiai szakaszra osztható besorolását, amely az i.e. 750 és i.e. 300 közötti időszak temetkezési leletanyagait öleli fel a 25. dinasztától a Ptolemaiosz-kor kezdetéig.¹¹

Az aknasírból előkerült leleteink természetesen, egyik sablonként alkalmazható csoporttal sem egyeznek teljes mértékben, miközben egy-egy csoport több eleme sem került elő ezen a lelőhelyen.¹² Az ásatás során előkerült tárgyak igencsak töredékes állapotukban viszont egyrészt az első két csoport anyagához hasonlatosak, amelyek az i.e. 750 és i.e. 650 közötti százéves időszakot ívelik át; a leletek másik csoportja ezzel szemben inkább a későbbiekhez kapcsolható, amelyek az i.e. 650–300 közötti időszakra vonatkoznak.

Ennek megfelelően, a korábbi leletcsoportban a *cartonnage*-koporsó-töredékek számítanak a legkorábban előforduló tárgytípusnak, melyeket díszítésük alapján a késő-22. dinasztától (késő i.e. 9. sz. – i.e. 8. sz. végéig) számítva keltezhetünk.¹³ Nagyjából három különálló darabot és további töredékeket állapíthatunk meg a feldolgozás mostani állapotában, melyek a széles intervallum miatt is különböző temetkezéseket, fázisokat takarhatnak, míg egyikük inkább a vizsgált anyagot tekintve túl korainak tekinthető Ramesszida korra jellemző – azaz, kilóg a sorból és a másodlagos betemetkezések szempontjából valószínűleg inkább csak valamilyen oknál fogva az aknasír kamrájába keveredett egy másik, környékbeli sír anyagaként.¹⁴ A fa koporsótöredékek által körvonalazott típusok közül találunk a 22. dinasztia idején jellemző fajtát is, amely viszont nem csak az aknasírra korlátozódik, míg jellegzetes 25–26. dinasztia korabeli típusokat találunk már az aknasír kamráján belül.¹⁵

Az usébtiket tartalmazó doboz igen egyszerű kidolgozású, külső díszítése javarészt lekopott; a tipológiában a leginkább megfeleltethető fajta az i.e. 8. század elejétől az i.e. 7. század közepéig datálható.¹⁶ A benne talált ötféle csoportba sorolható 184 usébti, valamint a további 34 darab, amely szintén a kész-

⁹ ASTON, The Theban West Bank in STRUDWICK–TAYLOR, *The Theban Necropolis*, 157–162.

¹⁰ ASTON, i.m. 138.

¹¹ ASTON, i.m. 138.

¹² 'Hiányzik', például, a *canopus*-edényeket tartó láda, fából készült stélé vagy Ptah–Szokarisz–Ozirisz-szobor, amely különböző jellegzetességeiben változhatott a négy egymást követő időszak leletcsoportjában. Hiányuk a tetszetőségükben és kezelhetőbb méretükben is rejthet, amiért könnyebben túladhattak rajtuk a múkincseket forgalmazó feketeipiacon.

¹³ TAYLOR, Theban Coffins from the Twenty-Second to the Twenty-Sixth Dynasty in STRUDWICK–TAYLOR, *The Theban Necropolis*, 106, 2b-csoportjába sorolhatjuk a leleteket, melyeken a kettős, kos- és sólyom-fejű szárnyas istenség, valamint az ún. Abüdosz-fétis szerepel, mint jellemző motívum.

¹⁴ A sárga, áttört díszítésű *cartonnage*-koporsó töredékek valószínűleg az ún. 'mummy board' típushoz tartozhatnak, melyek a 19. dinasztia és a kora-22. dinasztia közé, de anyaguk miatt elsősorban a 19. dinasztia idejére keltezhetők: SCHREIBER G., The Mummy-Board of Tashedamun from TT -61-, *Acta Ant. Hung.* 46 (2006), 192.

¹⁵ A sírban talált faanyagról ld. bővebben DARVAS NOÉMI cikkét e kötetben.

¹⁶ ASTON *VIIIb*-típusához hasonlíthatjuk leginkább: ASTON, The Shabti Box: A Typological Study, *OMRO* 74 (1994), 33.

lethez tartozhatott, a Harmadik Átmeneti Korra jellemző, inkább szerényebb temetkezésekre utaló egyszerűbb agyagból formált típusokba tartoztak, fehér festéssel, keresztezett karokkal, azokban kapát tartva. Jelentéssel bírhat, hogy az egyik csoportban szakállasan ábrázolták a figurákat, amely jellegzetesség a 25. dinasztiaától jelenik meg, de a 26. dinasztia idején válik igazán elterjedté.¹⁷

A leletek következő csoportjánál meghatározó szerepet játszik a négy ún. Hórusz-fiú istenség,¹⁸ melyek fokozatosan alakultak át kétdimenziós ábrázolásból (így akár a *cartonnage*- és fakoporsókon is megjelenhettek) és a *canopus*-edények plasztikus fejeinek mintázásából valódi szobrokként kialakított amulettekké, melyeket különféle anyagokból és formákként készítettek. A mumifikálásnál alkalmazott *canopusok*¹⁹ első egyszerű fedői után a Középbirodalom alatt először a négy, sólyomfejjel ábrázolt típus jelenik meg, majd a négy emberfejüként való ábrázolást követő időszak után végül eljutunk a négy különböző figura alakjához az Újbírodalom idején.²⁰ Eredetileg a szerveket az azokat tartalmazó *canopus*-edények jelképezték, majd ez a szemlélet fokozatosan átalakult és kiegészült, amikor megjelentek maguk az amulettek is a múmián. Az alakokat leggyakrabban – és évszázadokon keresztül²¹ – a mellkas alsó régiójára helyezték vagy azon a részen ábrázolták a koporsókon is, egyben utalva a testrészekre, ahonnan a szervek eredetileg származtak.

A két mésző ál-*canopus*-edény²² egy négy darabból álló szett megmaradt részét képviseli Duamutef és Hápi képében. Az ‘ál’ jelzőt az edények bizonyos csoportja kapta, amely pusztán egyetlen tömbből kifaragott, edényt formáló szobrot, jelképet eredményezett; ezeknél bekarcolt, rajzolt vonal jelzi általában a fedél és a test közötti (képzelt) határt. A 20. dinasztiaiban jelenik meg, de a 21. dinasztiaától válik elterjedté, amikor a halott szerveit immár visszahelyezték a testüregbe; a leleteket a késő-22. dinasztia és a kora-26. dinasztia (i.e. 9–7. sz.) közé datálhatjuk.²³

A két pár aranyozott fa- és fajsansz amulett-szett²⁴ és az utóbbihoz tartozó, szintén aranyozott fajsansz szárnyas

¹⁷ TAYLOR, *Death & the Afterlife in Ancient Egypt*, London 2001, 128–132. Az ásatáson előkerült usébtiket, valamint az usébtit tartó doboz(oka)t PATKÓS SZILVIA dolgozta fel (*Usébtik a Khokha-domb déli lejtőjéről*, ELTE-BTK, Egyiptológiai szak, Budapest 2006, kiadatlan szakdolgozat), elsősorban ld. a ‘2. Usébtik a Harmadik Átmeneti Korból’ c. fejezetet.

¹⁸ A négy Hórusz-fiút jellemzően megszemélyesítő *canopusok* mindegyike egy-egy belső szervet tartalmazott (amikor valójában funkcionált is az edény) és további istennők védtek mindegyiküket (valamint a négy égtájhoz is kapcsolódtak általuk), melyek a következőképpen néztek ki: emberfejű Amszet (máj/Ízisz), majomfejű Hápi (tüdő/Nephthüsz), sakálfejű Duamutef (gyomor/Néith) és sólyomfejű Kebehsenuf (zsigerek/Szelket); ld. pl. KÁKOSY L., *Ré fiái*, Budapest 1979, 358–359; FRIEDMAN, F.D. in FRIEDMAN, F.D. (ed.), *Gifts of the Nile. Ancient Egyptian Faience*, London 1998, 246–247. Az istenségek tágabb kozmikus jelentéséhez ld. RAVEN, M.J., Egyptian Concepts of the Orientation of the Human Body, *JEA* 91 (2005), 37–53.

¹⁹ Az itt következő összefoglalóhoz a *canopus*-edények és tartozékaik fejlődéséről IKRAM–DODSON leírását követtem: *The Mummy in Ancient Egypt*, 18, 276–292, elsősorban 276–277.

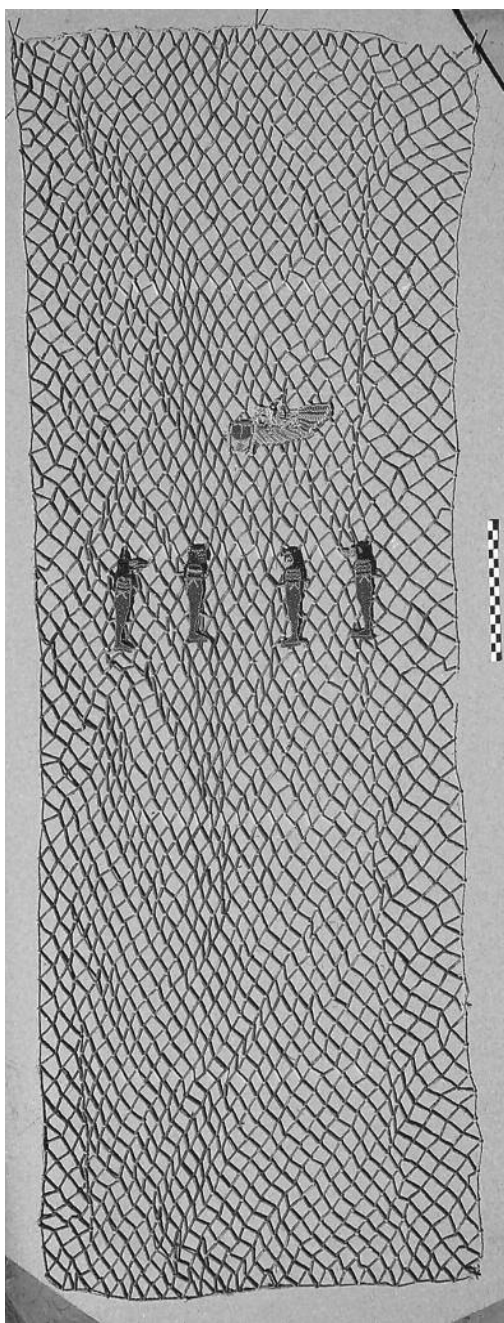
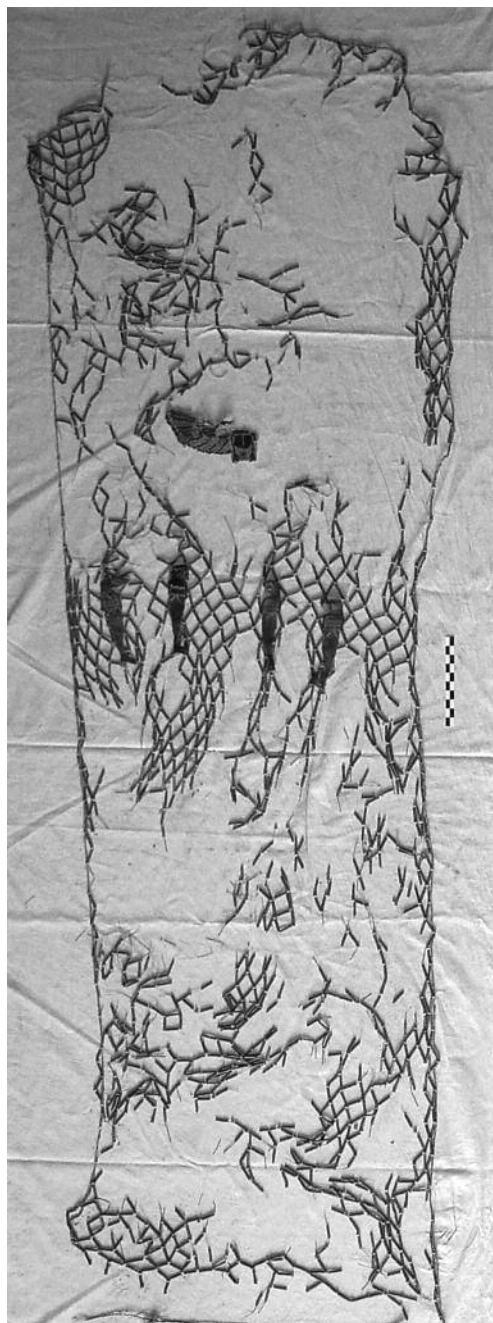
²⁰ IKRAM–DODSON, *The Mummy in Ancient Egypt*, 18.

²¹ Egy valószínűleg az Újbírodalom időszakára keltezhető mellészen megtalálhatjuk a szárnyas halotti skarabeus és a négy Hórusz-fiú együttes ábrázolását, amely ugyanezen gondolatmenetnek egy korábbi megjelenését képezi: REISNER, G.A., *Amulets I.*, /CGC/ Le Caire 1907, 147, Pl. XV., No. 12217.

²² Részletes leírásukhoz ld. FÁBIÁN, Cat. Nos. 37–38, in BÁCS T.A. – FÁBIÁN Z.I. – SCHREIBER G. – TÖRÖK L., *Hungarian Excavations in the Theban Necropolis. A Celebration of 102 Years of Fieldwork in Egypt. Catalogue for the Temporary Exhibition in the Egyptian Museum, Cairo, November 5, 2009 – January 15, 2010*, Budapest 2009, 101–102.

²³ FÁBIÁN in BÁCS–FÁBIÁN–SCHREIBER–TÖRÖK, *Hungarian Excavations in the Theban Necropolis*, 101; IKRAM–DODSON, *The Mummy in Ancient Egypt*, 289–291.

²⁴ Részletes leírásukat ld. NÉMETH B., Cat. Nos. 46–47, in BÁCS–FÁBIÁN–SCHREIBER–TÖRÖK, *Hungarian Excavations in the Theban Necropolis*, 110–113. A Hórusz-fiú amulett-szettekhez ld. FLORENCE DUNN FRIEDMAN leírását in FRIEDMAN, *Gifts of the Nile*, 246–247, no. 157; valamint HÜTTNER, M., *Mumienamulette im Totenbrauchtum der Spätzeit. Eine Untersuchung an Objekten in der ägyptischen Sammlung des Kunsthistorischen Museums*. Beiträge zur Ägyptologie 12, Wien 1995, 7–8; TEETER, E., *Scarabs, Scaraboids, Seals, and Seal Impressions from Medinet Habu. With Post-Pharaonic Stamp Seals and Seal Impressions by T.G. Wilfong. Based on the Field Notes of Uvo Hölscher and Rudolf Anthes*, /OIP 118/ Chicago 2003, 123; IKRAM–DODSON, *The Mummy in Ancient Egypt*, 18, 127–128, 186–187; VOSS, M.H. VAN, *Horuskinder*, *LÄ III* (1980), 52–53.



4-5. kép – A kamrában talált gyöngyháló (2006.649) restaurálás előtt és után

halotti skarabeus²⁵ amulett talán a megmaradt gyöngyhalmokból feltételesen rekonstruálható egy vagy két, a múmiát fedő hálóra enged következtetni, mivel azokat általában ilyen gyöngyhálókhoz vagy a múmiapólyákhoz rögzítették. Mivel két különálló szettel van dolgunk, két múmia halotti felszereléséhez kapcsolhatjuk. Datálásuk az anyaguk és finom kidolgozottságuk miatt a fa alapú szettnél a késő Harmadik Átmeneti Korra, a fajansz-szettnél pedig egy tágabb, a Harmadik Átmeneti Kor és a Későkor közöttre tehető.²⁶ Az ugyanitt előkerült gyöngyháló és az arra erősített kisméretű lemezes gyöngyökből szőtt szárnyas skarabeus és négy Hóruszfiú amulett egy további múmiát takarhatott az oda temetett személyek közül (4–5. kép).²⁷ A közismert gyöngyháló-tipológia²⁸ szerint az amulett-szettekhez inkább az A-típust kell elképzelnünk, amely a válltól a lábfejjig fedte a múmiát és főbb amulettjei között szerepelnek az általunk is tárgyaltak; a gyöngyszöttesként megjelenő amulettel inkább a Bb-csoporthoz kapcsolhatóak technikájuk alapján, amelyek már akár többféle amulettel is rendelkezhetnek (esetünkben ez nem valószínű), míg a háló maga szintén a válltól a lábfejjig terjed.²⁹ Datálásuk sajnos nem köthető egyértelmű határokhoz, a 21–26. dinasztia közé sorolhatjuk valamennyi kategória ismert példáit, míg a 26. dinasztia idején a legelterjedtebb a használatuk, Silvano szerint.³⁰ A 22. dinasztiából ismert egy kisebb méretű háló II. Sesonk fáraó *cartonnage*-koporsóján belül, de Ikram és Dodson leginkább a Harmadik Átmeneti Kor végétől datálja elterjedésüket, amikor is felváltják a testet teljesen körülölelő *cartonnage*-koporsókat, valamint a szaiszi korra (26. dinasztia), s bár kevés a bizonyíték, egészen a Ptolemaiosz-kor kezdetéig kifuthat ez a szokás.³¹

Már csak egy leletcsoportunk maradt az aknasírból, amely három kelet-görög Klazomenai amforából áll.³² További két edénnyel egyetemben a mumifikálás során használt anyagok, főleg összeragadt textilek tárolására használták ezeket, melyeknek jelenléte fontos volt maga a temetkezés színhelyénél, mintegy a halott személy integritását biztosítva. Datálásuk az aknasír i.e. 6. századi (újabb?) használatát is feltételezi.

A fentiek fényében, felmerül a kérdés, hogy mely tárgyak tartozhatnak valójában össze a leírt anyagon belül. Pusttán a valószínűsíthető datálási keretek alapján nehéz a feladatunk, mivel ezek igencsak tágak, több átfedés is elképzelhető. A koporsók, gyöngyhálók különbségei alapján, valamint a késeinek nevezhető amforák számításba vételével gondolhatjuk, hogy az aknasírt akár többször is felhasználhatták, mely során egy későkori leletcsoport rajzolódik ki valamelyest határozottabban. Miközben egyes leletek vándorlása is elképzelhető a fent említett, akár természeti, akár emberi beavatkozások során és több évezred elteltével számolva. Ez a sajátosság, a lelőhelyre igen jellemző helyzet számos lehetőséget kínál fel az értelmezésre, amely bármelyik pillanatban megdőlhét, vagy éppen beigazolódhat egy újabb adat, lelet előkerülésével, annak (és körülményeinek) közlésével.

²⁵ A halotti skarabeusokhoz ld. ROBERT STEVEN BIANCHI leírását in FRIEDMAN, *Gifts of the Nile*, 247, no. 158; valamint TEETER, *Scarabs*, 122–123; HÜTTNER, *Mumienamulette*, 15–16.

²⁶ ASTON a Harmadik Átmeneti Korra (i.e. 1070-650) datálja a thébai sírfelszerelések együtteseit, amelyek már tartalmaznak korai, viaszból és fából készült Hóruszfiú amuletteket; a legkorábbi gyöngyhálókat pedig i.e. 750 körülől datálja (*Tomb Groups from the End of the New Kingdom to the Beginning of the Saite Period*, PhD dissertation, University of Birmingham 1987, 640-643, 522-523). A fára alkalmazott aranyfűst, amely ritkább és kifinomult anyagnak számít, az Első Átmeneti Kor-i és a középbirodalmi használatán kívül, a Későkorban jellemző: ANDREWS, C., *Amulets of Ancient Egypt*, London 1994, 102. A fajansz skarabeuson a sötétkék-feketes színű részletek rétegelt alkalmazása a Későkorra jellemző, de már kisebb mértékben, habár a polikróm fajansz az Újbirodalom ideje óta ismert Egyiptomban: NICHOLSON, P.T., *Egyptian Faience and Glas. /Shire Egyptology 18/* Princes Risborough 1993, 31, 39.

²⁷ Ezt a gyöngyhálót megtalálását követően, a 2006-os szezon végén a Luxori Múzeumba szállították, ahol restaurátorai felújították, kiegészítették. Pillanatnyilag is ott tárolják.

²⁸ SILVANO, F., Le reticelle funerarie nell'Antico Egitto: Proposte di interpretazione, *EVO* 3 (1980), 83-97.

²⁹ Az A-típusoz ld. SILVANO, Le reticelle funerarie, 85–86, Fig. 1; a Bb-típusoz ibid., 88–89, és Fig. 2.

³⁰ SILVANO, Le reticelle funerarie, 83.

³¹ IKRAM–DODSON, *The Mummy in Ancient Egypt*, 186–187.

³² Ld. FÁBIÁN, A thébai el-Hoha domb déli lejtőjének feltárása, 9, 9. kép; SCHREIBER in BÁCS–FÁBIÁN–SCHREIBER–TÖRÖK, *Hungarian Excavations in the Theban Necropolis*, 100; ASTON, *The Theban West Bank*, 153–155.

Abstract:

The present paper focuses on the secondary shaft tomb and its finds excavated in the season of 2006 on the southern side of el-Khokha hillock by the Hungarian Archaeological Mission led by Zoltán Imre Fábrián. The tomb chamber was cut beneath the portico of the First Intermediate Period or Middle Kingdom Saff-1 tomb with a shaft leading to it. Judging by its finds and architectural circumstances, it can be dated to the Third Intermediate Period with later stages of Late Period usage as well.

Apart from the mummified remains, the finds are comprised of wooden coffin fragments of 22nd and 25th–26th Dynasty dating; a shabti box (closest parallels with Aston's VIIb type) containing 184 shabtis of plain clay with white slip, some with beards, and further wooden fragments from a supposed second shabti box and 34 shabtis; cartonnage case fragments of Taylor's 2b type, and cartonnage mummy board fragments probably dating to the Ramesside Period; two limestone dummy canopic jars; two sets of gilded Sons-of-Horus amulets, one wooden and one of faience, the latter also includes a winged funerary scarab – these would imply bead nets of Silvano's type A, which may be supported by the amount of faience tubular beads uncovered; a bead net (Silvano's Bb type) with a beadworked winged funerary scarab and Sons-of-Horus figures made of small multicoloured disc beads also came to light; and five embalming pots, three of which are Clazomenian amphorae of eastern Greek origin dating to the 6th c. BC.

The paper attempts to date the objects from the shaft tomb and thus the tomb itself, with a discussion of the life-span of a tomb in the Theban necropolis, from both ancient times and modern.

IV. ANTIOCHOS ÉS A KELETI SZENTÉLYEK

IV. Antiochos személyisége, különös szokásai, ellentmondásosnak tűnő intézkedései előtt sokszor értetlenül áll a kutatás. Az ókori hagyomány alakját főleg azon judeai forrásokkal hozta kapcsolatba, melyek a Makkabeus-lázadás néven vonultak be a történelembe.¹ Az ókori szerzők tudósításai alapján úgy tűnt, mintha a kiváltó okok tekintetében egy helyi, elszigetelt jelenségről lenne szó, az utóbbi években publikált hellénisztikus feliratok és a korabeli babylóni táblák idevágó adatainak feldolgozása azonban ma már lehetővé teszi, hogy tágabb történeti összefüggésekbe helyezzük a jeruzsálemi eseményeket.

Az első Seleukidák a birodalom területén működő görög és keleti szentélyeket különböző kedvezményekben részesítették, és garantálták sérthetetlenségüket.² III. Antiochos korától figyelhető meg, hogy az uralkodó fokozatosan ellenőrzése alá vonja a templomok gazdasági tevékenységét, amikor egy, a kisázsiai kultuszhelyekkel kapcsolatos újítást vezet be. Egyik leiratában Kr.e. 209/8-ban a kis-ázsiai ügyekért felelős Zeuxis mellett feltűnik egy másik, magasrangú tisztségviselő is, név szerint Nikanór, mint a “Tauroson túli” kelet felől nézve kis-ázsiai szentélyek főpapja (*archiereus*), aki nem csupán a kultikus cselekményeket felügyeli, hanem a templomi bevételek felett is rendelkezik.³ Egy, a lydiai Koloé-tótól északra eső területen talált feliraton az olvasható, hogy Apollón Pleurénos papja engedélyt kér Nikanór főpaptól, hogy sztélet állíttathasson, amelyen felvésnék a főpap, Apollón Pleurénos papjának és a beavatottnak a nevét.⁴ 209/208-tól kezdve a dél-anatóliai feliratokon a keltezésében többször előfordul a “Nikanór főpapsága idején” kifejezés (utoljára 196-ban). III. Antiochos levele, melyben Zeuxis értesíti Nikanór kinevezéséről, ezzel kapcsolatban semmilyen részletet nem tartalmaz. Indoklásul csupán annyit jegyez meg, hogy ez a tisztség már létezett nagypapa idejében is, s a feladatot egy bizonyos Dión látta el.⁵ A kísérlet, úgy tűnik, akkor megbukott, hiszen a hivatal működése III. Antiochos koráig szünetelt. Mindenestre III. Antiochos kora előtt nem hallunk arról, hogy bármelyik uralkodó konkrétan beavatkozott volna valamelyik szentély belügyeibe, ezt követően azonban többször kerül sor ilyen intézkedésekre. III. Antiochos a végzetes magnésiai vereséget követően Kr.e. 189 őszén valamennyi daphnéi szentély feletti *archiereusszá* nevezi ki egy idős, betegeskedő bizalmasát, “hogy élete hátralévő részét nyugalomban tölthesse el.”⁶

Hasonló intézkedésről olvashatunk IV. Seleukosnak egy, az utóbbi években publikált *protagmájában* is, mely egy feliratos kövön maradt ránk.⁷ A király Kr.e. 178-ban értesíti főtisztségviselőjét, Héliodorost

¹ Az ezzel kapcsolatos kérdések áttekintését és a szakirodalmat lásd MITTAG, P.F., Antiochos IV. Epiphanes. Eine politische Biographie. *Klio. Beiträge zur Alten Geschichte. Beihefte* N.F. 11. Berlin 2006, 225–281., vö. még CHANIOTIS, A., *War in the Hellenistic World*. Malden/MA Oxford 2005, 251–252.

² RIGSBY, K.J., *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*. Berkeley–Los Angeles–London 1996, 95–103, 173–183, 281–290, 329, 400, 471, 497.

³ ἐν τῇ ἐπέκεινα τοῦ Ταύρου: *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Leiden 1923 (a továbbiakban *SEG*) 37 nr. 1010, 29–30 sorok. Ezt a leiratot tehát minden bizonnyal a Taurostól délre eső területen fogalmazták meg. καὶ τὰς προσόδους τούτων: 38–39 sorok.

⁴ *SEG* 46 nr. 1519.

⁵ MÜLLER, H., *Der hellenistische Archiereus. Chiron* 30, 2000, 519–542.

⁶ DITTENBERGER, W., *Orientalis Graecae Inscriptiones Selectae*. Leipzig 1905–1907. (a továbbiakban *OGIS*) nr. 244, idézet: 13–15 sorok.

⁷ A sztéle a jeruzsálemi Israel Múzeumban található (inv. no. 2006.52/1), lelőhelye ismeretlen. COTTON, H.M. – WÖRRLE, M., Seleukos IV. to Heliodoros. A new Dossier of Royal Correspondance from Israel. *ZPE* 159, 2007, 191–205. Egy bizonyos Ptolemaios, Dorymenés fia Kr.e. 170 táján mint IV. Antiochos bizalmi embere vesz részt egy bírósági tárgyaláson (2Makk. 4, 43–50), 165-ben pedig egyike a Makkabeus lázadást leverő hadvezéreknek (1Makk. 3,32–39). Talán a fent említett Dorymenés fiáról van szó.

egy bizonyos Olympiodóros kinevezéséről. Az indoklásban a király azt írja, erre azért van szükség, mert eltérően más tartományoktól az istenekről való gondoskodás “Koilé Syria és Phoiniké” tartományban nem megfelelő. Mivel az erről szóló felirat vége elveszett, nem ismerjük Olympiodóros pontos tiszttségnevét, de a felirat szövegéből kiderül, hogy hatásköre hasonló a korábban a kisázsiai szentélyek élére állított *archiereuséval*. A feliratos kő, amelyen a királyi *prostagma* másolata fennmaradt, további két “levelet” (*epistole*) is tartalmaz, egyikben Héliodóros továbbítja a király utasítását alárendeltjének, Dorymenésnek, másikkban Dorymenés küldi ezt tovább egy bizonyos Diophanésnek. A szöveg sem Dorymenés, sem Diophanés tiszttségnevét nem említi, mindenesre nyilvánvaló, hogy Héliodóros, Dorymenés és Diophanés a hivatali létra három különböző fokán helyezkednek el. Hasonló hierarchiával többször is találkozunk a seleukida dokumentumokban. Figyelemreméltó, hogy a király Héliodórost “testvérnek” (*adelphos*) nevezi, Héliodóros Dorymenést hasonlóképpen, Dorymenés viszont Diophanést egyszerűen csak a nevével szólítja. Olympiodóros kinevezése közvetlen királyi felügyeletet biztosított a föníciai és koilé-syriai szentélyek felett.

Ugyanezt a célt szolgálta egy, Babylónban foganatosított intézkedés is. IV. Antiochos a Seleukida éra 143. évének Arahsanu hónapjában (Kr.e. 169 november/december) az újonnan hivatalba lépő babylóni főtiszttségviselőt, a *šatammut* egyszerismind *zazakkuvá* is kinevezi. A *zazakku*, mint ezt a csillagászati naptár bejegyzései igazolják, korábban független királyi megbízott volt és a szentélyek pénzügyeiért felelt. Ha Antiochos fontosnak tartotta, hogy a *zazakku* hatáskörét is a *šatammura* ruházza, azt jelenti, hogy a király ezekben az években különös figyelmet szentelt a babylóni templomok pénzügyeinek.⁸ Antiochos leiratát követően a templomi vagyont egy új kincstárépületbe helyezték át. Ezen intézkedések arra engednek következtetni, hogy az uralkodók számot tartottak a babylóni templomi jövedelmek egy részére. A Kr.e. 2. század elején kialakult nemzetközi helyzet, a Róma, Egyiptom és Parthia felől fenyegető veszély kényszeríthette erre a lépésre a pénzszükében lévő Seleukidákat.

Úgy tűnik, hogy IV. Antiochos egyidejűleg Babylónt, mely ekkor elsősorban vallási központ volt, *polis* rangjára emelte. Ugyanis az ő korától tűnik fel egy új fogalom a babylóni táblákon a *pu-li-te*, a görög “polgárok”, a *polites* akkád változata. A *pu-li-te* egy ünnepi felvonulást, *pompét* (*pu-up-pe-e*) szervez IV. Antiochos tiszteletére a seleukida éra 143. évének Abu hónapjában (Kr.e. 169 augusztus-szeptember).⁹ Az erről szóló dokumentum említi először a *pu-li-te* kifejezést.

Babylón *polis*sá válására utal egy babylóni görög felirat is. Eszerint a seleukida éra 146. évének Hyperberetaios hónapjának utolsó harmadában (Kr.e. 166 szeptember eleje) egy bizonyos Philippos valamilyen fogadalmi ajándékot ajánl fel Antiochos Epiphanésnek, mint Asia megmentőjének (*Sótér*), a város alapítójának (*ktistés*) és jótevőjének (*euergetés*).¹⁰ A *ktistés*, alapító kifejezés csak úgy értelmezhető, hogy Babylónt mint görög *polist* alapította IV. Antiochos. Az erősen rongált szövegben háláadózatról (*charistéria*) és *agónról* is említés történik. Aligha véletlen, hogy ettől kezdve használják az akkád források a *pu-li-te* (*polités*) kifejezést bizonyára azokra, akik görög polgárjoggal rendelkeztek.¹¹ Korábban csak az Alexandros (Nagy Sándor) és közvetlen utódai által alapított kolóniák görög és makedón polgárai, illetve

⁸ BOIY, T., *Late Achaemenid and Hellenistic Babylon*. Loeven–Paris–Dudley/MA 2004, 161.

⁹ BOIY, *Late Achaemenid* 206–207 és 160–161.

¹⁰ OGIS nr. 253. Babylón (al-Hillah?)

¹¹ Ismeretes, hogy Babylónban már a Kr.e. 3. század első felében állandó görög katonai kontingens állomásozott: SHERWIN-WHITE, S. M., A Greek ostrakon from Babylon of the early third century B.C. *ZPE* 47, 1982, 51–70. Ez a helyőrség valószínűleg más városokból származó görög polgárokból állt. A *pu-li-te* sok esetben együtt szerepel a *pabat babili*-vel, mint a királyi levelek címzettje. Az idevágó dokumentumok töredékessége miatt az utóbbi hatásköre még csak nem is körvonalazható.

azok leszármazottai rendelkeztek polgárjoggal. Ezen *katoikiák* bennszülött lakossága állítólag szintén elnyerte volna a polgárjogot. “*Seleukos Nikátor az általa alapított városokban, Ásiában, Alsó Syriában és az ott lévő Antiocheiában a hellénekhez és makedónokhoz hasonlóan a bennszülötteknek is megadta a polgárjogot*” – írja Iosephus Flavius.¹² Asia alatt ekkor Kisázsia értendő, Alsó Syria alatt pedig az ettől délre eső tengerparti területek. Máshol Nikolaos Damaskénosra hivatkozva arról beszél, hogy a zsidók Antiochos Theostól (Kr.e. 261–246), Seleukos unokájától kapták volna meg a polgárjogot.¹³ Ez az állítás már csak azért is pontatlan, mert kizárólag egy *polis* adományozhatott polgárjogot, az uralkodó legfeljebb *polis* rangjára emelhet egy települést. Egyébként Iosephus valószínűleg összetéveszti II. Antiochos Theost IV. Antiochos Epiphanés Theossal.

A “városalapítás” az utolsó Seleukidák alatt már csupán bennszülött városok átnevezésében és *polisszá* nyilvánításában merült ki. Ez volt a helyzet az egykori méd főváros, Ekbatana esetében is, mely bizonyára IV. Antiochos Epiphanéstól kapta az Epiphaneia nevet a többi Epiphaneiahoz hasonlóan.¹⁴ Más esetben csupán új városrész építésével járult hozzá Antiochos Epiphanés egy város nagyobbá tételéhez, mint tette ezt Antiocheia Pieria esetében.¹⁵ Nincs tudomásunk arról, hogy Babilón új nevet kapott volna, mint ez IV. Antiochos alapításainál történt, de ez nem zárja ki annak lehetőségét, hogy Babilón jogilag görög *polisszá* vált.

Újabbán felmerült az a gondolat, hogy a Babilónban tapasztalható újítások és a Kr.e. 160-as években Jeruzsálemben végbemenő változások között valamilyen kapcsolat állhat fenn.¹⁶ A Seleukidák és helytartóik eleinte bizonyos tisztelettel és távolságtartással viselkedtek a zsidóság iránt, mindaddig, amíg nem támadtak belső ellentétek a jeruzsálemi vezetők között, és nem készítették beavatkozásra a királyokat.

Jeruzsálem legfőbb előljárója a Makkabeusok koráig a főpap (*archiereus*) volt, alárendeltje a templom előljárója (*prostatis tou hierou*), a Templom-hegy biztonságáért pedig a főparancsnok (*eparchos*) felelt.¹⁷ A jeruzsálemi főpap a perzsa birodalom bukását követően politikai vezetős szerepre is szert tett. A perzsa birodalomban ugyanis Syria és Phoiniké egyetlen tartományt alkotott Athura néven élén egy satrapésszel, ennek volt Judea is alárendelve. A makedón hódítást követő hatalmi harcok következtében azonban Kr.e. 286-ban ez a terület a Ptolemaios birodalom részévé vált, Koilé-Syriát és Phoinikét pedig közvetlenül

¹² Ετυχον δὲ καὶ τῆς παρὰ τῶν βασιλέων τῆς Ἀσίας τιμῆς, ἐπειδὴ συνεστράτευσαν αὐτοῖς· καὶ γὰρ Σέλευκος ὁ Νικάτωρ ἐν αἷς ἔκτισεν πόλεσιν ἐν τῇ Ἀσίᾳ καὶ τῇ κάτω Συρίᾳ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ μητροπόλει Ἀντιοχείᾳ πολιτείας αὐτοῦς ἤξισεν καὶ τοῖς ἐνοικισθεῖσιν ἰσοτίμους ἀπέφηνεν Μακεδόσιν καὶ Ἑλλῆσιν, ὡς τὴν πολιτείαν ταύτην ἔτι καὶ νῦν διαμένειν. (Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* XII 119–120).

¹³ Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* XII 125–127.

¹⁴ Stephanos Byzantios, *Ethnika*, Agbatana címszó: ... ἦν καὶ Ἐπιφάνειαν φασὶ κεκληῖσθαι. Eusebios, *Onomasticon* 90: ... Ἐμᾶθ ἡ μεγάλη. κείται καὶ ἀνωτέρω. καὶ μήποτε αὕτη ἐστὶν ἡ Ἐπιφάνεια ἡ πλησίον Ἐμέσης. Stephanos Byzantios, *Epiphaneia* címszó: Ἐπιφάνεια· πόλις Συρίας κατὰ Ραφανέας ἐν μεθορίοις Ἀράδου. Plinius Secundus, *Naturalis Historia* V 87,1: oppida adluuntur Epiphania et Antiochia, quae ad Euphraten vocantur. Plinius Secundus, *Naturalis Historia* V 93: ... sed in continente oppida Mysanda, Anemurium, Coracesium, finisque antiquus Ciliciae Melas amnis. Intus autem dicendi Anazarbeni, qui nunc Caesarea, Augusta, Castabala, Epiphania, quae ante Oeniandos. GRAINGER, J.D., *A Seleukid Prosopography and Gazetteer*. Leiden 1997, 713. MITTAG, P.F., *Antiochos IV.* 146–147.

¹⁵ Ioannés Malalas, *Chronika* 205,13–21. Strabo XVI 2,4 C 749.

¹⁶ Lásd Peter van NUFFELEN recenzióját MITTAG könyvéről. *I also wondered if one could not establish a link between Antiochus's increased grip on the Babylonian temples and Antiochus's dealings with Jerusalem.* www. Sehepunkte. Rezensionjournal für Geschichtswissenschaften 7 (2007), Nr. 1, 3. <http://www.sehepunkte.de/2007/01/10872.htm>. Utolsó meglejtés: 26. 03. 2010.

¹⁷ *2Makk.* 4,28. MA: Antiochos III. 121.

Alexandriából irányították. Amint a politikai központ Jeruzsálemtől távolabbra került, Judeában a vallási vezetőségre mellett a politikai hatalom is egyre inkább a jeruzsálemi főpap kezében összpontosult. Miután az ötödik syriai háború alatt, Kr.e. 198-ban III. Antiochos az utolsó ptolemaidai birtokokat is elfoglalta,¹⁸ Koilé-Syria és Phoiniké ismét önálló tartomány lett élén egy *stratégossal*, Judea pedig újra függő helyzetbe került. III. Antiochos korában egy bizonyos Ptolemaios, aki Koilé-Syria és Phoiniké *stratégosa* volt, a főpapi (*archiereus*) címet is elnyerte.¹⁹ Ez a cím arra utal, hogy hasonló hatásköre lehetett, mint a kisázsiai *archiereus*nak. Nevét egy márványtábla is megőrizte, amelyet Ptolemaios, Thraseas fia,²⁰ Koilé-Syria *stratégosa* és *archiereusa* vésetett fel Soloiban Kr.e. 197 körül Hermésnek, Héraklésnek és – az immár isteni tiszteletben részesített – Nagy Antiochosnak.²¹

IV. Seleukos uralma idején Koilé-Syria és Phoiniké helytartója egy bizonyos Apollónios, ekkor mérgesedik el először a viszony a jeruzsálemi templom és a király, IV. Seleukos között. A jeruzsálemi templom előjárója ugyanis, egy bizonyos Simon valamely nézeteltérésből kifolyólag összekülönbözött a főpappal, III. Óniasszal. Ezért bosszúból felhívta Koilé-Syria és Phoiniké helytartójának, Apollóniosnak a figyelmét a templomban elhelyezett, hatalmas kincsekre. Apollónios erről jelentést tett a királynak, mire ő főtisztviségszolgáját, Héliodórost²² küldte Jeruzsálembe, hogy a kincseket kisajátítsa.²³ Ónias meg tudta akadályozni a templom elfoglalását és a templomi kincsek kisajátítását. A Makkabeusok könyvének leírása és a későbbi események arra utalnak, hogy a papok Héliodórost is megnyerték maguknak. A főpap ellenállása miatt kegyvesztett lett, s Antiocheiába rendelték kihallgatásra.²⁴ Az elkeseredett jeruzsálemiek, élükön az Óniadakkal ekkor Egyiptom felé kezdtek orientálódni, ehhez nagyban hozzájárult az is, hogy Kr.e. 181 óta egy zsidóbarát uralkodó, VI. Ptolemaios ült a trónon.²⁵ Azt nem tudjuk, hogy Apollónios elődéhez hasonlóan viselte-e az *archiereusi* tisztséget is, mindenesetre a jeruzsálemi előjárók felettese volt.

Jeruzsálemben a főpapi tisztséget IV. Antiochos trónralépése után Iasón szerezte meg. Erről az második Makkabeus-könyv szerzője így számol be:

„Akkoriban Ónias testvére, Iasón törvénytelen eszközökkel szerezte meg magának a főpapi tisztséget. Egy tárgyalás során biztosított a királynak 360 ezüst talentumot, és az egyéb jövedelmekből is további 80 talentumot. Ezenkívül még azt is megígérte, hogy fizet 150-et, ha engedélyt kap arra, hogy saját erejéből küzdőteret

¹⁸ Livius, *A. u. c.* XXXIII 19,8.

¹⁹ *SEG* 29 nr.1613,2 Kr.e. 199–195 között. FISCHER, Th., Zur Seleukideninschrift von Hefzibah. *ZPE* 33, 1979, 131–138. BERTRAND, J.M., Sur l'inscription d' Hefzibah. *ZPE* 46, 1982, 167–174.

²⁰ Polybios V 65.

²¹ *OGIS* nr. 230. GRANDJEAN, Y. ROUGEMONT, G., Collection de l'École Française: Inscriptions. *BCH* 96, 1972, 109–111. Thraseas státusára vonatkozólag lásd JONES, C.P. – HABICHT, Ch., A Hellenistic Inscription from Arsinoe in Cilicia. *Phoenix* 43, 1989, 317–346. PETZL, G., Das Inschriftendossier zur Neugründung von Arsinoe in Kilikien: Textkorrekturen. *ZPE* 139, 2002, 83–88. KIRSTEN, E. OPELT, I., Eine Urkunde der Gründung von Arsinoe in Kilikien. *ZPE* 77, 1989, 55–66. Polybios V. 65,2–5. STROUD, R., An Argive Decree from Nemea Concerning Aspendos. *Hesperia* 53, 1984, 196–216.

²² Ἡλιόδωρον τὸν ἐπὶ τῶν πραγμάτων (2Makk. 3,7)

²³ 2Makk. 3,15–32.

²⁴ 2Makk. 3. Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* XII 239–241 és *Bellum Iudaicum* I 1.

²⁵ MAIER, J., *Geschichte des Judentums im Altertum*. Darmstadt 1989², 25–29. HÖLBL, G., *Geschichte des Ptolemäerreiches*. Darmstadt, 1994, 166–168. Anyagi érdekek is összefűzték Egyiptomot és Judeát. Mivel Egyiptomban nem lehetett olajfákat telepíteni, az olajat importálni kellett. Ez a körülmény kedvezett a zsidó olajfaültetvényeseknek, és az egyiptomiaknak is, mert amíg Koilé Syria a Ptolemaiosok birtoka volt, olcsón juthattak olajhoz, míg a határon kívülről érkező importot terhelő adók és vámok a görögországi olajárak háromszorosát is kitehették. BICKERMAN, E.J., *The Jews in the Greek Age*. Cambridge (Massachusetts) – London, 1988, 150.

és testgyakorló iskolát létesítsen, továbbá ha Jeruzsálem lakói antiochiai polgárjogot (τοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἀντιοχεῖς ἀναγράψαι) kaphatnak. A király megadta az engedélyt. Mihelyt átvette a hatalmat, Iasón nyomban bevezette testvéreit a görög életmódba. Megszüntette a királyi előjogokat, amelyeket a zsidók Eupolemos apja, Ioannés által szereztek. (Ez az Eupolemos vezette [később] a követséget, hogy a rómaiakkal barátságos és szövetséget kössenek.) Így megszüntette a törvényes rendet, és új, törvényellenes szokásokat vezetett be. Szándékosan épp a vár alatt létesített gyakorlóiskolát, és az előkelő ifjakat arra ösztönözte, hogy görög kalapot viseljenek. Így Iasónnak, ennek a főpapnak nem tekinthető istentelen embernek a mérhetetlen elvetemültsége folytán felvirágzott a hellenizmus, és gyökeret vertek az idegen szokások.²⁶

Ónias még hivatalban van IV. Antiochos egyiptomi hadjárata előtt, ő szervezi meg az ünnepélyes fogadtatást Jeruzsálemben az uralkodó részére.²⁷ Iasón tehát nem a törvényes utód a főpapi tisztségben, hanem a király által kinevezett főpap, aki a templomi vagyonnal is rendelkezik, és garantálja a királynak az anyagi támogatást. Megjegyzendő, hogy ebben a beszámolóban Iasón az, aki megismerteti a zsidókat a görög szokásokkal és ő javasolja Jeruzsálem görög polisszá való átszervezését. A főpapi tisztséget – ugyancsak a király megvesztegetésével²⁸ – néhány év múlva Menelaos szerzi meg, aki elődét, a korábbi főpapot, Iasónt száműzetésbe kényszeríti, a még Iasón által törvénytelenül leváltott Ónias hívei pedig Egyiptomba menekülnek.²⁹

Míg az idézett szövegben Iasón a felelős a görög szokások bevezetéséért, s ő javasolja Jeruzsálem polisszá alakítását, addig más helyen kifejezetten Menelaos szerepel, mint a “a bajok oka.”³⁰ Az első Makkabeus könyvben viszont a következőket olvashatjuk:

“Azokban a napokban hitehagyottak támadtak Izraelben (ἐξῆλθον ἐξ Ἰσραὴλ υἱοὶ παράνομοι). Sokak fejét telebeszélétk javaslatukkal: Menjünk, és kössünk szövetséget a körülöttünk élő népekkel. Mert, amióta elkülönültünk tőlük, rengeteg baj ér bennünket. Ez a javaslat tetszésre talált. A népből néhányan készek voltak rá, hogy elmenjenek a királyhoz. Ez felhatalmazta őket, hogy pogány szokásokat vezessenek be. Pogány szokás szerint (κατὰ τὰ νόμιμα τῶν ἐθνῶν) testgyakorló iskolát (γυμνάσιον) létesítettek Jeruzsálemben, újratanították előbőrüket, és elpártoltak a szent szövetségtől.”³¹

Ebben a leírásban Izrael “hitehagyott fiai” kezdeményezik a görög szokások bevezetését, a király csupán engedélyt ad rá. A “hitehagyottak” között sokan lehettek olyanok, akiket a zsidó szokások gátoltak a nemzetközi kapcsolatok kialakításában és fenntartásában, hiszen például étkezési előírásaik lehetetlenné tették, hogy egy asztalhoz üljenek idegenekkel, holott ez minden tárgyalás és szerződéskötés része volt, a szabbat betartása pedig gazdasági hátrányokkal járt.³² Jeruzsálem polisszá tételéről itt nem történik említés, viszont a második Makkabeus könyv szerzője egy helyen a következőket írja:

“Amikor Tyrosban a király jelenlétében az ötvenként szokásos játékokat megrendezték, a nyughatatlan Iasón antiochiai polgárjogot nyert követeket küldött, nézőnek.”³³

²⁶ 2Makk. 4,7–13. Biblia. Ószövetségi szentírás. Budapest, Szent István Társulat. Több kiadás. A görög nevek átírását a főszöveg szerint egységesítettem.

²⁷ 2Makk. 4,21–22. Jeruzsálem magatartása igen fontos volt az uralkodó számára, mivel a város az egyik seleukida előbástyát képezte a ptolemaida befolyási övezet határán. HÖLBL, *Geschichte* 150.

²⁸ Az ígért pénzből azonban semmit sem küldött el a királynak. 2Makk. 4, 27–28.

²⁹ 2Makk. 4,21–22 és 5, 1–10.

³⁰ 2Makk. 13,4.

³¹ 1Makk. 1, 11–15.

³² KESSLER, R., *Sozialgeschichte des alten Israel*. Darmstad 2006, 183.

³³ θεωροὺς ὡς ἀπὸ Ἱεροσολύμων Ἀντιοχεῖς (2Makk. 4, 18–19)

Ez úgy értelmezhető, hogy a kérést a király elfogadta, s megadta a *polis* státust Jeruzsálemnek. De vajon mit jelenthetett ez a státus?

A szövegben nyilvánvalóan a fővárosra, az Orontés folyónál lévő Antiocheiára történik utalás. A hellénisztikus korban alapított keleti *polisok* belső szervezetét alig ismerjük, az Orontés melletti Antiocheiáról pedig mindössze annyit tudunk, hogy IV. Antiochos az általa alapított városrészben egy tanácsházat, *buleuteriont* építtetett,³⁴ tehát ott működött egy görög *bulé*. Ebből a korszakból mindössze egy keleti *polisra*, a Persisben alapított Antiocheiára vonatkozóan vannak adataink. A Persisben épült Antiocheia belső viszonyaira vonatkozóan három, Kr.e. 205-re datálható feliratról³⁵ vonhatunk le következtetéseket. A város ezek szerint belső szervezetét illetően szabályos *polis* a szokásos intézményekkel és tisztségekkel: az *eponym* tisztségviselő a Seleukidák kultuszának papja, működik a *bulé* és az *ekklésia*, megkülönböztetnek *ekklésiát* és *ekklésia kyriát*, azaz népgyűlést és főnépgyűlést, említés történik egy *grammateusról* is. A felirat felsorolja azokat a városokat, amelyekben hasonló néphatározat született, ezek tehát hasonló politikai szervezettel bírtak. Ezek a következők: Seleukeia a Tigris mellett, Apameia a Selaiánál, Seleukeia a Vörös-tengernél, Seleukeia az Eulaiosnál (Susa),³⁶ Seleukeia a Hédyphónnál,³⁷ továbbá valamelyik Antiocheia és valamelyik Alexandria, ezeknél a teljes szöveg nem olvasható.³⁸

A persisi Antiocheiában ezek szerint megtalálható a görög *polis* valamennyi fontosabb intézménye, de a népgyűlési határozatokat az uralkodónak kell jóváhagynia, a város *eponym* tisztségviselője pedig a Seleukidák kultuszának papja, nem pedig egy görög istenségé. Bizonyára hasonló politikai berendezkedése volt a többi, hellénisztikus korban alapított keleti görög városnak is, melyek megőrizték a *polis* klasszikus kori intézményeit, de valódi *autonomiát* és *eleutheriát* már nem élveztek. Az Orontés melletti Antiocheia, mint királyi székhely minden bizonnyal előnyöket élvezett a többi *polishoz* viszonyítva.

Nem tudjuk, konkrétan mit jelenthetett Jeruzsálem *polisszá* válása,³⁹ mindenesetre azt eredményezhette, hogy a zsidók hovatartozását ezentúl nem csupán a származás határozta meg, hanem a polgárjog. Mivel a polgárjog megadása mindig feltételekhez volt kötve, ezeket Jeruzsálem esetében nem ismerjük, ez is megosztottságot teremthetett a társadalmon belül, és fokozhatta a belső feszültségeket.⁴⁰

IV. Antiochos azonban nem állt meg a politikai reformoknál, hanem miután látszólag minden előzmény és indoklás nélkül megtámadta Jeruzsálemet, vallási reformot hajtott végre.

„Amikor Antiochos megszilárdította a birodalmat, arra gondolt, hogy Egyiptomra is kiterjeszti hatalmát, hogy így mindkét országon uralkodjék. Miután Egyiptomot leigázta, Antiochos 143-ban⁴¹ visszatért és hatal-

³⁴ Ioánnés Malalas, *Chronika* 205,13–21.

³⁵ Ezek másolata a Maiandros melletti Magnésziában, Artemis Leukophryéné *temenos*ában maradt fenn. KERN, O., *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*. Berlin 1900. (A továbbiakban *IMagnesia*) nr. 18 (III. Antiochos levele), 19 (III. Antiochos fiának a levele) és 61 (a persisi Antiocheia néphatározata) = *OGIS* nr. 231, 232 és 233. Eszerint Antiocheia elfogadja a Maiandrosnál lévő Magnésia meghívását Artemis Leukophryéné ünnepére. Az erről szóló antiocheiai néphatározat némi betekintést enged a két város közötti kapcsolatokba és Antiocheia politikai szervezetébe. Mint a felirat szövegéből kiderül, Antiochos Sótér annak idején Magnésziából kért telepéseket, hogy Antiocheia *démós*ának létszámát növelje.

³⁶ Valószínűleg azonos a más, ókori forrásokban Choaspésnek nevezett folyóval, ma Karkheh. POTTS, D.T., Elamite Ula, Akkadian Ulaya, and Greek Choaspes: A Solution to the Eulaios Problem. *Bulletin of the Asia Institute* 13, 1999 (2002), 27–44.

³⁷ Korábban Soloké: STRABÓN XVI. 1,18 C 744. Hédyphón ma Jarrahi (Susiana).

³⁸ *IMagnesia* nr. 61 = *OGIS* nr. 233, 100–111 sorok.

³⁹ Jeruzsálem polisszá válását egyes kutatók tagadják, legutóbb MITTAG, *Antiochos IV.* 242. Eszerint a *gerusia* (2Makk. 11, 27–32) a zsidó vének tanácsával azonos, nem egy hellénisztikus görög intézmény.

⁴⁰ KESSLER, *Sozialgeschichte* 181–2.

⁴¹ A seleukida éra szerint, azaz Kr.e. 169-ben.

mas sereggel Izrael és Jeruzsálem ellen vonult. Göggel eltelve behatolt a szentélybe, elvitte az illatáldozat bemutatására szolgáló aranyoltárt, valamint a mécstartót az összes fűszereléssel együtt, továbbá az áldozati kenyér asztalát, az áldozati edényeket, tálakat, az aranyfüstölőket, a kárpitot, a koszorúkat és a templom homlokzatáról az aranydíszeket; mind leszedte őket. Elrabolta az aranyat, ezüstöt, valamint a drága fűszereleéseket; elhurcolta a rejtett kincseket, amikre rátalált. Mindent összeszedett, és visszatért országába. De előbb vérfürdőt rendezett és fennhíjázó beszédeket tartott.²⁴²

Miután Róma szabályosan kiutasította IV. Antiochost Egyiptomból, a megalázott és feldühödött király Kr.e. 167-ben újra támadást intézett Jeruzsálem ellen, állítólag kifosztotta a várost és nagy mézslárlást hajtott végre.⁴³ A források túloznak, ugyanis Antiochosnak nem állt érdekében megtizedelni a város lakosságát. Jeruzsálemet előzőleg Iasón foglalta el, a város tehát nem önszántából szállt szembe a királlyal.⁴⁴ Ezt követően a király egy *prostagmát* adott ki.

„A király írásos utasításokat küldött Jeruzsálembe megbízottaival és Júda városaiba, hogy alkalmazkodjanak az idegen szokásokhoz, a templomban hagyjanak fel az égő-, a véres- és az italáldozattal, szegjék meg a szombatot és az ünnepeket, és szentségtelenítsék meg a szentélyt és a szent dolgokat. Ugyanakkor emeljenek oltárokat, templomokat és kápolnákat a bálványoknak, áldozzanak sertéseket és más tisztátalan állatokat, hagyják fiaikat körülméletlenül, és szennyezzék be magukat mindenféle tisztátalan és szörnyű dologgal. Felejtsek el a törvényt és tekintsek érvénytelennek a parancsokat. Annak, aki nem tett eleget a király parancsának, meg kellett halnia. Ilyen utasításokat adott az egész birodalomban, és felügyelőket rendelt minden nép fölé. Júda városainak megparancsolta – városról városra –, hogy mutassanak be áldozatot. A népből sokan csatlakoztak hozzájuk, mind, akik elpártoltak a törvénytől. Gonoszsgát követtek el az országban, és arra kényszerítették Izraelt, hogy mindenféle zugba rejtőzzék. A 145. esztendő Kiszleu hónapjának tizenötödik napján⁴⁵ a király az égőáldozat oltárán szörnyű undokságot épített, és Izrael helységeiben mindenféle oltárokat emeltek. A házak kapuiból és a tereken tömjént áldoztak. A törvénykönyveket, ha fölfedezték, széttépték és tűzbe vetették. Ha valakinél megtalálták a szövetség könyvét, vagy ha valaki szem előtt tartotta a törvényt, a királyi rendelet értelmében halálra ítélték. Ilyen rendelkezésekkel léptek fel Izrael ellen, mindazok ellen, akiket hónapról hónapra tetten értek a városokban.²⁴⁶

Ezek szerint a király egy *prostagmában* tiltotta meg a vallásgyakorlást.⁴⁷ Az, ami a zsidókat leginkább sértette, a körülméletlés megtiltása és a sertésáldozat volt, hiszen a zsidóság szemében a sertés tisztátalan állat. Mint az előzőekben láthattuk, a hellénbarát zsidóság részéről több kezdeményezés történt a zsidó vallási szokások korlátozására. Ha Antiochos valóban kibocsátott egy ilyen *prostagmát*, ebben tanácsadókra és támogatókra kellett számítani a hellenista zsidóság részéről.⁴⁸ Az a rendelkezés, miszerint a városoknak mint közösségeknek kell áldozatot bemutatniok, esetleg arra utalhat, hogy az áldozat az isteni (Theos) uralkodónak szól, vagyis kísérlet történt az uralkodókultusz bevezetésére. Tudjuk, hogy az uralkodókul-

⁴² 1Makk. 1,16–24. Vö. Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* XII. 246–7. MITTAG, (*Antiochos IV.*, 230) figyelmeztet arra, hogy Antiochos jeruzsálemi intézkedéseit nehéz megítélni, mivel nem tudjuk, mennyire ismerte a zsidó vallást.

⁴³ 2Makk. 5, 21–27.

⁴⁴ MITTAG, *Antiochos IV.* 254.

⁴⁵ Kr.e. 167 dec. 8.

⁴⁶ 1Makk. 1, 41–58.

⁴⁷ Tacitus szerint (*Historiae* V 8,2) Antiochos felszámolta a zsidó babonát (*superstitionem*) és görög szokásokat (*mores*) vezetett be.

⁴⁸ HENGEL, M., *Judaism und Hellenism revisited*. In: COLLINS, J.J. – STERLING, G.E., *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame/Indiana 2001. Reprint 2005, 19 és 34. note 53, hivatkozással BICKERMAN, E., *The God of the Maccabees*. Leiden 1979, XII–XIII-re.

tusz propagálása III. Antiochos kora óta felerősödött a Seleukida birodalomban. IV. Antiochos a jeruzsálemi szentélyt Zeus Olympiosnak, a samaritanusok Garizim hegyén lévő szentélyét pedig Zeus Xeniosnak ajánlotta fel.⁴⁹ A Seleukidák gyengülő hatalmát és befolyását IV. Antiochos azzal próbálta ellensúlyozni, hogy a görög főisten, Zeus pártfogoltjának tüntette fel magát, szakított a Seleukidák hagyományos Apollón-kultuszával,⁵⁰ és Zeus Olympios, illetve Zeus Niképhoros (“Győzelemhozó”) kultuszát favorizálta, mint ezt az antiocheiai pénzveretek tanúsítják.⁵¹ Az új pénzermék hátlapjára Apollón helyébe Zeus Niképhoros vagy Zeus Olympios képmását vészték fel, az uralkodó pedig Héliosként, napistenként ábrázoltatta magát, hogy ezzel is hangsúlyozza uralmának mindent beragyogó fényességét.⁵² Zeus Olympiossal való kapcsolatát azáltal is kifejezésre juttatta, hogy anyagilag támogatta az athéni Zeus Olympios szentély építését, amelyet az athéniak a délosi Apollón szentélyben elhelyezett fogadalmi ajándékokkal viszonzottak, hogy ezáltal Apollón jóindulatát is kérjék az uralkodó számára.⁵³ Zeus Olympios jeruzsálemi kultuszának bevezetése tehát jól illeszkedik Antiochos valláspolitikájába.

IV. Antiochos vallási reformjai nagy felzúdulást váltottak ki, a felkelők élére egy modeini pap leszámazottai, a Makkabeusok álltak élükön Judás Makkabeussal. Bár hősiességük ellenére a harcokban alulmaradtak,⁵⁴ IV., majd V. Antiochosnak mégis be kellett látnia, hogy a feszültségek csak a sérelmes intézkedések visszavonásával orvosolhatók. A jeruzsálemi templom rituális megtisztítása és újraszentelése után (Kr.e. 164 december) V. Antiochos egyezséget kötött a zsidókkal, amelyben megengedte az ősi vallás gyakorlását. Bár a főpapi méltóság érintetlenül maradt, V. Antiochos leiratát mégsem a főpapa, hanem a tanácsnak (*gerusia*) és a zsidó népnek címezte, vagyis úgy járt el, mint ez egy görög *polis* esetében szokás volt.⁵⁵ Később, midőn Simon Makkabeus a főpapi cím mellé felvette az *ethnarchés* és *stratégos* tisztséget is, az uralkodó már neki címezte leiratát.⁵⁶

IV. Antiochos azonban nem csupán a jeruzsálemi hadjáratokért és a kincstár kirablásáért marasztalta el a történetírás. Az ókori szerzők IV. Antiochos halálát ugyancsak egy templomrablási kísérlettel hozták kapcsolatba. Erre vonatkozólag többféle hagyománnyal is rendelkezünk. Antiochos nem ítélte annyira veszélyesnek a judeai helyzetet, hogy emiatt tervezett keleti hadjáratát elhalassza,⁵⁷ ezért az Euphratéstól nyugatra eső területeket Lysiasra bízta.⁵⁸ Az ő feladata volt a judeai háború befejezése. Lysias belátta, hogy

⁴⁹ 2Makk. 6,1–9.

⁵⁰ Bár a Seleukidák Apollónt tekintették isteni ősknek, és kezdetben általában Apollón képmása szerepel a pénzeiken is, olykor már I. Seleukos érméin megjelenik propagandisztikus céllal a győzelem istennőjének, Nikének és Zeusnak a képmása is. HADLEY, R.A., Royal propaganda of Seleucus I. and Lysimachos. *JHS* 94, 1974, 50–65.

⁵¹ LE RIDER, G., Antiochos (175–164) et le monnayage de bronze séleucide. *BCH* 118, 1994, 17–34. MITTAG, *Antiochos IV.* 117, 123.

⁵² BUNGE, J.G., Theos Epiphanes. *Historia* 33, 1974/1, 57–8. BUNGE, J.G., Antiochos-Helios. Methoden und Ergebnisse der Reichspolitik Antiochos IV. Epiphanes von Syrien im Spiegel seiner Münzen. *Historia* 24, 1975, 164–188. EHLING, K., Geprägte Bilder. Münzen der Seleukiden in Antiochia. *Antike Welt* 2004, Jahrg. 35, 27–31.

⁵³ Livius, *A. u. c.* XLI 20., Kr.e. 166–163 között. *Inscriptions de Délos* 4. (a továbbiakban *ID*) ed. F. DURRBACH, Paris 1929, nr.1541.

⁵⁴ 1Makk. 2–5. 2Makk. 8–11. Lásd még az 1. jegyzetet.

⁵⁵ 2Makk. 11, 27. Πρὸς δὲ τὸ ἔθνος ἢ τοῦ βασιλέως ἐπιστολῇ τοιαύτῃ. Βασιλεὺς Ἀντίοχος τῆ γερουσίᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ τοῖς ἄλλοις Ἰουδαίοις χαίρειν.

⁵⁶ Βασιλεὺς Ἀντίοχος Σίμωνι ἱερεῖ μεγάλῳ καὶ ἔθναρχῳ καὶ ἔθνει Ἰουδαίων χαίρειν. (1Makk. 15,2.)

⁵⁷ MITTAG, *Antiochos IV.* 269.

⁵⁸ ψυχῆ αὐτοῦ σφόδρα καὶ ἐβουλεύσατο τοῦ πορευθῆναι εἰς τὴν Περσίδα καὶ λαβεῖν τοὺς φόρους τῶν χωρῶν καὶ συναγαγεῖν ἀργύριον πολὺ. καὶ κατέλιπεν Λυσίαν ἄνθρωπον ἔνδοξον καὶ ἀπὸ γένους τῆς βασιλείας ἐπὶ τῶν πραγμάτων τοῦ βασιλέως ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ Εὐφράτου καὶ ἕως ὀρίων Αἰγύπτου καὶ τρέφειν Ἀντίοχον τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἕως τοῦ ἐπιστρέψαι αὐτόν. (1Makk. 3, 31–33.)

a Judeában kialakult feszültségeket csak a zsidó vallás gyakorlását tiltó intézkedések visszavonásával és az amnesztia kihirdetésével lehet megszüntetni, ezért megtette az első lépéseket ennek érdekében.⁵⁹

Eközben érkezett a hír, hogy a lázadó arméniai király, Artaxias elleni hadjáratra készülődő Antiochos Polybios szerint⁶⁰ a perzsiai Tabaiban, Iosephus Flavius szerint⁶¹ Babylónban megbetegedett és meghalt. Polybios beszámolója szerint⁶² Antiochos pénzt akart szerezni, de az ott lakó barbárok ellenálltak, a kudarcot vallott király ezután visszafelé útjában halt meg a persisi Tabaiban.

A Makkabeus könyvek többféle változatban adják elő a történeteket.

„Amikor ugyanis a vezérük legyőzhetetlenek látszó seregével Persisbe ment, Nanaia templomában agyonütötték őket, Nanaia papjai ugyanis cselhez folyamodtak. Antiochos odament azzal az ürüggyel, hogy eljegyzi magát vele, hogy így a kincseket jegyajándékuul elvihesse. Nanaia templomának papjai ki is hordták (a kincseket). De amikor kevesedmagával a templom területére ment, mihelyt belépett, bezárták a templomot. Majd kinyitottak egy titkos ajtót a tetőn, és köveket dobálva agyonütötték a fejedelmet embereivel együtt. Darabokra vágták, és levágott fejét odavetették a kint várakozóknak.”⁶³

Más változat szerint:

„Akkortájt Antiochos Epiphanés végigvonult a fennsíkon. Meghallotta, hogy Persisben van egy Elymais nevű város, amelyik híres gazdagságáról, aranyáról és ezüstjéről. Különösen a templom nagyon gazdag: ott vannak azok az aranyvérték és -páncélok és fegyverek, amelyeket Philipposnak a fia, Alexandros makedóniai király otthagytott, amikor a görögök első királyaként uralkodott. Elment tehát és megkísérelte a város kifosztását, de nem sikerült neki, mert a város lakói tudtak tervéről, és fölvettek vele a harcot.”⁶⁴

Egy ettől eltérő hagyomány szerint:

„Abban az időben Antiochos szégyenszemre kénytelen volt a Persishez tartozó részekről visszavonulni. Behatolt ugyanis Persepolis városába, és megkísérelte, hogy kirabolja a templomot és elfoglalja a várost. Emiatt fel-lázadt a nép, és fegyvert fogott, s le is győzte. A vidék lakói menekülésre kényszerítették Antiochost, úgyhogy kénytelen volt szégyenletes módon visszavonulni. Ekbatana felé tartva, az úton értesült Nikanór és Timóteus csapatainak vereségéről.”⁶⁵

Máshol azt olvashatjuk, hogy “ezen területek adójának” beszédese érdekében érkezett Persisbe.⁶⁶ Persis ebben az időben már leszakadóban volt,⁶⁷ nagyon is hihető tehát az az állítás, hogy az arméniai had-

⁵⁹ Lysias azért is törekedett a kompromisszumra, mivel Philippos, akit IV. Antiochos még életében fia tanácsadójának nevezett ki, Lysias posztjára pályázott. (1Makk. 6,14–63, 2Makk. 13, 1–26. Iosephus, *Antiquitates Iudaicae* XII 385–6.) Lysiasnak tehát saját pozícióját is biztosítani kellett.

⁶⁰ POLYBIOS XXXI. 9.

⁶¹ *Antiquitates Iudaicae* XII. 356–357.

⁶² “Ὅτι κατὰ τὴν Συρίαν Ἀντίοχος ὁ βασιλεὺς βουλόμενος εὐπορῆσαι χρημάτων προέθετο στρατεύειν ἐπὶ τὴν Ἀρτέμιδος ἱερὸν εἰς τὴν Ἐλυμαΐδα. παραγενόμενος δ’ ἐπὶ τοὺς τόπους καὶ διαψευσθεὶς τῆς ἐλπίδος διὰ τὸ μὴ συγχωρεῖν τῇ παρανομίᾳ τοὺς βαρβάρους (τοὺς) οἰκοῦντας περὶ τὸν τόπον, ἀναχωρῶν ἐν Τάβαις τῆς Περσίδος ἐξέλιπε τὸν βίον, δαιμονήσας, ὡς ἐνίοι φασι, διὰ τὸ γενέσθαι τινὰς ἐπισημασίας τοῦ δαιμονίου κατὰ τὴν περὶ τὸ προειρημένον ἱερὸν παρανομίαν. Polybios XXXI 9,1 (Kr.e. 164 ősze és 163 ősze között – 154. olympias első éve), vö. Porphyrios, *FrGH* 260 F 53 és F 56. 1Makk. 6.

⁶³ 2Makk. 1,12–16.

⁶⁴ 1Makk. 6,1–3.

⁶⁵ 2Makk. 9, 1–3.

⁶⁶ λαβεῖν τοὺς φόρους τῶν χωρῶν καὶ συναγαγεῖν ἀργύριον πολὺ. 1Makk. 3,31.

⁶⁷ Ez idő tájt egy bizonyos Kamniskirés alapít egy helyi dinasztíát, melyet kizárólag pénzfelirataik alapján ismerünk. CANALI DE ROSSI, F., *Iscrizioni dell’ estremo oriente greco. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Band 65.* Bonn 2004. 293. nr. 542–545.

járatra készülő király csak az elmaradt adókat akarta behajtani, többek között a templomoktól is. Ez esetben sikertelenül.

A szóbanforgó szentélyt hol elymaisinak, hol persepolisinak nevezik az antik szerzők. Persepolisban a kevés számú régészeti lelet mellett csak Zeus Megistosnak, Apollónnak, Héliosnak, Artemisnek és Athéna Basileiának dedikált oltárok töredékei tanúskodnak a görög istenek tiszteletéről.⁶⁸ Görög feliratok alapján a hellénisztikus korból egyetlen Nanaia-, illetve Artemis Nanaia-szentélyről tudunk ebben a térségben, mégpedig az ősi Susa helyén alapított, Elaios melletti Seleukeiában. A feliratok rabszolganők felszabadításáról tudósítanak, mely a szentélyben történt. Magát a szentélyt nem tudjuk lokalizálni.⁶⁹

A gazdag keleti szentélyek ellenállását feltehetőleg az váltotta ki, hogy helyzetükben bizonyos változás állt be. A hellénisztikus-kori szentélyek adózási kötelezettségeire vonatkozóan nagyon gyér adatokkal rendelkezünk. A hellénisztikus görög polisok polgárai az adók egy részét a *polis* kincstárába (*politikón*), más részét a királyi kincstárba (*basilikón*) fizették be.⁷⁰ A szentélyek bizonyos esetekben mentesültek ez alól. Kr.e. 302-ben Ephesos városa kitüntet egy polgárt, mert eredményesen tárgyalt az Artemision adómentessége ügyében.⁷¹ Feltehetőleg az ephesosi Artemision mindkét adófajta alól mentesült. Egy, a kariai Tralleis környékén talált felirat a királyi kincstárnak (*basilikón*) fizetendő tizedről (*dekate*) rendelkezik. Az erősen rongált felirat valamelyik Antiochos leiratának másolata. A szöveg hangvétele és Apollón nevének említése arra enged következtetni, hogy az uralkodó egy Apollón-szentélyt ment fel a tized fizetése alól. A tizedet a szentély, illetve a szentély földjének bérlői fizethették a királyi kincstárnak.⁷² Egy, a kariai Lagina környékén talált, de valószínűleg Stratonikeiából származó feliraton egy Apollónnak és Artemisnek felajánlott erdőről van szó, mely mentes minden adótól, kivéve a királyi kincstárnak (*basilikón*) fizetendő adót.⁷³ A kisázsiai szentélyek minden valószínűség szerint csak kivételes kedvezményként részesülhettek adómentességben.

A gazdasági jogkörrel is felruházott *archiereusok* kinevezésére feltehetőleg azért volt szükség, mert a királyi kincstárnak járó adók nem folytak be rendszeresen sem a kisázsiai sem a keleti szentélyekből. A keleti szentélyek számára különösen sérelmesek voltak azok az intézkedések, amelyek III. Antiochos korától kezdve az önállóság csorbítására irányultak. Míg a görög *polisban* néhány kivételes, önálló szentélyt leszámítva a templomok élén álló papok államilag kinevezett tisztviselők voltak, megbízatásuk meghatározott időre szólt, a templomok gazdasági ügyeit pedig egy helyi, állami tisztviselő felügyelte,⁷⁴ addig

⁶⁸ CALLIERI, P.: *L'archéologie du Fars à l'époque hellénistique*. Persica 11. Paris 2007, 56.

⁶⁹ SEG 7 nr. 16-26. Sem ennek, sem a többi Strabón (XV 3,2 C 728) által említett templomnak nem maradt nyoma. Általában nagyon kevés kerámia vagy más régészeti lelet ismert a hellénisztikus Iránból. BOUCHARLAT, R., Le destin des résidences et sites perses de l'Iran dans la seconde moitié du IV^e siècle avant J.-C. In: BRIANT, P. JOANNÉS, Fr. (eds.), *La transition entre l'empire achéménide et les royaumes hellénistiques*. Paris 2006, 443-450.

⁷⁰ BLÜMEL, W., *Die Inschriften von Mylasa*. I. Bonn 1987, nr. 201. "In dem bekannten Pachtgesetz (νόμος πολιτικός) der φυλή Ὀτωρκοῦδέων von Mylasa, das vielleicht der Zeit angehört, als Mylasa eine Stadt des Seleukidenreiches war, sind die Zahlungen der Bürger der Stadt, der Grundbesitzer und der Erbpächter klar in zwei Gruppen geschieden: die an den königlichen Schatz (βασιλικόν) und die an den städtischen Schatz (πολιτικόν)." – írja M. ROSTOVITZEFF (*Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt*. Darmstadt, 1956. Nachdruck 1998. I 363. Original Ausgabe: Oxford 1941).

⁷¹ BÖRKER, Ch. MERKELBACH, R., *Die Inschriften von Ephesos*. V. Bonn 1980, nr. 1449, 5. sor: συνδιοίκησεν μετὰ τῆς πρεσβείας ὅπως ἂν ἡ ἀτέλ[ει]α ὑπάρχηι τῆι θεῶι.

⁷² POLJAKOV, F.B., *Inschriften von Tralleis und Nysa*. Bonn 1989, nr. 17.

⁷³ Kr.e. 350. ŠAHIN, M.C., *Die Inschriften von Stratonikeia*. II. Bonn 1982, nr. 502, 20-21 sorok: τῶν δούλων ἀτε[λ]ῆ εἶναι καὶ πάντων πλὴν φόρων βασιλικῶν.

⁷⁴ DIGNAS, B., *Economy of the sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*. Oxford 2002, 53.

keleten létezett egy hivatásos papi réteg és a templomok gazdaságilag önállóak voltak.⁷⁵ Judeában maga az államszervezet is szakrális jellegű volt.⁷⁶ A jeruzsálemi főpap hatalmát az is csökkentette, hogy III. Antiochos korától Koilé-Syria és Phoiniké *stratégos*ától függött, aki a *stratégosi* cím mellett a főpap, az *archiereus* címet is viselte. A Makkabeus könyvek szerzői sokszor úgy tüntetik fel, mintha a király közvetlenül tárgyalt volna a főpapokkal, valójában ismerve a Seleukida-adminisztráció útvesztőit ez felettebb kérdéses. A helyi ügyek intézése általában csak a helytartó közvetítésével történhetett, ami persze konfliktusokra is alkalmat adhatott. Jeruzsálemben a főpap, mint a legfőbb hatalom birtokosa, rendelkezett az adók felett is, az adók begyűjtésért viszont egy külön tisztségviselő felelt. A királyok „megvesztegetése” egyértelmű volt az adóemelés felajánlásával,⁷⁷ amiért adott esetben főpapi cím járt, mint ez Iasón esetében történt.

Iasón helyzetéből adódóan is kénytelen volt a hellenista mozgalom mellé állni.

A kérdés, vajon mi vezetett az úgynevezett „Hellenistic Reform” bevezetésére, mindmáig vitatott. Egyes kutatók szerint Jeruzsálemben nem vallási ellentétek, hanem kizárólag a papi nemzetségek politikai-gazdasági érdekei, az egymásközi rivalizálás áll a hellenista mozgalom és a belharcok mögött,⁷⁸ mások figyelmeztetnek arra, hogy Izraelben nem lehet szétválasztani a politikai és vallási tényezőket,⁷⁹ ezek oly mértékben összefonódnak. Babilón és Jeruzsálem esetében számolhatunk azzal, hogy kialakult egy bevándorló görögökből és hellénizálódó bennszülöttekből álló elit, mely egyfelől ápolta a görög kultúrát, másfelől előnyösnek vélte, ha városa hasonló jogokat élvez mint az előbb említett „polisok”. Az elit részben a király „barátaiból” került ki, ezeknek *philos* megtisztelő címet kapták a királytól. A „barátok” között különös megbecsülést élveztek azok, akik megkapták a királytól az „első barát” (*prótos philos*) kitüntető címet.⁸⁰ Olykor, mint például Urukban és Babilónban, a király görög nevet is adományozott a kitüntetettnek.⁸¹ A görög név felvétele egyébként is szokássá vált, Jeruzsálemben többen is viseltek görög nevet a Makkabeusok oldalán harcolók között.⁸² A görög név használata a hellenista mozgalom hatásának tudható be, a mozgalommal kezdetben maga Judás is rokonszenvezett. A 160-as évek eseményei azonban oda

⁷⁵ KESSLER, *Sozialgeschichte* 94.

⁷⁶ ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδοτιοῦν ἀπειδεῦν, ὡς δ' ἂν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα θεῶ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθεῖς. Iosephus Flavius, *Contra Apionem* 2, 165–166.

⁷⁷ Ez egyértelműen kiderül a következő megállapításból: „Menelaos megszerezte a méltóságot, de az ígért pénzből nem küldött meg semmit a királynak, noha a vár parancsnoka, Sóstratos követelte, hiszen az ő feladata volt az adóbehajtás.” ποιουμένου δὲ τὴν ἀπαιτησὶν Σωστράτου τοῦ τῆς ἀκροπόλεως ἐπάρχου, πρὸς τοῦτον γὰρ ἦν ἡ τῶν διαφορῶν πρόξις. (2Makk. 4, 27–28)

⁷⁸ BRINGMANN, K., *Hellenistisch Reform und Religionsverfolgung in Judea. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175–163 v. Chr.)*. Göttingen 1983.

⁷⁹ HENGEL, M., *Judaism und Hellenism revisited*. In: COLLINS, J.J. – STERLING, G.E., *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame/Indiana 2001. Reprint 2005, 17. A korábbi szakirodalmat lásd ott.

⁸⁰ OGIS nr. 221. IV.col. 49–73 sorok (Ilion). ID nr. 1532 és többször. Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* XIII 146.

⁸¹ A hellénisztikus Urukban a templomok újjáépítésében, úgy tűnik, egy család játszott vezető szerepet. E családhoz tartozhatott Anu-uballit, aki Kr.e. 243-ban (II. Seleukos alatt) Uruk *anuja* volt, s „akinek a király (Antiochos Theos) második névként a Nikigurgusza (Nikarchos) nevet adományozta.” A *šanu* a második méltóság volt a városban. Később III. Antiochos alatt egy másik Anu-uballit, „akinek a másik neve Kephallon”, Uruk város elöljárója, aki az Anu-Antum templom újjáépítésének szentelte magát. Az uruki és a babilóni ékírásos szövegekben többször említés történik görög nevű tisztségviselőkről és hadvezérekről, s a kettős névhasználat sem ritka. SARKIS'JAN, G.Kh., Greek personal names in Uruk and the Graeco-Babyloniaca problem. *AAntHung* 22, 1974, 495–503. SHERWIN-WHITE, S.M., Aristeas Ardiibelteios. Some aspects of the use of double names in Seleucid Babylonia. *ZPE* 50, 1983, 209–221. SOMMER, M., Babylonien im Seleukidenreich: Indirekte Herrschaft und indigene Bevölkerung. *Klio* 82/1, 2000, 73–90. BOIY, *Late Achaemenid* 282, 288–290.

⁸² MITTAG, *Antiochos IV.* 245.

vezettek, hogy Judeában a hellenizálódás folyamata elakadt,⁸³ s a továbbiakban a hellenizmus a görög nyelv és irodalom korlátozott ismeretére szorítkozott. A sikeres vallási restauráció eredményeképpen a Tóra tekintélye többé nem rendült meg.

Abstract

Die hellenistischen historischen Quellen haben Antiochos IV. manchmal als einen Tempelräuber dargestellt. Die neu entdeckten hellenistisch-griechischen Inschriften und die Ereignisse der Forschungen der hellenistischen babylonischen Dokumente haben zur Erklärung dieser Tradition, und zur Beleuchtung der Ursachen der Spannungen, die schon vor Antiochos' Thronbesteigung begonnen hatten, sehr viel beigetragen. Die Ernennung der Archiereis in Kleinasien und in "Koile-Syria und Phoinike", die auch die wirtschaftliche Tätigkeit von mehreren Heiligtümern kontrollierten, die Erhöhung der Abgaben, die Beschränkung der politischen Macht der Hohepriester in Jerusalem nach 197 v. Chr, die Rivalität der Hohepriester, die religiösen und gesellschaftlichen Probleme, die die politischen Wandlungen und der "Hellenismos" vorgerufen hatten, führten zum Widerstand und Verweigerung des Abgabepflichtes. Unter solchen Umständen war der König manchmal gezwungen die Abgaben mit Kraft einzutreiben.

⁸³ COLLINS, J.J., Cult and Culture. The limits of Hellenization in Judea. In: COLLINS, J.J. – STERLING, G.E., *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame/Indiana 2001. Reprint 2005, 38-61.

KOZMIKUS ELRENDELTSÉG SORSFORDÍTÓ FOLYAMÁBAN MARDOKAJ MINT EXÉGÉTÉSZ

Eszter könyvének mesés története egyszerű olvasmány. De csak látszólag. Éppen a novellaszövésnek és az alakoknak egysíkú mozgatása és sablonos megformázása hozza zavarba a könyv olvasóját. Ennyire egyszerű lenne? Feltűnő, hogy a szereplőknek és különösen Eszternek nincs személyisége;¹ úgy jelennek meg az események sodrásában, mint kiszámíthatóan keringő távoli bolygók az égi pályán, személyes karakterjegyek közelsége nélkül. Továbbá zavarba ejtő a történet végén a zsidóknak adott rendelet az idegen népek elleni mérsárlások engedélyezésére, amelyekkel még egy napot megtoldva, minden további nélkül éltek is az érintettek, valamint a Púrim ünnepének etiológiája, amiért állítólag ez az egész történet megíródott.² Különösen furcsa ebből a szempontból a dráma elején a *púr*nak, azaz a sorsvetésnek említése általános alanyi megfogalmazásban, ráadásul a pogányok körében (תְּלִינֵי הַתְּנִי: 3,7), mielőtt még az események végső kimenetelében az ünnep elrendelése megtörtént volna a zsidók számára. Nem oldja az olvasó zavarodottságát az sem, hogy a héber kanonizált írások között egyedül csak itt, az *Eszter* könyvében nem fordul elő Isten neve. Az első olvasat után rögvest világossá válik tehát, hogy megfelelő magyarázó híján mégsem értjük a szöveg tartalmi vonatkozásait. De ki is magyarázhatná ezt a titokzatos képsorozatot?

A történetileg elkülöníthető szövegrétegek a könyv keletkezésének két alaphelyzetéről tanúskodnak. A kanonikus szöveg a Kr.e. 4. század késő perzsa időszakából az Achaimenidák uralmáról, a görög összefüggő betoldás pedig a kolofón utalásából következtethetően Kr.e. 114-ben VIII. Ptolemaios, vagy 77-ben XII. Ptolemaios idejéről ad megrázó képet. A két helyszín pedig a hellénizálódó Mezopotámia, majd a hellén fénykorának alkonyába lépő Egyiptom. Ennek a két történelmi miliőnek azért van nagy jelentősége, mert épp az ezekre jellemző társadalmi viszonyokra ad választ *Eszter* könyvének mondanivalója. A két impérium nyomot hagyott sajátosságában az a közös, hogy az Achaimenidák és a Ptolemaiosok meglehetősen toleránsak voltak a zsidó lakossággal szemben, sőt különböző kiváltságokban, polgárjogban és autonómiában részesítették őket Susában éppúgy, mint Alexandriában. Viszont a különös bánásmód felháborodást váltott ki, s a perzsa birodalom, illetve Egyiptom őslakossága egyéb mellőzött népekkel együtt féltékenységükben a zsidó közösségekre támadtak a pogromokon keresztül egészen a hatalomtól kicsikart zsidóellenes rendeletekig. Az *Eszter*-novella tehát nem a felülről jövő, a fennálló hatalom agressziójára, hanem az alulról szerveződő, népi lázadások és üldözések közepette kívánatos bölcsességgel kíván vigasztalást adni. A szándék mindkét történelmi situációban nyilvánvaló: a *modus vivendi* megoldását nyújtani a zsidó közösség részére.

Ilyen értelemben a könyv nem egyszerű regény, sokkal inkább „történelmi moralitás”, ahogy Stiehl és Eissfeldt nevezi; vagy Talmon kifejezésével élve „történetesített bölcsesség-irodalom” (*historicized wisdom-tale*). Olyan mese, amely a bölcs tanulság hármasságát mutatja föl az Ahasverus és Vasti által képviselt ostoba erőben, az *Eszter* és *Mardokaj* által megtestesített igaz bölcsességben, valamint a Hámán által bemutatott cselszövő személyében.³ Ha pedig „diaszpóra-ágendának” fogjuk fel, ahogy azt Levenson teszi,

¹ KARASSZON István: *Eszter könyvének kompozíciója és teológiája. Studia Caroliensia*, 1 (2000) 4, 78.

² ERNST HAAG: *Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart, 2003, W. KOHLHAMMER /Biblische Enzyklopädie, 9./ 127. Ezen a helyen a szerző megemlíti, hogy a púrim-ünnep igazolása *csak másodlagos célja* a könyvnek. Hasonló véleményen van Karasszon István is i.m. 75.: „*Eszter* könyve jelenlegi redakciója valóban azt sejteti, hogy egy ünnep inaugurálása a cél; *maga az elbeszélés azonban egészen bizonyos, hogy nem azzal a céllal jött létre, hogy egy ünnep meg-létét indokolja, legítimálja.*” Kiemelés tőlem.

³ FREDERIC BUSH: *Ruth, Esther.* Dallas, 1996, Word Books /World Biblical Commentary, 9./ 298–299.

akkor Eszter könyve nem más, mint Isten szabadításának és a megváltás történetének tanulságos példája.⁴ A látszólag margóra szorult magyarázat, akárcsak Isten neve így fénylik elő rejtekéből a történet felszíne mélyéről. Ugyanis ez az egyszerű mese a megmaradás bölcsességéről szól, a hatalmasok és ármánykodók között élő kis nép létmódjának teológiájáról, amelyben elsődleges szempont az idegen hatalom mítoszát megismerni, majd e mítosz szerkezetében a mindenható Isten szabadítását megfogalmazni. Ez a kettős kötelezettség feszíti ki a történet struktúráját és benne a szereplők viselkedését. A Septuaginta fordításának ürügyén e két követelményről beszél Aristeas levele, valamint Alexandriai Philón megjegyzése is. Aristeas említett levelében a Hetvenes fordítás célja a zsidók megszabadításának példája, s egyúttal missziós szándékkal a szabadító Isten megismertetése az idegenek értékrendjében.⁵ Philón pedig az idegenek körében ugyanúgy a zsidóság sanyarú helyzetéből történő megszabadulásában és a zsidó bölcsesség, valamint a törvények megismertetésében látja a Tóra egyiptomi fordításának jelentőségét.⁶

Közvetítőlegesen érdemes megjegyezni, hogy az Eszter könyve a héber kánonban az öt *megillót* egyike az Énekek éneke, a Ruth könyve, a Sirmalmak és a Prédikátor könyve társaságában. Miután ez az öt, ünnephez kötött és az ünnep liturgiájában recitált *megilláb* egyébként mind költői előadású munka, Otto Eissfeldt találóan utal Eszter könyve megítélésében arra, hogy az elbeszélés történeti novella voltában is prózaköltészet.⁷ A zsidó nép megszabadulásának öröme és vigasztalására íródott költői mű. Nem véletlenül csodálkozik rá Jones, s nevezi szándékosan abszurdnak alkotott, hiperbolikus elbeszélésnek.⁸ Ennek okán is van létjogosultsága a teológiai esztétika módszerének e nehezen nyitható könyv értelmének felkutatására a scenográfiai olvasat segítségével igénybevételével. A szöveg ünnepi hallgatója úgy sem a hatástörténeti háttér információival találkozhat azonnal, hanem a mű kiváltotta esztétikummal, amely révén az csak egyszerűen szép. Figyelemre méltó a hermeneutika szempontjából az előbb idézett Aristeas-level részlete, amely így szól: „ahol az írás nem ad eligazítást, ott a szépséget tartás szem előtt.”⁹ A történet szöveve és hiperbolikus áttétele ebből a szempontból feltétlenül figyelmet érdemel.

Az a két követelmény, hogy a zsidók szabadításáról szót ejtsenek és az idegenekkel a szabadító megismertetésének eleget tudjanak tenni a szöveg megírásával, fordításával illetve kibővítésével, úgy valósulhatott meg a leghatásosabban, hogy az idegen kultúra mítoszában szerkezetébe illesztették a szabadítás történetét. Az Eszter könyvének szövegrétegei egyrészt a babiloni-perzsa, másrészt az egyiptomi asztrálmítoszokba való beágyazottságról tesznek bizonyosságot, ennél fogva a történet mélyrétegeinek felfejtésére ezen mítoszok figyelembevételével lehet csak esélyünk. Egyik esetben sem hagyható figyelmen kívül az a

⁴ I.m. 312.

⁵ *Aristeas levele Philokratéshez*. Ford. Simon L. Zoltán. In *Apokrif levelek*. Budapest, 1999, Telosz, 6–7.: „(12.) Én pedig úgy gondolom, ritka kedvező alkalom ez [mármint a görög fordítás] annak véghezvitelére ... a király atyja által Júdeából elhurcoltak fõszabadítását ... (15.) [majd Ptolemaioszhoz szólva] ... Éljj hát nemes nagylelkűséggel, és szabadítsd meg őket nyomorúságtól, hiszen ugyanazon Isten tartja fõnn királyságotat, akitõl õk is törvényeiket kapták...”

⁶ Alexandriai Philón: *Mózes élete*. Ford. Bollók János. Budapest, 1994, Atlantisz, 94.: „(II.43.) Törvényeink ennyire irigylésre méltóaknak és becseknek tûnnek minden magánember és uralkodó szemében, bár népünk már régóta sanyarú helyzetben van, és a hanyatlófélben lévõ dolgok áltatában homályba szoktak borulni. (44.) Hát még akkor hogy megnõhet a tekintélyük, ha sorsunk valamiképpen jobbra fordul. Minden nép elhagyja majd saját törvényeit, búcsút int õsi szokásainak, s áttér ezeknek a törvényeknek a kizárólagos tiszteletére. Népünk dicsõségével együtt hajdan törvényei is felragyognak, és elhomályosítják a másokéit, mint a felkelõ Nap a csillagokat.” Lásd még a Septuaginta fordítása szerepének hasonló értékelését, VANYÓ László: *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*. Budapest, 2002, Jel, 31.

⁷ OTTO EISSFELDT: *Einleitung in das Alte Testament*. Tübingen, 1964, J.C.B. Mohr, 687–693.

⁸ J. ALBERTO SOGGIN: *Bevezetés az Ószövetségbe. A kezdetektõl az alexandriai kánon lezárásáig*. Ford. Hoffmann Béla, Víg István. Budapest, 1999, Kálvin, 424–425.

⁹ Aristeas levele 56.

tény, hogy a felhasznált mítoszok a hellénizálódás folyamán sem veszítették el jelentésüket, még akkor sem, ha több olvasatú történetet is öltöttek magukra. A zsidók ügye, amely az Eszter-novella alakjában az asztrálmítoszban megjelenik, csak így kelthetett feltűnést a perzsák, illetve az egyiptomiak számára. Ez a fajta inkulturáció a zsidók missziójának kétszeresen is megfelelt: a politikai helyzetre aktualizálhatták a novellát, ugyanakkor a szabadító tettét kozmikus magasságokba, minden kétséget kizáró igazság és törvény szintjére emelheték.

A babiloni-perzsa asztrálmítosz szövegrétegére hívta fel a figyelmet már Jensen és Zimmern, amikor történelmi eseménnyé átformált mítoszként (historicized myths) tekintettek az Eszter könyvére.¹⁰ Az az általános felismerés, miszerint a könyv külön Mardokaj- és Eszter-történetekből épül fel,¹¹ a babiloni-akkád Marduk- és Istár-mítosz felhasználására és összekapcsolására vezethető vissza. Az akkád teremtés-mítosz, az úgynevezett *Enúma elis*¹² a Nap évi ciklikus útját feldolgozva a káoszról egy új világ megszületéséről beszél. Hőse Marduk, a sumérok szemében „Utu napisten bikaborja”, az „istenek esze”, a „bölcsek bölcse”, aki az évkört végigjárva a legsötétebb megpróbáltatástól a ragyogó fényű dicsőségig jut el.¹³ Mint a napisten fia, bika alakjában Limasi-csillagokkal veszi körbe magát, ismertebb nevén a Taurus csillagképhez tartozó Pleiádok hét csillagával, s kezdi meg éves precessziós útját¹⁴ úgy, hogy közben kiméri az égi körpályát, megszabja a hónapok hosszát, amelyekbe megfelelő állatövi jegyeket rendel. Ezzel együtt a dolgok és történések kozmikus sorsát is kiszabja. A káosz, a teremtés előtti sötét állapot fő jellemzője éppen az, hogy „név nélkül szunnyadt a sors is, betöltetlen várt a végét”.¹⁵ A sors (simutu) „meghatározottságot” jelentő mezopotámiai filozófiai kategória, a világmindenség törvényére utal.¹⁶ A sorsvetés pedig az isteni hatalom elengedhetetlen része, a sorstáblák elrablása a teremtőtől nem más, mint uralkodásától történő megfosztásának jele.¹⁷ Ha a *púr* eredetét keressük, akkor ezen a ponton találjuk meg az isteni elrendelésben, a titkos tanács végzésében, mely a szoláris hősnek, Marduknak is kijelöli veszélyes útját. „...Akkor Mardukot pásztorul fogadták, / a Megmentő sorsát kijelölték.”¹⁸ Erről az útról letérni nem lehet büntetlenül. „Ha megszegi országának törvényét – / királyi sorsát, a sors királya összetöri”, – írja a *Királytűrkör*.¹⁹ Marduk a világ és az ember megmentőjeként küldetett, hogy lemenjen az Alvilágba is és megküzdjön a pusztulás erőivel, a káosz hatalmával, az ősellenség istenével, Tiamattal. Marduk megaláztatik és eltemetetik akkor. A „hegybe zárva” eltűnik. A kozmikus sírban semmisül meg. Precessziós pályáján a Nap útját járja, az év legsötétebb napjához közelít, amikor a téli napforduló kijelöli a kiszabadulást

¹⁰ JENSEN: *Elamitische Eigennamen: Ein Beitrag zur Erklärung der elamitischen Inschriften. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 6 (1892) 47–70, 209–226.; ZIMMERN: *Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 11 (1891) 157–159. Hozza Frederic BUSH i.m. 298.

¹¹ RÓZSA Huba: *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*. Budapest, 1986, Szent István, 625.; Karasszon István i.m. 75. kk

¹² Magyarul: Teremtés. In: *Gilgames. Agyagtáblák üzenete. Ékírásos akkád versek*. Ford. Rákos Sándor. Budapest, 1974, Európa, 19–45.

¹³ Marduk mítoszána áttekintését lásd Mircea ELIADE: *Vallási hiedelmek és eszmék története I. A kőkorszaktól az eleuszisi misztériumokig*. Ford. Saly Noémi. Budapest, 1998, Osiris, 68–70.

¹⁴ A Föld forgástengelye is folyamatosan mozog: 25 920 év alatt egy köríven halad végig az északi sark fölötti hat sarkköri csillagképen át, ezért a Nap ugyanennyi idő alatt halad át az Állatöv 12 jegyén. Ezt nevezzük kozmikus évnak.

¹⁵ *Gilgames* i.m. 20.

¹⁶ ZIMMERN: *Šimat, šima, Tyche, Manat. Islamica*, 2 (1926) 547–584. Hozza KOMORÓCZY Géza jegyzete, In: *Gilgames* 299.

¹⁷ Lásd *Az isteni viharhadár, Zú, elrabolja Enlil sorstábláit* c. eposztöredéket. In: *Gilgames* 64–68.

¹⁸ *Gilgames* 25.

¹⁹ *Gilgames* 175.

útját. Marduk felemelkedik a mélységből, s aztán szent házasságra (ἱερός γάμος) lép, majd a kozmikus ütközetben legyőzi ellenségét. Végül saját hajlékába tér meg, az Újév ünnepének házába (Bít Akítu). Útjának bejárásával nem kevesebb történt, minthogy Marduk, a Megmentő egy új aión hozott el a világra és az övéi számára, ahol „virul a föld, virul az ország, bőségben élhetnek lakói.”²⁰

A sors elvetésének, az univerzális döntésnek lényege abban foglalható össze a mítosz üzenete szerint, hogy az új világmérvény, az új teremtés eleve elrendeltem, mintegy kötelező érvényességgel megtervezett úton-módon írja felül a régít, a káoszt, a sötétséget és a gonoszt. Noha a sorsmeghatározás természeti törvény is egyben, mégsem természetes, hanem istenfiaknak kell megpróbáltatásokat szenvedni, meghalni, felemelkedni, majd megharcolni érte, hogy a szabadító tett egyetemes érvényű legyen. Eszter könyvében világosan megjelenik a sorsvetésnek ez a teremtő és meghatározó jellege már az elején: „Ahasvérós király uralkodása tizenkettedik évének első hónapjában, a Niszán hónapban púrt, azaz sorsot vetettek Hámán előtt napról napra és hónapról hónapra a tizenkettedik hónapig, az Adár hónapig (3,7)”. Mardokaj története úgy illeszkedik a mítoszba, hogy annak sorsdöntő cselekményeit politikai szinten aktualizálja, a történelem részévé teszi: „Ahasvérós király uralkodása tizenkettedik évének első hónapjában”, ugyanakkor rendkívüli jelentősége miatt a társadalmi helyzetet a mítosz magasságába, az égiek szintjére emeli. Ezért lehetséges Ahasvéróst a mindenkori uralkodóként is értelmezni, akire hatalma teljének, vagyis teljes uralkodási idejének (*tizenkettedik évének*) elejétől (Niszán hónaptól) érvényes a kirendelt sors. Annak kiemelése, hogy Hámánról döntött a Teremtő (לַפְּנֵי הַמֶּלֶךְ), a minden pogány népre érvényes sorsvetés hangsúlyozása. Egyetemes érvényességgel visszavonhatatlanul kijelöltetett a teljes Nap-pálya kikerülhetetlen precessziós útja: „napról napra és hónapról hónapra a tizenkettedik hónapig, az Adár hónapig.” Bármit is mesterkedjen Hámán, a teremtéskor már minden eldőlt: Hámán bukása éppúgy, mint Mardokaj győzelme, vagy a visszatérő Újév ünnepét megalapozó új aión megteremtése a Szabadító által. Egyébiránt hiába minden akarat, ha az elrendelés szerint a Nap hőse az égi pálya fényes, felszálló ágára lép, minden gonoszság ellenére győzni fog a jó, s új teremtés veszi kezdetét. Nem lehet az égi rendelés ellen semmit sem tenni, csak megfutni a pályát végig, *végére járni* a királyi útnak, s akkor mintegy rendeltetészerűen megvalósul minden eddig mélybe fojtott, vagy lehetetlennek tűnő jó szándék. Innen, a púr babiloni értelméből ered a Qóhelet rosszra és jóra egyaránt vonatkozó időszemlélete: „Mindennek *rendelt ideje* van, és ideje van *az ég alatt* minden akaratnak” (Préd 3,1). Innen a mindennapi élet igazságtalanságait tudomásul vevő realitás, az önismeret természetbe és idői rendbe épülő józansága, amelyet sokszor a Qóhelet pesszimizmusának tudnak be tévesen:

„Azt is láttam *a nap alatt*, hogy nem a gyorsak győznek a futásban, nem a hősök a harcban, nem a bölcsenek jut a kenyér, nem az értelmeseknek a gazdagság, nem a tudósoknak a jóindulat, mert mindezek *az időtől és a körülményektől függnék*” (Préd 9, 13). E mondat bevezetőjében még az is szerepel, amit egyébként a Károli-fordítás közöl, hogy „*fordítván magamat*” (שִׁפְטִי), mely kifejezés a körforgásban történő megállásra, visszafordulásra utal, különösen, ha a görög fordítást vesszük figyelembe (ἐπέστρεψα), ahol egy csillagászati terminus technicus segítségével (στρέψις) az égi pályának befutása közbeni fordulatként értelmezi a szövegész. Asztrológiai értelemben a nap útjának regressziójáról van szó, amikor a történésekben a kedvezőtlen bolygójárást tudomásul kell venni és el kell szenvedni. Ezt teszi a hellén univerzalizáció hatása alatt íródott Prédikátor könyve is, ezért „*az időtől és a körülményektől*” való függésként magyarázza a kedvezőtlen időszakot, s a babiloni eredetű sorsrendeléseként, egy *magasabb rendű végzéssel való találkozásként* (עֲצָה) veszi tudomásul azt.

²⁰ Gilgames 44.

A teremtett világ által kiszabott rend szemléletéből és komolyan vételéből ered a zsoltároköltészet minden más vallás és isten felett álló, a világ és Izrael egyetlen Urának dicsőítése, amikor az égre tekint: „Mily felséges a te neved az egész földön, / az égen is megmutattad fenségedet!” (Zsolt 8, 2.) Innen az Isten útjának csodálata a beszédes szoláris égi pálya költői képében:²¹

„Az egek hirdetik Isten dicsőségét,
kezének munkájáról beszél a mennyboltozat.
Nappal a nappalnak adja át e szót,
éjjel az éjjelnek adja tudtul.
Nincs szó és nincs beszéd,
hangjuk sem hallatszik,
mégis eljut hangjuk az egész földre,
szavuk a világ végéig.
Sátrat készített a napnak,
amely mint völegény jön ki szobájából,
örül, mint egy hős, hogy futhat pályáján.
Elindul az ég egyik szélétől,
átível a másik széléig,
nincs rejtve melege elől semmi.” (Zsolt 19, 2–7.)

Mardokaj kitaróan ezt a pályát járja végig az Eszter könyvében. Isten nevének elhallgatása és különleges rejtettsége a történet szerkezetét adó asztrálmítosz jellegéből fakad. A Nap ciklikus útján végighaladó Marduk nem maga a Nap, nem Šamaš, nem is Enlil, hanem annak képviselője, legfeljebb fia („bika-borja”), sokszor a Jupiter bolygó-csillag megjelenésében. Csak behelyezkedik a legfőbb isten küldetésébe, vagy fiúként örököse a kijelölt sorsnak. Így, ha Marduk a Napisten személyében jár el, maga Šamaš vagy Enlil a háttérben marad. Mardokaj, a zsidó nép szabadítója, szintén küldötte, eleve elrendelt képviselője az Úristennek, akitől kiválasztottságát, megpróbáltatását és győzelmes kiemelkedését köszönheti. Amikor Mardokaj figyelmezteti Esztert a rendkívüli alkalomra népéért történő kiállása érdekében, arra hívja fel a figyelmét, hogy nem lehet néma, mely cinkosság ebben a helyzetben a legfőbb isteni rendelés (púr) elleni vétek. Aztán megjegyzi, hogy a zsidók *máshonnan* is kaphatnak módot a szabadulásra; végül hozzászól: „ki tudja, nem éppen *a mostani idő miatt* jutottál-e királynői méltóságra?” (4, 13–14.) Ezek az utalások egyrészt a kiszabott sors történelmi bizonyosságára és a különleges alkalmára, másrészt pedig mindezek mögött munkálkodó, úgymond „máshonnan” beavatkozó isteni hatalomra mutatnak. Az Eszter könyvének nem volt szüksége arra, hogy külön kiemelje Ábrahám, Izsák és Jákob Istenének nevét ebben az apologetikus célzatú történetben, amelyben éppen az ő Uruknek univerzális elrendelését voltak hivatottak bebizonyítani. Egyébként is, a mezopotámiaiak így jobban megértették az utalást, mintha a Tóra formájában szembesültek volna az idegenek hitével.

Az Eszter-történet némileg eltér Mardokajétól az Istár-mítoszhoz való tapadásának köszönhetően. A sumér Inanna, az akkád Istár és a későbbi Astarte ugyanaz az istennő más-más néven, aki „kultikus és

²¹ Artur WEISER: *Die Psalmen*. Göttingen, 1959, Vandenhoeck & Ruprecht, 95. 133–135. Weiser a zsolttáros költői fantáziáját bevonja a mítosz egyetemes ismeretébe is, és a napisten útjára vonatkozó utalásokat „*verwandte elementare Echo des Menschen*” nevezi.

mitológikus időszerűséget” élvez,²² vagyis történetének szintén asztrális vonatkozásai vannak. Istár a szerelem és a háború, az élet és a halál úrnője, ezért ebből a mélységből érthetőbb Eszter könyvének sokszor megmagyarázhatatlan kegyetlensége, halálosztó bosszúja, noha mellette mindeközben a királyi nász finom rezdülései és mozdulatai is megférnek. Mardokaj történetének szabadítás-motívuma Eszternél inkább halálosztás és életadás, gyűlölet és ragaszkodás, ami az asztrálmítosz szerkezetének megfelelően az ellentétek változtatásában mutatkozik meg. Inanna-Istár-Astarte a Naptól függő, annak fényét hol visszaverő, hol elnyelő, s maga is el-eltűnő, majd újra felragyogó bolygó-csillag természete az Esthajnalcsillag ragyogásának és elsötétedésének, lenyugvásának és felkelésének kettősségét képviseli hol a harag, hol a szerelem vonatkozásában.

A történet sumér változatában Inanna férjül veszi Dumuzit, s akkor szerelmében és királyi nászában teljes fényével kapcsolódik urához.

„Ujjongok, úgy lépegetek én,
Istár, az Esti Ég Úrasszonya vagyok én,
Istár, a Reggeli Ég Úrasszonya vagyok én!
Istár vagyok, az ég kapuját kinyitom,
ujjongok, ó, föntségemen,
Istár vagyok, a föld küszöbét a sarkam alá taposom,
ujjongok dicsőségemen!
Esthajnalként az ég peremén felragyogok.”²³

De nem maradhat így, vágyódik meghódítani az Alvilágot is, ahonnet a halálos pillantású Ereskigalt kívánja kitaszítani. Inanna megjárja a halálos mélységet, közben elfogy a Vénusz csillag fénye, a horizont alá bukva eltűnik egy időre. A teremtő Enlil azonban feléleszti újra és felhossa a ragyogó Inannát, aki egyik rosszakaróján sem áll bosszút, mert megesik a szíve rajtuk, hanem csak hűtlen férjürára mond ki átkot, minek következtében annak az év felét az Alvilágban kell töltenie.

Az akkád változat annyiban tér el az előbbitől, hogy Istár a szent nász (ἱερός γάμος) megszakadása miatt férje, Tammuz után lemegy az Alvilágba, fogságba kerül, eltűnik, következképpen teljesen megszűnik az emberi és állati szaporodás a földön. Hat hónap után újra visszatér az élet, de nem a régi, hanem egy új teremtés hozadékaként új világkorszak. Istárra is érvényes az isteni sorsvetés és meghatározottság, az eleve elrendeltség.

„Betöltöm a sorsot, a jóslásokat,
országok fölött azért vonulok én,
föntségemen azért lépegetek;
betöltöm a sorsot, a jóslásokat.”²⁴

Az Esthajnalcsillag pályájának többszörös kötöttségét is jelenti az Istárnak kiszabott sors. A Nap vonzásától és taszításától, valamint fényétől és elfordulásától éppúgy függ, mint a Hold sajátos idejének havi ciklusától. „Háborúság csillaga” lesz, ha kell, s ha könyörögnek hozzá, akkor gyógyító,²⁵ mégis fény-

²² Mircea ELIADE *i.m.* 60 kk.

²³ *Ima Istárhoz és az Istenasszony magadicsóító éneke.* In: *Gilgames* 286.

²⁴ *I.m.* 285.

²⁵ *Panaszos ének Istár Istenasszonyhoz.* In: *Gilgames* 280-284.

árnyék mozgása mögött a világ leghatalmasabb urának akarata feltételezhető. Istárnak ragyogó aurába vont alakja nem volt ismeretlen a palesztin vaskor második szakaszában sem, sok henger-pecsétnyomón megmaradt hol a Vénusz ábrázolásával a hét Limasi csillag társaságában, mint a Mardukot jelképező Bika állatövi jegynek házában, hol harci istennőként sugárzó fénykör közepén szintén a Pleiádok hét csillagával. A Kr. e. 6. századi faragványok Júdeában, illetve Jeruzsálemben az asszír Istárt, mint az *Ég Királynőjét* (מַלְכַּת הַשָּׁמַיִם) tették ismertté a próféták szemében is.²⁶

Eszter, perzsa nevén *sitarab*, görögösen Ἄστὴρ az Esthajnalcsillag ragyogását viseli magán immár tagadhatatlanul. Ahasvérós király személyét történetileg nehéz beazonosítani. Hérodotos (I.) Xerxést, Dareios fiát említi, akinek *Amétris* nevű feleségét kegyetlen bosszúállóként örököltette meg.²⁷ Josephus Flavius a perzsa királyt Kyrosban, Xerxés fiában jelöli meg, akit a görögök Artaxerxésnek neveznek.²⁸ Sokkal közelebb jutunk a történet valóságához, ha Ahasvérós személyének vonatkozásában is a történelem helyett az Istár-mítosz asztrális mozgásában keressük a megfeleléseket.²⁹ Nem véletlenül említi oly gyakran a szöveg rigorózus pontossággal a különböző események időpontjait, amelyek nem a történelmi tényekhez adnak támaszokat, hanem a szoláris úthoz és ennek folyamán a történetek emlékeztétét megőrző ünnepez.

Ahasvérós első felesége, Vasti, engedetlenül ellenállt a kiszabott égi pályának, az aphélium megmaradása mellett döntött és saját útját kívánta járni. Ez a sors elleni lázadás óhatatlanul a vesztét okozta, s a bolygó-csillag kivetett a király szoláris pályájának köréből. Ahasvérós új feleséget választott magának Eszter személyében, aki mindenben hűséges társának bizonyult. Az, hogy királyné lehetett, a mezopotámiai zsidók sorsának megmentéséről rendelkező égi döntés, a púr következményeként fogható fel. Vasti engedtlensége a király szoláris útjának a kezdetét jelentette a legsötétebb mélysége felé, amelynek legalján, Tébét hónap telén végül Eszter új királynéként az oldalára került. Az immár közös pálya megfutása közben uralkodásuk ragyogó korszakában lelepleztek egy király elleni merényletet, s megtorolták azt. Eszter kétszer is meghódol Ahasvérós előtt és megérinti ura királyi jogaának végét (5, 2; 8, 4), szép képpel kifejezve azt, hogy Istár-Vénusz bolygó-csillag kétszer jut Napközbe, s a perihélium mindig gyümölcsöző összefogást eredményez. A precessziós szoláris pályának leszálló ágában azonban eljött újra Niszán hónap, amelynek tizenharmadik napján Hámán koholt vádjai alapján a király megíratta a zsidók kipusztításáról szóló rendeletét, és ennek döbbenetes ellentétes párhuzama, hogy ugyanebben az időben az égiek sorsot vetettek Hámánról. Ez azt jelentette, hogy hiába ment ki a rendelet birodalom szerte, Hámán ármánykodása lelepleződött, s a napforduló után, a Sziván hónap huszonharmadikán, a királyi ragyogás teljében rendeletet adott ki Ahasvérós a zsidók védelmében, valamint szabad kezet biztosított nekik a bosszúra. Adár hónap tizenharmadikán – ahogy a szöveg írja – *fordulat következett be* (אִתָּךְ הָיָה תְּפִלָּה: 9, 1): a király kedvező rendelete törvényerőre lépett az egész birodalomban, a zsidók nemhogy megmenekültek a pogány lakosság üldözéseitől, de kedvükre megtorolhatták szenvedéseiket volt nyomorgatóikon. Köszönhették mindezt Eszternek, úrnőjüknek és testvérüknek egy személyben. E nap, tehát az Adár hónap tizenharmadika, a zsidó öröme, ugyanakkor a zsidó bosszúnak is a napja. E kettősség gyökere Istár életadó ragyogására és halálosztó sötét erejére vezethető vissza, hiszen Eszter azon túl, hogy a király külön

²⁶ Othmar KEEL, Christoph UEHLINGER: *Gods, Goddesses and Images of God In Ancient Israel*. Edinburgh, 1998, T & T Clark, 291–294.

²⁷ Hérodotos: *A görög-perzsa háború*. [9, 109–112] Ford. Muraközy Gyula. Budapest, 1989, Európa, 661–663.

²⁸ Josephus Flavius: *A zsidók története*. [11, 6] Ford. Révay József. Budapest, 1983, Gondolat, 29.

²⁹ A babiloni-akkád csillaghit és mítosz kapcsolatához lásd: J.C. HOUZEAU: *A csillagászat történelmi jellemvonásai*. Ford. Czöglér Alajos. Budapest, 1889, Természettudományi Társulat, 142–151. 191–193.; Franz BOLL, Carl BEZOLD: *Csillaghit és csillagfejtés*. Ford. Bendl Júlia. Budapest, 1987, Helikon, 11–23.

engedélyével felakasztatja Hámán tíz fiát, másnap is folytatódott a mészárlás, úgyhogy Szuszában csak Adár tizenötödikén tértek nyugovóra és tették a napot az öröm ünnepévé (9, 17–18). E kettősség hagyott nyomot a zsoltárok keménységében is:

„Szájuk Istent magasztalja,
Kezükben kétélű kard van.
Bosszút állnak a népeken,
Megfenyítik a nemzeteket” (Zsolt 149, 6–7).

A *fordulat*, az, hogy a történések folyamán *versa vice* egyszer csak ellenkezőjére változik a dolgok menete, az egész sorsrendelés szempontjából különös jelentőséggel bír. Az ekliptikán látszólagosan haladó Nap pályája természetszerűen változtat irányt a téli és a nyári napfordulatkor, amikor a szoláris mítosz mélypontjában vagy éppen kiteljesedésének magasságában játszódik. Azonban az Eszter könyvében nyomatékosan kihangsúlyozott *egyetlen* sorsdöntő fordulat több a téli és nyári *solstitium*nál. Asztrológiai értelemben bizonyos pályakeresztződésről van szó. Ebben az esetben Istár-Vénusz bolygó-csillagának pályája felszálló ágban keresztezi az ekliptikát, s így a fordulat azt a csillagászati felszálló csomópontot jelenti, amitől fogva Eszter sorsa jobbra fordul. Keresztezi a királyi Nap útját, keresztül húzza a megtévesztett Ahasvérós határozatát, sőt azzal ellenkező rendelet lép törvényerőre és ennek következtében Eszter felragyogásának mélyén Istár halálosztó bosszúja nyilvánulhat meg. Látszólag ez lenne a kozmológiai magyarázat. De csak látszólag ez a magyarázat. A babiloni asztrális mítosz csak eszköz a zsidók számára, hogy a mindenható Isten dicsőségéről és hatalmának egyetemes érvényéről beszélhessenek az adott kultúrán belül, ahogy arra a már fentebb idézett Aristas-levél, valamint Alexandriai Philón utal. Ilyen értelemben a fordulat valóban keresztződés: ütközése a különböző erőknél, a jónak és a rossznak, a fénynek és a sötétségnek, amely ütközés folyamán a csalódás és fájdalom és kilátástalanság és halál és sír és világvége, a végleges és megváltoztathatatlan közepette, már a reménységen is túl egyszer csak váratlanul, felfoghatatlanul és értelmezhetetlenül ellentétes fordulatot vesz a történet. Az igazság érvényre jut. Az elveszítettnek látszó jó és alázatos győzedelmeskedik és megdicsőül, a gyenge erőssé, a kicsi nagygyá lesz. Eszter könyvében is ilyen *fordulat következett be*, amikor a „zsidókra is felvirradt az öröm és a megbecsülés napja” (8,16), amikor „gyászuk ünnepre fordult” (9, 22). Ez az a fordulat, amikor Hámán ugyan „púrt, azaz sorsot vetett, hogy rettegésbe ejtse és kiirtsa őket. De Eszter bement a királyhoz, aki levélben parancsolta meg, hogy *szálljon vissza Hámán fejére* az a gonosz terv, amelyet a zsidók ellen kigondolt” (9, 24–25). A fordulat mélyén tehát, túl az asztrológia alapján álló mítoszszövésen, a történések legmélyén, a mindenható Isten döntése húzódik meg és tör felszínre egy rendelt időben, még akkor is, ha – a babiloni látásmód szerint – a dolgok univerzálisan kiszabott természetes rendje már megvalósulásának stádiumában van. A bibliai értelemben vett fordulat a már eleve elrendelt sors mennyei és földi történéseinek közepében, váratlanul és természetellenesen manifesztálódó isteni döntés, amely képes visszajára fordítani nem csak a történéseket, hanem a már meghozott döntési akaratot is. Akárcsak a József-történetben, ahol a novella hőse jelenti ki: „Ti rosszat terveztetek ellenem, de *Isten terve jóra fordította azt*” (1Móz 50, 20). A bibliai fordulat már nem természetes, nem a világrend kiszabott természetes rendjétől függ, hanem egyedül az élő Isten döntésén és beavatkozásán a történelemben éppúgy, mint a történelmen túlra. Ugyanis végső soron nem a csillagok és nem is a csillagistenek döntenek, hanem a ragyogó égbolt szövevényes mozgása mögött rejtőzködő Teremtő, a nevét is elrejtő Úr, Ábrahám, Izsák és Jákob Istene. Onnan is megmutatkozik Izrael Istenének különleges cselekvése, hogy az Istár jellegű halálosztás és bosszú büntetései közepette sohasem rablógyil-

kosság valósul meg, hanem az egyetlen szuverén Úr megengedő hatalmának érvényre juttatása: „de a zsák-mányhoz nem nyúltak” (9, 10. 15).

A babiloni Újév szertartása, az *akitu* a tavaszi napéjegylenlőségkor, azt a szerepet töltötte be, hogy a Teremtés eposzának felolvasása közben Marduk és Tiámat csatáját megelevenítsék, abban a királyi udvarral együtt részt vegyenek, s így a játék pillanatában újra megtörténjen az átmenet a káoszról a kozmoszba, a megpróbáltatásból a győzelembe. A mindennapi szenvedés úgy nyer értelmet, ha életüket a megfelelő csillagjárásba helyezik el az égi pályán, valamint újra és újra átélik a szabadulás és az életre jutás győzelmét a szenvedéseken keresztül itt a földön az ünnepekben.³⁰ Ezzel szemben a bibliai fordulat a babiloni és minden más archaikus kultúra *kozmosz körforgásának egyfajta megszakítása*, a virágzás és a fény győzelme után következő pusztulás és sötétség örökös visszatéréséből történő kiszakítás. A bibliai fordulat azzal, hogy megszakítja az örök körforgást, a természet helyett immár a történelem konkrét eseményeiben mutatja föl az isteni beavatkozást. A ragyogó égi pályáról oda, a perzsa társadalomba és különösen a Szuszában szenvedők életébe lép be a mindenható Úr, s szabadítja meg népét visszavonhatatlanul. Mircea Eliade jól látja a szoláris égi mozgásokon átnyúló Istennek történelemben megvalósuló beavatkozását a zsidóság hitén keresztül, amikor ezt írja: „A zsidók Istene tovább már nem az archetipikus cselekedeteket teremtő, keleti istenség, hanem egy történelemben folyton-folyvást beavatkozó személyiség, aki az eseményekben (az ellenség betöréseiben, ostromaiban és a csatákban) nyilvánítja ki akarát. A történelmi «tény» így olyan helyzetű alakult át, amely által az ember viszonyul az Istenhez, s ezzel olyan felértékelést kapott, amelyet eladdig más szemlélettől sohasem. Így valóban elmondható, hogy a zsidók ismerték föl először a történelem értelmét Isten epifániájaként, s e felfogást azután a kereszténység is átvette, és ki is egészítette.”³¹

Tehát a bibliai fordulat egészen más szemlélete mutatkozik meg a babiloni eredetű púr, a sorsrendelés asztrális ünnepének zsidó púrim ünneppé történő átalakításában. Marduk ünnepe helyett *Mardokaj ünnepnapjává* lett Adár hónap 14. napja, a Mardokaj és Eszter közreműködésével, de Ábrahám, Izsák és Jákob Istene által elrendelt és véghezvitt küzdelem és szabadítás emléknapja.³² A bibliai fordulat el nem hanyagolható jellegzetessége még az is, hogy a történet eseményeiben végbemenő isteni döntésnek és beavatkozásnak közreműködő részese az ég alatt egy-egy teremtmény, ráadásul egy asszony, legyen az akár Eszter, vagy akár Judith, vagy akár a hűséges Ruth. Míg a mezopotámiai király és a nép a csillagistenek útját és küzdelmét játszotta végig az ünnepi szertartáson, addig a zsidó nép egy saját köréből választott, végső soron Istentől rendelt személy képviselőjében magának az univerzális történéseknek lett alakító részese. Ilyen értelemben az Isten népének hiposztázisa Eszter, ahogy ő maga is vallomást tesz erről egy helyen: „...ha jónak látja a király, azt kérem, hogy életemet, azt kívánom, hogy népemet adják nekem! Mert eladtak engem és népeimet, hogy elpusztítsanak, legyilkoljanak és megsemmisítsenek bennünket” (7, 3-4).

Arról, hogy a szabadítás történetét és eredetét a csillagos égről kelljen leolvasnunk, maga Mardokaj, az *exégétész* ad egyértelmű utasításokat az Eszter könyvének görög kiegészítéseiben a Septuagintán belül,

³⁰ Mircea ELIADE: *Az örök visszatérés mítosza, avagy a mindenség és a történelem*. Budapest, 1998, Európa, 86–91.

³¹ *I.m.* 151–154.

³² Mardokaj napja elnevezést lásd: *2Makk* 15, 36–37. KARASSZON István *i.m.* 74.; A púrim ünnep kétnapos volta (Adár 14–15) valószínűleg abból a naptáregyeztetésből eredhet, amelyben több hagyományozott eseményt hoztak fedésbe. Adár 13-án *Nikanór ünnepe* Júdás Makkabeus Nikanór feletti győzelmének emléknapja, mely napon kezdődött az Eszter könyve szerint Ahasvérós felszabadító rendeletének végrehajtása és a zsidók pogányokon végbevitt leszámolója. Adár 14-én már az örömmnek és győzelemnek ünnepnapja, amely nap kivételesen Szuszában még Hámán tíz fiának megsemmisítésével telt, s csak Adár 15-én ünnepelhették győzelmüket. A két napot Szuszára, illetve a perzsa hagyományra való tekintettel veszik figyelembe azóta is. (Eszter 9, 17–18.)

vagy másként fogalmazva, az *egyiptomi asztrálmítosz* megjelenítésében. Az Eszter könyve masszóréta szövegén kívül ugyanis a görög nyelvű Hetvenes-fordításnak köszönhetően még kisebb-nagyobb betoldásokkal rendelkezik.³³ Ezekben a deuterokanonikus részekben nemcsak a fordítás körülményeiről esik szó, hanem a történet magyarázatáról is, amely nem más, mint Mardokaj álmának beteljesedése. Ennek az álomnak mentén a csillagos égbolt ragyogásában és mozgásában megelevenedő képsorozat (εἰκόνας γραφήν) értelmezője egyértelművé teszi azt, hogy ő, Mardokaj az Eszter könyvének exegétája. Személyében olyan magyarázóról van szó, aki a megszemélyesített bolygó-csillagok látványosságában (θεάματα κάλλιστον) részesíti hallgatóit a Púrím ünnepén (szent liget) előadott szent cselekményről. Ő az alaptörténet kanonikus keretén kívül, mintegy a margóról tesz magyarázó megjegyzéseket, amelyekkel az egyszerű novella mélységi tartalma bomlik ki és a hozzáadott görög prolókus, illetve a kolofon ismeretében már egyetemes érvényű bölcsesség magasságába emeli a leírtakat. Természetesen hivatkozhatunk arra, hogy kérem szépen, a Septuaginta csupán fordítás, nem beszélve az utólagos betoldások idegenszerűségéről. Csakhogy a görög redakció magyarázata mégiscsak az Eszter könyvének egyfajta autentikus, vagyis a zsidó hagyományba illeszkedő értelmezése, ugyanakkor a Septuaginta esetében sem pusztán a masszóréta szöveg fordításáról van szó, hanem egy régebbi héber megfogalmazás, egy úgynevezett *proto-Alfa-szöveg* változatáról, amely az említett görög fordításban őrződött meg.³⁴ Tartalmi szempontból is elkülöníthető egy Biblián belüli és egy Biblián kívüli narratíva. Egyrészt az idegen hatalom szekularizált környezetében valósul meg a történet kiteljesedése, a szabadítás és győzelem, valamint a felszabadult zsidó nép képviselője az idegen államhatalom második emberévé lesz, akár csak a József-történet esetében, a kanonikus írásokkal összhangban. Másrészt kimutatható a Biblián kívüli történetekből és hagyományból való merítés is, ami Frederic Bush meglátása szerint a narratív fejlődésben tapasztalható következetlenséget és a szereplők ikonikus kettősségét (Eszter és Mardokaj), különösen pedig ellentétes kettősségét (Mardokaj és Haman, Vasti és Eszter) illeti.³⁵

A masszóréta szövegén túl a Septuaginta kiegészítéseiben témánkat érintően a következő figyelemre méltó részek kerültek lejegyzésre:³⁶

„Ahasvérós nagykirály uralkodásának 2. évében, Niszan hónap első napján álmot látott Mardokaj... Ez volt az álma: kiáltozás és láрма, mennydörgés és földrengés, nagy felfordulás az egész földön. Egyszer csak előkerült két hatalmas sárkány, s mind a kettő készen állt a támadásra. Rettenetesen üvöltöttek. Ordításuk arra indította a népeket, hogy harcoljanak az igaz nép ellen. A sötétség és a homály napja volt! Szorongás és aggodás, félelem és nagy rettegés volt a földön. Az igazak egész népe rettegett a rá váró veszedelemtől, várta a pusztulást és hívta az Istent. Könnyörgésükre egy kis forrás bővizű, nagy folyóvá dagadt. Fényesség támadt, felvirradt a nap, s a megalázottak fölemelkedtek és eltiporták a hatalmasokat. Mardokaj az álom után fölébredt s azon gondolkodott, hogy mi lehet Isten szándéka. Minden figyelmét arra fordította – késő éjszakáig –, hogy behatoljon értelmébe...” (1, 1a. 1d-1l)

Mardokaj így szól: «Mindent Isten vitt végbe. Emlékezz az álomra, amelyet ezekkel az eseményekkel kapcsolatban láttam – semmi sem maradt beteljesületlenül: sem a kis forrás, amely folyóvá dagadt, sem a fény, amely fel-

³³ A nagyobb összefüggő kiegészítés a *Septuaginta* Alfred Rahlfs-féle kiadásában prológusként (1, 1a-1s) és kolofonként (10, 3a-3l) került közlésre.

³⁴ Frederic BUSH *i. m.* 281–283.; Ványó László *i. m.* 42–44.

³⁵ Frederic BUSH *i. m.* 280.

³⁶ A magyar fordítást a következő kiadás alapján idézem: *Biblia. Ószövetségi és újszövetségi Szentírás*. Budapest, 1982, Szent István Társulat, 514. 523–524. A fordításban használt Mardoceus és Ámán neveket Mardokajnak és Hámánnak írtam át, hogy a szöveg előzményeihez megfelelően illeszkedjenek.

ragyogott, sem a nap, sem pedig a víz bősége. Eszter ez a folyó, akit a király feleségül vett és királynévá tett. A két sárkány én vagyok meg Hámán. A nemzetek azok, akik összegyűltek, hogy kiirtsák a zsidók nevét. Népem, az Izrael Istenhez kiáltott és megszabadult. Mert az Úr óvott meg minket ezektől a bajoktól. Az Úr vitte végbe ezeket a jeleket és csodákat, amilyeneket a pogányok között nem művelt soha. Valójában ő rendelt két sorsot, egyet Isten népe javára, egyet a pogány népek számára. Ezek a sorsok beteljesedtek minden népen az ő terve szerint a meghatározott órában, időben és napon. Isten akkor megemlékezett népéről, s igazságot szolgáltatott örökségének» (10, 3a-3l).

A Mardokaj nevét viselő exégétésznek meg kellett küzdenie az álom értelmezéséért, különösen azért, mert minden beteljesedett belőle (10, 3b). Józseftől eltérően, Mardokaj az álmot a megvalósulás után magyarázza meg, kötelezettsége és felelőssége a tanulságok levonására a pogány környezetnek éppúgy szól (idegen látogatók, ξένοι), mint népének. Tudta, hogy az egyiptomi asztrálmítosz megfeleltetése még csak a magyarázat egyik fele, s csupán missziós módszert szolgál. Ami lényeges, az a történet mögött meghúzódó isteni szándék: *mit akart Isten cselekedni* (1, 1l: τί ὁ θεὸς βεβούλεται ποιῆσαι.); A Ptolemaiosz-kori Egyiptom kontextusában is álmokon keresztül kerültek kapcsolatba az istenek az emberekkel. A mindenkor bibliai magyarázó munkáját ugyanez a kérdés ösztönzi: mit akart vagy akar Isten cselekedni, üzenni éppen akkor és éppen ott, ahol a történet átélésére sor kerül. A kutakodás célja tehát, hogy „behatoljon az álom értelmébe”, hogy az Isten akaratát *szívébe fogadja* (εἶχεν αὐτὸ ἐν τῇ καρδίᾳ). Az, ami a szoláris égi mozgások, a különböző előjelű időszakok és eleve elrendelések mögött rejtve van, az ember szívében foglalja el trónját a magyarázó érdeklődése következtében. Az isteni akarat immár nem ephemeridák és dekáni táblázatok alapján olvasható, hanem az értelem szívében székelő belátásának fényében. Csak „emlékezz az álomra” (10, 3b)! – ismétli figyelmeztetőn Mardokaj.

A történet felelevenítésében Mardokaj a ἱστορία ἐρωτική, az ősdráma univerzális folyamatát fedezte fel az asztrális körforgás szerkezetében, ahogy végigfut a szemei előtt. A krízis alaphelyzete az ég és föld megrendülésében, felfordulásban és rettenetes kiáltozásban mutatkozik be. Mindebből csak a vég következik, az alászállás legmélyebb bugyráig, ahol a *funereus thalamus* napjai legfeljebb sötétség és homály váltakozását nyújtják, a lelkekben pedig szorongás és aggodás, félelem és rettegés bujkál. Ebben a kilátástalan helyzetben az igazak népe felismerte a természeti körforgás sodortatásából az egyetlen kiutat: könyörgésében hívta az Istent. A fordulat bekövetkezett, a feltámadás és a szabadulás folyamata (ὕπὸ τῆς θεοῦ περιποιημένης) elkezdődött: „a kis forrás bővizű, nagy folyóvá dagadt, fényesség támadt, felvirradt a Nap, s a megalóztottak fölemelkedtek és” – a legvégén megfelelő *dénouement*-ként – eltiporták a hatalmasokat” (1, 1i-1k). Nem lehet nem észrevenni a szavak mögött az egyiptomi Nap-út mélységes fenyegetettségét, Ré halálát Nyugat után (Atum), és győzelmes feltámadását, s ragyogását Keleten (Heper). De ez csak a napi ciklus. A teljes évi forgás kirendelése is megmutatkozik az álom eseményeiben, s erről Mardokaj a természet törvényének, valamint a *Sóthis-mítosznak* figyelembe vétele nyomán magyarázatot is ad.

Mardokaj értelmezésében a megfeleltetések világossá teszik, hogy a természeti és asztrális ikonok Eszter, Mardokaj, Hámán és a zsidó nép alakjait képviselik. A főszereplő azonban mindenképpen Eszter, aki az álomban kettős, egyrészt asztrális (Sirius-csillag), másrészt szimbolikus (Nílus folyó) értelemben személyesíti meg a zsidó népet. A palesztin területen talált pecsétnyomók tanúsága is azt az összefüggést körvonalazza, hogy „az Ég Királynője” méltóságjelzőt viselő Istár megegyezik az egyiptomi „Ég Űrnőjével (nb.t p.t), s így Istár-Astarte-Hathor-Isis-Aphrodité vonalba állítva ugyanarról istennőről van szó.³⁷ Plutarchos jegyzi meg, hogy az egyiptomiak számára a csillagok közül a Sirius Isisé, mert a víz áradását hozza.³⁸ Kákosy László is Isis és a Sirius

³⁷ Ottmar KEEL, Christoph UEHLINGER *i.m.* 338.

³⁸ Plutarkhosz: *Iszisz és Oszirisz*. [38.] Ford. W. Salgó Ágnes. Budapest, 1986, Európa, 40.

egyiptomi istennője, Sóthis azonosságát véli felfedezni az asztrális mítosz dokumentumainak elemzése közben.³⁹ Egy Kr. e. 4. századi papiuszon amikor Isis férjét, Osiriszt megszólítja, olyan védelmezőjének mondja, aki ellenségeit elragadja. Isis önmagát pedig *kenemet*-nek nevezi,⁴⁰ ami azon kívül, hogy sötétséget jelent, vonatkozik azon emberek csoportjára is, akik a sötétség rabságában élnek.⁴¹ Az Isis-Sóthis-Eszter megfeleltetés értelmében Eszter csillagként a halálos mélypont időszakában a szenvedő zsidó nép perszifikációjának olvasható. A fordulat és a feltámadás akkor következik be, amikor a Sóthis-csillag július 19-én együtt kel királyi urával, a Nappal, amely időpontban a Nílus áradása megkezdődik. Ez a héliakus felkelés Eszter számára az Ahasvérós királlyal történő egyezés a zsidók felszabadítására, amittől kezdve a kis forrásból bővizű, nagy folyam lesz megtermékenyítve a földet, mely fordulattól kezdve a kis, elnyomott zsidó lakosságból nagy és befolyásos nép válik. Eszter nem egymaga cselekedte ezt. Igazában a Ptolemaioszok korában tűnik fel egy *Peher-her* nevű kígyó a mítoszban Sóthis segítőjeként, akinek szerepe kozmikus méretűvé bővül, felkerül az égre, s onnan hozza el az áradást.⁴² Mardokaj is hatalmas kígyóként, sárkányként feji fel magát a görög változatban (1, 1e), a jótékony közreműködő *Peher-her* szerepének megfelelően, míg Hámán az ő ősi ellenségével, Apóphisz kígyóval azonosítható. *Peher* egyiptomiul azt jelenti: megfordít, körbe keingve megfordul a mélyből asztrális értelemben is, de nem lényegtelen lelki vonatkozása sem, miszerint megindul a szíve valami iránt (phr ib n).⁴³ Mindenesetre a *peher* a lényegi fordulat kifejezése, *Peher-her* pedig a kozmikus megújulás hatalmát képviseli. További kutatások tárhatják fel azt, hogy vajon van-e valamilyen kapcsolat a babiloni eredetű *púr* és az egyiptomi *peher* között, amennyiben a történelem kozmikus fordulatát a sorsrendelés törvényének fogjuk fel mindkét szó esetében.

Istár-Astarté-Isis-Sóthis csillagistenség győzelmének kozmikus és univerzális beteljesedését jellemzi egy felkiáltása: „Én legyőzöm a végzetet, éneám hallgat a végzet!”⁴⁴ A sors elrendelése immár a kezében van. Az Újbirodalomtól kezdve Istár egyiptomi olvasatban azt jelenti, hogy „Nagy az Ő uralma”, tekintélyes személyében olyan harcos entitásról van szó, akit háborús szerepéért tiszteltek nagyon.⁴⁵ Isis-Sóthisnak is megvan Istárra jellemző bosszúálló kegyetlensége. A XXII–XXIII. dinasztia korából származó papiuszon Sóthis az öldöklés irányítójaként szerepel.⁴⁶ A Denderai templomból ismeretes az a felirat, amely ugyanezt a hatalmát domborítja ki: „Hatalmas, nagy-nagy istenek, védőcsillagok, akik követik Sóthis az égen, az élő csillagok, akik az ég keleti oldalán élnek, akik oltalmat gyakorolnak Dendera istenségei felett. Öfelségének (Hathornak vagy Sóthisznak) a küldöttjei ők, akik *lemészárolják azokat, akik ellenségesek vele szemben*, de megvédik Denderát.”⁴⁷ Sóthis csillagistenség másik oldala ugyanakkor az új aión, az új és temékeny korszaknak megteremtése, ahogy Porphyrius írja valahol: az egyiptomiak számára Sóthis felkelése a kozmosz születését jelenti.⁴⁸ Így él tovább Sóthis a Hajnalcsillag szimbolikus jelentőségében Platón *Timaios*ában⁴⁹ éppúgy, mint a Jelenések könyvében (2, 26–28)⁵⁰, vagy Péter apostol máso-

³⁹ KÁKOSY László: *Egyiptomi és antik csillaghit*. Budapest, 1978, Akadémiai, 46-175. /Apollo Könyvtár, 9./

⁴⁰ I.m. 46.

⁴¹ Raymond O. FAULKNER: *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford, 1988, Griffith Institute, 286.

⁴² KÁKOSY László i.m. 135-136.

⁴³ Raymond O. FAULKNER i.m. 93.

⁴⁴ KÁKOSY László i.m. 145.

⁴⁵ R. ENMARCH, J.L. FOSTER: Ancient Egyptian Literature. An Antology. *The Journal of Egyptian Archeology*, 88 (2002) 253.

⁴⁶ KÁKOSY László i.m. 49.

⁴⁷ I.m. 129.

⁴⁸ I.m. 175.

⁴⁹ I.m. 162.

⁵⁰ „Aki győz és megtartja mindvégig az én cselekedeteimet, annak hatalmat adok a pogányok felett, hogy legeltesse őket vasvesszővel, törje őket össze, mint a cserépedényeket; ahogyan én is hatalmat kaptam erre az én Atyámtól, és annak adom a hajnalcillagot.”

dik levelében (2Pét 1, 19).⁵¹ James Frazer említi a Sóthis csillagról szóló hagyományt a *Stella Maris* (Tenger Csillaga) név viselésének vonatkozásában, amely annak az élménynek hatására fogalmazódott meg, amikor a ragyogó csillag júliusi reggeleken kiemelkedik a Földközi-tenger keleti részének üveges hullámaiból.⁵² A Sirius-Sóthis héliakus kelése azt is jelenti, hogy a Nap fénykörébe kerül, s az Esthajnalcsillaggal gyakori azonosságban lévén a Nap ragyogásába költözik. Egyébként is a Jelenések könyvében megjelenő *napba öltözött asszony* képe (12, 1–16) és története a Sóthis-mítosz újrafogalmazása immár keresztyén gondolkodás szerint. Ennek a hagyománynak továbbélése két irányba ágazódik el. Egyik irány a római katolikus Szűz Mária-értelmezés, a *Regina Coeli*, a *Stella Maris* Krisztus oldalán felragyogó képe, aki mint a Hold a Naptól, Urától kapja kitüntetett fényét. A másik irány a protestáns magyarázat, amely a napba öltözött asszonyt Isten népének, az egyháznak hypostasisaként fogja föl, amint Sóthis csillagként a földdel történő érintkezése pontján a kis forrásból bővizű, nagy folyó buzgását idézi elő.

Az Eszter könyvében a Septuaginta által megőrzött szöveg summázata az, hogy „*mindent Isten vitt végbe*” (10, 3a). Az igen komoly figyelemre igényt tartó asztrális sorsrendelés hatalma mögött Ábrahám, Izsák és Jákob Istene áll. „*Az Úr vitte végbe ezeket a jeleket és csodákat*, amilyeneket a pogányok között nem művelt soha. Valójában ő rendelt két sorsot: egyet Isten népe javára, egyet a pogány népek számára” (10, 3f-3g). A púr bibliai értelme azt jelenti, hogy a természet égi körforgása igen komolyan veendő jó és rossz sorsrendelése mögött Isten akarata húzódik meg. Aki erre nem figyel, soha nem lesz szinkronban a világgal, sem annak Teremtőjével, sem pedig önmagával. Viszont hogy a soros és kirendelt sötétségben, pusztulásban, a *funereus thalamus* mélyén mégis fordulat következzen be, Isten népének imádkoznia, kiáltania kell hozzá. A természet kivételt nem ismerő örökös körforgásából csak az Istenhez irányult könyörgés nyit menekülési kaput (10, 3f). S az Úr szíve megindul az övéin, az imádság hallatán megkönyörül az Isten, mert szereti az övét igaz szerelemmel. Ezért nevezhető *ἱστορία ἐρωτική*-nak, szerelmes történetnek az a képsorozat, amelyet Mardokaj leolvasott a ragyogó csillagos égről. E szerelmes történetnek lényege az, hogy Isten beavatkozik a történetbe, ellenkezőjére fordítja a már beindult folyamatokat is akár, s új világekorszakot teremt övéi számára. Az Isten szívének megindulása által kiváltott döntés következtében két szálon fut tovább a történet: egy természeti és egy történeti valláskörben. Másképpen fogalmazva egy érintetlenül hagyott asztrális befolyású sorsban a pogány népek számára, és egy népe javára eleve elrendelt úton, amely a fordulat után ugyan keresztesződik az előbbivel, de már sohasem azonosulhat vele.

⁵¹ „Ezért egészen bizonyosnak tartjuk a prófétai beszédet, amelyre jól teszitek, ha mint sötét helyen világító fényforrásra figyeltok, amíg felragyog a nap, és felkel a hajnalcsillag szívetekben.”

⁵² James G. FRAZER: *Az Aranyág*. Ford. Bodrogi Tibor, Bónis György. Budapest, 1993, Századvég, 251–252.

Zusammenfassung

Das Buch Esther scheint dem Leser zuerst eine einfache Lektüre zu sein, nur später werfen sich Fragen in uns auf. Warum besitzt Esther keine Persönlichkeit? Warum kommt der Name Gottes nicht in dem ganzen Text vor? Warum steht die den Juden zulässige Grausamkeit am Ende der Geschichte?

Die Antwort lässt sich kurz zusammenfassen: das Buch Esther ist eine historische Moralität, die das Befreien des Volkes Israel von der fremden Herrschaft auf der Basis des babylonisch-persischen (Massoretischer Text) und des ägyptischen (LXX) Astralmythos erzählt. Mit dieser Gestalt erfüllt das Buch zwei Anforderungen: einerseits können die Juden Mittel und Wege finden, um ihre Befreiung von der intriganten Gewalt aus zu bezeugen; andererseits wird es möglich, fremden Kulturen den befreienden Gott apologetisch bekannt zu machen. Die Wende der Geschichte ist der kosmische Sieg der Personifikation der Istar-Astarte-Isis-Sothis-Esther, die das Volk Israels repräsentiert. Gott greift in die von den Sterngöttern angeordneten Ereignisse ein und mit diesem Akt zerlegt Er die Geschichte in zwei Fäden: in einen kosmologischen und in einen historischen Religionskreis.

A BETŰK HATALMA

MEGJEGYZÉSEK A TEL-ZAYITBAN TALÁLT

ABECEDÁRIUM TÖRTÉNETI JELENTŐSÉGÉHEZ

I. Előljáróban

A nyugati sémi epigráfia egyike a leggyorsabban fejlődő tudományágaknak az Ószövetség világán belül. Gyakorta kerülnek elő újabb és újabb szövegek, amelyek természetesen nemcsak a paleográfia, hanem adott esetben a sémi filológia és a történettudomány számára is éltető nyersanyagot szolgáltatnak. Gondoljunk csak bele: az egyiptomi Újbirodalom korának szövegeitől az Itáliában talált császárkori nabateus feliratokig, vagy akár még tovább ível a sor! S a mennyiség még akkor is lenyűgöző, ha figyelmünket egyetlen konkrét korszakra, a vaskorra, annak is a II. periódusára¹ összpontosítjuk. Ha azonban akár csak ezt az anyagot is áttekintjük, nyomban látjuk, hogy a parttalanság elkerülése érdekében további szűkítések elkerülhetetlenek.

1. Célkitűzések

Jelen írásunkban, tekintettel arra, hogy kiválasztott szövegünk egy ábécé, nem vállalkozhatunk a sémi nyelvek, vagy akár csak az északnyugati sémi nyelvek közti kapcsolattrendszer felvázolására. Ehhez ugyanis szavakká, esetleg mondatokká összekapcsolt betűkre volna szükségünk. Másfelől ez a kérdés egyébként is eléggé forrong a kutatásban, így önmagában is megérdemelve egy hosszabb tanulmányt.² Nem célunk többek között a fonológiai kérdések vizsgálata, holott igen érdekes volna megvizsgálni, miként oldották meg az egyes északnyugati sémi írásrendszerek a jelek és a saját fonémáik száma közti eltérés problémáját.³

¹ A vaskor II. datálása körül a palesztinai régészetben régóta heves vita dúl. A tét nagy, pedig talán mindössze száz esztendő a vita tárgya. A ma mainstream-nek számító *low chronology* a vaskor II kezdetét Kr.e. 900-ra, a konzervatívnak tartott *high chronology* kb. Kr.e. 1000-re teszi. A probléma jelentőségét az adja, hogy például a Hácórbán, Megiddóban és Gézerben megtalált kamrás kapukat a *high chronology* szerint Salamon, a *low chronology* szerint viszont Áháb építette – talán mondanunk sem kell, két egymástól távolabb álló megítélésű királyról nem is nagyon lehetne szó. A legfontosabb kézikönyvek kronológiai adatait a könnyebb tájékozódás kedvéért mellékeljük:

korszak	Volkmar Fritz	Amihai Mazar	Helga Weippert
vaskor I.	1200–1000	vaskor I A: 1200–1150 vaskor I B: 1150–1000	1250–1000
vaskor II A	1000–900	1000–925	1000–900
vaskor II B	900–700	925–720	900–850
vaskor II C	700–587	720–586	850–586

² Első tájékozódásra kiválóan alkalmasak a *Cambridge Encyclopaedia of the World's Ancient Languages* vonatkozó címszói.

³ Gondoljunk csak arra, hogy a fóníciai eredetű, 22 tagú jelrendszer a héber számára is szükségesnek bizonyult, úgyhogy a masszóreták külön diakritikus jel segítségével különböztették meg a š – t és a š – t. S akkor a még több fonémával rendelkező óarámi problémáiról még nem is szóltunk. A dolgot csak még bonyolultabbá teszi egy másik körülmény. Az ugyanis kétségtelen, hogy a 22 jelből álló betűkészlet fóníciai eredetű, ám legalább ennyire bizonyos az is, hogy ennél maga a fóníciai is több fonémát tartalmazott. Ezen nincs is mit csodálkoznunk, bizonyítani talán éppen ennek az ellenkezőjét kellene. Vö.: KYLE MCCARTER, P. Jr. 2008, 47, további bőséges irodalommal!

Sokkal inkább két problémát kívánunk vizsgálni, amelyek történeti, illetve művelődéstörténeti jelentőséggel bírnak. Először megpróbáljuk paleogeográfailag elhelyezni a tel zayiti abecedáriumot, hogy kiderítsük, tekinthető már egyértelműen héber írásnak, vagy nem. Másodszor pedig, az első kérdésre adott válasz függvényében megpróbáljuk megállapítani, rendelkezik-e a szöveg valamiféle relevanciával a vaskor II Júdájának írástudására, ezen keresztül pedig állami szervezetségére nézve.

2. *Lelet és lelőhely*

Tel Zayit nem túlságosan nagy, sőt mondhatni kicsiny település volt a Sefela-síkság és a Júdai dombvidék határán. Nagyjából félúton található Gát⁴ és Lákis⁵ között. Stratégiaileg mégsem tekinthetjük jelentéktelennek, mert mintegy ellenőrizte a Guvrin-völgyet, a júdai dombvidékről a tengerpartra vezető utak egyikét.⁶ A régió a Kr.e. II. és I. évezred fordulóján ütközőzónát képezett az izraeliták és a filiszteusok között. E helyzet viszonylag pontos leírását a központi hely teóriájának segítségével végezhetjük el. Az elmélet maga elég régi⁷, felhasználását a régészetben viták övezik, magunk azonban – másokkal együtt úgy véljük, ez is egy módszer lehet bizonyos települések kapcsolatrendszerének vizsgálatakor⁸. Az elmélet szerint a központként funkcionáló települések egymástól optimális távolságra igyekeznek létrejönni. Így ma, egy régió teljeinek mérete, valamint egymáshoz viszonyított helyzetük alapján nagyjából fel lehet térképezni a települési hierarchia alapviszonyait. Ezt az ideális helyzetet azonban több tényező is befolyásolhatja, például a terepviszonyok, a politikai konstelláció és még sok egyéb⁹. A filiszteusok által birtokolt tengerparti öt város (Pentapolis) darabjai sem feltétlenül ideális (azaz körülbelül egy napi, 25–30 kilométeres) távolságban feküdtek egymástól. A tengerparti települések (Gáza, Askalon és Asdod) esetében ez nagyjából megvalósult, ám a szárazföld belsejében fekvő Gát és Ekron vonzáskörzetei részben lefedték egymást. Ebből következően, amikor ketjük közül az egyik a virágkorát érte, a másik szükségképpen mélypontra kellett, hogy legyen. A feltárások ma már világosan jelzik, hogy ez pontosan így is történt¹⁰. Csakhogy a filiszteus territóriumhoz kelet felől csatlakozott a júdai, amelyet ugyancsak vizsgálhatunk a centrális helyek elmélete felől kiindulva. A júdai rendszer két, leginkább nyugatra fekvő centrális helye Bétsemes, illetve Lákis voltak. Bétsemes vonzáskörzete azonban több mint 50%-ban azonos volt Gát vonzáskörzetével, s Gát vonzáskörzete ezen felül átfedéseket mutatott Lákissal, sőt az egy szekcióval keletebbre fekvő Hebronnal is.

Ha mindezt figyelembe véve Izrael történetének minimalista szemléletéből indulunk ki, akkor valószínűnek kell tartanunk, hogy a térség és a korszak legnagyobb városa, a filiszteus kézen levő Gát ellenőrizte Tel Zayitot, amely tehát a filiszteus civilizáció perifériáján élte hétköznapijait.¹¹ Ha a maximalista nézőpont tarthatatlan követése helyett¹² egy nem extrém módon minimalista álláspontot¹³ követünk,

⁴ Tell es-Safi, vö.: az ásátás honlapjával, ahol e pillanatban a legkényelmesebben érhető el a legfrissebb információ! Az áttekinthető monográfiára egyelőre még várunk kell.

⁵ Tell ed-Duweir, vö.: NEAEHL 897–911!

⁶ Vö. Tappy, R. E. 2008, 1!

⁷ Kidolgozását ld.: CHRISTALLER, W. 1933.

⁸ Ld. ehhez mindmáig JOHNSON, G. A. alapvető esettanulmányát!

⁹ Ld. ehhez bővebben: Garfinkel, Y. 2007, 17!

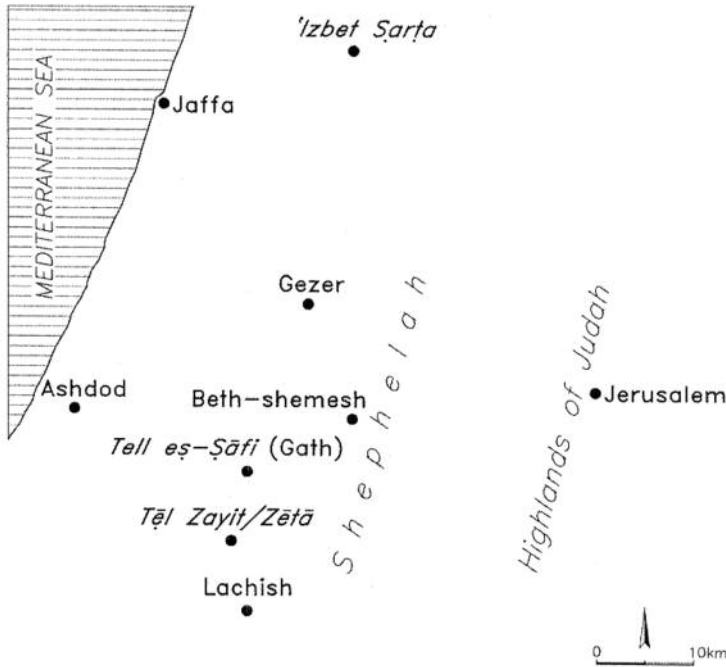
¹⁰ Vö.: GARFINKEL, Y. 2007, 20, további bőséges irodalommal!

¹¹ Így: FINKELSTEIN, I. – SASS, B. – SINGER-AVITZ, L. 2008, 9.

¹² Ez utóbbi ugyanis azzal számol, hogy Dávid és Salamon állama a Nílus deltájától az Eufráteszig meghódította az ókori Közel-Kelet jó egy harmadát. E nézet tarthatatlanságáról könyvtárnyi irodalom olvasható. Magyar nyelven ld.: Karasszon István 2009, 80–81, valamint KŐSZEGHY MIKLÓS 2001, 119–122.

¹³ Vö.: TAPPY, R. E. 2008, 13–25!

akkor magunk helyesebbnek véljük, ha Tel Zayit esetében kettős kötődésről beszélünk. A telep és az egész régió ezek szerint hol Jeruzsálem, hol pedig Gát érdek körébe tartozott. Ha a vaskor II datálásában a high chronology megoldását követjük, akkor nem zárható ki, hogy Tel Zayit az abecedárium lejegyzésének idején Dávid, esetleg Salamon államához tartozott. Hogy milyen szoros kötelékben, s hogy milyen jogi konstrukcióban, azt egyelőre nem lehet tudni. A történeti helyzet pontosabb és részletesebb kiértékelését alább végezzük majd el.



Maga a lelet 2005-ben került elő valamivel több, mint egy méter hosszon, enyhén meghajolva, egy mészkőlapba vésvé.¹⁴ A sorozat az északnyugati sémi alfabétum más helyekről is ismert 22 jelét tartalmazza, de a mára meghonosodott tudományos sorrendtől kissé eltérő módon¹⁵. A waw megelőzi a hét és a hetet, a jod a tetet, a lamed a kafot, a pe az ajint. Nyilván a szöveg viszonylag korai volta lehet az oka annak, hogy a betűsorrend eltér a megszokottól. Az írás iránya viszont már jobbról balra halad, ami pedig a valamivel korábbi, Izbet Sartah-ban talált osztrakonon nem így van.¹⁶

A szöveg datálásával nemcsak a fentebb már említett low versus high chronology – vita miatt vannak bajok. A meredek domboldal vaskori stratigráfiája egyelőre komoly vita tárgya az ásató, Ron L. Tappy, és

¹⁴ Sajnos nem állt módunkban az eredeti feliratot tanulmányozni, de a Tappy, R. E. 2008, 5 fényképe jól érzékelteti a betűsor méreteit. Az is jól látható a fényképen, hogy a földben töltött hosszú idő ellenére is elég jól megmaradtak a betűvonalai.

¹⁵ Igaz: nem zárhatjuk ki azt az eshetőséget sem, hogy nem a mára megszokottá vált sorrend, hanem éppen ez lehet az eredeti.

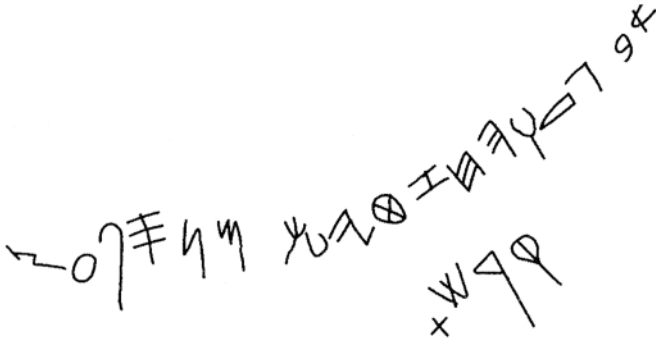
¹⁶ A szöveget ld.: DEMSKY, A. 1977!

a low chronology élharcosának számító Israel Finkelstein között.¹⁷ A kerámiaanyag biztosan a vaskor II-höz kapcsolható része egyelőre elég kis mennyiségű, és mindössze egyetlen fázisra koncentrálódik – így Finkelstein. Vagyis szerinte a lelet vagy nem a vaskor II terméke, vagy ha igen, akkor is mindenképp későbbi, mint Kr.e. 900. Az ásató analízise szerint ezzel szemben a kő minden kétséget kizáróan a vaskor II. során került a földbe, s éppen ezért a Kr.e. X. századból származik.¹⁸ A város, amely késői bronzkorban létezett, majd a Kr.e. 1200 körül bekövetkezett általános levantei összeomlásban elpusztult, s két évszázadon át lakatlan maradt, éppen ez idő tájt lépett újra a fejlődés útjára. Amíg Tel Zayit feltárása nem folyik tovább, addig a messzi távolból aligha tudjuk eldönteni, hogy a feliratot hordozó kő vaskori datálása megállja-e a helyét, vagy nem. A kronológiai vita hullámai pedig egyelőre cseppet sem látszanak csillapodni, így a végső szót egyelőre itt sem lehet kimondani. Mindezek ellenére tény, hogy a tell zayiti abecedárium a legkorábbi, ilyen jellegű palesztinai leletek közül való.

II. Az abecedárium

Az ábécék tanulmányozása elég régi, és máig vitatott téma az északnyugati (és az ahhoz kapcsolható) sémi filológiában. Az első nagy kérdés a betűk sorrendje. Itt ugyanis két alap-csoport található. Az egyikben a betűsorrend az elején hé-lámed-het-mém, innen származik a betűsornak a nyugati kutatásban használt, mozaikszóra emlékeztető neve: halahama-típus. Ezt a sorrendet mutatja az ódélarábiai ábécé, valamint a hozzá tartozó, belőle származtatható, vagy vele összefüggő típusok (sábai, qatabán, etióp stb.). A másik, a Biblia világa felől nézve talán ismertebb típus neve abgad, a sorrend pedig a sor elején: alef-bét-gimel-dálet. Hogy a kettő közül úgymond melyik az „eredeti”, nos ezt a kérdést nem érdemes feltennünk. Ősi hagyomány mindkettő, s nincsenek adataink, amelyek alapján el lehetne dönteni legalább azt, melyik közülük a régebbi. Hiszen csak az első leírt formákat tudjuk (ha szerencsénk van) datálni, ám ezek mögött nyilván egy hosszabb, ám gyakorlatilag beláthatatlan hagyomány húzódik meg. A zayiti abecedárium az abgad-csoportba tartozik, ám jól mutatja, hogy ez a csoport csak a kezdő betűk sorrendjét tekintve egységes, a betűsoron belül még az e típushoz tartozók közt is vannak eltérések (például a pe és az ájin sorrendje változhat).

Ha ezek után a lelet közelebbi vizsgálatához látunk, nem árt magunk elé idézni a betűket hordozó képről készült rajzot¹⁹:



¹⁷ FINKELSTEIN, I. – SASS, B. – SINGER-AVITZ, L. 2008, 2–4!

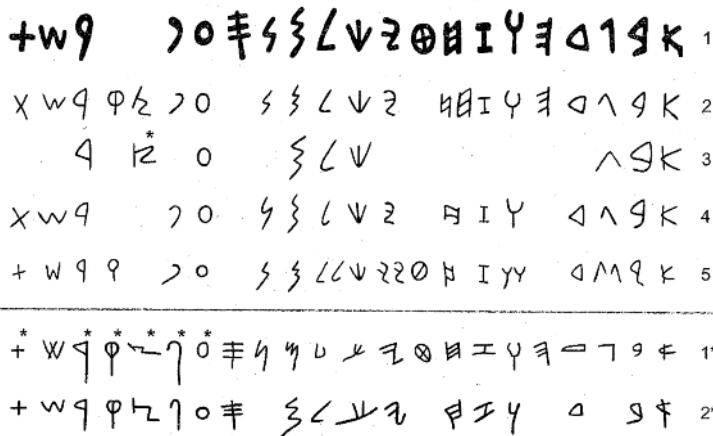
¹⁸ TAPPY, R. E. 2008, 4.

¹⁹ Széles körben elérhető, jó minőségű fénykép a viszonylag friss szövegről egyelőre nem áll rendelkezésre.

A betűk elemzése alapján elég hamar kiderül²⁰, hogy az írásképre erősen hatott a föníciai rendszer. Ennek nemcsak az az írástörténeti oka van, hogy a levantei, nem ékírások²¹ betűírások közül a legkorábban a föníciai terjedt el.²² Az okokat keresve egészen az Amarna-korig, vagyis a Kr.e. II. évezred utolsó harmadáig érdemes visszamennünk.²³ A világban ekkor (nehézség miatt kissé talán meglepő módon) az akkád közép-babiloni dialektusa volt a nemzetközi érintkezés nyelve Babilóniától egészen Egyiptomig. Az akkád tehát szupraregionális standard, lingua franca volt. A kánaáni térség regionális koinéjének egyes elemei az Amarna-levelek kánaáni glosszáiból valamelyest rekonstruálhatók. Ez a regionális standard, más néven levantei koiné lett egy sor későbbi, egymáshoz igen közel álló nyelv, a föníciai, az ammóni, az edómi, a moábi, az izraeli és a júdai kiindulási pontja. Ehhez járult az a tény, hogy a Kr.e. X. században Fönícia gazdasági ereje (a Földközi-tenger keleti medencéjének kereskedelmét a föníciai városok ellenőrizték ekkoriban) mindent még tekintélyesebbé tett, ami csak Fönícia felől érkezett.

1. Paleográfiai vonatkozások

Ha mindezeket szem előtt tartva szemügyre vesszük a felirat betűit, akkor azt láthatjuk, hogy a waw a föníciai mintákat követi, félköríves felső részével. Hasonló a helyzet a tav és az ajin esetében is. A het kissé bonyolultabb eset. Látható, hogy a zayiti het nem a lokális, kánaáni nyílhegyeken és az izbet-sartahi osztrakonon is látható doboz-formát követi, hanem valamelyes modifikáltsága ellenére is inkább a föníciai formákhoz igazodik.



1. az Ahirom-szarkofág betűi,
2. a Yehimilik-felirat betűi,
3. az 'Abiba'al felirat betűi,
4. az 'Eliba'al-felirat betűi,
5. a Sipitba'al felirat betűi,
- 1* a tel-zayiti abecedárium,
- 2* a gézeri kalendárium

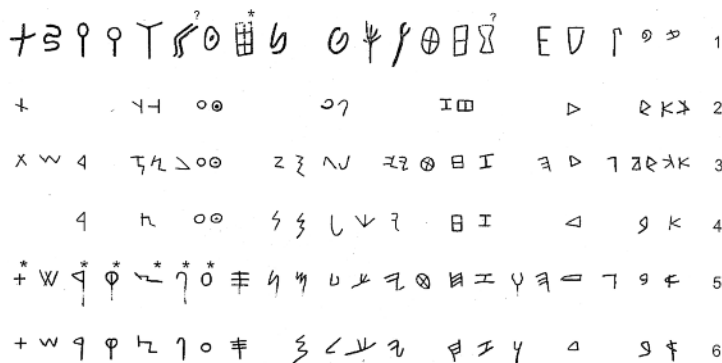
²⁰ Ld. ehhez KYLE McCARTER, P. Jr. 2008, 47–56, valamint eltérő következtetésekre jutva ROLLSTON, Chr. A. 2008, 72–89!

²¹ Gondolunk itt az ugariti írásrendszerre.

²² Jól érzékelhető ez már akkor is, ha a betűk nevét szemügyre vesszük. A b neve például héberül bêt, a betűnév jelentése pedig ház. Csakhogy a házat jelentő szó héberül bayt, vagyis diftongust tartalmaz. A föníciaira jellemző ez a fajta diftongus-kontrakció, a héberre viszont nem, hiszen noha egy csoportba tartoznak, azért két külön nyelvről van szó. Kivételt képez a héberben a zâin és az 'ayin, amelyeknek a neve a kontrakció nélküli, diftongust tartalmazó formát őrzi. Ám a zâin görög neve, a zêta (a sémi folyamatokat érzékeltetendő talán még jobb volna a zêta-forma) már azt mutatja, hogy itt a föníciaira jellemző, kontrahálódott forma áll a háttérben. Ld. erről bővebben: KYLE McCARTER, P. Jr. 2008, 46–48!

²³ A következőkhöz vö.: LEHMANN, R. 2008!

Néhány betű esetén viszont a zayiti alak egyfajta önállósodást mutat. Az alef esetében például nem a megszokott szögletes főníciai forma jelenik meg. A gimel sokkal markánsabb vízszintes szárral szerepel, mint a főníciai példákon, a dalet Tël Zayitban meglehetősen egyedi formát mutat. A mém és a nún erőteljesen eltér a főníciai formáktól, a lámed pedig egészen messze áll a főníciai előképektől, sokkal közelebb a Kr.e. XI. század végéről származó bronz nyílhegyeken megfigyelhető kánaáni betűformákhoz.



1. Izbet-Cartah osztrakon,
2. korai 11. századi nyílhegyek betűi,
3. 11. század közepi nyílhegyek betűi,
4. kései 11. századi nyílhegyek betűi,
5. a tel-zayiti abecedárium,
6. a gézeri kalendárium betűi

További szembevetendő jelenség, bizonyos betűknek a főníciaihoz képest tapasztalható meghosszabbodása. Egyértelműen ez látszik az alef, a hé, a waw, a kaf, a mém és nún esetében. A két utóbbinál a fejrész megváltozását is láthatjuk, ezt is abecedáriumunk jellegzetes vonásának tarthatjuk.

A zájjin esete teljesen egyedi. A betűsor zájjinja ugyanis minden ismert főníciai előfordulásnál sokkal szélesebb, nem tekinthető tehát a főníciai forma örökösének. A topográfiaileg és időben is legközelebb eső gézeri kalendárium zájjinja ugyancsak sokkal szélesebb a főníciai formáknál, de a zayiti egyenes zájjinnal szemben a gézeri jobbról balra lejt. Nem lehetetlen, hogy a zájjin a maga korában csak a zayiti közösségre jellemző formában íródott – legalábbis újabb lelet felbukkanásáig ezt feltételezhetjük.

A főníciai hatás mellett ezek szerint az egyediségre való törekvés is jelen van mint tendencia a zayiti betűsor egyes darabjaiban. A helyi közösség tehát már elindult azon az úton, hogy a betűk egyedi formálásában kifejezze saját magát. Az íráskép már nem tisztán főníciai, de ugyanakkor hébernek sem mondható semmiképp sem.²⁴ A leghelyesebb talán még mindig Josef Naveh terminológiáját követni, és filiszteus jellegű, tengerparti típusnak tartani a zayiti abecedárium írásképét.²⁵ A kérdés már csak az, hogy milyen etnikumhoz köthetők az imént elemzett betűformák? Az íráskép ugyanis nem sokat árul el arról, milyen nyelven olvassunk egy szöveget. A Mesa-felirat nemcsak egyszerűen olvasható héber nyelvtudással, hanem néhány helytől eltekintve még a masszóréta pontozást is elviseli magán. (Hogy azután ezt történetileg jól tesszük-e, az természetesen más kérdés.) Eközben viszont a felirat betűformái a főníciaihoz állnak legközelebb²⁶. Arról nem is beszélve, hogy az ókori Közel-Keleten elterjedt jelenség volt a diglosszia, vagyis az írásos, hivatalos megnyilvánulások nem feltétlenül és nem mindig az adott közösség által beszélt nyelven

²⁴ Vö. KYLE McCARTER, P. Jr. 2008, 56.

²⁵ NAVEH, J. 1982, 76.

²⁶ Bármilyen meglepően hangzik, magunk úgy véljük, hogy ez a főníciai íráskép izraeli közvetítéssel juthatott el Moádba. Az Izrael és Föníciai közti szoros kapcsolatokat a tudomány régóta ismeri, s a földrajzi közelségen túl azzal magyarázza, hogy az Omri-dinasztia második királyának, Áhábnak főníciai felesége volt (Jezabel). Amint pedig az ókori Közel-Keleten gyakorta megfigyelhetjük, az Izrael ellen háborúzó móabi király, Mesa, átvette az ellenség kulturális vívmányainak egy részét, például a monumentális feliratokhoz szükséges betűformákat. Hogy ezzel a főníciai írásképhez közelít, arról aligha volt fogalma.

történtek. A legjobb példát erre talán a sokkal későbbi nabateusok szolgáltatják. Erősen jellemző, nabateus betűformákkal arámiul írtak, miközben beszélt nyelvük észak-arábiai volt.²⁷ Hasonló jelenséget a zayiti közösség esetében sem zárhatunk ki. Hogy azután ez a beszélt nyelv melyik lehetett, azt nem tudjuk. A júdai valamilyen korai formája éppen úgy szóba jöhet, mint a sémi (talán éppen föníciai) elemekkel? kevert filiszteus is. Ne feledjük: akármikorra datáljuk pontosan a zayiti leletet, a levantei koiné kialakulásának időszakában vagyunk. Ekkortájt pedig nemcsak az államhatárok, hanem a nyelvi határok is mozogtak az egész régióban. Sőt, hogy a helyzet bonyolultságát még jobban érzékeltessük, helyesebb talán csak dialektus-határokról beszélni a regionális standardnak számító levantei koinén belül.

2. Történeti implikációk?

A mai Izraelben az ókori Izrael története elsőrendű fontosságú nemzeti kérdés. A modern izraeli nemzettudat egyik alappillére az a meggyőződés, hogy mai izraeliek ősei a bibliai korban minimum azt a területet birtokolták, amelyet Izrael mond magáénak a hatnapos háború óta. De már sokkal korábban, nyomban az államalapítás után tetten érhető volt ez a gyökérkeresés, adott esetben pedig gyökérteremtés, amely a modern Izraelt volt hivatva összekapcsolni ókori őseivel. Jeruzsálemből Tel-Aviv felé autózva természetesen elérünk az Estaoli-erdőig, ahol Sámson hőstetteinek egy része zajlott. Senkinek ne legyen szemernyi kétsége sem: fogalmunk sincs, merre lehetne lokalizálni az adott erdőt. Talán tényleg „valahol a közelben”, de az is lehet, hogy valahol az Óperenciás-tengernél (azaz valahogy úgy, hogy a helyszín elnevezésének van reális geográfiai alapja: Ober-Enns), vagy talán csak az Üveghegyen túl. Ha viszont Estaoli erdő, akkor az autópályán Sámson-csomópont. Az ókor ilyesféle felhasználása természetesen nem kizárólag az izraeli fél sajátja. A palesztin közmeggyőződés szerint ők a filiszteusok leszármazottai (az elképzést nyilván a délábos eredetmagyarázó próbálkozások közé érdemes sorolni), első két királyuk neve pedig Daud (=Dávid) és Szulejmán (=Salamon) volt. Ezek a tények azonban nem az ókortörténet illetékességi körébe tartoznak, bár jól mutatják: a konfliktusok sokaságától szabdalt Palesztinában a történeti érvelésnek különösen nagy súlya van. Ismerve a térség turbulens történetét, az ott élő emberek mindegyikének ereiben folyhat filiszteus, zsidó, makedón, görög, arab és még ki tudja milyen vér. Nem csodálkozhatunk hát azon, hogy minden, még egy ábécés betűsor is komoly aktuális jelentőséget kaphat.

Ráadásul Tel Zayit esetén a tét nem kicsi. Ha ez a betűsor egyértelműen héber, és ha Tel Zayit júdai település volt (a két érv egy adott kontextusban természetesen egymást erősítheti), akkor innen már csak egy lépés feltételezni: a betűsor arra utal, hogy Dávid és Salamon állama valóban létező, nagyszerű és nagyszabású képződmény volt. Ráadásul még a határvidéken is jelen volt az írástudás, ez pedig kétségtelenül annak jele, hogy az állam központi részein jól iskolázott írónoki réteg tevékenykedett. Vagyis a minimalisták Izraelt és Júdát folyvást kicsinyítő álláspontja egyre kevésbé állja meg a helyét. A kérdés persze elsősorban számunkra most azt, mit nevezhetünk írástudásnak a szó semleges értelmében.

A sok kínálkozó definíció közül magunk erre az esetre nézve Chr. A. Rollston megoldását tartjuk a leginkább követhetőnek: (literacy is) „*substantial fertility in a writing system, the ability to write and read and understanding a standard script, a standard orthography, a standard numeric system, conventional formatting and terminology, and with minimal errors...*”²⁸ Szó sincs tehát arról, hogy ahol írás van, ott szükségképpen azonnal megjelenik a magaskultúra részeként a magas szintű irodalom is. Ha valaki felismeri

²⁷ A kérdéskörhöz legújabbban ld.: HACKL, U. – JENNI, H. – SCHNEIDER, Chr. 2003, 19–21!

²⁸ ROLLSTON, Chr. A. 2008, 61.

a betűket és mondjuk le tudja írni a nevét, az bizonyos értelemben (igaz, eléggé megengedő értelem ez) már írástudónak tekinthető. Mindez azonban még nem jelenti azt, hogy mindenki egyazon írás standardizált formáját használja, még kevésbé azt, hogy egy ilyen betűsorból következik egy adott állam magas írnoki szerveztségének ténye. Tel Zayit abecedáriuma tehát nem lehet bizonyítéka egy dávidi-salamoni, hatalmas birodalom meglétének, de még csak egy kis méretű állam létének sem. Ugyanis egy ilyen betűsor még nagyon messze áll attól, amit az állam irányításához szükséges írnoki kaszt képzése és működése megkívánna. Amíg nincs egyértelműen héber nyelvű, az írnoki kaszt működése során üzemszerűen keletkezett nyelvelmélünk, addig azt kell mondanunk: a salamoni állam a hasonló ókori államok analógiájára alighanem rendelkezett bizonyos szintű írásbeliséggel. Ám ugyanezen analógia arra int, hogy az igazgatás szóbeli formái sem voltak mindenképp használhatatlanok egy olyan apró méretű állam számára, mint amilyen felett Dávid, majd a fia uralkodott.

III. Kitekintés

Összegzésként talán nem árt összefoglalni, mit tartunk magunk valószínűnek a dávidi-salamoni államról, főként a fentebb elemzett abecedárium fényében.

- Dávid és Salamon valós személyek voltak, s királyként is valós politikai szereplőknek kell tartanunk őket. Nem létező személyek köré nem szőnek olyan pompás koszorút néhol legendáris elemeket sem nélkülöző történetekből, miként tették azt Dávid esetében.
- Az Ószövetség által említett dávidi-salamoni állam is létezett, legfeljebb sokkal kisebb területen, mint gondolnánk. Júda, Jeruzsálem környéke és északról a benjamini-efraimi régió Sikem körzetének magasságáig.
- Ezen államalakulat nyugatról határos volt a filiszteusokkal, így Tel Zayit régiója ütközőzóna lehetett a dávidi állam és a filiszteusok közt.
- Ha azonban meggondoljuk, hogy a Kr.e. X. században Gát, a korszak legnagyobb filiszteus városa 50 hektár kiterjedésű volt²⁸, Jeruzsálem pedig 4 hektár, akkor nem nehéz megjósolni, hogy a határvidéken az 5 kilométerre fekvő hatalmas Gátnak, vagy a 40 kilométerre fekvő, falusias méretű Jeruzsálemnek volt-e több szava.
- Ám a politikai struktúrák szintje alatt, azoktól csak a legszükségesebb mértékig befolyásolva zajlott a régióban a kulturális csere, minden igazi fejlődés motorja.

²⁸ ROLLSTON, Chr. A. 2008, 61.

²⁹ Vö.: UZIEL, J. – MAEIR, A. M. 2005!

Bibliográfia:

- Byrne, R. 2007:** The Refuge of Scribalism in Iron Age I Palestine, *BASOR* 345, 1–31.
- Carr, D. M. 2008:** The Tel Zayit Abecedary in (Social) Context, in: szerk. Tappy, R. E. – Kyle McCarter, P. Jr.: *Literate Culture and Tenth-Century Canaan. The Tel-Zayit Abecedary in Context*, Winona Lake / IN, 113–129.
- Cristaller, W. 1933:** *Die zentrale Orte in Süddeutschland, eine ökonomisch-geographische Untersuchung über die Gestozmässigkeit der Verbreitung und Entwicklung der Siedlungen mit städtischen Funktionen*, Gustav Fischer Verlag, Jena
- Cross, F. M. – Stager, L. 1996:** A Philistine Ostrakon from Ashkelon, *BAR* 22, 64–65.
- Demsky, A. 1977:** A Proto-Canaanite Abecedary Dating from the Period of the Judges and Its Implications for the History of the Alphabet, *TA* 4, 14–27.
- Finkelstein, I. – Sass, B. – Singer-Avitz, L. 2008:** Writing in Iron Age IIA Philistia in the Light of the Tēl Zayit / Zētā Abecedary, *ZDPV* 124, 1–14.
- Garfinkel, Y. 2007:** The Dynamic Settlement History of Philistine Ekron: A Case Study of Central Place Theory, in: szerk.: Ben-Tor, A. – Dessel, J. P. – Dever, W. G. – Mazar, A. – Aviram, J.: „*Up to gates of Ekron.*” *Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honour of Seymour Gitin*, The William Foxwell Albright Institute of Archaeological Research – Israel Exploration Society, Jerusalem, 17–24.
- Gittin, S. – Dothan, T. – Naveh, J. 1997:** A Royal Dedicatory Inscription from Eqrn, *IEJ* 47, 1–16.
- Hackett, J. A. 2004:** Phoenician and Punic, in: *Cambridge Encyclopaedia of the World's Ancient Languages*, Cambridge, 365–385.
- Hackl, U. – Jenni, H. – Schneider, Chr. 2003:** *Quellen zur Geschichte der Nabatäer. Textsammlung mit Übersetzung und Kommentar*, NTOA 51, Universitätsverlag Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht
- Harris, Z. S. 1939:** Development of the Canaanite Dialects. An Investigation in Linguistic History, *American Oriental Series* 16, New Haven
- Hess, R. S. 2006:** Writing about Writing: Abecedaries and Evidence for Literacy in Ancient Israel, *VT* 56, 342–346.
- Jamieson-Drake, D. W. 1991:** *Scribes and Schools in Monarchic Judah: a Socio-Archaeological Approach*, JSOT-Suppl 109, Sheffield
- Johnson, G. A. 1972:** A Test of the Utility of Central Place Theory in Archaeology, in: szerk. Tringham, R. – Dimbleby, G. T. W.: *Man, Settlement and Urbanism*, Duckworth, London, 769–785.
- Karasszon István 2009:** *Izrael története*, Kréné 10, Budapest
- Köszeghy Miklós 2001:** *Dávid*, Kréné 1, Budapest
- Kyle McCarter, P. Jr. 2008:** Paleographic Notes on the Tel Zayit Abecedary, in: szerk. Tappy, R. E. – Kyle McCarter, P. Jr.: *Literate Culture and Tenth-Century Canaan. The Tel-Zayit Abecedary in Context*, Winona Lake / IN, 45–59.
- Lehmann, R. 2008:** „Who needs Phoenicians?” – Vom Nutzen des Phönizischen für das Verständnis der Sprache des Antiken Israels - Überlegungen und Beispiele, in: szerk.: Witte, M. – Diehl, J.: *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt*, OBO 235, Academic Press Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1–38.
- Lemaire, A. 2000:** Phéniciens et philistien: paléographie et dialectologie, in: szerk.: Aubert, M. E. – Barthélemy, M.: *Actas del Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos, Cádiz, 2 al 6 de Octubre de 1994 I*, Cádiz, 243–249.
- Naveh, J. 1982:** *Early History of the Alphabet. An Introduction to West Semitic Epigraphy and Paleography*, Jerusalem / Leiden

- Pardee, D. 1987:** Review of J. C. L. Gibson: Textbook of Syrian Semitic Inscriptions III. Phoenician Inscriptions, Including Inscriptions in the Mixed Dialect of Arslan Tash Oxford 1982, *JNES* 46, 137–142.
- Rollston, Chr. A. 2008:** The Phoenician Script of the Tel Zayit Abecedary and Putative Evidence for Israelite Literacy, in: szerk. Tappy, R. E. – Kyle McCarter, P. Jr.: *Literate Culture and Tenth-Century Canaan. The Tel-Zayit Abecedary in Context*, Winona Lake / IN, 61–96.
- Sanders, S. 2004:** What Was the Alphabeth For? The Rise of Written Vernaculars and the Making of Israelite National Literature, *Maarav* 11, 25–56.
- Sass, B. 2005:** The Alphabeth at the Turn of the Millenium: The West Semitic Alphabeth ca. 1150-850 BCE, The Antiquity of the Arabian, Greek and Phrygian Alphabeths, *Tel Aviv University Occasional Papers* 4, Tel Aviv
- Tappy, R. E. 2008:** Tel Zayit and the Zayit Abecedary in Their Regional Context, in: szerk. Tappy, R. E. – Kyle McCarter, P. Jr.: *Literate Culture and Tenth-Century Canaan. The Tel-Zayit Abecedary in Context*, Winona Lake / IN, 1-44.
- Uziel, J. – Maeir, A. M. 2005:** Scratching the Surface of Gath: Implications of the Tell es-Safi / Gath Surface Survey, *TA* 32, 50–75.

Rövidítések:

BAR – Biblical Archaeologist Review

BASOR – Bulletin of the American School of Oriental Research

IEJ – Israel Exploration Journal

JNES – Journal of Near Eastern Studies

JSOTSuppl – Supplementum to Journal of the Study of the Old Testament

NEAEHL – szerk.: Stern, E.: New Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land I–V.

NTOA – Novum Testamentum et Orbis Antiquus

TA – Tel Aviv

VT – Vetus Testamentum

ZDPV – Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins

Zusammenfassung

Die neuerlich in Tel-Zayit / Israel gefundene alphabetische Buchstabenreihe wirft neue paläographische und historische Fragen auf. Der Artikel versucht aufgrund der Buchstabenformen die Reihe paläographisch einzuordnen und möglichst genau zu datieren (Eisenzeit I, bzw. IIA). Nach der Datierung folgt die historische Auswertung des Befundes. Die Bedeutung der Buchstabenreihe aus Tell-Zayit besteht darin, dass man mit ihrer Hilfe die Ausdehnung und das Niveau der Bürokratie des davidischen Königtums besser beurteilen und verstehen kann.

EŠMUN, A FÖNÍCIAI GYÓGYÍTÓ-ISTEN NYOMÁBAN

I. Bevezetés

Ešmun, a sidóni eredetű isten a gyógyítás istene¹ volt a nyugat sémi területeken. Kultusza több hullámban terjedt el a Közel-kelet és a Mediterráneum térségében. Jelen munkámban főleg az írásbeli források feltérképezésével szeretnék ennek nyomaira rávilágítani.

Egyrészt elsődleges forrásnak tekintem azokat a feliratokat, ahol az adott isten (vagy valamely változatának) neve szerepel pl. valamilyen felajánlás vagy dicsőítés alkalmával. De a teofórikus nevek vizsgálata is nagyon fontos, hiszen olyan istennevek szerepelnek az ilyen személynevekben, akiknek a kultusza prosperált, ismert volt az adott korszakban. Sok esetben csak ezen (rendkívül töredékesen fennmaradt) névanyagból² tudunk egy isten kultuszának elterjedésére fényt deríteni.

Ezután pedig megpróbáltam néhány lehetséges azonosítási lehetőséget bemutatni, melyek egy része már a hellenizmus korában megjelent, valamint a vallástörténeti kutatások fejlődésével állt elő. Ezen *interpretatiók* is hozzátartoznak az adott istenség ismeretségéhez, elterjedéséhez, értelmezéséhez.

II. Írásos források Ešmun kultuszának elterjedéséről

1) *Ešmun előfutára – az ugariti ŠMN*

Ribichini felhívja a figyelmünket, hogy Ešmun előfutárának tekinthetjük az ugariti szövegekből ismert ŠMN nevű istenséget.³ Az ugariti szürettel kapcsolatos rítus-leírásban⁴ szerepel. A 38b-48a sorok között a hónap első negyedének rítusáról olvashatunk, ahol ŠMN is szerepel a magasztalandó istenek felsorolásában.

Ugyanakkor a sémi *šmn*-gyök jelentésében kapcsolatban van az olajjal, zsírral, állatok zsírjával – melyek egyébként az áldozati rítusokban fontos szerepet tölthettek be. Így az RS 24.266-s számú ugariti szöveg⁵ 24. sorában szereplő *šmn šlm b'l* kifejezésben a *šmn* olajat jelent, melyet a libáció alkalmával használtak.⁶

¹ TEIXIDOR, 63.o. ezt a funkcióját kiegészíti azzal, hogy nem csak gyógyító, hanem vegetációs isten is volt, ld.: TEIXIDOR, J.: *The Phoenician Inscriptions of the Cesnola Collection* in: Metropolitan Museum Journal 11 (1976) 55–70.o. valamint v.ö. CLIFFORD, 61.o. véleményével: CLIFFORD, R.J.: *Phoenician Religion* in: Bulletin of the American Schools of Oriental Research 279 (Aug., 1990): 55–64.

² Természetesen jelen dolgozatban nem törekedtem a teljes ókori névanyag feldolgozására, csupán szemléltető példákat hozok különböző századokból és helyszínekről, igazolva a kultusz elterjedtségét.

³ RIBICHINI, S.: *Ešmun* in DDD, 306–308. in: TOORN, K. van der – BECKING, B. – HORST, P. W. van der, eds.: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*; William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1999. (továbbiakban: DDD).

⁴ A KTU 1.41/1.87-es jelzetű szöveget ld. angol fordításban HALLO, W. W. – YOUNGER, K. L. Jr., eds.: *The Context of Scripture vol. I. – Canonical Compositions from the Biblical World*, Brill, Leiden, New York, 1997. (továbbiakban Context I.) 299–301, 1.95. jelzet alatt.

⁵ A szöveg angol fordítását ld.: Context I. 283–284 az 1.88 jelzet alatt.

⁶ Ld. Context I. 283, 19. jegyzet és TUAT Band II. Lieferung 6, 819, a) jegyzet in: KAISER, O., ed.: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Güterloher Verlagshaus, 2001. (digitalizált változat, továbbiakban: TUAT Band x, Lieferung y, z oldal)

Valamint a Marseilles Tariff pun szövegében⁷ szereplő „(madár)-zsrí áldozat” kifejezésben a *zbh šmn* szerepel, ahol az *šmn* az egyrészt a Mediterráneum konyhaművészetében, másrészt pedig Ugaritban rituális kontextusban használt kifejezés.⁸

Ezek alapján ha nem is kell feltétlenül elfogadnunk, hogy ŠMN-ben Ešmun lássuk, de érdemes figyelembe vennünk ezt az „előtörténetet” is az isten értelmezésével, nevének jelentéstartalmával kapcsolatban.

2) Legkorábbi említése

A londoni *Medical papyrus*⁹ a 18. dinasztia idején keletkezett, több rövid sémi varázsszöveget tartalmaz, melyeket szótagírással rögzítettek. Egyiptom kánaáni vazallusai írták – helyenként használva saját sémi nyelvük kifejezéseit, fordulatait. A 28. számú szövegben szerepel a következő:

„... [E]šmun, a mi atyánk és Ištār...”¹⁰

A szöveg kevert kulturális háttérben keletkezett – egyiptomi politikai befolyás, mezopotámiai kulturális hatás és erős helyi hagyományok, melyek időnként az írásos szövegekben is megjelennek.¹¹ Ennek a kulturális közegnek volt a része Ugarit is, ahol a korábban említett ŠMN nevű istent is tisztelték, akit Ešmun előfutárának is tekinthetünk.

A későbbi sidóni szövegekben Ešmun ‘Astartéval együtt szerepel többször is. ‘Astarte pedig nyelvi és vallástörténeti megközelítésből is megfelel a mezopotámiai Ištār nyugati változatának.

Így, amikor egy kevert kultúrájú és némileg kevert nyelvű szövegen Ešmun és Ištār nevét olvassunk, nyugodtan elfogadhatjuk, hogy a föníciai gyógyítóról olvasunk. S így ez a papirusz a legkorábbi forrás, ahol Ešmun szerepel.

Kultuszának elterjedéséről annyit mondhatunk e korban, hogy az, aki a 28. számú szöveget írta, ismerte. Mivel pedig varázsszövegek gyűjteményével van dolgunk, s Ešmun gyógyító isten, ezért kijelenthetjük, hogy már ebben a korban is ezen, vagy ehhez hasonló jótéteményének valamely formája lehetett ismert a szöveg szerzője előtt.

3) Elterjedése az Akhaimenida-kor előtt

Ešmun szerepel a Kr.e. VIII. századból két asszír szerződésben is. V. Aššur-Nirāni és az árpádi Matī’ilu szerződésének VI. 14. sorában szerepel Išmun¹² formában a záradékban az istenek felsorolásában. Valamint Aššur-aḫu-iddina és Ba’alu tíruszi király szerződésében ^{DINGIR}Ia-su-mu-na alakban szerepel a 14. sorban¹³

⁷ Angol fordítását ld. Context I. 305–308 az 1.98 jelzet alatt.

⁸ Ld. Context I. 307 33. jegyzet.

⁹ Angol fordítását ld. Context I. 328-329 az 1.101 jelzet alatt. Magáról a corpusról pedig kiváló elemzést ad STEINER, R. C.: *Northwest Semitic Incantations in an Egyptian Medical Papyrus of the Fourteenth Century B.C. E.* in: *Journal of Near Eastern Studies* 51/3 (Jul. 1992) 191-200.

¹⁰ Ezt az olvasatot támogatja STEINER, 194, ahol BOSSERT interpretációját mutatja be.

¹¹ V.ö.: STEINER, 199

¹² Említi RIBICHINI: *Ešmun* in DDD.

¹³ TUAT CD Band I Lieferung 2, 159. (Rylke BORGER itt megjegyzi, hogy a korabeli Bejrut és Sidón területén volt az egészségért felelős isten) és HARMATTA János, szerk.: *Ókori Keleti Történeti Chrestomathia*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003. (rövidítve: OKTCh), 199.

Melqart istennel együtt.¹⁴ A Melqarttal való együtt szereplés később olyan formában is jelentkezett, hogy a két isten nevét összekapcsolták.¹⁵

Ešmun nyelvi azonosítása az ószövetségi, majd egyiptomi zsidó és arábiai Ašim(a)-val többnyire elfogadott. Mindkét névben szerepel az *alef-šin-mém* betűhármas, a szó végi *nun* tűnt el a föníciai eredetiből a későbbi héber és arámi nyelvű változatokban. A *nun* hangzó, mivel gyenge hangzó, könnyen előfordulhat, hogy eltűnik, beolvad a szó elején vagy végén. S ha a későbbi héber vagy arámi nyelven beszélő hallotta Ešmun nevét, könnyen érthette a szóvégi *n-t* *nunatio*-nak, mely az ő nyelvéből már kiveszett, így nem írta le, nem használta.

Ašima (אשימא – *šymà*) az Ószövetségben egyetlen helyen fordul elő, a 2Kir 17:30-ban, ahol a Hamátból származó Samáriába betelepített népesség isteneként szerepel.¹⁶ A történelmi esemény, melyre utal ez a szöveg, Izrael Kr.e. 722/1-es bukása utánra tehető, amikor II. Šarrukīn a deportált izraeliek helyére új népeket telepített.¹⁷ Ašima és Hamát azonban még később kapcsolatba fog kerülni egymással egy más kontextusban.

Nyilvánvalóan a szöveg jóval később keletkezett, mint a leírt esemény. Ugyanakkor Hamát része volt annak a kulturális közegnek, melyben a föníciai isteneket (is) imádták. S Palesztina térségében (későbberről ugyan, de) megtalálták Ešmun kultuszának nyomait. Így nem zárhatjuk ki, hogy az egykori északi országrészben a betelepülő lakosság egy része ne gyakorolta volna a föníciai gyógyító kultuszát.

Az Ószövetségben az Ašima-hoz hasonló kifejezés az אשמה – *šmh* bünt, vétket jelent. Az Ámós 8:14 kapcsán merül fel a lehetőség, hogy talán az ott szereplő אשמת – *šmt* (nyelvtani szempontból a אשמה – *šmh constructus* alakja), melyet Samáriához köt a szöveg, talán Ašima lenne. S a szövegösszefüggésben ez a Samáriai Ašima¹⁸ lenne. A probléma, hogy Ešmun férfi istenség, az אשמה – *šmt* pedig egy nőnemű szó. A nyugat-sémi nyelvek jellegzetessége, hogy az elvont fogalmakat gyakran nőnemben tüntetik fel. Ebből a nézőpontból azonban talán elfogadható, hogy az Ešmunnak megfelelő Ašima, mint isten férfi, s az ő *ašima*-sága, azaz „bűne” (?) pedig nőnemű.¹⁹ Vagy épp ezt az áthallást akarta a szerző érzékeltetni Ámós könyvében: a samáriai Ašima = a samáriaiak bűne?²⁰ Ezt talán erősíti is az a tény, hogy az isten a Hamátból Samáriába települők istene a 2Kir 17:30 alapján. Számos ellenérv ismert a kutatásban,²¹ ezért az Ámós 8:14 megmarad egy „hipotetikus” nyomnak jelen dolgozat kutatása szempontjából.

¹⁴ A következő istenek szerepelnek a felsorolásban: Bēt-’el, Anat-Bēt-’el, Ba’al Šamēm, Ba’al-Malaga, Ba’al-šafon, Melqart, Ešmun és Astarte. Ld.: Toorn, 84.o. in: TOORN, K. van der: *Anat-Yahu, Some Other Deities, and the Jews of Elephantine* in: *Numen* 39/1 (Jun. 1992) 80–101

¹⁵ Ld.: a ciprusi szövegeket HALL, I. H.: *A Phœnician Inscription in New York* in: *Hebraica* 1/1 (Mar. – Apr. – May, 1884) 25–26. és HALL, I. H.: *More Phœnician Inscriptions in New York* in: *Hebraica* 2/4 (Jul. 1886) 240–243.

¹⁶ FULCO, W.J.: *Ašima* in FREEDMAN, D. N. ed.: *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday Company Inc., New York, 1992. (rövidítve: ABD) I 487.

¹⁷ Annak a problémája, hogy az ószövetségi szövegben és Šarrukīn feliratán más-más népek szerepelnek, túlmutat jelen munka határain.

¹⁸ COGAN, M.: *Ašima* in DDD, 105 és TOORN 91.

¹⁹ A problémát megemlíti SPRENGLING, 361. oldalon, in: SPRENGLING, M.: *The Aramaic Papyri of Elephantine in English: Continued* in: *The American Journal of Theology*, 22/3 (Jul. 1918) 349–375.

²⁰ Ez a megoldás jobbnak tűnik számomra, mint az a felvetés, melyet BATES, W. N.: *Archaeological Discussions* in: *American Journal of Archaeology*, 16/2 (Apr. – Jun. 1912) 253–317. cikkének 262. oldalán olvasunk, ahol az Ašimah alakot, illetve az Ám 8:14-et Ešmun női alakjának feltételezné. Hasonló gondolat jelenik meg JAYNE, W. A.: *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, University Books, New York, 1962 (első kiadás: 1925), 135–141. oldalain, különösen a 136. oldalon, ahol Ašima(t) mint Ešmun női párja jelennek meg.

²¹ PAUL, S. M.; CROSS, F. M. *Amos: A commentary on the book of Amos*, Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible, Fortress Press, Minneapolis, 1991, 269kk.

4) Elterjedése az Akhaimenida-korban és a Sidóni Ešmun-templom feliratai

Sidónból, a Kr.e. V. századból ismert 'Ešmun 'azar király szarkofág-felirata.²² Magának a királynak a neve is olyan teofór név, mely a vizsgált istent tartalmazza. A feliraton elmondja, hogy felépítette 'Aštarte házát (16. sor), illetve 'Ešmun házát is (17. sor). 'Ešmun itt *šr qdš* – szent(ség) herceg(e), a YDLL forrása a hegyen (*'n ydll bhr*) található.

A Bostan eš-Šeiḥ-i felirat,²³ mely Sidón mellől származik Kr.e. 400k.-ból, Ba'alšillem király felirata, aki egy szobrot ajánlott fel 'Ešmunnak. Itt is szerepel az isten neve, illetve az *'n ydl – ydl forrása* kifejezés. A Bostan eš-Šeiḥ-i templom annak a folyónak a nyugati partján van, melyet ma Nahr el-Awalinak neveznek és a forrás, melyet említ a két szöveg, YDL(L) lehetett az eredeti neve, melyet ezen a hegyen kell keresni.²⁴ Más nézet szerint a *ydl* a *dll* – ritkának lenni igéből *y*-vel képzett melléknév lenne.²⁵

Szintén az V. századból, a Sidón melletti 'Ešmun-templomnál található az a felirat, melyet Bođ'āstart király, Ešmun'azar unokája jegyezt, s melyet 'Ešmun istennek címzett, a szent hercegnek (*šr qdš*).²⁶ Kr.e. 500k.-tól Sidónban igen népszerű volt, 'Astartéval együtt tisztelték templomában. S a további feliratokon őt azonosítják a *šr qdš* – szent herceggel.²⁷

Kultuszára Palesztinában is találunk nyomokat a Kr.e. VI–V. századból Amritban,²⁸ valamint a Kr.e. V. századból, Eljákinban ugyanis találtak egy föníciai füstölőt, melyen az adományozók neve közt szerepel egy teofór névben (Ešmuyaton) a föníciai gyógyító isten neve.²⁹ A palesztinai Joppa és Dor városa (az egykori asszír provincia Duru) a Sáron síkságával együtt Sidóni terület lett, áll az 'Ešmun'azar felirat 19. sorában.³⁰ S Dorban volt egy templom, melyet Ešmunnak szenteltek.³¹ Betlyon az askeloni kutyatemetőt is összekapcsolja Ešmun kultuszával – t.i. kutyákat áldoztak volna a gyógyító istennek.³²

Az Ószövetség perzsa- (Akhaimenida-) korhoz kötődő szövegei közül az Ézsaiás 59:10-ben szerepel egy kifejezés, mely kapcsolatot állítható Ešmunnal. Az אִשְׁמֻנִים – *šmnyim* kifejezés *hapax legomenon*, melyet a qumráni 1QIsa אִשְׁמֻנִים – *šmnyim*-nak ír. Itt a szó az egészséges jelentéssel, a beteg, gyenge jelentéstartalom ellentétével van kapcsolatban. Beegle megjegyzi, hogy a LXX egyszerűen lefordítja, de

²² HALLO, W. W. – YOUNGER, K. L.: *The Context of Scripture vol. II. – Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Brill, Leiden, New York, 2000. (továbbiakban: Context II.) 182–183., illetve HEISER, M. S.: *Hebrew and Canaanite Inscriptions in English Translation*, Logos Research Systems, Inc. (digitalizált változat, rövidítésben: HCIET), 50.o és HEISER, M. S.: *Hebrew and Canaanite Inscriptions*, Logos Research Systems, Inc. (digitalizált változat, rövidítésben: HCI), 50., illetve TUAT Band II, Lieferung 4, 590–592.; valamint PRITCHARD, J. B., ed: *The ancient Near East: an anthology of texts and pictures*, University Press, Princeton, 1958. (rövidítve: ANET), 662.

²³ HEISER: HCIET, 52. és HEISER: HCI, 52.

²⁴ Ld.: P. K. McCARTER ezzel kapcsolatos megjegyzését in: Context, II 183., 16. jegyzet.

²⁵ Ld.: Christel BUTTERWECK, Hans-Peter MÜLLER, valamint Hans Peter ROSCHINSKI megjegyzését in: TUAT Band II, Lieferung 4, 17b jegyzet

²⁶ TUAT, Band II, Lieferung 4. 593.; illetve több változatban *Répertoire d'Épigraphie Sémitique* Tome I-II, Paris, Imprimerie Nationale, 1900-1905. (rövidítésben: REP + szöveg száma), 766 A-I

²⁷ Ld. további feliratokon: COOKE, G.A.: *A Text-book of North Semitic Inscriptions*, Oxford, Clarendon Press, 1903. (továbbiakban: TNSI + szöveg száma) appendix 1; és REP 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 301, 302, 767 A-K, 1200.

²⁸ RIBICHINI: Ešmun in DDD.

²⁹ Ld. TUAT, E-193.

³⁰ Context II. 182-183., illetve HEISER, HCIET, 50. és HEISER, HCI, 50., illetve TUAT Band II, Lieferung 4, 590–592.; valamint ANET 662.

³¹ BETLYON, 31. in: BETLYON, J. W.: *A People Transformed Palestine in the Persian Period* in: Near Eastern Archaeology 68: 1–2 (2005) 4–58.

³² BETLYON, 15.

qumráni változat miatt érdemes figyelembe venni a kifejezés kapcsolatát a föníciai Ešmunnal.³³ A szakasz keletkezési kora a babiloni fogság utánra, a perzsa korra tehető.³⁴ E kérdésben is megosztott a kutatás, ezért ezt a forrást is „hipotetikus” nyomnak tekinthetjük.

Az arabiai elterjedéséről nem sokat tudunk. A délarab Bašāmum isten rendelkezett gyógyító funkcióval, de az ő nevének etimológiája a bašām – balzsam szóval teremt kapcsolatot, s a földrajzi távolság miatt kizárhatjuk, hogy csupán a funkció miatt lenne bármilyen kapcsolat a két isten között.

Azonban Taymā oázisában több feliraton is szerepel Ašīma neve, akit Ešmunnal hozhatunk össze-függésbe.³⁵ Az ún. Taymā-sztélén a nevet a korábbi kutatók *’Ašīra*-nak olvasták.³⁶ Ennek az olvasatnak a problémája, hogy mindössze kétszer szerepel az ’alef-šin-yod-rēš/mēm-’alef betűcsoport a szövegben. Az első alkalommal a 3. sorban, a második alkalommal a 16. sorban. A 16. sorban látható részen a kérdéses betű (r vagy m) gyakorlatilag nem látszik, csak pontosabb vizsgálat dönthetné el, hogy valójában mi áll rajta. A 3. sor pedig maga töredékes és nehezen olvasható.

Támpontunk a korban talán egy-két generációval későbbi Lihyānita-sztélé, melyen szerepel ugyanaz a hármasság, mint a Taymā-sztélén. Az Al-Ansary és Al-Hassan által közölt fényképen³⁷ és átírásban³⁸ is az *’šym* szerepel, s a *mēm* jól kivehető alakja egyáltalán nem hasonlít a *rēš*-re. Mivel a hármasság két tagja tökéletesen egyezik a két sztélén (Šalm és Šingla), ezért nem kételkedhetünk abban, hogy az utolsó tag is ugyanaz a két feliraton. Az ún. Lihyānita-sztélé tanúsága alapján a Taymā-sztélé problémás olvasatát biztosan *’Ašīma*-ra javíthatjuk.

Miután elfogadtuk ezen bizonyítás után, hogy Ašīma kultuszára Taymā városában is volt írásos nyom, arra a kérdésre kell választ találnunk, hogy mi módon került a Sidónból eredő gyógyító isten kultusza Arábiába (egy feltehetően női istenség formájában)?

A Taymā-sztélé és a Lihyanita-sztélé korát a Kr.e. V–IV. századra tehetjük, tehát már a Perzsa Birodalom korára.³⁹ A kapcsolódási pontot is ebbe a kontextusba szeretném elhelyezni, mely pedig nem más, mint Egyiptom, az arámi nyelvű diaszpóra Egyiptoma.

Az Akhaimenida Birodalom Egyiptomot is magába foglalta. A birodalom nyugati felének *lingua franca*-ja az (ún. birodalmi) arámi volt. A perzsa állam keretein belül élt a zsidóság túlnyomó többsége – babilóniai diaszpóra, Yehud-tartomány és az egyiptomi diaszpóra.⁴⁰ Az egyiptomi diaszpóra életére egy nagyon jó forrásunk az Ananiah-archívum, melyet arámiul írtak a Kr.e. V. század második felében.

³³ BEEGLE, 29. in: BEEGLE, B.W.: *Proper Names in the New Isaiah Scroll* in: Bulletin of the American Schools of Oriental Research 123 (Oct., 1951) 26-30.

³⁴ De, hogy a *wāw*-os qumráni vagy az anélküli MT változat lenne az eredeti, azt nem tudjuk eldönteni.

³⁵ TOORN, 86.

³⁶ Ennek egyik oka lehetett a szövegromláson kívül, hogy az Ószövetség világából a nagyon hasonló hangzású Ašērāh csengett ismerősen.

³⁷ AL-ANSARY, A. – AL-HASAN, H. Abu: *Tayma. Crossroads of Civilizations.*; Dar al-Qawafil; 2005 (AH 1426)., 80.

³⁸ AL-ANSARY – AL-HASSAN, 84.

³⁹ A datálási problémákról ld.: KNAUF, E. A.: *Ismael*, Harrasowitz, Wiesbaden, 1989., 76. 395. jegyzet. Euting utazásairól szóló művében Kr.e. VI. századra datálja: EUTING, J.: *Tagbuch einer Resie in Inner-Arabien - zweiter Theil*, Buchhandlung und Druckerei vormals E. J. Brill, Leiden, 1914., 156.; Doughty pedig a Kr.e. V.-IV. századra: DOUGHTY, Ch.: *Wanderings in Arabia – volume I*. Charles Scribner’s Sons, New York, 1908., 197.

⁴⁰ A diaszporákról tömör összefoglalást ld.: GRABBE, L.: *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*. Library of Second Temple Studies, T & T Clark International, London, 2004., 316-318.; a perzsa-kori egyiptomi zsidóságról ld.: FINKELSTEIN, L. – DAVIES, W. D. eds.: *The Cambridge History of Judaism I. – The Persian Period*, Cambridge University Press, 2007., 372-400.

Bár az egyiptomi zsidó diaszpóra is YHWH/Yaho-hívó volt, több más isten nevét megtalálták a corpusban, pl. Herem, Bêt-'el, Hadad, Nêit, Hôrus, 'Anat, Ešem, etc.⁴¹

Az 'Ešem⁴² elem többször is szerepel teofórikus nevekben önálló alakként, mint az Ašim-Bêt-'el önálló eleme.⁴³ Az Ananiah-archívum örökbefogadásról szóló részében, mely magát Dariusz uralmának 8. évébe datálja,⁴⁴ tartalmaz egy felsorolást a tanúkról. Ezen felsorolásban találunk három olyan nevet is, melyek 'Ašim(a)/Ešmun nevét tartalmazzák: Ešemram bar Ešemšezib és Ešemzabad.⁴⁵ Ugyanezen archívumban található a gabonakölcsonzészről szóló dokumentum, melyet Kr.e. 402-en írtak, s melynek írónoka Šaweram bar Ešemram bar Ešemšezib.⁴⁶

Ezekből az következik, hogy mivel több különböző embernek a nevében is előfordult ez a teofor névvel, ezért biztosan állíthatjuk, hogy a Kr.e. V. századra az egyiptomi arámiul beszélő csoport tagjai és környezete közt ismerték (ha nem is feltétlenül gyakorolták) Ašima/Ešmun kultuszát.

Arámi nyelvű, démotikus írással keletkezett a Context 1.99-es számú egyiptomi szövege, melyben⁴⁷ szerepel Bêt-'el isten. Róla azt írja a VIII. col. 6. verse, hogy székhelye Hamât, a 9-10. versben pedig, hogy Bêt-'el háza ragyogása Libanonból jön, és újra kapcsolatba kerül Hamâttal. A XV. col. elején egy töredékes felsorolásban szerepel Ašim-Bêt-'el neve. A 13–17. soraiban egy hozzá intézett imádságban azt olvassuk róla, hogy „*az isteni bika hatalma a te hatalmad, Hôrus. Ašim-Bêt-'el, az isteni bika hatalma a te hatalmad.*”⁴⁸

Ha figyelembe vesszük a 2Kír 17:30 állítását, miszerint a Hamâtból érkezők Ašima kultuszát gyakorolták, akkor jelen szöveg⁴⁹ tanúsága, hogy ismertek egy istent az egyiptomi zsidó diaszpórában, akinek az eredetét Libanonhoz köthették. S ha a teofórikus nevek tanúságával egybevetjük ezt, kijelenthetjük, hogy a föníciai eredetű Ešmun (egy változata) eljutott az arámi nyelvű zsidó diaszpórához is a perzsa-kori Egyiptomba.

S az arabiai kapcsolatra az egyik lehetséges válasz éppen itt keresendő. Ugyanis ismeretes a Kr.e. V. században, hogy Egyiptomban a helyi⁵⁰ lakosság nevében az arámi és az egyiptomi alakok keverednek. A szintén Kr.e. V. századi Tell el-Maskhûta-i feliratok ugyanilyen egyiptomi és észak-arab kulturális kapcsolódásra bizonyítékok.⁵¹ Továbbá, a már említett Taymâ-sztélén szerepel Šalmšazib bar Peṭosiri⁵² főpap neve, aki szintén egy ilyen vegyes arámi-egyiptomi (teofor) nevet visel. Egyiptomi hatásról⁵³ az oázisban

⁴¹ FINKELSTEIN – DAVIES 227 valamint TOORN 85

⁴² Más vokalizációban Ašim-, de tulajdonképpen ugyanarról van szó. Cook 1915-ös cikkében, a 371. oldalon még azt írja, hogy az 'Ašim az Ešmun rövidített alakja: COOK, S. A.: *The Significance of the Elephantine Papyri for the History of Hebrew Religion* in: *The American Journal of Theology*, 19/3 (Jul., 1915) 346–382.

⁴³ TOORN 86.

⁴⁴ II. Dariuszról és a Kr.e. 416. évről van szó.

⁴⁵ Context III 186–187.

⁴⁶ HALLO, W. W.; YOUNGER, K. L. eds: *Context of Scripture* Archival Documents from the Biblical World, Brill, Leiden; Boston, 2003. (Továbbiakban: Context III) 197–198.

⁴⁷ Context I 309–327. – az Amherst Egyptian 63 és a Michigan-Amherst 43b. jelzetű papiruszok szövege

⁴⁸ Context I 321. – az angol nyelvű szövegközlés fordítása.

⁴⁹ Mely talán függ a nevezett ószövetségi passzustól, talán nem.

⁵⁰ Valamint bevándorolt népesség (pl.: zsidó, arámi, perzsa, etc.).

⁵¹ Ld. bővebben: RABINOWITZ, I.: *Aramaic inscription of the Fifth Century B. C. E. from a North-Arab Shrine in Egypt*, in: *Journal of Near Eastern Studies*, 15/1 (Jan., 1956) 1–9.

⁵² Kr.e. 410-ből fennmaradt egy arámi dokumentum, a már említett Ananiah-archívumban, ahol szerepel egy ember Peṭosiri néven. Nyilván nem ugyanarról az emberről van szó, de bizonyítja, hogy ez egy használt név volt Egyiptom környékén.

⁵³ Ld. EDENS, C., BAWDEN, G.: *History of Taymâ' and Hejazi Trade during the First Millennium B. C.* in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 32, No. 1 (Feb., 1989) 48–103. a 61.o. 38. jegyzetét!

található több ábrázolás is tanúskodik.⁵⁴ Továbbá, mint a Tömjén-út egyik fontos állomásán itt is számolhatunk már a perzsa-korban jelentős számú zsidó közösséggel, akik kulturálisan kapcsolódtak az egyiptomi és palesztinai testvéreikhez.

Ezen tények alapján⁵⁵ igazolva látszik egy kulturális híd Egyiptom és Észak-Arábia között. A síro-palesztinai térség és Egyiptom ebben az időben (is) ezer szállal kötődött egymáshoz. Így bizonyítva látjuk az egyik lehetséges utat arra nézve, hogyan került a Sidóni eredetű Ešmun – némi változáson átesve – Arábiába.

5) Elterjedése a hellenizmus korában

Palesztinában a Kr.e. III. századra datálható feliraton, az un. Nebi-Junis áldozatiasztal-feliraton szerepel 'Ešmun isten neve.⁵⁶ Ezt a feliratot Jaffa és Asdód között találták meg. Ezen kívül a kultusz még Sareptához köthető szintén ugyanabból a korból e térségben.⁵⁷

A Mediterráneumban – elsősorban a nyugati térségében – túlnyomóan teofor nevek előfordulásainak segítségével tudtam kultuszának, ismertségének nyomára bukkanni. Természetesen az ilyen típusú névhasználat nem jelenti azt, hogy az adott személy gyakorolja is azt a kultuszt,⁵⁸ de a kulturális közeg, melyben él, mindenképpen kell, hogy ismerje.

A görög város, Pireus Athén kikötője volt. Az itt élő Sidóni diaszpóra által hagyott föníciai feliraton szerepel Ešmun teofórikus nevekben. Pl.: 'Abdešmun⁵⁹, Esmunšillem és Ešmunšilleh⁶⁰.

Cipruson is jelen voltak föníciai kivándorlók. Cipruson Kition városában, ahonnan számtalan felirat maradt meg Ešmun (és Ešmunmelqart) nevével, volt neki szentelt templom. Feliratokat teofór nevekkal a Kr.e. IV. századtól ismerünk, melyek Ešmun nevét tartalmazzák. Pl.: Ešmun'adon Idalionból,⁶¹ Yakunšalom ben Esmun'adon felirata Kr.e. 341-ből⁶² vagy a Kr.e. IV.–III. századi Ešmun'adon *maššeba*-jának felirata.⁶³ Az 'Abd'ešmun névalak is szerepel feliratokon,⁶⁴ hasonlóan az Ešmunšillah-hoz.⁶⁵ Larnaka mellett is találtak egy feliratot, melyen Ešmun szerepel mint teofórikus tag: 'Abd'astart ben Ešmun[...].⁶⁶

A Nyugat-Mediterráneumból több különböző térségből származó feliratok maradtak fenn. A mai Marseille ókori elődjének területén található Ba'al-templomban Bod'ešmun forma szerepel két különböző

⁵⁴ Pl.: az al-Ĥamra-kocka leírását ld. KNAUF, 78–79. oldal és BAWDEN, G. – EDENS, C. – MILLER, R.: *Preliminary archaeological investigations at Tayma*, ATLAL 4 (1980) 69–106. különös tekintettel a 83–84. oldalakra.

⁵⁵ Az egyiptomi kulturális hatás taymái lecsapódásai ennél bővebbek, hely hiányában csak a legfontosabb tényezők említésére törekedtem.

⁵⁶ Mind maga az istennév, mind pedig egy teofor névben: 'Abd-Ešmun nevében, ld: TUAT, Band II, Lieferung 4, 597. o.

⁵⁷ RIBICHINI: *Ešmun* in DDD.

⁵⁸ Erre nagyszerű példa a numidiai püspök, Asmunius, aki bár keresztény volt, de neve teofórikus névként Ešmun nevét tartalmazta. Ld.: Smith, 35–36. in: SMITH, H. P.: *Theophorous Proper Names in the Old Testament in: The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 24/1 (Oct., 1907) 34–61.

⁵⁹ A CIS i 118 jelzetű feliratot ld.: TNSI 34., a Kr.e. II.-I. századból

⁶⁰ Ez utóbbi kettő egy kétnyelvű feliraton szerepel, melyet ΑΣΕΠΤ ΕΣΜΥΣΕΛΗΜΟΝ (Asept bat Esmunšillem) íratott a Kr.e. III. században. A feliraton szerepel még Yatanbél ben Ešmunšilleh is. Ld. a CIS i 119 jelzetű feliratot: TNSI 35.

⁶¹ A CIS i 93 jelzetű feliratot ld.: TNSI 27, a szöveg Kr.e. 254-ből származik.

⁶² A CIS i 10 jelzetű feliratot ld.: TNSI 12.

⁶³ A CIS i 44 jelzetű feliratot ld.: TNSI 15.

⁶⁴ 'thd bat 'abd'ešmun feliratát CIS i 47 jelzettel ld.: TNSI 17 illetve a CIS i 86 jelzetű feliratot ld.: TNSI 20-as jelzetű szöveget.

⁶⁵ A CIS i 19 jelzetű feliratot ld.: TNSI 60.

⁶⁶ Ld. TNSI 22, a Kr.e. IV-III. századból.

személynevben is.⁶⁷ Máltán az ‘Abd’ešmun⁶⁸, valamint az Ešmun-yaton,⁶⁹ Ešmunhanno⁷⁰ és Ešmun‘amas⁷¹ nevekben maradt fenn az isten neve. Az ókori Cagliariából pedig az Ešmun‘amas formában⁷².

Természetesen a volt föníciai gyarmat Észak-Afrikában volt leginkább ismert Ešmun. Így a mai Algéria területén lévő Šeršel városának ókori romjai⁷³ közt is találtak egy feliratot, melyen a Ešmun-yaton név szerepel,⁷⁴ s egy másikat, melyen ‘Abd-ešmun.⁷⁵ A mai Tunézia területéről Qalamah-ból⁷⁶ származó leleten szintén ‘Abd-ešmun szerepel,⁷⁷ ahogy egy tuniszi feliraton is.⁷⁸

Karthágóban az alábbi személyneveket találták meg feliratokon, melyeken szerepel Ešmun neve: ‘Abd’ešmun⁷⁹, Ešmun‘amas⁸⁰, Bod’ešmun⁸¹, Ešmun-hilleš⁸², Ešmun-piles⁸³ és Ešmun-yaton⁸⁴ neve pedig Karthágóból.

Pauli Gerrei városa Szardínia déli részén található. Itt fedezték fel azt a Kr.e. II. századból származó⁸⁵ háromnyelvű feliratot, mely alapján a vallástörténet a föníciai gyógyító istent, Ešmunt a görög Asklepioszsal azonosítja:

Cleon salari(us) soc(iorum) s(ervus) Aescolapio Merre donum dedit lubens merito merente.

° Ασκληπιῶ Μηρη ἀνάθεμα βωμὸν ἔστησε Κλέων ὁ ἐπὶ τῶν ἀλῶν κατὰ πρόσταγμα

1. לאדן לאשמן מארה מזבח נחשת משקל מאת 100 אש נדר אכלין וסגם אש בממלכת שמ[ע]

2. [ק] לא רפיא בשת שפטס ממלכת ועבדאשמן בן חמלך⁸⁶

⁶⁷ A CIS i 165 jelzetű feliratot ld.: TNSI 42 = ANET 656-657. = TUAT Band I, Lieferung 3, 264-265. Kr.e. IV. század

⁶⁸ A CIS i 132 jelzetű feliratot ld.: TNSI 38, Kr.e. III-II. század.

⁶⁹ A CIS i 3822 jelzetű feliratot ld.: TUAT, Band II, Lieferung 4, 612.; a felirat Hofrából származik

⁷⁰ A CIS i 4929 jelzetű feliratot ld.: TUAT, Band II, Lieferung 4, 615., a felirat Hofrából származik

⁷¹ A CIS i 3785 jelzetű feliratot ld.: TUAT, Band II, Lieferung 4, 612.; a felirat Hofrából származik

⁷² A CIS i 139 jelzetű feliratot ld.: TNSI 39, Kr.e. III-II. század.

⁷³ Iol néven alapították a Kr.e. IV. században, majd a római időkben Iulia Caesarea néven létezett, mai neve: شرسل – Šeršel.

⁷⁴ Ld.: REP 933.

⁷⁵ Ld.: TNSI 56.

⁷⁶ Ókori neve Malaka, majd Calama, ma قلامة – Qalāma, európai nyelvekben Guelma.

⁷⁷ Ld.: REP 779.

⁷⁸ Ld.: TNSI 56.

⁷⁹ Ld.: REP 99, 360, 541, 601, 603, 934 jelzetű szövegeit.

⁸⁰ Ld.: REP 99, 57.18, 509 jelzetű szövegeit.

⁸¹ Ld.: REP 667-es számú szövegét.

⁸² A CIS i 167 jelzetű feliratot ld.: ANET 657. Kr.e. IV. század, valamint ugyanezt a nevet: REP 934.

⁸³ Ld.: TNSI 45= REP 17, Kr.e. III-II. század.

⁸⁴ A CIS i 269 jelzetű feliratot ld.: TNSI 49., valamint ugyanezt a nevet a REP 239. jelzetű feliraton.

⁸⁵ A szöveg a latin karakterek alapján Kr.u. 180. körüli időszakra datálható – a TNSI 110. jegyzete alapján.

⁸⁶ A CIS i 143 jelzetű feliratot ld.: TNSI 40.

A görög nyelvű rész fordítása:

„Asklépios Merrének áldozati oltárt helyezett Kleón, aki a só fölött parancs által [áll]⁸⁷”

A pun nyelvű rész fordítása:

„(1.)Az úr Ešmun Merreb-nek, a bronz oltár, súlya 100 litra, amit Kleón⁸⁸, a hšgm-i, aki a sóbányák fölött áll,⁸⁹ meghallotta (2.) hangját [és] meggyógyította.⁹⁰ Évében a šufet⁹¹ Himilkatnak és ‘Abd’ēšmunnak, Hīmilik fiának.”⁹²

III. Ešmun azonosításának kérdései

Ešmun különböző azonosításai már a hellenizmus korában, az *interpretatio Graeca* terjedésével felvetődtek. Ennek az értelme az, hogy elkezdtek felismerni az antik korban, hogy ugyanazon erőket, melyeket valamely istenként tisztelnek vagy istenhez (héroszhoz) kötnek, más kultúrákban is tisztelik, de másokhoz kötik. Természetesen a saját – görög – kultúrájuk adta az elsődleges viszonyítási pontot, de mégis ez által megszületett egyfajta vallástörténeti/vallástudományi rendszerezése a görög civilizáció által megismert, megtermékenyített térségnek. A modern vallástörténeti kutatás sem végez tulajdonképpen mást, amikor egy-egy jelenség, erő vagy istenség párhuzamait, megfelelőit keresi a különböző kultúrákban.⁹³ Valódi azonosításról csak akkor beszélhetünk, ha kimutatható valamilyen nyelvészeti, ikonográfiai, kultúrtörténeti kapcsolat az egyes vizsgált tárgyak között.

1) Asklépios

Az előző pontban bemutatott háromnyelvű felirat a legfontosabb forrásunk, ami alapján a hellenista világban Ešmunt Asklépiossal azonosították az emberek. Emellett érdemes figyelembe vennünk két antik forrást, melyekre a legtöbb kutató hivatkozik. Byblosi Philón szerint a nyugat-sémi Šadiq⁹⁴ nyolcadik fia Asklépios, akit Damascius Ešmunnak nevez.⁹⁵ Az összefüggést a nyolcas szám héber megfelelőjéből (שמונה – *šemōneh*) vezethetjük le.⁹⁶

Ešmunt a termékenység-istennővel együtt több helyen is említik, s az Asklépiossal való azonosítást támasztja alá az a pénzérme, melyet Grey ír le, s melyen ‘Astarte és Asklépios együtt szerepel az istennő harci szekerén. Az érme a római korból, Alexander Severus vagy Caracalla idejéből származik.⁹⁷

⁸⁷ Azaz valamilyen felügyelő só[bánya] felett.

⁸⁸ *klyn* – idegen nevek átírásakor szokás volt egy *’alefet* tenni a név elé – TNSI 110. oldal – jegyzet.

⁸⁹ Értsd: ellenőrzi azt.

⁹⁰ T.i. a gyógyító isten meghallotta Kleón hangját és meggyógyította őt.

⁹¹ *Špt* = héb. *špt* – *šofet*, itt városi tisztviselő, eljáró.

⁹² A TNSI angol nyelvű fordítása segítségével készítettem magyar fordítást.

⁹³ Érdemes áttekintenünk itt a XX. század elejéről Barton cikkeit, melyekben ez a folyamat szépen megfigyelhető: BARTON, G. A.: *The Genesis of the God Ešmun* in: *Journal of the American Oriental Society* 21 (1900) 188–190., illetve BARTON, G. A.: *On the Pantheon of Tyre* in: *Journal of the American Oriental Society* 22 (1901) 115–117., valamint BARTON, G. A.: *West Semitic Deities with Compound Names* in: *Journal of Biblical Literature* 20/1 (1901) 22–27.

⁹⁴ Vagy Sydyk

⁹⁵ GRAY, John: *The canaanite god Horon* in: *Journal of Near Eastern Studies*, 8/1 (Jan. 1949) 27–34., különösképpen 31., McCASLAND, S. V.: *The Asklepios Cult in Palestine* in: *Journal of Biblical Literature* 58/3 (Sep. 1939) 221–227. különösen 222–223. és RIBICHINI: *Ešmun* in DDD.

⁹⁶ RIBICHINI: *Ešmun* in DDD; de már MONTGOMERY, J. A.: *Notes on Early Aramaic Inscriptions* in: *Journal of the American Oriental Society* 54/4 (Dec., 1934) 421–425., a 421. oldalon is ezt idézi.

⁹⁷ GREY, 33.

A görög mitológiában Apollón fia Asklépios, Xella Pausaniasra hivatkozva mutatja be, hogy a korabeli gondolkodásban a föníciai Apollón nem más, mint Rešef, akinek a fia Ešmun. Ilyen módon Ešmun e hagyomány szerint is megfelel Asklépiosnak.⁹⁸

McCasland idézi Strabónt, miszerint Sidón és az akkori Berytos közt a Tamyrus folyónál volt Asklépios ligete.⁹⁹ A helyszín alighanem egyezik Ešmun kultuszának helyszínével, s itt egy azonosításról van szó. Baudissin is antik forrásból kiindulva azonosítja a Sidón melletti Asklépios-forrást Ešmun forrásával.¹⁰⁰

De emellett természetesen tudunk arról, hogy Nagy Sándor hadjárata után pl. Palesztinában is terjedt magának a görögországi Asklépiosnak a kultusza. Ismeretes egy pénzérme Traianus idejéből, melyet Palesztinában, Tiberiasban találtak meg, s melyen Asklépios lánya, Hygieia látható, kígyóval a kezében.¹⁰¹

Ribichini hívja fel a figyelmünket Damascius információira, miszerint a berytusi Asklépios (azaz Ešmun) egy fiatal vadász volt, akibe a föníciai Astronoé (talán 'Astarte lenne) beleszeretett. Az ifjú vadász azonban inkább kasztrálta magát – ebbe bele is halt. Az istennő azonban visszahozta őt a halálból és istenné tette.¹⁰² Vance említ egy rhodosi feliratot (KAI #44-es), melyen 'šrny szerepel, akit a görög Astro-noé-val azonosít, akiről azt írja, hogy a tyrusi Héaraklés (=Melqart) és a berytusi Asklépios (=Ešmun) párja.¹⁰³

Karthágóban, ahol a névanyagból és kulturális kötődésből eredően a föníciai gyógyító isten kultusza elterjedt volt, tudunk Asklépios-templomról, melyről Harden megjegyzi, hogy tulajdonképpen az Ešmun-templom.¹⁰⁴

Asklépios jelképei közt találjuk a botra tekeredő két kígyót. Ismert egy érme Leptis Magnából, melyen Ešmun azonosították az ábrázolt személlyel. A képen egy férfi látható, mögötte pedig egy bot, melyre két kígyó tekeredik fel – mely tulajdonképpen Asklépios jelképe.¹⁰⁵ A Lindgren I 2270-es számú érmén, mely Elagabalus császár idejéből származik Ešmunt láthatjuk két kígyó között.¹⁰⁶

A kérdés az, hogy vajon Asklépios vette át Ešmuntól vagy Ešmun Asklépiostól a kígyó motívumát – esetleg külön alakult ki a két kultúrában ugyanaz a jelkép, ugyanahhoz a funkcióhoz kapcsolva? A kígyó, mint a gyógyító motívuma azonban később is előkerül majd még, a Nehustán kapcsán.

2) Iolaos

Iolaos, Héaraklés unokaöccse, többször segít neki a munkái során. A hellenizmus korában a görög istenekkel és hősökkel azonosították a közel-keleti és egyiptomi mitológia alakjait (*interpretatio Graeca*). Grey felhívja a figyelmünket egy Kitionban talált edényre, melyen két alak szerepel, akik vadállatokkal har-

⁹⁸ XELLA, P.: *Resheph* in DDD, 700–703.

⁹⁹ MCCASLAND, 223. és BAUDISSIN, W. W. Graf: *Studien zur Semitischen Religionsgeschichte – Heft II*, Verlag von Fr. Wilh. Grunow, Leipzig, 1878., 213., ahol a szent fák, ligetek kapcsán említi ezt a helyet. BAUDISSIN Strabóntól a XVI 2,22-t idézi.

¹⁰⁰ BAUDISSIN, 1878, 161.

¹⁰¹ V.ö.: MCCASLAND, 223–224.

¹⁰² RIBICHINI: Ešmun in DDD. Valamint BAUDISSIN, W. W. graf: *Ešmun-Asklepios*, Verlag von Alferd Töpelmann, Gieszen, 1906. 21. oldalon szintén idézi ezt a történetet.

¹⁰³ VANCE, 114. in: VANCE, D. R.: *Literary Sources for the History of Palestine and Syria: The Phoenician Inscriptions*, in: *The Biblical Archaeologist*, 57/2 (Jun., 1994) 110–120.

¹⁰⁴ HARDEN, D. B.: *The Topography of Punic Carthage* in: *Greece & Rome*, 9/25 (Oct., 1939) 1–12., különösen a 8. oldal.

¹⁰⁵ BAUDISSIN, 1916, 16. is alátámasztja, hogy nem lehetetlen, hogy az Asklépioszi jegyekkel ellátott alak az észak-afrikai Ešmun lenne.

¹⁰⁶ BAUDISSIN, 1906, 17. oldalon közli is az érme szövegét: Col(onia) Iul(ia) Aug(usta) Fel(ix) Ber(ytus).

colnak. Az idősebb Héraklés, a fiatalabb pedig Iolaos. Grey a nikomédiai Arriausra és föníciai pénzermékre hivatkozva azt állítja, hogy Ba'al-Melqart megfelelő Héraklésnek, illetve egy karthágói felirat alapján Iolaost Ešmunnal felelteti meg.¹⁰⁷

Ugyanezt az azonosítást ismerteti Baudissin század eleji művében, ahol felidézi az antik Athénaiost, aki szerint Iolaos, miután meghalt, Lybiában újjászületett, s von Movers ez alapján arra következtet, hogy a Karthágóban igen népszerű Ešmun lenne Iolaos.¹⁰⁸

3) *Nehustán*

A Nehustánnal való azonosítási kísérlethez a gyógyító isten és a kígyó alakjának közel-keleti, a rézkígyóhoz kapcsolódni tudó motívumait járom körül.

A Nehustán az Exodus tradícióhoz kapcsolódik (Num 21:8–9). Miközben a zsidó nép Mózes vezetésével Egyiptomból kijövet a pusztában vándorolt, lázadni kezdtek a nehéz életkörülmények miatt, s Yahwe tüzes kígyókat (הנחשים השרפים – *hanneššim haššerāfīm*) szabadított rájuk büntetésként (Num 21:6). A nép bűnbánata után megparancsolta Mózesnek, hogy készítsen egy tüzes kígyót, s tegye póznára, s aki feltekint rá, az meggyógyul.

A rézkígyót נחש נחשת – *nešš neššet*) azután a 2Kir 18:4-ben látjuk viszont, ahol azt olvassuk, hogy a nép Nehustánnak (נחשתן – *neššetān*) nevezte, s Ezékiás/Hizqiyáh király a kultusz reformjakor összetörtette.

A Kr.e. XIV–XII. századból, egy Timna' területén lévő templomból aranyozott fejű rézkígyó került elő¹⁰⁹, ugyanolyan, mint Tel Mevorakhban és Hazorban a késő bronzkorból. Megiddóban és Gezerben is találtak rézkígyót.¹¹⁰

Az Eilatól mintegy 30 kilométerre északra fekvő Timna' területén az egyiptomi XIX–XX. dinasztia idején már rézbánya működött. A késő bronz- és kora vaskorból egy monolit oltár maradt fent, mely semita szentély volt, s földrengésben pusztult el. Az itt talált edények ha nem helyi eredetűek, akkor negeziek vagy midjániták. Külön érdekessége a helynek, hogy két csontvázat is találtak, melyek afrikai eredetűek voltak.¹¹¹

A Megiddótól mintegy 25 kilométerre délnyugatra található Tel Mervorakhban egy késő bronzkori szentélyt találtak, illetve egy 20 cm-es rézkígyót. Ugyanezen korból származó leletek egy része mittani vagy ciprusi.¹¹²

A Mevorakhtól 75 kilométerre délre található Gezerben is találtak rézkígyót a késő bronzkor II-ből. A mintegy 15 cm-es tárgy egy masszív falú házból került elő, melyben egyiptomi eredetű tárgyak voltak. Ugyanakkor a késői bronzkor I korszakából nemcsak egyiptomi, hanem ciprusi és mykénéi eredetű leletek is előkerültek.¹¹³

¹⁰⁷ GREY 31. De ezt az azonosítást használja BIKERMAN, E.: *Anonymous Gods* in: *Journal of the Warburg Institute*, 1/3 (Jan., 1938): 187–196 a 193. oldal és CLIFFORD, 62. is.

¹⁰⁸ BAUDISSIN, 1906, 8. 3. jegyzet

¹⁰⁹ NEGEV, A., GIBSON, Sh ed.: *Archaeological encyclopedia of the Holy Land*, the Continuum Publishing Group, New York, 2001, 507.

¹¹⁰ HALPERN, B.: *Kenites* in ABD IV. 17–22.

¹¹¹ ROTHENBERG, B.: *Timna'* in: STERN, E. eds.: *The New Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land*, The Israel Exploration Society & Carta, Jerusalem, 1993, (rövidítésben: NEAHL), IV. 1475–1486.

¹¹² STERN, E.: *Mevorakh, tel* in: NEAHL III. 1031–1035.

¹¹³ DEVER, W.: *Gezer* in: NEAHL II. 496–506.

A Megiddótól nagyjából 60 kilométerre északkeletre található Hácór alsóvárosában a késői bronzkor IIA korából származó bronz táblát találtak, melyen egy kígyós istennő reliefje látható. Továbbá találtak egy proto-kánaáni feliratot: [ʾbʾ]lt, melyet lehet *bá'alat*-nak is értelmezni, s akkor az istennőt jelent. Emellett érdekesség, hogy a szintén e korból származó edények legközelebbi paralellei a késői bronzkori Anatóliából vannak, vagy mykénéi hatást mutatnak.¹¹⁴

Az ugariti mitológiában Qudšu istennő alakját kezeiben kígyókkal Ašērāh-val, az istenek anyjával azonosíthatjuk. Ez az ábrázolásmód a Kr.e. XVIII–XIII. században elterjedt volt szír-palesztin és egyiptomi területeken. Ismeretes továbbá a proto-sínai feliratokról a *dt bṯn* – aki (nőnem) a kígyóhoz [tartozik] isteni epiteton.¹¹⁵

A kígyó és a termékenység istennő kapcsolatát e ponton érdemes felidézni, hogy Sidóni feliratokon Ešmun és 'Astarte¹¹⁶, illetve a londoni Medical papyrus-on [E]šmun és Ištar együtt szerepel. Illetve a már említett pénzermét, melyen 'Astartét és Asklépiost együtt ábrázolták. E helyen a kígyó, mint gyógyító funkciót betöltő alak szerepel, aki akár lehet ebben a relációban Ešmun is maga.

Ha figyelembe vesszük e kapcsolatot, illetve a palesztinai régészeti leleteket a rézkígyóról, és ezen területek kulturális kapcsolatait, akkor e ponton a krétai kígyós istennő jut az eszünkbe –, ezért Ešmun vagy/és a Nehustán szimbólumának hozzákapcsolása nem kizárt, de nem is bizonyított.

A gyógyító funkcióval felruházott kígyó figuráját¹¹⁷ azonosítani próbálták Horonnal¹¹⁸, a görög Asklépiósszal is, de feltételezték, hogy a jebuzita – Dávid hódítása előtti – Jeruzsálem eredeti kultuszában játszott volna szerepet.¹¹⁹

Grey is felveti, hogy Horon megfelel Ešmunnak, hiszen ugyanúgy gyógyító funkciót tölt be Kánaánban. Valamint kapcsolatba hozható a kígyóval. Majd felveti a kérdést, mely kapcsolódik jelen témánkhoz, hogy talán Horon (=Ešmun) alakjának megfelel az ószövetségi Nehustán.¹²⁰

A már említett Lindgren I 2270-es jelzetű pénzermén Ešmun két kígyó között szerepel. Ugyanaz érme a római korból való, de a kígyó ábrázolása/együtt említése a föníciai gyógyító társával (Qudšu-Ašērāh-'Astarte-Ištar), valamint, hogy Horon is kapcsolatba hozható a kígyóval, azt támasztja alá, hogy Ešmun ábrázolásában/leírásában a kígyómotívumnak nem csak a hellenizmus korában van jelentősége, hanem már az azt megelőző évezredben is. S talán nem hiába történt meg az azonosítása pont Asklépiósszal, hiszen a gyógyító funkción felül a kígyó is fontos tényező lehetett. Ez vezet el minket a megállapításra, hogy a Nehustán, mint a gyógyító funkcióval ellátott póznára tűzött kígyó kapcsolatba hozható Ešmunnal.¹²¹

Az ószövetségi történetet tekintve, elfogadva a jelkép Mózeshez kötött aitológiáját, azt a megállapítást tehetjük, hogy az Ezékiás/Hizqiyāh-féle reform miatt a Nehustán azért került az áldozóhalmokkal (bāmāh), „bálványokkal” (*maššēbāh*) és „Asérákkal” együtt „feketelistára”, mert arra a korra az eredeti jelentéstartalmát átvette a föníciai gyógyító isten jelképe.

¹¹⁴ YADIN, Y.: *Hazor* in: NEAHL II. 594–603.

¹¹⁵ HENDEL, R. S.: *Serpent* in DDD, 744–747.

¹¹⁶ Ešmun és 'Astarte kapcsolatát támogatja STEINER, 194.

¹¹⁷ Itt a konkrét póznára tűzött alakot értem. A kígyó az ókori Közel-Keleten elterjedt jelentéstartalommal rendelkező szimbólum volt. A termékenység, a háborúk, a káosz, a pusztítás, gyógyítás és a bűneset fogalmaival kerülhet kapcsolatba. Munkám jelenlegi részén a gyógyító motívumokra egykeztem koncentrálni.

¹¹⁸ Aki ugariti szövegek szerint kígyók, démonok ellen nyújt védelmet; ld. bővebben: RÜTERSWÖRDEN, U: *Horon* in DDD, 425–426.

¹¹⁹ HANDY, L.K.: *Serpent, Bronze* in ABD V. 1116–1117.

¹²⁰ GREY, 32.

¹²¹ BAUDISSION, 1906, 20. oldalon a Nehustán jelképet asklépiosi jelképnek veszi, s így őket megfelelteti egymással, és Ešmunnal is.

Merész feltételezés lenne ugyanis az eredeti Nehustánt eleve Ešmunhoz kötni. Hiszen így értelmetlenné válna, hogy a Tóra összeállítása idején, a babiloni Fogságban, miért kötötték volna a szájhagyományban feltételezhetően fennmaradt pusztai vándorlásbeli legendát Mózes és Jahve személyéhez, ha aztán a jelkép – a torzult gyakorlat miatt – úgyszólván kikerült a hivatalos vallásosság keretei közül. Ugyanis sem a „bámáknak”, sem a „maccébáknak”, sem az Aserá-kultusznak nincsen kanonikus eredetmondája, tehát soha nem is volt a hivatalos vallás része – a népié annál inkább. A Nehustán lehetett a hivatalos vallás része egy ideig, de aztán kikerült onnan – és talán pont az Ešmunra való asszociáció miatt.

IV. Összegzés

A föníciai gyógyító isten, Ešmun elterjedéséről szóló körkép igyekezett összefoglalni azokat az eredményeket, melyeket az ókori közel-keleti és antik hagyatéokra építve a XIX. század második felétől alkotnak meg filológusok, vallástörténészek, orientalisták és biblia-kutatók.

Ešmun személyének/nevének eredetét egészen az eblai szövegekig vissza lehet vezetni, ám ez annyira ingoványos talaj, hogy kereteink között inkább csak az annál biztosabb ugariti előtörténetig nyúltam vissza. Az egyiptomi 18. dinasztia korától kezdve van biztos írásos emlékünk arra, hogy őt ismerték, kultusza létezett. Emellett egy proto-sínai epiteton enged következtetni arra, hogy a kígyó és a termékenység-istennő kapcsolata is igen ősi. Mezopotámiai diplomáciai források említik. A perzsa kor előtt Palesztina térségében találhatunk régészeti és hipotetikus ószövetségi írásbeli nyomokat kultuszára. Feltehetően már ebben a korban eljutott a Mediterráneum különböző részeire kultusza a föníciai telepésekkel.

Az Akhaimenida Birodalom területének nyugati részén Ešmun ismert lett Egyiptomtól Arábián át Szíro-Palesztináig. A Mediterráneum különböző partvidékeire kitelepült föníciaiak, majd punok ismerték és gyakorolták Ešmun kultuszát, azonban csak a hellenizmus és a Római Birodalom korából vannak írásos forrásaink. Jelen munkámban elsősorban pun eredetű teofor neveket hoztam fel ennek igazolására.

A gyógyító isten alakja szinte minden kultúrában megjelenik. Természetesen nem lehet valamennyi isteni gyógyító tettet összekapcsolni egyetlen alakba. Mégis bizonyos ikonográfiai jegyek alapján érdemes hasonlóságot, azonosságot keresni a kultúrtörténetben nagyjából azonos időszakban megjelent figurák között. Már az antik kori *interpretatio Graeca* elkezdte ezt a munkát, amikor Asklépios görög gyógyító isten föníciai változatának nevezte Ešmunt. De ugyanígy a herosz Iolaos és Ešmun közötti azonosság felvetése is a gazdag mitológiai és mára már rekonstruálhatatlan népi hagyományokra támaszkodott.

A XIX. századtól az ószövetségi Nehustánnal és Horon istennel való azonosítási kísérletek pedig elmentében az antik „vallástudósokkal” inkább motívumokra és feltételezésekre építenek, hiszen ma már nem áll rendelkezésünkre az a gazdag előkép és a változó hagyomány, ami az ókori ember mindennapjainak részét alkotta.

Ha az istenek nem is, de a jelképek és a vallástörténeti motívumok tovább élnek. Asklépios (és/vagy Ešmun) kígyóit ma is láthatjuk a gyógyszerterek falain. A János evangéliuma 13:4-ben pedig Jézus hasonlítja az Ember Fiát, saját magát a Nehustánhoz, mint akire feltekintve lehet az embernek életét megőriznie – örökre. Emiatt a párhuzam miatt a kereszten ábrázolt rézkígyó, mint Krisztus ábrázolása megjelenik a keresztény művészettörténet folyamán.

Abstract

Eshmun – on the track of the Phoenician healing god.

Eshmun was the healing god of ancient Sidon, and known around Syria-Palestina. His cult spread throughout Palestina in the Old Testament times, and has two hypothetic marks in the books of Amos and Isaiah. By archeological research we can demonstrate his presence on the Holy Land.

In the Achaemenid Era his cult appeared in the Aramaic language colony in Egypt and due to the cultural relationship with North Arabia, in the oasis of Tayma with the name of Ashim(a).

Furthermore, the Phoenicians had got many colonies around the Mediterranean, and the cults of the homeland influenced them. Lots of theophoric names got the element of the divine name Eshmun from the Hellenistic and Roman period. Thus, the cult or the name of the healing god of Phoenicia were known in the Roman Empire, chiefly in territory of the post-Phoenician or post-Punic colonies.

Eshmun was associated in the ancient times with the fertility goddess and with the serpent. Thus, he may have been equivalent with Asclepius or the Nechushtan figure from the Old Testament.

ÚJABB JAVASLAT EGY AQUINCUMI OLTÁRKA ÉRTELMEZÉSÉRE

2009 végén jelent meg a *Tituli Aquincenses* sorozat I. kötete Kovács Péter – Szabó Ádám szerkesztésében,¹ amely az aquincumi építési, tiszteleti és vallási feliratokat tartalmazta. Noha az aquincumi feliratokat illetően minden eddiginél jobban dokumentált és átfogóbb munkáról van szó, eredményei egyes részeinek vitatása természetesen várható.² Az egyik ilyen, nagyon nehezen értelmezhető feliratról (*TitAq* 393) közlöm itt saját olvasatomat, amely 2009 augusztusában, ideális fényviszonyok közt az Aquincumi Múzeumban tett helyszíni észleleteimen és fotómon alapul.

A felirat nagyon rossz állapotú, barnásra elszíneződött, égett és kétségbeejtően megrongált felületű homokkő oltáron (52 x 29 x 29 cm) van, mindazáltal még az eredeti vörös festék nyomai észlelhetőek itt-ott a betűkben. Az olvashatatlanság oka nem is elsősorban a sérülés, hanem az eleve nagyon csúnya, kurzívhoz közel álló, hitvány kiállítású (és nem túl mélyre vésett) betűk. Nem szükséges itt a felirat előkerülési és kutatástörténetét részletesen leírni, hiszen a *Tituli Aquincenses*-ben ez részletesen le van írva,³ mindenesetre eddig egy összefüggőnek szánt olvasati javaslat született Szilágyi Jánostól: [*deo Si*][*vano C*][*la[u]diu[s] Urs*][*inu[s] tabul*][*ari[us] votum solv(i)t libe(n)s [m]erito*].⁴ Még ha ma a köfelszín nem is látszik mindenben igazolni ezt az olvasatot, figyelembe kell venni, hogy ő valószínűleg még jobb fizikai állapotban látta a követ, mint mi. Szabó Ádám ezzel szemben nem ad értelmezhető olvasatot, kivéve az utolsó sort: [*f]fecit DO*].⁵ – ami azonban véleményem szerint téves.

Én az alábbi szöveget azonosítom a kövön:

<p style="text-align: center;">[- - -]+</p> <p style="text-align: center;">+.[.] + IŪM?</p> <p style="text-align: center;">[.] EĹIĀN[.]</p> <p style="text-align: center;">[-3 v. 4-] + AN[.]</p> <p>5 [..] + votu[m]</p> <p style="text-align: center;">[so]?vi libe[s]</p> <p style="text-align: center;">[m]erito.</p>	<p style="text-align: center;">v. +.[.] + IŪNI?</p> <p style="text-align: center;">v. [.] EĹCIĀN[.]</p> <p style="text-align: center;">v. [-3 v. 4-] + ARI[.]</p> <p style="text-align: center;">v. [..] e]x votu [(vac.?)]</p>
---	---

¹ *Tituli Aquincenses vol. I. Tituli operum publicorum et honorarii et sacri*, cura P. KOVÁCS et Á. SZABÓ, Pytheas, Budapest 2009.

² Sok esetben maguk a szerzők is vitatják egymás olvasatait, ami a néha nagyon rossz megtartású kövek esetében egyébként természetes. A szerkesztési munkák során magam is jónéhány olvasati javaslatot tettem, amelyeket SZABÓ Ádám, mint szerző és szerkesztő, a *lectio variák* közt felsorolt. Gondolom, egyértelmű, hogy ezeken a helyeken véleményem eltér a szerzőétől, ő a főszöveg, én pedig a *lectio varia* mellett teszem le voksom. Ritka eset a hazai epigráfiában, hogy hasonló módon kettőzött olvasatot látunk, de nehezen olvasható köveken jobb, ha különböző kutatók eltérő olvasatai egymás mellett szerepelnek, akkor is, ha egyébként publikálatlanok, tehát nem a szokványos citátumok, hiszen ez valójában nem a szerkesztő határozatlanságát tükrözi, hanem azt, hogy a *lapis sapientum*nak egyikünk sincs birtokában, ezért az olvasó szakmai bölcsességének és döntőképességének is teret kell engednünk.

³ *TitAq* 393, p. 348–349, ed. Á. SZABÓ, im. phot. Á. SZABÓ.

⁴ SZILÁGYI J., Vitás és közöletlen római kori köfeliratok az Aquincumi Múzeumból, *BudRég* 22 (1971) 302–303 nr. 3.

⁵ *TitAq* loc. cit. Az olvasat egy sorral bővebb az általam észleltétnél, feltehetőleg az 1. és 2. sor közt, ahol a kő valójában csak egy a 2. sorba is átlógó, vsz. nem betűnek szánt, túl hosszú bevésést tartalmaz.

Az utolsó 4 sor olvasata részben igazolja Szilágyit, az elsőik azonban radikálisan különbözöknek tűnnek. Olvasatából LA azonosíthatatlan, DIV = 2. sor +IV, INV (lege IÑV) = 3. sor IÂN, ARI = 4. sor AN v. ARI. Éppen ezért semmit nem lehet mondani arról a kérdésről, mely istennek volt szentelve az oltár: az állítólagos L a dedikációban létezett-e? Az első sor az epistylumon van, *litt.* +: alsó görbület, lehet esetleg O. Ha olvasatát elfogadjuk, akkor:

1. [- -]L[.]+

Az oltár törzsén 1 sor vacat. 2. sor: az I és V közt többletbevésés (hiba v. kurzív betű nyoma). Nem zárható ki, hogy a helyes olvasat *ș[a]çfûm*, ahol az R kurzív-szerű, de az első betű nem vehető ki kellően. A kiegészítéshez mindenképpen ajánlott az egész kövön kurzív-szerű betűformákat feltenni, amint a megmaradt részen is láthatók, ez magyarázza a L/C téveszthetőséget is a 3. sorban. A 3–4. sorban a *Claudius Ursinus tabularius* kiegészítés kizárható, a jelen állapot megenged egy [Âû]řliân[us] olvasatot, egyetlen *cognomen* használata egy ilyen színvonalú emléken, a III. században, főleg ha tényleg Silvanusnak volt dedikálva, tökéletesen természetes, de több más név is elképzelhető (esetleg *nomem*mel együtt). A 4. sor talán [vete]řan[us?]. 5. sor *litt.* 1. alig kivehető lefele ferde *hasta*. Az utolsó betű kurzív-szerű V v. O alsó görbülete, az összes többi rendkívül halványan vehető csak ki. Szilágyi észleleteit elfogadó kiegészítése:

5. [...] + *uotum*

6. *solvi libęs*.

ami nyelvileg tökéletesen megokolt: a III. századi Aquincumban úgy a S/3 -t igerag lekopása, mint a -ns>s hangváltozás jól ismert, sőt az utóbbi a köznyelvben teljesen általánosnak mondható.⁶

Abstract

The little ara TitAq 393 in the Museum of Aquincum was recently re-edited with a new reading, which is regrettably less interpretable than that of the editio princeps. The author proposes a new reading, only partly justifying the editio princeps, and inevitably imperfect because of the terribly worn surface of the monument.

⁶ FEHÉR B., *Pannonia latin nyelvtörténete*, Budapest 2007. III 3.1.4., IV 4.5.2.1.

DIE „CONSOLATIO PHILOSOPHIAE“ IN BYZANZ. DIE GRIECHISCHE ÜBERSETZUNG DER *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* DURCH MAXIMOS PLANUDES

1. Das Corpus der Übersetzungen des Planudes

Das voluminöse Lebenswerk des Maximos Planudes (ca. 1255–1305) reicht von profaner¹ und religiöser² Poesie über verschiedene Bereiche der Geistes- und Naturwissenschaften, eventuell sogar bis zur Medizin hin.³ Der schöpferische Polyhistor war sogar, wie seine fiktiven Grabepigramme bezeugen⁴ und wie auch aufgrund der relativ großen Zahl der Handschriften seiner Übersetzungen aus dem 14. Jh. anzunehmen ist,⁵ schon seinen Zeitgenossen auch als namhafter Übersetzer bekannt und avancierte in der Folgezeit quasi zum Übersetzer lateinischer Profanliteratur par excellence in Byzanz. Unter anderem deutet auch die folgende Äußerung des Nikephoros Komnenos Papadopoulos signifikant auf seine Reputation hin: „Planudes vir elegantissimae sapientiae, atque infinitae eruditionis, quem sibi asserunt nequicquam Photiani, ut alibi ostendimus, aequandus sane cuilibet Latinorum sapientissimo, quippe mira felicitate, et elegantia difficillima quaque proponens, et nodosa dissolvens, infinitis opibus Graecam, imo litterariam Rempublicam universam auxit.“⁶ Infolge seines Ruhmes schrieb ihm die spätere Tradition

¹ Seine Distichen sowie sein Lobgedicht auf die Geographie von Ptolemaios und einige Gelegenheitsgedichte publizierte M. Treu in seiner Edition der *Epistulae* des Planudes (1960), 190–191, 204, 233–234 und 255. Außerdem findet man unter den Werken dieses vielseitigen Philologen auch ein einzigartiges in theokrischer Versform verfasstes Idyllion. In diesem dem antiken Muster folgenden und stilgemäß in Hexametern verfassten Idyll erzählt der betrogene Bauer Kleomedes sein Unglück beim Kauf eines Ochsen und seine fantastische Reise in die olympische Götterwelt, wobei sein Reisebericht wohl auf die verlorene Schrift des Aristeias, die Arimaspeia, anspielt. Siehe Th. NISSEN, Die Aristeias-Legende im Idyll des Planudes. *BZ* 36 (1936), 291–299, *Maximi Planudis Idyllium*. Recensuit Phillipus M. PONTANI, Università di Padova, Istituto di studi bizantini e neogreci (in: Quaderni 7, 1973).

² Mehrere Gedichte zu heiligen Persönlichkeiten, Orten und Gegenständen edierte M. TREU, in: *Maximi Monachi Planudis Epistulae*. Breslau 1890 Nachdr. Amsterdam, 1960 auch J. F. BOISSONADE, Μαξιμου του Πλανουδη Στίχοι. In: *Anecdota Graeca* III, 1831, 461–464 und als letzter W. CHRIST, P. PARANIKAS, *Anthologia Graeca, carmina Christiana*. (Lipsiae, 1871), 226–228.

³ Ob Planudes sich auch mit der Medizin beschäftigte, ist unsicher. Zwei medizinische Abhandlungen (Über die Urine und Über das Blut) wurden ihm in mehreren Handschriften zugeschrieben, während sie in anderen Kodizes unter dem Namen des berühmten Arztes Nikephoros Blemmydes stehen.; C. WENDEL, in *RE* XX/2, 1950, 2202–2253, 2207 und C. N. CONSTANTINIDES, *Higher Education in Byzantium* (1204–ca.1310). Nicosia 1982, 81.

⁴ Αύσονίης διαλέκτου μ', ὦ ξείν', ἐκμετενεγκών / Μάξιμος ἀρτίφρων μουσσοπόλος σοφίης, / ψαύσας ἄκρα γε πειρατα, θῆκεν ἐς Ἑλλάδα φωνήν, / δειγμα τε ἧς σοφίης, ἐσομένοις δὲ χάριν. C. WENDEL, *Planudea*. *BZ* 40 (1940), 444.

⁵ Die *Consolatio philosophiae* ist beispielsweise in 14 aus dem 13. und 14. Jahrhundert stammenden Handschriften erhalten (MEGAS Ch. A, *Maximos Planudes Boethii De philosophiae consolatione in linguam graecam translata*. Thessalonicae 1996, 13–62). Auch sechs Codices der Augustinus-Metaphrase stammen aus diesen Jahrhunderten (*Aurelii Augustini De Trinitate libros XV a Maximo Planude graece versos nunc primum ediderunt* Emmanuel PPATHOMOPOULOS, Isabelle TSABARE, Iohannes Pauli RIGOTTI. Athenis 1995, CLVIII); ebenso lassen sich drei Codices der Wiedergabe des Somnium Scipionis, die den Dialog zusammen mit der Macrobius-Übersetzung überliefern (Megas, 1995, XIII–XXIII und Pavano, 1992, XI–IV), und zahlreiche Hss. der Cato-Paraphrasen in diese Periode datieren (*Maximus Planudes. Disticha Catonis in graecam translata*. Edidit Vincentius ORTOLEVA. Roma 1992 (Bibliotheca Athena 28), VII–XI).

⁶ In: *Praenotationes Mystagogicae ex Iure Canonico* Patavi 1697, 190. Zitat in Rigotti, 1995, XXXIV.

zu Unrecht eine Reihe weiterer Übersetzungen sowohl theologischer als auch profaner lateinischer Werke zu, die mitunter auch in der modernen Forschung falsch unter seinem Namen erwähnt werden.⁷

Die authentischen Übertragungen des Planudes stellen in sich ein repräsentatives und vielfarbiges Corpus dar, in dem Übersetzungen lateinischer Oeuvres verschiedener Themen und Gattungen, theologischer Traktate und Dichtungen Ovids vertreten sind. Das grundlegende Monumentalwerk der westlichen Theologie, De trinitate des Hl. Augustin,⁸ und den kurzen, im Westen sehr populären moralischen Traktat De duodecim abusivis saeculis von Ps.-Cyprian⁹ übersetzte Planudes, wohl noch während der Regierungszeit des Michael VIII., als die Übersetzungen katholischer Schriften aufgrund der aktuellen politischen Tendenzen gefordert waren.

⁷ Die mittelalterliche Tradition überlieferte zahlreiche Übertragungen fälschlich unter dem Namen des Planudes, so die Wiedergabe des Werkes Augustins, De civitate, sowie die Metaphrase der Summa Theologiae des Thomas von Aquin, die Übersetzungen einiger Schriften des Petrus Hispanus: Expositio super symbolo apostolorum und der Summae logicales, die Übertragung des Traktates De trinitate von Hilarius und schließlich den interessanterweise aus dem Lateinischen rückübersetzten Heroikos des Philostratos und das anonyme griechische Pendant der Saturnalia von Macrobius. Weiterhin wurden auch die Rückübersetzung der Ps.-Aristoteles-Schrift *De plantis* sowie der von Theodoros Gaza übersetzte Cicero-Dialog *Cato maior de senectute* und die griechische Version von Caesar's *De bello Gallico* Planudes zugeschrieben, vgl. L. W. DALLY – in: *The Greek Version of Caesar's Gallic War. TAPhA 77* (1946). Wenngleich SCHMITT in seiner Dissertation (*Maximos Planudes, der lateinische Pseudo-Donatus (Iannua) und seine Übersetzung ins Griechische*. 1966 Berlin) Planudes die Autorschaft der Donatus-Übersetzung überzeugend abstreitet, steht die Wiedergabe beispielsweise auch bei FRYDE (R. FRYDE, *The Early Palaiologean Renaissance* (1261–c.1360. LEIDEN 2000, 248) unter den Planudes-Übertragungen. Gleichfalls war die Autorschaft der durch Holobolos übersetzten Boethios-Schriften längst fälschlich Planudes zugeschrieben worden. Obwohl überzeugende Studien einige Metaphrasen als unecht werten, erschienen sie dennoch auch in den späteren Forschungen unter den planudeischen Metaphrasen – Ursache dafür, dass die maßgebenden Nachschlagewerke diesbezüglich nicht mehr relevante Angaben enthalten. Siehe darüber SCHMITT, 1966, 145–146. D. Z. NIKITAS, *Eine byzantinische Übersetzung von Boethius' De hypotheticis syllogismis*. Göttingen 1982. bes.: 43–44; id.: *Boethius, De differentiis topicis καὶ οἱ βυζαντινὲς μεταφράσεις τῶν Μανουήλ' Ολοβώλου καὶ Προχόρου Κυδῶνη*. Ἀθήναι 1990. bes.: LXXXI).

⁸ Die Übersetzung erhielt im Westen in der Folgezeit stark voneinander abweichende Rezensionen, so übte beispielsweise ein Dominikaner (aus dem Jahre 1252) mit den folgenden Worten scharfe Kritik an ihr: „quidam eorum scripturas corruptump sicut fecit kalogerus nomine Maximus, qui nuper obiit in Constantinopoli.“ (siehe A. DONDAINE, „Contra Graecos“. *Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient. Archivum Fratrum Praedicatorum XXI* (1951), 421–22. und M. PAPATHOMOPOULOS, – I. ON.TSABARE – G.RIGOTTI, *Aurelii Augustini De Trinitate libros XV a Maximo Planude graece versos nunc primum ediderunt* Emmanuel Papatomopoulos, Isabella On. Tsabare, Ioannes Paulus Rigotti. *Textum latinum post W. J. Mountain recensuit E. Papatomopoulos*. Athenis 1995, XXV–VI). Auch Gennadios Scholarios (1405–1472) tadelt den Übersetzer in seinem Werk *Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος*, weil Planudes in seiner Metaphrase bei der Wiedergabe des lateinischen Verbums „procedere“ zwischen den griechischen Wörtern προίενοι und ἐκπορεύεσθαι keinen Unterschied gemacht hatte. Dagegen äußerte sich der Kardinal Bessarion über die Metaphrase mit Respekt und würdigte insgesamt das Lebenswerk des Planudes mit folgenden Worten: Οὐ γὰρ ἐγὼ (scil. Bessarion) σου (scil. Planudes) καταγνοίην τὸν ἀντίον, οὕτω πᾶσαν ἐξησκημένον παιδείαν, οὕτω δὲ διαβεβηκότος ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ θεωρίᾳ, καὶ διὰ πάντων μὲν μαθημάτων ὀδεύσαντος, εὐδοκμήσαντος δ' ἐν ἅπασι, πρὸς δὲ τῇ Ἑλλάδι καὶ τῇ Λατίνων γλῶτταν ἐς ἄκρον ἐξησκημένον, καὶ περιουσία δυνάμεως ἄλλα τε πολλὰ θαυμαστά καὶ τὸ μέγα Περὶ Τριάδος τοῦ μεγάλου καὶ θαυμαστοῦ Ἀγίουστίνου ἔργον εἰς τὴν ἡμετέραν μετενεγκότος φωνὴν ἐν ᾧ πρὸς ἄλλοις πολλοῖς καὶ ἡ ἐκ Πατρὸς, καὶ Υἱοῦ τοῦ ἁγίου Πνεύματος θεία ἐκπόρευσις ἀρίστα τε καὶ σοφώτατα θεολογεῖται καὶ ἐνθεώματα (PG, 161, 317CD).

⁹ Auch die Autorschaft der kurzen Schrift *De duodecim abusivis saeculis* galt lange als unsicher und wurde erst von G. N. Giannakis bestätigt. G. N. Γιαννάκης Μαξίμου Πλανούδη μετάφρασις τοῦ Περὶ τῶν δώδεκα βαθμῶν τῆς ψευδο-Αὐγουστίνου. Δωδώνη III (1974), 219–256, vgl. auch W. O., SCHMITT, *Pseudo-Cyprians „De duodecim abusivis saeculis“* in der Übersetzung des Maximos Planudes. In: *Studia Byzantina II*, Berlin, 1973, 16.

Von den Übertragungen profaner literarischer Werke kann man zweifellos sechs Metaphrasen Planudes zuschreiben: die Übersetzung des Cicero-Dialogs *Somnium Scipionis*, den Kommentar ad *Somnium Scipionis* von Macrobius,¹⁰ die Übersetzung der *Consolatio Philosophiae* des Boethius,¹¹ die unter dem Namen des Cato tradierte Gnomensammlung, die sogenannten *Disticha Catonis*,¹² und die prosaischen Wiedergabe der vollständigen Metamorphosen und die Prosaversion der *Heroides* von Ovid.¹³ Als unsichere Teile des Corpus der planudeischen Übersetzungen gelten die dubiose Version der *Carmina Amatoria* Ovids, außerdem eine virtuelle Wiedergabe der Satiren Juvenals und einige Passagen aus der *Rhetorica ad Herennium*.

Sowohl über die Entstehung als auch über die Rezeption dieser Metaphrasen findet man nur sehr spärliche Informationen: Planudes selbst erwähnt kurz die Wiedergabe der *Consolatio philosophiae* in seinem Brief (5, 15–29), aus dieser Stelle erfährt man aber auch nur so viel, dass er die Übersetzung an einen Arzt in Ephesos verliehen hatte und dieser zögerte, das Buch an ihn zurückzuschicken, weshalb Planudes sich mit der Bitte, das Buch zurückzufordern, brieflich an Leon Bardales wandte. Anhand dieses Briefes ergibt sich ein Terminus ante quem etwa von 1297–1300 für die Anfertigung der Übersetzung der *Consolatio Philosophiae*.¹⁴ Zugleich hält man diese Wiedergabe aufgrund stilistischer und inhaltlicher Kriterien für die am besten gelungene Übertragung und nimmt an, dass sie als letzte unter den Übertragung entstanden sein dürfte.¹⁵

2.1. Der Dialog im Abendland bis zur byzantinischen Adaptation

Wie anhand der neben dem Text der *Consolatio philosophiae* tradierten Scholien nachvollziehen ist, wurde das boethianische Werk bis zum 8. Jh. wenig gelesen. Die ältesten Auslegungen stammen jedenfalls erst aus dem 8. und 9. Jahrhundert von Alcuin, und in der Folgezeit diente sein wahrscheinlich aus Italien stammendes Exemplar als Archetyp für mehrere kontinentale Handschriften aus der Zeit der karolingischen Renaissance.¹⁶ Seit dem 9. Jh. vermehrte sich die Zahl der Handschriften rasch, und der Dialog wurde insgesamt in 400 (!) Codices tradiert. In der Folgezeit wurden dem Text eine kurze

¹⁰ *Maximus Planudes. M. Tullii Ciceronis Somnium Scipionis in Graecum translatum*. Edidit A. PAVANO, Roma 1992; A. X. Μέγας, Μαξίμου Πλανούδη, Τοῦ Ὑπομνήματος εἰς τὸν Ὀνειρον τοῦ Σκιπτιωνος τοῦ Μακροβίου Μετάφρασις. Thessalonike 1995.

¹¹ *Maximos Planudes, Boethii De philosophiae consolatione in linguam graecam translata*. Ed. A. MEGAS. Thessalonicae 1996. Einige Jahre später edierte M. Papat homopoulos noch einmal den Text: *Ancii Manlii Severini Boethii De consolatione Philosophiae: édition critique du texte grec avec une introduction, le texte latin, les scholies et des index*. Trad. grecque de Maxime Planude. Par Manolis PΑΡΑΘΟΜΟΠΟΥΛΟΣ Athenai 1999 (In: Corpus philosophorum medii aevi, Byzantini philosophoi 9).

¹² *Maximus Planudes. Disticha Catonis in graecum translata*. Edidit Vincentius ORTOLEVA, Roma 1992.

¹³ Μ. Παπαθωμόπουλος, Μαξίμου Πλανούδη μετάφρασις τῶν Ὀβιδίου Ἐπιστολῶν Ἰωάννινα, Πανεπιστήμιον Ἰωαννίνων, Φιλοσοφικὴ Σχολή 1976.

¹⁴ Vgl. O. TURYN, Michael Lulludes, a Scribe of the Palaiologan Era. *RSBN* 10/11 (1973–1974), P. L. M., LEONE, 1991, XXII und PΑΡΑΘΟΜΟΠΟΥΛΟΣ, 1999, XLVI.

¹⁵ Vgl. PΑΡΑΘΟΜΟΠΟΥΛΟΣ 1999, VI.

A. PALMER, *P. Ovidii Nasonis Heroiden with the Greek Translation of Planudes*. Oxford 1898 (= Hildesheim 1967) XLVII, RIGOTTI 1995, XI und auch A. DIHLE, Zu den Ovid-Übersetzungen des Maximos Planudes. In: *Ovid Werk und Wirkung. Festgabe für Michael v. Albrecht zum 65. Geburtstag*. Frankfurt am Main 1999, II, 993–1003, 996

¹⁶ J. BEAUMONT, The Latin Tradition of the *De Consolatione Philosophiae*. In: *Boethius. His Life, Thought and Influence*. Oxford 1981, 279ff, und F. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. München I, 1975, 453, 488 und II, 1992, 22, 45, 90, 351, 417.

Boethius-Vita und zahlreiche Scholien angefügt. In dieser didaktischen Form bürgerte sich die *Consolatio* im Schulkanon des Quadriviums ein und wurde über die Schulpraxis hinaus generell durch das ganze Mittelalter hindurch zu einer der beliebtesten Lektüren. Als das Interesse an philologischen, philosophischen und ganz allgemein an „profanen“ Studien sank, geriet auch die *Consolatio philosophiae* am 11. Jh. für kurze Zeit an die Peripherie des Interesses. Die Außerachtlassung dauerte aber nicht lange, und im 12. Jahrhundert erregte der Dialog wieder vermehrtes Interesse.¹⁷

Der Grund für diese anhaltende enorme Popularität des Werkes in der westlichen Christenheit liegt in der Art und Weise, wie Boethius eine originelle Synthese der antiken moralisch-philosophischen Lehren mit der christlichen Tradition schuf. Wie der Titel selbst angibt, steht der Dialog in der Tradition der Konsolationsliteratur, überdies vereint er aber viele Motive der den Trostschriften nahestehenden populärphilosophischen Traktate, der Diatribe und des Protreptikos, und führt die Argumentation dahingehend, dass nach Ab- und Umwertung der äußeren Güter und der damit einhergehenden Selbst- und Welterkenntnis Trost allein in der Beschäftigung mit der wahren Philosophie zu finden sei.¹⁸

Das Sujet des Werkes bot eine der christlichen Weltanschauung flexibel anpassbare Synthese der antiken Kosmos- und Seelenlehre sowie der Erkenntnistheorie. In der Beweisführung ist der Einfluss der sich viel mit der Befreiung von den Affekten auseinandersetzenen stoischen Philosophie offensichtlich, es dominiert aber die Verknüpfung der akademischen bzw. neoplatonischen Tradition mit der peripatetischen Philosophie – so sind etwa an 300 Stellen Bezüge zu den platonischen Dialogen¹⁹ und häufig zur Metaphysik, zur Nikodemischen Ethik, zum Eudemos sowie zum Protreptikos des Aristoteles nachzuweisen.

Im 10. Jh. (wahrscheinlich um das Jahr 908) schrieb der prominente Kommentator Remigius von Auxerre seinen den antiken Text den christlichen Dogmen gemäß interpretierenden hermeneutischen Kommentar zur *Consolatio*. Er passte das Boethius-Oeuvre der Schulpraxis an, indem er den Text hinsichtlich der grammatisch-rhetorischen Lehre und der moralischen Doktrin interpretierte. Seine Auslegungen dienten den späteren Kommentatoren als Basis und blieben fragmentarisch durch Mittelquellen erhalten. Eine größere Zahl der auf seinen Scholien fußenden Erklärungen kann man deutlich im griechischen Scholiencorpus der Übersetzung des Dialogs wiedererkennen.²⁰

Wie es die zahlreichen neben dem Text tradierten Auslegungen zeigen, erwies sich der Boethius-Text nicht ausschließlich wegen des philosophischen und moralischen Inhalts, sondern ebenso aufgrund

¹⁷ Vgl. BEUAMONT 1981, 282, 285, 292–294, 299. Generell zum Thema siehe F. TRONCANELLI, *Boethiana Aetas. Modelli grafici e fortuna manoscritta della Consolatio Philosophiae tra IX e XII secolo*. Alessandria 1987; und *Boethius in the Middle Ages*. ed. Marten J. F. M. HOENEN und L. NAUTA. Leiden 1997 mit weiteren bibliographischen Angaben.

¹⁸ Siehe dazu F. SASSEN, *Boethius – Lehrmeister des Mittelalters*. *Studia Catholica* 14 (1938) repr. in: *Boethius*, ed. M. FUHRMANN und J. GRUBER, Darmstadt 1984, 82–124; und P. HUBER, *Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der Consolatio Philosophiae des Boethius*. Diss. Zürich 1976; sowie kürzlich R. MCINERNEY, *Boethius and Aquinas*. Washington, D. C., Catholic University of America Press 1990.

¹⁹ Der Dialog bezieht sich am häufigsten auf die Res Publica, auf den Timaios, den Parmenides sowie auf den Phaedon und auf den Gorgias Platons. Unter anderem griff Boethius zu den populären platonischen Topoi des Höhlengleichnisses der *Res Publica* (1, 2, 25) und zur Anamnesis-Lehre Menons (beispielsweise 1, 4, 5 und 3, 9, 32). Über die Quellenfrage siehe den Kommentar von Gruber passim sowie T. E. SILK, *Boethius Consolatio Philosophiae as a Sequel to Augustine's Dialogus and Soliloquia*. *HThR* 32 (1939), 19–39; Fr. S. SULOWSKI, *The Sources of Boethius' De consolatione Philosophiae*. *Sophia* 29 (1961), 67–94; und V. SCHMIDT-KOHL, *Die neoplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius*. Beiträge zur klassischen Philologie 16, Meisenheim 1965.

²⁰ Sowohl die lateinischen als auch die griechischen Scholien siehe in der Edition von Papatomopoulos, 1999, 98–123. Zum Thema siehe noch D. K. BOLTON, *Remigian Commentaries on the Consolation of Philosophy and Their Sources*. *Traditio* 33 (1977), 381–394.

stilistischer Gesichtspunkte als lesenswert und lehrreich. Boethius wählte nämlich für die *Consolatio* die Form der Satyra Menippea und rekapitulierte den Kern der prosametrischen Passagen in 39 Gedichten in verschiedenen antiken Versmaßen. Die metrischen Partien waren besonders beliebt. Da der Dialog insgesamt ein großes Repertoire an antiken Versmaßen präsentiert, waren diese metrischen Einlagen dazu geeignet, die antike Verslehre anschaulich, quasi als künstlerisches Demonstrationsmaterial eines Metrik-Kompendiums, darzustellen. Schon im 9. Jh. kommentierte Servatus Lupus von Ferrières ausschließlich die Verse, und seine metrischen Erklärungen wurden in der Folgezeit häufig neben dem Text kopiert und auch von Planudes mit dem Dialog zusammen ins Griechische übertragen. Auch die griechischen Verse wurden vom Dialog getrennt zusammen mit der Übersetzung der metrischen Erklärungen tradiert.²¹

2.2. Boethius in Byzanz

Bei Prokop tritt Boethius mehrmals in seinem *Bellum Gothicum* auf (5, 1, 32-34 sowie 38; 5, 2, 5-6, und 7, 20, 29), und der Historiker weist auch auf seine philosophische Ausbildung hin: Σύμμαχος καὶ Βοέτιος ... φιλοσοφίαν δὲ ἀσκήσαντε καὶ δικαιοσύνης ἐπιμελησαμένω οὐδενὸς ἦσσαν ... (5, 1, 32-33)²²

Als Planudes die griechische Übersetzung der *Consolatio Philosophiae* anfertigte, dürfte der Name Boethius auch seinen Landsleuten einigermaßen bekannt gewesen sein, da, wie erwähnt, Manuel Holobolos etwa im Jahre 1267 zwei Schriften von ihm übertragen hatte. Holobolos spricht in seinem Vorwort der Wiedergabe der Boethius' Schrift *De topicis differentiis* in der 'Επιστολὴ πρὸς ὀμήλικας nicht nur Boethius, sondern auch die *Consolatio Philosophiae* an. Seine Worte sind auch für die Adaptabilität der planudeischen Übersetzung relevant. Holobolos analysiert nämlich kurz die erste Passage der *Consolatio*, wo es um die Beschreibung der allegorischen Gestalt der wahren Philosophie geht, und bewertet dann den lateinischen Dialog kurz dahingehend, dass sowohl die Zielsetzung des Werkes als auch die Art und Weise der Themenbehandlung und der Argumentationsführung gelungen sei, und dass vor allem die kunstvolle, prosametrische Formulierung Respekt verdiene.²³

Die in künstlerischer Form ausgelegte eklektische Materie der antiken Philosophie konnte also zweifellos infolge des schon oben erwähnten zunehmenden Studiums der Philosophie im byzantinischen Milieu des 13. und 14. Jahrhunderts *up to date* wirken und durch die attraktive Übersetzung des Planudes auf Interesse stoßen.

2.3. Die griechische Übersetzung

Die griechische Wiedergabe der *Consolatio* von Planudes ist eine den stilischen Wert und auch den Inhalt des Originals angemessen vermittelnde paradigmatische Übersetzung – es ist sogar nicht übertrieben, sie als interpretatorisches Meisterstück zu bezeichnen. Planudes ist es jedenfalls gelungen, die

²¹ Die exzerpierten metrischen Passage folgen im Codex Vindob. Philos. Gr. 172, (ff. 251r-256v) auf den grammatischen Traktat des Planudes, Περὶ συντάξεως (ff. 156v-167r. siehe: MEGAS, 1996, 19).

²² Siehe dazu: A. PERTUSI, La fortuna di Boezio a Bisanzio. In: Παγκρατεία *Mélanges Henri Grégoire* 11 (1951), 301-322.

²³ ... ἐπαινιτέον πρὸς τὸν σκόπον καὶ θεωρητέον, ὅπως ... ὁ Βοέτιος, τὸ τῆς διαίρεσεως ἀναλαβόμενος ἄροτρον τοὺς πίονας τε καὶ πολύχοας τόπους τέμνει τῆς διαλεκτικῆς, μᾶλλον δὲ πῶς, διαιρεθέντας παρὰ τοῦ μεγάλου Θεμιστίου καὶ τοῦ Μάρκου Τουλλίου καὶ Κικέρωνος, οὗτος καλλιτεργεῖ καὶ ἐμμελῶς ἐχεργέται. PAPAΘΟΜΟΠΟΥΛΟΣ, 1999, 394. Wie Megas bemerkt, könnte diese Anerkennung eventuell das Interesse des Planudes erweckt und die Übertragung des Dialogs motiviert haben. Siehe MEGAS, 1996, 11.

aus Prosa und Versen gemischte Form des lateinischen Dialogs elegant zu reproduzieren; die stilvolle literarische griechische Variante des lateinischen Dialoges gibt die prosaischen Teile frei, aber elegant mit prosametrischen Klauseln wieder, und die in etwa 19 verschiedenen antiken Metren verfassten kunstvollen Verseinlagen wurden unter jeweiliger Beibehaltung des originalen Versmaßes übertragen.

In den metrischen Passagen führen der Metrikzwang und die Verwendung der poetischen Sprache, die obskuren archaischen Vokabeln und Neologismen beinhaltet, verständlicherweise zu einer stellenweise freien Übersetzung, und an einigen Stellen ist der griechische Text eine bloß approximative Wiedergabe des Lateinischen – wie in den unten zitierten Versen die Zeilen 2, 8 und 10. Im allgemeinen ist die Divergenz jedoch nicht groß, und an einigen Stellen gibt die griechische Übersetzung das Original auch unter Beibehaltung der Wortfolge treffend wieder, wie dies beispielsweise auch die folgenden durch archaisches Kolorit geprägten daktylischen Tetrameter und ionischen Dimeter zeigen:²⁴

- | | |
|---|---|
| 1. Omne hominum genus in terris
simili surgit ab ortu;
unus enim rerum pater est,
unus cuncta ministrat. | Πᾶν μερόπων γένος ἐν γαίῃ
τῆς αὐτῆς ἔφθ ῥίξης·
εἷς γὰρ πάντων ἐστὶ πατήρ,
εἷς, ὃς πάντα διοικεῖ. |
| 5. Ille dedit Phoebo radios,
dedit et cornua lunae,
ille homines etiam terris
dedit ut sidera caelo,
hic clausit membris animos | Κεῖνος Φοίβῳ δῶκε σέλας,
Μῆνῃ δ' αὐτε κεραίην·
κεῖνος καὶ χθονὶ δῶκε βροτούς,
πόρε καὶ τεῖρεα' Οὐλύμπῳ
καὶ ψυχὰς συνέδησε ῥέθει |
| 10. celsa sede petitos;
mortales igitur cunctos
edit, nobile germen.
(III, 6 vv.1–12). | θεόθεν δῆτα κιούσα·
τοῖνυν ἅπας τις ἐφημερίων
βλάστημ' εὐγενὲς ἀυχεῖ. |

Die stilistischen Präferenzen, vor allem die prosametrische Formulierung, hatten notwendigerweise auch im Haupttext eine freie Übersetzungsmethode zur Folge. Im Prosatext geht Planudes mit parallelen oder chiastischen Satzstrukturen ebenfalls flexibel um²⁵ und greift erfinderisch in den lateinischen Text

²⁴ Auffallende Neologismen in den anderen Verssektionen sind z.B.: *φιμόληπτος* für „vincta fenis“ (1, 7, 32) und *εὐστυφέλικτος* für „bibulus“ (2, 4, 31), weiterhin die seltenen Ausdrücke „carptim“ – *διακριδόν* (5, 3, 4), „catena“ – *γυοπέδαι* (3, 2, 25), „quis“ – *νηνεμίη* (52, 16), „rubens“ – *αἰμόβαπτος* (3, 8, 12); siehe dazu auch M. GALDI, *Saggi boeziani*. Pisa 1938, 264–277.

²⁵ Wie z.B. bei der Wiedergabe des folgenden Satzschlusses: „in rugam veste siccavit“ – *ἀπεμόρξατο, τὴν ἐσθῆτα συναφέλικυσαμένη* (1, 4, 7). Statt der lateinischen Parallelkonstruktion steht eine anastrophische Satzfügung: „sed quis afferas licet iam prospiciam, planius tamen ex te audire desidero“ – *Τί δ' ἐπὶ τοῦτοις ἐπάξεις ἤδη μὲν ἀγγάζομαι, βουλοίμην δ' ἂν ἐκ σοῦ μαθεῖν ἀκριβέστερον* (3, 52, 3); „Idque omnium videbitur iniquissimum, quod nunc aequissimum iudicatur, vel puniri improbos, vel remunerari probos, quos ad alterutrum non propria mittit voluntas, sed futuri cogit certa necessitas.“ – *Καὶ πάντων ἀδικώτατον δόξειεν ἂν ὁ τανῶν δικαιοτάτων κρίνεται, ἦτοι δίκας ὑπέχειν τοὺς πονηροὺς ἢ τοὺς ἀγαθοὺς ἀθλοῖς τιμᾶσθαι, οὓς πρὸς ἐκάτερον οὐχ ἐκούσιον θέλημα παραπέμπει, ἀλλ' ἢ τοῦ μέλλοντος συνωθεῖ ἐπεσφραγισμένη ἀνάγκη* (5, 72, 31).

ein; er verziert seinen Text beliebig mit zusätzlichen rhetorischen Nuancen. So trifft man in dieser Übersetzung stilistische Kunstgriffe verschiedener Wortfiguren wie Alliterationen, Epi- bzw. Anapher,²⁶ Iteration²⁷ und Paronomasien deutlich häufiger als in den anderen Übersetzungen auch an solchen Stellen an, wo der lateinische Text keine Vorlage dafür bietet.²⁸ Um ein Kolon mit Klausel schließen zu können, variiert Planudes oft die rhetorischen Satzkonstruktionen, wie in der Wiedergabe der Heroinnenbriefe wendet er häufig Hyperbata²⁹ an und gestaltet oft sogar die ganze Satzkonstruktion um, um seinen Satz mit einem angehängten Satzteil zu schließen. Die folgenden Zeilen veranschaulichen beispielhaft den Charakter des griechischen Textes:

„Sed sibi semper mentiens imprudentia rerum merita non potest immutare nec mihi Socratico decreto fas esse arbitror vel occuluisse veritatem, vel concessisse mendacium.“ – Ἀλλ’ ἡ μὲν μοχθηρία ἐαυτὴν αἰεὶ δῆποτε ψευδομένη τὰς τῶν πραγμάτων φύσεις ἀμήχανός ἐστιν εἰς ἑτέρας μεταποιεῖν, ἐγὼ δὲ οὐ μοι δοκῶ, κατὰ τὸ Σωκράτους ἐκεῖνο δόγμα, θεμιτὸν εἶναι ἢ τὴν ἀλήθειαν συγκαλύψαι ἢ συναινέσαι τῷ ψεύδει (1, 8, 24).

Ebenso an der folgenden Stelle:

„Voluptariam vitam degas? Sed quis non spernat atque abiciat vilissimae fragilissimaeque rei, corporis, servum?“ Bei Planudes lautet die Stelle: Τεθρυμμένον καὶ χλιδῶντα βίον πρὸ παντὸς ἀγεις καὶ οὐκ ἀποσκυβαλίσει τε καὶ ἀποστραφήσεται τὸν εἰκαισιότατον τε καὶ εὐκαθαίρετον πράγματος λέγω τοῦ σώματος δοῦλον; (3, 44, 6).

Schließlich verdeutlicht ein kurzes Zitat das dem Original nacheifernde rhetorische Kolorit der griechischen Wiedergabe:

„Iam vero pulchrum variis fulgere vestibus putas. Quarum si grata intuitu species est, aut materiae naturam aut ingenium mirabor artificis.“ Die mit Alliterationen und Hyperbaton komponierte Übersetzung lautet: Ἦδη δέ που καὶ τοῖς εὐανθέσιν ἐσθήμασι κάλλιστον οἶει κοσμεῖσθαι (2, 8, 17).

Die Neigung, die Vorlage durch elegante Kunstprosa flexibel wiederzugeben, zeigt sich expressiv in den inhaltlich irrelevanten Überleitungspartien der Dialogsituationen, in denen die griechische Übersetzung, im Gegensatz zur Übersetzung des Kommentars von Macrobius, die kurzen Zwischenreden dem vom

²⁶ Wie z.B. „nec portionem, quae nulla est, nec ipsam“ – οὕτε τὴν μερίδα τὴν οὐδαμῆ οὐδαμῶς οὖσαν (3, 46, 16); „quoniam idem cuncta sunt, veraciter praestare potest“ – ἐπεὶ ταὐτὸ πέφυκε πάντα, πρὸς ἀληθειάν παρασχεῖν ... (3, 46, 27); „O te alumne, hac opinione felicem, si quidem hoc, inquit, si“ ... – ὦ πρόφμιε, καὶ τῆς τοιαύτης ἐπιβολῆς ἔνεκεν εὐδαίμων, εἶπεν, εἰ ... (3, 46, 28); „festino, inquit, debitum promissionis absolvere“ – τῆς ἐπαγγελίας ἐπειγομαι, φησί, τὸ χρέος ἀφοσιώσασθαι (5, 68, 14); „non ex gerentis intentione provenit“ – οὐκ ἐκ τῆς τοῦ ποιούντος προθέσεως πρόεισιν (5, 68, 16); „cum omne disputationis tuae latus indubitata fide constiterit“ – ὅπερ ἢ διεξοδος τῆς ὑμετέρας δίδωσι διαλέξεως, ἀδιστακτῶ διεσκευασμένου τῆ πίστει (5, 68, 7); „ex alterna commutatione transformat“ – ἀμοιβαίᾳ μεταστοιχειώσει μετανοεῖ (4, 64, 18).

²⁷ Wie z.B. „hanc esse plenam beatudinem sine ambiguitate cognosco“ – ταύτην εὐδαίμονίαν, τὴν γε ἀληθῶς εὐδαίμονίαν, πάσσης ἐκτὸς ἀμφισβητήσεως οἶδα (3, 46, 27).

²⁸ Wie z.B. „qua probitas luce resplendat“ – ὅσω δ’ ἡ ἀστρειότης ἀστράπτει φωτὶ (4, 58, 1); „iniuriae illator quam acceptor“ – ὁ τὴν ἀδικίαν ἐπενεγκῶν ἢ ὁ ὑπενεγκῶν (4, 60, 36).

²⁹ Wie z.B. „sicuti astrologis demonstrationibus accepisti“ – ὡς ταῖς ἀστρολογικαῖς ἠκρίβωσας ἀποδείξεσι (2, 26, 3); „praeclara illa flammae immortalitatis coartabitur“ – ἡ περιφραμῆς ἐκεῖνη στενοχωρηθήσεται τῆς φήμης ἀθανασία (2, 26, 12); „verissima ratione concluderim“ – ἀληθεστάτῳ συμπεράναμι λόγῳ (3, 48, 16); und „Tunc, velut ab alio orsa principio, ita disseruit“ – Τότε δὲ, ὡς ἀπ’ ἄλλης ἀρχῆς ἐνστησαμένη (3, 64, 7).

Lateinischen mehr oder weniger abweichenden Textkontext entsprechend sinngemäß und stilvoll durch dem griechischen Sprachgefühl angepasste idiomatische Wortfügungen frei wiedergibt, wie z.B.:

- „Num quid mentior?“ – Μή τι γούν ἐν τούτῳ ψευδομένη ἐλέγχομαι (2, 22, 32),
 „fateor inquam“ – Καί τοῦτο μὴ οὕτως ἔχειν οὐκ ἀρήσομαι (3, 34, 12),
 „quis id inquam neget“ – μάλιστα πάντων, εἶπον (3, 34, 14),
 „atqui video“ – ἐγὼ δὲ καὶ ὀρῶ δαιμονίως (3, 46, 2),
 „Verum est“ – Τουτί μᾶλλον παντός ἀληθές ἐφην (3, 50, 36).³⁰

Auffallend ist die in dieser Übersetzung deutlich bemerkbare Tendenz zu gewählten Formulierungen durch Variation der Synonyme und die Neigung zu pleonastischer, periphrastischer Formulierung.³¹ Die Variation kommt häufig sowohl bei syntaktischen Konstruktionen als auch, sogar fast immer, bei den mehrmals auftauchenden Begriffen vor, die jeweils durch zum Kontext passende verschiedene Pendants wiedergegeben wurden.³² Dass die Wiedergabe auch trotz der infolge der stilistischen Eingriffe stellenweise freien Übersetzungsmethode den Originalsinn dennoch trifft und den Inhalt angemessen wiedergibt, liegt eben an der Finesse, mit der Planudes die Abwechslung geeigneter Ausdrücke nicht nur als stilistischen Kunstgriff ausnützte, sondern seine Vorlage durch Synonyme möglichst treu verdolmetschte. Diese Nuance ist beispielsweise bei der Übersetzung von im Kontext des Dialoges relevante aber schwer übersetzbaren moralischen Begriffe ersichtlich, wie „probitas“ als εὐδοκίμησις (2, 5, 22; 2, 6, 3),

³⁰ Weitere demonstrative Exempla sind: „tum ego“ – ἐν τούτοις ὑπολαβών. (3, 52, 1); „Tum ego“ – Ἐν τούτοις αὐτόσ τὸν λόγον διατέμων. (3, 52, 23); „Sed qui fieri potest?“ – Ἄλλὰ τί τὸ ἐντεῦθεν (5, 74, 14); „Sed concedamus, ut ...“ – Ἄλλ’ ἔστω, δεδόσθω δύνασθαι ... + Inf. Konstruktion (4, 64, 26). An der nächsten Stelle steht im Lateinischen keine überleitende Formel, und Planudes schiebt einen Satz in seine Übersetzung ein: Ἡ δὲ τῶν προτέρων ἐχομένη (4, 56, 40).

³¹ Beispiele hierfür sind: „supplicia luit“ – κολάσεις καὶ δίκας ὑπέχει (4, 1, 4); „pateat infirmitas“ – τὸ ἐκλελυμένον καὶ τὸ ἀσθενὲς καταφαίνεται; „sic quoque intemperantia fragiles“ – τῇ ἀκρασίῃ θηλυδρία τε καὶ κατεαγότες εἰσὶ τὴν ψυχὴν (4, 56, 31); „vehementer agitata“ – περιττότατα ἄνω καὶ κάτω περιεργασθεῖσα (5, 74, 1); „sed in hoc tibi patuit“ – ἀλλ’ ἐν τούτοις ἐξερραγή καὶ ἀνεκαλύφθη (3, 50, 40); „miratur“ – ποιεῖται ἐν θαύματι (4, 64, 29); „sopitis querellis firma te soliditate corroborent“ – τὴν μεμνημορίαν κατασιγάσαντα συνέχει καὶ κρατυνεῖ σε ἀρρήκτω στερρότητι (4, 54, 8); „quod paulo ante praecipium dedi“ – ὁ σοι μικρὸν ἐμπροσθεν ἐν δωρεᾷ καὶ χάριτι δέδωκα (4, 58, 8); „si disponentem providentiam spectes“ – εἰ πρὸς διοικοῦσαν τὴν πρόνοιαν ἀποβλέπειν ἐξεῖη (4, 64, 56); „quod in se non poterit intueri“ – ὅπερ ἐν ἑαυτῷ σκοπήσαι ἀπορος πανταχόθεν καθίσταται (5, 76, 12). Vgl. B. KOPANOS, Παρατακτικά ζευγὴ στὶς μεταφράσεις τοῦ Μαξίμου Πλανουδῆ. Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης Ἐπιστημονικὴ ἔπετερις Φιλοσοφικῆς Σχολῆς XIII (1974), 19-34 und weitere Beispiele siehe in PAPATHOMOPOULOS, 1999, L-LIII.

³² Dieser Griff lässt sich beispielsweise auch bei der Übersetzung des alltäglichen Ausdruckes „dubitari“ feststellen, wobei Planudes den Ausdruck fast jedesmal mit verschiedenen Pendants interpretiert: „non potest dubitari“ – οὐκ εἰκὸς εἰς δισταγμὸν ἦκει (3, 48, 16); „quod nullo modo queas dubitare“ – ὥστε καὶ οὐκ ἔστιν οὐδέν, ᾧ δυνήσῃ ταλαντευθῆναι ... (3, 50, 34); „... huic obtinendi quod voluerit defuisse valentiam dubitare non possis“ – οὐκ ἀμφίβολος ἔξεις γενέσθαι τὴν γνώμην μὴ στέρεσθαι τοῦτον ἰσχύος πρὸς τὸ ἐπιτυχεῖν οὐπερ ἠθέλησε (4, 56, 7); „non dubium est“ – ἐτι τις ὀρμήσει πρὸς δισταγμὸν ... (4, 56, 15); „non dubitat“ – οὐκ ἀμφήριστός ἐστι τὴν γνώμην (4, 58, 12); „nemo dubitaverit“ – οὐκ ἔστιν, ὅστις εἰς δισταγμὸν ἔρχεται (3, 52, 26). Verschiedene Ausdrücke stehen fast jedes Mal sogar für einzelne, alltägliche Ausdrücke, um hier nur ein weiteres charakteristisches Beispiel zu erwähnen, für das Verb „considero“ stehen die folgenden Entsprechungen: λογισμιῶ δίδωμι (3, 3, 12), εἰς νοῦν ἀναλαμβάνω (2, 3, 10), σκοποῦμαι (3, 15, 23), κατανοῶ (3, 11, 15) und letztlich εἰς διαλογισμὸν δίδωμι (2, 6, 16).

ἄρετή (4, 3, 16; 4, 4, 40; 4, 6, 29), καλοκάγαθία (4, 3, 6; 5, 10, 48) und ἀστειότης (4,3,1) sowie „auctoritas“ als καὶ αὐτὸς τῇ γνώμῃ (1, 4, 7), ἐξουσία (1, 1, 13) und μεγαλεότης (5, 1, 2).³³

Des Weiteren folgt Planudes beim Übersetzen der philosophischen Termini einer relativ freien Übersetzungstechnik und beschränkt sich auch nicht streng auf den philosophischen Fachwortschatz, sondern richtet sich nach dem jeweiligen Zusammenhang und benützt verschiedene Synonyme für die einzelnen Ausdrücke. Dieser Eklektizismus der planudeischen Terminologie entspricht letztlich auch dem Charakter des verschiedene philosophische Thesen zusammenfassenden lateinischen literarischen Oeuvres, und durch die treffende Ausdrucksweise erhält die griechische Wiedergabe schließlich auch den Originalsinn. Diese eklektische Wortwahl exemplifizieren deutlich auch die Pendanten solcher Termini wie „species“, die passend zum jeweiligen Textkontext den Sinn des Lateinischen in angemessener Weise treffen:

σχῆμα in „illa enim semper felicitatis (scil. species) cum videtur blanda mentitur“ (3, 3, 4) ebenfalls in „nonne liquido falsa in eis beatitudinis species deprehenditur“ (3, 3, 4),

εἶδος in «speciemque ipsam quae singularibus inest universali consideratione perpendit» (4, 4, 1) sowie „neque ... universales species imaginatio contueretur und vitiosos, tametsi humani corporis speciem servent“ (5, 4, 32),

τύπος in „sed fuisse homines adhuc ipsa humani corporis reliqua species ostendat“ (4, 3, 15),

ἰδέα in „illa fallit, haec instruit, illa mendacium specie bonorum mentes fruentium ligat“ (2, 8, 3),

κάλλος in „ut ... verae beatitudinis speciem possis agnoscere“ (3, 1, 7) und „quarum si grata intuitu species est, aut materiae naturam aut ingenium mirabor artificis“ (2, 5, 17),

ὄψις in „cum in una forma membrorum coniunctione permanet, humana visitur species“ (3, 11, 12), schließlich durch periphrastische Formulierung πλὴν καθόσον, ὅποια φιλεῖ γίνεσθαι, καπνώδεις τύπους αὐταῖς ἀχλύς τις ἐκ παλαιότητος ὀλιγορηθείσης ἐπήνεγκε für „quarum speciem, veluti fumosas imagines solet, caligo ... obduxerat“ (1, 1, 3).³⁴

³³ Weitere deutliche Beispiele dieser Finesse der Methode der Übersetzung präsentieren auch die Entsprechungen der folgenden Begriffe (*=in metrischer Partie) für „dignitas“ stehen ἀξίωμα (1, 4, 8), ἀξία (2, 5, 22), κοσμιότης (4, 1, 1), ἀξίωσις καὶ ὄγκος (1, 4, 8), ἡ τῶν ἀξιωματῶν λαμπρότης (3, 4, 1); für „dolor“ passim λύπη; ὀδύνη (1, 1, 8 und 1, 5, 11), τιμωρία (4, 4, 35), θόρυβος (4, 1, 2); für „meritum“ εὐδοκίμησις (3, 6, 7), διάθεσις (4, 5, 1), ἀμοιβή (5, 2, 32), ἐνέργημα (2, 7, 2), und schließlich für „voluptas“ ἡδονή (3, 7, 1), ὄρεξις (4, 3, 20), ἐπιθυμία (4, 6, 6). Die jeweils richtige Wortwahl läßt sich bei den Entsprechungen des kulturspezifischen Vokabulars konstatieren, wie eine kurze Zusammenstellung dieser Pendanten zeigt: annona – πρυτανεία (3, 4, 15); arbiter – ὄρχαμος (3, 12, 38*); κτιτής (4, 6, 37*), auctoritas – ἐξουσία (1, 1, 3); γνώμη (1, 4, 7); μεγαλειότης (5, 1, 1); census – περιουσία (2, 4, 4); πλοῦτος (1, 4, 7); ὄγκος (5, 1, 1), circus – θεάτρον (2, 3, 8); curia – τὰ ἀρχεῖα (2, 3, 8); curules – τιμαί (3, 4, 6); fides – πίστις (3, 12, 35; 3, 12, 98; 5, 1, 7); ἐλπὶς (1, 6, 5); stabili fide – ἐν ἀσφαλεῖ (2, 8, 1*) criminis fidem capiunt – κατηγορία πιστῆ νομισθῆσεται (1, 4, 51); impius – στυγερός (1, 1, 20*); ἐκδεδητημένος (1, 4, 28); magistratus – ἀξία (3, 4, 4); ἐπιτοπιεῖαι ἢ προστασία (3, 4, 1); officium – ἔργον (1, 6, 17; 3, 4, 2; 4, 2, 17); ἐνεργεῖα (4, 5, 3) pius – ἐσθλός (3, 9, 27*); μεστός συμπαθείας (2, 2, 12); praetura – ἡ στρατηγία (3, 4, 15); triumphalis largitio – τῆ δαυιλεῖα τῶν ἐπὶ τῷ θριαμβῶ, (2, 3, 8); patres – σύγκλητος (3, 4, 6); τὰ τέλη (2, 6, 2*).

³⁴ Ebenfalls können die Entsprechungen von „effectus“ diese Übersetzungstechnik veranschaulichen: ἐνέργεια – „agit enim cuiusque rei natura, quod proprium est, nec contrarium rerum miscetur effectibus“ (2, 6, 17) und „eadem namque substantia est eorum quorum naturaliter non est diversus effectus“ (3, 11, 9); ἀποστέλεσμα – „gaudetis enim res sese aliter habentes falsis compellere nominibus, quae facilia ipsarum rerum redarguuntur effectu“ (2, 6, 19); δύναμις – „potuisse miserius est, sine quo voluntatis miserae langueret effectus“ (4, 4, 4), πέρας – „nec in eo miseris contingit effectus quod solum dies noctesque moliantur“ (4, 2, 28); περάτωσις – „Sicut enim artifex rei formam mente praeciipiens movet operis effectum“ (4, 6, 12); ἐκβασίς – „Sola enim divina vis, cui mala quoque bona sint, cum eis

Trotz der deutlichen stilistischen Präferenzen gibt die griechische Übersetzung der *Consolatio* nicht nur insgesamt den Originalsinn der lateinischen Fassung angemessen wieder, sondern es lässt sich auch die korrekte Wortwahl für die lateinischen philosophischen Termini feststellen.³⁵ Unter dem von Planudes angewendeten philosophischen Fachvokabular trifft man am häufigsten die durch die Basislektüre der byzantinischen Philosophiestudien, nämlich beispielsweise durch Kommentare des Porphyrios, des Johannes Philoponos, des Johannes von Damaskos und des Proklos belegten Termini an,³⁶ wie der Ausdruck ἀπερίοριστος für das seltene Adjektiv „interminabilis“ (in 5, 6, 4 sonst bei Iambl. Com. Math. 7), weiterhin steht „plenitudo“ im Griechischen als σωρεία (5, 10, 8 vgl. Porph. Sent. 36, Iambl. In Nic. P. 81P), „diuturnitas“ als μονιμότης (2, 7, 16 und 3, 11, 32, vgl. Prod. In Alc. P. 60c), und

compotenter utendo alicuius boni elicit effectum“ (4, 6, 52); ἐπαγγελία – „frustra enim esset artis effectus, si omnia coacta moverentur“ (5, 4, 16); προκοπή – „duo sunt quibus omnis humanorum actuum constat effectus“ (4, 2, 5). Manchmal verwendet Planudes dieselben Termini für verschiedene Begriffe, so steht das Wort φύσις tendenziell für „natura“, kommt aber auch als Pendant zu „substantia“ vor (3, 10, 61; 5, 5, 2); weiterhin steht, wie gesehen, das Wort τύπος für „species“ und für „forma“. Eine Zusammenstellung repräsentativer Belegstellen, wobei die angegebenen Wörter metrischer Partien ebenfalls mit dem Zeichen* stehen: adeptio – ἐπιτυχία (3, 3, 3; 10, 22; 3, 10, 23; 4, 2, 13); ἐπίτευξις (3, 10, 23); εἰσποίησις (4, 7, 15); adunatio – ἔνωσις (4, 6, 10); affectio – ἐπιθυμία (1, 6, 21); σχέσις (5, 5, 1); affectus – ἐπιθυμία (2, 14; 1, 2, 9; 4, 4, 27); ἔφεσις (2, 1, 1; 5, 5, 3); animus – νοῦς (1, 4, 1; 1, 4, 38; 2, 8, 37*); ψυχὴ (3, 6, 5*); φρόνημα (1, 2, 2); λόγισμος (2, 1, 6; 5, 2, 1); ἔννοια (3, 10, 7); γνώμη (4, 3, 18); ascensus – ἀνοδος (1, 1, 4); cognitio – ἐπίγνωσις (2, 8, 4); εἰδησις (5, 6, 15); commemoratio – μνήμη (3, 6, 6); διαμνημόνευσις (3, 10, 29); commutatio – μεταστοιχείωσις (4, 6, 18); conceptio – διάληψις (3, 10, 7; 5, 4, 35; 5, 4, 36); conditio – κατάστασις (1, 4, 35; 2, 4, 12; 5, 6, 31); διάθεσις (2, 4, 12); τάξις (2, 5, 24); ἀποκλήρωσις (2, 5, 29); ἀκολουθία (5, 6, 6); εἰρμός (5, 6, 23); αἵρεσις (5, 6, 27); conscientia – συνείδησις (1, 4, 9); consideratio – κατανόησις (5, 4, 29); discretio – τὸ διαγιγνώσκειν (1, 1, 1); eventus – ἔκβασις (2, 4, 34); σύμπτωμα (5, 1, 18); αὐτόματον σύμπτωμα (5, 1, 8); existimatio – δόξα (1, 4, 43; 2, 5, 28); ὑπόληξις (1, 4, 43; 1, 4, 45); forma – εἰκὼν (3, 2, 11; 3, 10, 1); τύπος (5, 4, 32); εἶδος (2, 3, 13*; 4, 6, 12; 3, 12, 5); χαρακτήρ (3, 12, 37); μορφή (3, 8, 9); πρόσωπον (3, 11, 5); imago – εἶδος (3, 9, 17*); τύπος (1, 1, 9; 5, 4, 15*); ἔμφασις (3, 3, 1; 3, 9, 30; 3, 10, 2); φαντασίη (5, 4, 3*); intellectus – νοῦς (4, 6, 17); intelligentia – διάνοια (4, 6, 8); intentio – σκόπος (2, 2, 9); τὸ σκοπούμενον (1, 6, 10); πρόθεσις (3, 3, 1); διάθεσις (3, 11, 30); mens – διάνοια (1, 1, 9; 1, 1, 14; 1, 4, 8); ψυχὴ (1, 2, 5; 1, 6, 21); νοῦς (1, 2, 8*); φρήν (2, 7, 2*); γνώμη (2, 8, 6); τὸ λογικόν (2, 5, 26); τὸ λογισμός (3, 10, 4*; 3, 11, 40); κατάστασις (1, 5, 11); mutatio – μεταπτώσις (3, 4, 17); natura – ὑπόστασις (2, 5, 17); οὐσία (3, 12, 34); notio – γνώσις (5, 4, 36; 5, 4, 17*); νόησις (5, 6, 31); εἰδησις (5, 6, 43); opinio – ὑπόληψις (4, 6, 34; 4, 7, 14; 5, 3, 6); κρίσις (3, 6, 2); ἐπιβόλη (3, 9, 28); δόξα (5, 3, 10); ὑπόνοια (5, 3, 18); participatio – μετουσία (4, 4, 17); μέθεξις καὶ μετουσία (3, 10, 25); perfectio – τελειότης (2, 7, 2); ὀλοκλήρεια (4, 4, 31); praecognitio – πρόγνωσις (5, 4, 11); praenotio – πρόγνωσις (5, 4, 74; 5, 6, 21); praescientia – πρόγνωσις (5, 4, 2); proprietas – ιδιότης (5, 6, 11); providentia – πρόνοια (4, 6, 4); πρόγνωσις (5, 3, 9); prudentia – φρόνησις (2, 1, 5); ratio – λόγος (1, 4, 4); προσηγορία (3, 10, 14); σύνθημα (2, 2, 10); sapientia – σύνεσις (2, 4, 5); scientia – γνώσις (5, 4, 23; 5, 6, 8); signum – σύμβολον (5, 4, 10); σημείον (5, 4, 12); specimen – χαρακτήρ (2, 4, 7); κάλλος (3, 1, 7); status – διάθεσις (1, 6, 1); substantia – οὐσία (3, 10, 16); φύσις (3, 9, 15); unitas – ἐνὰς (3, 11, 7); ἐνότης (3, 11, 11).

³⁵ Über die Wiedergabe der philosophischen Termini siehe die ungedruckte und für mich unzugängliche Magisterarbeit: D. CEOLETTA, *Planude traduttore di Boezio. I termini filosofici del De Consolatione Philosophiae*. Tesi di laurea, Padova, Università degli Studi, a. accad. 1971/1972, eine kurze Referenz darauf siehe in: RIGOTTI, 1995, XXXIX-XL. Einen Überblick der Pendants der philosophischen Termini bietet sonst der *Index Graecitatis* der Edition von PAPHATHOMPOULOS 1999.

³⁶ Wie es schon am Anfang des vorherigen Kapitels kurz angesprochen wurde, erhielt die antike Philosophie ihre Existenz auf dem Boden der christlichen Theologie und lebte sowohl in westlichen als auch in östlichen Studien in einer den christlich-orthodoxen Dogmen angepassten Form fort. So wurden im Byzanz die antiken griechischen philosophischen Termini durch eine Umwertung der antiken Bedeutung christianisiert, wofür die Basis zumeist die aristotelischen Kategorien, die Eisagoge des Porphyrios, die Kommentare des Ammonios und vor allem Johannes von Damaskos boten. Siehe G. H. SCHAEDELER, Die Christianisierung der aristotelischen Logik in der byzantinischen Theologie, repräsentiert durch Johannes von Damaskos und Georgios Palamas. *Theologia* 33 (1962), 1-21. Siehe darüber B. KOTTER, *Die Überlieferung der Pege gnoseos des Hl. Johannes von Damaskos*. Ettal 1959 (= Studia patristica et byzantina 5).

schließlich wird für „unitas“ der neuplatonische Terminus ἐνᾶς (3, 11, 7 vgl. Pl. Phlb. 15c; Dam. Pr. 40, 19; Procl. Inst. 62, 6) verwendet. Das auch im Lateinischen seltene Adjektiv „indeclinabilis“³⁷ gibt Planudes ebenfalls durch angemessene Wortwahl als ἀνανόδραστος (4, 6, 20) wieder, ein Wort, das noch bei Plotinos (4, 3, 13) belegt ist. Schließlich findet man für commutatio das Wort μεταστοιχείωσις (3, 6, 18 vgl. μεταστοιξείω bei Platon Ph. 1; 674; 2;93).

Allerdings lassen sich auch in dieser Arbeit solche Modifikationen und beabsichtigte Abweichungen vom Original feststellen, die dazu dienen, das philosophische Vokabular angemessen zu übertragen. So hält sich Planudes auch in dieser Übersetzung³⁸ konsequent an die richtige Terminologie und drückt den Unterschied zwischen dem Intellectus als Teil der Seele (animus, νοῦς) und der Seele (anima, ψυχή) als unsterblichem der Person durch die jeweils korrekte Wortwahl aus, und diese Wiedergabemethode wird auch an solchen Stellen durchgeführt, wo Boethius diesen Unterschied im Lateinischen vertuscht. So steht die griechische Entsprechung ψυχή auch an solchen Stellen, wo Boethius zwar „animus“ schrieb, es aber um eine Gegenüberstellung des sterblichen Körpers und der unsterblichen Seele geht bzw. „animus“ nicht speziell in der Bedeutung von „intellectus“ steht (vgl. 3, 1, 2; 3, 6, 5;* 3, 9, 22;* 4, 4, 1; 4, 4, 28; 4, 4, 42; 4, 6, 26; 4, 6, 40 und 5, 3, 30).

Des Weiteren folgt Planudes, obwohl in der christlichen Terminologie der im antiken philosophischen Vokabular noch existierende Unterschied zwischen den verschiedenen Bezeichnungen für die Ewigkeit, αἰδῖος und αἰώνιος, verschmolz, konsequent der antiken Terminologie und brachte auf dieser Weise differenziert in seiner Übersetzung den Unterschied zwischen der Ewigkeit als zeitlichem Aspekt der materiellen Welt und der Ewigkeit als essentiellen Aspekt der Gottheit zum Ausdruck. So beispielsweise auch im folgenden Satz, wo sich Boethius selbst auf den griechischen Philosophen beruft: „Platonem sequentes deum quidem aeternum, mundum vero dicamus esse perpetuum,“ wobei er die im Griechischen bei Platon belegten Termini verwendet: τῷ Πλάτωνι καθ’ ἐπόμενοι τὸν θεὸν μὲν αἰώνιον, τὸν δὲ κόσμον αἰδῖον εἶναι λέγομεν (vgl. Ti. 37d), außerdem benützt er konsequent im Gesamtwerk als Synonym für „sempiternus“ und „aeternus“ für die geschaffenen Existenzen die Bezeichnung αἰδῖον und für den substantiellen Aspekt des göttlichen Wesens das Wort αἰώνιος.³⁹

Um die stilistische Einheit des Gesamtwerkes nicht aufzubrechen, zitiert Planudes in der Übersetzung nicht die von Boethius in der lateinischen Vorlage frei wiedergegebene griechischen Urquellen, sondern folgt der boethianischen Fassung. Dort allerdings, wo Boethius die Zeilen des Euripides paraphrasiert,

³⁷ Das Adjektiv sonst bloß bei Ambrosius (Fid. 2, 15) belegt, vgl. J. GRUBER, *Kommentar zu Boethius de Consolatione philosophiae*. Berlin–New York 1978, 133.

³⁸ In der Wiedergabe des Cicero-Dialoges und des Kommentars von Macrobius basiert diese dort ebenfalls bemerkbare konsequente Übersetzungsmethode bei der Wiedergabe von „animus“ und „anima“ auf der lateinischen Vorlage selbst. Siehe dazu auch M. GIGANTE, Maximo Planude interprete di Cicerone. Contributo alla critica del testo dei Somnium Scipionis, in *Atti del I. Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani (Roma aprile 1959)*, II, Roma, Centro di Studi Ciceroniani 1961, 207-226, 215.

³⁹ Vgl. αἰώνιος, das an den nächsten Stellen für „aeternus“ steht, wo sich die Bezeichnung auf das göttliche Attribut bezieht: 4, 4, 28 für „lex aeterna“ als göttliches Gesetz im Gegensatz zu „humana iudicia“; 5, 6, 15 für „est deo ... aeternus status“; 5, 6, 6 und 5, 6, 20 „mundum nondum tamen non tale est, ut aeternum esse“ und 5, 6, 8 „quod etenim interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit et possidet ... id aeternum esse iure perhibetur“. Diese Folgerichtigkeit zeigt sich auch in den Wiedergaben des *Somnium* und in dessen Kommentar von Macrobius, siehe: 1, 8, 10 „semper idem est nec aliquando mutatur, iustitia quod perenni lege a sempiterna operis suae continuatione non flectitur“ – τὸ κατὰ νόμον αἰδῖον ἀπὸ τῆς αἰώνιου καταστάσεως und im *Somnium* „mundum ... ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet“ – αὐτὸς δ’ ὁ θεὸς αἰώνιος, τούτων καὶ τὸ φθαρτὸν σῶμα ἢ ἀθάνατος κινεῖ ψυχή ... vgl. dagegen GIGANTE, 1961, 215.

steht der Originalvers (*And.* 418–420) im dieser Stelle beigefügten Scholion.⁴⁰ Planudes zitiert den Dramatiker zwar nicht und gibt ebenfalls nur eine dem Lateinischen folgende Übersetzung, spielt jedoch auf die euripideische Formulierung an: „in quo Euripidis mei sententiam probo, qui carentem liberis infortunio dixit esse felicem“ – ἐν ᾧ τὴν γνώμην Εὐριπίδου τοῦ ἐμοῦ ἀξίαν ἀποδοχῆς κρίνω, ὃς ἐ τὸν τέκνων ἀπειράτον δυστυχούντα φησιν εὐτυχεῖν (3, 42, 6). Im Drama liest man: ὅστις δ' αὐτ' ἀπειρος ὦν ψέγει, ἦσσον μὲν ἀλγεῖ, δυστυχῶν δ' εὐδαιμονεῖ. – Auf Grund der Übereinstimmungen in der Wortwahl des Adjektives ἀπειρος – ἀπείρατον und des Verbes δυστυχῶν – δυστυχούντα kann man wohl annehmen, dass der Übersetzer quasi die lateinische und die euripideische Fassung „kontaminierte.“

Auch dieser kurze Überblick macht deutlich, wie Planudes die interpretatorische Freiheit ausnützt, um seinen Urtext unter Beibehaltung sowohl des stilistischen Charakters als auch des Inhalts angemessen zu vermitteln. Die Übersetzung ist nicht nur in stilistischer Hinsicht eine Bravourkomposition, sondern sie erzielt infolge der richtigen Wortwahl und der inhaltlichen Eingriffe auch eine dem Original gemäße Wirkung.

2.4. Das griechische Scholiencorpus

Die *Consolatio philosophiae* wurde, wie schon angesprochen, quasi als komplettes, didaktisches Corpus in Byzanz präsentiert. Planudes übernahm nämlich den Dialog zusammen mit der dem Text von der Tradition angefügten *Vita Boethii* und dem umfangreichen Scholiencorpus. Eine der frühesten Kopien der Wiedergabe, die Hs. Vaticana 329, tradiert allerdings das Scholiencorpus, wie oben erwähnt, noch nicht. Diese Handschrift stammt von dem bekannten Schreiber Lul(l)udes. Er hatte, wie Turyn vermutet, die Abschrift noch vor 1304 in Ephesos angefertigt und konnte für seine Kopie das persönliche Exemplar des Übersetzers zugrunde legen, welches Planudes dem oben erwähnten vergesslichen Medicus von Ephesos geliehen hatte. Da die Übersetzung mindestens zwei Jahre lang bei dem Arzt blieb, hatte Lul(l)udes genügend Zeit, sein Exemplar anzufertigen. Wie Turyn meinte, ist es wegen der sorgfältigen Art der Abschreibung unwahrscheinlich, dass der Schreiber die Randbemerkungen einfach übersehen oder weggelassen hätte. Es ist also anzunehmen, dass Planudes die lateinischen Scholien zusammen mit seinen anderen eigenen Auslegungen,⁴¹ nachträglich übertrug und dem Haupttext der Wiedergabe in einer späteren neubearbeiteten Edition anfügte.⁴²

Die metrischen Exegesen von Servatus Lupus wurden vollständig übernommen und begleiten auch die im originalen Versmaß übertragenen Verseinlagen. Außerdem fußt der größte Teil der griechischen hermeneutischen Scholien auf einer lateinischen Vorlage, die der Übersetzer in seinem Codex neben dem lateinischen Dialog fand.

An manchen Stellen macht Planudes die lateinischen Erläuterungen zur Basis für seine Auslegung und modifiziert bzw. präzisiert sie; so findet man z.B. an der Stelle, wo in der lateinischen Notiz die allgemeine

⁴⁰ Vgl. Schol. 120.

⁴¹ Z.B. tut er dies bei Zeilen von Thukydides (1, 73, 2 und 1, 78 3) im Schol. 152, überdies auch bei Bibelzitatzen, wie im Schol. 60 die Stellen *Ev. Luc.* 9, 62, *Ev. Luc.* 10, 30. in MEGAS, 1996, 363, 370, 374 und auch bei metrische Passagen: Euripides, *Andromache* 319, 4128–4130.

⁴² A. TURYN, Michael Lulludes, a scribe of the Palaiologean era. *RSBN* 10-11, (1973-1974), 1-15. Mit der *Vita* des Boethius und dem gesamten Scholiencorpus tradiert jedenfalls schon der Archetyp Romanus Angelicus C. 3. 12. (14. Jh.) und auch mehrere Codices aus dem 14. Jh. (Codex Vat. Reginensis Gr. 117 des Codex Parisinus Suppl. 1992 und Gr. 2095 sowie Neapolitanus III. E. 16) die Übersetzung (vgl. MEGAS, 1996, 13, 15, 19, 26, 27, 28 und PAPATHOMOPOULOS, 1999, LXXX).

Formulierung „philosophi dixerunt“ steht, folgende exakte Angabe im Griechischen: ὁ Πλάτων ἔλεγε (Schol. 158).⁴³ Auch zur sagenhaften Insel Thyle wurde eine umformulierte Erklärung gegeben: „Thyle vero ultima est insularum post Britanniam et Orcades a qua unius diei navigatione vehuntur ad mare congelatum, sicut Solinus refert.“ Im Griechischen lautet die Stelle: Θούλη νῆσός ἐστιν ὑπερβόρειος ἐν τῷ παραλλήλῳ κειμένη τῷ τὸ Βόρειον πλάτος ὀρίζοντι τῆς ἐγνωσμένης γῆς· κεῖται δὲ παρὰ τὸν δυτικὸν καὶ βόρειον ὠκεανόν (Schol. 117).

Außer solchen Scholien, deren Vorlage in den lateinischen Codices vorzufinden sind, trifft man weitere griechische Auslegungen an, die womöglich vom Übersetzer selbst stammen.⁴⁴ Diese Scholien dienen dazu, den Text dem Interesse des Zielpublikums gemäß zu interpretieren. So bieten sie einerseits weitere inhaltliche Exegesen, wie beispielsweise die präzise Definition der Seele (Schol. 149) oder Erläuterungen lateinischer kulturspezifischer Begriffe (Schol. 95); andererseits enthalten sie etymologische Erklärungen (Schol. 103 zum Verb „regere“ sowie zum Wort τίγρεις Schol. 138), syntaktische Erklärungen auf Grund des Sprachgebrauches von Thukydides (Schol. 167), Synonyme erlesener Ausdrücke (ἴθμα – ὄδόν) und gnomische Wendungen (Schol. 117).⁴⁵ Ferner erläutern sie mythologische Anspielungen (z.B. Schol. 182–185) und bieten für die einzelnen lateinischen Stellen einschlägige Zitate von Cassius Dio (Schol. 107) oder aus der Bibel (Schol. 70).

Wie aus diesem kurzen Überblick hervorgeht, behält die Adaptation nicht nur den originalen Textcharakter bei und vermittelt den Originalsinn durch treffende Wortwahl und Periphrase bzw. durch den Zugriff auf die griechischen Originalquellen angemessen, sondern gibt ihre Vorlage wirkungsvoll mit einem instruktiven Scholiencorpus wieder. Demzufolge war die Übersetzung in dieser Form und in dieser Textausstattung dazu geeignet, die Wirkung des lateinischen Originals in Byzanz zu ermöglichen und es als attraktive und informative Lektüre zu erweisen.

2.5. Die Rezeption der Übersetzung

Die große Zahl der griechischen Handschriften aus dem 14. Jh. zeigt, dass die Übersetzung zweifellos auf zeitgenössisches Interesse stieß.⁴⁶ In mehreren Codices wurde die Wiedergabe der *Consolatio* mit dem am meistens verbreiteten planudeischen Pendant der Disticha Catonis zusammen überliefert. Trotz dieser

⁴³ „Philosophi dixerunt animas caelestis naturae esse et antequam veniant ad corpora peritiam omnium artium habere: postquam vero corpora susceperint, eorum societate gravari nec vim suam posse exercere, nisi ea quae naturaliter scierant a magistro extrinsecus audita recordarentur.“ Im Griechischen: ὁ Πλάτων ἔλεγε τὰς ψυχὰς, πρὸ μὲν τῆς εἰς τὰ σώματα καταβάσεως, εἰδέναι πάντα, ἐλθούσας δ’ ἐπὶ τὰ σώματα λήθην ἐκείνων λαβεῖν διὰ τῶν μαθημάτων· ὅθεν καὶ τὰς μαθήσεις ἀναμνήσεις ἔλεγεν εἶναι (Schol. 144).

⁴⁴ Keiner der Autographen tradiert die Übersetzung der *Consolatio Philosophiae*, demzufolge ist auch nicht mit völliger Sicherheit festzustellen, ob jedes Scholion von Planudes oder eventuell nicht doch von einer späteren Hand stammt. Der fast aus der Lebenszeit des Planudes stammende Archetyp der Übersetzung, der Codex Romanus Angelicus Gr. 48, der übrigens dem Arsenios Monembasias, einem Angehörigen des Georgios Korinthios, gehörte, überliefert jedenfalls auch schon das Scholien-Corpus zusammen mit der Übersetzung, daher kann man mit großer Wahrscheinlichkeit die griechischen Scholia auf den Übersetzer selbst zurückführen. In Bezug auf das Juvenal-Scholion siehe A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts I*, 1972, 156–157, PAPAΘΗΜΟΠΟΥΛΟΣ, 1999, LVI, XLVIII, MEGAS 1996, 36.

⁴⁵ Das Interesse des Planudes an Etymologie lateinischer Wörter verraten auch einige Scholien von ihm in der Argonautica der Apollonios Rhodios 4, 1775 und in der Kynegitika des Oppians 2, 160–161 (vgl. A. TURYN, *Dated Ms. of Italy I*, 1972, 32–33).

⁴⁶ Siehe die Codices Metoch. Pan. Taph. 465, Reginenses Gr. 117, Napolitanus III, E. 16, Parisinus Gr. 1992, Angelica 48 (C. 3. 12), Laurentiana 56.22. Im Codex Parisinus Suppl. Gr. 1101 steht sie zusammen mit der griechischen Übersetzung des *Somnium Scipionis* und dessen Kommentar von Macrobius. MEGAS, 1996, 13, 16, 19, 26, 27, 36, 28. In mehreren

relativ großen Zahl früher Handschriften ist dennoch der einzige zeitgenössische Hinweis auf die Übersetzung die schon angesprochene Klage des Planudes über den vergesslichen Arzt.⁴⁷

In späterer Zeit wurde die Wiedergabe sporadisch sowohl von den griechischen als auch von den westlichen Wissenschaftlern erwähnt. Auch der bekannte Schreiber Neilos Damilas verrät in seinem Testament aus dem Jahre 1417 wenigstens so viel, dass er ein Exemplar der Übersetzungen der *Consolatio philosophiae* und der *Disticha Catonis* besessen habe.⁴⁸ Infolge der Beliebtheit des lateinischen Originals hatte wohl auch die griechische Fassung Aktualität, und geriet, obgleich sie nicht gedruckt wurde, nicht in Vergessenheit, sondern zirkulierte in der Folgezeit im Kreis der abendländischen Gelehrten. Einige Bemerkungen sind für die Funktion und die Verbreitung der Übersetzung jedoch informativ. Beispielsweise schrieb Ambrogio Traversari in einem Brief aus dem Jahre 1435 über eine in seinem Besitz befindliche Wiedergabe der *Consolatio Philosophiae* und erwähnt, dass er in der Schule kein Griechisch gelernt, sondern diese Sprache erst später autodidaktisch erlernt und, um seine Griechischkenntnisse zu verbessern, die griechische Übersetzung parallel zu dem lateinischen Text gelesen habe.⁴⁹ Schließlich weiß man noch anhand der Korrespondenz des Mathematikers und Astronoms John Dee (1527–1608), der von 1583 bis 1589 in Polen und Böhmen war, dass er der Krakauer Bibliothek eine Kopie der planudeischen Übersetzung schickte.⁵⁰

Összefoglalás

Maximos Planudes számos latin profán irodalmi mű elismert fordítója. A nyugati trivium és quadrivium szinte teljes corpusát elérhetővé tette bizánci kortársainak fordításai révén. Fordításai elemzése során érdekes képet kapunk arról, milyen változtatások révén, milyen formában válhattak a latin művek a XIII. századi Bizáncrian érdeklődésre számot tartó olvasmányá. Tanulmányomban Planudes műveinek rövid általános ismertetése után Boethius Consolatio philosophiae című dialógusáról készült fordítását elemzem. A bizánci fordítás Planudes alighanem legjobban sikerült munkája. Mint a tanulmányban idézett sorok is bizonyítják, a fordító nem csupán remek stilisztikai érzékkel adja vissza Boethius prózaritmusát, illetve korántsem egyszerű metrumban írt versbetéteit, hanem a filozófiai terminusok, illetve a latin szöveg mögött sejtethető eredeti görög források felhasználásával tartalmilag is hű, ugyanakkor jó érzékkel a bizánci olvasó igényeire és háttértudására szabott fordítást sikerült adnia. Tanulmányom zárófejezete a bizánci fordítás sorsát mutatja be.

Codices aus dem 14–15. Jh. steht die Übersetzung zum Teil auch mit den *Disticha Catonis* zusammen im Corpus „nützlicher“ Texte naturwissenschaftlicher Scholien, ästhetischer Traktate und kleiner poetischer Skizzen, z.B. Schol. zur *Geodesia* Herons, Schol. zur *Mechanica* des Aristoteles, Schol. zu Kleomedes, Κυκλικῆς θεωρίας μετεώρων und Περὶ τοῦ γένους καὶ τῆς ποιήσεως Ὀμήρου und Ψελλοῦ ἀνιγμᾶτα (im Paris. Suppl. Gr. 541, 15. Jh.), unter klassischen literarischen Texten, so neben Lukian und Aristeides (im Ambros. 638, 15. Jh.), bzw. neben Sophokles, Oppianos und Hesiodos (im Paris Suppl. Gr. 498, 15. Jh.) bzw. auch mit Gnomasammlungen, Φωκυλίδου ποίησις ὠφέλιμος, und mit den Briefen und Reden des Übersetzers (Vat. Gr. 706 14–15. Jh., Laur. 22, 14. Jh.) zusammen. Die späteren Codices (so der Codex Bucuresti Gr. 394 und der Codex Mosc. 442, 17. Jh.) tradieren die Wiedergabe unter theologisch-moralischen Schriften. Siehe die detaillierte Beschreibung der Codices der Übertragung bei MEGAS, 1996, 13–38.

⁴⁷ Ἐχρησα δὲ πρὸ ἐτών ἦδη που τετάρων τῶ κατὰ τὴν Ἐφεσον ἱατρῶ ἐπιδημῆσαι ἐκεῖσε· ὁ δὲ λάβων οὐκέτι βούλεται ἀποδοῦναι, καὶ οὐκ οἶδα τί καὶ φησι. Σὸν οὖν ἂν εἴη δεῖξαι ὡς οὐκ ἀγνώμων ὁ ἱατρὸς οὐδ' οὐδενὸς ἀξίος ὁ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων (Hom. I 514) μαρτυρούμενος εἶναι, οὐδ' ὅτι προαιρούμενος ἀδικεῖν ἐπὶ τοσούτῳ τοῦ χρόνου τὸ βιβλίον παρακατέσχεν, ἀλλ' ὅτι τοῦ διακομίσουτος ἦν ἀπορία.

⁴⁸ S. P. LAMPROS, Das Testament des Neilos Damilas. *BZ* 4 (1895), 586.

⁴⁹ Vgl. H. RÜDIGER, Die Wiederentdeckung der antiken Literatur im Zeitalter der Renaissance. In: *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*. I. Zürich 1961, 566.

⁵⁰ Siehe W. O. SCHMITT, 1966, 134.

A PERZSA KIRÁLY ASZTALÁNÁL – EGY ÉTELLISTA A KÉSŐSZÁSZÁNIDA IRÁNBÓL

A szászánida Perzsia gazdag öröksége számos módon élt tovább, hagyott maradandó nyomot a későbbi századokban, meghatározó módon alakította a koraiszlámkori Irán történelmét és kultúráját. E szerteágazó hagyaték számos területen érzékelhető, ha a későókori-koraközépkori iszlám világ történelmét, anyagi és szellemi kultúráját áttekinjük. Művelődéstörténeti szempontból nézve igen jelentős a mindennapi életre gyakorolt befolyása is.

Eme roppant gazdag örökség kevésbé ismert és feldolgozott oldala a szászánida Perzsia gasztronómiai öröksége, mely a szászánida műveltség más fejezeteihez hasonlóan kifinomultnak és helyenként igen rafináltnak tekinthető. Igaz, ismereteink e téren korlátozottak, és nem támaszkodnak bőséges forrásokra.

A szászánida Perzsia gasztronómiai öröksége és a Xusraw ī Kawādān ud rēdag-ē

A középperzsa korszakról viszonylag kevés korabeli, az udvari kultúrát és szórakozásokat megőrkítő elsődleges forrás maradt fent. Ennek több oka is volt. Az egyik, hogy az írásbeliség a zoroasztrianus egyház kezében volt, és így a fennmaradt szövegek túlnyomórészt a vallási élet, a zoroasztrianus liturgia és erkölcsiség témakörét érintő traktátusok voltak. Ismert, hogy a zoroasztrianus írások körében született pehlevi irodalmat jelentős pusztulás is érte az iszlám első századaiban. A vallási, erkölcsi, hitvédelmi témákat feldolgozó pehlevi traktátusok mellett elenyésző számban maradtak ránk a szászánida kori világi műveltséghez kötődő, azokat bemutató szövegek. Ennek nem csupán az volt az oka, hogy a zoroasztrianus egyház nem érdeklődött a világi udvari kultúra, középperzsaúl *frāhang* bemutatása iránt vagy nem tartotta fontosnak a nem zoroasztrianus műveltséget, hanem az is, hogy a világi kultúra, irodalom tradíciói jelentős részben a szóbeliség, az oralitás csatornáin keresztül öröklődtek. A világi kultúra szóbeliségen alapuló továbbörökítése hosszú évszázadokon át egészen a 9–10. században megszülető klasszikus perzsa irodalomig tartott. Mindez együtt indokolja a nem vallási karakterű pehlevi irodalmi alkotások ma ismert igen korlátozott számát.

Így a fentiek fényében, ha szászánida kori gasztronómiáról beszélünk, nem meglepő, hogy mindössze egyetlen szöveget jelölhetünk meg forrásaként. A „*Xusraw ī Kawādān ud rēdag-ē*”, „*A Kawād házából származó Xusraw és egy ifjú*” (továbbiakban XKR) profán karaktere miatt a pehlevi irodalom egyik legsajátosabb szövege.

Szövegkiadások

A XKR szövegét elsőként Dastur Jamaspji Minočehri Jamasp-Asana publikálta 1897-ben Bombayben, amikor is közreadta a szöveget tartalmazó un. MK kódexet.

Nem sokkal ezután, 1913-ban, Bombayben ugyancsak Jamasp-Asana szerkesztésében, *Bahramgore Tamura Anklesaria* bevezetőjével jelent meg a „*Pahlavi Texts*” c. szöveggyűjtemény tartalmazva a XKR-nek egy javított verzióját.

Időben ezt szorosan követte Jamsedji Maneckji Unvala 1917-es berlini kiadása, amely egyben a szerző doktori disszertációja. A mű címe: „*Der Pahlavi Text: Der König Husrav und sein Knabe*”. Négy évvel később, 1921-ben jelent meg ugyanennek a munkának az angol fordítása Párizsban. A munka tartalmazza

Unvalának a szöveghez írott előszavát, a XKR pehlevi szövegét, transzkripcióját és angol fordítását. Dolgozata végén Unvala mellékel egy külön glosszáriumot, valamint függelékként a szöveg Ta'ālibi munkájában található arab verziójának fordítása is megtalálható¹:

Muḥammad Mu'īn 1952-ben az „*Āmūziš wa parvaris*” c. perzsa folyóiratban szintén közzétette egy fordítását a szövegnek, amely azonban még nem áll rendelkezésünkre, és amelyről csak S. Kiā révén tudhatunk meg annyit, hogy néhány helyen jelentősen eltér Unvala értelmezésétől.²

A hetvenes évek elején (mivel a kiadásról hiányzik az év jelölése) jelent meg Teheránban az 1913-as Jamasp-Asana szerkesztésében Bombayben publikált „Pahlavi Texts” reprintje, Y.M. Nawwābi előszavával. Ebben lényegében változtatás nélkül szerepelnek az 1913-as kiadás szövegei, bár Nawwābi előszavában céloz rá, hogy megérett az idő egy modernebb átszerkesztésre, és az Anklesaria féle előszó revideálására³.

Az *Acta Iranica* sorozat keretében 1984-ben Leidenben jelent meg a Morgenstierne tiszteletére kiadott *Festschrift* második kötetében Davud Monchi-Zadeh XKR kiadása a pehlevi szöveggel, annak transzkripciójával és a tartalmat kiegészítő, azt inkább művelődéstörténeti szemszögből kommentáló jegyzetekkel ellátott fordításával. Mindezekhez még egy a XKR kutatástörténetét áttekintő rövid bevezető járul. Monchi-Zadeh munkájának erőssége feltétlenül hatalmas mennyiségű klasszikus perzsa irodalmi analógiát felszínre hozó jegyzeteiben rejlik, ugyanakkor átírási gyakorlatában nem konzekvens, valamint egyes bizonytalan, nehezebben olvasható részekre adott megoldási javaslatai is jelentősen eltérnek a korábbiaktól. Monchi-Zadeh jelentősen támaszkodik az arab változatra, és elsősorban az alapján rekonstruál alakokat a pehlevi szövegben.

A XKR egy újabb kiadása az 1913-as Pahlavi Texts 1992-ben a Teheráni Nemzeti Könyvtár verziója. A szövegeket Sa'īd 'Urīān szerkesztette. A kiadványban szerepelnek az 1913-as kiadás szövegei, azok egy újabb transzkripciója, a kiadás feltétlen újdonsága, hogy hozza minden szöveg újperzsa fordítását. Hátránya viszont, hogy hemzseg a pontatlanságoktól, az egészen primitív átírási hibáktól, bosszantó következetlenségektől a transzkripció eljárás során. Ilyen szempontból már a címlap sem jelent kivételt, a szövegkiadó nevének, Sa'id orian (sic!) átírásával. Értékesek viszont újperzsa fordításai, csak kár, hogy nem társulnak ehhez magyarázó jegyzetek, az egyes ritkább pehlevi eredetű terminusok újperzsa fordításainak kommentárjaként.⁴

A szöveg legújabb kiadása a TITUS (*Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien*) program keretében készült el. Ez az első online verziója a szövegnek, amely kizárólag az interneten olvasható. A szöveget C. Cereti szerkesztette. A szerkesztés során egyrészt az 1913-as kiadást vették figyelembe, de egyben Sa'īd 'Urīān néhány évvel korábbi kiadását is. Az online szöveg tartalmazza az eredeti pehlevi szövegeket és azok egy újabb transzkripcióját is.⁵

¹ UNVALA, J. M. *The Pahlavi Text: King Husrav and His Boy*, Published with its Translation, Transcription and Copious Notes being an English Version of the Thesis for the Degree of "Doctor of Philosophy" of the University of Heidelberg, Germany. With an Appendix and a Complete Glossary Jamsedji Maneckji Unvala Paris 1921.

² KIĀ, S. Sur quelques termes de «Xosrow et son Page», *Acta Iranica* 3. Leiden 1974. 209-219.

³ JAMASP-ASANA, D. J. M. *The Pahlavi Texts*, vols.I-II, with an Introduction by Bahram Gore Anklesaria and a Preface by M. Nawabi (s.l., s.a.)

⁴ JAMASP-ASANA, J. M. ORIAN, S. (eds.), *Pahlavi Texts (Transcription, Translation)* National Library of Iran, Tehran 1992

⁵ *Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien (TITUS)*, *Corpus of Pahlavi texts*, On the Basis of the Edition by Jamaspji Dastur Minocherji Jamasp Asana, Pahlavi Texts [reedited with] Transcription [and] Translation [by] Sa'id Orian, Tehran 1992., entered by J. Gippert, Frankfurt 1997; Corrections and Improvements by Carlo Cereti, Vienna 1997, TITUS Version by Jost Gippert, Frankfurt am Main; 28.2. 1998/22.6. 1998/26.9. 1999/1.6.2000. <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/iran/miran/mpers/jamasp/jamas.htm>

A szöveg első tudományos említését E.W. West-nek köszönhetjük, aki a *Grundriß der iranischen Philologie*-ban (Strassburg 1896–1904. II. 118.) foglalta össze a szöveg tartalmát. Megjegyzendő, hogy West csak a JJ kódex szövegét ismerte, és ez alapján kivonatolta a XKR tartalmát.

R. Stackelberg „Beiträge zur persischen Lexikographie” I-II. (*WZKM* 17 (1903) 47-59.; 18 (1904) 280–290.) c. cikkeiben elsősorban néhány ritka, csak a XKR szövegében előforduló pehlevi terminus jelentésének pontos meghatározásával járult hozzá a szöveg világosabb olvasatához.

Az első nagyobb lélegzetvételű, a XKR-ról szóló munka a már korábban is említett Unvala előszava volt saját szövegkiadásához 1917-ből. Ez az alkotás igyekezett kitérni a szöveg minden lényeges aspektusára, beleértve az irodalmi, nyelvészeti problémákat, a pehlevi és az arab változatok közötti különbségeket.

A. Christensen a szászánida Iránról szóló monográfiájában a *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhagen 1944.)-ben,⁶ a későszászánida kultúra fejezeteinek megírásakor a XKR szövegét mint az egyik legfontosabb forrást használta.

Több kisebb-nagyobb, a XKR-ot csak részben érintő nyelvészeti tanulmányt követően Nawwābi jelemezte egy átfogóbb perzsa nyelvű tanulmánnyal.⁷

Említést érdemel még S. Kīā cikke,⁸ melyben néhány ritka és kevésbé ismert terminust elemez a XKR szövegéből.

A XKR tartalmát legutóbb A. Tafa^{cc}ulī is ismertette, a fentiekben már megismert bibliográfiai vonatkozásokat csatolva áttekintéséhez az iszlám előtti Irán irodalomtörténetét feldolgozó monográfiájában.⁹

A XKR karakterében nagyjából eltér a pehlevi szövegek többségétől. Bár a vallásos közeg nem hagyta érintetlenül – ahogy ezt M. Boyce megjegyzi – de jellegében alapvetően egy olyan munkáról van szó, mely a szászánida világi udvari kultúra irodalmi emlékének tekinthető. Miért gondolhatjuk ezt? Azért, mert a XKR felépítése fejezetei egyértelműen a szászánida udvari kultúra, a *frabang* legkülönbözőbb témáiról számolnak be hosszabb-rövidebb terjedelemben. Az ilyenfajta irodalomból nem sok maradt fenn a pehlevi irodalomban. A XKR mellett ilyen jellegű munkának tekinthető még pl. a *Vizārišn ī čatrang ud nihišn ī nēw-Ardaxšīr* („A sakk megfejtése és a nēw-Ardaxšīr feltalálása”), mely szintén a későszászánida korban játszódik, és újfent a profán kultúra egy apró szeletét mutatja be két társasjáték történetének ismertetésében.

A szöveg keletkezésének körülményei máig kérdésesek. Valószínűleg a 6–7. században került lejegyzésre. Szerzője ismeretlen, a két fennmaradt kézirat közül a régebbi végén szereplő kolofonban csak a 10. századi másoló, Mihr-Āwān Kai-Xusraw nevét említik, de a szerzőt vagy szerzőket nem.¹⁰ A műben szereplő uralkodó, I. Xusraw személye vélhetőleg a szöveg későszászánida eredetét sugallja, de a mű annyira

⁶ CHRISTENSEN, A. *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhagen 1944.

⁷ NAWWĀBI, M. Nukta-i čand az *Khusrau wa ridak* (Néhány megjegyzés a *Khusrau* és az apróról), in: *Našria-i Dāniškada-i Adabiyāt-i Tabriz* 7. 97–112.

⁸ KĪĀ

⁹ TAFACCULI, A. *Tārih-i adabiyāt-i Īrān-i piš az iszlām* (Az iszlám előtti iráni irodalom története) Tehrān 1371. 289–290.

¹⁰ A XKR két pehlevi szövegverzióban maradt fenn.

Az egyik az ún. MK kódex. Ez a párszik, az indiai zoroasztrianusok által Bombayben megőrzött szöveg. A kódex 38 pehlevi szöveget tartalmaz, ezen belül a nr. IV, fol. 28a-39a oldalak tartalmazzák a XKR szöveget.

A kódex datálásának kérdése nem tisztázott. Az valószínűnek látszik, hogy az MK egy korábbi szövegről lett másolva. A másolót, a szöveg kolofonja szerint Mihr-Āwān Kai Xusrawnak hívták. A kolofon szerint ez a yazdgerdi éra 324. évének Bahman havában történt, amely a keresztény időszámítás 956. esztendejének felel meg.

West szerint azonban a kódexben szereplő évszám (324) sérült, hiszen a pehlevi 6 szám valójában a 3+3 összetétele ortográfiailag, és West szerint az első három szám időközben „being eaten away”, és már a naosāri kódexbe, a másik, a XKR-ot tartalmazó kódexbe is 324 került át. West álláspontja alapján a kódex másolásának ideje nem Kr.u. 956, hanem a yazdgerdi éra szerinti 624. év azaz Kr.u. 1255 (WEST 1896–1904 113.).

ahistorikus, az uralkodó alakja és szerepe annyira formális benne, hogy könnyen elképzelhető, hogy akár a korábbi szászánida időkből származó témák vagy szövegek is mintául szolgálhattak a XKR megírásához a Kr. u. 6–7. században.

Mégis, miért lehet, hogy e szöveg ránkmaradt? Az ok valószínűleg a szöveg korabeli népszerűségében rejlik. Kevés olyan pehlevi szöveget találunk ugyanis, mely mind eredetiben mind későbbi arab fordításban is ránk maradt. A XKR ezek közé tartozik. A XKR eredeti pehlevi traktatusán kívül, ismert egy 11. század eleji arab parafrázisa a Ġaznawida államban élt és alkotott Ta'ālibī Ġurar-jából¹¹ is, de egy fejezete felbukkan Ṭabarī *Tāriḥ al-rusūl wal-mulūk*-jában is a 10. századból valamint annak korai újperzsa fordításában, Bal'aminál is¹². Mindez a szöveg és a téma roppant népszerűségében rejlik, mely aligha lehetett véletlen. Csak sajnálhatjuk, hogy több, a szászánida udvari kultúrát a XKR-hez hasonló részletességel leíró korabeli középperzsa szöveg nem maradt ránk.

A XKR szövegének szerkezete

A XKR, a szászánida udvari kultúrát bemutató szöveg tartalma az alábbiakban rendszerezhető:

A. Bevezető részek

- 1-7. Az apród bemutatkozása
- 8-10. Az apród tanulmányainak felsorolása
- 11-12. Az apród fizikális virtusa, harci sportok
- 13-18. Zene, csillagászat, társasjátékok ismerete

A kérdés tisztázásában nagyban segíthet egy az ugyanebben a kódexben található másik kolofon végén található ún. hindusztáni éra szerinti datálás. E szerint a második kolofont a hindusztáni éra szerinti 1077-ben írták, amely Kr. u. 1021 a keresztény időszámításnak felel meg. Ezek alapján 65 év eltérés mutatkozik a Kr. u. 956-ra datált első kolofon és a Kr. u. 1021-re tehető második kolofon között.

Az MK kódexnek ismeretes egy másolata Naosāriból, szintén Indiából, ez az ún. JJ kódex, mely szintén tartalmazza a XKR szövegét. A kódex másolója Dastūr Jamšīd Jāmāsp volt. Ez a kódex a Bundahišn pazand változatán túl tartalmazza az MK kódex szövegeit is. A szöveg szerint Dastūr Jamšīd Jāmāsp a yazdgirdi éra szerinti 1136. év Šahriwar hava első napján fejezte be a másolási munkálatokat, ami átszámítva Kr. u. 1767-nek felel meg. A két szöveg apróbb eltéréseket mutat, a JJ. ortográfijára Jamāsp-Asana szerint jellemző az un iráni stílus követése, szemben az indiai zoroasztrianusok helyi sajátosságaival (*The Pahlavi Texts*, s.a. 4–11.).

¹¹ A XKR szövegének fennmaradt egy arab változata is Ta'ālibī történeti munkájában is, amely azonban nem teljesen egyezik meg a fennmaradt pehlevi verzióval.

Ta'ālibī előszavában elmondja, hogy a szöveget patrónusa Amīr Abū'l-Mu'āffar Našr óhajára fordította le arabra. Amīr Abū'l-Mu'āffar Našr a Ġaznawi Maḥmūd szultán fivérének, Našr al-Dīnnek volt a fia, aki (ti. Našr al-Dīn) 1019 táján hunyt el.

A XKR arab változata mintegy bele van ágyazva az arab szöveg azon fejezetébe, amely Xusraw Parwiz udvarának tizenkét csodáját meséli el. E csodák egyike Xwašārzūnak, a csodálatos apródnak a története, mely a pehlevi szöveg változatának arab parafrázisa.

Ta'ālibī Abū Manšūr 'Abd al-Malik b. Ism'īl al-, *Ġurar Ahbār Mulūk al-Furs wa Sīyaribīm, Histoire des rois des Perses*, ed. H. Zotenberg. Paris 1900. 705–711.

¹² Bal'amī, *Tāriḥnāma-i Ṭabarī, Ġardānida-i mansūb be Bal'amī*, ed. M. Raušan, vol. II. 815–816 Tihrán 1380.

B. *A király, Xusraw Anōšagruwān kérdései és az apród válaszai az udvari élet különböző részeiről*

- 19–54. Étkezés, a *bazm* első része
 19–22. a legfinomabb négy lábúakból készült ételek
 23–27. a legfinomabb szárnyasok, és a belőlük készült ételek
 28–32. a legfinomabb kocsonyában vagy zselében tárolt húselekek
 33–36. a legfinomabb ecetben tartósított húsetel
 37–42. a legfinomabb édes krémek, szószok
 43–47. a legfinomabb kompótnak, befőttnek való gyümölcsök
 48–53. a legfinomabb magos gyümölcsök
 54–59. borok
 60–64. zenészek, udvari *joculatorok*
 65–67. a borhoz illő kellemes dolgok
 68–94. a legfinomabb illatú virágok
 95–100. erotika: a szászánida „*donna del palazzo*”
 101–106. a háttaló, és a jutalom

C. *107–125 a céda kísértése és a vadászkaland*

A XKR szövege tehát három fő részre oszlik, egy bevezető, bemutatkozó fejezetre, az udvari kultúrát bemutató központi részre, és egy az előbbiektől jelentősen eltérő, valószínűleg más, vallási karakterű szövegből származó, erkölcsi példázatot bemutató harmadik epizódra.

A Xusraw Anōšagruwān (531–579) udvarában játszódó szövegben a híres szászánida király és egy apródja (rēdak) beszélget kérdezz-felelek formában a szászánida udvari kultúra részleteiről. A király és az apród személyisége a szöveg egésze alatt háttérben marad és alakjaik láthatólag csak keretként szolgálnak az udvari kultúra különböző elemeinek leírására. A szöveg azzal együtt, hogy gazdag tárháza a szászánida világi műveltségnek, mégis híven követi a pehlevi irodalom legfontosabb szövegeit: stílusa lapidáris, egyszerű és azt az lejegyző írnok láthatóan nem tért el a vallási szövegekre jellemző stílusjegyeiktől. Témája és egyedisége miatt a XKR-ben igen sok a pehlevi *hapax legomenon*, a szöveg helyenként olvashatatlan és töredékes, s ez nagy mértékben nehezíti a szöveg helyes interpretálását valamint egyes fejezetek, így az étkezés esetében megköveteli a későbbi arab és klasszikus perzsa analógiák, szakácskönyvek, receptek vizsgálatát.

Az első fejezet az apród bemutatkozásáról szól. Kezdve iskolai sikereitől a harci játékokban való jártaságán át egészen a csillagászatban, zenében, társasjátékokban való gyakorlottságáig. Mindezeket katalógus-szerűen sorolja fel a szöveg az olvasó számára. Ez a viszonylag rövid bevezetés képet ad az apród neveltetésének fokozatairól. Ezen túl a szöveg fő érdekessége, hogy adatokat közöl az apród származásáról is.

A XKR második és egyben legbővebb része egy szászánida kori *bazm*, azaz udvari ünnepség megjelenítése. A XKR anonim szerzője pontosan követte egy udvari lakoma fogásainak és az ehhez kötődő szórakozásoknak a válfajait, sorrendjét.

A 11. századi arab változat szerkezetében feltűnő, hogy a pehlevi szöveg első része teljesen hiányzik, csak néhány sort szentel Ṭaʿālibī annak, hogy megemlítsa az apród családi hátterét, teljesen nélkülözve az apród nevelésére vonatkozó részleteket. Ezen belül néhány egyéb különbséget is felfedezhetünk a szöveg rövidegsége ellenére a pehlevi részekhez képest.

A zoroasztriánus elemek elhagyása szinte természetesnek vehető, mivel furcsán hatott volna egy muszlim kori szövegben egy zoroasztriánus egyházi neveléssel hivalkodó betoldás. Így ennek elhagyását teljesen logikusnak vélhetjük.

Sokkal nagyobb súllyal esik viszont latba az apród világi nevelése egyéb mozzanatainak lerövidülése (csillagászat, sport, hadművészet). Véleményünk szerint ezek a részek szerves részét képezik a szövegnek, és ezzel az arab szöveg – amely bár a „B” részben bővebb és tartalmasabbá válik a meglehetősen lapidáris pehlevi szövegnél, összességében mégis csonkábbá válik. Tévedés lenne azt gondolni, hogy csupán a dialógusban felsorolt témák tartoznak hozzá a szöveg szorosabb mondanivalójához.

Az arab szöveg ugyanakkor megtartja és némileg bővebben tárgyalja a gasztronómiai, erotikus és zenei fejezeteket. Ekként az arab változat profílija jelentősen módosul a pehlevihez képest, mert főként a harcművészetekben való jártasságot taglaló részletek elhagyásával Ta‘ālibī verziója intimebb, extravagánsabb, a kifinomult későszászánida elit udvari szórakozásait jobban hangsúlyozó alkotássá válik.

Étkezés, a *bazm* első része (19–54)

Tanulmányunkban eltekintünk az egész szöveg bemutatásától és kizárólag a gasztronómiai részletekkel foglalkozunk. Az alábbiakban külön részenként közöljük a XKR idevonatkozó fejezeteit, I. Xusraw és apródja fiktív párbeszédeit. Rajtuk keresztül megismerkedünk a későókori szászánida udvar művelődéstörténetének egy apró szegmensével: a szászánida elitkonyha remekeivel.

Az egyes sorok előtt álló számok a szöveg Unvala és Monchi-Zadeh-féle beosztására utalnak. Mivel a lakoma leírás a XKR második fejezetének elején helyezkedik el, ezért a számozás is ezt tükrözi.

Minden fejezetben először a szöveget közöljük közép-perzsául és magyarul, majd ezt követi egy hosszabb-rövidebb kommentár. Mivel számos *hapax legomenon* van az eredeti pehlevi változatban, így a kommentárírás során klasszikus arab és klasszikus perzsa források nyújtottak analógiákat azok vizsgálatához.

A *bazm*, a lakoma két részből áll: fejezetének első részét az étkezés, második részét a különböző borok bemutatása teszi ki. Ez a két rész mind a pehlevi, mind pedig a későbbi 11. századi arab verzióban helyett kapott, és mind szerkezetileg, mind pedig tartalmilag erős hasonlóságokat mutat a két változat. Először a lakoma első részével ismerkedünk meg, a szászánida uralkodó kedvenc fogásaival. A pehlevi szöveg gasztronómiai része hét alfejezetre osztható:

1. Négy lábúakból készült ételféleségek
2. Szárnyasételek
3. Hidegben tartósított ételek
4. Ecetben tartósított ételek
5. Édességek
6. Befőttek
7. Magos gyümölcsök

Négy lábúakból készült ételek:

Szöveg:

19. Šāhān šāh ō rēdag guft kū ka tō rēdag ēdōn xwaš ārzūg hē u-t xōg pad xwarišn xwaš ud brahmag ī xūb ud čabuk andar būd ēstēd,

20. Bē gōw kū xwarišn-ē kadām xwaštar ud pad mizag-tar. Gōwed rēdag kū anōšag haft-kišwar xwādāy, kāmāg hanjām, framāyēd šnudān, xwarišn-ē ān xwāštar ud pad mizag-tar ī andar gušnāgih ud tan-drustih ud abē-bīmih xwarēnd.
21. Bē ān pad mizag-tar wahīg ī dō māhag kē pad šir ī mādar ud ān-iz ī gāw parward ēstēd, rūdan, ambarag ka abāg āb-kāmāg handūd xwarēnd ayāb sēn ī gāw frābih pad spēd-bāg xūb poxtan pad šakar ud tabarzd xwardān.
22. Šāhān-šāh passandīd u-š pad rāst dāšt.

Fordítás:

19. A királyok királya így szólt az apródnak: „Hogyha te ilyen helyes vágú apród vagy, és neked jó a természeted az evésben, és jó a ruhád és eszes vagy,
20. (akkor) mondd meg, hogy melyik a legjobb és legfinomabb étel.” Így szólt az apród: „Hogy halhatatlanok legyetek, hét kontinens királya, a vágukat beteljesítő, parancsoljátok hallgatni: az a legjobb és legfinomabb étel az, amelyet éhségben és egészségben és félelem nélküliségben fogyasztanak.
21. Abban a legfinomabb a két hónapos gödölye, amelyet anyja tején, és tehéntején is tartottak; megnyúzva, és a testét savanyú zabkásalevessel leforrázva eszik; vagy a hízott marha szügye aludtejben jól megfőzve cukorra és kandiscukorral fogyasztva.”
22. A királyok királyának tetszett és helyesnek tartotta a választ.

Kommentár:

Ebben az első részben a négy lábúakból készült fogások listáját olvashatjuk. A zsenge gödölye és a marhahús az, amelyet az apród a legjobbnak tart a húсок közül. Kiemelendő még az ízesítés kérdése. Az apród leginkább a savanyú ízt javasolta az *āb-kāmāg*, a savanyú zabkásaleves és a *kāmāg*, az aludtej hozzáadásával. A két szó hapax legomenon a pehlevi *corpusban*, így érdekes összevetni az időben a későszászánida kortól nem túl messze álló és azzal szoros kulturális rokonságot mutató abbászida korból fennmaradt bagdadi szakácskönyv receptjeivel.¹³ A *Hagia Szofia* könyvtárában fennmaradt kéziratban levő szövegek tanulsága szerint az egyik ismert recept volt az ízesítők közül a *kāmāg rijāl*, amely egyértelműen perzsa kölcsönzés és a középperzsa *āb-kāmāg*-gal áll *kapcsolatban*, az alábbiak szerint készült:

„Kāmāg rijāl:

Sokféle változata van ennek, de mind követi ugyanazt a receptet, csak a hozzávalókban különböznek. Először fogj egy száraz lopótök-vázat, amelyből a bele és a magja ki van kaparva. Áztasd két órán át vízben, aztán óvatosan szárítsad meg. Tegy bele 5 ratl aludttejet, 10 ratl friss tejet és másfél ratl finoman átszűrt sőt és keverd össze őket. Takard le, és hagyd pár napig a forró napon. Ezt először júniusban kell tenni, a napforduló kezdetén. minden reggel adj hozzá három ratl friss tejet, és keverd meg reggel és este. Adj hozzá tejet, amint a folyadék csökken augusztus elejéig. Majd fogjál menta leveleket, šunizt, és meghámozott hagymakockákat, dobd bele, és keverd össze, hozzáadva friss tejet, amennyi szükséges, egészen szeptember közepéig. Takard le október

¹³ ARBERRY, A. J. A Baghdad Cookery Book, *Islamic Culture* 13 (1939) 21–47., 189–214.

közepéig, aztán vedd el a nap elől, és szolgálj fel. Van egy egyszerűbb variáció, amelyben nem használnak aromás hozzávalókat, van egy másik, amelyben šunizt és hagymát használnak, és van egy másik, amelyben a szárról letépett vadrózsa szárított leveleit használják föl”.¹⁴

Mint ebből is látható, a savanyú íz dominál ebben a receptben, amelyet a tej napon való erjesztésével érnek el, némi menta- és hagyma-aroma hozzáadásával. Ez az apróság mindenképpen jól jelzi a szászánida kori gasztronómia bizonyos elemeinek továbbélését az Abbászidák alatt.

Az abbászida kori udvari ételekről, az ahhoz kapcsolódó költészetről élénk beszámolót találhatunk *Maš'ūdīnāl*, aki egy helyen leírja az abbászida udvar egyik kalifájának *al-Mustaqfinak* és udvari költőinek találkozáját és a különféle ételekről való társalgását verses formában. Ezekben is bőségesen találni idézeteket, amelyek a szászánida korra utalnak. „*Sāsān találta ezt föl a maga korában, Anūšīrwān király kísérletezte ki a maga örömére.*”¹⁵ olvashatjuk az egyik idézett költemény végén.

Tā'ālibī arab változata nagyon hasonlít a pehleviéhez:

„(Király:) *mond meg nekem, melyik a legjobb négylábúakból készült hús? (Apród) Ez a bányé, amelyet két anyajuh szoptat és két hónapig fivön hízik, és amelynek húsát párolás után kemencében megsütik; vagy a fiatal hízott gödölye húsa, amelyet a saját zsírában készítenek el, vagy a fiatal hízott marha mellkasa ecettel elkészítve.*”

Mint látható, egyértelmű, hogy e szöveg a pehlevi eredetihez kapcsolódik. A fiatal gödölye és marha elkészítésének módja is megegyezik nagyjából. Az arab szöveg talán kicsit bőbeszédűbb a pehlevinél, de tartalmilag nem tér el lényegesen, mindkettőben a savanyú íz dominanciája figyelhető meg.

A szárnyasételek

Szöveg:

23. Dudīgar framāyēd pursīdan kū murw-ē kadām xwaštar ud pad mīzag-tar?
24. Gōwēd rēdag kū anōšag bawēd, ēn and murw hamāg xwaš ud nek:
25. Fraš-murw, čor ud karak, tadar ud tihōg, spēd-dumbag, sūrparrag ud... ud ... ud čakōk... ī parwardag ud kulang juwān ud čarz ī tīr mähīg, kabk-anjīr ud xašēnsār ud murw-ābīg.
26. Bē abāg karak ī kadagīg ī juwān kē pad šāhdanag ud kāmāg ī jawēn ud rōān ī zaytān parward ēštēd ēč murw tāxt nēst ranjāg kardan pēš pad rōz ī kuštan rūdan pad pāy-ē āgustan ud rōz ī dudīgar pad gardan āgustan pad sōrābag brištan az ān murw ī xwaš ān ī pušt xwaštar ud az pušt ān xwaštar ī ō dumb nazdiktar.
27. Šāhān-šāh passandid ud-š pad rāst dāšt.

Fordítás:

23. Másodjára a király azt parancsolja kérdezni, hogy: „Melyik madár a legjobb és legfinomabb?”
24. Így szól az apród: „Hogy halhatatlanok legyetek, azok a madarak mind jók és szépek:
25. A pávakakas, a fácántyúk, a fűrjtyúk, a fácánkakas, a szürke fogoly, a fehér galamb, a *sūrparrag* (vörösszárnyú?) és ? és ? és a pacsirta ... a háziasított, a fiatal daru, a Tār havi túzok, a fogoly, a *xašēnsar* (?) és a vadkacsa.

¹⁴ ARBERRY 1939. 28.

¹⁵ ARBERRY 1939. 25.

26. De a zsenge háziasított fűrjtel, amelyet kendermagon, árpakásán, és olívaolajon hizlalnak, semelyik madár nem versenyez, (ezt) meg kell futtatni a vágás napja előtt, majd a vágás napján a lábánál fogva felakasztani, a második napon a nyakánál felakasztani és sós vízben megpárolni, abból a madárból a legjobb annak a háta, és a hátából az, amely a farához a legközelebb esik.”
27. A királyok királyának tetszett és helyesnek tartotta a választ.

Kommentár:

A második részben a különböző szárnyasételekkel ismerkedhetünk meg. Ezekben egészen egzotikus madarakkal találkozunk, amelyek étkül szolgáltak a szászánida királyok udvarának asztalán. Érdekes az a leírás, amely egy-egy ilyen madár elkészítéséről szól. A madarat először különböző olajos magvakon jól meghízlatják, majd hasonlóan a nálunk is fogságban tenyésztett vadmadarakhoz, megfuttatják. Ahogy nálunk a fécánnal teszik, ugyanazt javasolja az apród is a fűrjtel kapcsolatban. Vágás után hagyni kell néhány napig a madarat fellógatva előbb lábánál, majd pedig a fejénél fogva, így érve el a szükséges ízt. Különösen érdekes még az is, ahogy a szöveg megjelöli a fűrjtel testének legízletesebb részét a teste hátsó részén. Az elkészítés folyamán pedig előbb sós vízben kell megpárolni, s majd csak utána megsütöni.

Monchi-Zadeh, aki számos helyén eltérő olvasatot javasol ebben a szövegrészletben, a madár elkészítésénél is másképp olvassa a szöveget, és a „*ranjäg kardan* (megfuttatni)” helyett „*röčak kardan* (megböjtöltetni)” alakot olvas. Mivel az eredeti kéziratok hiányában nincs módunk a problémát eldönteni, így csak annyit fűzhetünk ehhez, hozzá, hogy végeredményben ugyanarról van szó, a madár koplaltatásáról, vágásra való elkészítéséről. A „*Tir havi túzok*” elnevezésben a Tir nyárra utal.¹⁶

Ta^cálibi arab verziója pedig az alábbi:

„(Király) És melyik a legjobb szárnyasétel? (Apród:) A hizott fécáné, a "téli fogolyé", a hizlalt fiatal galamboké, és a csirkéé, amelyet árpamagon, kendermagon és olívaolajon neveltek.”

Ta^cálibi variánsa jól láthatóan sokkal rövidebb mint a pehlevi szöveg idevonatkozó listája, ám a felsorolásban szereplő állatok, a fécán, a fogoly és a galamb, mind szerepelnek a pehlevi verzióban. Elmarad viszont a recept, melyben a fűrjtel elkészítését részletezi a pehlevi szöveg.

Hidegben tartósított ételek

Szöveg:

28. Sidigar framäyēd pursidan kūaz ān ī pad afsard nihēnd gōšt-e kadām xwaštar?
29. Gōwēd rēdag kū anōšag bawēd, ēn and hamāg gōšt xwaš ud nēk.
30. Gāw ud gōr ud gawazn ud warāz ud uštar-kawādak, gawdar ī ēk-sālag ud gāwmēš ud gōr ī kadagīg ud xūg ī kadagīg.
31. Bē abāg gōr ī juwān kē pad aspast ud jaw parward ēštēd ud pih dārēd, u-š pad sik ī truš... ud čāšnīg ēwēnihā dahēnd u-š pušt pad halām nihēnd, afsardī ān wēh ud xwaštar.
32. Šāhān-šāh passandīd ud pad rāst dāšt.

¹⁶ MONCHI-ZADEH 1984. 67–69.

Fordítás:

28. Harmadjára a király azt parancsolja kérdezni, hogy: „Abból, amit hidegbe helyeznek, melyik a legjobb?”
 29. Így szól az apród: „Hogy halhatatlanok legyetek, ezek a húсок mind jók és szépek:
 30. A tehén és a vadzámár és a szarvas és a vaddisznó, és a fiatal teve, az egyéves borjú és a bivaly, és a háziszámár és a háziasított disznó.
 31. De a fiatal vadzámár, amelyet lucernán és árpán neveltek, és amely zsíros, és amelyet savanyú ecetben, ... ízű módjára készítenek, és a hátahúsát tartósítják, az a legjobb és legkellemesebb hidegen tartott hús.”
 32. A királyok királyának tetszett és helyesnek tartotta a választ.

Kommentár:

Ez a részlet a különböző húсок tartósításáról szól. Fontos kiemelni, hogy itt csak négy lábúak szerepelnek és vegyesen találhatóak benne vadon élő és domesztikált állatfajok. Többségében azonban olyan állatfajokat találhatunk a listában, amelyek mindmáig megtalálhatóak az iráni konyha étlapjain. A nagy kivétel a vaddisznó és annak valamelyik háziasított fajtája, mert az iszlám tiltása miatt ezek az állatok később eltűntek az étlapról. Ám a szászánida korban ilyen megkötések nem voltak még, a disznó vadászata, tenyésztése és húsának fogyasztása nem ütközött akadályokba. Jó példa erre II. Xusraw Tāq-i Bustānban található domborműve, ahol a fal baloldalán található reliefen az uralkodó vaddisznóra vadászik.

Érdekes megfigyelni, hogy itt is az ecet, tehát egy savanyú íz, amelynek hozzáadásával tartósítják a húst. A tartósítás egyéb módjairól nincs tudomásunk, mivel azonban *afsardról*, tehát fagyasztott húсокról beszél a szöveg, vagy vermekben tárolt, télre elrakott élelemről vagy hideg, kocsonyás zselében tálat fogásokról lehet szó.

Fontos hozzátenni még, hogy ez a részlet teljesen hiányzik Ta'ālibī arab verziójából.

Ecetes húсок*Szöveg:*

33. Čahārōm framāyēd pursīdan kū xāmīzi kadām tarrtar?
 34. Gōwed ku anōšag bawēd, xāmīzi xargōš tar-tar ud asprōd hambōytar ud nāmwar ud pad mizagtar ud dil ī tadar hugugārtar.
 35. Bē abāg āhūg ī mādag ī starwan kē afsard ēstēd ud pih dārēd ēč xāmīz pahikār nēst.
 36. Šāhān šāh passandid u-š pad rāst dāšt.

Fordítás:

33. Negyedére parancsolja kérdezni, hogy: „Melyik a legfrissebb ecetes lében eltett étel?”
 34. Így szól az apród: „A nyúl ecetes húsa a legfrissebb, a homoki nyírfajd a legjobb illatú és a leghíresebb és a legfinomabb, és a fácánkakas belsősege (szíve?) a legjobban emészthető.
 35. De a még nem ivarérett nőstény gazellával, amelyet hidegen tartanak és zsíros, semelyik ecetes hús nem versenyezhet.”
 36. A királyok királyának tetszett és helyesnek tartotta a választ.

Kommentár:

Āmuzgar szerint a *xāmīz* nem volt más, mint savanyított húsfajta, amely egyfajta aperitifként vagy inkább előételként szolgált.¹⁷ Kiā szerint a *xāmīzt* úgy készítették, hogy a különböző húsféléket először vékonyra szelték, majd pedig ecetben tartósították. néha pedig az is előfordult, hogy a húst ecettel vagy anélkül láng fölött megpörkölték.¹⁸ A kifejezés szerinte a klasszikus perzsa *āmīxtan*, *āmīz*- „összekever, vegyít” igével áll kapcsolatban. A felsorolt állatfajok esetében meg kell jegyezni, hogy itt is vadhúsok egész sora fogad bennünket, és egyértelműen egyfajta elitkonyha bontakozik ki a szemünk előtt.

Ta‘ālibi szövege tömörebb a pehlevi eredetnél, de tartalmilag párhuzamosságokat mutat azzal:

Király: „És melyik a legjobb tartósított étel?” *Apród:* „A fiatal gazella húsa, amely porhanyós, hosszú és vékony csikokra van szeletelve, ecettel, mustárral, sós tengervízzel, fokhagymával és köménymaggal van tartósítva.”

A szöveg legfőbb hasonlósága abban áll, hogy itt is a gazellát emeli ki, mint a legkiválóbb tartósított ételt, és ez megegyezik a fentebb olvasott pehlevi verzióval. Ugyancsak az elkészítésbeli azonosságra utal, hogy a *xāmīz* tartósításánál megismert savanyú ízt kölcsönző ecet áll első helyen a szövegben, kiegészülve további adalékanyagokkal, amelyek viszont a pehlevi szöveg leírásából hiányoznak.

*Édességek**Szöveg:*

37. Panjōm framāyēd pūrsīdan kū rōyn-xwardīg-ē kadām wēh ud xwaštar?
38. Gōwēd rēdag kū anōšag bawēd, ēn and rōyn-xwardīg hamāg xwaš ud nek:
39. Pad hāmīn ān lawzēnag ud gōzēnag ud gōz-afrōšag ud čarb afrōšag ud čarb-angust kē az čarz ayāb az ān ī āhūg kunēnd, pad rōyn ī gōz wirēzēnd.
40. Pad zamestān ān lawzēnag, šiftēnag ud wafrēnag ud tabaržad ud gišnīz awurd.
41. Bē abāg parwardag ī az āb ī sēb ud bēh ī... kard ēstēd eč rōyn-xwardīg pahikār nēst.
42. Šāhān šāh passandīd ud u-š pad rāst dāšt.

Fordítás:

37. Ötödiknek a király azt parancsolja kérdezni, hogy: „Melyik a legjobb és legkellemesebb édesség?”
38. Így szól az apród: „Hogy halhatatlanok legyetek, mindez (alábbi) édesség kellemes és szép:
39. Nyáron kellemes a marcipán, a *gōzēnag* (diós sütemény), a *gōz-afrōšag* (a lisztből, mézből és vajból készült édesség), a *čarb-afrōšag* (zsíros-olajos édesség), és a *čarb-angust*, amelyet tuzokból (annak egy részéből) vagy a gazella ama részéből (?), dióolajban nyernek.
40. Télen a *lawzēnagot*, a *šiftēnagot* és a *wafrēnagot* (kristálycukor) és a *gišnīz* készítik.
41. De az almaléből és a birsalmából ... készített (*pāludaggal*) (?) semelyik édesség nem versenyezhet.”
42. A királyok királyának tetszett és helyesnek tartotta a választ.

¹⁷ ĀMUZGAR, Ž. Cooking in Ancient Iran, in Pahlavi Literature, *Encyclopaedia Iranica*, vol. VI., E. Yahrshater (ed.), Costa Mesa 1993. 246–250.

¹⁸ KIA 209.

Kommentár:

Ebben a fejezetben elérkeztünk az édességekhez, melyek a szöveg szerint szép számmal voltak képviselve a szászánida udvari konyha finomságai között. A *rōyn-xwardīg* „édesség” kifejezés szerepel egy másik pehlevi szövegben. A *Draxt ī Āsūrīg* is említi e kifejezést, amelyről Henning említi a következőket: „*rōyn-xwardīg*, literally "butter-food" means "sweetmeats" in Pahlavi. The "Southern" form "rōwn-xwardīg" in the *Husraw ud rēdag* corresponds to *halawī* in the Arabic version. Henning szerint a *rōyn-xwardīg* eredetileg „írót” jelentett, majd általánosan minden édesség összefoglaló elnevezése lett a középperzsa korban.

Ezt követően a szöveg két részre osztja az édességeket. Vannak nyáron, és vannak télen fogyasztható édességek. Mint látjuk, szinte minden édességnek van egy olajos-zsíros alapja, majd ezt leginkább dióval, mézzel és mandulával ízesítik.

Stackelberg idézi a *Farhang-i Nāsiri*t, amely beszámol néhány édességről, annak készítési módozatairól. Mindezek a muszlim kori analógiák sok szempontból segítenek a XKR e részlete megértéséhez. Nézzük meg, a *Farhang-i Nāsiri* mit ír például az a szövegünkben is szereplő *afrōšag* (újperzsául *afrūša*) készítéséről.

„az *afrūša* egy édesség neve, amelyet lisztből készítenek, és az úgy néz ki, hogy először az olajat és a lisztet egybeöntik, majd a keveréket egy tálba teszik, és kézzel összegyúrtják, úgy hogy sok tézta legyen, majd mézet adnak hozzá, majd egy lábosban megfőzik, hogy száraz és kemény legyen.”

A *Farhang-i Nāsiri* más édességekről is ad számunkra információkat. A *lawzēnagról*, pontosabban annak újperzsa verziójáról a *lūzīnáról*, a következő megjegyzést teszi: „a *lūzīna* az *afrūšával* azonos, amely a *halva* a *gilániaknál*”¹⁹.

A Steingass szótár szerint az *afrūša* „a dish made of butter, honey and flour, bruised wheat or barley and victuals dressed with it; a confection made of almonds, a dish of yolk of egg, milk and syrup”²⁰.

A *gōzēnagról* pedig a *Farhang-i Nāsiri* az alábbiakat írja: „*gūzból*, azaz *dióból* készült *halwā*, amelyet "čahār mağznak" (négy dióbélnak) is hívnak, mert az a belseje négy részből áll (ti. a dióbél)”²¹.

A *lawzenagról* (újperzsául *lūzīna*) ezt írja *Burhān-i qāti* szótára: „minden dolgot így hívnak, amelyet olyan ételekből készítenek, melyekben mandulabél van, és amelyet mandulabélből főznek vagy készítenek”²².

A *šiftēnagról* Monchi-Zadeh az alábbi megállapítást teszi: „*šiftēnag* = NP. *Širin*, this can be understood here as juicy, cf. NP *šiftā*; *doḡāb i gač*, "a watery plaster" and otherwise "a watery mortar made of gravel and quick lime”²³.

A *wafrēnag* szóban nem nehéz felfedezni a középperzsa *wafr* „hó” kifejezést, mely alapján Monchi-Zadeh az alábbi következtetésre jut: „it should be understood as a cool sweet, most probably something like *barf-sira* "a winter sweetmeat consisting of snow (or grated ice) and syrup, and flavoured with spices" this was still very popular some decades ago”²⁴.

A *gišniz* nem más, mint a koriander, amelyről Monchi-Zadeh az alábbi megjegyzést teszi: „*coriander* is still much in sweets. *Nuql i gišniz* "coriander dragée" belongs today to the *Noroz-sweets*”²⁵.

¹⁹ R. STACKELBERG „Beiträge zur persischen Lexikographie” I-II. WZKM 18 (1904) 285. A szerző fordítása.

²⁰ STEINGASS, P. A *Comprehensive Persian-English Dictionary*, Beirut 1975. 82.

²¹ STACKELBERG 1904. 281.

²² Tabrizi, M. H. *Burhān-i qāti*, ed. M. Muḡin, Tihḡan 1376. 1912.

²³ MONCHI-ZADEH, 72. 71. j.

²⁴ MONCHI-ZADEH, 72. 72. j.

²⁵ MONCHI-ZADEH, 72. 73. j.

Összefoglalva ismereteinket az édességekről, megállapíthatjuk, hogy számos édességfajta továbbél mindmáig és gazdagítja a perzsa konyhát. A lista azonban nem teljes, nem tudunk mindent beazonosítani, a továbbélés csak részben adatolt és receptek híján csak gyaníthatjuk, hogy melyik név milyen édességet takar.

A 41. c. szintén értelmezési problémákat ad, mert itt a *parwardag* alak helyett Monchi-Zadeh *pālu-dag* alakot olvas, mely valóban elképzelhetőbb, talán amiatt is, hogy az arab változatban szerepel a fāludaj, amely a pāludag arabizált megfelelője. A *pālude* v. *fālude* mindmáig nagyon népszerű édességfajta Iránban. A *pālude* jól ismert édesség Iránban hűtött, rendkívül édes, vízből, cukorból, alma- és birsalmacsíkokból koriander, só, rózsavíz és fahéj hozzáadásával készült kocsonyás, zselés édességfajta. A *fāludajjiya*, a *pāludag* arabizált formája szintén szerepel a korábban idézett bagdadi szakácskönyvben, lényegében megegyezve a modern recepttel, csupán néhány apró hozzávalóval (méz, safrány, mandula) kiegészítve.²⁶

Nézzük most meg, hogy mit mond az arab verzió a *bazm* lakomájának erről a részéről!

Király: „Mondd meg nekem, hogy melyik a legjobb édesség?” Apród: „A rizslisztből készült sütemény, nagyon friss tejjel (készítve), a gazella zsírja kandiscukorral, és a jüzínajból készült sütemény is, amelyet mandulaolajjal és cukorsziruppal készítenek, és a lüzínajból készült sütemény, amelyet kristálycukorral és rózsavízzel készítenek; a fāludaj, amelyet cukorral és mézzel készítenek.”

A szöveg egyértelműen kapcsolódik a pehlevi verzióhoz, mert sok ponton egyezést találunk annak a szövegével. Így a *lüzínaj*, *jüzínaj* és a *fāludaj* is szerepelnek a XKR eredeti édességlistáján (ez utóbbi azonban csak hipotetikusan, mint azt fentebb jeleztük). Az arab verzió ismétlődő eleme, hogy nagyobb hangsúlyt helyez az adalékanyagok, hozzávalók, ízesítők felsorolására, mint a pehlevi variáns, így némileg többet árul el az ételek karakteréről a meglehetősen tömör középperzsa verzióhoz képest. Ez történik itt is, mert minden egyes esetben megtudjuk, hogy mely édességet miből készítenek, míg a pehlevi verzióban évszakonkénti csoportosítást olvashatunk.

Befőttek, befőttnek való gyümölcsök:

Szöveg:

43. Šašōm framāyēd pursīdan kū ambag-ē kadām xwaštar?
44. Gōwēd rēdag kū anōšag bawēd, ēn and ambag-ē hamāg xwaš ud nēk:
45. Wahār-wādrang ka abāg pōst xwarēnd, bēh ud...halilag ud gōz ī tarr ud wādrang ud wahman ī spēd.
46. Bē abāg sanjibil ī čīnīg, halilag ī parwardag ēč ambag pahikār nēst.
47. Šāhān šāh passandīd ud pad rāst dāšt.

Fordítás:

43. Hatodikként a király azt parancsolja kérdezni, hogy: „Melyik befőtt a legjobb?”
44. Így szól az apród: „Hogy halhatatlanok legyetek, ezek a befőttek mind jók és kellemesek:
45. A tavaszi cédrárcitrom, amelyet a héjával esznek, a birsalma és ... a balzsamdió és a friss dió és a citrom és a fehér *wahman*.
46. De a kínai gyömbérrel, a kövér balzsamdióval egyetlen befőtt sem veheti föl a versenyt.”
47. A királyok királyának tetszett és helyesnek tartotta a választ.

²⁶ ARBERRY 1939. 205

Kommentár:

A következő fejezetben elérkezünk a desszertekhez, amelyeket részben „befőttnek, kompótnak”,²⁷ más vélemény szerint azonban²⁸ „íznek, lekvárnak” fordíthatunk. Mindenesetre a szóban forgó kifejezés, az *ambag* eredetileg mangót jelent, amely a *rōym-xwardīghoz* hasonlóan jelentés-kiterjesztéssel nyerte el „befőtt v. lekvár” jelentését.

Az első kifejezést Monchi-Zadeh *xiyār-wādrangnak* „uborkának”, és nem *wahār-wādrangnak* „tavaszi cédrátcitromnak” olvassa, amely véleményével Ámuzgar is egyetért. Megjegyzendő, hogy az uborkát a mai iráni konyha is inkább gyümölcsnek, mintsem zöldségnek tartja.

Itt is van egy kiválasztott fogás, melyet a legkiválóbbnak tart az ifjú. A legnépszerűbb ezek szerint a kínai gyömbér és a balzsamdió volt.

*Éjjeli csemegék/Nassolni valók**Szöveg:*

48. Haftöm framāyēd pursīdan, kū dārēnag-ē kadām xwaštar?
49. Gōwēd rēdag kū anōšag bawēd ēn and dārēnag hamāg xwaš ud nek:
50. Anārgēl ka abāg šakar xwarēnd, pad hindüg anārgel xwānēnd ud pad pārsig gōz ī hindüg xwānēnd.
51. Bistag gurgānig ka pad sōrābag brēzēnd, naxōd ī tarr ke abāg āb-kāmag xwarēnd.
52. Xormā ī ērānig kē pad gōz āgand ēstēd, bistag tarr ud šiftālüg ī armanig, balūt, šāh-balūt ud šakar ud tabaržad.
53. Bē hamwār abāg šā-dānag ī syā-razurīg kē pad pīh pāzen brišt ēstēd ēč dārēnag pahikār nēst, čē xwaš pad xwardan, hu-bōy pad dahān, hu-gugārd pad aškambag ud pad-iz ān kār frāztar.
54. Šāhān šāh passandīd u-š pad rāst dāšt.

Fordítás:

48. Hetedikként a király azt parancsolja kérdezni, hogy: „Melyik éjjeli csemege a legjobb?”
49. Így szól az apród: „Hogy halhatatlanok legyetek, ezek az éjjeli csemegék mind jók és szépek:
50. A kókuszdiót, amelyet cukorral esznek, "hinduul" anārgēlnak hívják, perzsául pedig hindu diónak.
51. A gurgāni piztácia, amelyet sós vízzel forráznak le, a friss csicseriborsó, amelyet savanyú levestel esznek.
52. Az iráni datolya, amely dióval van teletömve, a friss piztácia, az örmény őszibarack, a makk, a gesztenye, a cukor és a kandiscukor.
53. De a fekete-erdei gesztenyével, amelyet a kőszáli kecske zsírjával sütnek meg, semmilyen magos gyümölcs nem versenyzik, mily jó enni azt, jó illatú a szájban, könnyen emészthető a hasban és *abban* a dologban is legelőnyösebb.”
54. A királyok királyának tetszett és helyesnek tartotta a választ.

²⁷ MONCHI-ZADEH 73. 76.n.

²⁸ ÁMUZGĀR 249.

Kommentár:

Némi könnyű gyümölcskocktél a lakoma után, illetve az éjszaka folyamán, ezt példázza ez a fejezet. A *dārēnagot*, melyet Unvala „*magos gyümölcsnek fordít*”, Monchi-Zadeh elveti, és helyette a *šawēnag* olvasatot javasolja, melyet „*pertaining to the night*” „*az éjszakára tartozónak*” fordít, azaz afféle nassolni valónak, elsősorban szárított gyümölcsnek gondolja. Nyilvánvaló, a *šawēnag* alakban a *šab* „*éj*” szavat kell látnunk. A *šawēnag* újperzsa analógiája Monchi-Zadeh szerint a *šab-čāra* „*éji falatozásra való*”, azaz hasonlóan könnyű szárított gyümölcsökről van itt szó.²⁹

A gyümölcsök esetében a legfontosabb észrevételünk az lehet, hogy a Szászánida Birodalom különböző vidékeit reprezentálják, sőt még azon is túlmutatnak. Ilyen például a kókuszdió esete, amelyet a szöveg Indiából származtat, de hasonló a szászánida-bizánci ütközőzónában elhelyezkedő Örményország, melyet egyrészt az őszibaracknál említ meg a XKR zövege, másrészt a *šā-dānag i syā-razrīg* „*fekete-erdei gesztenye*”, melyben a *Syā-razurt*, a Fekete-erdőt Markwart alapján Dél Örményországra lokalizálja Monchi-Zadeh. Monchi-Zadeh itt a bizánci forrásokban szereplő, alakokat említi, melyek a *Syā-razūr* görög változatai és Örményországra utalnak.³⁰

Feltűnik Gurgān is, mely mind a mai napig kiváló pisztáciatermő vidék, s az volt már a szöveg keletkezése idején is. Érdeemes lesz megfigyelni, hogy ez a tendencia hogyan fejlődik tovább a szöveg arab részletében.

Pikáns részlete lehet a pehlevi szövegnek a fejezet végén álló „*pad-iz ān kār frāztar*” megjegyzés. A kőszáli kecske zsírjában megsütött fekete-erdei vadgesztenye, amely „*abban a dologban is a legelőnyösebb*”, egy szászánida afrodisziákum lehetett a magára korában.

Az arab verzió érdekessége, hogy nála a pehlevi étellista utolsó két kérdése nem válik szét, hanem egy csoportba kerül desszert címszó alatt:

„*Király: „És melyek a legjobb desszertnek való gyümölcsök?” Apród: „A mandula bele, amelyet meghámozni, összetörni és cukorral összekeverni; a friss kókuszdió húsa kristálycukorral, az édes és a savanyú gránátalma magjai rózsavízzel keverve, a száraz rózsavíz, a szíriai és qumisi almák, a friss datolyák mandulával, az örmény őszibarack, amelynek húsa magától elválik a magjától, és a tabaristāni cédrát húsa.”*”

Mint látható, sajátosan keverednek a szövegben a pehlevi szöveg befőttnék és nassolásra javasolt részei. A szerkezeti érdekesség mellett találni pontos egyezéseket is a szöveg olvasásakor. Ilyen közös elem az örmény őszibarack vagy a cédrátcitrom, de a kókuszdió is. Itt is, mint egyéb részleteken láthatjuk, hogy az arab változat önmagában bőbeszédűbb, mert igaz, hogy kevesebb elemet sorol fel, de azok készítését gazdagon kommentálja felsorolva az egyes hozzávalókat.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy az arab szöveg tartalmilag nagyjából egyezik a pehleviével, a kisebb különbségek ellenére is. Szerkezetileg is hasonló a két szöveg felosztása, ami megint csak a közös eredetet támasztja alá.

Mindezek alapján feltehetjük a kérdést, hogy az itt – mind a pehlevi, mind pedig az arab verzióban olvasott – ételrendszer lehet-e egyben egy szászánida kori lakoma beosztása-e? Sajnos, erre vonatkozóan nincsenek egyéb adataink, amelyek hitelt érdemlően bizonyítanák ezt a fenti feltételezést. Abból azonban, hogy az arab verzió is hasonló sorrendet őrzött meg, arra gondolhatunk, hogy itt egy szászánida kori udvari lakoma sorrendjét láthatjuk. Ezek szerint tehát az *első* fogások a meglehetősen súlyos és laktató,

²⁹ MONCHI-ZADEH 1984. 73.80. j

³⁰ MONCHI-ZADEH 1984. 74. 89. j.

fűszeres, négy lábúakból és szárnyasokból készült főként vadhúsok voltak (e kettő sorrendje sem volt mindegy!); ezt *másodikként* könnyebb „konzerv” ételek, savanyított, ill. egyéb módon tartósított (főként fagyasztott) húsok, hússaláták követték. Érdekesség, hogy köretekéről nem ír egyik szöveg sem. *Harmadik* volt az édesség, mely – mint látható – igen fontos szerepet kapott ezen az étlapon. Majd a végén *negyedikként* jöttek a desszertek, amelyek leginkább befőttnek való gyümölcsök és azok (talán) szárított változatai lehettek.

Az ételek fajtái alapján egyértelmű, hogy a XKR egy korabeli elitkonyhát örökölt meg, mert a szövegben a királyi udvar számára készült pompásabbnál pompásabb ételek listáját olvashattuk. Nemes vadak, ritka madarak, mézes-mázos édességek sokszor bizzar és rafinált módon fűszerezett variációit gyűjtötte össze a szöveg. Fontos kiemelni, hogy ez az elitkonyha nem enyészett el, számos eleme továbbél a kalifátus korában, ahogy arról a már korábban idézett bagdadi szakácskönyv tartalma és a Ta‘ālibi verziója tanúskodik. A szászánida kor sok téren befolyással volt a kalifátus udvari kultúrájának formálódására, és egyáltalán az iszlám kori perzsa és arab civilizációra. Ezek egyik kevésbé ismert oldala a konyhakultúra volt, mely talán eddig háttérbe szorult sok „fennköltebb” hatás mögött. A XKR szövege kulcsfontosságú szerepet tölt be abban, hogy a továbbélő szászánida tradíció gasztronómiai oldalát is megismerhessük.

Ám a lakoma záróaktusa nem ez, hanem a nemes borok elfogyasztása volt.

Borok

A *bazm* elmaradhatatlan része a bor, a borivás szokása. A XKR-ben is találunk két ilyen fejezetet, melyek különféle borokat említenek. Az egyik csoportba a szőlőből készültek, a másikba pedig a borhoz kapcsolódó ételek és szokások listája kapcsolódott. Ez utóbbi még a kuriózumokkal teli szövegen belül is külön érdekesség. Szerkezetileg azonban a két rész – a borfajták és a bor élvezetének tényezői – egymástól elválik, mert középük ékelődik egy fejezet a zenészekről és a szórakoztató művészekről.

Szöveg:

55. Haštōm framāyēd pursīdan kū may-e kadām wēh ud xwaštar?
56. Gōwēd rēdag kū anōšag bawēd, ēn and may hamāg nēk ud xwaš:
57. May kanīg ka nēk wirāyēnd ud may ī harīwag ud may ī marw-rōdīg ud may ī bustīg, bādag ī halwānīg.
58. Bē hamwār abāg may ī āsūrīg, badag ī wāzrangīg ēč may pahikār nēst.
59. Šāhān-šāh passandid ud u-š pad rāst dašt.

Fordítás:

55. Nyolcadiknak a király azt parancsolja kérdezni, hogy: „Melyik bor a legjobb és a legkellemesebb?”
56. Így szól az apród: „Hogy halhatatlanok legyetek, ezek a borok mind jók és kellemesek:
57. A "szűz bor", amikor jól elkészítik, és a heráti bor és a marw-rödi bor és a busti bor és a halwāni must.
58. De az "asszír" borral és a wāzrangi musttal semelyik bor nem kel versenyre.”
59. A királyok királyának tetszett és helyesnek tartotta a választ.

A borhoz illő dolgok

65. Dahōm framāyēd pursīdan kū andar may fradom ud dudīgar, sidīgar, ud čahārōm, panjōm ud šašōm ud haftōm čē gōwē?
66. Gōwēd rēdag, kū anōšag bawēd mardān ī pahlom, andar may, fradom hu-bōy ud dudīgar dārē-nag ud sidīgar halīlag ī parwardag, čahārōm xāmīz ud panjōm bazmāwurd, šašōm wēh šām, ud haftōm rōyn-handūdāg- bē-xuftag.
67. Šāhān šāh passandīd ud pad rāst dāšt.

Fordítás:

65. Tizedikként a király azt parancsolja kérdezni, hogy: „A borhoz (kapcsolódóan) elsőre és másodiknak, harmadiknak és negyediknek, ötödiknek és hatodiknak mit mondasz?”
66. Így szól az apród: „Hogy halhatatlanok legyetek, férfiak elsője, a borhoz kapcsolódóan első a jó illat, a második a magos gyümölcs, a harmadik a jól termelt balsamdió, a negyedik az ecetes előétel, az ötödik a kerevet, hatodik a legjobb vacsora és hetedik az olajjal bekent (test) az alváshoz.”
67. A királyok királyának tetszett és helyesnek találta a választ.

Kommentár:

A *bazm* zárórészéhez értünk, a borokhoz. Mint látjuk, a borokról szóló első fejezetben a szászánida Iránnak különféle bortermő vidékeit sorolja fel a szöveg, és ezek túlnyomó része érdekes módon a birodalom keleti területeire esik.

Az 57. paragrafusban szereplő borok közül maga Herāt az egyik, amelynek a borát említi a szöveg. Tőle délre található Bust Sistānban, melyet szintén felsorol a borok kapcsán szövegünk. Harmadikként a marwrōdi bort említi. Marwrōd a Murghāb folyó régi elnevezése volt, és ez a mai Türkmenisztánban található egykori oázisváros Merv környékére utal. Nyugat-Médiában található Halwān, amelynek mustját dicséri a szöveg.

Egyetlen olyan problémás kifejezés van ebben a paragrafusban, melynek értelmezése problémát okoz. A *may kanīg* kifejezés, magyarul a „szűz bor” nyilvánvalóan nem földrajzi helyet jelöl. Ezzel kapcsolatban Monchi-Zadeh jegyzi meg, hogy a *may kanīg* kapcsolatba hozható az arab *bikr* „szűz” szóval, mely szintén jelenthet borfajtát is.³¹ Ezt látszik megerősíteni a Mu‘īn által említett *bikr-i pūšīda rūy magyarul „letakart arcú szűz”* terminus is amely olyan bort jelent, melyet még nem emeltek ki a hordóból, és senki nem ivott még belőle.³²

A legjobb boroknak azonban az *āsūrīg* azaz észak-mezopotámiai és a *wāzrangī* (véltetően Qazvīn környéki) borokat tartja a szöveg.

Most ezek után nézzük meg, hogy Ta‘ālibī mit mond el a borokról:

„És melyik a legjobb és a legfinomabb bor? Az a szőlőbor, amelyiknek egyszerre szép színe van és teljesen áttetsző, egy kicsit nehéz, kellemes „bukéja” van és kiváló íze, és amelytől gyorsan kápatos lesz az ember. A legjobb borok a *balhī*, a *marwrūdi*, a *bušanji*, a *busti*, a *jūri*, a *qanārazi*, és a *darġāni*. De én más boroknál jobban kedvelem a *sūrīt* és a *qatrabulīt*.”

³¹ MONCHI-ZADEH 1984. 75. 92.j

³² MO‘IN, M.: *Farhang-e fārsī*, vols. I-VI. Tehran 1379.

Mint láthatjuk, számos hasonlóság van a két lista között. A *balḥi*, a *marwrūdi*, a *busti* borok megegyeznek a pehlevi szövegben találhatóakkal, azzal a különbséggel, hogy a *balḥit* ott a szöveg nem említi, de a *marwrudit* viszont igen, a kettő pedig két afganisztáni, a Szászánida Birodalom keleti peremén található vidékre utal. *Balḥ* Baktriában található, e terület az ókorban mindvégig híres volt szőlő- és borkultúrájáról az antik források szerint is. A legkívánatosabb borok közül a *sūrī*, nyilván a pehleviben szereplő *āsūrīg* alaknak felel meg, tehát Észak-Mezopotámiára utal.

Az egyéb borok közül a *Jurban* talán – ahogy Monchi-Zadeh is sejti – Gürt, a mai Firüzabád melletti egykori szászánida várost és környékét kell sejtenuünk Párs tartományban. Míg *Darġān* a mai Badaḥsānban fekszik, *Qanāraz* pedig Nišāpūr mellett Khurāsānban.³³

Földrajzilag tehát az arab variáns által hozott példák szinte megegyeznek a pehleviével, és itt is a keletiráni példák vannak túlsúlyban, hasonlóan a XKR pehlevi verziójához.

Melikian-Chirvani hívja fel a figyelmet a bor fontosságára a későszászánida és korai iszlám kori *bazmok* történetében. A borivás maga nem esett egybe az ételek fogyasztásával, hanem csak azt befejezve kezdték a nemes nedűt fogyasztani. Véleménye szerint a bor fogyasztása nem világi élvezet volt, hanem nagyon fontos vallási eredetű esemény. Mindezt a szerző visszavezeti egészen archaikus időkbe, nevezetesen a zoroaszteri reformokat megelőző periódusba. A bor szerinte nem más, mint véres áldozatok jelképe, amely a zoroaszteri reformokat követően eltiltottak. A *bazmokon* folyt borivás ennek a rituálénak a része, melyet az is alátámaszt, hogy különösen a nagy vallási ünnepnek (is) minősülő eseményeken, mint Naürüzkor, Mihrigānkor és a Sāda alkalmával került sor a libációra és egyben a bor elfogyasztására. Bár azt a szerző nem fejt ki világosan, hogy milyen kapcsolat áll fenn a bor elfogyasztása és az áldozatbemutatás között, de tagadhatatlan a bor jelenléte a nagyobb zoroasztriánus ünnepségeken, melyek egyben az adott világi dinasztia reprezentatív udvari fogadásai voltak.³⁴

A nagy ünnepségek egyike a Naürüz, a tavaszi napéjegyenlőség, március 21. környékén megült iráni újév volt, az ezen az ünnepségen lezajló borfogyasztásra utal a gaznavida kori lírikus, Manučihri egy helyen:

„Hozzad csapos az arany nektárt és az ezüst kelyhet/ a mustban az új tavasz tiszteletét és erejét ismerd meg. Nektárt igyál, mert mind, ki Naürüzkor nem iszik bort/ nem a kegyesek társaságából és az emberek igazai közül való!”³⁵

A második legnagyobb zoroasztriánus, a koraiszlámkorban is megült régi iráni ünnepség a Mihrigān volt. A Mihrigān is egybefonódott a borfogyasztással, amint arra egy Abū Harb Baḥtiyārhoz, Ṭabaristān ispahbad dinasztijának tagjához írt qasidából értesülünk a 11. század elejéről:

„A hárfája hangjára nyers nektárt kell inni/ a bor jólesik, különösen Mihrigānkor a hárfa zenéjére.

Kellemes a bor minden dallamra de Mihrigānkor a hárfa dallamára a legkellemesebb a fényes bor, mi képp a ragyogás,

A Mihrigān Firūdūn ünnepe, és neki tisztelgés/ új tűz kell és borivás késlekedés nélkül!”³⁶

Mіндеzen példákból láttuk, hogy milyen fontos jelentősége lehetett egyfajta rituális borfogyasztásnak az iszlám előtti Irán nagy ünnepségein. De a Mihrigān kultusza tovább élt még az iszlám utáni korban is És tovább él a borfogyasztás szokása is Mihrigānkor. Bayhaqī ír le egy Mihrigān ünnepséget a gaznawi Maḥmūd udvarában. A *bazm* végén került sor az ekkor szokásos bor fogyasztására, amint arra a fenti qasidából már értesülhettünk:

³³ MONCHI-ZADEH 1984. 75. 95

³⁴ MELIKIAN-CHIRVANI, A. S. (1992) The Iranian *bazm* in early new Persian sources, in: *Res Orientales IV, Banquets d'Orient*, szerk. Gyselen, R. Paris. 101–110.

³⁵ A szerző saját fordítása. MANUCIHRİ DAMGHĀNİ, *Diwān*, ed. M. Dabirsiyāqī, Tehrān 1348/1967.

³⁶ A szerző saját fordítása. MELIKIAN-CHIRVANI 108.

„Ők megették ételüket, figyelve, hogy egy morzsa se maradjon. A bor körbejárt számos kehelyben, korsóban és serlegben, és a zenészek elkezdtek játszani, s olyan nap volt az, amely ilyen királyhoz illő. És a vezír nem ivott bort, a bor egyszer-kétszer körbejárt.³⁷”

Mindezen példák jól illusztrálják, hogy mennyire élő maradt az iszlám előtti iráni hagyomány e része. A bor volt a *bazm* zárása, annak valamilyen módon a megszentelése, különösen ha nagyobb ünnepségről, NaürüZRől, Mihrigānról volt szó. A borfogyasztás tehát egyfajta „áldomás” volt, melyet a nagy ünnepek során, az erre alkalomra rendezett *bazm* ceremóniájának végén ittak a résztvevők. Ilyen kontextusa lehetett a XKR idevonatkozó szövegének is. Ne feledjük, a XKR arab verziója is a gāznawi Maḥmūd udvarában született meg!

Az arab verzió azonban feltétlenül frivolabb és világiasabb hangú, humorosan célozva a részegsége is.

Nem mehetünk el szó nélkül a második borhoz kapcsolódó részlet mellett sem, mely meglehetősen furcsa és egyedülálló képzetársításokat kapcsol a borhoz. Ennek szimbólumrendszere ismét elég frivol és könnyed, igaz, hogy ez a rész teljesen hiányzik az arab szövegből. Talán azt feltételezhetjük, hogy a *bazm* lezárásához érve az ismeretlen szerző nagy vonalakban összefoglalja a korábbiakat, a szöveg kiemel néhány korábban már említett részletet és sejtelmesen utal a részegségbe forduló vidám lakoma avatatlan szemek előtti lezárt részére.

Ilyen összefoglaló részlet a *balzsamdió*, a *xāmīz* (előétel) és a *dārēnag* (gyümölcs), kiragadott részként a XKR korábbi gasztronómiai fejezetéből.

Ugyancsak érdekes a *kerevet* megjelenése a középperzsa szövegben, mely talán egy olyan részletre enged következtetni, mely a pehlevi szövegben egykoron szerepelt, de frivolósága miatt törölték. Hogy azonban más szövegverzióban előfordult, arra az arab változat enged következtetni, mert ott igenis van egy kérdés az ágyakra vonatkozóan. Ha nem is lehet bizonyítani, hogy ez az „elszólás” egy ilyen szövegrészlet maradványa lenne, de mindenesetre a mellette álló egyéb példák a pehlevi szövegben erre utalhatnak.

Összefoglalás

A XKR gasztronómiai része a valaha volt gazdag szászánida kori étkezési kultúra egyetlen fontos forrásoként értékelhető. A szászánida kori művelődéstörténet eme kevésbé ismert területéhez értékes adalékokkal szolgál szövegünk. Amit tudunk a szászánida konyháról és étkezési kultúráról, azt szinte kizárólag XKR adataiból ismerjük. A gazdag anyagi és szellemi kultúrával rendelkező szászánida birodalom azonban nélkülözte a maga Apiciusát és terjedelmes receptek helyett csak tömör felsorolást vehet kézbe az utókorok kíváncsi olvasója, amikor a későókor egyik legjelentősebb dinasztijának ingyencégei után nyomozna.

Mégis, adataink rövidegsége ellenére világos, hogy a perzsa gasztronómia a szászánida kor végére meglehetősen hosszú fejlődésen esett át, kifinomult, extravagáns és érzéki képzetársításokkal rendelkező ízvilággal rendelkezett. A XKR adatai valódi királyi elitkonyhát mutatnak be. A téma további kutatásához a koraiszlámkor arab és perzsa forrásai szolgálhatnak izgalmas adalékokkal.

³⁷BAYHAQI, *Tāriḥ-i Bayhaqi* ed. H. Hatib-Rahbar, Tehrān 1378/ 1997. II. 725.

Abstract

At the king's table – a list of dishes from the late Sasanian period

*The only extant non-religious Pahlavi book is the short treatise of the Sasanian nobility entitled *Xusraw i Kawadan ud redag-e*, which is uniquely valuable for its information on the categories of Sasanian court life. This book remained in high repute long into the Islamic period, and Thā' alibi incorporated a summary of its contents in his Arabic *Ghurar* in early 11th century.*

During the early Islamic centuries, numerous Pahlavi books were reproduced in Arabic translations, which like the originals are nearly all lost; but information of their existence has come down to us in surviving Arabic works.

The present article aims at throwing light on a hitherto neglected part of this Pahlavi text, i.e. the list of various dishes served in the late antique Sasanian court. The rich and somewhat extravagant and lavish species represent an elite cuisine which is deeply rooted in Sasanian culture and had a significant influence on the development of later Iranian culinary culture from the Abbasid period up to modern times.

HELLENIZMUS, ZSIDÓSÁG ÉS AZ ÚJSZÖVETSÉG KAPCSOLATA IFJ. VARGA ZSIGMOND¹ GONDOLATAINAK TÜKRÉBEN

Varga Zsigmond a címbeli témával foglalkozó, figyelemre méltó bölcsészdoktori értekezésében² a Kr.u. 1–3. századon belül vizsgálja a hellenisztikus papiruszok kulturális hatását az Újszövetségre. Az általa említett források túlnyomó része Egyiptomból származik a hellenizmus korából.³

A hellenisztikus Egyiptom népességét a bennszülött lakosság mellett a macedón görögök, a rómaiak és a zsidók alkották. Az eredeti lakosság nyelve a Kr.e. 6. századtól a démotikus volt. E nyelv emlékeit okmányokon, kőfeliratokon, osztrakonokon és papiruszokon találták meg; hivatalosnak ismerték el a koiné görög mellett, a Kr.e. 2. századra azonban fokozatosan háttérbe szorult.

Ifjú Varga Zsigmond felfogása szerint a hellenizmus az antik görög kultúrának az ókori keleti hatásokkal való keveredése „egy művelődéstörténeti folyamat, amelyhez lényegesen eltérő elemével a kelet is hozzájárul.”⁴

Egyiptomban főként két vallási kultúra tekinthető dominánsnak: 1. a hivatalos: a görögök, az egyiptomiak és a rómaiak által gyakorolt, illetve 2. a hellenisztikus zsidóság vallási kultúrája.

Az egyiptomi hellenisztikus vallási fejlődés kivirágzása a Serapis-kultusz volt. Ez a kultusz alkalmas volt arra, hogy az egyiptomiak és a macedón görögök vallási gondolkodása valamiként közelebb kerülhessen egymáshoz.

A zsidóság ebben a korban nem nagyon keveredett más népekkel. A hellenisztikus Egyiptomban a zsidó identitás egyik alappillére a Septuaginta volt. Ez volt talán az első kísérlet arra, hogy egy nép teljes irodalmát idegen nyelvre, a görögre ültessék át.

¹ IFJ. VARGA ZSIGMOND (Debrecen, 1919. szept. 6. – Mauthausen mellett, 1945. március 5.) református teológus, bölcsészdoktor. Legendás családba született, hiszen édesapja, dr. Varga Zsigmond nagyhírű vallástörténész professzor volt Debrecenben, édesanyja, Erdős Mária ágán pedig az Erdős család leszármazottja. A Debreceni Református Főgimnáziumban kitűnően érettségizett, majd teológiai tanulmányait is itt folytatta. Az 1941/42. tanévre diákok szeniorává választották. Megszerezte a lelkészképesítő bizonyítványt, majd megírta jelen írásunk alapjául szolgáló bölcsészdoktori értekezését „A hellenisztikus papyrusok, feliratok, ostrakák világa és az Újtestamentum” – Tanulmány az újszövetségi nyelvészet, irodalom és összehasonlító vallástörténet köréből (Debrecen, 1942) címmel (a továbbiakban IFJ. VARGA ZSIGMOND 1942.). Az 1942/43-as akadémiai évre Svájcba, majd az 1944-es téli szemeszterre Bécsbe kapott ösztöndíjat. Tanulmányai mellett gyülekezeti szolgálatokat is végzett a bécsi központi református templomban. Egy ilyen igehirdetés után, 1944. október 19-én tartóztatta le a Gestapo, mivel nyilasellenes kijelentéseket is tett. Három vádpont alapján ítélték el: 1. örült a német városok bombázásának, és így remélte az esztelen és egyenlőtlen vérontás befejezését; 2. hallgatta az angol rádió híreit és terjesztette azokat; 3. nemzetiszocialista-ellenes beállítottságú volt. Először Mauthausenben raboskodott, majd Gusenba vitték. Itt az embertelen bánásmód közepette tífuszt, utóbb tüdőgyulladást kapott. Így halt meg 1945. március 5-én. Mélán tarthatjuk számon ifjú dr. Varga Zsigmondot, mint a „magyar Bonhoeffert”, aki Krisztus vértanújaként halt meg. Erről részletesen: Ifj. Varga Zsigmond: *Non videri, sed esse*. Válogatott írások Szerkesztette: Fekete Károly Debreceni Református Hittudományi Egyetem Debrecen, 2005. 7. o.

² IFJ. VARGA ZSIGMOND 1942.

³ A vizsgált szövegek nemcsak papírra voltak írva, hanem kőre, ércre, viaszra, pergamenre, fára és agyagból készült cserépre is. Három csoportra lehet őket osztani: 1. feliratok (kő, érc, ólom, fa, viasz, falkarcolat, ércpénz, érem), 2. papiruszok (papirusz és pergamen), 3. osztrakonok. A papiruszok többsége görög. Osztrakonok kerültek elő Görögországból is, de a fő helyük Egyiptom volt. Még a Kr.u. 7. századból is találtak olyanokat, amiken görög evangéliumtörödékek voltak, ezek lehettek az akkori „szegények Bibliái”.

⁴ IFJ. VARGA ZSIGMOND 1942. 5.

A zsidó és a görög szellem illetén találkozására épülve egyfelől kialakult egy zsidó-hellén vallásfilozófia. Ennek legkiemelkedőbb gondolkodója Alexandriai Philón volt, akinek életéről szinte semmi sem maradt fent. Az ő alap gondolatait így összegzi és értelmezi a szerző: „*Philo vallásos szemléletét az Isten és a világ, a szellem és az anyag közötti merev dualizmus határozza meg. E dualizmusban a szembenálló felek ellentétesek: Isten az élet és a lét, a rend, a harmónia, a szabadság és a jóság foglalatja. Az anyag mindennek az ellentéte.*”⁵

Ugyanakkor a görög szellemi-kulturális befolyás a zsidó közösség bizonyos rétegeinek vallási gondolkodására is kihatott. E befolyásra való reakció kapcsán, a mérleg másik serpenyőjében, azt is fontos kiemelni Varga szerint, hogy – [...] *a farizeusi kegyesség állandóan résen volt, és a hellenoflekkel szemben érvényesítette a törvény kizárólagos uralmát, de amiképpen a makkabeusi zsoldárok hiába kívántak az ellenségnek (a hellenista zsidóknak) minden rosszat, azok mégis éltek és virágoztak, azonképpen a Jézus korabeli zsidóság sem tudta a hellenizmus befolyásának a terjedését meggátolni, annyira nem, hogy még az élő arám nyelvbe, sőt a Talmudba is egész sor görög kölcsönszó került.*”⁶

A hellenizmus hatása a zsidóságra a római uralom alatt is változatlanul megmaradt. Erre mutatnak Varga Zsigmond szemében az által is vizsgált jeruzsálemi és Jeruzsálem környéki háromnyelvű sírfeliratok, illetve az esszéus közösség „*synkretistiko-hellenista*”⁷ vallásos életgyakorlata mellett, a Jézus tanítványai sorában található görög nevek: Andreas, vagy Philippos.

A hellenizmus vallási értelemben némiképp visszaszorulónak tűnhet a korban, de a szellemi-kulturális befolyása a zsidóság többségének köreiben más vonatkozásban még jobban megerősödött.

A fellépő kereszténység minden rétege ismerte és használta a Septuagintát: „*A zsidók legerősebb támasza [...] a keresztén misszió szellemi fegyverzetévé alakult át.*”⁸ Az erősödő őskeresztény hitterjesztés a zsidó misszió sikeres folytatását egyre inkább akadályozta. Végül Jeruzsálem Kr.u. 70-ben bekövetkezett elpusztításával a missziót irányító központi szervezet is megsemmisült. A zsidóság ezek miatt is tért vissza az eredeti héber Ószövetséghez.

A zsidóság köréből kizoruló Septuaginta szövegét a keresztények hagyományozták tovább. Ez azzal is összefügghetett, hogy az új, keresztény vallás egyik célja az ‘antik lelkek’ megmentése és „megnyerése” volt. Ehhez kapcsolható, hogy az újszövetségi iratok nyelve a korabeli koiné (görög) volt, népies sajátosságokkal és következtelenséggel. Varga utal arra, hogy készített egy jegyzéket az újszövetségi speciális kifejezésekből eredeti és magyar nyelven. Szerinte az összes ránk maradt szövegből körülbelül csak kilenc kifejezetten vallási tartalmúnak tekinthető kifejezés van, például: megkeresztelés, bálványimádás, vagy hamis Krisztus. Több szóról bebizonyosodott, hogy nemcsak a vallás körében használták, hanem például világi jellegű dolgokra is. A szerző szerint nincs külön keresztény szent nyelv, „*de van helyette belső, semmi máséhoz nem mérhető szent keresztény életfolyamat.*”⁹

Az író a továbbiakban, Deissmann¹⁰ kutatásait alapul véve, azon elmélkedik, hogy Pál apostol levelei irodalmi episztolák-e vagy valóságos, konkrét levelek. Következtetése Deissmannhoz hasonlóan, hogy a levelek

⁵ IFJ. VARGA ZSIGMOND 1942. 23.

⁶ IFJ. VARGA ZSIGMOND 1942. 88.

⁷ Uo.

⁸ IFJ. VARGA ZSIGMOND 1942. 22.

⁹ IFJ. VARGA ZSIGMOND 1942. 33.

¹⁰ DEISSMANN, GUSTAV ADOLF (Langenscheid, 1866 – Wünsdorf, 1937) német protestáns teológus. 1879-ig Wiesbadenben járt gimnáziumba, majd 1885–1889 között Tübingen, Berlin, Herborn (Hessen-Nassau) és 1891 Marburg egyetemén tanult. 1890-ben lelkész lett Nassauban. 1895-től lelkész és tanár a herborni teológián, 1897-től az Újszövetség professzora Heidelbergben, 1908-ban Berlinben. Ő volt az első, aki felfedezte az egyiptomi papiruszok jelentőségét az újszövetségi görög nyelv számára. 1926–1928 között Ephesosban az ásatásokon dolgozott. 1925-ben a porosz evangélikus egyház szindusán és 1927-ben Berlinben püspök és általános szuperintendens lett.

alkalmiak voltak, nem a nyilvánosság részére íródtak, a páli misszió céljait szolgálták. Irodalmivá csak a későbbi értelmezési hagyomány tette őket. Deissmann szerint Pál apostol művelt, világiárt ember volt, ezért is használt bonyolultabb szerkezeteket írásaiban. Leveleinek vallási értelemben a lényege, hogy „Jézus nem hozzája az evangéliumnak, hanem tartalma. Az evangélium, az örömmüzenet ennyi, hogy Jézus a Krisztus.”¹¹

A szerző hermeneutikai kiindulópontja az, hogy előbb az evangélium keletkezésének idejét, helyét és a kort kell megértenünk, utána lehet csak magát az evangéliumot. Az evangéliumi tradíció kialakulási helye Palesztina. Innen vezet az út Názáret, Betlehem, Jeruzsálem, Júdea, a Jordán folyó, az Olajfák hegye és a Golgota felé. Jézus kedvelt tanítóhelyei a zsinagógák voltak. Ezek romjai közül azonban nem sok felirat került elő. Két Kr. u. 135 előttről való nevezetes töredék maradt fent, egy héberül: „*Dicsértessék neve örökké!*”, és egy görögül: „*Egy az Isten!*”¹² A papiruszokon az Újszövetség majdnem minden irata olvasható, de teljes szöveget nem találunk. Témái általában az evangéliumok mellett a páli levelek. Ritkább esetben a katolikus levelek és az Apokalipszis. Az író szerint az újszövetségi kánon, az Újszövetség formája először kódex-könyv volt, utána lett tekercs.

Az őskereszténység három irányban vívja harcát a hellenista világgal: „*Legelőször a zsidósággal, másodszor a hellenista pogánysággal, harmadszor az eretnkséggel.*”¹³ A hellenisztikus zsidóság vallási kultúrájában Jahve a szellemekölcsi isten. „*A Jahve tulajdonnévhez hozzátapad a semitismus...*”¹⁴, a hellenisztikus zsidóság elismerte Mózes tekintélyét, tartotta a kapcsolatot a jeruzsálemi Templommal, használta az Ószövetséget és hitt a lélek halhatatlanságában. A szombatnapot megtartották. A zsidó keresztény irányzat feje Péter volt. A zsidóság többsége félprozelita. Ők istenfélők voltak, hittek Jahvében, mint az egy Istenben és az ő igazságos ítéleteiben. Betartották a szombatünnepet és az ételrítusokat.

A hellenista pogányok különböző társadalmi rétegekből származtak és eklektikus hiedelmeket követtek. A pogányság és kereszténység viszonya kapcsán először Jézus pogányokkal való kapcsolatát emeli ki. Ő, akinél hitet talált, azt könyörülő szeretetben részesítette függetlenül pogány voltától. Ehhez szorosan kapcsolódik Pál szerepe, aki a pogányok apostolaként, a szerző szerint, messzebbre jutott a hitben és az apostoli életben, mint az összes többi apostoltársa. A megtérés előtti jellemképe így foglalható össze: „... neki nem adatott meg, hogy a történeti Jézus keresztre feszítésében segédkezzék, hát annál hevesebben dühöngött követői ellen.”¹⁵ Papiruszokon olvashatók először a páli teológia kulcsszavai: megigazulás, kiengesztelés, megbocsátás, megváltás és fiúvá fogadtatás. Pál vértanúhalála után is az ő szellemében folytatódott a kereszténység, az ő öröksége mutatja az irányt, a szemléletmódot és a beállítottságot. Az evangélium útja a zsidóktól a hellenista pogányokhoz vezetett át. A keresztény misszió feladata mindenki, s így a pogányok megtérítése volt. A meggyőzés legfontosabb eszköze a Krisztus-kultusz további kiépítése és a vele rivalizáló császárimádás belső értéktelenségének kimutatása volt.

Az eretnkség „*a kereszténység lényegének pogány hatás következtében támadt félreértése.*”¹⁶ Mi is a „lényeg”, amit félreértettek az eretnek? Ifj. Varga Zsigmond a következőkben summázza ezt: Jézus volt a várt Messiás, Keresztelő János az ő előhírnöke. Isten lényét a szeretet, a jóság és a könyörületesség határozza meg. A Jézus által hirdetett Isten Országáa kegyelmi ajándék. Az ítéletkor a jók, a megtérő bűnösök, az alázatosak, a lelki szegények és az elveszett lelkek jutnak be a Mennyek Országába. Izrael népe Jézus cselekedeteiben, beszédeiben nem a törvény betöltését, hanem érvénytelenítését látta, ezért feszítették keresztre. Krisztus jelenléte

¹¹ Ifj. VARGA ZSIGMOND 1942. 54.

¹² Ifj. VARGA ZSIGMOND 1942. 69.

¹³ Ifj. VARGA ZSIGMOND 1942. 87.

¹⁴ Ifj. VARGA ZSIGMOND 1942. 21.

¹⁵ Ifj. VARGA ZSIGMOND 1942. 113.

¹⁶ Ifj. VARGA ZSIGMOND 1942. 90.

ettől kezdve a hívek közössége számára a keresztségben és az úrvacsorában mutatkozik meg. A vele, illetve a Szentháromság egy Istennel való kommunikáció maga az imádkozás. Ennek autentikus formája a Jézus által ránk hagyományozott, örökérvényű Miatyánk, amely mindent tartalmaz, amire a hívő léleknek szüksége lehet.

Az eredendő protestáns értelmezési horizont és a modern protestáns teológiai szemlélet egyaránt jól detektálható Ifj. Varga Zsigmond téma-megközelítésében.

A protestáns gyökerekre utalnak a Septuaginta helyéről, a pogányság szerepéről, a krisztusi erények közül a munka, mint Istentől kapott hivatás megbecsüléséről leírtak, vagy a keresztyénység „lényegének” összefoglalása, a két szentségről: a keresztségről és az úrvacsoráról, illetve az imáról vallottak, akárcsak a „*szent keresztyén életfolyamatnak*” a hagyomány helyébe való emeléséről szóló gondolatok. Ugyanezt fejezi ki pregnánsan az olyan kifejezések kiemelése a papiruszok szövegéből mint a megigazulás, kiengesztelés, megbocsátás, megváltás és fiúvá fogadtatás. Ezek a páli teológia kulcsszavai, ugyanakkor a protestáns, főként kálvini teológiai alapterminusai is. Szorosan idetartozik a keresztyén kifejezés használata a tárgyalt korszak Krisztus-követőire.

A forrásközponthuság, a hellenista világ kereszténységre tett hatásának kiemelése, Krisztus evilági működésének és a páli leveleknek eredetei tér-idő-értelmezés kontextusát hangsúlyozó bemutatása egyaránt a korszerű teológiai hermeneutika alkalmazására mutatnak.

Ifj. Varga Zsigmond most ismertetett kiváló interpretációján ugyanakkor jól érzékelhetően átsugárzik az ifjú református lelkész prédikátori hevülete. Jól tükrözik ezt és a szerző mélyen keresztyén lelkületét a mű záró gondolatai, ezért – írásunk zárásaként – érdemes azokat hosszabban idézni: „*Szívünk megtelik szent örömmel és Isten iránti mély hálával, hogy vizsgálódásunk legfőbb nyereségéért hitünk nem szegényebb, sőt gazdagabb, nem felszínesebb, hanem mélyebb, nem erőtlenebb, hanem erősebb lett, mert megismertünk, hogy Isten vezető és irányító keze van a dolgok folyásában és Ő intézte oly eszközökkel és oly módokon csodálatos üdvterve megvalósítását, hogy azt mindenki megérthette, felismerhette, és aki az Ő hívó szavát a Jézus Krisztus által vissza nem utasította, az kegyelemből a megvalósult üdvösségnek valóban birtokosa is lehetett.*”¹⁷

Abstract

The relationship between Hellenism, Jewishness and the New Testament according to Zsigmond Varga, Jr.

The author studies the cultural influence of Hellenistic papyri on the New Testament within the centuries 1 to 3 A.D. in his remarkable PhD thesis on the topic mentioned in the title, which was published in 1942 with the title A hellenistikus papirusok, feliratok, ostrakák világa és az Újtestamentum [The world of Hellenistic papyri, epigraphs and ostraca and the New Testament].

Both the original Protestant interpretational world of thought and the modern Protestant theological attitude can be detected well in the approach of Zsigmond Varga, Jr. The described issues on the location of the Septuagint, the role of infidelity, from the Christian virtues the work as the appreciation of the vocation granted by God or the summary of the „point” of Christianity, the professed ideas about the two sacraments, baptism and the Holy Communion, and about the prayer, and the thoughts on raising the „sacred Christian way of life” in the place of tradition all refer to Protestant roots.

Placing the role of sources in the centre, the emphasis on the influence of the Hellenistic world on Christianity, the presentation of Christ's activity here below and of Paul's letters, emphasizing their original context of space and time all refer to the adoption of modern theological hermeneutics. However, the mentioned interpretation of Zsigmond Varga, Jr. sensibly expresses the temperament of the young Presbyterian minister and preacher.

¹⁷ IFJ. VARGA ZSIGMOND 1942. 168.

A VILÁG MINT IGAZSÁG

(RENDSZERES ONTOLÓGIAI VÁZLAT.)

- 1) Keressük *világ, igazság, végtelen* és *lélek* valós alkatát és ebből fakadó összefüggését, melyet kezdetben úgy vázolhatunk, hogy a világ mint igazság a végtelen megnyilatkozása, melyet a lélek csúcса megért.
- 2) *Végtelen* alatt értjük a valóság feltételét.

A végtelen a lét ismeretlen forrása, melynek határát értelmi látással látjuk, mélyét nem. A végtelen határát értelmi látással látni annyi, mint felismerni, hogy a végtelen minden végest tagad (megsemmisít). A végtelen azonban csak azáltal lehet minden véges tagadója, hogy ő egyszersmind minden véges *lehetősége* is, a plótinosi δὺνάμις πάντων.¹ Amikor a lélek csúcса a végtelent értelmi látással mint létrehozót és mint megsemmisítőt látja, a végtelen mint *szakadék* nyílik meg a világ alatt.

Végtelen alatt *problematicusan* értjük az aktuális végtelent, melynek kimeríthetetlenül sok valós vetületéhez a véges szemlélet végtelen közelítéssel közelít.²

Végtelen alatt *dogmatikusan* nem az aktuális végtelent értjük, hanem azt a dolgot, melyre a világ valóságossága fel van függesztve. A világ ugyanis abban az értelemben véges (behatárolt), hogy a felfüggesztettség állapotában van. A világ abszolút felfüggesztettsége nem fejeződik ki adekvát módon a logika nyelvén, például úgy, ahogyan a leibnizi kozmológiai istenérv az elégséges alap elvére hivatkozva dialektikus formában próbálja kifejezni.³ Az istenérvek logikája a végtelenben csak az alap-karaktert ismeri fel. A világnak a végtelenre való felfüggesztettsége adekvátabb módon fejeződik ki Arisztotelész kozmológiájának ama paradox, Giordano Bruno által meg nem értett és kigúnyolt tételében,⁴ hogy a *kiterjedt* kozmosz határa a *kiterjedés nélküli* istenség, miáltal a *helyben lévő* a *helyben nem lévőben*, az anyagi az anyagtalan belsejében helyezkedik el. A világ végessége ugyancsak adekvát módon értelmeződik Malebranche teremtkonceptiójában, mely szerint Istennek nem kell *expliciten* akarnia a világ *megsemmisülését* ahhoz, hogy a világ megsemmisüljön; elég, ha Isten *megszűnik expliciten akarni* a világ fennállását, és a világ megsemmisül.⁵ Ez a *création continuée* Malebranche-i, erős értelmezése (mellyel szemben a *creatio continuata* leibnizi elmélete nagyobb fokú ontológiai függetlenséget tulajdonít a világnak).

- 3) *Valóság* logikai szempontból a lét amennyiben egy alanyon jelen van; metafizikai szempontból a lét hozzáeresztése a világhoz (vagy a lét 'világra' jövele) mint *eredmény*.

A lét fogalma szükséges mint tartalmi állítmány olyan esetekben, amikor az a kérdés, hogy egy imagináriusként felvett alany a valóság része-e. Ezért a valóság jó definíciója az, hogy 'a lét amennyiben egy alanyon jelen van,' de csak *logikai* definíciója (*Nominalerklärung*).

A valóság *metafizikai* definíciója a világ értelmi szemléletén (*visio intellectualis*) alapul. Értelmi szemlélettel látható, amint a végtelen a semmi, illetve a lét világhoz eresztése között mérlegel: felfüggesztve tartja a semmit és a világot egyaránt a döntés előtti pillanatban, választ a semmi, illetve a lét világhoz eresztése között. Ezzel egyszersmind úgy határoztuk meg a semmi és a végtelen viszonyát, hogy a semmi

¹ Vö. PLÓTINOS, V/1:7, 9.

² Vö. LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding*, II/17 („Of Infinity”).

³ Vö. LEIBNIZ, *De rerum originatione radicali*.

⁴ Vö. BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi*, 1. és különösen 5. dialógus.

⁵ Vö. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 7. dialógus.

a végtelen hatalmában van. A lét világhoz eresztése *eredményezi* a valóságot, ezért a valóság eredménykarakterű.

A lét hozzáeresztése a világhoz a lélek szempontjából nézve nem teljesen *objektív* esemény, de nem is teljesen *szubjektív*. Nem teljesen *objektív*, mert a lét hozzáeresztése a világhoz a lélek *tekintete előtt* játszódik le. A lét továbbá olyan közeg, amelyben minden elkerülhetetlenül mint jelentést hordozó jelenik meg, márpedig a jelentés a lélek csúcsa *számára* van. A világnak nem *véletlenül* van jelentése, hanem ez a jelentés célzott jelentés, mely az egyetlen megértőt úgyszólván a maga nevében *hívja*. Másfelől azonban a lét hozzáeresztése a világhoz nem is teljesen *szubjektív* esemény, mert a lélek a világot annak léthez jutása során mint kikerülhetetlent tapasztalja meg.

4) A *végtelen* ezért az, ami hozzáereszti a létet a világhoz, és ezzel létrehozza a valóságot mint eredményt.

A 'lét világhoz eresztését' azonban nem úgy értjük, mintha a végtelen a létet mint *létező dolgot* kezdetben mintegy a markában tartaná, azután hozzáadná a világ ideájához. A 'lét világhoz eresztése' az az esemény, melynek folytán a világ kikerülhetetlen karaktert vesz fel; a világ nemléte pedig a kikerülhetetlen jelleg megszűnése. A valóság (a kikerülhetetlen karakterű világ) annyiban kikerülhetetlen, hogy amikor kikerülnénk, nemcsak a világ dezintegrálódik (azaz kezdi elveszíteni létét), hanem a lélek is.

5) *Létezni* annyi, mint kikerülhetetlennek lenni.

Kikerülhetetlennek lenni *nem* annyi, mint megtapasztalva lenni (*expertum esse*). Ez az *esse est percipi* tézisével lenne azonos. Nem is annyi, mint megtapasztalhatónak lenni (*expertum esse posse*), hanem annyi, mint megtapasztalandónak lenni (*non posse non esse expertum*). A létezés lényegét azért keressük a kikerülhetetlenségben, mert amikor a valóság kikerülhetetlensége megszűnik, akkor jelenik meg a semmi.

Más oldalról nézve, ami létezik, az adatik (*darī*) vagy adva van (*datum esse*). Mivel a lét hozzáeresztése a világhoz folyamatosan történik, ezért létezni inkább *darī*, mint *datum esse*.

Ontológiatörténeti kitekintés:

Arisztotelész lételmélete nem annyira a létezés *tartalmi* meghatározását nyújtja, mint inkább a lét *hordozóját* azonosítja a szubsztanciában (οὐσία), ami közelebből mindenekelőtt az 'anyag és forma együttese' értelmében vett, rámutatással megjelölhető, egyedi létező (τόδε τι). A lét hordozója a *konkrét dolog*, és ennek meghatározó része a belső forma, a mivolt (τὸ τί ἦν εἶναι, *essentia*), a mivolt pedig lényegileg a *faji jelleg*, végső soron a definíció (ὄρος, λόγος), melyet a *genus proximum* és a *differentia specifica* határoznak meg. Ilyen módon az arisztotelészi 'létező' a *szubsztancia mint a faj egyedi megnyilvánulása*, a faji jelleg megmutatkozása (megjelenése) egy individuumban. A létező e koncepciójában tehát a belső forma vagy természet képzete a döntő. E belső forma (ιδέα) jellegzetesen meghatározza a külső megjelenést, a külalakot (ιδέα), mely a faj (ιδέα, εἶδος) jellemzője. A belső természet által karakterisztikusan determinált külalak a *signatura*, az *ad extra* aktívan megnyilvánuló lényeg. *Arisztotelésznél* az ilyen értelemben vett *lényeg* fogalma határozza meg a *lét* fogalmát, amely önmagában véve tisztázatlan marad.⁶

A koraujkori-újkori metafizika (Leibniz, Wolff, Baumgarten, Kant) talán inkább törekszik a létezés mint olyat tartalmilag is meghatározni. Leibniz Descartes nyomán a létet mint tökéletességet, *perfectio*-t látja. Minden egyes, az Isten elméjében ideálisan tételezett világ a maga tökéletességi fokával arányosan

⁶ Vö. ARISTOTELÉS, *Metafizika* VII–VIII.

törekszik létezni („*ad existendum tendunt*”).⁷ Végül Isten a végtelen sok lehetséges világ világos megismerése és kimerítő összehasonlítása után szabad akarati döntéssel választja ki a legtökéletesebb világot, melyet létre hív. Itt a létezés tehát a tökéletesség korrelátuma, a tökéletesség pedig a lényeg, az *essentia* mennyisége („*essentiae quantitas*”). A létezés így végső soron újfent a lényeg függvényévé redukálódik. A leibnizi elmélet erénye azonban, hogy a lényeg tökéletessége nem *determinálja* teremtésre az isteni akaratot, hanem csak *inklinálja*. Isten, *la Raison Universelle*, annak ellenére a lét szuverén osztója (a valóság feltétele) marad, hogy az isteni természet pervazív racionalitása csak racionális választást enged meg, csak a lehető legjobb világ választásával fér össze. Leibniz ontológiájának ugyanakkor idealista eleme, hogy a világtörténelem egyetlen, kitüntetett pillanatában: a teremtés alkalmával tekinti Istent *ténylegesen* a valóság feltételének.

A nagy tanítvány, Wolff a Leibniz által lefektetett metafizikai alapokon a ‘lehetőség kiegészítésé’-nek (*complementum possibilitatis*) fogja fel a létezt: a lehető legjobb világ ideájához Isten mintegy még hozzáadja a valóságosság többletét. Baumgarten *Metaphysica*-ja, melyet Kant is használt, ezt teljeskörű meghatározottságként (*omnimoda determinatio*) értelmezi tovább.⁹ Egy pusztán *ideális* alany, mondja Baumgarten, nem minden tulajdonságában meghatározott. Csak egy *reális* alany mondható teljeskörűen meghatározottnak. Míg Baumgarten létfogalmára érvényes Kant kritikája (mely szerint egy imaginárius alany is felvehető teljeskörűen meghatározottként), Wolff álláspontja megőrizni látszik mestere pozíciójának erényeit és hibáit.

Kant saját létfogalma azonban, a *positio absoluta* (*absolute Setzung*, abszolút tételezés) kizárólag mint tételezési moduszt ragadja meg a létezt: ‘lenni’ nem más, mint egy tudat által feltételek nélkül tételezve lenni.¹⁰ Ami van, azt egy tudat feltétlen logikai modalításban állítja. Fontos újdonság, hogy a tudat itt tételező (pozicionáló) szerepet kap. Ahogyan a világ csupán az egyedi tudat tapasztalati szűrőjén (*a priori* szemléleti formáin) keresztül mutatkozhat meg, mint a magánvaló dolog világát eltakaró jelenségvilág, úgy a létezt is az egyedi tudat (valamely személyes tudás) általi tételezettség lesz. Ez a létfogalom fenomenológiai irányba való elmozdulásának kezdete, s a sartre-i ‘pozicionáló tudat’ (*conscience positionnelle*) fogalmának egyik forrása.

A külvilág létének nevezetes bizonyításában (*A tiszta ész kritikája*, 2. kiadás, *Bevezetés*) Kant a tudatot mint fenomént köti a világhoz mint fenoménhez. Kant metafizikai alapintuícója szerint e tudatjelenségvilág–binóm kiváltképpen nem a *létezt*, hanem a *tapasztalás* (és morális cselekvés) közegében mozog.

A *Lét és időt* író Heidegger különösen a kantianus, a karteziánus és az antik görög ontológiával szembeül kritikusan.¹¹ Ehhez hozzátehetjük, hogy a viszonylag kései *Parmenides* a *Lét és idő* ontológiáját az onto-teológia irányába mozdítja el (az istenség mint ‘a lét nyílásába betekintő’). Az ontológia heideggeri reformjának lényege a dologi létezt mint univerzális ontológiai paradigma elvetése, az emberi lét fundamentálonológijává emelése. A jelenvaló lét fogalma nem redukálódik valamely lényefogalomra, hanem

⁷ Vö. LEIBNIZ, *De rerum originatione radicali*. „*Sicut enim omnia possibilis pari jure ad existendum tendunt pro ratione realitatis, ita omnia pondera pari jure ad descendendum tendunt pro ratione gravitatis...*” (a *realitas* a leibnizi elmélet szerint lényegileg a *perfectio*val azonos).

⁸ Vö. WOLFF, *Ontologia*, § 174: „*Hinc Existentiam definitio per complementum possibilitatis... Dicitur existentia etiam Actualitas.*”

⁹ Vö. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 55.

¹⁰ Vö. KANT, *Isten léte demonstrációjának egyetlen lehetséges bizonyítási alapról, Vorlesungen über die Metaphysik* és *A tiszta ész kritikája* (transzcendentális teológia).

¹¹ Vö. § 6: Az ontológiatörténet destrukciója.

épp fordítva, az *essentia* veszi eredetét az *existentiából* (§ 9: “*Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*”). Az *egzisztencia* pedig végső soron *működések*, funkciók (egzisztenciálék) rendszere lesz, nem tulajdonság. – Kiindulási tézisünk (1.) következő definiálandó fogalma a *megnyilatkozás*.

6) *Megnyilatkozás* általában a kezdetben rejtett dolog megmutatkozása, különösen felnyílása.

Megnyilatkozás lehetséges egyrészt úgy, hogy az eddig még nem tapasztalt dolog egyszer csak megmutatkozik, felüti a fejét, mint egy új jelenség, mely eddig rejtve volt, és csak egy bizonyos koncentráció után válik hirtelen észlelhetővé. *Megnyilatkozás* másrészt az is, amikor egy alany eleve észlelhetően van jelen, csak nem ad jelt arról, ami benne egy nem transzparens helyen lejátszódik – mint amikor egy társaságban valaki egy ideig némán hallgatja a többiek vitáját, de egy adott pillanatban hirtelen mond valamit („megnyilatkozik”), amiből kiderül, hogy eddig mi játszódott le benne. *Megnyilatkozás* még a szó etimológiai értelmében a zárt dolog felnyílása, amely megmutatja az illető dolog mélységét.

A végtelen megnyilatkozása az első típusba tartozik, a nem várt, nem sejtett megjelenések közé, de ez a jelentés kiegészül a harmadik, szó szerinti vagy etimológiai értelemmel.

Fentebb mondtuk (3.), hogy a végtelen a *lélek tekintete előtt* (értelmi szemléletet hordozó érzékszervi látása előtt) cselekszik. A végtelen e megnyilatkozásakor a lélemben megjelenik a megértés mint állapot, mely a világot közvetlenül érti. A világ ekkor a lélek csúcsa számára világosságnak és megvilágosodásnak mutatkozik, megértett létezés lesz. Ezt az eseményt a lélek szempontjából *megszólításnak* is nevezhetjük.

Ugyanakkor félrevezető is ezt ‘megszólítás’-nak nevezni, mert ez *nem nyelven* van. Ha nem nyelven van, akkor nem egyszerűen *jelentés*. De nem is egyszerűen *jelenlét* (a végtelen jelenléte), mert a végtelen nem úgy van jelen (nyilvánul meg), mint egy tárgy. A végtelen megmutatkozása megnyilatkozás, és ez a megnyílás (felnyílás) nem egyszerűen jelentés és jelenlét, hanem *esemény*. A végtelen mindenekelőtt úgy nyilatkozik meg, ahogyan egy *végtelen szakadék felnyílik*. A végtelen szakadék, mely a személyes megszólításban megnyilatkozik, nem úgy beszél, mint ember, hanem mindenekelőtt megszünteti a világot mint valóságot. A világ folytonosan *belehull* a végtelen szakadékba, mely a világ közegén keresztül megnyilatkozik. A világ ezért olyan alapon (*Grund*) áll, amely szakadék (*Ungrund*).¹² – Kiindulási tézisünk következő definiálandó fogalma az *igazság*.

7) *Igazság* elsősorban (az igazság *metafizikai* fogalma) a végtelen ama vetülete, mely megmutatja a világot, és a világ ama vetülete, mely megmutatja a végtelent. Másodsorban (az igazság *logikai* fogalma) az, ha egy kijelentés tartalmilag megfelel az ilyen értelemben vett valóságnak (*correspondentia rei et intellectus*).

Az igazság *metafizikai* fogalma tehát kétfelé orientált aspektusfogalom. Az igazság mint vetület tágabb, ontológiai értelemben *kifejezés*.

8) A *világ* egyfelől, mint nem létező, minden véges dolog szerves egysége; másfelől, mint valóság, *végtelen többlettel* bír minden véges dolog szerves egységéhez képest.

A világnak nem tulajdonítunk *előbb* (mintegy a végtelen tudatban) ideális, *utána* reális létezést. A világ mindazonáltal *elgondolható* mint nem létező, és ebben az esetben mutatkozik minden véges dolog szerves egységének. A világba mint *valóságba* ezzel szemben átered a végtelen végtelensége.

9) A *dolog* (*res*) körülírt-strukturált egész.

Ebből következően a *dolog* fogalma nem tartalmaz létezésre való utalást. Miben különbözik akkor a *tárgy* (*obiectum*) fogalmától? A *tárgy* olyan dolog, amelyre mint célra irányul egy alany. Ezért a *tárgy* is *dolog*, csak egy bizonyos szempontból meghatározva: *dolog* mint amit kiválaszt (kijelöl) egy alany intencionalitása; *dolog* annyiban, amennyiben alanyra utal, röviden alanyorientált dolog. A *dolog* ellenben az

¹² Vö. SCHELLING, *Die Weltalter*.

alany és a létezés szempontjából semleges fogalom, hiszen lehet kutatni (vitatni), hogy egy dolog létező-e vagy sem, létezett-e vagy sem, a valóság része-e vagy sem. Ezért a *dolog* fogalmának döntő mozzanata csak a meghatározottság lehet, hisz *dolog* nem lehet az, ami lényeg és szám tekintetében meghatározatlan. *Dolog* így végül is a konkrét individualitás (*essentia et numero definitum*): *dolog* a létezés tekintetében meghatározatlan individuum.

10) A világon megnyilvánuló végtelen többlet (az igazság) felismerése annak felismerése, hogy a világ lehet is meg nem is, tehát hogy a világ a semmiben áll.

A világ abban az értelemben áll a semmiben, hogy a végtelen folyamatosan megsemmisíti a világot: nemcsak adja, hanem minden pillanatban vissza is veszi a világtól a létezést. A világon megvilágosodó végtelen megértése ezért annak megértése is, hogy a világ önmagában véve nincs; vagy hogy a semmiben áll.

A lét minden pillanatban való adása és visszavétele adhatja az *idő* sajátos természetét. Az idő valójában nem tagolódik jól elkülöníthetően elmúlt múltra, jelen lévő jelenre, és jövőben lévő jövőre. Egy szigorú értelemben vett jelen sohasem múlhatna el (Parmenidész nyomán logikusnak tűnik a gondolat, hogy annak, ami ténylegesen *van*, *mindig* és *változatlanul* kell lennie).¹³ A jelen elmúlását csak az magyarázhatja, hogy a jelen már eleve tartalmazza magában a múltat, az elmúltság aspektusát. A jelen ezért nem 'tisza most' (*nunc purum*), hanem lényegében 'már elmúlt' is. A jelen másfelől állandó megérkezés is. A mindenkori jelen ezért mindig egyszerre múlt is és jövő is, különben hogyan válhatna a jövő jelené, a jelen múlttá, ennek során pedig a nem létező létezővé, azután újra nem létezővé? Ha a 'most' folytonosan átmegy múltba, és folytonosan érkezik a jövőből, akkor már eleve nem 'tisza most,' hanem a múlt és a jövő kombinációja (*nunc mixtum*).

A populáris értelemben vett 'lineáris idő' viszont elgondolhatatlan eszme. Az idő múlása nem a világ előrehaladása egy úton, a világ nem méretezik az idő egyeneséhez mint külső mértékhez. Az idő végső soron abból fakad, hogy a lét mindig a világhoz jön, de mindig el is vétetik a világtól. – A világ semmiben állására visszatérve, az előző tételt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy

11) Az igazság megnyilvánulása nem szükségszerű: az igazság a semmi ellenállása ellenére nyilvánul meg.

Az igazságnak nem *kell* megnyilvánulnia. Az igazság megnyilvánulása 'mégis'-karakterű, és fölveti a leibnizi metafizika alapkérdését: miért a világ van, miért nem inkább a semmi?

12) *Semmi* alatt értjük a lét visszavevését a világtól; a semmi a végtelen dolga, amennyiben a végtelen a megsemmisítő.

Semmi alatt azt értjük, amikor a világ megjelenésének feltétele nincs adva, tehát amikor a lét nem jöhet a világhoz, amikor a világ nem valóság. A *semmi* fontolóra vehető önmagában (*secundum essentiam*), illetve hozzánk való viszonyában (*quantum ad nos*). *Secundum essentiam* nem elgondolható, csak feltételelesen (*hypothetice*). *Quantum ad nos* azonban nemcsak elgondolható, hanem észlelhető is a látás magasabb érzékenységével, melyet látás-mint-közvetlen-megértésnek (*visio intellectualis*-nak) foghatunk fel.

A *semmi* más oldalról nézve a világ dezintegrációja, melyet a lélek dezintegrációja kísér. A lélek ugyanis nem tudja úgy megszüntetni a világ valóságosságát, hogy ne szüntetné meg önmaga valóságát is. Álláspontunk szerint ez adja a valóság objektivitását.

13) Az igazság nem-szükségszerű megnyilvánulásából következik, hogy az igazságot megmutatja valami; és hogy a világ a semmiben nyíló rés, melyben valami megmutatja az igazságot.

¹³ Vö. PARMENIDÉS B 8:5 és PLÓTINOS V/1:4.

A világ úgy nyilvánul meg, mint egység, és mint ami kifejezetten egy 'arcot' akar megmutatni az ember számára érthető módon. Másként szólva, a világ eleve úgy mutatkozik meg (preformált), hogy az ember mint az a lény, amely megért, a világ végtelen jelentéstartalmának egy valós vetületét is megértse, mintegy a végtelen perspektívájába állva. A világ mint amely egy 'arcot' akar megmutatni az értő lény számára érthető módon a világ mint igazság, tehát a világ amennyiben megmutatja a végtelent.

14) A világ az igazság megmutatójának négy vetületét nyilvánítja ki: a) végtelen szakadék; b) végtelen parancs; c) végtelen öröm (végtelen ígélet, amely lényegileg a megváltás); d) a végtelen mint a jelentés feltétele.

15) A végtelen mint végtelen szakadék az az alap, melyen a világ eleve áll, úgy, hogy *szilárdabban nem lehet állni*.

Végtelen szakadék az, ami bizonyos értelemben megsemmisít minden végest, ami kihúzza minden véges lába alól a talajt, ami tagad minden végest, ami elvet minden végest, ami bizonyos értelemben megsemmisíti a szemlélt is. A végtelen mint szakadék az a szakadék, melybe a világ örökké zuhan. A végtelen *felforgató természetű*. A végtelennek ez az arca megsemmisíti a világot, de a világ *csak ezáltal van*.

16) A világ közegében a lélek tekintete előtt felnyíló végtelen további vetületei a végtelen parancs és a végtelen ígélet.

A végtelen végtelensége átered a véges létezésbe, ahol a véges létezőnek feltett végtelen kérdésben (parancsban) és végtelen ígéletben nyilvánul meg. Ez a végtelen kérdés és végtelen ígélet a közvetlen értelmi szemlélettel felfogott jelentés végtelen eleme. A véges lénynek feltett végtelen kérdés folyamánya a véges oldalon a *bűn*, a végtelen oldalon a *megváltás* (melynek szubjektív vetülete az öröm). Közlebről a végtelen okból a világba áteredő végtelen feladat végtelen megoldása a megváltás. Tehát nemcsak a feladat végtelen, hanem a megoldás is. A világ világos jelentése a végtelen feladat végtelen megoldása; a végtelen parancs mellett a végtelen ígélet (*kegyelem*).

17) A végtelen mint a jelentés feltétele is megnyilatkozik a világon keresztül.

A világ mint *nem létező* az a hely, ahol kérdés (állítás) *nem* fogalmazható meg. A világ mint *létező* (a valóság) pedig az a hely, ahol kérdés (állítás) egyáltalán megfogalmazható. Sőt, az a hely, ahol nem lehet úgy létezni, hogy jelentés ne mutatkoznék meg, és hogy kérdés ne fogalmazódnék meg e jelentéssel kapcsolatosan. Maga a lét értelmére irányuló kérdés felvetése is csak azért lehetséges, mert a világ közegében jelentés nyilvánul meg. A világ tehát nem egyszerűen az a hely, ahol adva vannak a jelentésmegnyilvánulás feltételei, hanem az a hely, ahol *nem lehet* jelentés nélkül megjelenni, tehát ahol a dolgokat a jelentés feltétele *kényszeríti* jelentés felvételére. Másként szólva, a jelentés feltétele úgy ereszti a dolgokat a világba, hogy azok *elkerülhetetlenül* jelentést vesznek fel léthez jutásuk során. Semmi, ami létezik, nem jelenik meg úgy, hogy ne lenne jelentése, és ezen egyetemes jelentésségnek *feltétele van*. Ez a végtelen. – Utolsó vizsgálendő fogalmunk a *lélek*.

18) A lélek energiaforrás, melynek centruma ismeretlen, perifériája a tudat és annak moduszai. A lélek csúcsa a *visio intellectualis*, a közvetlenül értő látás vagy értelmi szemlélet.

A lélek *hierarchikusan* egységprincípium alá rendelt, de *szubsztanciálisan* képes a sokaság befogadására az álom moduszában. *Egységprincípiuma* a reflexív-morális öntudat, mely ébredéskor tevődik a lélek alacsonyabbrendű, a test tökéletességeként működő részéhez, és organizálja azt. Az egységprincípium az ébrenlét állapotában spontán, megszakítás nélkül tevékeny diszkurzió formájában nyilvánul meg. A *lélek csúcsa* mintegy az egységprincípium *fölötti* képességnek, alkalmi, de személyes kiegészülésnek mutatkozik. Funkciója az értelmi látás. Nincs állandóan működésben. A lélek az alacsonyabbrendű részek, az egységprincípium és a lélekcsúcs együttese. Energiaforrás, mely egy ismeretlen vagy sötétben maradó centrumból folyamatosan a megjelenő és megjelenítő perifériába megy át.

- 19) A végtelen megnyilatkozását a világ közegein keresztül a lélek csúcsa érti meg.
- 20) A lélek csúcsa felismeri, hogy a világban mint igazságban a végtelen nyilatkozik meg. Szembesül a végtelennel, felismeri, hogy kezdettől fogva annak *mérlegén* áll, és egyszerre látja a világba áteredő két végtelent: a végtelen parancsot és a végtelen ígéretet maga előtt. A lét értelmére irányuló kérdésre adott válasznak ezek erőterében kell mozognia. A végtelen parancsot nem tudjuk teljesíteni, de ez szigorúan véve *kimondhatatlan* tézis: a végtelen parancsot teljesíteni *kell*. A világban megnyilvánuló végtelen ígéret 'éleszti' bennünk azt a meggyőződést, hogy *még nem veszünk el*.
A rendszeres ontológia így vezet rendszeres, mintegy a végtelenre felfüggesztett moralitáshoz.

Abstract

The World Qua Truth. An Essay in Systematic Onto-Theology

This essay in systematic onto-theology endeavours to bring to light the logical and ontological relations there are between what is called, respectively, the world, truth, the Infinite, and the soul. In an initial stage, this system of relations is adumbrated with the proposition that 'The world qua truth is an opening up of the Infinite, which is understood by the apex of the soul.' In this statement, the Infinite is defined as 'the condition of reality,' which is intuited by intellectual vision. The Infinite is hence that on which the reality (actuality) of the world is suspended. In a metaphysical acceptation, 'reality' is 'the result of an act of allowing existence to come to the world.' The Infinite is, then, that which allows existence to come to the world, and thereby produces reality as a result. This presupposes that the Infinite deliberates between naught and the act of allowing existence to come to the world; it keeps both nothingness and the world in suspense before the act of decision. In this context, 'existence' is seen as the quality that something is impossible to evade, i.e., as an 'inevitability.' On account of the definition of existence, the essay very briefly passes in review the relevant concepts of Aristotle, Leibniz, Kant and Heidegger. The rest of the text attempts to interpret the concept of 'opening up' as a 'manifestation,' and comes to a close with a delineation of the concepts of 'truth' and 'the apex of the soul.'

LA SEZIONE DANTESCA DELLA RACCOLTA ARAGONESE

Vorrei iniziare il mio intervento presentando brevemente la *Raccolta Aragonesa*; mi pare utile citare, proprio come avvio, le parole di Riccardo Tesi¹, [la *Raccolta Aragonesa*] *stabiliva il canone letterario toscano fondato (anche, ma) non solo sui grandi trecentisti, quindi anche sui poeti dell'ambiente mediceo e rappresenta meglio di qualsiasi documento il progetto politico-linguistico di espansione del modello toscano-fiorentino.*"

Basandosi sulla letteratura specifica², possiamo definire la *Raccolta Aragonesa* come la grande antologia della poesia toscana e siciliana dalle origini fino a Lorenzo de' Medici, riunita dallo stesso Lorenzo il Magnifico, su richiesta di Federico d'Aragona – figlio del re di Napoli –, richiesta rivolta al Magnifico, a Pisa, probabilmente nel 1476. Il „*Libro di Ragona*” (menzionato in questo modo dal Colocci)³ fu inviato a Federico nel 1477, circa un anno dopo il loro incontro pisano, che è del settembre 1476, nelle more del viaggio di ritorno del principe dalla Borgogna a Napoli; in quella occasione si ebbe una dotta conversazione tra Lorenzo e Federico attorno alla poesia, alla lingua volgare e al confronto tra la tradizione latina e volgare.

Si tratta di un manoscritto, il cui originale si è perduto: non sappiamo come e quando. S'accenna ad esso in una lettera di Paolo Cortese a Piero de' Medici. Il volume, conservato gelosamente dalla vedova di Federigo, fu prestato pochi anni dopo a Isabella d'Este: ella difatti il 3 gennaio 1512 ringraziava Isabella d'Aragona per il „*libro de li primi poeti volgari*” e lo rimandava „*integro et salvo como era*”. Poi di quell'originale non sappiamo altro.

Il testo autentico, genuino è ricostruibile in base alle tre copie più famose – studiate in modo approfondito da Michele Barbi⁴ –, sopravvissute anch'esse in forma di manoscritto, rispettivamente i codici *Laurenziano XC inf. 37* della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, *Palatino 204* della Nazionale Centrale di Firenze e *l'Italiano 554* della Bibliothèque Nationale di Parigi.

Prima di parlare più distesamente della sezione dantesca di ognuno di questi tre manoscritti – anche confrontandoli, per le differenze e somiglianze del contenuto –, si deve accennare all'*Epistola prefatoria*⁵ della raccolta (scritta con ogni probabilità dal Poliziano; il Barbi si dice convinto che la scrittura della lettera sia di Angelo, per l'erudizione e stile che paiono proprio suoi), per vedere i poeti ivi contenuti, per vedere cioè il disegno tracciato che abbraccia un ambito che si estende dalla poesia volgare del Duecento fino ai giorni di Lorenzo stesso, disegno entro il quale viene collocato anche Dante. **[Vedi la foto 1.]** L'*Epistola prefatoria* in sè occupa un posto rilevante nell'affermazione della lingua volgare toscana, lingua nella quale si sente l'idea, lo spirito di una tradizione, di un sentimento di continuità. Questo intento

¹ R. TESI, *La formazione della lingua comune dalle origini al Rinascimento*, in: Storia dell'italiano – La lingua letteraria alla fine del '400, Editori Laterza, 2001, 168. Mi permetto di aggiungere che mi sono interessata alla Raccolta aragonesa per la mia tesi di laurea: cfr. E. PAPP, *La Raccolta Aragonesa e la concezione di poesia di Lorenzo de' Medici*, Tesi di laurea, Università degli Studi Eötvös Loránd di Budapest, 2002. Relatore: Prof. József Takács

² All'Ombra del Lauro, Documenti librari della cultura in età laurenziana, a cura di ANNA LENZUNI, Silvana Editoriale, Firenze, 1992, Comitato Nazionale per le celebrazioni del quinto centenario della morte di Lorenzo il Magnifico; VIII Congresso Internazionale di Studi Romanzi (3-8 Aprile 1956), 21.

³ Cfr. M. BARBI, *Studi sul Canzoniere di Dante, con nuove indagini sulle raccolte manoscritte e a stampa di antiche rime italiane*, Società Dantesca Italiana, Firenze MCMXV (ristampa fotomeccanica, ivi 1965).

⁴ Cfr. M. BARBI, *op.cit.*

⁵ Il testo dell'*Epistola* è rintracciabile nel: LORENZO DE' MEDICI, *Opere*, a cura di A. Simioni, volume I, Bari, Laterza, 1913 (II ed. 1939), pp. 3–8.

P OSCIA che Amor del tutto ma lasciato
 Non per mio grato
 Che stato nò hauea tanto gioioso
 Ma pero che pietoso
 Fu tanto del mio core
 Che nò soffersse dascoltar suo pianto
 Io cantero così desamorato
 Contra'l peccato
 Che è nato in noi chiamare ad ritroso
 Tal che è vile & noioso
 Per nome di ualore
 Cio è di Leggiadria che è bella tanto
 Che fa degno di manto
 Imperial colà douella regna
 Ella è verace insegna
 Laqual dimostra u la virtu dimora
 Perche son certo se ben la difendo
 Nel dir comio lantendo
 Che amor dise mi fara gratia anchora.
S Ono che per gutar via loro hauere
 Credon capere
 Valere colà doue libuoni stamo
 Ma dopo morte fanno
 Riparo nella mente
 ad quei cotanti chamo conoscenza
 Ma lor messione abuon non puo piacere
 Perchel tenere
 Sauere fora & fuggirieno uldamo
 che saggiugne allongamo
 Di loro et della gente

Foto 1. Particolare del manoscritto Laur. XC inf. 37: una canzone di Dante.

storico e anche critico dell'epistola accompagna e sottolinea tutto il concetto della *Raccolta*: una forte selezione viene operata proprio sul secolo in corso e la silloge acquista un'importanza fondamentale, per ciò che dice e per come lo dice e per l'attenzione che riserva all'età nella quale viene apprestata (paragonabile alla *Raccolta* è solo la *Giuntina di rime antiche*, ma essa è successiva di ben cinquant'anni). Nulla di simile è avvertibile nemmeno tra i canzonieri ordinati, nei quali si rivelano, al massimo, le esigenze più locali, e le relazioni personali, e spesso sono fondati su una o due "firme" importanti, Dante e Petrarca per esempio e poi su tutto quello che Dio manda. Questo non avviene invece nel caso della silloge aragonese, dove valgono appunto forti criteri di selezione: l'eleganza, la bellezza poetica è uno dei criteri dell'ammissione, come indica il De Robertis⁶. Alla luce di questo intento e concetto viene stabilito anche il posto di Dante.

Vediamo dunque la "lista" dei poeti presenti nella silloge: **[Vedi la foto 2.]**

"Alle rime di Dante (la Vita Nuova, le canzoni, i componimenti minori sparsi) il primo posto, come si conveniva a tanto poeta e per il tempo e per il merito; e per rendergli più onore, e non trascurare una scrittura degna del sommo autore, alle rime di lui veniva premesso l'elogio che ne aveva steso il Boccaccio" – come scrive il Barbi⁷. Il secondo posto sarebbe certo spettato al Petrarca, se al suo *Canzoniere*, ordinato dall'autore stesso, non avesse già pensato la stampa a salvarlo dall'oblio – prima edizione, e *princeps* d'un poeta in volgare, la Vindeliniana del 1470, come scrive il De Robertis⁸ –; ma al suo nome non mancò la debita lode nell'epistola dedicatoria «quelli dui mirabili soli che questa lingua hanno illuminata; Dante, e non molto drieto ad esso Francesco Petrarca, della laude de'quali, siccome di Cartagine dice Sallustio, meglio giudico essere tacere che poco dirne». Vale la pena di aggiungere che, per quanto concerne la stampa delle rime di Dante, non si può dire per lui la stessa cosa che per il Petrarca; la storia editoriale delle rime dell'Alighieri – come afferma il De Robertis – (non parlando ovviamente delle "terze rime", cioè della *Commedia*) si snoda e in qualche misura si compie nel cinquantennio che segue alla *Raccolta Aragonesa*, tra una ristampa del commento del Landino alla *Commedia*, Venezia, 1491 e la *Giuntina di rime antiche* del 1527¹⁰.

Vicino a Dante dovevano aver luogo i suoi più degni precursori: il Guinizzelli, l'aretino Guittone "il rozzo aretino" e il delicato Cavalcanti "sottilissimo dialettico e filosofo del suo secolo prestantissimo"¹¹. Subito dopo l'Alighieri e i suoi onorandi precursori era degno di venire, in luogo distinto, Cino da Pistoia "tutto delicato e veramente amoroso: il quale primo cominciò l'antico rozzore in tutto a schifare, dal quale nè il divino Dante, per altro mirabilissimo, s'è potuto da ogni parte schermire"¹² – torneremo più tardi a questo punto dell'*Epistola*, sull'antico rozzore di Dante.

Dietro a tutti costoro viene a "più lunga gregge di novelli scrittori, i quali tutti di lungo intervallo si sono da quella bella coppia allontanati"¹³: Frescobaldi, Sacchetti, il Cieco, vari autori del *Certame Coronario*, Cino Rinuccini, Buonaccorso da Montemagno, Fazio degli Uberti, Sennuccio Benucci, Giovanni Boccaccio – che come rimatore si perde nella turba dei mediocri –, Simone Sardini, Franceschino degli Albizzi, Leonardo Aretino (Leonardo Bruni). Ultimi, come più vecchi e rimasti indietro, Pier della Vigna, Lapo Salterelli, ser Lapo Gianni, Bonagiunta Orbicciani e il notaio Giacomo da Lentini. "Abbiamo ancora

⁶ D. DE ROBERTIS, *Lorenzo aragonese*, in: *Rinascimento*, S. II, 34, 1994, 5.

⁷ Cfr. M. BARBI, *op.cit.*

⁸ D. DE ROBERTIS, *Ancora sulla Raccolta Aragonesa*, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, Messina, 2004, 412.

⁹ Il testo dell'Epistola è rintracciabile nel: LORENZO DE' MEDICI, *Opere*, a cura di A. Simioni, volume I, Bari, Laterza, 1913 (II ed. 1939), pp. 3–8.

¹⁰ Cfr. D. DE ROBERTIS, *Ancora sulla Raccolta Aragonesa*, *op.cit.*, 412.

¹¹ Tratto dall'Epistola, *op.cit.*

¹² Ivi.

¹³ Tratto dall'Epistola, *op.cit.*

m. 16.
 Allo Illustrissimo S^{re} Federico de Aragona figliolo
 del Re de Napoli,
R Ipensando assai uolte meco medesimo Ill^{mo} Signor
 mio FEDERICO Quale intra molte et summe
 Laudi delli antiqui tempi fuisse la piu eccellente,
 una per certo sopra tutte l'altri essere gloriosiss^{ima}
 ma et quasi singularare ho giudicato che nessuna Illustre et
 uirtuosa opera ne di mano ne d'ingegno si puote immaginare
 alla quale in quella prima età non fossero et in publico &
 in priuato grandissimi premij et nobilissimi ornamenti
 apparecchiati. Impero che si come dal mare oceano tutti
 li fiumi et fonti si dice hauer principio, così da questa una
 egregia consuetudine tutti i famosi fatti et le marauigliose
 opere delli antiqui huomini s'intende esser derivati. Lo
 honor e ueramente quello che porge a ciascuna arte nutri-
 mento ne da altra cosa quanto dalla gloria sono li animi
 de mortali alle preclare opere infiammati. A questo fine ad
 unque a Roma i magⁿⁱ triumphi, in grecia i famosi giuochi
 del monte olimpo apparossi, e ad ambedue el poetico et orato-
 rio certamine con tanto studio fu celebrato. Per questo solo
 el curru et arco triumphale e marmorci trophi, li ornatis-
 simi theatri, le statue, le palme, le corone, le funebre lau-
 dationi, per questo solo summi altri mirabilissimi orna-
 menti furono ordinati. Ne d'altronde ueramente hebbero ori-
 gine li leggiadri et altri fatti et col seno et co' la spada et
 tante mirabili eccellentie de ualorosi antichi, liquali senza al-

Foto 2. Particolare del manoscritto Pal. 204: l'Epistola prefatoria.

nello estremo del libro, perchè così ne pareva ti piaciessi, aggiunti alcuni de'nostri sonetti e canzone...¹⁴: chiudono infatti il volume 9 sonetti, 2 canzoni e 5 ballate di Lorenzo. La *Raccolta* ha certo alcune disuguaglianze e lacune, ma rende nel complesso un'immagine abbastanza fedele della poesia volgare quale si poteva avere sulla fine del Quattrocento.

La *Raccolta* non segue proprio l'ordine cronologico, ma ha piuttosto di mira il merito dei poeti, come afferma anche il Barbi¹⁵. In che ordine vengano i poeti, l'epistola non ci dice; dà solo i giudizi sui poeti, quindi non dobbiamo meravigliarci se i Siciliani vengono alla fine dell'elenco; fu probabilmente per soddisfare il desiderio di Federigo che il Magnifico fece ritrovare *“gli antichi esemplari e di quelli alcune cose men rozze eleggendo”* e le raccolse nella silloge aragonese. Di antologie così compiute e ordinate, che raccolgono e l'antico e il recente, secondo un doppio criterio di dignità e di tempo, non abbiamo altri esempi, dice il Barbi¹⁶ e lo ribadisce anche il De Robertis¹⁷, sostenendo che il criterio, almeno in linea di principio, è gerarchico come il progresso nel tempo è raffigurato come *“allontanamento”* dall'esempio offerto da Dante e Petrarca: *“Segue costoro di poi più lunga gregge di novelli scrittori, i quali tutti di lungo intervallo si sono da quella bella coppia – Dante e Petrarca – allontanati”*¹⁸.

Come possiamo vedere anche da questo elenco un po' sbrigativo, come anche la lettera accompagnatoria ci dice, si tratta di una raccolta non insignificante della seconda metà del secolo: un'epoca complessa e a volte anche contraddittoria.

Tabella 1. I manoscritti menzionati per la ricostruzione della sezione dantesca della *Raccolta*.

<i>Chigiano L. VIII. 305 (> Racc.)</i>	<i>Il ms. di Toledo (> Chig. L.V. 176) prima copia del Boccaccio</i>	<i>Chigiano L.V. 176 (> Racc.) seconda copia del Boccaccio</i>	<i>Raccolta Aragonese primogenita (< Chig. L.V.176)</i>	<i>Originale della Raccolta perduta</i>	<i>Il gruppo N&c (< Racc.)</i>
1. parte stilnovistica	1. la Vita di Dante del Boccaccio (I. redazione)	1. la Vita di Dante del Boccaccio (III. redazione)	1. la Vita Nova del Boccaccio (secondo Compendio)	1. la Vita di Dante del Boccaccio (secondo Compendio) (aggrupp. del Bocc.)	1. la Vita di Dante
2. la Vita Nova	2. la Vita Nova	2. la Vita Nova	2. le canzoni di Dante	2. la Vita Nova (lezione del Pal. 204 e di N&c)	2. la Vita Nova (aggruppam. del Bocc.)
3. le canzoni di Dante	3. la Commedia di Dante con gli Argomenti	3. la canzone <i>Donna me prega</i> di Cavalcanti con commento (Dino del Garbo)	3. il Convivio (aggruppamento del Boccaccio)	3. le 15 canzoni	3. le 15 canzoni
	4. le 15 canzoni distese	4. le 15 canzoni distese	4. le canzoni di Buonaccorso da Montemagno	4. + 4 canzoni (da altra fonte)	4. + 4 canzoni (dal compilatore della Raccolta) tra ballate e sonetti (dal compilatore della Raccolta)
		5. il Canzoniere petrarchesco		5. 9 tra ballate e sonetti (da sorgente diversa)	

¹⁴ Ivi.

¹⁵ Cfr. M. BARBI, *Studi sul Canzoniere di Dante, con nuove indagini sulle raccolte manoscritte e a stampa di antiche rime italiane*, Società Dantesca Italiana, Firenze MCMXV (ristampa fotomeccanica, ivi 1965).

¹⁶ Ivi.

¹⁷ D. DE ROBERTIS, *Ancora sulla Raccolta Aragonese*, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, Messina, 2004, 417.

¹⁸ Tratto dall'Epistola, *op. cit.*

312

E' chiaro che questa Raccolta di Poesie Toscane fu fatta da Lorenzo de' Medici detto il Magnifico, persuadendolo la dignità del soggetto che scrive, e la convenienza de' tempi, oltre la difficoltà dell'impresa per un albro inesequibile, e dimostrandolo poi l'esame d'alcuni Sonetti riconosciuti per di Lorenzo e non d'altri, e la scrittura [a mio giudizio] autografa in quella parte ove la mano varia con quel carattere secco e sottile, oltre l'uso del motto omnium rerum vicissitudo est fatto usare da codesto Signore ne' suoi Codici.

Meriterebbe certamente questo Ms. d'esser tutto quanto intiero pubblicato, sì perchè contiene molte Poesie d'Autori già nobi inedite, sì ancora perchè apparentemente migliora le edite, come copia vicina degl'istessi rispettivi originali.

Carla di questo Codice Apostolo zero nella sua lettera a Jacopo Niccolini del 9o Maggio 1747. Le qual lettera comincia dunque a questa B. ed è stampata nel N. 3 della lettera l'ed. zero p. 336

311 a

311 c

Foto 3. Nota manoscritta, attaccata alla carta 312r del Pal. 204, della fine del sec. XVIII: giudica che la scrittura supplita delle carte 35-110 possa essere di Lorenzo. Ma tra gli autografi di Lorenzo e la scrittura di quei fogli v'è appena qualche somiglianza e nessuna parte del codice potrebbe dirsi anteriore agli ultimissimi anni del sec. XV.

Per il contenuto dantesco della silloge aragonese, dobbiamo accennare brevemente a un altro manoscritto importante, la cosiddetta *Raccolta Aragonese primogenita*, chiamata così da Domenico De Robertis, cioè il ms. 3. della Società Dantesca Italiana – *primogenita*¹⁹, perché fu composta alcuni anni prima della *Raccolta „vera”*, cca. nel 1470. Il manoscritto fu indirizzato all'erede al trono di Napoli, Alfonso d'Aragona, duca di Calabria e fu ritenuto „uno dei codici più eleganti che ci rimangono delle opere minori di Dante”²⁰ e, nello stesso tempo, testimone fondamentale della storia dei rapporti tra la cultura fiorentina – e specialmente laurenziana – e Napoli con la proposta, a fine di promozione all'estero, di una sua prima immagine affidata all'opera di Dante, in anticipo, e in misura ancora ristretta, rispetto a quella fornita dalla *Raccolta Aragonese*.

Contiene, come anche la *Raccolta* maggiore, oltre che la *Vita Nuova* e le canzoni di Dante, il piccolo canzoniere di (dei due) Buonaccorso da Montemagno, *livre de chevet* di Lorenzo²¹. Di contro, nella *Raccolta Aragonese vera e propria* manca il *Convivio* con tutte le parti in prosa, mentre sono presenti le tre canzoni che compaiono e sono spiegate nella *Primogenita*. Tutti e due i manoscritti – ms. *Primogenita* e ms. ricostruibile della *Raccolta Aragonese vera e propria* – per le prime due opere (*Vita Nuova*, canzoni di Dante) prendono come modello testuale un ms. autografo del Boccaccio che è la terza silloge dantesca trascritta da lui, cioè oggi il *Chigiano L.V. 176* della Vaticana: si avverte quindi la continuità dell'operazione. La prima raccolta dà la possibilità di uno studio differenziale rispetto all'altra raccolta, della sua preistoria, anche in quanto “*si fondava su un disegno che assegnava un rilievo decisivo a Dante e alla tradizione lirica fiorentina, piuttosto che a Petrarca*”²².

Veniamo ora alla sezione dantesca della *Raccolta* – spiegazione con la mia apposita descrizione a tavola:

Laur. XC. inf. 37 (L²) della fine del sec. XV., la cui tavola si trova, a stampa, nel catalogo Bandini, Cod. Lat., V, 435-448. Manca in principio l'epistola a Federigo d'Aragona, e in fine i sonetti e le canzoni di Lorenzo e non vi compare neppure la *Vita di Dante* del Boccaccio e la *Vita Nuova* di Dante che il Barbi crede nella raccolta originale tenessero dietro la dedicatoria. L² e Pr (per questo ms. si veda subito dopo) oltre a mancare delle tre scritture in prosa, hanno in principio le quindici canzoni che nei codici della famiglia boccacciana tengono dietro alla *Vita di Dante* e alla *Vita Nuova*; seguono poi altre quattro canzoni, tre delle quali *Io non posso celar*, *Non spero che giamai*, *L'alta speranza* appartengono veramente a Cino, e la quarta *O patria degna* sarebbe stata indirizzata dall'Alighieri a Firenze “*al tempo che ne fu cacciato*”; vengono in ultimo le medesime nove poesie che sono in P³. Anche il De Robertis ribadisce l'attribuzione indebita di quattro canzoni²³. – *Io non posso celar lo mio dolore*; *Non spero che giamai per mia salute*; *Alta speranza che mi reca amore*. E *O Patria degna*.

¹⁹ D. DE ROBERTIS, *La Raccolta Aragonese primogenita*, in: Studi Danteschi, XLVII, pp. 239–258 (ora in *Editi e rari*, Milano 1978, pp. 50–65).

²⁰ Attribuibile al M. BARBI, *Un nuovo manoscritto della „Vita Nuova” e del „Convivio”*, in: Studi Danteschi, XX (1937), p. 125.

²¹ D. DE ROBERTIS, *La Raccolta Aragonese primogenita*, tratto dagli Studi Danteschi, XLVII, 1970, in: All'Ombra del Lauro, Documenti librari della cultura in età laurenziana, a cura di ANNA LENZUNI, Silvana Editoriale, Firenze, 1992, Comitato Nazionale per le celebrazioni del quinto centenario della morte di Lorenzo il Magnifico; VIII Congresso Internazionale di Studi Romanzi (3–8 Aprile 1956), 19.

²² P. VECCHI GALLI, *Dalla Raccolta Aragonese alla Giuntina di Rime antiche: riflessioni sul canone lirico italiano fra Quattro e Cinquecento*, in: Il Canone e la Biblioteca. Costruzioni e decostruzioni della tradizione letteraria italiana, a c. di AMEDEO QUONDAM, Roma, Bulzoni, 2002, vol. I, pp. 193–207.

²³ D. DE ROBERTIS, *Censimento dei manoscritti di rime di Dante*: V, in «Studi Danteschi», LXI (1964), pp. 154–155.

Tabella 2. La sezione dantesca della *Raccolta Aragonese* in base ai tre manoscritti, copie della silloge.

<p><i>Cod. It. 554</i></p> <p>1. Dal microfilm della SDI (1r-30r) Qui cominciano Le canzone del chiaro Poeta Dante Alighieri di Firenze. Canz. Così nel mio parlar voglio esser aspro 2. Voi che intendendo il terzo ciel movete 3. Amor che nella mente mi ragiona (Convivio) 4. Le dolci rime d'amor ch'io solea 5. Amor che muovi tua virtù dal cielo 6. lo sento si d'amor la gran possanza 7. Sest. Al poco giorno e al gran cerchio d'ombra 8. Amor tu vedi ben che questa donna 9. Canz. lo son venuto al punto della rota 10. M'incresce di me si malamente 11. Poscia che amor del tutto ma lasciato 12. La dispietata mente che pur mira 13. Tre donne intorno al cor mi son venute 14. Doglia mi reca nello core ardire 15. Amor da che convien pur ch'io mi doglia 16. <i>lo non posso celar lo mio dolore</i> (manca la rubrica, forse per questo è sfuggita al trascrittore della tavola del ms. – è di Cino da Pistoia) 17. <i>Non spero che giamai per mia salute</i> (è di Cino) 18. <i>Alta speranza che mi reca amore</i> (altra canzone sfuggita al trascrittore, anche se qua non manca la rubrica – è presente tra le rime di Cino da Pistoia) 19. Canzona di Dante Alighieri di Firenze al tempo che ne fu cacciato <i>Patria degna de triumphale fama</i> 20. Sonetti di Dante Alighieri fiorentino. Nelle man vostre dolce donna mia 21. Chi guarderà già mai senza paura 22. Degli occhi della mia donna si muove 23. Parole mie che per lo mondo sete 24. Ball. Voi che savete ragionar d'amore 25. <i>È non è legno di si forti nocchi</i> (tra le rime dubbie tra Dante e Cino: edd. Barbi e Contini) 26. <i>Ben dico certo che non è riparo</i> (tra le rime dubbie tra Dante e Cino: edd. Barbi e Contini) 27. <i>lo son si vago della bella luce</i> (tra le rime dubbie tra Dante e Cino: edd. Barbi e Contini) 28. O dolci rime che parlando andate Deo gratias.</p>	<p><i>Pal.204</i></p> <p>1. Giovanni Boccaccio, Vita di Dante (c.4r-24v) – Precede il Proemio; e vi hanno brevi postille marginali, d'altra mano di poco posteriore. Com. „Firenza, intra la città italiane più nobile, secondo la generale opinione.” 2. Dante Alighieri, La Vita Nova (c.24v-55r) Com. 3. Rime. (c.56r-58v) Ne le man vostre, dolce donna mia (Son.) 4. Chi guarderà giamai senza paura . (S.) 5. Ne gli occhi de la mia donna si move. (S.) 6. Parole mie, che per lo mondo sete. (S.) 7. Voi che savete ragionar d'Amore. (Ball.) 8. È non è legno di si forti nocchi. (S.) 9. Ben dico certo che non è riparo. (S.) 10. lo son si vago de la bella luce. (S.) 11. O dolci rime, che parlando andate. (S.)</p>	<p><i>Laur. XC inf. 37</i></p> <p>1. Canzone di Dante Alighieri Fiorentino 1r- 2r Così nel mio parlar voglio essere aspro 2. 2v-3r Voi che intendendo il terzo ciel movete 3. 3v-4v Amor che nella mente mi ragiona 4. 5r-7r Le dolci rime d'amor ch'io solea 5. 7v-8v Amor che muovi tua virtù dal cielo 6. 8v-10r lo sento si d'amor la gran possanza 7. 10v-10v Al poco giorno e al gran cerchio d'ombra 8. 10v-11v Amor tu vedi ben che questa donna 9. 11v-12v lo son venuto al punto della rota 10. 13r-14r E m'incresce di me si malamente 11. 14v-16v Poscia che Amor del tutto ma lasciato 12. 16v-17v La dispietata mente che pur mira 13. 17v-19r Tre donne intorno al cor mi son venute 14. 19r-21v Doglia mi reca nello core ardire 15. 21r-23r Amor da che convien pur ch'io mi doglia (fino a questo punto il contenuto del cod. è identico con quello del Cod. XLII. Plutei XL supra. In più questo cod. contiene come prima cosa La Vita Nuova di Dante, poi le canzoni sopraddette* e da ultimo il Libro della Vita, Studi, e Costumi di Dante e di Messer Francesco Petrarca Poeti clarissimi Fiorentini composta novissimamente da Leonardo Cancellier Fiorentino. Cod. chartac. Ms. in 4. Saec. XV. optime servatus, cum titulis rubricatis, e initiali Codicis littera picta e inaurata. Constat foliis scriptis 58. – Cat. Bandini)</p> <p>16. 23r-24r <i>lo non posso celar lo mio dolore</i> 17. 24r-24v <i>Non spero che già mai per mia salute</i> 18. 25r-25v <i>Alta speranza che mi reca amore</i> 19. 26r-27v Canzona di Danthe al tempo che fu cacciato di Firenze <i>Patria degna di triumphale fama</i> 20. 27v Sonetti di Danthe Alighieri fiorentino Nelle man vostre dolce donna mia 21. Chi guarderà giamai senza paura 22. 28r Degli occhi della mia donna si move 23. Parole mie che per lo mondo sete 24. 28v Voi che savete ragionar d'amore 25. 29r <i>È non è legno di si forti nocchi</i> 26. <i>Ben dico certo che non è riparo</i> 27. 29v <i>lo son si vago della bella luce</i> 28. O dolci rime che parlando andate Finiscono e sonetti di Danthe Alighieri fiorentino. Deo Gratias.</p>
--	--	--

Parigino It. 554 (Pr) è del principio del sec. XVI. La tavola a stampa è nell'Inventario dei Manoscritti Italiani delle Biblioteche di Francia di G. Mazzatinti (II, 130–166); anche in questa tavola è da notare la mancanza di due canzoni attribuite a Dante, sicchè deve essere così indicato: *Amor da che convien..., Io non posso celar..., Non spero che giamai..., L'alta speranza che mi reca Amore.* – (cfr. la mia descrizione a tavola). Ha le medesime mancanze di L², salvo che reca in fine le rime di Lorenzo come in P³ (per questo ms. si veda subito dopo), le stesse e nello stesso ordine.

Pal.204 (P³) è del principio del sec. XVI. La tavola a stampa si trova nel catalogo del Gentile, I., 219 ss. Oltre la dedicatoria ha la *Vita di Dante* e la *Vita Nuova*, ma è privo delle 19 canzoni di Dante che sono nel codice precedente. Nel resto concorda con L²: nove tra sonetti e ballate. (foto Pal. 204 – nota ms. attaccata alla carta 312 della fine del sec. XVIII, giudica che la scrittura supplita delle carte 35–110 possa essere di Lorenzo. Ma tra gli autografi di Lorenzo e la scrittura di quei fogli v'è appena qualche somiglianza e nessuna parte del cod. potrebbe dirsi anteriore agli ultimissimi anni del sec. XV.)

Combinando i tre codici abbiamo la *Raccolta Aragonesa* completa nell'ordine originale. La compiutezza maggiore o minore delle copie dipende dal gusto e dai bisogni di chi le ha preparate o di chi le ha commissionate, e talora anche da cagioni estrinseche.

Per quanto concerne la famiglia boccacciana, Giovanni Boccaccio copiò di suo pugno diverse opere dantesche e le riunì con altro materiale in almeno tre manoscritti di cui dobbiamo tener conto, quando parliamo della *Raccolta*, perchè stabiliscono il canone d'eccellenza fiorentino delineato a suo tempo dal Boccaccio. Boccaccio consegna a due manoscritti Vaticani Chigiani (oggi L.V.176 che originariamente era riunito al Vat. *Chigiano* L.VI.213 che contiene la *Commedia*) l'affermazione delle Tre Corone, elaborando uno dei parametri decisivi per il giudizio critico sulla letteratura italiana, come afferma la Vecchi Galli²⁴. I codici che ci interessano ora, sono²⁵:

- il *ms. di Toledo* (Biblio. del Cabildo, 104.6): il ms. è assegnabile agli anni 1352–1356. Contiene la biografia di Dante composta dal Boccaccio: *Trattatello in laude di Dante* (I redazione); la *Vita Nuova*; la *Commedia* con gli Argomenti, cioè un riassunto del poema in terza rima; e 15 canzoni dette “distese”, cioè con più strofe.
- il già menzionato ms. *Chigiano L.V. 176* della Vaticana: databile: 1363–1368: Contiene: il Trattatello (III. redazione); la *Vita Nuova*; la canzone Donna me prega di Cavalcanti (con il commento di Dino del Garbo); il carme di Boccaccio *Italie iam certus honos*, rivolto a Petrarca per sollecitarlo a leggere la *Commedia*; le 15 canzoni distese; il *Canzoniere* petrarchesco nella forma appunto chigiana.

Oltre al Boccaccio, altre sillogi trasmettono, fra Tre e Quattrocento, il patrimonio della lirica toscana, per es. il codice *Chigiano L. VIII. 305*:

Questo manoscritto appartiene alla seconda metà del secolo XIV, è di provenienza toscana ed era appartenuto a un figlio di Coluccio Salutati. È un canzoniere lirico molto ricco, di grande importanza per i testi degli stilnovisti. Contiene anche la *Vita Nuova* di Dante che si trova in mezzo a quest'antologia, e al primo posto della sezione dantesca del manoscritto, ossia prima delle canzoni dello stesso Dante. Questa raccolta di poesie è il più ampio monumento dello *stil nuovo*.

²⁴ Cfr. P. VECCHI GALLI, *op. cit.*, 197.

²⁵ Per la ricostruzione della sezione dantesca e della famiglia boccacciana mi sono basata soprattutto sul saggio fondamentale di M. BARBI, *Studi sul Canzoniere di Dante, con nuove indagini sulle raccolte manoscritte e a stampa di antiche rime italiane*, Società Dantesca Italiana, Firenze MCMXV (ristampa fotomeccanica, ivi 1965) e sul volume di S. Bellomo, *Filologia e critica dantesca*, Editrice La Scuola, 2008, pp. 36–37 e 58–59.

È importante perchè, per la parte stilnovistica, è la fonte prima della nostra *Raccolta Aragonesa* e ne è anche il modello generale. Il codice venne usato come modello poco dopo dal Boccaccio, i cui prodotti editoriali, autografi, con la sistemazione delle canzoni, furono direttamente utilizzati, per quanto riguarda Dante, dai compilatori della *Raccolta*, nella fattispecie, dell'ultima delle sue confezioni, cioè del menzionato *Chigiano L V 176*, già preso ad esemplare per la *Raccolta minore* per Alfonso, duca di Calabria, qualche anno prima²⁶.

Dante, nella *Raccolta*, è stato canonizzato dall'edizione Boccaccio, ma non senza che vi si unisca quell'appendice di rime anche *spurie* annessa da tempo alla serie delle quindici canzoni e alla cui diffusione coopera proprio la *Raccolta Aragonesa* fin nelle sue ultime, tarde propaggini²⁷.

Basandosi sulle ricerche del Barbi, possiamo dire che esiste un gruppo di manoscritti collaterale al ms. *Pal. 204*, che il Barbi ha designato con la sigla N&c, nei quali troviamo tanto le canzoni mancanti in P³, quanto la *Vita Nuova* mancante in L² e Pr e dei quali ha parlato il Barbi stesso nella sua edizione critica della *Vita Nuova*. N&c proviene dall'originale della *Raccolta*. Usiamo questo gruppo di manoscritti per ricostruire la sezione dantesca della nostra silloge.

Compare in questi manoscritti qualche cosa dell'aggruppamento originale del Boccaccio:

Vita di Dante, Vita Nuova, 15 canzoni e qualche cosa di ciò che aggiunse il compilatore della *Raccolta*: 4 canzoni, 9 tra ballate e sonetti. Il testo di tutte queste scritture, in prosa e in poesia, in tutti codici è tale, da attestare sicuramente la medesima provenienza.

Tutto ciò ci porta ad ammettere che nell'originale *Aragonesa* la sezione dantesca fosse così costituita:

1. *Vita di Dante* del Boccaccio, nella lezione del secondo *Compendio*;
2. *Vita Nuova*, nella lezione conservataci da P³ e N&c, che appartengono appunto al gruppo dei codd. boccaceschi che contengono il secondo *Compendio*;
3. 15 canzoni nell'ordine e nella lezione del medesimo gruppo di codd., con l'aggiunta di altre 4 canzoni derivate da altra fonte;
4. e finalmente 9 tra ballate e sonetti derivati anch'essi da sorgente diversa.

Volendo dare un'immagine della poesia dantesca, non potevano esser lasciate da parte le canzoni, così diffuse nei manoscritti dei secoli XIV e XV. E delle forme minori non poteva essere limitata la scelta a quegli otto sonetti e a quella ballata che sono conservati in tutti i codici della *Raccolta*.

La *Vita Nuova* non era opera rara a Firenze, e le poesie, liberate dalla prosa, erano anzi, o tutte insieme raccolte o largamente disseminate, in moltissimi manoscritti di rime antiche. Ma Lorenzo, che più tardi commentava in ugual modo le sue poesie (*Comento sopra alcuni de' miei sonetti*) non voleva tralasciare la parte in prosa: voleva far conoscere le occasioni e gli argomenti delle singole poesie secondo l'intenzione dell'autore. C'è addirittura un sonetto di Cino *Naturalmente chere ogni amadore*, dove si rimanda proprio alla *Vita Nuova* come ad opera contenuta in altra parte del volume: *Sonetto di M. Cino predefecto scripto a Dante Alighieri per risposta di un suo sonetto che comincia Ad ciascun alma presa et gentil core, il qual e il primo sonetto nella sua Vita Nuova come si vede*²⁸.

Veniamo al *Compendio* boccacesco. L'elogio di Dante, dettato dal Boccaccio, non era certo sconveniente: il Boccaccio l'aveva appunto scritto come proemio alla raccolta delle opere poetiche di Dante²⁹.

²⁶ D. DE ROBERTIS, *Ancora sulla Raccolta Aragonesa*, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, Messina, 2004, 413.

²⁷ M. BARBI, *op.cit.*

²⁸ M. BARBI, *op.cit.*, 304–305.

²⁹ *Ibidem.*

Nella *Raccolta* manca la *Divina Commedia*, come cosa troppo ampia e troppo nota (è per la stessa ragione che manca il *Canzoniere* del Petrarca); ma anche nel *Chigiano L.V. 176* appare il *Compendio* boccaccesco come introduzione alla *Vita Nuova* e alle 15 canzoni soltanto, e così in altri codici. Se il *Compendio* non fosse stato nell'originale *Aragonese*, come mai in P³ avrebbe dovuto essere ficcato lì dopo l'epistola dedicatoria a Federigo, e separare la dedica dalla raccolta stessa, che procede poi ordinatamente fino al motto finale – *Omnium Rerum Vicissitudo Est* – caro al Magnifico? Nonostante le disuguaglianze che si trovano nelle varie copie della *Raccolta* (che si spiega col gusto individuale dei compilatori), si trovano sempre le stesse cose e nella medesima lezione anche in codici vari: ciò conferma la provenienza da un medesimo originale che le conteneva tutte.

Una conferma è data anche dal codice collaterale alla *Raccolta*, il *cod. 820 della Capitolare di Verona*, di cui trascrittore fu Antonio di Tuccio Manetti che aggiunse cose varie in prosa e in poesia: la medesima lezione per alcune poesie di Dante come per il *Compendio* del Boccaccio, prova che questi testi erano già raccolti in un codice unico al quale attinsero tanto il Manetti, quanto il compilatore della silloge aragonesa³⁰.

La *Raccolta Aragonesa* pone la distinzione netta fra canzoni e sonetti nella sezione dantesca, ma non nelle altre due sezioni (quelle del Cavalcanti e di Cino da Pistoia).

Il contenuto dantesco della *Raccolta*³¹.

Le *Rime* e la *Vita Nuova*.

- *Così nel mio parlar* (1): con questa rima petrosa che si apre la sezione dantesca della *Raccolta*. È la più diffusa delle rime petrose, perchè apre appunto anche la serie delle cosiddette "canzoni distese" raccolte dal Boccaccio che la silloge prende a modello.
- A partire dalla morte di Beatrice, avvenuta l'8 giugno 1290, si data con precisione anche la canzone *Voi che intendendo* (2 [LXXIX]) che sarà commentata nel *Convivio*: fu scritta nell'agosto del 1293. Rima allegorica: Donna gentile = Filosofia, consolazione per Dante dopo la morte della sua amata Beatrice. Appartiene a questo gruppo di rime anche la canzone *Amor che nella mente mi ragiona* (3), commentata anch'essa nel *Convivio*. Si colloca qui anche *Le dolci rime d'amor ch'io solea* (4 [LXXXII]): commentata nel *Convivio* sul tema della nobiltà. L'intento di Lorenzo è quello di raggruppare le rime appartenenti alla stessa "sezione": infatti anche qui si avverte un ordine secondo il quale le tre canzoni commentate nel *Convivio* vengano messe insieme.
- Al quinto e al sesto posto nella *Raccolta*, due canzoni dottrinali: *Amor che muovi tua virtù dal cielo* e *Io sento sì d'amor la gran possanza* (5 [XC]) (6 [XCI]): dedicate alla pargoletta.
- Si riprende poi con le rime petrose per la „bella petra”: modello di tale poesia è il „miglior fabbro del parlar materno”, cioè il provenzale Arnaut Daniel. *Io son venuto* (9) canzone di cinque stanze; *Al poco giorno* – sestina. (7), *Amor tu vedi ben questa donna* – sestina doppia (8): esibizione virtuosistica, novità della forma, ribadita anche nel *De vulgari eloquentia*; la già menzionata petrosa *Così nel mio parlar* (1) che apre la sezione. Dante nelle petrose fa prova di una compattezza e densità di linguaggio che sarà fruita con adeguata frequenza nella *Commedia* – questo aspetto non era irrilevante per i compilatori della *Raccolta*. Tra le rime della sua prima produzione sull'amore doloroso, in questo senso cavalcantiano, c'è la canzone *E' m'incresce di me sì malamente* (10 [LXVII]): è la decima canzone della *Raccolta*.

³⁰ M. BARBI, *op. cit.*, 306–307.

³¹ Per la sezione dantesca, cfr. M. BARBI, *op. cit.* e S. BELLOMO, *op. cit.*

- Al quarto e undicesimo posto le canzoni, *Le dolci rime d'amor ch'io solea* (già menzionata) e *Poscia che amor del tutto m'ha lasciato* (11 [LXXXIII]); canzone destinata probabilmente ad essere commentata nel *Convivio*, sul tema della leggiadria.
- *La dispietata mente* (12 [L]): risente fortemente della lirica provenzale, canzone sull'*amor de lonh*, cioè di lontananza, ed è la dodicesima nella Raccolta.

Rime del tempo dell'esilio: nei primi anni dell'esilio Dante scrisse poche rime, ma tra queste tre delle canzoni più notevoli, tutti e tre presenti nella *Raccolta*: *Tre donne intorno al cor* (13) che avrebbe dovuto essere commentata nel *Convivio*; *Doglia mi reca* (14), che era probabilmente destinata all'ultimo trattato del *Convivio*, se Dante l'avesse scritto, dove il poeta avrebbe trattato della liberalità.

Il ritorno alla tematica amorosa si riscontra nell'ultima canzone, quella casertinese, *Amor da che convien* (15 [CXVI]), accompagnatoria dell'Epistola IV; è la quindicesima nella *Raccolta*, quindi è l'ultima del raggruppamento originale del Boccaccio.

- Il fenomeno delle false attribuzioni (anche qui: tre delle canzoni di sicuro e anche alcuni dei sonetti) è molto frequente ed è dovuto alla grande fama del poeta; così avviene per le tre canzoni *Io non posso celar lo mio dolore*, *Non spero che giamai per mia salute*, *Alta speranza che mi reca amore*, che in verità appartengono di Cino da Pistoia.
- *Patria degna di triunfale*, canzone che sarebbe stata indirizzata dall'Alighieri a Firenze "al tempo che ne fu cacciato":
- *Vengono* in ultimo le medesime nove poesie che sono in P³:

Ne le man vostre, gentil donna mia (19 [LXVI]), sonetto stilnovistico;

Chi guarderà giammai senza paura (24 [LXXXIX]), sonetto posto tra le rime di tipo allegorico;

Degli occhi della mia donna si muove (22 [LXV]), sonetto stilnovistico su modelli guinizelliani e cavalcantiani e si accosta a composizioni accolte nella *Vita Nuova*.

Parole mie che per lo modo sete (23 [LXXXIV]), tra le rime allegoriche;

Voi che savete (24 [LXXX]): questa ballata, in cui la donna „disdegnosa” indica la filosofia, possiamo ritenere la „sorella” della canzone del *Convivio* *Amor che ne la mente mi ragiona*. Dante stesso se ne parla così nel congedo della canzone: „Canzone, è par che tu parli contrarol' al dir d'una **sorella** che tu hai.”

E non è legno di sì forti nocchi, *Ben dico certo che non è riparo*, *Io son sì vago della bella luce*, sonetti di dubbia attribuzione, che ho trovato invece tra le poesie di Cino:

O dolci rime che parlando andate (28 [LXXXV]), palinodia di *Parole mie che per lo mondo siete*; i componimenti nella *Raccolta* non sono però in successione.

Il secondo *Compendio della Vita di Dante* del Boccaccio³². Nota al testo:

(Prima redazione (molto più corposa delle altre che infatti vengono chiamate “*Compendio*” – impropriamente c'è l'autografo più antico: *il Toledano* (segn. 104.6 della Biblioteca Capitolare di Toledo) – grafia boccacciana > prima stesura dell'opera.

Seconda redazione, il *Compendio* leggermente più breve (Testo A): altro autografo: *Chigiano* (segn. L.V. 176 nella Biblioteca Vaticana a Roma). – la *Raccolta* contiene questa redazione.

Il *Compendio* meno sintetico (Ricci: terza e ultima redazione) – non è testimoniato da un autografo e il testo che il Ricci propone non può definirsi critico.)

Vorrei tentare di spiegare perchè Lorenzo ha scelto, per la *Raccolta*, la *Vita di Dante* del Boccaccio – e in particolare il secondo *Compendio* di quella e non la prima versione – non una biografia più tarda del

³² *Vita di Dante* di Giovanni Boccaccio, a cura di P. BALDAN, Bergamo: Moretti & Vitali Editori, 1991.

poeta, come quella famosa di Leonardo Bruni. Per il mio lavoro mi sono basata sull'edizione del *Trattatello* a cura di Paolo Baldan³³, nonchè sul saggio famoso di Carlo Dionisotti, *Dante nel Quattrocento*³⁴, su quello di Cesare Vasoli, *Dante e la cultura fiorentina del maturo Quattrocento*³⁵ e su una mia precedente relazione, in cui ho cercato di delineare il percorso Lorenzo-Poliziano-Landino nell'interpretazione del poeta³⁶.

Il Branca, come afferma il Dionisotti, ha riconosciuto il carattere distintivo della *Vita di Dante* del Boccaccio, che possiamo ritenere un capolavoro in sé e che segnò la direzione di un genere letterario. Si preferisce oggi usare il titolo *Trattatello in laude di Dante* invece dell'usuale titolo *Vita di Dante*, titolo che annette all'operetta l'importanza che non viene riconosciuta nel tradizionale profilo biografico³⁷.

Boccaccio usa dei criteri di storia e teoria della letteratura, estranei alle vicende esistenziali del personaggio Dante: per questo il suo scritto diventa un 'trattatello' e non solo biografia, una "Vita" di Dante: anzi diventa in un certo senso anche autobiografia convertita in biografia³⁸.

L'innovazione del Boccaccio sta nell'idea forza, già tipicamente umanistica, che un poeta contemporaneo possa gareggiare con un grande modello classico – che dovette essere cosa fondamentale per i compilatori della *Raccolta* – situandosi allo stesso livello di prestigio, senza alcun complesso di inferiorità e lontano da quella dipendenza tipica dell'epigono.

Nella prima prova e nei successivi 'Compendi', si avverte un lavoro *in progress* dell'autore: si avvertono dei mutamenti nel suo atteggiamento. Uno spirito irrequieto – cioè il Boccaccio – tenta di collocarsi, mediando, tra la lezione del primo grande maestro – Dante – e quella del nuovo grande amico e precettore – Petrarca. La forza di attrazione di quest'ultimo, dominante per la vita culturale dell'epoca, rivela al Boccaccio il valore 'storico' del primo. Dante come metafora del padre di ognuno: persona che non va assolutizzata, bensì relativizzata e così situata nella storia.

La *Vita di Dante* è un doppio tributo a Dante e a Petrarca realizzato sul piano storico. Viene così sanata una crisi di identità, in più gettato un arditissimo ponte tra due immense personalità creative quasi antitetiche, dove si colloca anche la figura del Boccaccio, come, anche se umile, terzo protagonista – come osserva il Baldan³⁹ – e credo che per Lorenzo e per il Poliziano la ricognizione di quest'aspetto della biografia boccacciana sia stato fondamentale: così, in modo *indiretto* potevano includere anche gli altri "due giganti", cioè il Petrarca e lo stesso Boccaccio, che non si perdeva più "nella turba dei mediocri".

Anche il Bruni nella sua *Vita di Dante* "si era preoccupato di gettare un ponte sulla frattura apertasi alle spalle sue e della sua generazione (come si vede anche nel suo *Dialogi ad Petrum Histrum* attorno alla polemica su Dante), e di salvare così il salvabile d'una generazione che, bella o brutta, importava mantenere se davvero si voleva fare di Firenze l'Atene d'Italia", come ribadisce il Dionisotti⁴⁰ e con le sue parole si potrebbe riassumere l'essenza del pensiero dell'aretino. Si trattava però di tentativi ancora incerti e

³³ P. BALDAN, *op.cit.*

³⁴ C. DIONISOTTI, "Dante nel Quattrocento", in Atti del Congresso Internazionale di Studi Danteschi, Firenze, Sansoni, 2 voll., (1965), I, 333–78.

³⁵ C. VASOLI, *Dante e la cultura fiorentina del maturo Quattrocento*, in: Sandro Botticelli, pittore della Divina Commedia: Scuderie Papali al Quirinale, 20 sett.-3.dic. 2000, a cura di S. GENTILE, Milano, Skira, Roma, Scuderie Papali al Quirinale, 2000.

³⁶ E. PAPP, *La concezione di Lorenzo il Magnifico sulla lingua e poesia volgare, in relazione alla Raccolta Aragonese*, in: Nuova Corvina, 21, 2009, pp. 48–58.

³⁷ P. BALDAN, *op.cit.*, 15.

³⁸ *Ivi*, 17.

³⁹ P. BALDAN, *op.cit.*

⁴⁰ C. DIONISOTTI, *op.cit.*, 346.

immaturi di recuperare la dimensione “*contemplativa*” di Dante, da parte del Brunì, come anche dalla generazione degli anni Quaranta (Manetti, Alberti, Biondo, Ciriaco, Valla...); dimensione che arriverà poi con piena maturità con la seconda metà del Quattrocento che propone un’interpretazione di Dante intesa a illuminare la “*forza esplosiva, enciclopedica e ideologica, contemplativa piuttosto che attiva nella Commedia*”, sotto il segno di una nuova filosofia, che è il neoplatonismo del Ficino, diventata dominante⁴¹.

Il Dionisotti riteneva, a ragione, che il Brunì avesse portato in luce una questione fondamentale per lo sviluppo dell’Umanesimo latino e il suo radicamento nella coscienza della tradizione culturale fiorentina⁴².

Nella sua *Vita di Dante*, così apertamente polemica contro la vecchia biografia boccacciana, il Brunì avrebbe delineato un’immagine di Dante presentato come un cittadino, combattente nella battaglia di Campaldino, cioè come persona attiva. Il Brunì poteva riconoscere l’altissimo valore delle espressioni poetiche di Dante e del Petrarca, indiscutibili per la tradizione fiorentina. Però il Brunì per la questione della lingua, non pensò mai che latino e volgare, così com’erano, andassero di pari passo e che indifferentemente ci si potesse servire, ad uso letterario dell’una o dell’altra lingua (la discussione Brunì-Biondo). Credo che, nonostante le parole peggiorative del Brunì sull’opera del Boccaccio, l’interpretazione di quest’ultimo data su Dante si adeguasse meglio alle esigenze del Magnifico Lorenzo e del Poliziano, sia per il concetto che per lo stile delle successive versioni, vale a dire nel secondo *Compendio*: la maggiore compostezza e sobrietà dei ‘*Compendi*’ successivi (meno carico emotivo rispetto alla prima versione), lo stile più sorvegliato e scientifico, l’influsso del Petrarca ha agito sull’autore con progressiva incidenza: l’effetto ottenuto è una lingua più sciolta e asciutta, uno stile più sobrio e compatto: la presenza del Petrarca in modo indiretto diventa essenziale per il concetto dell’ideale stilistico, del formalismo, presente nello spirito della silloge.

È importante capire come un altro poeta del Trecento abbia guardato a Dante in parte tradendolo, in quanto non capisce il ruolo di Beatrice e il messaggio dantesco, d’altra parte rivendicandone un più libero e personale approccio e recuperandolo a nuove aggregazioni di valori⁴³. E credo che Lorenzo e Poliziano volessero rappresentare anche quest’incomprensione da parte del Boccaccio.

Differenze dal punto di vista concettuale tra le due redazioni: si concentrano nel tratto dedicato alla difesa della poesia che si concretizza nella difesa dei poeti: utile e morale servizio che viene reso al vero dal Petrarca, così l’autore può anche recuperare l’umanità del suo Dante. Questo concetto del Boccaccio deve essere sottolineato, perchè ha un significato fondamentale: la letteratura e la poesia come idoli maggiori della potenza politica. Occorreva che in esse si identificasse l’eccellenza intellettuale dell’uomo, come avveniva poi nella seconda metà del Quattrocento⁴⁴. Letteratura e politica concepite diversamente dal Landino che dal Brunì, mosse dalla riflessione che se davvero Firenze voleva esser capace di una grande letteratura, doveva riconoscersi diversa da quella che aveva espulso il suo più grande poeta. Riconoscere le colpe dell’uomo, ma “*la grandezza del poeta faceva sì che l’espulsione di lui dalla patria si risolvesse in vergogna e scapito della patria stessa*”⁴⁵. Onde la presenza delle canzoni più notevoli del tempo dell’esilio nella sezione dantesca della *Raccolta* che tramite il “*messaggio laurenziano*” poteva rispecchiare anche *la responsabilità della politica*, del ruolo politico della propria città.

⁴¹ C. VASOLI, *op.cit.*, 2.

⁴² *Ivi*, 1.

⁴³ P. BALDAN, *op. cit.*

⁴⁴ C. DIONISOTTI, *op.cit.*, 360–361.

⁴⁵ *Ibidem*.

Sostanziale è il rapporto tra letteratura e politica che vanno di pari passo nel sodalizio Lorenzo-Poliziano. Poliziano diventa un interprete tanto *fedele*, quanto *geniale* della volontà del Magnifico per innalzare in un programma ben preciso la lingua volgare tutta municipale a una lingua nazionale attraverso anche la re-interpretazione della propria tradizione poetica volgare, alla quale anche il Poliziano si dedicava con tutte le sue risorse di poeta⁴⁶; e questo avvenne anche tramite la stesura della silloge aragonesa.

Abstract

Az aragóniai versgyűjtemény az antik szicíliai- és toszkán költészet antológiája, benne Lorenzo il Magnifico néhány költeményével, melyet az 1476-ban barátjának, a fiatal Federico d'Aragona hercegnek küld el egy évvel pisai találkozásuk után, melynek alkalmával a két barát között tudós beszélgetés zajlott költészetéről, a vulgáris (népi) nyelvről, illetve a latin és vulgáris nyelvi hagyomány közti szembenállásról/különbségről. Egy kéziratról van szó, mely eredetjének nyoma veszett; az autentikus szöveg három híres fennmaradt kézirat-másolat alapján rekonstruálható. Dolgozatomban az aragóniai versgyűjtemény Danténa vonatkozó részét vizsgálom, illetve a gyűjteményben szereplő Boccaccio által írt Dante-életrajzot, melyet Leonardo Bruni Dante biográfiájával összevetve tekintem át a Quattrocento második fele összetett és olykor ellentmondásos Dante-interpretációjának néhány fontos aspektusát.

⁴⁶ M. MARTELLI, Poliziano e la politica culturale laurenziana, In: *Angelo Poliziano – Storia e metastoria*, Lecce: Conte, 1995:39, 32–61.

„Adj békét a szívünkbe, csitítsd le borús-zajos elménk,
Ébredjen bennünk végre irántad a vágy.”¹

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA: BESZÉD AZ EMBER MÉLTÓSÁGÁRÓL²

Ahhoz, hogy Pico *Oratio*-jának és az általa tervbe vett római disputának – melynek megnyitó beszéde lett volna a fenti írás – célkitűzéseit megérthessük, szükséges korának, a Quattrocento második felének szellemi áramlatait röviden áttekintenünk, különös tekintettel arra a forrongó, harcok légkörre, amelyben (immár jó egy évszázada) mindenki mindenki ellen küzdött. Ebben a folytonos filozófiai-teológiai csatározásban forrja ki magát egy új eszmei irányzat, a humanizmus, melynek középpontjába – antik minták nyomán – az ember kerül, melynek Istentől kapott méltósága elveszni látszott a skolasztika végső, hanyatló korszakában.

Tehát, míg a középkor a XIV. század végéig minden drámai fordulat ellenére az egység érzését élte meg, ahol a közösség élménye felülemelkedett mindenféle harcon és különbözőségeen (a népek közösségének e valósága a *res publica christiana*, azaz a kereszténység volt), a pápaság és a császárság küzdelmei, valamint a pápáknak a zsinatokkal szemben folytatott tekintélyharcai erősen megviselték az egység harmóniájának biztonságát. Szomorú módon még az iszlám fenyegetés, sőt Konstantinápoly elfoglalása sem tudta rávenni Európa népeit, hogy saját szűkebb körű érdekeiket félretéve a nagyobb egység, a kereszténység javát nézve gondolkodjanak és cselekedjenek.³

Mindez nemcsak a politika szintjén volt így, a felbomlás, a diszharmónia és a hatalmi harcok gondolati szinten ugyanígy megfigyelhetőek. A középkori metafizikát, amely egyesítette az Aristotelésből kiinduló természetfilozófiát a keresztény teológiával, két irányból is erős támadás érte: Marsilio da Padova (1280k–1343) politikai irányultságú averroizmusa és az oxfordi William of Ockham (1280k–1349) nominalizmusa részéről. Az augustinusi elvek tagadása nem csupán politikai szinten jelentkezett, hanem a középkori keresztény teológiát is célba vette. Az averroisták naturalizmusa egyrészt, s az ockhamisták fizikalizmusa másrészt ugyanabba az irányba hatott: mindkettő a középkori, a *physica*-t és a *theologia*-t egybefonó metafizika leértékeléséhez vezetett. Az averroisták eszköze ehhez nem a természetet vizsgáló, hanem Aristotelés szent szövegeit boncolgató dialektika; az ockhamistaké a meghatározások látványos felvonultatása a kérdések gombamódra szaporodó tenyészetében.

Giovanni di Jandun (1280k–1328) munkássága óta⁴ az egyetemi oktatásban a filozófia művelése egyre inkább a *philosophia naturalis*, a természetfilozófia irányába tolódott el, melynek érdeklődése a termé-

¹ G. PICO DELLA MIRANDOLA: *Istenhez könyörgő elégia*, részlet. („Da precor, extingui vesanae incendia mentis, / et tuus in nostro pectore vivat amor”) *Opera omnia*, 340.fol.

² Jelen tanulmányunk szervesen kapcsolódik PICO 900 Tézisét tárgyaló írásunkhoz, sőt bizonyos értelemben az előbbi folytatásának tekinthető. Az ismétléseket igyekeztem elkerülni, ezért az említett cikket olvasóink szíves figyelmébe ajánlom.

³ A keleti és a nyugati egyház kibékítését célzó 1438/39-es firenzei zsinat is csak átmeneti eredményeket hozott: néhány év elteltével mindkét részről felmondják a megállapodást.

⁴ A Sorbonne, majd a navarrai egyetem tanára. Marsilio da Padovával együtt szerkesztette meg a *Defensor pacis*-t (*A béke védelmezője*), melyet 1324-ben Párizsban adtak ki a pápaság politikai ellenfeleiként. Franciaországból Itáliába települt át, majd Bajor Lajos kíséretéhez szegődött, ahogy Ockham is. Averroés tanításának védelmezője, önmagát „Averroés majmának” nevezte. Kommentárokat írt Aristotelés *Metafizikájához* és *Fizikájához*, valamint Averroés *Sermo de substantia orbis* c. művéhez.

szetre korlátozódott, ahol is az emberi valóság jelentéktelenné törpült. Az ellenkező irányban csak néhány erőtlen utalás fogalmazódott meg: a *scientia de anima*, a lélek vizsgálata a *scientia de natura*, a természettudomány egy fejezete lett, melyben az ember csak egy volt a természet sok teremtménye között, megfosztva szellemi méltóságától. Az averroizmus tehát egy ilyesfajta légkört teremtett és táplált, mely valójában nem sokban különbözött az oxfordi ockhamizmustól, amely mindezt a matematikai logika felmagasztalásával körítette, s szép lassan a kontinensre is áterjedt. Tagadhatatlanok az utóbbi eredményei a logika, a pszichológia és a fizika terén, ám az emberi szellem egyszerűen köddé vált ezekben, ahogy az averroizmusban is. Másfelől mindkét irányzat Európa északibb részéről indult ki, melyet nem itatott át a klasszikus kultúra, még akkor is, ha aztán az averroizmus Bolognában és Padovában lelte meg legaktívabb központjait.

Innen érhető annak az esetlen és bárdolatlan latinságú nyelvnek a használata az averroisták és az okchamisták körében, melyet ők a tudományos pontosság mérföldkövének tekintettek. Valójában azonban, minthogy sem görögül, sem arabul nem tudtak, Aristotelés és Averroés szövegeit igen gyatra és sokszor pontatlan fordításokban olvasták, melyek stílusáról jobb nem is beszélni. Mégis azzal kérkedtek, hogy ők szövegmagyarázók (*expositores*), sőt kommentátorok (*commentistae*), tevékenységük azonban a kiválasztott szövegeken való rágódásban merült ki kommentárok, kommentárokról való beszámolók és vég nélküli viták formájában.

A XIV. és a XV. század latin nyelvű averroistái tehát a filozófiának a teológiától való teljes elszakadását valószínűsítették meg, megszüntetve az előző évszázadok hagyományát, melyben a kettő teljes egysége volt jellemző. Mindez sorsszerűen következett be, a filozófia önállóságának mind nagyobb tényerésével. A középkor Augustinus (354–430) nyomán a filozófiának a teológiai jellegét hangsúlyozta, később Aquinói Szent Tamás (1221–1274) fontosnak tartotta, hogy kijelentse és tiszteletben tartsa a teológiai és a filozófiai szemlélődés viszonylagos önállóságát, persze a megfelelő hierarchián belül, azaz a teológia magasabbrendűségét elismerve. Az averroizmus azonban a kettő abszolút különállását hirdette, e két szellemi energiát, vagyis e két doktrinális szférát egymástól teljesen elválasztotta. Az ész diadala a metafizika fölött, amire az averroizmus törekedett, az ockhamizmust is jellemezte, holott az teológiának hirdette magát. Ez a teológia azonban túlaradó dialektikába fulladt kérdést kérdésre halmozva, s a terminusok végéérhetetlen felosztását alkalmazta, aminek a célja egy meddő, öncélú vita volt – a tudós professzorok harca.

Az efféle harcos vitaszellem, ha nem is olyan mértékben, de sajátjává lett az egyéb iskoláknak is: tomisták, albertisták⁵, aegidianusok⁶, scotisták⁷ mind a saját mesterükre felesküdvé (*iurati in verba magistri*) szedték ízekre azok szövegeit, s folytattak róluk reménytelenül hosszú vitákat. Az egyetemek professzorai között nemcsak a filozófusok, hanem a teológusok is híján voltak a bibliai nyelvek ismeretének, ezért a Szentírást sem héber, sem arámi, sem görög eredetiben nem olvashatták. S míg az egyházatyák (ha olykor vitáztak is) egy teljesen a hitszövegeken alapuló teológiát építettek fel, hogy így teremtsék meg a keresztény szellemet, addig a Quattrocento filozófusai csak azért nyúltak a bibliai szövegekhez, hogy ellenfeleikre villámokat szórjanak. Tegyük még hozzá, hogy az egyházatyák stilisztikailag kicsiszolt, gyö-

⁵ Albertus Magnus (1205k–1280) volt az első középkori gondolkodók egyike, akik a filozófiának a teológiától való függetlenségét hirdették. Párizsban Aquinói Szent Tamás tanára, később Kölnben tanított, és ott hunyt el.

⁶ Aegidius Romanus (1247k–1316) a párizsi egyetem első ágoston rendi tanára, Rómában született. Aristotelés számos művéhez írt kommentárokat.

⁷ Johannes Duns Scotus (1265k–1308) Oxfordban és Párizsban tanult, majd a párizsi egyetem tanára lett. Innen politikai okokból Kölnbe költözött, ahol a ferencesek egyetemén tanított néhány hónapot, ugyanis még a költözés évében (mindössze 43 évesen) elhunyt.

nyörű latin nyelvvel szemben ezen teológusok, egyszersmind a filozófusok nyelve is egyszerűen rút latinságú. Ezzel a problémával találkozni fogunk még Pico és Ermolao Barbaro levélváltásának kapcsán is, amelyet a filozófusok stílusáról folytattak.⁸

Tehát az egyházatyák keresztény emberközpontúságát nélkülözve, az antik *humanitas*, a műveltség (melynek folyománya a szép stílus) évezredes hagyományától elszakadva a teológusok és filozófusok tevékenysége pusztá iskolai gyakorlatozássá, egyfajta észtornává vált (*scholastica exercitatio*). Hogy ezt a szellemileg nagy mértékben romboló korszakot megkülönböztesse a XIII. század skolasztikájától, Giovanni di Napoli skolaszticizmusnak nevezte el.⁹

Petrarca egy Boccacciónak írt levelében kel ki a *cathedrarii philosophi*, kora egyetemi filozófusai és teológusai ellen,¹⁰ akik szerinte jelentéktelenek és kistílűek (*plebei et minuti*) – itt az averroistákat támadja. Ám az ockhamisták *agmen britannicum*-ának (brit seregének) is nekimegy, akik a legnagyobb egyházatyákat bőbeszédűeknek (*multiloqui*) és nem nagy tudásúaknak (*multiscii*) tartották. Az okckhamisták új teológiája, amelyet ők *via moderna*-nak, új módszernek hívtak, Petrarca számára istenkáromlással ért fel. A hivatalos filozófiából és teológiából szerinte Krisztussal együtt az ember is kiveszett, s az emberrel együtt eltűnt a tanításból és az írásművekből az a *humanitas* is, amely az ágostoni *sapientia christiana*-t (keresztény bölcsességet) jellemezte, amelyet még az Evangéliumok és Pál apostol levelei tápláltak.

Leonardo Bruninak (1369–1444), a Firenzei Köztársaság kancellárjának a véleménye hasonlóképpen lesújtó az averroistákkal kapcsolatban;¹¹ szerinte azok „inkább prüszkölnek, mint beszélnek”; az oxfordi ockhamistákról pedig ezt mondta: „*barbaria, quae trans oceanum habitat*” (barbár népség, akik az óceánon túl laknak).¹² Guarino Guarini (1374–1460), a ferrarai humanisták vezéralakja is a klasszikus örökség védelmére kel a ferences Giovanni da Prato támadására válaszolva; kijelenti, hogy a teológia, mely még mindig a tudományok királynője, nem nélkülözheti a humanista eszközöket.¹³

A Quattrocento humanistái, akik az antik irodalmat és a klasszikus latin és görög nyelvet antik módszerekkel, vagyis a grammatikától a szövegolvasáson keresztül a retorikáig menően sajátítják el, szembe helyezkednek az averroisták *inhumanitas*-ával, amit egy szóban nehezen tudnánk visszaadni: egyszerre jelent ugyanis durvaságot, műveletlenséget és embertelenséget – az emberség hiányát. Ezzel ők a lélek nemességét (*nobilitas animae*), az ember kivételességét és kiválóságát (*excellencia et praestantia hominis*), az ember méltóságát (*dignitas hominis*) állították szembe. Olyan elmék, mint Poggio Bracciolini, Bartolomeo Fazio, Giannozzo Manetti,¹⁴ Cristoforo Landino és Carlo Marsuppini Szent Ágostonra hivatkoznak és rajta keresztül Platónra, sőt Salutatitól fogva Hermés Trismegistosra is az embernek a hermetizmusban történő felmagasztalása miatt. A humanisták végső érve a lélek isteni volta (*divinitas animae*), s az ember méltósága mellett a *Téremtés könyvéből* származott: „*Téremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra*”.¹⁵ Ezt az érvelést azonban az averroisták önelégült mosollyal a képükön gúnyolódva fogadták (ahogy

⁸ Ermolao kemény támadása a *stilus parisiensis*-t képviselő filozófusok ellen: ERMOLAO BARBARO, *Epistulae, Orationes et Carmina*, ed. V. Branca 1942, Firenze, I., 86. Pico válasza, melyben megvédi Aquinóit, Duns Scotust, Averroést, Albertus Magnust és követőiket: Barbaróhoz írt 1485 jún. 3-án írt levele (*Opera*, I., 351–358. fol.)

⁹ GIOVANNI DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Desclée & C. – Editori Pontifici, 1965, Róma, 12. o.

¹⁰ PETRARCA, *Sententiae*, V, 3 (1364. aug. 28-i levél), in: *Opera*, Bazel 1581, 796. fol.

¹¹ Miként e tiszben elődjének, Coluccio Salutatának (1331–1406) is.

¹² LEONARDO BRUNI, *Dialogus ad Petrum Histrum*, in: *Prosatori latini del 400*, szerk.: Eugenio Garin, Milánó 1952, 54–58. o.

¹³ GUARINO GUARINI, *Epistolario*, ed. Sabbadini, 1916 Velence, 521–525. o.

¹⁴ Manetti talán legfontosabb műve a *De dignitate et excellentia hominis libri IV*.

¹⁵ *Móz.* I, 26.

régebben Petrarcat is Velencében), s a humanisták ékesszólását az elméleti szigor tanúsítványát viselő dialektikával igyekeztek szétzúzni.

A csaták hevében azonban a humanisták is megedződtek; az ékesszólás „élesben” történő gyakorlása segített kialakítani módszertani fegyvertárukat, amely szép lassan vérbeli filológiává nemesült. Lorenzo Valla (1407–1457)¹⁶ mind az averroistáknak, mind az ockhamistáknak megadja a kegyelemdőfést: az előbbieknak a *Dialecticae disputationes* (*Dialektikai viták*, 1439), az utóbbiaknak az *Adnotationes in Novum Testamentum* (*Megjegyzések az Újszövetséghez*, 1449) c. művében felel meg. Ez utóbbi munkája egyébként olyan nagy hatással volt Lutherre és Kálvinra (a *De libero arbitrio – A szabad akarat* c. művével együtt), hogy az ellenreformáció idején a trentói zsinat indexre tette.¹⁷

A retorikai-filológiai eredményekkel párhuzamosan a filozófia terén főként a Bizáncból Itáliába települt görög tudósok tevékenysége nyomán elindul egy az európai gondolkodásban újabb fordulatot hozó folyamat: Platón és a neoplatonizmus visszacsempészése a köztudatba. Ennek elindítója még a XIV. században Manuel Chrysoloras, aki 1397-ben kezdte meg a görög nyelv oktatását Firenzében. Az ő tanítványa¹⁸, Giovanni Aurispa hozta be elsőként Itáliába a teljes platóni *corpust*,¹⁹ s ezeket a kéziratokat másolták, míg a kereskedők és a firenzei zsinatra érkező egyházfők és teológusok újabbakat nem hoznak magukkal.

A firenzei zsinat (1438–39) után Ióánnés Bessarión és Gemisthos Pléthón az ottani tudósok rábeszélésére Itáliában maradnak, s Pléthón Platón-előadásai hatására fogalmazódik meg Cosimo de' Mediciben egy platonista akadémia létrehozásának, valamint Platón összes művei latinra fordíttatásának gondolata. E heroikus munka végbevívője Marsilio Ficino, aki (a legnagyobbbrészt) a Villa Careggiben működő platonista akadémia lelke és emblematikus alakja lesz. Ficino színre lépése előtt azonban jelentős szerepe volt még a platóni stúdiumok fellendülésében Ióánnés Argiropulos oktatói tevékenységének és Cristoforo Landino *De anima* című írásának. Így a humanizmus a már kidolgozott retorikai-filológiai érvrendszere mellett Augustinus nyomdokait követve immár a filozófiában is megtalálta emberközpontú tanításainak biztos támaszát, meghozzá a platóni tanításban.

Ficino *Theologia platonica*-ja azt az elgondolást veti fel (amelyet majd Pico is a magáévá tesz), hogy létezett egy ősi tudás, egy *prisca theologia*, amelynek a képviselői Zoroaster, Hermés Trismegistos és Orpheus, a továbbadói Platón és követői, akik a spirituális hagyományt a krisztusi bölcsesség megjelenéséhez segítették, hozzájárulván, hogy benne beteljesedhessék. Tehát Ficino számára Krisztushoz Platónon keresztül vezet az út. A filozófia pedig immár nem rekedhet meg a természetfilozófia szintjén, hanem a szellem filozófiájává, az Istenről és a lélekről való tudománnyá (*scientia de Deo et anima*), azaz teológiává kell válnia.

¹⁶ Lorenzo Valla Rómában született, a retorika tanára volt Piacenzában és Paviában, majd Alfonso d'Aragona nápolyi udvarában töltött néhány évet (1437–48). Ezután visszatért Rómába, ahol retorikai iskolát nyitott. Főbb művei: *De voluptate, De vero et falso bono I–III* (e műve az előbbi bővebb kidolgozása, BOETHIUS, *De consolatione philosophiae* c. művét s benne a sztoikus etikát támadja az epikureizmus oldaláról), *Elegantiae linguae latinae* (latin nyelvű stilisztikai alakzatok példatára elsősorban Cicero nyomán), *De libero arbitrio* (a skolasztika és a „sötét középkor” elleni első nagy támadása a filológia eszközeivel, a reneszánsz programhirdetése), *Dialecticae disputationes, De falso credita et ementita Constantini donatione, De professione religiosorum, Historiarum Ferdinandi regis Aragoniae*. A fenti művek az első kivételével Nápolyban születtek, *Adnotationes in Novum Testamentum* c. munkáját Rómában írta meg.

¹⁷ 1545–1563 között.

¹⁸ Chrysoloras később Bolognában, Velencében és Rómában is folytatja tanári tevékenységét. Aurispát 1404 és 1410 között Bolognában tanította.

¹⁹ Giovanni Aurispa (1376–1459) 238 görög nyelvű kódexszel érkezik 1423-ban Bizáncból Bolognába. Platón, Plótinus, Proklos összes művei, Iamblichos, Pindaros, Prokopios és Xenophón, Kallimachos, az orphikus himnuszok, Cassius Dio, Diodorus Siculus, Arrianos szerepelnek a kéziratokban, sőt Sophoklés 7, Aischylos 6 tragédiája, Apollonios Argonautikája, Démosthenés, Hérodotos, Strabón – csupa olyan szerző illetve mű, amelyek addig nyugaton ismeretlenek vagy hozzáférhetetlenek voltak. Sok ránk maradt görög klasszikusért lehetünk tehát hálásak Aurispának.

Előállt tehát egy újabb ellentétpár a Quattrocento szellemi-politikai életében. Ha eddig szembenálltak zsidók és mohamedánok a keresztényekkel, görögök a latinokkal, teológusok a filozófusokkal, az egyetemeken averroisták az ockhamistákkal, scotisták a tomistákkal, tomisták az albertistákkal és így tovább, most a platonisták sorakoznak fel az aristotelianusokkal szemben. Minden oldal egyhangúlag részt vesz – a viszálykodásban. Giovanni di Napoli ezt a hérakleitosi kifejezés²⁰ latin fordítását (*concordia discors*) kifordítva *discordia concors*-nak mondja,²¹ ám szerintem Hérakleitos pontosan az ilyen küzdelmekkel teli összhangra gondolt, amely mindig tovagördíti a történelem kerekét...

Nos, Picónk elmélyült tanulmányai után, melyek során megértette, hogy a filozófiában és a teológiában a legnagyobb mesterek a szavak és kifejezésmódok különbségein túl a végső lényegyet illetően mind egyetértenek, és csak a saját igazukat körmük szakadtáig védő, túlbuzgó, elvakult tanítványaik látják hamisnak az ellenkező oldal igazságait, elhatározza, hogy felismerését megosztja a tudományos világgal, és – stílusosan – egy minden irányzatot megszólaltató vitában segít világhozni a – békét.

Pico rövid életét (mely alig tartott tovább három évtizednél) két nagy szakaszra oszthatjuk, s a kettő közötti határák éppen a római disputa, illetőleg annak elmaradása – keserű, egyszersmind ijesztő tapasztalat az ifjú tudós számára. Ám ha a negatív élményeket most hagyjuk, e felosztást ekképp jellemezhetjük: a disputa tervének megfogadásáig terjedő időszak a felkészülésé, az azt követő a cselekvésé. Az utóbbit azonban szigorúan Pico filozófiai-teológiai tanulmányaira vonatkoztatjuk (valójában az előbbi sem vonatkozhat másra): a zajos szervezőmunka a hatalmi szóval való leállítás után nem lesz többé jellemző rá; később a cselekvés az elmélyült szemlélődést és ezek gyümölcseit, azaz filozófiai munkáit jelentik.

A Perugiában, illetve Frattában töltött fél év alatt,²² amely Pico számára a felkészülés ideje a római disputára, több munkán is dolgozik egyszerre. Legfontosabb feladatának a tézisek összeállítását tekinti, melyek száma eléri, majd meghaladja a 900-at, ám végül „*az önmagát megismerő lélek*” szimbólumának tartott kilencszázban állapodik meg. Helyesebben 899-ben, s nézetünk szerint épp a disputának kellett volna megszülnie a kilencszázadikat.

Útjára elkísérték magántanárai és barátai: a krétoi származású, Konstantinápolyban iskolázott zsidó orvos és filozófus, Elia del Medigo, akitől hébert és arabot tanul, s aki Averroés eredeti szövegeit olvasta vele; Flavio Mitridate, a szicíliai származású zsidó filozófus (eredeti nevén Gulielmus Siculus), aki megtért a keresztény hitre, Picónak pedig „kaldeus”, azaz arámi nyelvet és kabbalisztikát tanít; valamint Girolamo Benivieni, a firenzei költő-barát, aki Pico felkészülésének utolsó hónapja előtt elhagyja Perugiát, és visszatér Firenzébe. Mindannyian segítik a maguk módján Pico munkáját: a két magántanár elkeseredett hitvitáival arra készíteti filozófusunkat, hogy az Evangélium ezen igéitől megihletve: „*Békességet hagyok néktek, az én békességemet adom néktek; nem úgy adom én néktek, amint a világ adja.*”²³ – két himnuszot ír: egyet a szeretetről, egy másikat pedig a békéről.

Mindkét himnusz egy-egy prózai műhöz is kapcsolódik: a szeretetről szóló ahhoz a neoplatonista szempontú verskommentárhoz, amelyet jó barátja, Girolamo Benivieni *Canzona d'amore (Dal a szerelemről)* című költeményéhez készített, békehimnuszja pedig a disputa nyitóbeszédének szánt *Oratio* kiindulópontja lett.

²⁰ HÉRAKLEITOS: οὐ ξυνιάσιν ὁκως διαφερόμενον εἰσὶν ὁμολογέει' παλίντροπος ἀρμονίη ὁκωσπερ τόξου καὶ λύρης. (Nem értik, hogy ami egy dologgal ellenkezik, miként van vele mégis összhangban: a visszahatás adja az összhangot, mint a lant és az íj esetében. Ford.: I. M.) in: *Die Vorsokratiker I*, Reclam, 1983, Stuttgart, 49. fr. (DK 22 B 51) 258. o.

²¹ Giovanni DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola...*, i.m. 17.o.

²² 1486 május-november. Az előzményekről lásd cikkünket folyóiratunk első számában: *Giovanni Pico della Mirandola 900 Tézise*, Orpheus Noster, 2009/1, 83–94. o.

²³ *Ján.* 14, 27.

A *Canzona-kommentár*val részletesen foglalkozunk a fordítást kísérő tanulmányunkban,²⁴ itt röviden csak annyit jegyeznék meg, hogy Benivieni ezt a költeményét Ficino *Lakoma-kommentárja* ihletésére, a neoplatonista szerelem-filozófia poétikus szintéziseként alkotta meg, Pico pedig egy módszertani-teoretikus bevezető után, mely a szerelem mibenlétét és fajtáit tárgyalja, adja meg Benivieni versének értelmezését, ami által a nehéz, de mélységében szép poéma valóban könnyebben érthetővé válik.

Mivel verskommentárját Pico üres óráiban, kikapcsolódásként állítja össze, írását (talán túlságosan is szerényen) nem becüli valami sokra,²⁵ inkább előkészületnek szánta két nagyobb munkája előtt, melyeket későbbre tervezett, de amelyek aztán soha nem születtek meg. Az egyik egy saját *Lakoma-kommentár* lett volna, amelyben kifejtette volna saját álláspontját a Ficinóétól eltérő meglátásait illetően (már itt is kritikával illeti őt több helyen), a másik egy *Poetica theologia*, melyben az antik mítoszok és a különböző kultúrák ősi misztériumainak filozófiai igazságait fejtette volna fel, erre már itt is hoz néhány példát. Terveiről többször beszél e műve során.

Mielőtt az *Oratio* felépítésének és mondanivalójának elemzésébe fognánk, fontos hangsúlyoznunk, hogy mivel a fent említett három mű: a *Tézisek*, a *Canzona-kommentár*, és az *Oratio* nagyjából egy időben születtek, azonos vagy hasonló gondolati kiindulásból fakadnak, és megegyező eszmei célok felé töreknek. Különösen igaz ez az *Oratio*-ra és a *Tézisekre*, hiszen mint említettük, ez a *Beszéd* hangzott volna el vitaindítóként a több naposra tervezett dispután. Tehát logikus feltételezésnek tűnik, hogy ha az igen sokrétű és szerzeágazó témákból álló és nagyszámú szerző állításait tartalmazó *Tézisek* céljait kívánjuk vizsgálni, akkor ahhoz a legjobb támpont az *Oratio*-ban tett kijelentések számbavétele. Így munkánkat ezzel folytatjuk.

„*Nagy csoda az ember, Asklépios!*” – Hermés Trismegistos felkiáltásával s még előtte a szaracén Abdala (Abdullah) hasonló kijelentésével kezdődik a beszéd: „*Semmi sincs, ami csodálatosabb lenne, mint az ember.*”²⁶ Pico tehát a humanizmus alaptételét, az ember csodálatra méltó voltát teszi meg nyitóbeszédje fő témájának. A humanisták érvei azonban arra vonatkozóan, hogy miért az ember a legcsodálatosabb a teremtmények közül, nem elégitik ki: hogy „*a teremtés közbenjárója*”, „*világos elméjével a természet tolmácsa*”, hogy „*az öröklét és a folyó idő között él*”, s „*a perzsák szerint a világ összetartó kapcsa, mintegy nászi egyesítője*”, vagy „*ahogy Dávid mondja, alig kisebb az angyaloknál*”.

Már a bevezetésben is tetten érhető Pico műveltségének egyetemessége (arab, egyiptomi, perzsa, zsidó és keresztény példák), és az, hogy érdeklődése valamennyi elérhető kultúrára kiterjed, s ezeket mind egyformán fontosnak tartja.

A teremtés és ezen belül az ember természetének vizsgálatával folytatja²⁷, és Mózeset, valamint a platoní Timaiost tanúul hívva megállapítja, hogy a világegyetem megteremtése és benépesítése után alkotta

²⁴ Ld.: IMREGH MONIKA: A platonisták felfogásában és szellemében – A jeles Giovanni Pico, Mirandola grófjának kommentárja Girolamo Benivieniének a szerelemről szóló, neoplatonista ihletésű költeményéhez, in: *Reneszánsz filozófia*, szerkesztette: Boros Gábor, Német-Magyar Filozófiai Társaság kiadása 2009, Budapest, 209–334.o.

²⁵ Ld. 1486. nov.10-i levelét Frattából Domenico Benivienihez: „*Commentariolum nostrum non est, quod admireris; ociosus enim cum esse voluimus, et omnino nihil agere, id egimus, animum remittentes potius, quam intendentes. Omnino praeludium est commentariorum, quae in Platonis Symposium meditatur.*” (Nincs miért csodálnod kis kommentáromat, akkor készíttettem, amikor kikapcsolódni és semmit tenni szerettem volna, inkább ellazítva, mint megfeszítve elmém. Az egész csak előhang ahhoz a kommentárhoz, amelyet Platón Lakomájához tervezek.), *Opera*, I, fol. 382.

²⁶ V.ö. SOPHOKLÉS, *Antigoné* 333–334. sor: πολλὰ τὸ θεῖν ἢ κοῦδὲν ἀνθρώπου θεϊνότερον πέλει – „*Számtalan csoda van, de az embernél jelesebb csoda nincs*” (Mészöly Dezső fordítása).

²⁷ A későbbiekben egész művet szentel Mózes teremtéstörténete első 18 mondatának: GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA: *Hep-taplus avagy a Teremtés hat napjának hétszerez magyarázata*, fordítás és utószó: Imregh Monika; Arcticus Kiadó 2001, Budapest.

meg a legfőbb építőmester az embert, hogy „*legyen valaki, aki a roppant mű értelmét mérlegelje, szépségét szeresse, nagyságát csodálja.*” Csakhogy már minden helyet betöltött, minden tulajdonságot kiosztott, ezért úgy döntött, hogy az ember együtt bírja mindazokat a sajátosságokat, ami külön-külön az egyes teremtmények jellegzetessége. Tehát „*megkülönböztető jegyek nélküli teremtményként*” alkotta meg, s a világ közepébe helyezte. A Teremtő Ádámnak mondott szózata tartalmazza Pícónak az ember méltóságáról vallott nézetét: „*Sem biztos helyet, sem sajátos arcot, sem pedig semmiféle csak téged illető szerepkört nem adtunk neked, Ádám, hogy amely helyet, amely szerepkört ohajtasz, azt birtokold kívánságodnak megfelelően. A többi teremtmény a maga meghatározott természete folytán az általunk előírt törvények közé kényszerül, örökre meghatározva. Téged nem fekez semmi kényszer, téged szabad akaratodra bízlak, az fogja természetedet megformálni. A mindenség közepébe helyeztelek, nézz körül, hogy mi a legkedvedszerintvalóbb a világban.²⁸ Nem alkottunk sem éginek, sem földinek, sem halandónak, sem halhatatlannak, hogy önmagadat, amilyennek csak akarod, döntésed és rangod értelmében magad alakítsd ki, s mint a fazekas, abba a formába gyúrd át, amelyik inkább tetszik. Lelked végzéséből lesüllyedhetsz az alacsony, állati világba, és újjászülethetsz a felőbb, az Isten világába.*”²⁹

Az ember legfőbb jellegzetessége tehát természete meghatározatlan volta, de ez nem egyfajta ürességként képzelendő el, hanem az összes lehetőség egyidejű jelenléteként. Sartre egzisztencializmusában az emberi lény hasonlóképpen *tabula rasa*, ám két dologban tér el Pico álláspontjától: nincs meg benne az ember központi helyzete, összekötőelem-volta, és az a strukturáltság, amely minden egyéb természet magába foglal. Ezzel függhet össze az a mérhetetlen különbség, amely e meghatározatlanság megélésében mutatkozik a két filozófusnál: míg Pico számára ez a lehető leginspiratívabb pozíció, Sartre számára ugyanez nyomasztó az üresség megtapasztalása miatt, és bénítólag hat – ezért nagyon fontos, hogy Pico szerint az emberben lehetőségképpen jelen van valamennyi természet.

Tehát visszatérve szövegünkhöz, megvan az emberben minden egyéb létező természet csírája, csak rajta múlik, hogy milyen irányban indul el, mit teremt saját magából: ha csak vegetál, akkor növény lesz, ha érzékei rabja, állat, ha az esztét csiszolja, égi lény, ha szellemi dolgokkal foglalkozik, „*angyal lesz és Isten fia*”. A legmagasabb lehetőség Pico szerint még ennél is följebb visz: ez az *unio mystica*, amelyről Plótinosnál is több helyen olvashatott,³⁰ azaz a szemlélődés vagyis a meditáció útján való egyesülés Istennel: „*Ha pedig semmilyen teremtett lény sorsával be nem érve, önmaga centrumába vonul vissza, és szelleme egygyé válik az Istennel az Atya mindenek fölött álló egyedülállóságában, akkor ő is mindenek előtt fog állani.*”³¹ Egyébként,

²⁸ Kiemelés tőlem. I.M.

²⁹ G. PICO DELLA MIRANDOLA: *Beszéd az ember méltóságáról*, fordította: Kardos Tiborné; in: *Reneszánsz etikai antológia*, Gondolat Kiadó, 1984, Budapest, 214. o.

³⁰ PLÓTINOS, *Enneades*, I,6,7 (A szépről): „*Fel kell tehát újból emelkednünk a jóhoz, amelyre minden lélek törekszik. Az, aki őt látta, tudja mit beszél, hogy ő mi módon szép. Mint jó után, ugyanis vágyunk kell utána, s a törekvésünknek rá kell irányulni. El is ériük őt, ha felfelé haladunk, feléje fordulunk s levejtjük azt, amit lesszálláskor magunkra öltöttünk. Ohysáféle ez, mint mikor azok, kik a templom szentélyébe mennek, először megtisztulnak, levetik ruháikat s meztelenül haladnak felfelé mindaddig, amíg csak az illető – elke-rülve útközben mindazt, ami az istennek idegen – önmagában nem látja az istenséget magát, mint tiszta, egyszerű és szeplőtelen dolgot, amitől függ, amire néz, amiben létezik, él, gondolkodik minden. Ő a létoka ugyanúgy az életnek, mint a létnek és az éz- nek. Micsoda szerelemre, vágyra fog gyulladni, s vele akarva egyesülni, minő gyönyört és elragadtatást fog érezni, aki őt meglátta!*” in: PLÓTINOS, *A szépről és a jóról*. Ford. [Magyary Zoltánné] Techert Margit, 2. kiad.: Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 1998, Bp. 20. o. (1. kiad. egyébként: Pfeifer 1925, Bp.) Ld. még: *Enneades*, V,8,10 (Az értelmi szépségről), u.itt, 39. o.; *Enneades*, V,1,3 (A három ősi létformáról), u.itt, 48. o.; *Enneades*, V,9,2 (Az észről, az ideákról és a létezőről), u.itt, 64.o.; *Enneades*, V,5,4 (Arról, hogy az értelmi dolgok nem az ézen kívül vannak, valamint a jóról), u.itt, 82.o.; *Enneades*, VI, 9,4 (A jóról vagy az egyről), u.itt, 102. o. valamint ennek 7–11. *caputja*, 109–117. o. Felsorolásunk korántsem teljes, csak ízelítőnek szántuk.

³¹ *Beszéd az ember méltóságáról*, i.m. 214–215. o.

hogy Plótinusnál mennyire hangsúlyos ez a téma, arra fordítója, Magyaryné Techert Margit hívja föl a figyelmet fordításai elé írt bevezetőjében: „A keletkezések sorrendjét vagy irányát tekintve, a hiposztázisok sorában egy legfentről (az Egyből) kiinduló mozgás („lemeretel”) figyelhető meg. Viszont a legalsó foktól kezdve (anyagi-érzéki világ) van egy olyan mozgás is, amely a kiindulási pont felé halad, („felmeretel”). Ez a mozgás a teremtmények Istenbe való visszatérésének vágyából ered, amely vágy a legmagasabb rangú teremtmény (ember) legmagasabbrendű élményében éri el a csúcspontját. Ez az élmény: az emberi léleknek az istenséggel való misztikus egyesülése.

Tekintettel az Egy teljes transzcendenciájára (túl van a léten, túl a szépen, a jón, az észen stb.), kevés reményünk lehetne az Isten megismerésére, ha Plótinus az értelmi ismeréseken túlhaladva nem venne fel egy másfajta megismerést is, az ú.n. „szerető érzet” (VI,8), amely a megfelelő erkölcsi előkészület és megtisztulás után az embert az extázis útján Istennel egyesíti.”³² Rövidesen látni fogjuk, hogy nagyon hasonló e leírás a szellemi fejlődés Pico által meghatározott lépcsőfokaihoz (v.ö. a lentebbi, Pseudo-Dionysiosra támaszkodó felosztás).

Az ember efféle átváltozásait megjelenítő szimbólumok felsorolásában ismét számos kultúrából veszi példáit: az athéni Asklépios említette alakváltoztató Próteust, a zsidók Énochját, a pythagoreusok reinkarnációtanában az állattá újjászülető bűnösöket, Empedoklésnél a növénné születtöket, s Mohamed próféciáiban az isteni törvényt elhagyók állattá válását. Idézi még a perzsa Euanthést, miszerint „nincs az embernek semmilyen sajátos vele született képe, hanem számos külsőleges szerzett képe van.” Mi tehát a célja mindezzel? Az, hogy „megértsük, minthogy úgy születtünk, hogy azzá legyünk, ami lenni akarunk”, ne vesz-tegessük el ezt a kivételes lehetőséget az állatok szintjére süllyedve, hanem Asaf próféta mondására legyünk méltók: „Istenek vagytok, és a magasságos gyermekei valamennyien.”³³

Pico ezután a legmagasabb célok elérésére biztat bennünket: ne érjük be a földi dolgokkal, de még az égi tudományokkal sem; a világra tartozó tudáson túlemelkedve az istenség közelébe törekedjünk. Ott pedig az angyalok három rendjét utánozzuk. A trónus angyalait az igazságosságban, ha a cselekvő életet választjuk; a kerubokat, ha a szemlélődőt, amikor is a teremtményben a teremtőt, a teremtőben pedig a teremtményt szemléljük – ekkor „egész valónk a kerubok fényében fog sugározni”; ha pedig a szeretet hatja át lényünket, akkor a szeráfok tüze ég bennünk, sőt Isten és mi egyek vagyunk. Ez a legmagasabb lépcsőfok, ez a cél, ez a végállomás.

Hogyan viszonyulnak egymáshoz ezek az angyali rendek? Pico szerint a kerub a közvetítő, amely a szemlélődésben megszerzett fényével egyrészt a trónus ítéletéhez világosít meg, másrészt a szeráfi tűzre készít föl. Így ez kihagyhatatlan lépcsőfok lesz fejlődésünkben: „a pallasi rend a szemlélődő filozófia pártfogója”. Hogy a kerubokat utánozhassuk, a régi atyákhoz kell fordulnunk segítségért: Pál apostolhoz, aki látta őket, amikor a harmadik égbe fölragadtatott,³⁴ és Pseudo-Dionysioshoz, aki így foglalta össze a spirituális utat: 1. megtisztulás; 2. megvilágosodás; 3. tökéletesedés.³⁵ Tehát nekünk is az ő példájukat kell követnünk: 1. a megtisztulásban a morális tudományok segítenek megfékezni érzelmeinket, és az ész dialektikájával oszlatjuk el a tudatlanság homályát; 2. a megvilágosodásban a természetfilozófia fényére támaszkodhatunk; 3. a tökéletességhez az isteni dolgok megismerése által juthatunk el.

³² PLÓTINUS: *Istenről és a hozzá vezető utakról*. (Szemelvények P. *Enneas*aiból. Görögből ford. Magyary Zoltánné, Techert Margit.) Bp. 1944, Officina. 120 p. (Officina könyvtár 66–67.)

Bevezetés, 4. o.

³³ *Zsolt.*, 82,6.

³⁴ *2Kor.*, 12,2.

³⁵ PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITÉS: *De mystica theologia*, VI-VII.

E lépcsőfokokat Jákob lajtorjájaként értelmezi, s amikor a dialektika azaz a tudós viták segítségével a kerubok szintjére jutottunk, ha már fokonként szert tettünk a valóság (a természet)³⁶ ismeretére, akkor az analízis és a szintézis módszerével megtanuljuk meglátni, hogy minden egy: „*hol alászállunk az egybe, mintegy Osirisbe – a sokaság darabjaira szaggatva azt titáni erővel, hol pedig a darabok sokaságát, mintegy Osiris tagjait Phoibos erejével egyesítve fölemelkedünk, mígnem elpihenünk az Atya ölén, aki a lajtorja fölött ül, és a teológia adta boldogságban kitejeseledünk.*”³⁷

Íme egy példa arra, hogyan helyezi Pico az ókori kultúrák mitológiai hagyományának elemeit filozófiai kontextusba. S ha nem is készült el *Poetica theologia*-ja, e példák alapján (a *Canzona-kommentárban* és a későbbi *Heptaplusban* még többet találunk) elképzelhetjük, hogyan épült volna fel.

A következő szakaszban olvashatjuk azt a prózában hangzó béke-himnuszt, amelynek költői előzményéről már beszéltünk, s melynek hivatkozási pontjai Jób, Empedoklés, Hérakleitos és Homéros. Jóbtól tudhatjuk meg, mit kíván Isten a „*tízszáz százezertől*”: békét, minden körülmények között. Jób, a „teológus” szavait Empedoklés, a filozófus magyarázza meg nekünk: lelkünkben kétféle természet lakik – viszály és barátság avagy háború és béke.³⁸ Pico továbbgondolása szerint a háborgás az alvilágba taszít, a béke az égig emel föl. Az indulatok, a harag, a düh megfékezésében segít a filozófia. A következő sorokat pedig mintha egyenesen a padovai averroistáknak és a Sorbonne skolaszticistáinak összes irányzatában harcolva vitázó filozófusoknak szánta volna: „*Az ész dialektikája fogja a viták közt csatázó, a szillogizmusok csapdái között vívódó, nyugtalan tömegeket lecsillapítani. A természetfilozófia csillapítja le a vélemények viszályait és ellentéteit, amelyek ide-oda rángatják, tépik és szaggatják a nyugtalan lelket.*”³⁹ A vélemények egyeztetését és a különböző álláspontok közös nevezőre juttatását remélte tehát Pico a *Tézisekben* szereplő természetfilozófiai tételektől és azok megvitatásától a dispután. Ám nem áll meg itt – Hérakleitosra és Homérosra hivatkozva⁴⁰ állítja: „*a természetfilozófia nem képes nekünk valódi nyugalmat, szilárd békét nyújtani, ez úrnőjének, vagyis a legszentebb teológiának a dolga és előjoga.*”⁴¹

A megszemélyesített teológia szájába Jézus szavait adja: „*jöjjetek hozzám, akik megfáradtatok, jöjjetek, és én megennyhítelek benneteket! Jöjjetek hozzám, és békét adok nektek, amit világ és természet nem adhat.*”⁴²

Hogy mennyire áhitotta Pico a különböző filozófiai iskolák közötti megbékélést, azt az alább következő bekezdés tanúsítja. Valóban prózában költött himnuszról van szó, amely Schiller *Örömódájának* ösképe is lehetne: „*ily jóságosan hivatva szárnyas lábbal – mint megannyi földi Mercurius repülünk boldogító anyai*⁴³ *ölelésre, és élvezzük az áhitott békét, a legszentebbet, e föl nem bomló köteléket, ez egybefonódó lelki barátságot, amely által valamennyi lélek egy szellemben, a minden szellemek fölött állóban jóllehet még egybe*

³⁶ A természet – *natura* fogalomköre sokkal tágabb a természetfilozófiában, mint a mai szóhasználat szerint: az egész megnyilvánult, sőt, az érzékfeletti világot is magában foglalja – tehát a teremtés egészét.

³⁷ *Beszéd*...i.m. 219. o.

³⁸ EMPEDOKLÉS Pico által latin fordításban hozott töredékét: fr. 115: τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἶμι φυγὰς θεοῦθεν καὶ ἀλήτης Νεῖκειαι μαινομένοις πῖσιυος (... *közébeük tartozom én is, istentől száműzött és tévelygő vagyok, átadva magam az őryjngő gyűlöletnek*) PLÓTINOS *Enneades IV,8,1*-ben is olvashatta akár, bár Diels gyűjteményében más szerzők (Plutarchos és Hippolytos) idézeteiben hozza, ld. H. DIELS-W. KRANTZ: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 8. Aufl. 1956, Berlin, 158. o. Valószínűsíti ezt a feltételezésünket az a tény, hogy a plótinosi szövegkörnyezet nagyon egybevág azzal, ahogy Pico fölveti a témát, bár ott rövidebb a töredék, és a tenger képe nem jelenik meg, amelyet Pico is idéz.

³⁹ *Beszéd*...i.m. 220. o.

⁴⁰ HÉRAKLEITOS: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι ... „*A harc mindennek a nemzője...*” in: *Die Vorsokratiker I*, Reclam, 1983, Stuttgart, 50. fr. (DK 22 B 53) 258. o. V.ö. e homérosi fordulattal: „*Az élet küzdelem.*”

⁴¹ *Beszéd*...i.m. 220. o.

⁴² *Mt., 11,28* parafrázisa, *Beszéd*...i.m. 221. o.

⁴³ Az anya itt a megszemélyesített teológia, amely magához szólítja a megfáradtatkat.

nem csendül ugyan, de bizonyos mondhatatlan módon mélységesen eggyé válik. Ez az a barátság, amelyet a pythagoreusok minden filozófia végcéljának neveznek, ez az a béke, amelyet Isten az ő magasságában létrehoz, amit angyalai a földre szállva meghirdettek a jóakarató embereknek, hogy általa az emberek – maguk is föl-emelkedve az égbe – angyalokká váljanak. Ezt a békét kívánjuk barátainknak, ezt kívánjuk ennek a kornak, ezt kívánjuk minden háznak, ahová belépünk, ezt óhajtjuk lelkünknek, hogy általa Isten háza legyen...”⁴⁴ Itt ismét visszatér a Pseudo-Dionysios nyomán megállapított sorrendhez, amely a tervezett disputa létjogosultságának igazolása is egyben, annak metodológiáját vázolva, hiszen az erkölcsstan, a dialektika, a „sokoldalú filozófia” és a teológia mind képviselve vannak a Tézisekben: „miután [lelkünk] az erkölcsstan és a dialektika segítségével a szennyet lerázta magáról, a sokoldalú filozófiával mintegy udvari díszsel magát föl-ékesítette, kapui szemöldökfűjét a teológia füzereivel megkoszorúzta – leszálljon a dicsőség királya, és az Atyával együtt szállást vegyen nála.”

A filozófia tehát egy eszköz, amellyel az „eljävendő égi dicsőség” felé nyithatunk magunknak utat. Márpedig ez a cél, Mózes intésére⁴⁵ és Sókratésnek a Platón *Phaidros*-ában leírt eragadtatottságára hivatkozva hívja fel leendő vitapartnereit: „Rajta, Atyák, ragadjon el minket is Sókratés szenvedélye, jussunk általa oly önkívületbe, amely lelkünket, egész valónkat Istenbe helyezze!”⁴⁶ Tehát miután átestünk az erkölcsi megtisztuláson, és a természet titkait a filozófia segítségével megfejtettük, a teológia segít eljutni a szeretethez, midőn a „tagolatlan örökkévalóság szépségét” szemléljük.⁴⁷ A görög misztériumokban elrendelt avatási fokozatok sem jelölnek egyebet, mint a felkészülés e lépcsőit, hiszen Apollón három delphoibeli parancsa is erre int bennünket: „hogy ezt a hármas filozófiát, amely jelen vitánk tárgya, teljes erőnkkel felkaroljuk”.⁴⁸ Az erény normáját a „Semmit se vigyél túlzásba!”⁴⁹, vagyis az arany középút szabálya adja meg nekünk; a természet megismerésére az „Ismerd meg önmagad”⁵⁰ parancsa buzdít, hiszen az ember a természet minden elemét magában foglalja, mint fentebb láttuk; ezen ismeretek által megvilágosodva pedig Isten közelébe juthatunk, s az *ĕ* azaz „Vágy!” teológiai köszöntéssel szólíthatjuk meg.⁵¹

Az embernek az Istennel való egyesülése illetve ennek lehetősége többször is hangsúlyt kap Pico műveiben. Már említettük, hogy ez részint Plótinus-tanulmányaira megy vissza⁵², a másik lehetséges forrása

⁴⁴ *Beszéd...* i.m. 221. o.

⁴⁵ Pico idézetét így nem találtam: „A tisztátalanok, akiknek szükségük van még erkölcsi tanításra, lakozzanak a nép között a sátoron kívül, a szabad ég alatt, mint Thessalia papjai a bűnbánat idején.” V.ö. Exodus 25-26.

⁴⁶ *Beszéd...* i.m. 223. o.

⁴⁷ V.ö. a plótinosi „szerelmes értelem”. Ld. PERCZEL ISTVÁN, „A «szerelmes értelem» és az «egy létező». Egy elfelejtett plótinosi tanítás” in *Századvég* 1994/1. Budapest, 82-102. o. és doktori értekezésünk 3. fejezete: „Plótinus hatásának elemei Ficino szerelm-felfogásában” 78-93.o (IMREGH M.: *Plótinus hatása a XV. századi reneszánsz filozófusok: Marsilio Ficino és Giovanni Pico della Mirandola műveiben*, Doktori értekezés 2005, kézirat, ELTE Nyelvtudományi D.I.)

⁴⁸ *Beszéd...* i.m. 224. o.

⁴⁹ Görögül: μηδὲν ἄγαν, latinul: nihil nimis.

⁵⁰ Görögül: γνώθι σεαυτόν

⁵¹ V.ö. PLUTARCHOS: *A delphoi E-ről*, fordította: Imregh Monika, in: *Axis polaris III*, Stella Maris kiadó, 1995 Bp., 25-42. o.

⁵² V.ö. a már említett de még nem idézett helyet: VI, 9, 9 (*A jóról vagy az egyről*) in: PLÓTINOS, *A szépről és a jóról*. Ford. [Magyary Zoltánné] Teichert Margit Bp. 2. kiad. 1998, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 112. o.: „amikor hozzá hajolunk, nagyobb mértékben létezzünk, s ott van nála a mi jólétünk, míg a tőle való távollét egyedülállót és kisebb mértékű létezt jelent. Ott is nyugszik meg önála a lélek, amidőn a bajokon kívül jutva, egy rossztól mentes helyre futott; a lélek ott gondolkodik és ment az érzelmektől, számára az igazi élet ott van. Ugyanis ez a mostani élet, az istentől távol, az életnek csupán nyoma, amely az ottani életet utánozza. Az ottani élet pedig az észnek [a νοῦς-nak, az értelemnek] tevékenysége, amely tevékenység által, nyugodt érintkezésben övele, nemzi (a lélek) az isteneket, a szépséget, az igazságosságot, és nemzi végül az erényt. Eltelve ugyanis istentől, ezekkel a dolgokkal lesz terhes, és a lélek számára ez a kezdet és a végcél. Kezdet: mivel onnét való, végcél: mivel ott van a jó, és mivel oda eljutva a lélek is újból azzá lesz, ami volt.

azonban a kabbalisztika, ahol ez a téma szintén kiemelt jelentőséggel bír. Későbbi írásában, a *Heptaplus*-ban az utolsó fejezet a „kezdetben” azaz a „beresit” kabbalista értelmezése, ahol az egyes betűk kombinációjából magyarázza a világ és az ember felépítése közötti párhuzamot. Ennek zárszavai szintén az embernek Istennel való egyesülésére buzdítanak: „E szövetség azért jó, mert úgy irányul Isten felé, aki maga a jó, és úgy rendeződik el körülötte, hogy amiként az egész világ egységes önmagában, úgy végül alkotójával is eggyé válhassék. Utánozzuk mi is a világ szövettségét úgy, hogy kölcsönös szeretet egyesítsen minket egymással, és együttal mindannyian Isten igaz szeretete által vele boldogan eggyé váljunk.”⁵³ Itt a *Beszéd* során jóllehet megjelent már a világ felépítése (illetve annak alkotóelemei) és az ember lehetőségei közötti megegyezés, az Istennel való egyesülés egyelőre csak mint az ember megvalósítási útjának végcélja jelenik meg, a világnak az Istentől való függése és ebben a függésben rejlő egy-volta egyelőre nem nyer kifejezést nála: „végül mondhatatlan szerelemben, mintegy az ihlet érintésében, égő szeráfokként önkívületbe jutva, az Isten szellemétől elelve már nem önmagunk többé, hanem az leszünk, aki teremtett bennünket.”⁵⁴

Visszatérve a három tudományra, az ezek tanulmányozására való felhívást Pythagoras mondásaiban is megmutatja, majd a kaldeusok és Zoroaster erre vonatkozó parabolájának értelmezésével folytatja, miszerint a lélek szárnyait az élet vízzel kell öntözniük a tanítványoknak, hogy azok megerősödjenek. A Paradicsom kertjének négy folyója ugyanis, ahonnan e vizet nyerhetik, szintén e felemelkedési processzusra utal nevében: a nyugati a „tisztulás” (*Gihon*) az etikára, az északi az „igaz” (*Pisón*) a dialektikára, a keleti a „fény” (*Hiddekel*) a természet szemlélésére, és végül a déli a „jámorság” (*Perat*) a teológiára. Utoljára az arkangyalokat sorolja elő, akiktől segítséget remélhetünk utunkon: Raphaeltől, hogy az erkölcs és dialektika segítségével szabadítson meg hibáinktól, ezután Gábriel vezet majd végig bennünket a természet csodáin, megmutatva nekünk Isten hatalmának erejét, s ha nála a filozófia szolgálatát befejeztük, ő Mihály arkangyalnak ad át minket, hogy a teológia papi tisztjét tölthessük be.

Láthattuk tehát, hogy (az angyali karok munkájának bemutatása után) a tudás e hierarchiájában Pseudo-Dionysios útmutatása alapján értelmezve a spirituális utat az egymást követő lépcsőfokokat még ötször vázolja, ötféle hagyomány szerint ismételve meg ezt a felosztást: Mózes, a delphoi Apollón-kultusz, Pythagoras, a kaldeusok illetve Zoroaster s végül az arkangyalok révén. Az angyalok karaitól indul tehát el, s az arkangyalokkal ér célba. Az első ismertetés és az öt példa között helyezkedik el az idézett békehimnusz – ennek központi helyzete miatt következtethetünk kiemelt jelentőségére. A szellemi felemelkedés három lépcsőjét (megtisztulás, megvilágosodás, tökéletesedés) és e lépések négy fogódzóját pedig (erkölcsstan, dialektika, természetfilozófia, teológia) azért sorolja el öt különböző kultúra illetve vallás (zsidó, kaldeus, antik görög, arab, keresztény) hagyományára támaszkodva, hogy érzékeltesse vagy inkább tudatosítsa bennünk azt, hogy a tudás vallástól és kultúrától függetlenül egyetemes, és az ember célja helytől és időtől függetlenül az Istenhez való felemelkedés a teremtés egészével való egységünk megélésén keresztül. Isten elérése pedig a gondolkodás spekulatív működésének meghaladása után, a minden teremtmény felé áradó feltétel nélküli szeretetünk révén lehetséges, melyet sugározva hasonlóvá válhatunk a Teremtőhöz.

Mert ez az itteni, ilyen körülmények között folyó élet, (istenből való) kiesés, elfutás és szárnyaink elvesztése. Nyilvánvaló, hogy a jó ott fenn van és ott van a szerelmi vágy is, amely a lélekkel összenőtt. Azért is festményeken és mítoszokban az Erős össze van forrva a lelkekkel. Ti. miután a lélek más, mint az isten, noha belőle való, szükségképp vágyódik utána, mikor pedig ott van nála, mennybéli szerelmet érez.”

⁵³ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA: *Heptaplus avagy a Teremtés hat napjának hétszeres magyarázata*, fordítás és utószó: Imregh Monika; Arcticus Kiadó 2001, Budapest, 98. o.

⁵⁴ *Beszéd*...i.m. 224. o.

Itt zárul a *Beszéd* első szakasza, és eredetileg Pico nem is tervezte hosszabbra a vitaindítót. Csakhogy időközben annyi kritika érte nemcsak irigyei, hanem jóindulattal érte aggódozó filozófus-barátai részéről is,⁵⁵ hogy szükségesnek látta kiegészíteni, hogy miért tartja hasznosnak egyáltalán a vitákat, miért ilyen sok tézist bocsát vitára, és milyen témakörökből válogatta össze őket. Az apologetikus és a tételek felépítését ismertető mozzanatokon kívül fontos még a filozófiáról vallott *ars poetica*-ját kiemelni. De haladjunk végig e második rész⁵⁶ témáin szép sorban.

Rögtön az első bekezdésben a filozófia gyakorlásának védelmére kel, és visszautasítja azokat a „bölcseleket”, akik azt hirdetik, hogy azért nem kell a filozófiával foglalkozni, mert a filozófust nem illeti bér vagy jutalom. Az ilyenek, mint mondja, már ezzel is elárulják, hogy nem bölcselek, „ *mivel egész életük a haszonon, a hivatali előrejutáson alapul, és magáért a pusztá megismerésért az igazságot nem karolják föl*”. Ez a kitétel azokra az egyetemi oktatókra vonatkozik, akiknek illeténi magatartásával az általa látogatott univerzításokon szembeüthetett⁵⁷, a leginkább valószínűleg Padovában. Velük szemben fogalmazza meg saját *ars poetica*-ját a filozófiával kapcsolatban: „*én soha másért a filozofálást nem műveltem, mint csak a filozofálásért magáért, soha nem kerestem tanulmányaimból, virrasztásaimból semmilyen bért, semmilyen hasznot, csak a lélek kiművelését, csak az általam mindig leginkább áhított ismeretét az igazságnak. [...] Maga a filozófia tanított meg engem arra, hogy inkább a tulajdon lelkiismeretemről függjek, semmint külső véleményektől, hogy soha ne az legyen a törekvésem, miszerint ne kerüljek hírbe, inkább az, hogy én magam ne mondjak vagy ne tegyek semmi rosszat.*”⁵⁸

Ezután a vállalkozását kárhözhatóknak felel meg: 1. azoknak, akik az egész vitaműfajt nem helyeslik; 2. akik fiatal korát kifogásolják,⁵⁹ s hogy e filozófiai-teológiai vitát soha nem hallott tanokkal megtűzdelve épp Rómában, az apostoli tanácsban merte javasolni; 3. valamint a tételek nagy számát helytelenítőknak. Mielőtt válaszait sorolni kezdené, saját magát inti arra, hogy negatív érzésektől mentesen, barátsággal járjon a végére, vajon szálljon-e vitába, és maradjon-e a kérdések nagy száma.

A vitázás gyakorlatában Platónra, Aristotelésre és minden korszak elismert filozófusaira tekint, hiszen éppen ez adja meg a bölcsele számára a keresett igazság ismeretét. S amint a testedzés által gyarapodik a fizikai erőnk, úgy e tudományos küzdőtéren a lélek erői is elevenebbek lesznek. A kaldeusokat idézi, akik szerint a filozófus horoszkópjában a Marsnak (harciasság, erő) és a Merkúrnak (kommunikáció, racionális képességek) kedvező fényzögben kell állnia, különben a filozófia „*aluszékony*” lenne.

Azoknak, akik őt gyengének vagy éretlennek ítélik, azt válaszolja, hogy tisztában van zsenge korából eredő tapasztalatlanságával: „*a nemes tudományok után buzgón sóvárgok, de a «tudós» nevezetet nem bírom és nem bitorlom*”.⁶⁰ Azonban a viták fentebb említett jellemzője miatt a leggyengébbnek is törekednie kell az ilyen megmérettetésekre, hiszen „*a tudós viadalmak sajátos vonása: itt alulmaradni is nyereségnek számít.*”

⁶¹ Itt a legyőzött segítséget remélhet és nem sértegetést, s így tudásban és tapasztalatokban gazdagabban térhet haza. S hogy kiállása vakmerőség volt-e, kiderül majd a harc kimeneteléből, s nem életkora dönti el.

⁵⁵ Ld. Ficino levele Picóhoz: FICINI *Opera* I, 880. fol.; és Ermolao BARBARO 1487 márc. 3-i levele: *Epistulae, Orationes et Carmina*, ed. V. Branca 1942, Firenze, II. 8–9. o.

⁵⁶ *Beszéd*...227–244. o.

⁵⁷ Ld. cikkünket folyóiratunk első számában: *Giovanni Pico della Mirandola 900 Tézise*, Orpheus Noster, 2009/1, 84–89. o.

⁵⁸ *Beszéd*...228. o.

⁵⁹ Pico ekkor 23 éves.

⁶⁰ *Beszéd*...230. o. Érvelésének gondolatmenetéhez v.ö. PLATÓN, *Charmidés* 158c-d.

⁶¹ *Uott*.

⁶² *Beszéd*...231–244. o.

A harmadik kifogásolt pontra, a tételek nagy számára adott válasza a leghosszabb⁶², a legrészletesebb és számunkra a *900 Tézis* felépítésének tanulmányozásához a leghasznosabb, hiszen ebben ismerteti, hogy milyen szempontok alapján, milyen témakörökben és mely szerzőktől válogatta tételeit.

Azzal kezdi, hogy nem szép dolog más igyekezetet lefékezni, és nem érti, miért lenne illendőbb tíz tételben sikert elérni, mint 900-ban. Így ha elbukik, legalább lesz miért hibáztatni, aki gyűlöli – és mentesse, aki szereti; itt idézi Propertius szállóigévé lett disztichonját.⁶³ Arra hivatkozik, hogy kortársai közül sokan a szofista Gorgiaszt utánozva minden tudomány összes tételéről ajánlanak fel vitát, és nem is dicstelenül. Ócsárlói szerint a rengeteg tétel megvitatása fölösleges és nagyravágó dolog, Pico viszont bebizonyítja, hogy nem fölösleges, hanem szükséges. Hiszen ha valaki csak egy filozófus tanítványának vallja magát, akkor valóban elég, ha csak néhány tétel megvédésében mutatja be felkészültségét. Rá azonban nem ez jellemző – itt következik Pico bölcséleti *ars poetica*-jának második része: „*én azonban úgy tettem, hogy «egyik mester szavára sem esküszöm», hanem a filozófia valamennyi mesterére vettem magam, minden föliót megvizsgáltam, valamennyi iskolát megismertem, tehát mindenkiről szót kell ejtenem. Mert ha egyetlen tanítás bajnokaként a többit mellőzném, akkor csak azon egy elkötelezettjének látszanám. Így viszont, noha minden egyes tanból csak kevés kérdést állítottam vitára, nem kerülhettem el, hogy ne legyen sok mindaz, amit egyszerre és mindenkitől elétek tárok.*”⁶⁴ Az antik írókra s főként Platónra és Aristotelésre hivatkozik ismét, akik minden fellelhető irodalmat elolvastak, hisz amíg az ember nem ismer mindent, nem is tudja kiválasztani azt, ami neki tetszik, és korlátoltságra vall, ha valaki egyetlen irányzat mellett horgonyzik le. Ugyanis mindegyikben jelen van valami olyan kiválóság, ami a többiből hiányzik. Szerzőnk végigsorolja, hogy melyik filozófusban mi ez a jellemvonás – végigveszi a skolasztikusokat, az arab filozófusokat, a görög peripatetikusokat és a platonistákat, méghozzá megközelítőleg abban a sorrendben, ahogy tételeik a *900 Tézis*ben előfordulnak (a csoportok sorrendje teljesen megegyezik ezzel a felsorolással). Ez is bizonyítja, hogy a *Tézisek* már majdnem vagy teljesen elkészültek, amikor Pico a *Beszéd* második részét fogalmazta. Minden megemlített filozófust egyébként egy vagy két tulajdonsággal jellemez, egyedül Plótinusra szán egész mondatokat; és hogy valóban jól ismerte, arra az első félmondatban Plótinus olykor pongyolának tűnő stílusára utaló megjegyzéséből következtethetünk: „*Plótinóban noha előszörre nem akadsz olyasmire, amit megcsodálj: ő minden oldaláról csodálatra méltó! Ő az isteni dolgokról istenien, az emberi dolgokról messze az emberen túlmutatva úgy beszél, olyan tudósan rejtelmes előadásban, hogy még a platonisták is beleizzadnak, míg megértik.*”⁶⁵ A platonista filozófia „isten”i vonását még egyszer kiemelve leszögezi, hogy ha van is olyan filozófiai irányzat, amely igaz dogmákat is támad, ezzel nem gyöngíti az igazságot, hanem úgy működik, mint a fújtató: feléleszti a lángot, és nem eloltja. Ezért állította vitába valamennyi doktrína tanait, s az indoklásban kirajzolódik *ars poetica*-jának harmadik tétele: „*...hogy e sokféle rendszer egybevetésével, a sokarcú filozófiák során az igazságnak az a tündöklése, amelyről Platón Leveleiben említést tesz, mint a felkelő nap a magasból világítsa be fényesen lelkünket.*”⁶⁶ Az igazságot tehát csak akkor ismerhetjük meg, ha sokféle oldalról vizsgáljuk a különböző filozófiák révén. Ez tehát az a döntő momentum, ami Nicolaus Cusanus után először Pícónál jelenik meg újra, egészen pontosan az, hogy nem táborozik le egyetlen filozófiai irányzat berkeiben sem, hanem mindegyiket érvényes megközelítésnek

⁶³ PROPERTIUS, II, 10, 5–6 „*Quodsi deficient vires, audacia certe / laus erit: in magnis et voluisse sat est.*” (*Még ha nem is sikerül, vágj csak neki bátran! Megbecsülés övezi bős szándékodat is.* Ford.I.M.)

⁶⁴ *Beszéd*...232. o.

⁶⁵ *Beszéd*...233. o.

⁶⁶ *Uott.* Egyébként a *Levelek* e helyét: II.level, 312e–313a PLÓTINUS is idézi: *Enneades*, V,5,3 (*Arról, hogy az értelmi dolgok nem az éssen kívül vannak, valamint a jóról*); és *Enn.*, V,1,8 (*A három ősi létformáról*). V.ö. még *Állam*, 508c-509a

tekinti, és csak az egyes állításokat teszi vizsgálat tárgyává érvényességük tekintetében, azaz hogy elfogadhatóak-e vagy sem. Egyfajta felülemelkedés ez kora vad filozófiai harcain, melyben kiépített védőbástyáik mögött elfoglalt helyükről nem sűrűn merészkedtek a túloldal táborába a résztvevők, csak a szóban és írásban folytatott párbajok formájában ütköztették álláspontjaikat, legtöbbször a közelítés legcsekélyebb reménye nélkül. Amire tehát Pico szándékai szerint vállalkozott, az valójában minden filozófia összeegyeztetése, de legalábbis közelítése egymáshoz, megmutatva, hogy lényegében minden filozófia ugyanarról az igazságról beszél. Ezért kiemelt jelentőségű az első rész „magjában” elhelyezett béke-himnusz, mert bár ez az egyén belső békéjének megtalálásáról szól, mindaddig, amíg nem tudunk túljutni a csoporttudatunk diktálta, korlátozott érvényességű álláspontjainkon, és nem tudunk felemelkedni a teológia vizsgálat egyetemeshoz és érzékfelettihez, addig küzdeni fogunk egymás ellen, és nem érhetjük el a békét.

Mit ért volna, írja Pico, csak a skolasztikusokkal foglalkozni és kihagyni az arab és görög filozófusokat, amikor minden bölcsesség a barbárokról szállt a görögökre, onnan pedig ránk? Mit ért volna csak a peripatetikussal vizsgálni a természetet, ha az Ágoston által is nagyra tartott platonistákat nem vonjuk be e vizsgálódásba?

Seneca tekintélyére támaszkodva⁶⁷ mondja szükségesnek, hogy saját tételeit is szerepeltesse, és ne csak kommentárokból merítse tudományát. Mielőtt e 497 saját tétel nagyobb csoportjainak ismertetésébe fogna, még szót ejt az előző 402, mások tételei között szerepeltetett szokatlanabbnak számító doktrínákról: a Hermés Trismegistos, a kaldeusok és Pythagoras tanításaiból összeállított kérdésekről, amelyek Párizsban, Észak-Itáliában és Rómában addig ismeretlenek voltak, Firenzében azonban Ficino fordításai révén már olvasták őket. A szokatlansághoz hozzátartozik, hogy hivatalos, nyilvános vitára Platón is Pico hozza el először évszázadok múltán, és ezt büszkén hangoztatja is. (A görög professzorok, Bessarión, Plétón és Argyropulos Platón-felolvasásait és magyarázatait természetesen nem ide soroljuk.) Az a témakör, amely még a firenzei platonisták számára is új és idegen volt, a kabbalisztika, amely igen hangsúlyos módon, 47 tétellel jelenik meg a más filozófusok tételei gyűjteményének záróköveként.

Összegezve elmondhatjuk, hogy a 900 *Tézis* első 402 tételének csoportjai és azok sorrendje hozzávetőlegesen megegyeznek a később ránk maradt szövegben⁶⁸ és a *Beszéd* bemutatásában, tehát 1. keresztény skolasztika (115 tétel); 2. arab, főként aristotelianus filozófia (82 tétel); 3. görög peripatetikuskok (29 tétel); 4. platonista filozófusok (99 tétel); 5. pythagorasi matematika (14 tétel); 6. kaldeus teológia (6 tétel); 7. Hermés Trismegistos (10 tétel); 8. kabbalista bölcsek (47 tétel).

A *Tézisek* másik nagy egységében, a saját tételeinél (497 tétel) már nem ilyen egyértelmű a megfelelés. Az első csoport (címében legalábbis) Picónak egy már évek óta dédelgetett tervét képviseli: Platón és Aristotelés filozófiájának összeegyeztetését. (A 900 *Tézisben*: *I. Paradoxonok saját kútjából*⁶⁹ először Platón és Aristotelés, majd más egymásnak nagymértékben ellentmondani látszó filozófusok összeegyeztetésének szándékával, 17 tétel) A *Tézisekről* írt cikkünkben⁷⁰ is idéztük Pico 1484. dec. 6-i levelét Ermolao Barbaróhoz, melyben már akkor egy Platónról és Aristotelésről folytatott nyilvános vita megrendezését tervezi, melyben azt szeretné bizonyítani, hogy kettőjük között csak a szavak szintjén van ellentmondás, a lényegget illetően egybehangzik a tanításuk: „A minap Aristoteléstől az Akadémia felé fordultam, de nem szökevény módjára, mint ő mondja, hanem kutató gyanánt. Két dolgot vélek felfedezni Platónban: az egyik homérosi szép-

⁶⁷ SENECA, *Epistulae*, 33,7.

⁶⁸ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, a cura di Albano Biondi, Leo S. Olschki editore, 1995, Centro Internazionale di cultura „Giovanni Pico della Mirandola”, Studi Pichiani 1.

⁶⁹ „... secundum opinionem propriam.” – Ez a pontosítás minden további tételsor címében szerepel.

⁷⁰ IMREGH MONIKA: *Giovanni Pico della Mirandola 900 Tézise*, Orpheus Noster, 2009/1, 83–94. o.

ségű előadásmódja, mely a próza fölé emelkedik a beszédben; a másik, ha valaki mélyebben megnézi őket, Aristotelésszel teljesen megegyező nézetei, oly módon, hogy ha csak a szavakat nézed, semmi ellentmondóbbat nem találsz, ha a lényeket, semmi egybehangzóbbat. Ha lesz rá valamikor lehetőségünk (ez a legfőbb kívánságom), filozofálhatnánk Veled róluk néhány napon át nagyobb nyilvánosság előtt, és megvitathatnánk ezt a nézetemet.”

⁷¹ Itt a *Beszédben* Pico felsorolja azokat a filozófusokat, akik ugyanezt vallották (mármin a Platón és Aristotelés közötti egyezést), de ígéretük ellenére nem bizonyították: Boëthius, Simplicios, Ióánnés Grammatikos – és Augustinus tanúsága szerint még sokan mások.⁷² Ugyanebben a tételcsoportban (a maradék 16 tételben) a skolasztikusok és az arab filozófusok közül Duns Scotus és Aquinói, valamint Averroés és Avicenna eltérőnek vélt helyeiről kívánja bizonyítani, hogy megegyezők. Ha ugyanis megnézzük a *Téziseket*, kiderül, hogy valójában csak az első tézis állítja Platón és Aristotelés egyezését, méghozzá mindenféle részletezés nélkül: „Nullum est quaesitum naturale aut divinum, in quo Aristoteles et Plato sensu et re non consentiant, quamvis verbis dissentire videantur.”⁷³ (Nincsen olyan természeti vagy isteni kérdés, amelyben Aristotelés és Platón nézeteikben lényegében ne értenének egyet, még ha a szavak szintjén ellentmondani is látszanak.) Az állítás részletekbe menő kifejtése tehát itt elmarad, később azonban egy hatalmas ívű munkában igyekezte Pico beteljesíteni ígéretét: a *Concordia Platonis et Aristotelis* című művében, melynek sajnos egyetlen ránk maradt fejezete⁷⁴ a *De ente et uno* címet viselő értekezés. Hogy befejezte-e ezt az írását, nem tudjuk.

A második csoportot illetően a *Beszédben* új természeti és metafizikai tételeket ígér, melyekre az arisztotelési és a platóni filozófia révén jött rá, számuk 72. A *Tézisekben* e helyen 80 tétel áll, és definíciójuk a következő: „A jelenkori filozófiától eltérő, de a filozofálás szokásos módjától mégsem idegen saját következtetések.” Ezekben pedig platóni tanok nem nagyon fordulnak elő; Aristotelésre, a skolasztikusokra, s az említett arab filozófusokra való hivatkozás annál több: sok esetben az ő állításaikat értelmezi vagy cáfolja. Tehát főként az arisztotelianus filozófiára vonatkoznak.

A *Tézisek* végső formájában ezután következő négy csoportról nem esik szó a *Beszédben*; ezek: III. A filozófiában új nézeteket képviselő paradoxonok (71 tétel); IV. A jelenkori teológia megfogalmazásától meglehetősen eltérő saját teológiai következtetések (29 tétel); V. Platón tanítására vonatkozó saját következtetések (62 tétel); VI. *Abucaten Avena*, a *De causis szerzőjének tanítására vonatkozó saját következtetések* (10 tétel). A III. és a IV. csoportból származik egyébként az a 13 tétel, amelyet a Kúria vizsgálóbizottsága eretnekgyanusnak talált.⁷⁵ A platóni tanításra vonatkozó tézisek többnyire konkrét helyeket értelmeznek a dialógus megnevezésével, pl. a 23. „*Per duplicem Venerem, de quo in Symposio Platonis, nihil aliud intelligere debemus, quam duplicem pulchritudinem, sensibilem et intellectualem.*”⁷⁶ (A kétféle Venuson, amelyről Platón a Lakomában

⁷¹ Uott, 87.o. : „*Diverti nuper ab Aristotele in Academiam, sed non transfuga, ut inquit ille, verum explorator. Videor tamen duo in Platone agnoscere, et Homericam illam eloquendi facultatem, supra prosam orationem sese attollentem, et sensum, si quis eos altius introspererit, cum Aristotele omnino communionem, ita ut si verba spectes, nihil pugnantius, si res, nihil concordius. Quod si quando dabitur, id quod votorum meorum summa est, tecum ad dies aliquot philosophari agemus de iis coram latius, et sensus huius mei periculum aliquod faciemus.*” (GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Opera*, Heinrich Peter kiadása, Bázél, 1557, I, 368. fol.)

⁷² BOËTHIUS, *De interpretatione*, II,3: „...Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam eosque non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque et his in philosophia maximis consentire demonstrarem.”; SIMPLIKIOS, *Κατηγορίαι*, 28; *Φυσικῆ*, 404,16; AUGUSTINUS, *Az akadémikusok ellen*, III.19 (P. L. XXXII, 956): „non defuerunt acutissimi et solertissimi viri, qui docerent disputationibus suis Aristotelem et Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur.”

⁷³ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongenatae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, a cura di Albano Biondi, Leo S. Olschki editore, 1995, Centro Internazionale di cultura „Giovanni Pico della Mirandola”, Studi Pichiani I, 62. o.

⁷⁴ Valószínűleg ez a 9. könyv lehetett, mely maga 10 fejezetre tagolódik, ebből következtethetünk az elveszett mű terjedelmére.

⁷⁵ Erről következő cikkünkben fogunk bővebben szót ejteni.

⁷⁶ *Conclusiones*, i.m 98. o.

beszél, semmi egyebet ne értsünk, mint a kétféle szépséget: az érzékelhetőt és az értelmet.) Vagy a hely megnevezése nélkül: 14. „Cum Platonem audimus Palladem et amorem philosophos deos vocantem, ita intelligemus, ut amor sit philosophus ratione viae, Pallas ratione termini.”⁷⁷ (Anikor Platónról azt halljuk, hogy Erózt és Pallast filozófusnak nevezi, akkor azt úgy értjük, hogy a szerelem útként, Pallas végcélként filozófus.)

A Beszédben Pico saját tételei közt harmadik helyen a számok bölcséletével foglalkozó állításait említi; a 900 Tézisben ez a VII. csoport: „Matematikai vonatkozású saját tézisek (85 tétel=11+74).⁷⁸ Már a Beszédben is hangsúlyozza azt a különbséget, amit a számok ősi bölcsessége és az aritmetika hétköznapi (pl. kereskedelmi) felhasználása között húzódik. Ő maga aszerint az ősi filozófiai módszer szerint állította fel 74 tételét, amelyet Pythagoras, Aglaophamos, Philolaos, Platón és a korai platonisták műveltek, s melyet korára elfeledtek. Platón *Törvények*⁷⁹ című dialógusára és Abu-Maasart idézve a babiloni Avenzoarra hivatkozik, miszerint mindent tud az, aki megtanult számolni. Tehát itteni ígérete szerint 74 pontban a természetre és Istenre vonatkozó legfontosabb kérdésekre a számok módszere szerint fog megfelelni. A 900 Tézisben ez az ígéret az illető csoporton belül a 11. helyen szerepel, az előtte levő tíz tétel közül több a fenti különbségtételre vonatkozik (1–5.); egy az eukleidési matematikában való gyakorlatozás káros hatására a teológusok számára (6.), ami az ockhamisták módszerének nyilvánvaló kritikája; két tétel szól a zene szellemekre gyakorolt gyógyító hatásáról (7–8.);⁸⁰ a fennmaradó kettő a formális (és nem materiális) matematikának a természetes próféciaiban való felhasználhatóságáról ill. felhasználásáról (9–10.); végül az utolsó foglalja magában a 74 számok révén bizonyítandó kérdést. Ez utóbbiakban egyébként nem találunk konkrét számokat, kivéve a 18–20., 40., 67–69. pontokat.⁸¹

A számok után a Beszédben még három tételcsoportról hallunk: a mágiával, a kabbalával és az Orpheus himnuszaiával foglalkozó kérdésekről. A 900 Tézis hátramaradt csoportjai viszont sorrendben a következők: VIII. Zoroaster mondásainak értelmére, és kaldeus magyarázóira vonatkozó saját tézisek (15); IX. A mágiára vonatkozó saját tézisek (26); X. Az orphikus himnuszok értelmezésére vonatkozó saját tételek (31); XI. Kabbalista vonatkozású saját következtetések, melyeket a zsidó bölcsék alapvetéseiből vontam le, s amelyek a keresztény vallás erős támaszaként szolgálhatnak (71). A Beszédben tehát bár nem esik szó külön a továbbiakban Zoroaster mondásairól, mégis a mágiával kapcsolatosan szóba kerül, mint az igaz mágia elindítója, akire Platón is hivatkozik az *Alkibiadés*ben.⁸²

Megdöbbenőnek tűnhet az a vakmerőség, hogy Pico a mágia témáját egy a Vatikánban folytatandó vitán egyáltalán fel meri vetni. Ennek oka azonban a Firenze és Róma kulturális atmoszférája közötti

⁷⁷ Uott, 96. o.

⁷⁸ A 11. tétel további 74 altétellel tagolódik. A 11. tétel a következő: „Per numeros habetur via ad omnis scibilis investigationem et intellectionem, ad cuius conclusionis verificationem polliceor me ad infrascriptas LXXIV quaestiones per viam numerorum responsurum” (A számokon keresztül eljuthatunk minden tudható vizsgálatához és megértéséhez. Ígérem, hogy e tétel bizonyítása céljából az alább felsorolt 74 kérdésre a számok révén fogok választ adni.)

⁷⁹ PLATÓN, *Törvények*, 677a; de főként v.ö. *Allam*, 525d-e

⁸⁰ V.ö. FICINO, *De vita*, I. könyv.

⁸¹ *I.m.* ...o.: 18. „Quis numerus annorum sit naturaliter debitum vitae boni hominis.” (Hány évig élhet természet szerint egy derék ember?); 19. „Quis sit numerus annorum naturaliter debitum vitae mali hominis.” (Hány évig élhet természet szerint egy gonosz ember?); 20. „Quot sint gradus principales naturarum universi.” (Hány fő szintje van a világegyetemben levő természeteknek?); 40. „Quae opinio verior de trinitate, Arii, Sabelli, Eucliph, aut fidei catholicae.” (Kinek a nézete igazabb a Szentháromságról: Ariusé, Sabelliusé, Wycliffe-é vagy a katolikus hité?); 67. „Quare sexta numeratio homo dicitur.” (Miért mondják a hatos számról, hogy az az ember?); 68. „Quare sex diebus dicitur Deus omnia perfecisse.” (Miért mondják, hogy Isten hat nap alatt teremtette a világot?); 69. „Quid significet Deum septima die quievisse.” (Mit jelent, hogy Isten a hetedik napon megpihent?)

⁸² PLATÓN, *Alkibiadés*, 121. V.ö. APULEIUS, *Apologia*.

szakadéknyi távolságban keresendő. A Kúria szellemét ekkor még távolról sem legyintette meg az antikvitás és a keleti hagyományok szele, bár IV. Sixtus építkezései és a sok firenzei művész jelenléte Rómában erre engedne következtetni, hisz a reneszánsz elindítói: Brunelleschi, Donatello és Massaccio is Rómából vitték Firenzébe az antik művészetről szerzett tudásukat. Csakhogy Rómában nem kezdődtek meg a görög nyelvű stúdiók, nem gyűjtik és nem másolják az antik szerzők műveit, a keletieket még kevésbé; s jóllehet Pico tanúsága szerint IV. Sixtus három kötetet fordított le latinra a kabbala könyvei közül, az ő kikerdezésekor a vizsgálobizottságban ülő bíborosoknak és püspököknek fogalma sem volt erről a zsidó misztikus hagyományról: velük kortárs eretnek hitszónoknak (tehát egy személynek) gondolták.

Firenzében, Ficino mellett a mágiáról beszélni egészen természetes volt: hisz az idősebb filozófus-barát még Pico meghurcoltatása után is megkockáztatja (1489-ben) a *De vita* harmadik kötetét: *De vita coelitus comparanda* (*Az életről az égi útmutatások nyomán*), melyben asztrológiai és a mágiára támaszkodó tanácsaival ad az életvezetésben útmutatást tudós barátainak. Ez utóbbi könyv, illetve az első két kötetrel együtt a *De vita libri tres* óriási népszerűsége tett szert szerte Európában: pl. hazánkban 2, Lengyelországban 9 incunabulum maradt fenn belőle.

Pico mindenekelőtt tisztázza a kétféle mágia közti különbséget: létezik ugyanis egy alacsonyrendű, a démonok erejét és közreműködését felhasználó praxis, amelyet a görögök is megvetettek, és nem is mágiának, hanem *γοητεία*-nak (varázslásnak) mondták. Ez „átkos és szörnyű”. A másik Pico szerint „*a természetfilozófia tökéletes megvalósulása*”, a görögök számára a tökéletes és legfőbb bölcsesség. Porphyriost idézi, aki a „mágus” perzsa terminusát „*az istenek tolmácsa és követője*”-ként fordítja.⁸³ Az igazi *μαγεία* tanulmányozása végett Pythagoras, Démokritos és Platón is hosszú utakat tettek meg, és a megszerzett tudást nagyra becsülve megőrizték titkaik között (vagyis szóban hagyományozták tovább). A mágia „két elindítóját”, Zoroastert, Oromasos fiát és a thrák Zalmoxist idézetei szerint Platón is nagyra értékelte: „*Zoroaster mágiája nem más, mint isteni dolgokról szóló tudomány*” – mondja Platón az Alkibiadésben⁸⁴; „*Zalmoxis mágiája a lélek orvossága, általa a lélek önmérsékletre tesz szert*” – olvashatjuk Pico szerint a *Charmidés*-ben.⁸⁵ Homéros kapcsán újra említi el nem készült munkájának tervét: „*Egyszer majd bizonyítani fogom Poétikai teológiámban, hogy valamint minden más tudományt, úgy ezt [ti. a mágiát] is belerejtette az Odysseus bolyongásairól szóló művébe.*” A későbbiek közül is megsejtették néhányan – írja, hogy e tudomány miről szól: az arab Alkindi, Rogerius Bacon és Párizsi Vilmos; és Plótinios is csak a másik mágiát ítélte el. Még egy oldalon át jellemzi ezt az igazi mágiát, ebből talán a következő mondatban ragadhatjuk meg a lényegét: „*Ez a fajta mágia a mélybe hatolva kifürkészi a világmindenség összhangját, amelyet a görögök igen találóan *σμπύθεια*-nak mondanak⁸⁶, és átlátva a különféle természetek kölcsönös egymáshoz való viszonyát, minden egyes dolog vele született vonzerejét, napfényre hozza mindazt a csodát, ami a világ rejtekeiben, a természet mélyén, Isten titkos kincseskamráiban van, mintha maga a mester volna.*”⁸⁷ Pico tehát nem kevesebbre, mint a természetet – azaz a világegyetemet mozgató erők kifürkészésére vágyik a mágia segítségével, azonban nem a későbbi newtoni fizika módjára, amely egy önműködő mechanikus gépezetet lát a teremtésben, hanem a szellemi törvények működésében meghagyva az isteni elemet is.

Nézzük röviden, mi szerepel ehhez képest a *Tézisek* 26 mágiával foglalkozó tételében.⁸⁸ Az első tételben tisztázza, hogy a modernnek, vagyis a korabeli mágusok gyakorlatát joggal ítéli el az Egyház, mert ez

⁸³ *Beszéd*, 236. o.

⁸⁴ *Beszéd*, 237. o. Ld. 81. jegyzet.

⁸⁵ V.ö.: PLATÓN, *Charmidés*, 156d–157c.

⁸⁶ V.ö.: PLINIUS, *Naturalis historia*, XX, 1.

⁸⁷ *Beszéd*, 238. o.

⁸⁸ *Conclusiones*, 116–120. o.

hamis. Az összes többi az ún. *magia naturalis*-szal foglalkozik, amely megengedett (2. tétel), és a természettudomány gyakorlati s egyben legnemesebb része (3–4. tétel). Minden csodás mű, amelyet a mágia vagy a kabbala létrehoz, Isten kegyéből fakad (6. tétel). Krisztus munkáit nem lehetett volna sem a mágia sem a kabbala segítségével végrehajtani (7. tétel). Mágiával foglalkozni nem más, mint összeházasítani a világot (13. tétel). Szó esik még pl. a mágiában használt szavakról és nevekről (19–22. tétel), számokról (23. tétel); több szempontból is árnyalja a különbséget a mágia és a kabbala közt (18, 25–26. tétel). Nem megyünk bele mélyebben a mágiáról szóló tételek ismertetésébe, mert ez külön tanulmányt igényelne; inkább visszatérünk a *Beszédhez*, melyben a kabbalisztika a következő téma.

Először is leszögezi, hogy a katolikus hit erősítésére hozta fel a zsidók titkos tanait,⁸⁹ melyeket épp a zsidók vádaskodásaival szemben lehet nagyszerűen felhasználni. Ezek eredetét röviden összefoglalva azt mondja, hogy Esdrás, Hilarius és Órigenés⁹⁰ tanúsága szerint Mózes a törvény mellett annak titkos, igaz megfejtését is megkapta a Hegyen, ezt azonban az isteni parancs szerint csak szóban adhatta tovább. Így a legrejtettebb, nehezen érthető tanítások a tömeg előtt rejtve maradtak, s ezt a szokást más kultúrák filozófusai, vallási vezetői is megtartották: Pythagoras, s az egyiptomi papok is: erre utal a Szfínx alakja. Platón is idézi a tudás szóban átadásáról a Dionysioshoz írt *II. leveléből*: „*Talányokban kell elmondanom, nehogy ha véletlenül más kezébe kerülne ez a levél, idegenek is fölfogják, amit neked írtunk.*”⁹¹ Aristotelésre is hivatkozik, aki a *Metafizika* öt könyvére mondta: „*Kiadtam és nem adtam ki.*” Órigenés és Dionysios Areopagitis tanúságát hozza még, akik szerint „*hitünk alapítói a mélyebb titkokat lélektől lélekig, betű nélkül, csupán a szó közvetítésével adták tovább.*” Ezért mondják a törvény igazi értelmezését kabbalának, ami „átvételt” (*receptio*) azaz szóban átadott hagyományt jelent. Tehát a babilóni fogságból való hazatérésük után Ezdrás döntött úgy, hogy a hetven bölcs emlékezte alapján írják le az általuk őrzött titkokat. Itt szintén nincs módunkban jobban belemerülni a kabbala írott szövegei keletkezési idejének tisztázásába⁹², ezért ezzel most nem foglalkozunk.

A IV. Sixtus által latinra fordítottott köteteket⁹³ Pico is megszerezte, szorgosan áttanulmányozta, és arra jutott, hogy „*nem is a mózesi vallás, hanem a keresztény hit található bennük.*” Felfedezhetjük itt a Szentháromság titkát, az ige testté válását, a Messiás isteni voltát, de még az eredendő bűnről, s annak Krisztus általi kien-geszteléséről, az angyalok rendjeiről és egyebekről is ugyanaz olvasható mint Pálnál, Dionysiosnál, Jeromosnál és Ágostonnál. Filozófiai tételeik Pythagorast és Platónat idézik fel. Tehát szinte alig van ellentét keresztények és zsidók közt, s ezt a kabbalista könyvekkel lehet bizonyítani. Tanúul egy olyan tudós beszélgetés szereplőit hívja, amelyet maga is hallott, ahol egy kabbalista zsidó hittudós a Szentháromság mellett állt ki.

Utoljára beszél vitafejzetei közül az orphikus himnuszokat tárgyaló tételcsoportról – itt ismét megemlíti egy félmondatban, hogy Zoroaster mondásaival is foglalkozik néhány kérdésben. Orpheust is, csakúgy mint Zoroastert az ősi bölcsesség atyjaként ismerték; Iamblichost idézi,⁹⁴ miszerint Pythagoras számára

⁸⁹ V.ö.: GERSHOM SCHOLEM: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben* II. Atlantisz, Bp., 1995, 162. o.

⁹⁰ ÓRIGENÉS, *In Evangelium Johannis*, XIX, 2.

⁹¹ *Beszéd*, 240.o. V.ö. PLATÓN, *II. levél* 314a-c. „*Ezt tartva tehát szem előtt, vigyázz, nehogy egyszer majd megbánd a gondolatok méltatlan szellőzetését. A legjobb megőrzés, ha nem írják le, hanem megtanulják, mert lehetetlen, hogy ami le van írva, az közkézre ne kerüljön. Ezért én ezekről soha semmit le nem írtam [...] Légy mindamellett óvatoss, hogy ki ne jussanak ezek a műveletlen emberek közé. Azt hiszem ugyanis, hogy szinte nincsenek is neveségebb tanítások a sokaság előtt ezekenél, viszont csodálatosabbak és íbletesebbek sem a nátermettek szemében. Amit pedig sokszor mondunk és hallunk és sok éven át, a sok foglalkozás során fáradtságosan, mint az arany, kitisztul. [...] Isten veled, hallgass rám, és ezt a levelet, miután többször elolvastad, égesd el!*”

⁹² Ld. ROLAND GOETSCHEL: *A kabbala*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1992, 23. o.

⁹³ *Széfér Jeciná*, avagy a teremtés könyve; *Széfér ha-Báhir*, azaz a Ragyogás könyve; a harmadik könyv a *Széfér ha-Zóhar*, ezt szintén a ragyogás könyveként szokták fordítani.

⁹⁴ IAMBlichOS, *Vita Pythagorae*, 28,246.

is az orphikus teológia volt a példakép; onnan ered a számokról való tanítása. Orpheus is a költészet fátylaiba rejtette tanainak titkait, mint a régi teológusok, s Pico sok fáradság árán bányászta ki a titkos filozófiának a mítoszokban lappangó értelmét. Ezen a ponton tér vissza bírálóinak arra a kritikájára, amiből a tételSORozatok ismertetése kiindult: a tézisek nagy számának kifogásolására: „*mégis megugattak a kutyáim, hogy apró-cseprő semmiségeket halmozok össze, csakhogy a tételek számával kérkedhessem.*” A következő két kijelentésben pedig lényegében benne foglaltatik Pico két fő szándéka az egész disputával: 1. minden az egyetemi és egyéb tudományos fórumokon vitatott jelentős kérdésben megegyezést keresni; 2. az ősi bölcsességeknek a középkorban elfeledett elemeit visszacsempészni a tudományos köztudatba: (1.) „*Mintha bizony nem hoztam volna ide mindazokat a kérdéses és leginkább vitatott problémákat, amelyek miatt a legfőbb akadémiákon a harc folyik.*” (2.) „*Mintha nem hoztam volna ide sok olyasmit, amit egyáltalán nem ismernek – még csak hírből sem – ócsárlóim, noha önmagukat a filozófusok fejedelmeinek vélik.*” A tételek számának felfújása távol áll tőle, hiszen csak a Platónt és Aristotelést „kibékítő” tézist akár 600 pontba is foglalhatta volna. Irigyei kényszerítik, hogy kimondja: nem azt, hogy sokat tud, hanem olyat, amit sokan nem. Végezetül „harcba szólítja” a vita csatázni kívánó résztvevőit.

Mi az tehát, amit Pico tudni vél, s amit meg akart osztani a meghívottakkal, hogy a disputa után közös tudássá váljék minden résztvevő között? Az egység, minden filozófia és minden vallás lényegi egysége. Hiszen a tudás az isteni forrásból fakad, ezért akárhány megközelítés, akárhány nézőpont, akárhány megfogalmazás létezik, a kezdete és a végcélja azonos: Istenből indul ki, és a magát Isten feltétel nélküli szeretetébe felemelő embernél Istenben ér célt. Ezt bizonyítja az *Oratio* első szakasza, és ennek megértése volt Pico szándéka is a római disputával.

Riassunto

Essendo l'Oratio di Giovanni Pico della Mirandola il discorso preliminare alla sua disputa romana mancata può presentarci prima di tutto quali erano i suoi scopi con essa. L'Oratio si divide in due parti; nella prima parte dopo quasi cento anni di lotta fra albertisti, tomisti, scotisti, ockhamisti, averroisti ed umanisti, Pico cercando la pace prova a dimostrare due cose. Per primo: la dignità dell'uomo che propongono gli umanisti sta nella sua posizione centrale e nella sua natura indeterminata, in cui si trovano tutte le possibilità del mondo creato – è lui o lei a fare decisione cosa diventare, ed il mezzo a questo è il suo libero arbitrio. Per secondo: la possibilità più alta è elevarsi ed unificarsi con Dio tramite l'amore. Per arrivarci dobbiamo seguire la strada spirituale seguita dai saggi di tutte le culture: 1. purificandoci; 2. illuminandoci; 3. perfezionandoci. Ci aiuta in questo 1. la filosofia morale; 2. la dialettica e la filosofia naturale; 3. la teologia.

La seconda parte risponde agli attacchi sferrati contro Pico. Attraverso le sue risposte riceviamo un quadro sulla struttura e sugli scopi delle 900 Tesi, e ci troviamo la sua ars poetica della filosofia: cioè tutte le filosofie sorgono dalla stessa fonte divina e portano allo stesso fine – a Dio. Da questo fatto dobbiamo capire che sostanzialmente sono tutte concordi.

A KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM OKTATÓINAK FRISS PUBLIKÁCIÓIBÓL

Megjelenés előtt áll a Történeti Intézet új kiadványa, könyve:

MÉSZÁROS MÁRTA:

A Kiskunfélegyházi Egyesült Protestáns Egyház története (1884–2010)

– című egyház-vallástörténeti kismonográfiája, ami a KRE Történeti Intézet Kora Újkor-, Gazdaság- és Művelődéstörténeti Tanszékének és a KRE Református Kulturtörténeti Kutató Csoportjának könyvei című sorozat 1. kiadványa lesz. Szerkeszti: CSOMA ZSIGMOND.

Várható megjelenési idő: 2010 szeptember



Az MTA Agrártörténeti- és Faluszociológiai Bizottság folyóiratában, az Agrártörténeti Szemlében (*Historia Rerum Rusticarum*) az 50. ünnepi ünnepi évfolyamban a Károli Gáspár Református Egyetem Történelem Szakának oktatói tanulmányai is megjelentek (L. évf. 2009/1–4. sz., 2010-es megjelenéssel):

- MAKKAI BÉLA: Egyes szlavóniai uradalmak szerepe a bevándorolt magyarság kulturális (nemzeti) gondozásában a XIX–XX. század fordulóján. 71–85.old.
- CSOMA ZSIGMOND: A XVI–XVII. századi nyomtatott magyar nyelvű haszonkertészeti szakirodalom kialakulása. 123–157.old.



Az egykori tanítvány és a Gazdaság-és Művelődéstörténeti Tanszék óraadó tanára, az OTKA holtversenyben 1–2. helyezettjének tanulmánya is itt jelent meg:

- ZSIGMOND GÁBOR: Kísérletek a magyar borok tengeri kivitelére az első magyar tengeri gőzhajózási társaság megalakulása előtt (1850–1880). 171–187. old.



BELÉNYI GYULA:

Az állam szorításában.

Az ipari munkásság társadalmi átalakulása Magyarországon 1945–1965.

Belveder-Meridionale Kiadó, Szeged, 2009. 367 l.

KARTOGRÁFIA, TÖRTÉNELEM ÉS EREDETKUTATÁS BOD PÉTER (1712–1769) TÉRKÉPÉBEN CARTOGRAPHY, HISTORY AND ORIGINS IN PÉTER BOD'S MAP (1712–1769)

Az erdélyi térképészet-történet kezdetei a reformációban gyökereznek.¹ A legelső erdélyi térképek egyike Johannes Honterus (1498–1549) erdélyi-brassói szász reformátor kezéből származott, amelyet a *Rudimenta Cosmographica*-ban (1542) közölt. A jellegzetesen erdélyi térkép rendkívül ritka kartográfiai alkotás, amely az utókornak értékes földrajzi adatokat örökített át Erdélyről, ha sok esetben nem is a legrészletesebb és legpontosabb módon. Az erdélyi kartográfia, vagyis az Erdélyi Fejedelemséggel foglalkozó európai kartográfia hasonlóan fejlődött a kontinens térképészetének változásaival, főképp a térképészeti kartusok minőségének és kivitelezésének javulásával. Az erdélyi térképészet-történet fejlődésének lehetősége két meghatározó tényező hatása alatt állt: az egyik az európai, és ezen belül a németalföldi kartográfia fellendülésének folyamodványa volt, másodsorban a Habsburg-udvar katonai és adminisztrációs reformszempontjait figyelemmel követő szükségszerűséget jelentett (utak kijelölése, kikötők, hidak megjelölése, bányák feltüntetése, az adminisztratív területbeosztás kartográfiai kivitelezése stb.). A térképészet erdélyi fejlődése is maga után vont a pontosabb, kivehetőbb, színesebb és részletesebb kartusok elkészítését. Ennek az igénynek tettek eleget a németalföldi officinák (Blau Amsterdamban, Planten Antwerpenben), amikor a térképkészítés igényes munkájába bevonták az ott tanulóyaikat folytató erdélyi peregrinusokat is. A peregrináció és kartográfia hozománya az is, hogy a nyomdák egyre pontosabb, színesebb és megbízhatóbb térképeket adtak ki, amelyek ma valóságos művészi alkotásoknak és ritkaságoknak is számítanak.² Olyan nevek, mint Abraham Ortelius, Mercator vagy Blau elégségesek ahhoz, hogy Németalföld, közép-európai érdeklődését megfelelően hangsúlyozzuk. A földrajz, nyomdászat és térképészet-tudomány szinte észrevétlenül lopakodott be a teológia, orvostudomány és jogtudomány mellett az erdélyi társadalom, tudomány tarsolyába. Ezeket az ismereteket a jelek szerint az erdélyi tudomány sokkal inkább a térképek tanulmányozására, mintsem a térképkalkotásra használta.

Felsőcsernátoni Bod Péter (1712–1769) magyarigeni református lelkész, 1740–1743 között németalföldi peregrinusként, maga is találkozott a földrajztudomány megkapó „eszközeivel” amikor a niwegeni (Németalföld) jezsuita kollégiumot látogatva, az ott látott földgömbről álmélkodva állapította meg, hogy: „ebhez hasonlót soha életemben nem láttam.”³ Az, hogy Bod Péter tanulmányozta a Seutter (1678–1757)⁴ által kiadott *Világatlaszt* Leiden régi egyetemi könyvtárában, vagy a Thysiusról elnevezett új leideni könyv-

¹ Francesco Roselli (1447–1513) Budán tevékenykedett és ő az, aki az első Magyarország-térképet metszette (*Ungheria Doppia*). Ebbe a térképbe beillesztette *Septemcastrium Transylvaniae*-t is. Zsámboki János az ő nyomdokain haladva, Lázár diák térképe után 10 évvel, 1556-ban, megpróbálta újrarajzolni Honterus († 1549) térképét, ugyancsak 1556-ban kiadva azt. Később 1570-ben kiadta Lázár diák térképét is. Ezeket a térképeket újra felhasználta Ortelius az *Atlaszában*. A térképekről lásd SZATHMÁRY Tibor, *Descriptio Hungariae, Magyarország és Erdély nyomtatott térképei 1477–1600*, Fusignano, 1987, 29, 71, 81, 115, 153.

² Erdélyi részleteket is tartalmaztak azok az Európa-térképek, amelyeket Mercator 1572-ben, és Blau, 1623-ban adott ki (*uo.*, 111.).

³ BOD Péter, *Önéletírás (Descriptio de sua vita), Magyar Athenas, Magyar Hirmondó*, Budapest, Magvető, 1982, 22.

⁴ Georg Matthäus Seutter (1678–1757), német térképész. Lásd Matthäus SEUTTER, *Atlas Compendiosus sive totus Orbis terrarum in maxime necessariis Geographicis Mappis*, Augsburg, 1740.

tárban, valamint behatóan kutatta a város könyvtáiraiban a magyar és erdélyi történetírást, igazolja azt a felismerést, hogy a peregrinus tudós számára a történetírás összefonódik a leendő segédtudomány: a kartográfia tanulmányozásával is. Az utilitarizmus XVIII. századi népszerű elvét követve Bod felismerte a földrajztudomány hasznosságát és szükségszerűségét egy modern történelmi értékelés kialakításában.

Az erdélyi térképészet lényegi fejlődésének okai azonban kapcsolatban álltak az európai térképészet fejlődésének dinamikájával is. Az első ok, előzmény a hadászati stratégiák pontos körülírása volt. Ennek a szükségszerűségnek tett eleget L. F. Marsigli gróf (1658–1730), aki erdélyi térképeit a törökökkel hadakozó Habsburg katonai vezetésnek rajzolta, nyilvánvalóan hadászati szempontok szerint.⁵ Ezek a térképek modernizációs és javítási szándékaikkal, lényegesen és hatásosan avatkoztak be az erdélyi térképészet életébe. Az erdélyi földrajzi valóságot pontosabban és hűségesebben tárták fel elődjéinél, előbb a katonaságnak, majd a térképész közönségnek alapvető korrektúrákat ajánlva fel a városok, folyók helyes ábrázolásáról. A hadászati szempontokat előtérbe helyező térképek azonban a XVIII. századra háttérbe kerültek, egyszerre a Török Birodalom hatalmának csökkenésével, és elkezdődött az adminisztráció modernizációs érdekeit követő térképészet kibontakozása. A XVIII. századi államismereti iskola (*Staatenskunde*) megjelenése, mint a porosz állam és kultúra produktuma, egy olyan erőteljes eszközt helyezett a modernizációs szándékait sejtető Habsburg Birodalom kezébe is, amelynek segítségével megismerhetővé, újraszervezhetővé, gazdaságilag és politikailag fejleszthetővé válhatott a sokszínű államtest. Két felső-magyarországi, műveltségében kiváló lutheránus lelkész, Bél Mátyás (1684–1749) és Szászky Tomka János (1692–1762), rádöbrent arra, hogy a Habsburg Birodalmon belüli Magyarország leírása nem csak egy adminisztratív-politikai szükségszerűség és követelmény, hanem a modern történetírás számára is hatalmas kihívás. Munkájuk folytán a felső-magyarországi vármegyék leírását, kartográfiai mellékletekkel tették szavahihetőbbé és tartalmasabbá. Bél Mátyás vármegyeleírásait Mikovinyi Sámuel (1700–1750) egészítette ki térképekkel.⁶ A *Notitia Hungariae* című mű megjelenésétől a tudós triász: Bél, Mikovinyi és Szászky Tomka János megvalósíthatta annak a történelmi kutatásnak a prototípusát, amelyben a leírás lényegi részét képezte a történelmi, kartográfiai, néprajzi háttérinformáció. Ez a történetírás példája annak, hogyan lehet eljutni egy vármegye, régió komplex összefüggéseit vizsgáló kutatásától egy modern történet-kartográfiai leíráshoz. A földrajzi, történelmi, mezőgazdasági, néprajzi, építőművészeti, gazdasági és felekezeti szempontokat is kimerítő elemzések összefonódtak azzal a reális igénnyel, hogy az olvasót földrajzilag is pontosan útbaigazítsák a szakszerű és pontos térképek segítségével. Felismerve az államismeret szempontjait is követő kartográfiai szempontokat és a helyes történelmi (földrajzi) leírás szükségszerűségét, megszületett a kartográfia és a történettudomány komplementaritását valló történelmi hitvallás. Ezzel egyszerre megszületett egy új szakma is: a történelmi kartográfia. A történetírásban modernnek nevezhető történet-kartográfiai eszme és ennek konkrét térképtörténelmi lecsapódásai nagy visszhangra tettek szert úgy Magyarországon, mint Erdélyben, úgy az evangélikusok, mint a katolikusok vagy reformátusok körében.

A történelmi kartográfia eredményeinek meggyökereztetése vitathatatlanul összekapcsolható az államismereti iskola kiadványaival, és azokkal a személyiségekkel, akik ezeknek a kiadványoknak a háttérben álltak, mint Bél, Mikovinyi vagy Szászky Tomka János. A történelmi kartográfia előzménye Schwandtner krónikagyűjteménye, amely a magyar történelmi források összefoglaló kiadását célozta meg, ugyancsak Bél

⁵ John STOYE, *Marsigli's Europe. The life and times of Luigi Ferdinando Marsigli, soldier and virtuoso*, Yale University Press, New Haven, N.J. 1994, MARSIGLI, Luigi Ferdinando, *Az Oszmán Birodalom katonai állapotáról, felemelkedéséről*, Könyvesház Kiadó, 2007.

⁶ BÉL Mátyás, *Notitia Hungariae novae historico-geographica*, [Az új Magyarország történelmi-földrajzi ismertetése], Viennae, V. kötet, kiadás évei: 1735, 1736, 1737, 1742, 1749.

⁷ Iohann Georg SCHWANDTNER, *Scriptores rerum Hungaricarum veteres ac genuini*, Vindobonae, 1746.

Mátyás irányítása alatt.⁷ A forrásgyűjtemény vitathatatlan érdeme, hogy első ízben közli a későbbiekben elhíresült Anonymus-féle *Gestát*, amely mind a mai napig különféle közép- és kelet-európai történetírásokban vitatott és vitatható értékelésekre nyújtott lehetőséget.⁸ Azonban a Névtelen Jegyző első közlése nem okozott azonnal vitákat. Az Anonymus-gesta értelmezési vitája a XVIII. század második felében érte el legmagasabb szintjét, újból és újból előbukkanva a XIX. és az azt követő századokban. A magyar történetírás szempontjából a Névtelen Jegyző gestájának erénye a magyar honfoglalás folyamatának leírása, és az eredettörténet földrajzi szempontból történő kimerítő ismertetése. A közlés megerősítette, illetve felgyorsította a magyar történetírásban is a származás, származási hely pontos körülírásának forrásfeldező és közlő kedvét. A honfoglalás és eredettörténet kérdéseit részletezte, de egyben bonyolította is Dezsericzky Ince (1702–1763) jezsuita történész neves vatikáni felfedezése, aki a magyar források közül a Julianus-jelentést tárta fel. Jezsuita társa, Pray György (1723–1801) újból kiadta, illetve majdnem plagizálta Dezsericzky Ince felfedezését, ezzel az eredettörténet vitáját nem csak színesebbé tette, hanem ezzel egyszerre bonyolította is a kérdéskör kutatásával foglalkozó történészek értelmezését.⁹ Nem véletlenszerű tehát Pray György, Szászky és Bod közös érdeklődése a magyar nép származástörténete iránt és nem utolsósorban a származás földrajzát illetően.

A szakirodalom számára ismert Bod Péter és Szászky Tomka János hasonló teológiai, történelmi, filológiai és jogi érdeklődése, de hisszük, közös a kevésbé ismert történet-kartográfiai érdeklődés is.¹⁰ A XVIII. század eredettörténeti vizsgálódása kedvezett az ilyenfajta érdeklődésnek, hiszen függetlenül nemzetiségtől és felekezettől Erdély az eredettörténet kutatásának lázában élt a felvilágosodás hajnalán. A korai felvilágosodás történetírása hangsúlyosan érdeklődött a közép-európai népek eredettörténete iránt, így az sem volt csoda, hogy a forrásközlés felfedezésének örömét a történeti földrajz első szárnybontásai nyomán a térképészettörténet próbálta élményszerűvé és vizuálisan élvezhetővé tenni. A történelmi térkép nem csak egy földrajzi terület ismertetésére szorítkozott, de arra is képes lett, hogy a folyókról, falvakról, városokról, hegyekről és utakról közölt információk mellé becsempésszen olyan történelmi adatokat, amelyek a térkép földrajzi irányultságát történelmi dinamikával töltötték fel. Igaz korábról is ismerünk történeti térképeket, de a XVIII. századi történeti kartográfiának épp az volt az érdeme, hogy folyamatokat, mozgást és történést közvetített a topográfiai keretnek, és ezzel olyan dinamikát kölcsönzött a földrajztudománynak, amellyel addig nem találkozhattunk. A történetírás megfogalmazta a kartográfiával szembeni elvárásait, és ezzel a térképészetet alárendelte az eredettörténet kutatásának. A felvilágosodás szellemiségét közvetítve azt a feladatot szabta ki maga elé, hogy a történeti térkép segítségével sokakat oktathasson. Az első ilyen, didaktikai szempontokat sugalló történelmi térképsorozat, valójában a kor államismereti iskolájának felfogásában gyökerező alkotás, a Szászky Tomka János által alkotott térképalbum volt: *Introductio in geographiam Hungariae antiqui et medii aevi* címmel, amelyet a szerző 1781-ben jelentetett meg Pozsonyban. A programatikusság, térképtörténeti szemmel feldolgozott forrásanyag fő mondanivalója a magyar eredetkérdés, honfoglalás-kartográfia megfogalmazása a hun-szkíta eredetelmélet alkalmazásával. A 19 térkép közül a negyedikben *Hungaria seu Turcia in octo capitaneatus divisa (I. ábra)*,¹¹ Anonymus adatait dolgozza fel a Schwandtner-féle publikáció alapján.

⁸ Lásd TÓTH Gergely, *Tomka Szászky János történelmi térképeinek forrásai*, in: SZÁSZKY-TOMKA János, *Magyarország első történelmi atlasza*, Budapest, Képzőművészeti Kiadó, 2004, 9.

⁹ DEZSERICZKY Ince, *De initiis et majoribus Hungarorum commentaria*, Budae et Pestini, 1748, 1753, 1758–1760, vö. Georg PRAY, *Annales Hunnorum Avarum et Hungarorum*, Vindobonae, 1761.

¹⁰ TÖRÖK Enikő, *Tomka Szászky János és atlasza*, in Szászky Tomka János, *i.m.*, 7.

¹¹ *Uo.*, 26.



1. ábra. Szászky Tomka János térképe, amelyet Anonymus adatai alapján készített.

Szászky Tomka János történelmi atlasza 1734–1750 közötti alkotás, amely a magyar térképtörténet véleménye szerint a „magyar történelmi földrajz kutatás archetípusa, amely megelőzte Maximilian Hell Anonymusról rajzolt térképét, amelyet 1801-ben publikáltak.”¹² A szerző kezdeményezése azonban alapos pedagógiai megfontolásoknak is eleget tett. A földrajzi ismeretek gazdag tárházának tanulmányozása behatolt a XVIII. századi iskolai tanulmányok kurikulumába, és ez alól a pozsonyi Evangélikus Gimnázium sem volt kivétel, ahol Szászky Tomka János is tanított. Ennek az újszerű pedagógiai követelménynek természetes hozománya volt az atlaszok, térképek, földgömbök és általában a földrajzi szemléltető eszközök elszaporodása a különféle gimnáziumokban, alárendelve a pozitív didaktikai teljesítmény igényének. Ez alól a kihívás alól a történettudomány sem tudott kibújni és Szászky Tomka János tanári tevékenységében megfelelő személyre lelt, aki a földrajztudományt (kartográfiát) sikeresen ötvözte a történetírással. A modern történelmi kartográfia azonban nem ismeri annyira Szászky Tomka János vitathatatlan érdemeit, hanem sokkal inkább Hell Miksa (1720–1792)¹³ büvkörében él. A jezsuita tudós Anonymus krónikájának nyomdokán haladva, amelyet ugyancsak az 1747-es Schwandtner-féle kiadványból ismert, megrajzolta a magyar szálláshelyek történelmi-földrajzi térképét – valójában a honfoglalás kori Magyarország elképzelt térképét. A térképek 1771–1772 között készültek el. Hell Miksa Cornides Dánielnek készítette

¹² FODOR Ferenc, *A magyar térképvás, I–III*, Budapest, Honvéd Térképészeti Intézet, 1952.

¹³ HELL Miksa híres csillagász, és a földrajz, kartográfia, filológia és történelem iránt érdeklődő, de a Habsburg Birodalom művelődésszervező életében aktív szerepet vállaló jezsuita pap volt. Fontosak a mágnesség, a geológia, de az orvostudomány terén tett kutatásai is. Lásd Maximilian HELL, *Tabula geographica Ungariae veteris ex historia Anonymi Belae regi notarii*. Pestini, 1801. PINZGER Ferenc SJ. *Hell Miksa emlékezete*. Budapest, 1920, BARTHA Lajos, *Hell Miksa expedíciója és a csillagászati egység kérdése*. In *Csillagászati évkönyv*, Budapest, 1969, Alexander MOUTCHNIK, *Forschung und Lehre in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Der Naturwissenschaftler und Universitätsprofessor Christian Mayer SJ (1719–1783)* in (Algorismus, Studien zur Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften, 54. kötet), Erwin Rauner Verlag, Augsburg, 2006. MIKKO HAKONNEN, *Finn-Ugrian Language Studies in Finland, 1828–1918*, Societas Scientiarum Fennica, 1986, Helsinki, 226.

ezeket 1772-ben a Szirák nevű magyarországi településen. Címe *Tabula geographica Hungariae Veteris ex Historia Anonymi Belae Regis Notarii*, léptéke pedig 1:1 600 000. A cím díszítésében Árpád fejedelem megválasztása és a hét magyar törzsfő szerepel, igazi szellemi rokonságot sugallva Bod Péter hasonló reprezentációjával. Ezt a térképet azonban csak 1801-ben publikálták. A térképkiadás nem volt idegen Cornides Dániel és az Engel könyvkiadó tevékenységétől sem.¹⁴ Az említett tudósneveket ismerjük már Bod Péter levelezéséből is, és bizonyítékai annak, hogy a tudomány mozgása a *Respublica Litteraria* határain belül addig nem ismert fejlődésen ment át. Azonban az a tény, hogy Szászky Tomka János az első olyan tudós volt, aki a történelmi földrajz úttörőjeként igen fontos lépéseket tett meg a tudományfejlesztés terén tény, amely a szakkutatás számára kevésbé köztudott.¹⁵ Nem meglepő tehát, hogy Bod Péter kartográfiai munkássága is majdnem ismeretlen a kutatók számára, sokkal inkább irodalom- és egyháztörténelemszakként tartván őt számon. Ehhez hozzájárult az is, hogy Bod Péter egyháztörténelmi művének egyik kéziratába (*Historia Hungarorum ecclesiastica*) fűzött térkép eddig kéziratban maradt. Ismerve Szászky Tomka János, Bod Péter és Hell Miksa tevékenységét, abban a kérdésben, hogy ki volt a magyar történelmi földrajz első megálmodója, vagy árnyaltabban kell fogalmaznunk, vagy újra kell fogalmaznunk válaszun- kat az újabb felfedezések tükrében.

Amint már említettem korábban is, publikáltak erdélyi, történelmi vonatkozású térképeket, a Fejedelemség határait vagy a püspökségek beosztását tisztázandó céllal. Így például a firenzei Fra Mauro (1457–1459 között Corvin Mátyás udvarában) a Szent István korában alapított püspökségek határait próbálta térképre vinni, de valójában a területleíró és történet földrajzi szempontokat megfogalmazó kartográfia csak a XVIII. században kapott erőre az államismereti iskola hatására. Mégis, ha a XVIII. századi térképtörténet előzményeit és egyben forrásait szeretnénk megismerni, akkor a klasszicizmus *itinerarium geographicum* gondolatát kell kiemelnünk, mint archetípust a hasonló XVIII. századi kartográfiai megnyilvánulásokhoz.¹⁶ Az ókori térképek felhasználásának élő bizonyítéka a híres római *Tabula Peutingeriana*¹⁷ név- és út adatainak az újrafelhasználása volt. A Peutinger-féle térkép hasznos adatokat szolgáltatott mindazoknak, akik Közép- és Kelet-Európa ókori földrajzát szerették volna megismerni. Szászky Tomka János például két római térképet használt fel arra, hogy Erdélyt (Napoca [Kolozsvár]) és a Fekete-tenger környékét ismertethesse. Bod Péter térképének itineráriuma valójában a Peutinger-féle szemléletmódnak újrafogalmazása, amelyet összevetett a későbbi térképkiadásokkal, éspedig Abraham Ortelius (1596), Johann David Koehler (*Regiones Danubianae*, 1720) és Szászky Tomka János Dáciát, Moesiát, Tráciát és a szarmatákat bemutató 4 térképével (2. ábra).¹⁸

Az előzmények és a kortárs térképészek, történészek tevékenységét ismerve, egyszerre érdekesítő és fontos annak a megállapítása, mennyiben járult hozzá Bod Péter az erdélyi térképtörténet fejlődéséhez?

¹⁴ Lásd: Lásd: Daniel CORNIDES, *Vindicae Anonymi: Belae Regis Notarii*, Johann Christian ENGEL kiadása, Budae, 1802.

¹⁵ Lásd PAPP-VÁRY Árpád, *Mit adott a magyar térképészet hazánknak és a világnak*, in A Kárpát-medence történelmi földrajza, szerkesztő FRISNYÁK Sándor, Budapest, 1996; KOSÁRY Domokos, *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980; CSAPODI Csaba, *Az Anonymus-kérdés története*, Budapest, Magvető Kiadó, 1978; GYÖRFFY György, *Az Árpád-kori Magyarország történelmi földrajza*, Budapest, Akadémiai Kiadó, I–III, IV, 1963–66, 2000; PRINZ Gyula, *Magyarország tájrajza. Magyar föld, magyar faj*, Budapest, Királyi Magyar Egyetemi nyomda, 1938; PAIS Dezső, *Magyar Anonymus*, Budapest, Magyar Irodalmi Társulat, 1928; DÖBRENTEI Gábor, *Hell Maximilian élete*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum, 1817.

¹⁶ GRÖF LÁSZLÓ, *Carta Hungarica*, Budapest, 1988, 11.

¹⁷ A *Tabula Peutingeriana*-t, az augsburgi Konrad Peutinger (1465–1547) műgyűjtő másolataként adták ki 1598 Antwerpenben. Több kiadást ért meg a XVII. század folyamán.

¹⁸ Lásd a 4. számú térképet, in Szászky Tomka János, *i.m.* 20.



2. ábra. A Peutinger féle Dacia és Moesia, Szászky Tomka János által újrarájzolva.

Szükséges annak megállapítása, hogyan, milyen módszerekkel és mikor térképészkedett Bod Péter, sok egyéb tevékenysége mellett, előbb vagy ugyanakkor, mint a jezsuita vagy lutheránus társai?

A szaktudomány érdeklődését Bod Péter csak az utóbbi időben, 2000 után keltette fel, erről a kartográfia nem is értekezett korábban, bár kiadott térképei (*Isten vitézkedő Anyaszentegyháza*, 1760) számos példányban nyomták könyvtáraink polcait. Gróf László oxfordi térképtörténész volt az, aki lelkes, alapos és szakszerű vállalásával utánajárt az első magyar nyelvű feliratokkal ellátott világtérképnek és felfedezte annak szerzőjét, a magyarigeni Bod Péter tiszteletest.¹⁹ Ez a felfedezés maga után vonta az antikváriusok hirtelen született érdeklődését is.²⁰ Maga Bod Péter két okból látott neki a történelmi kartográfia területén való szárnybontogatásnak. Elsősorban azért, mert az államismereti iskola általános szempontjait követve szükség volt egy terület alapos történelmi-földrajzi megismerésére és kutatására,²¹ másrészt személyes indíttatásból, mert érzekelte, hogy a Németalföldön kiadott Erdély-térképek²² számos pontatlanságot, elírást és hibát tartalmaznak, s ez elszomorí-

¹⁹ A Bod Péter által írt *Isten vitézkedő Anyaszentegyháza* mellékleteként megjelenő kontinentstérképek kritikáját Gróf László oxfordi történész publikálta tanulmányában *Maps of Bod Péter, Cartographica Hungarica*, N. 8., 2004. május, 40–57.

²⁰ Egy térképekkel is rendelkező példány a BOD Péter, *Az Isten vitézkedő Anyaszentegyháza állapotjának, és világ kezdetétől fogva a jelen való időig sokféle változásának Históriaja mely az Isten magyar népének hasznára egyben szedegetett és a dolgok nagyobb megvilágosittatásáért, a világ négy fő mappáival kiadattatott*, Imhof Rudolf János és a fia által, Basileában, 1777, és úő, *Az Isten vitézkedő Anyaszentegyháza*, Basel, 1760, 2002-ben több, mint 600 EUR-ba került az antikváriumban.

²¹ Lásd ezt Petrus BOD, *Sicilia hunno-dacica*, bevezető részében, Bibliotheca Telekiana Marosvásárhely, ms. 18, Tf. 1028, colligatum, 395-401.; *Liber literarius*, valamint BOD Péter, *Necessaria ac utilis Scriptorum Historiae Hungaricae Notitia In qua Auctores veteres ac recentiores, qui historiam Hungariae ac Transilvaniae integram vel ex parte, civilem, aut ecclesiasticam adcurate vel minus tradiderunt, cum crisi plerumque recensentur*, [Opera et studio Viri Clar. Petri Bod, in Ecclia. Refor. M. Igeniensi V.D.M.], ms., Sardinia, 1768, Bibliotheca Telekiana Marosvásárhely, Tq. 1510/a és Tq. 1510/b, 15–23. Itt a következő nevek jelennek meg: Reichesdorffius, Ptolemeus, Collectio Elzeviriana, Kelpius, Blaeu, Vincenti Corneli, Visconti, Troster, Zeler stb. és egy befejezetlen *Liber geograficus*, vázlatát, amelyben folyók, hegyek, települések és régiók vannak felsorolva.

²² Lásd ORTELIUS, *Hungaria*, és BLAEU, *Hungaria*, in: *Carta Hungarica*, Balatonkenese, 1988, 57, 67.

totta a jóra való lelkeszt. Mindezekből az általános és személyes szempontokból kiindulva Bod Péter úgy látta jónak, hogy maga is bekapcsolódjon hasonló tevékenység által a történelmi földrajz, és kartográfia megjobbítási törekvéseibe. A földrajzi és ezzel egyszerre térképészeti érdeklődése egyre fontosabb helyet foglal el főleg az 1760 után megjelent történetírással foglalkozó műveiben. A *Magyar Athenas* Bél Mátyásra, Mikovinyi Sámuelre, Szászky Tomka Jánosra vonatkozó roppant dicsérő-pozitív magyarázatai²³ markánsan jelzik, hogy Bod Péter nem csak szimpatizált, hanem helyenként át is vette az államismereti iskola tudományarzenálját. A *Székegyföld leírása (Siculia Hunno-Dacica)*, a szászok, magyarok és románok által lakott területek részletes történelmi földrajz szempontjából is izgalmas adatokat tartalmazó ismertetése, a folyók, hegyek és települések részletes közlése, valamint mindezek összegyűjtése egy *Liber geograficus*-ba nyilvánvaló jelei Bod Péter történetföldrajzi érdeklődésének. Világos jele annak is, hogy a korai felvilágosodás apró, de megbízható lépéseket tett meg, Erdély ezen apró, de jelentős szegletében is: Magyarigenben.

Az a négy térkép-mappa, amelyeket *Isten vitézkező anyaszentegyháza*²⁴ számára készített, annak ellenére, hogy a kor térképészetének szempontjából kezdetlegesek, mégis a kutatók érdeklődésére számíthatnak. A térképek által Bod ismertette azokat a holland, illetve svájci forrásokat, amelyeket az elkészítésükhöz használhatott. Ezek a térképek az első magyar nyelvű kontinenstérképek. Eddig ezek a térképek jelentették a legfőbb fogódzót Bod Péter térképészetének kritikájában. A térképeken látható címerpajzsok kezdetlegesek. Afrika térképének címerpajzsában a tigris macskaszzerűen szelíd, a kígyó idegesen tekereg, egy passzív, de felfegyverzett bennszülött oldalán, akinek háttérábrázolása a köztiszteletben álló piramis és a közönséges afrikai pálmafa. A címerpajzsok naivitását csak fokozza az Amerika címerpajzsán pózoló, tolldíszes indián, aki mögött ott van egy köteg cukornád. Természetes a kérdés tehát, Bod Péter milyen források alapján rajzolhatta a térképet? Amint munkásságából kitűnik, ismerte Blaeu, Ortelius, Morando Visconti és Cluverius kiadványait. Az a tény, ahogyan a Dunát rajzolja, azt igazolja, hogy Marsigli és Müller javításait a Duna folyását illetően nem használta. Mindezek arra a következtetésre vezetnek, hogy Bod Péter egy ezeket megelőző forrásmunkára támaszkodhatott. A leideni kiadású térképgyűjtemények vizsgálata kiderítette, hogy Bod Péter mestere ebben az esetben Georg Mattheus Seutter *Atlas Novus*.²⁵ Bod Péter térképkészítési módszere sokrétű: lefordította a neveket magyarra, egyszerűsítette a nyomtatandó kartusokat, és pontokkal jelölte a reformáció útját a világrészeken. Ebben a térképre vetítette mosheimianus hatásokban gazdag művének azon részeit, ahol épp a protestantizmus terjedéséről beszélt. Bod Péter értelmezésében a pontozás, illetve *itinerarium* a megértés és földrajzi-történelmi eligazodás legfőbb segédeszköze. Ebben, amint majd a későbbiekben kiderül, igen közel áll a honfoglalás pontosított *itinerarium* ábrázolásához és nem egészen távol attól, amit a történelmi földrajz feladatként meghatározott.

Bod Péter részéről a kartográfiai színvállás és hitvallás a *Magyar Athenas* Mikovinyi Sámuelről írt szócikkében keresendő, ahol a kiváló térképész-matematikust jellemezve hangsúlyosan állapítja meg azt, hogy az Bél Mátyás historiáihoz készített térképeket „*azon mesterség regulái által*.”²⁶ Ez az apró, de mégis

²³ BOD Péter, *Magyar Athenas avagy az Erdélyben és Magyar-Országban élt tudós embereknek, nevezetesebben a kik valami, világ eleibe bocsátott írással által esméretesekké lettek, s jó emlékezeteket fen-hagyták, Historiájok. Mellyet sok esztendő-k alatt, nem kevés szorgalmatossággal egybe-szedegetett, és az mostan élőknek, s ez-után következendőknek tanuságokra, s jóra-való felszerentesekre közönségessé tett.* F. T. Bod Péter. A' M. Igeni Ekklesiában a' Krisztus Szolgája, Szeben, Nyomtatattott 1766, 250, 356.

²⁴ BOD Péter, *Az Isten vitézkező Anyaszentegyháza*, Basel, 1760.

²⁵ GRÓF László, *Maps of Bod Péter*, in *Cartographica Hungarica*, 8 (2004/május), 50, vö. GRÓF László, *Bod Péter térképei*, in *Geodézia és kartográfia*, 2004/2, 34–38; uő., *Bod Péter térképei*, in *Bod Péter a historia litteraria művelője*, Historia Litteraria 15, Budapest, Universitas, 2004, 95–100.

²⁶ Lásd BOD Péter, *Magyar Athenas*, Nagyszeben, 1766, 356. Vö. a négy kartográfiai módszerrel, amelyet az államismereti iskolában alkalmaztak, lásd BAK Borbála, *Történelmi földrajz*. In: *A történelem segédtudományai*. Szerk.: BERTÉNYI Iván. Bp., 1998. (A történettudomány kézikönyve I.) 77–97. (2., jav. bőv. kiad.) [2001] 66–82.

sokatmondó megállapítás sejteti Bod Péter beletörődő álláspontját, amellyel majdnem tehetetlenül és egyben naivan szemlélte saját kartográfiai munkásságát a XVIII. század egyre szakszerűbb és törtetőbb térképészet-tudományának sikereivel szemben. Másrészt megállapítása jelzésértékű is, hiszen beismeri a tudományok szakosodását és implicite azt is, hogy a polihisztorság-ciceronianizmus ideje leköszönt, senki sem lehet egyszerre jó lelkész, matematikus, történész, irodalmár, térképész stb. Mégis, ha csak a világtérképeket néznénk is, Bod Péter munkássága fontos, mert ő az, aki a lehetetlennek tűnőt megpróbálva lefordítja az idegen hangzású neveket magyarra.

Ismerve annak az értelmiségi körnek a tevékenységét, amely a térképészetet mint eszközt felhasználta a modern történelmi vitában, kutatásunkban érdeklődéssel szemléltük Bod Péter honfoglalást ábrázoló térképének forrásait is. Első szemrevétele már kitér az, hogy ez a térkép vitathatatlanul fontos Erdély XVIII. századi térképtörténetében.

Bod Péter honfoglalást bemutató térképe, amelyben a törzsek itineráriumát igyekezett bemutatni az őshazától, *Magna Hungariától* Pannóniáig, 3500 x 1450 mm. nagyságú (3. ábra). Nem nehéz észrevenni, hogy föld- és vízrajza követi a már korábban ismertetett Scutter-féle atlaszt, amin Bod már korábban dolgozott *Isten vitézkező anyaszentegyháza* térképeinek elkészítésekor. Sőt az *itinerárium* pontozása sem ismeretlen számunkra. Itt azonban már a törzsek vándorlását, szálláshelyeit és szétválását hivatottak példázni. Meglepetést jelenthet Eurázsia ábrázolása, amely nem csak *novum*, hanem arra való törekvés is, hogy a honfoglalás folyamatát nem külön térképeken, hanem összességében, illetve szintézisszerűen láthassa az arra érdekelt. A pontozás kanyargása és településnevekkel való találkozása végülis a források térképre vetítésének újbóli kísérlete, amellyel Bodnál már korábban is találkoztunk. Ugyanezt a szemléletmódot sugallja Szászky Tomka János néhány térképe is, azzal a különbséggel, hogy amíg Szászky a Névtelen Jegyző információit pontozza négy külön térképen át, addig Bod Péter kohéziót és könnyen áttekinthető útvonalat ajánl az olvasónak. Bod nem részletezi Szkítia földrajzát, annak ellenére, hogy a szövegben erről részletesebben ír, hanem céltudatosan arra törekszik, hogy az őshaza, *Magna Hungaria* minél pontosabb körvonalait meghatározza. Valójában a különböző kartográfiai megközelítések elárulják a szerzők eltérő szándékát. Szászky Tomka János forrásai segítségével pontosságra, részletességre és történeti-földrajzi szabatosságra törekszik, nyilvánvalóan pedagógiai megfontolásból. Bod Péter az összefüggésekre és az egységre teszi a hangsúlyt, nem kevesebb pedagógiai céllal, de részben a könyvbeli szövege argumentálására törekedve. Szászky Tomka János itineráriumát négy vagy öt térkép átlapozásával lehet csak egységben látni, amelyek azonban történetpolitikai térképek is egyben, ha az adott itinerárium-részlet kronológiáját együtt látjuk a birodalmak ábrázolásával. Bod Péter térképe azonban az egyszerűség és közérthetőség elveit követte, amellyel a földrajzi és térképészeti pontatlanság veszélyének tette ki magát. Ezzel nyilvánvalóan eltávolodott a térképészet „reguláitól” egy egyszerű, közérthető, argumentatív és összefoglaló bemutatás érdekében. Ezzel Bod Péter honfoglalást ábrázoló térképe nem fogalmazott meg következetes kartográfiai célokat. A szerző nem szeretett volna térképsorozatokat, sem történetföldrajzi részleteket bemutatni, hanem célja az volt, hogy a népvándorlás itineráriumát egységben láttassa. Ezt a szándékot igazolja a térkép címerpajzsán megjelenő szövegrész is: *Tabella antiquam Hungarorum sedem et iter in Pannoniam exhibens*. Bod azért készítette térképét, hogy erdélyi protestáns egyháztörténetében kifejtse, megmagyarázhassa a magyarok eredetét, ahogy az kézirat I. könyvének III. fejezete I. paragrafusában az nyilvánvalóvá válik, végül is ott, ahol a térképet is a kézirat lapjai közé helyezve megtalálhatjuk.²⁷ A térkép alkalmat adott neki arra, hogy szöveggözlését kartográfiai érvekkel is, de tudományosan alátámaszthassa. Sajnos térképe nem jelent meg nyomtatásban, így a honfoglalást ábrázoló tér-

²⁷ BOD Péter, *Historia Hungarorum ecclesiastica*, I kötet, ms. 187, Nagyenyed, 1765, 12–13.

kép sem kerülhetett az olvasók elé mind a mai napig. Térképét, amelyet 1750–1755 között készíthetett el a *Historia Hungarorum Ecclesiastica*²⁸ számára, nem küldte el Johann van den Honert leideni egyháztörténet-tanító professzornak kiadás végett, és ezzel anonimitásban maradt a Bethlen Kollégium Könyvtárának kéz-iratai között. Szerintünk térképrajzoló munkáját, ahogy a javítások és kiegészítések is sejtetik, 1760 után folytatta. A térképjavítás és írás folytatása az időközben beszerzett forráskiadványok beszerzésének tulajdonítható.

Ahhoz azonban, hogy Bod Péter térképét történelmileg értelmezzük, nem hagyhatjuk figyelmen kívül a jezsuita történetírás addigra elért forrásközlő eredményeit sem. Bod Péter könyveszerző és térképrajzoló tevékenysége ehhez a típusú könyveszerzéshez is igazítható. Kutatásaink szerint Pray György és Dezericzky Ince jezsuiták forrásközlése hozzájárult a térkép elkészítéséhez is. Pray, hasonlóan Bél Mátyáshoz, történelmi műveiben a hun-avar-magyar rokonságot vallotta. Ő azonban az őshazát, *Magna Hungariát* Kína északi részébe helyezte, azonos primer szálláshelyet jelölve ki a hunok és a magyarok számára is.²⁹ Az ő meglátásában az avarok korai telepések Moldvában.³⁰ Bod követte ezt az álláspontot kartográfiai szempontból, Bél hatása alatt is, de az őshaza területének megállapításában némileg eltér a jezsuitától. Történelmi forrásaiban Pray mellett hangsúlyosan érezhetjük Bél Mátyás³¹ és Behamb³² hatását is. Bár ismerte Anonymus Gestáját, Bod alig használja ezt a művet a térkép megrajzolásában. A Vereckei hágón való átkelés információját és bejelölését például a Névtelen Jegyző adatai alapján ismerteti. A magyar törzsek itineráriumban Bátorbanszületett Konstantin (913–959) leírását vette figyelembe. Szászky Tomka Jánoshoz hasonlóan, Bod Péter ismerte és használta ezt a könyvtárban is meglévő könyvet (*De administrando imperio*) azáltal, hogy Kéri Borgia Ferenc jezsuita történész (1702–1768) az *Epitome historiae Byzantinae* III. kötetében közölte.³³ Az *iter Hungarorum* és a szálláshelyek megrajzolása kapcsolatban állt a legújabb e témakörben megjelent forrásközlésekkel. Bod Péter láttatásában Etelközből a magyar törzsek két irányba kezdtek el vándorolni: az első csoport a Vereckei Hágón át a Kárpát-medencébe indult el, Kijev közelségében haladva el (a *De administrando imperio* leírása szerint) a másik csoport pedig a közeli Moldvába tartott (Pray Krónikája szerint) (3. ábra).³⁴

²⁸ Egyháztörténeti kéziratának I–III kötetét (valójában kézíratainak másolatait) Ajtai Abód Mihály, az enyedi Kollégium egyháztörténet tanára, 1756 körül elküldte a Leideni Egyetem teológiájára, Johann van den Honert, Bod Péter egykori (1740–1743 között) egyháztörténet tanárának kiadás végett. A kéziratok kiadásának lehetetlensége és Honert halála miatt átkerültek Daniel Gerdes, groningeri egyháztörténet-tanító professzor asztalára. Gerdessel Bod Péter élénk levelezést folytatott. Sajnos Gerdes sem tudta kiadni Bod Péter kézíratait, és ennek halála után 1765-ben a kéziratok átkerültek a Leideni Egyetemi Könyvtár Régi Levéltárába. 1888-ban latinul kiadták, de térkép nélkül, amelyet csak a nagyenyedi eredeti kéziratban helyeztet el. Mivel a kézirat első kötetében helyezte el, meggyőződésünk, hogy a térkép elkészítése 1745 körül kezdődött, egyszerre az első fejezet megírásával és 1750 körül került a kéziratba, akkor, amikor Bod Péter előkészítette ezt kiadás céljából.

²⁹ Georg PRAY, *Annales Hunnorum Avarum et Hungarorum*, cf. Matthias BÉL, *Adparatus ad Historiam Hungariae, sive collectio miscellanea*, Posenii, 1735–1747.

³⁰ „*Avares videntur ante annum 553 Moldaviam iam tenuisse*”. Georg Pray, *i. m.*, 199.

³¹ BÉL Mátyás, *Hungariae antiquae et novae prodromus*, Nürnberg, 1723. Ez a kötet volt valójában az államismereti iskola történelemszövegeinek a programfüzete, amelynek segítségével maga Bél is megvalósíthatta a *Notitia Hungariae* öt kötetét. Bod a magyarok eredetét firtató fejezeténél intenzíven használta Bél Mátyást. Vö. Bod Péter, *Historia Hungarorum ecclesiastica*, I kötet, 12.

³² BEHAMB Johann Ferdinand, *Notitia Hungariae antiquo-moderna Berneggeriana*, Argentorati, 1676.

³³ KÉRI BORGIA Ferenc, *Epitome Historiae Byzantinae, et cum pluribus Graecis praesertim scriptoribus concinnata, a Theophilo Imperatore ad Basilium iuniorum*, Tyrnaviae, 1740, 84–87.

³⁴ Lásd BOD Péter, *Historia Hungarorum ecclesiastica*, I 12–13 számozatlan térképszelvény.

Mivel csak 1766-ban kapta meg Pray György forráskiadását, Bod az eredettörténet kérdéseiben Dezericzky Incét követte. Dezericzky volt az, aki elsőként publikálta Julianus barát ismertetését a magyar őshazáról, amelyet a Vatikán levéltáraiiban kapott meg. Az erről szóló publikációt gróf Ráday Gedeon segítségével szerezte be 1756 után.³⁵ A dokumentum megtalálásának tényét Bod Péter a *Siculia Hunno-Dacica*-ban nagy örömmel említette meg. Bod Péter térképkészítő tevékenységéhez feltétlenül szükséges ismernünk ezt a kötetet, hiszen eredetkutatása sokban kapcsolódik az 1765-ig kiadott, illetve felfedezett forrásgyűjteményekhez, ami térképének megszerkesztését is befolyásolta. A kéziratban maradt művében *A magyar ABC*-ben, az A betű kifejtésének címszava az **Avar**, amelynek történelmi kifejtését Bod Péter, Bél Mátyás *Adparatus* műve alapján végzi el. A Kaspi-tenger és az őshaza kapcsolata, illetve az avar, magyar származás egybecseng a történész láttatásában:

„Avarok = régi magyarok, akik Krisztus után 564-ben jöttek be Keletről, Európába, a Kaspi Tenger környékéről, és akik a Duna és Magyarország környékén laknak, addig ameddig Nagy Károly nem pusztítja őket el 791-ben [...] Királyaikat bánoknak vagy kagánoknak nevezték. I. Kagán Krisztus után 568-ban elfoglalta Dáciát és Pannoniát, dinasztiája pedig IX. Kagánig tartott. Hunoknak is hívták, de magukat az Abarisok után nevezték el.”³⁶

A székelyek történetében a magyar eredetelmélet Bod továbbfejlesztette, és eredetelméletét kiterjesztette a székelyekre is: bizonyításában a hunok = avarok = magyarok/székelyek azonos eredetűek. Ebben a véleményében nyilvánvalóak az államismereti iskola tanításai (már az 1735-ös, karriere kezdetén írt ABC-ben), valamint a jezsuita történetírás eredményei (az 1756, 1766-os könyvbeszerzései alapján), amikor is Dezericzky és Pray alapján az avaroknak (magyaroknak) a Moldvában való korai letelepedése már a történelmi forrásokon túl kartográfiai valósággá válhatott. (4. ábra.) Véleményünk szerint tehát a tér-



4. ábra. Itinerárium Moldvában és Pannoniában

³⁵ Lásd BOD 1756-ban, Ráday Gedeonhoz írt levelét. Kiadta Szabó Ágnes, in *A Ráday Gyűjtemény Évkönyve*, X. szám, Budapest, 2002, 215.

³⁶ BOD Péter, *Az ABC-ről*, Nagyenyed, 1738, ms. 245, 14–15.

kép megrajzolásának ötlete egyháztörténete első fejezetének megírását is jelentette egyben. Az 1745-ös esztendő t tekinthetjük a könyv első fejezetei megírása kiindulópontjának. A térképszerkesztést alapjaiban Bél Mátyás *Adparatus* című művének eredetelmélete szolgáltatta, majd a későbbi korrekúrákat és kiegészítéseket 1766-ig a jezsuita forrásközlések határozták meg. Az ötlet megszületésétől (1745-től) a kiforrott térkép megrajzolásának időperiódusaként az 1750–1756 intervallumot tartom elfogadhatónak. Amit Bod egyháztörténete preambulumban tárgyal, jellemző tehát a Székelyek történetére (*Siculia Hunno-Dacica*) is. Bod követi a magyar törzsek *Hungaria Magna*-ból, a Kaspi-tenger mellől való elindulását, és Eteközön keresztüli megérkezését részben a Prut és Dnyeszter közötti területre, majd Erdélybe (Dacia) és Pannóniába (főleg a Balaton környékére).³⁷

„*Tractum illum qui fluminibus Istro ac Nistro intercluditur, ubi nunc Moldavia ac Valachia est, occuparunt Daciam, Pannoniamque ob solam libertatem*”³⁸.

Az eredetelmélet és kartográfia kapcsolatrendszerén túl azonban ez a térkép több szempontból is figyelmet érdemel. Elsőként épp azért, mert Bod Péter magyar eredetelméletének a történelmi földrajz szellemiségében eredeztethető sikeres és áttekinthető kartográfiai átültetése. Másodsorban, mert korábbi, vagy legalábbis egyidejű a hasonló, a Habsburg Birodalomban észlelhető kartográfiai próbálkozásokkal, például Szászky Tomka János vagy Hell Miksa tevékenységével. Harmadsorban világos jelzés a térkép arra nézve, hogy az eredetelmélet forráskutatása Erdélyben is méltó visszhangra talált, mint a Schwandtner által közölt Anonymus-gesta vagy Pray és Dezsericzky forrásközlő művei.



6. ábra. Az őshaza kérdése és a vándorlás kezdete

³⁷ Petrus BOD, *Siculia Hunno-Dacica*, 395.

³⁸ *Uo.*, 400.

Ezáltal Bod Péter próbálkozása, hogy a magyarok honfoglalását az Euráziát ábrázoló egyetlen térképlapra vetítse (amelyen a pontozott útvonalak, Bod tevékenységéből már közismerten, a honfoglalás itineráriumát és stációit jelölték be), az első és emlékezetes erdélyi térképtörténeti próbálkozás arra nézve, hogy a kartográfiai pedagógiai és argumentatív történelmi térképészetté változtassa. Mindezt az erdélyi történelmi földrajz első kartográfiai jeleként határozhatjuk meg.³⁹ Aprólékosan kidolgozott térképében a magyarok eredeti szálláshelyét, őshazáját (*Antiqua Hungarorum sedes*), a Kaspi-tenger vagy -tó fölött képzelte el, ahogy ezt már 1738-ban megírt *ÁBC*-jében is említette.⁴⁰ A kontinensek kontúrvonalait zölddel színezte ki. (6. ábra) A térkép bal alsó sarkának címerpajzsában piros színnel a magyar honfoglalók litografált rajzát és a térkép címét formázta meg (3. és 5. ábra). A kartus rajza Bod Péter történelmi felfo-



3. ábra. *Tabella antiquam Hungarorum sedem et iter in Pannoniam exhibens*, in Bod Péter, *Historia Hungarorum ecclesiastica*, Nagyenyed, 1765, Bethlen Gábor Könyvtár, ms. 187, 12-13. o.



5. ábra. A vándorló magyarok Bod Péter térképén

³⁹ Bod Péter újrafogalmazta Szászky Tomka János pedagógiai célzatú térképeit. Az ilyen típusú kartográfiaira tett hatástörténetért lásd TÓTH Gergely és TÖRÖK Enikő cikkeit, in SZÁSZKY TOMKA János, *i. m.*, 7–13.

⁴⁰ A „Mare Caspium”-ról és Szkítiáról szóló adatokat Bod Péter Plinius alapján dolgozta fel. Lásd BOD Péter, *Historia Hungarorum ecclesiastica*, 13.

gását tükrözi a székelyek eredetével kapcsolatosan is. A litográfián elől a turulmadaras zászlót vivő magyar lófők (főrendűek) körvonalai látszanak, akik után a gyalogos közrendűek, székelyek zárják a sort. Bár a rajzban a turulmadár formája még sok kívánnivalót követelne, a rajz maga nem feltétlenül naiv, ami arra utal, hogy Bod Péter rajztehetsége nem megvetendő. A térkép címerpajzsán látható rajz szempontjából, amelyben történelmi események és folyamatok ábrázolása a cél, Bod Péter és Hell Miksa kapcsolata figyelemreméltó. Egyik a honfoglalók menetelését (Bod Péter), másik Árpád megválasztását (Hell Miksa) ábrázolja. A rajzok a történelmi gondolkodásmód rokonságban álló gyökereit sejtetik. (5. ábra.)

Amennyiben Bod Péter térképen használt földrajzi neveit vesszük figyelembe, akkor megállapítható, hogy ő a XVIII. századi geopolitikai-történelmi ismeretek tárházát kamatoztatta úgy, ahogy azokat Praynál, Dezserickynél, Bélnél és Szászky Tomka Jánosnál láthatta, és amelyeket újkori és középkori krónikák adataival egészített ki.⁴¹ Meglepően rokon vonásokat mutat Bod Péter térképe Szászky Tomka Jánoséval, akinek honfoglalást bemutató térképein (*Hungaria Magna in regna et provincias divisa*, Posonii, 1750) a magyar törzsek útvonalai úgyszintén megtalálhatók. A magyar népvándorlás két ágának ábrázolásában a Moldvában letelepedett elődök bizonyára a madéfalvi menekülés előtti magyar telepeket voltak hivatottak jelölni. A másik honfoglaló csoport Kijev mellett, a Vereckei hágón át érkezett Bod rajzában is a Kárpát-medencébe. Mindezt Bod Péter a *Siculia Hunno-Dacica*-ban (a székelyek történetében) is leírta. Mégis a térkép pontosabb szemrevétele elárulja a jezsuita történetírás hatásait is, amelyek Pray és Dezsericzky művein át, 1753 és 1763-ban érkeznek utólag térképének megrajzolásába. Az avarok (magyarok) korai moldvai megtelepedését Bod Péter történetkartográfiai valóságként rajzolta be. Magyarország újrarajzolása és pontosabb beillesztése a Kárpát-medencébe, Erdély-Dácia és a Kárpátok vonulatának figyelembevételével, jelzi Bod Péter fáradozásait abban, hogy térképe földrajzilag is minél pontosabb lehessen.⁴² Lényeges azonban, hogy Hell Miksához hasonlóan a térkép Bodnál is magyarázatra szorul. Amíg Hell Miksa csak a térképet magyarázta, addig Bod Péter a magyar nép származásáról szóló fejezetet építi a térkép köré.

Európa és Ázsia megrajzolásánál Bod különféle térképészeti forrásokat használt. Közép- és Nyugat-Ázsia földrajzát illetően Bod két forrást használt fel: egyik Klaudiosz Ptolemaiosz térképe (Kr. u. 150 körül készülhetett), a másik Hérodotos információit dolgozta fel, főleg Skythiát illetően.⁴³ Szászky Tomka Jánostól és Hell Miksától eltérően Bod Péter városnevei majdnem kizárólag Ázsiában találhatóak (*Hiangem, Olgar, Dimka, Askin*). A néppé alakulás őshelye és annak a lehető legpontosabb történetföldrajzi megrajzolására Bod számára is igen fontos feladatot jelentett. Az őshazáról szóló információkat a Hoffman-lexikon⁴⁴ és a már ismert, Dezsericzky által publikált Julianus-féle jelentés alapján jelentette meg. Akkor, amikor Bod a XVIII. századi földrajzi neveket ismeri, nem vonakodik megnevezni őket: „*Rha hodie Volga fluvium*”, „*Turcmania olim Sogdiana Regio*”⁴⁵, „*Chersonesus Taurica hodie Crimea*” stb. A térkép szerzője tudatosan kiemelte azokat a városokat, folyókat és megnevezéseket, amelyeket a magyar származástörténet és az eredeti származáshelyek szempontjából fontosnak tart. Ismerte és bejelölte az *Ob* folyót és mel-

⁴¹ „*Maiiores nostros a septemtrionalibus egressos oris aut regionibus Scythicis venisse in has plagas traditione circumfertur vulgari*”. Ua. Bod történelmi értékelésében BÉL Mátyás, *Prodromus*, 60. és *Adparatus ad Hist. Hung.* III. kötetének, 89. oldalaira támaszkodik.

⁴² Lásd a *Historia Hungarorum ecclesiastica* Bod által újra áttekintett másolatát, I 12–13. A térkép címe *Tabella antiquam Hungarorum sedem et iter in Panoniam exhibens*.

⁴³ Látható jele Hérodotos felhasználásának a „Budinas gens” („a budinok népe”), akikről Dareiosz skíták elleni hadjáratánál esik szó. Lásd a 2. térképet in SZÁSZKY TOMKA János, *i. m.*, 18. Ptolemaiosztól átvett információkért lásd BOD Péter, *Historia Hungarorum ecclesiastica*, I 13.

⁴⁴ „*Rhymnici montes Scythiae, hodie sunt in Tartaria deserta ad fontes Rhymnici in limite Moscoviae Borealis versus Obium fluvium*”. HOFMAN Johann Jacob (1635–1706), *Lexicon universale*, Leiden, 1698, 116.

lékfolyóit (Irtis, Isim), *Volgát* és annak folyóit, *Kámát* és *Iaxartest* (ma *Szir-darja*). Klaudios Ptolemaios újra kiadott térképének segítségével igen fontos lett a Kaspi-tengerbe ömlő *Ural* (*Rhymnicus*) folyó az őshaza megállapítása céljából. Bod Péter térképszemlélete szempontjából az őshaza, *Magna Hungaria* az *Ural* (*Rhymnicus*) és *Volga* (*Rha*) folyamközben volt található. (6. ábra)

Az itineráriumot, útvonalat jelző pontok az Ural hegység nyugati oldaláról indulnak (3. és 4. ábra). Ezáltal Bod Péter, aki a magyar-avar-szkíta-hun közös származás hirdetője volt, kartográfiai szempontból közeledett a mai kutatás álláspontjához az őshaza helyét illetően, főleg a jezsuita történetírás segítségével köszönhetően.⁴⁶ Ha Bod Péter térképét egy mai politikai térképre vetítjük, akkor az általa megrajzolt *Magna Hungaria* ma Baskíria, Tatárország, az Udmurt Köztársaság területén található. Az a figyelmesség, amellyel Bod az őshaza körvonalait megrajzolta a Volga, Don, Ural, Ob és Szir-darja környékén, egy új-fajta eredetelméletet ismertet, egyelőre csak kartográfiai szempontból.

A vándorló magyar törzsek itineráriuma áthalad a Volga folyón, a *Kaukázus* hegység északi részén, a *Donon* és *Donyecen*, az *Azovi-tenger* Északkeleti részén, valahol a Don deltájának közelében (*Taganrog-öböl*)⁴⁷, majd *Kis-Tatárországot* átszelve (*Tartaria Minor*), a *Dnyeperen* át a magyar törzsek két részre oszlanak. Az egyik pontozott *itinerarium* a *Fekete-tenger* északi része fölött, kiemelve *Etelköz* területét, a *Dnyeszter* folyó átszelése után, és a mai Moldvai Köztársaság területén áll meg. A másik útvonal áthalad a Kárpátokon és a Kárpát Medencében, az Olt, Tisza és Duna folyók körül, Hungáriában és Dáciában ér véget. Bod nem tartotta érdemesnek részletezni Magyarországot, így a Balaton berajzolását is elhanyagolja, annak ellenére, hogy műveiben leírta, hogy körülötte is letelepedtek magyar törzsek. Itt csak két várost említett meg, *Pestet* és *Budát* (*Ofen*). (3. ábra.)

Végül megállapíthatjuk, hogy ez a térkép igen fontos bizonyítéka annak, hogy a történelmi földrajz vonzaskörében levő történelmi kartográfia már a XVIII. század derekán megjelent Erdélyben. Bod Péter esetében, akit a szakirodalom egyház és irodalomtörténésznek, esetleg teológusnak ismer el, egy újabb adalék arra nézve, hogy munkásságában szerepet kapott a kartográfia is. Amennyiben Szászky Tomka János térképeiről elmondható, hogy elsőként ültetik át Anonymus krónikáját térképekbe,⁴⁸ Bod Péterről azt kell állítanunk, hogy ő volt az első, aki a magyarok vándorlását összefoglalóan ábrázolja az Ural hegységtől a Kárpát-medencéig. Mindez kartográfiai értelmezésben is jelzi Bod Péter és a XVIII. század olt-hatatlan barokk szomját az eredetkutatást illetően. Bod Péter térképe az első olyan térképek között említhető, amely pedagógiai indíttatásból egy történelmi és földrajzi értelmezést mutatott be a magyarok származáshelyéről és vándorlásáról. A magyarigeni tudósnak erről az erdélyi lelkesztől távol álló foglalkozásáról elmondhatjuk, hogy korábban bontakozott ki, mint a Hell Miksa térképészete és legalább egyidejű volt a Szászky Tomka János próbálkozásaival. Bod Péter próbálkozása, amellyel a magyar eredet térképre vetítését megvalósította, jelezte, hogy a történelmi hitelesség, a történelmi források tisztelete és a kritikus szellemiség követője volt. Ezt a magatartást a történelmi kartográfiában is, csak a XVIII. századdal kezdődően szemlélhetjük.

⁴⁵ Ma Tadzsikisztán és Üzbegisztán.

⁴⁶ Bod Otrokócsit használta az avar-magyar közös származástörténet leírásánál, de felhasználta a korabeli vélekedéseket is: „*Auares genuines fuisse magyros ac eiusdem cum Hunnis originis insulse satis negant recentiores quidam scriptores*”. Lásd BOD Péter, *Historia Hungarorum ecclesiastica*, I 13.

⁴⁷ A Maeotis mocsarainak témája megtalálható a magyar honfoglalás legendáriumában a Kárpát-medence irányába való haladás leírásában.

⁴⁸ Lásd TÓTH Gergely, *Tomka Szászky János történelmi térképeinek forrásai*, in SZÁSZKY TOMKA János, *i. m.* 9.

Abstract

Although it cannot be compared to the intense cartographic work of János Szászky Tomka, Mátyás Bél, Maximilian Hell or Sámuel Mikoviny, some interest in cartography and historical geography (prompted by the idea that the geography of each state should be better known – Staatenkunde) was shown in Transylvania during the 18th century. The Baroque interest in origins, documents discovered in archives and the development of geography drew the attention of historians as well as theologians. Péter Bod (1712–1769), the reverend and historian of the Reformed Church in Transylvania, drew a map – for the manuscript version of the church history he wrote – of the origins, migrations and temporary habitation of the Hungarians. The map is simple but it helps us understand the interest which the publication of the Geste of the Anonymous Notary prompted among historians. Bod found his arguments in the ancient world (Tabula Peutingeriana, Herodotos) as well as in 18th century historiography (Mátyás Bél, Ferenc Otrókosi Főris, Ince Dezsericzky and György Pray). His map – which was drawn around the year 1750, but published now for the first time – is, although simple and without much claim to recognition by major European cartographers, the first attempt in Eastern Europe to describe the Hungarian migration towards the Carpathians. Besides, Bod's map is an undeniable proof that geographical history was gaining ground in Transylvania. Bod's map is one of the first maps with a didactic and pedagogical purpose in Hungarian historiography. It precedes the work that was done by Maximilian Hell and is at least contemporary with that of János Szászky-Tomka. Bod's attempt to draw a map of the origins of the Hungarian people also indicates an interest in historical truth, critical spirit and a deep respect for historical sources – all of which become the norm in historical cartography only at the beginning of the 18th century. The transformation of what Bod regarded as iter Hungarorum into a map of Eurasia by using both classical and modern information (according to the acceptance of the term which was current during the 18th century) was the first such attempt in Transylvanian history. It indicates the dawn of cartographic modernity in this part of Europe as well as the intellectual quality of the scholarly reverend from Magyarigen/Ighiu who witnessed Europe and Transylvania at the beginning of the Enlightenment and contributed through his scientific work to the development of this Age of Reason.

Pecsuk Ottó

BALLA PÉTER: AZ ÚJSZÖVETSÉGI TEOLÓGIÁT ÉRT KIHÍVÁSOK

Fordította: *Darvas-Tanács Erik*

Budapest, 2008. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány

Balla Péter könyvének alapjául az Edinburghi Egyetemen 1994-ben szerzett doktori fokozat megszerzéséhez írt disszertációja szolgál, amely angol nyelven több kiadásban (1997: Mohr Siebeck; 1998: Hendrickson) is megjelent, *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise* címmel. A magyar kiadás az angol nyelvű „eredeti” fordítása és némileg átdolgozott változata, amelyet egy, az angol kiadás óta eltelt időszak fejleményeit áttekintő összegzés („Bevezetés a magyar fordításhoz”) vezet be és igyekszik naprakésszé tenni. Az eredeti angol változat igen sok recenziót eredményezett 1998 és 2003 között a nemzetközi teológiai szaksajtóban (a szerző közel húszat sorol fel), de itthon is írt róla Karasszon István és Bolyki János. A 2008-ban megjelent magyar kiadás ehhez képest már érthetően kisebb visszhangot váltott ki, ugyanakkor megjelent vele kapcsolatban pár élesen kritikus összefoglalás is (például in *Vallástudományi Szemle* 2009/3.), amelyek miatt, úgy vélem, árnyaltabban és kiegyensúlyozottabban szükséges ismertetni a magyar változat értékeit és hiányosságait.

A magyar viszonylatban kiemelkedően élénk nemzetközi érdeklődés legalább akkora részben a dolgozat témájának szólt, mint a szerzőnek és a téma feldolgozásának. A „bombasztikus” téma megtalálása viszont egyértelműen Balla Péter néhai témavezetőjének, John O’Neillnek, a kiváló ausztrál, de Nagy-Britanniában működő újszövetségesnek az érdeme. Az elmúlt évtizedekben minden korábbinál inkább megnőtt az érdeklődés az újszövetségi teológia iránt, pozitív és negatív értelemben egyaránt. Természetesen, mint minden a keresztyén teológiában, ez is ciklikusan vissza-visszatérő jelenség. A bibliai teológia 17–18. századi megszületése óta két hatalmas árnyékkal viaskodik, a dogmatikáéval és a történettudományéval, mégpedig ebben a kronológiai sorrendben. A kezdeteknél (tulajdonképpen a reformációt követően) az volt az alapvető kérdés, hogy miként tud függetlenné válni a bibliai teológia attól az elvárástól és egyházi igénytől, hogy adott teológiai kulcstémák bibliai referenciagyűjteményét nyújtsa (vö. az úgynevezett „*loci communes*” – irodalmat). Az első periódusban tehát nem az volt a kérdés, hogy mit mond a Szentírás, hanem az, hogy hol támasztja alá vagy éppen cáfolja az illető teológiai-dogmatikai tételt. Ideális bibliai teológiának mind a protestáns ortodoxia, mind a pietizmus korában az számított, ami sikeresen igazolta az apostoli hitvallás vagy a Nicaenum minden egyes passzusát. A döntő változást a felvilágosodás jelentette azzal, hogy megidézte a másik fenyegető árnyalakat, a „történetiség” kérdését, amelytől a bibliai teológia (sőt, az egész bibliatudomány és az ellene fenekedő egyházi konzervatív pseudo-tudományosság) mind a mai napig nem tudott megszabadulni. A fő kérdés az lett, hogy a bibliai teológia állításai mennyiben igazolhatóak „történetileg”, mennyiben felelnek meg a „történetiség” kritikai mércéjének. A felvilágosodás óta születő bibliai teológiák ilyen vagy olyan megközelítéssel, de ehhez a mércéhez mérik magukat és felismeréseiket. A Balla Péter által kutatott terület és a címben foglalt „kihívás” ebben a koordinátarendszerben értelmezhető csupán. A kérdés tehát ez: lehetséges-e ma bibliai teológiát írni úgy, hogy figyelmen kívül hagyjuk a történettudomány és közelebbről a vallástörténet abbéli meggyőződését, hogy egyik antik vallási jelenség sem bírhat a mai kutató számára normatív értékkel? Leírhatjuk-e, megírhatjuk-e úgy a Biblia vagy az Újszövetség teológiáját, hogy azt sugalljuk, az utólag egyházilag meghatá-

rozott könyvcsoportok egy belső, transzcendens összetartó erő folytán már a saját közegükben és korukban különlegesebbek voltak, és nemcsak külön vizsgálhatók, de egyenesen megkülönböztetve és izoláltan vizsgálándók? A kérdés felvetése olyan úttörő elmék érdeme volt, mint J. P. Gabler, D. F. Strauss, és Wilhelm Wrede, akiknek nyughatatlan szellemét a finn (ex)evangélikus újszövetséges, Heikki Räisänen idézte fel 1990-es *Beyond New Testament Theology* című művével. A tézissel, amely szerint az Újszövetség és annak tartalmi vizsgálatában egyedül a színtiszta és objektív történeti kutatás igazolható, szemben minden kétes értékű és elfogult teológiai vizsgálattal, Balla Péter olyan gondolkodók rendszereit szegezi szembe, mint E. Troeltsch, R. G. Collingwood és Van A. Harvey. Balla az ő nézeteikre támaszkodva fenntartja annak a lehetőségét, hogy végezhető történeti eszközökkel olyan vizsgálat, amelynek tárgya az Újszövetség teológiája. Elfogadhatatlanul szűknek érzi Räisänen definícióját, amely szerint a történeti kutatás nem terjedhet ki arra, hogy valaki igaznak fogadja el a Biblia arra vonatkozó kijelentéseit, hogy Isten maga cselekszik a történelemben. Vitába száll a Wrede kritikáját felújító Räisänenel abban is, hogy „túl kevés az Újszövetségben a teológia”. Balla szerint ez attól függ, hogy mit értünk „teológiai” alatt. Ha pusztán a hit tudományosan reflektált kifejtését fogadjuk el teológiaiaként, akkor valóban legfeljebb Pál apostol és János egyes írásai tartoznak ebbe a körbe. Ha azonban az „Istenről való beszédet” (Westermann) tekintjük teológiának, akkor az Újszövetség tele van leírható és kategorizálható teológiai kifejtésekkel.

Balla kritikával illeti Franz Overbeck azon tézisést is, amely szerint minden olyan vallás, amely a saját kijelentett igazságaival kapcsolatban már képes „teológiát művelni”, valójában halott és vallásfenomenológiai értelemben terméketlen. Balla legfőbb ellentézise az, hogy „a keresztyénség nem halott”, és ebből derivál további argumentumokat. Ezen a ponton az olvasóban felmerül a kérdés, hogy vajon érdemes-e szembeállítani egy ilyen tapasztalatból merített ellenérvet egy, a liberális teológia korában fogant szintén tapasztalati alapú érveléssel? Vajon Overbeck mai követőit meggyőzheti-e, ha elég hangosan állítjuk, hogy a keresztyénség „élő hit” és nem „halott vallás” – miközben sajnos mindkét állításra találhatunk példákat a magunk környezetében is?

A könyv második és harmadik fejezetében azt vizsgálja a szerző, hogy ha elfogadjuk is, hogy az újszövetségi teológia egyszerre művelhető mint történeti és teológiai tudomány, miként definiálhatjuk vizsgálati tárgykorét? Igazolható-e önmagában az újszövetségi kanonikus iratok exkluzív és izolált vizsgálata? Ebben a tárgyban főleg Walter Bauer és Helmut Koester nézetei kerülnek bemutatásra és megvitatásra. Bauer mindmáig nagyhatású tézise, amelyet főleg az 1934-es *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* című írásában fejtett ki, úgy mutatja be az őskeresztyénség történetét, mint az ortodox és heretikus nézetek egyenrangú küzdelmének terepét, sőt, mint ahol az „eretnek” nézetek gyakran kronológikusan meg is előzték az „ortodox” nézeteket. Bauer szerint kizárólag a győztes ortodoxia tanain tájékozódó utókor minősít egyes nézeteket „eretneknek”. Ráadásul ezek az „eretnek” nézetek még most is fellelhetők az Újszövetségben, mintegy megkérdőjelezve az újszövetségi teológia egységéről és leírhatóságáról vallott nézeteket. Koester azon nézetével is vitába száll a szerző, hogy az evangéliumok szövegének megszilárdulása nem történt meg egészen a második századig, az apostoli atyák időszakáig, ezáltal is kérdésessé téve a „kánon” történeti definícióját. Balla ezekben az érvelésekben többnyire a *via negativa* útját járja, vagyis elvárja vitapartnereitől, hogy a „konszenzustól” vagy „hagyományostól” eltérő nézeteiket bizonyítsák meggyőzően, majd miután nem találja meggyőzőnek az általuk felhozott bizonyítékokat, bizonyítottnak jelenti ki a hagyományos nézetet. A formális logika alapján talán valóban „lejátszható” a vita ebben a formában, de az olvasó nem érzi benne igazán a valódi vita izalmát.

A szerző a negyedik fejezetben az újszövetségi teológia sokszínűségének problémáját vizsgálja. Ez a téma igen sokat vitatott a szakirodalomban, és összefügg az Újszövetség „teológiai középpontjának” kér-

désével is. Létezik-e vajon egy olyan teológiai középpont, amely köré épülve az újszövetségi iratok teológiai diverzitása és hangsúlyeltolódásai mégis harmóniában szemlélhetők? Vannak-e egymásnak ellentmondó teológiák az Újszövetségben, vagy pusztán az iratok és szerzőik háttérével kapcsolatos elégtelen információ sugallja ezt a kutatók számára? Wrede, a hűtlen és hűséges Bultmann-tanítványok (E. Käsemann és Herbert Braun) vagy Räisänen elgondolásaival szemben Balla Péter azon az állásponton van, hogy volt egy „rejtett”, tulajdonképpen „hitvallásszerű” konszenzus már az első századi szerzők között, amelynek felmutatása és hiteles bemutatása az újszövetségi teológia feladata lehet. Az egység vagy ellentmondásosság kérdése számos izgalmas altéma kifejtésére ad lehetőséget a szerző számára; ilyenek még a Jézus és Pál közötti feltételezett teológiai hangsúlyeltolódások (Johannes Weiss), Jézus messiási öntudatának (J. C. O’Neill), az apostoliság definíciójának vagy a törvény–evangélium dichotómiájának kérdései. Balla Péter könyve ezen a ponton rendkívül gazdag ismertetése az egymással is szembenálló tudományos nézeteknek, és világosan bizonyítja a szerző kutatástörténeti érdeklődését és jártasságát. Az elmúlt tíz év diskusziójának főbb elemeit ugyan néhol hiányoljuk e szakaszból, de ennek az oka nyilvánvalóan abban keresendő, hogy a szerző ezeket már nem dolgozta bele a kilencvenes évek második felében készített disszertáció anyagába. A mérvadó szakirodalom valóban példaszzerű enumerációja mellett is az olvasónak hiányérzete támadhat: nem mindenhol világos a szerző saját álláspontja a vitában. Balla Péter artikulálja ugyan saját nézeteit az egyes ismertetett nézetek cáfolatában, bírálatában vagy éppen elfogadásában, de ami ebből a sok egyet nem értésből, óvatos kritikából, elutasításból vagy dicséretből megmarad, az az olvasó kedvéért megért volna egy világos, letisztult megfogalmazást, a szerzői „*standpoint*” megerősítését.

A dolgozat utolsó fejezete azt a kérdést járja körül, hogy milyen definíciót adhatunk az újszövetségi teológiának, milyen megközelítésekkel művelhetjük azt, és milyen célt találhatunk a diszciplína számára. Figyelmeztet arra, hogy bár eltérő formában, de veszélyek leselkednek a teológiát hittel és hit nélkül művelőkre egyaránt. A hittel felvértezett kutató hajlamos a saját előfeltételezéseivel tekinteni a feltárt történeti és egyéb természetű bizonyítékokra, és figyelmen kívül hagyni mindazt, ami saját „értelmezői rendszerébe” nem fér bele, míg a hittel nem rendelkező kutatót éppen az újszövetségi szerzők iránti egzisztenciális empátia hiánya vezetheti tévútra. Balla Péter meggyőződése szerint tehát a hit nem feltétel az újszövetségi teológia tanulmányozásához, egyfajta pozitív nyitottság vagy empátia az első keresztyének gondolatvilága iránt azonban a kiegyensúlyozott vizsgálat elengedhetetlen feltétele. Bár a szerző valószínűleg nem így gondolta, számomra éppen ezen a ponton érhető tetten a legjobb kritika Räisänen kutatói eredményeivel szemben. A legtöbbször ugyanis nem azzal van baj, amit Räisänen állít, hanem azzal, ahogyan és amilyen megfontolásból állítja. Egyetlen kutató sem mentes ugyanis eredményeit illetően a saját élettörténetétől. A Biblia vérmes feminista olvasatai mögött gyakrabban húzódnak személyes családások a férfiakban, mint gondolnánk. Az ókonzervatívok ezzel ellentétes előjelű „kemény” nőellenes megállapításai mögött sokszor ott rejtőznek a megfogalmazók félelmei saját férfiúi szerepüket illetően. Räisänen vitriolos Újszövetség-kritikája és dekonstruktivitása mögött minden valószínűség szerint ott sejthetjük a meghurcolt és kipellengérezett evangélikus lelkész drámáját, aki szükségképpen meghasonlott a tudománytörténet legvilágosabb, legkoherensebb (és így leginkább támadható) újszövetségi teológiájával, a lutherivel szemben. Nem hiszem, hogy Balla Péter erre a körülményre gondolva írt az újszövetségi teológia kétféle „lélekkel” végzett kutatásáról, már csak azért sem, mert ilyet nem illik kifejezni egy tudományos dolgozatban (egy recenzens megteheti: ez a műfaj elbírja a „személyeskedést”).

A könyv záradékában a szerző alternatív megközelítéseket ismertet: B. S. Childs kanonikus szemléletét, Robert Morgan bibliáértelmezését, Hans Hübner „prolegomenáját” és végül Peter Stuhlmacher

újszövetségi teológiáját, amelyet a legvonzóbbnak és kiegyensúlyozottnak tart a négy közül. Nyilván azzal a céllal említi ezt a négy prominens újszövetségest és munkájukat, hogy felmutassa: nem állíthatjuk, hogy manapság már „lehetetlen újszövetségi teológiát írni”. Sőt, a sort folytathatnánk bármeddig: talán soha nem virágzott így az újszövetségi teológiai irodalom, mint napjainkban (teljesen függetlenül attól, hogy a műfaj mibenlétét illetően nincs konszenzus – vagy éppen amiatt?). Természetesen a disszertáció hibájául róhatjuk fel (amint azt a szerzővel kiváló kollegiális kapcsolatot ápoló Robert Yarbrough teszi egy ismertetésében), hogy figyelmen kívül hagyott számos olyan újszövetségi teológiai rekonstrukciót, amely nem csak a maga korában, de még ma is megállja a helyét (például a napjainkban reneszánszát élő Adolf Schlatteré). Ez azonban igazságtalan kritika, hiszen a dolgozat így is befogadhatatlanul és feldolgozhatatlanul nagy anyagot ölelt át és kínált átgondolásra az olvasónak. Ennél jogosabb kritika talán, ha azt mondjuk, hogy Balla Péter don quijotei módon igyekszik védeni az újszövetségi teológia mint történeti diszciplína létjogosultságát a történetkritikai szemléletet a végsőkig következetesen érvényesítő kritikussal szemben, és így érveivel eleve hátrányban van. Talán több sikerrel kecsegtet Gerd Theissen (akinél Heidelbergben Balla Péter több alkalommal is kutatott) megközelítése, aki tudatosan szétválasztja egymástól az újszövetségi teológia és az újszövetségi vallástörténet (sőt, újabban az újszövetségi valláspszichológia) műfaját, úgy, hogy közben ő maga is hivatkozik Räisänen megtermékenyítő hatású munkásságára (vö. *Az első keresztyének vallása* c. könyve bevezetését). Így ő nem kényszerül arra, hogy magától a megközelítéstől idegen eszközökkel közelítsen az Újszövetséghez, amelynek szerzői feltehetően soha sem lettek volna olyan „megértőek” a felvilágosodás szülte történetkritikai szemlélettel szemben, mint Balla Péter.

Fekete Zsuzsa – Fodor Zsófi

AKIK TUDNAK KÁLVINUL

Elkészült Kálvin fő műve, az *Institutio* fordításának első könyve. Buzogány Dezső professzor fordítja „közérthető nyelvre a reformátusság egyik legfontosabb kötetét” – tájékoztatott Bölcskei Gusztáv, a Magyarországi Református Egyház Zsinatának lelkes elnöke azon a könyvbemutatóon, amelynek a Károli Gáspár Református Egyetem adott otthont február 25-én, csütörtökön késő délután.

Két kötetet mutattak be: Kálvin János Az keresztyén religióra és az igaz hitre való tanítás – *Institutio* – Szenci Molnár Albert fordítása (Hanau 1624, hasonmás kiadás) és a Biblia Hungarica Philologica – Magyarországi bibliák a filológiai tudományokban című könyveket.

Köszönet

Monok Istvánnak

Köszöntő beszédében Bölcskei Gusztáv református püspök Kálvin-emlékplakettet ajánlott *Monok Istvánnak*, az Országos Széchényi Könyvtár volt főigazgatójának. „Úgy gondoltuk, hogy ezzel a mostani könyvbemutatóval nemcsak Szenci Molnár Albert, hanem Monok István teljesítményének is adózunk. Monok István olyan szép ajándékkal gazdagította a Kálvin Emlékeveket, amiért az egész egyházunk szeretetét, megbecsülését és tiszteletét megérdemli. Azt akartuk kifejezni – miután az első ilyen díszes Kálvin-emlékplakettet neki adományozzuk –, hogy őt a magyar kulturális és közélet meghatározó érték-megőrző és értékközvetítő személyiségének tartjuk. Monok Istvánt szeretnénk újra ott látni, ahol eddig volt, és ahonnan úgy gondoljuk, hogy nagyon méltatlan körülmények között kellett most távoznia” – fogalmazott Bölcskei Gusztáv.

Az új *Institutio*-fordítás céljáról a püspök azt mondta: „Nem jó az embernek úgy átrágnia magát egy bonyolult körmondaton, hogy mire a végére ér, elfelejti az elejét. A fordítás megpróbálja a szöveget jobban emészthetővé tenni, anélkül, hogy bármit is feladna a lényegéből, és anélkül, hogy fellazítaná. Ha ez sikerül, akkor egy nagyon értékes művel fogja megajándékozni nemcsak a magyar reformátusságot, hanem azokat a kutatókat, tudósokat is, akiket talán szintén elriaszt, vagy elfáraszt egy száz évvel ezelőtti, túl bonyolult fordítás.”

Institutio, mentesítve a sallangoktól és töltelékszavaktól

„A Szentírás és az Apostoli Hitvallás után egy református lelkész számára a legfontosabb olvasmány Kálvin *Institutiója*” – mondta Buzogány Dezső egyháztörténész, a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet professzora, aki Kálvin főműve fordításának időszerezéséről és gondjairól beszélt a közönségnek. A professzor úgy véli, hogy a korábbi fordításokkal az volt a gond, hogy nagyon erőteljesen próbálták követni azt a latin, bonyolult mondatszerkezetet, amelyben Kálvin megírta munkáját. Nekünk ezt a mai kor számára – különösen a fiataloknak, de az egyházi és világi értelmiségieknek is – valamiféle feltördelt formában, közérthetőbb formában kell elmondanunk. A gondolatokat, megszabadítva mindenféle töltelékszótól, sallangtól, a mai nyelven, a mai fogalmi rendszerbe helyezve kell átadni a célközönségnek. Nem is a feltördelés a nehéz, hanem az, hogy a feltördelt mondatok azért mégis az eredeti szövegnek az érvelő, érvelve

kifejtő módszerességét kövessék hangulatilag, logikai rendszerükben, mert végül is Kálvint akarjuk olvasni, hallani az *Institutio* szövegén keresztül is. Nem a magunk gondolatait közöljük, viszont a szerkesztés és közérthetőség fontos, mert a bonyolult mondat szerkezetekbe sokszor belevész az ember – fogalmazott Buzogány Dezső professzor. Az *Institutio* új fordítása 2013 augusztusára készülhet el.

Szenci Molnár Albert „kálvinul” tudott

„Kálvin a maga korában retorikai teljesítményével is hatott” – mondta *Bogárdi Szabó István*, a Dunamelléki Református Egyházkerület püspöke, aki az *Institutio* retorikája címmel tartott előadást. „Különös tünemény ugyanis, hogy míg a retorika a közvetlenség tudománya, és ezért a későbbi korok igen keveset, vagy éppen semmit sem idézhetnek fel a néhai rétorok teljesítményéből, addig az igazán nagy rétorok mindig átléptek ezen az akadályon. Kálvin nem ösztönösen volt retorikai zseni, hanem – ha az is volt – a retorikát kora műveltségisményeinek legmagasabb szintjén művelte.” A püspök arról is beszélt, hogy Kálvin „sosem valami egyetemes, vagy absztrakt olvasóhoz szólt, olyan ugyanis nincs. Az olvasó, akit Kálvin megszólít és értekezésébe bevon, mindig közvetlenül a retorikai akció címzettje.” Szenci Molnár Albert, az *Institutio* fordítója leginkább „kálvinul tudott”, fordítási bővítményei teológiailag teljesen helytállóak – emelte ki előadásában Bogárdi Szabó István.

Kötet a Bibliáról, mindenkinek

A Biblia befogadásának ezeréves történetét mutatja be a *Biblia Hungarica Philologica* című könyv. A kötet egyik szerkesztője, *Heltai János* azt mondta: 2008 végén, a *Biblia Sacra Hungarica* kiállítás révén jött létre a könyv. Az egyetemi tanár részletesen ismertette a szerkesztési szempontokat és azokat az írókat, akik tanulmányaikkal gazdagították a kötetet. „A Szentírás értelmezése és az egyházon belüli hatásának felmérése a teológia feladata.” A filológiáé ezeknek a mellékhatásoknak a feltérképezése és bemutatása. Ez sokat segíthet a Biblia megértésében. A kétféle kutatási irányzat kiegészítheti és támogathatja egymást. Heltai János nemcsak a tudósoknak, hanem minden, a Biblia után érdeklődőknek ajánlotta a kötetet.

G. Etényi Nóra

SZENTÍRÁS, HAGYOMÁNY, REFORMÁCIÓ.
TEOLÓGIA- ÉS EGYHÁZTÖRTÉNETI TANULMÁNYOK

Szerkesztette: *F. Rombányi Beatrix és Kendeffy Gábor*

Gondolat Kiadó, Budapest, 2009. 323. old.

A reformáció kérdéskörét kutató hazai és nemzetközi szakirodalom izgalmas, új perspektíváját eredményezi, hogy – amint a reneszánsz fogalmának újraértelmezéseinél megfigyelhetjük, – a reformációt is többlépcsős hosszú folyamatként, a szó legszorosabb értelmében vett kulturális mozgalomként, *processusként* vizsgálja, mely mélyreható strukturális változásokat eredményezett. Ebből következik, hogy a kutatónak nem szabad, nem is lehet statikus képet rajzolnia, hiszen a változás mibenléte, mikéntje, sokoldalúsága az igazán érdekes probléma. A 2007. november 7. és 9. között a Magyar Tudomány Ünnepe rendezvénysorozat keretében a Károli Gáspár Református Egyetemen „*A reformáció kezdetei Magyarországon*” címmel tartott konferenciának kibővített anyagát tartalmazó kötet valóban jó lehetőséget teremt arra, hogy a reformáció folyamatának sokarcúságát bemutattassa.

A 23 szerzős tanulmánykötet a reformáció történetét nem szűkre szabott időbeli és felekezeti keretek között tárgyalja, hanem több kutatási terület kölcsönhatására törekedve, a középkor és a kora újkor kutatóinak együttműködésével a változás hajnalát ragadja meg. A tanulmányok sokfélesége azt is érzékelteti, hogy a 15. század végi, 16. század eleji társadalmat milyen sokféle hatás és kihívás éri, amire a gazdasági és kulturális elitnek, kisebb és nagyobb közösségnek egyaránt reagálni kell, amihez a világi és egyházi hatalmaknak új normákat kell teremteni. Az egymással is versengő alternatívák jól érzékeltetik a mélyreható „világnézeti” megújulás szellemi izalmát.

A kötet, amint a címe is sugallja, három nagyobb egység köré szerveződik. Az első szerkezeti egység a Biblia és Teológia címet viseli, mely a keresztény teológia egyes reformátorokat is foglalkoztató kérdéseit, a reformátorok tanításait, és a Szentíráshoz való viszonyukat világítja meg. Nyolc tanulmány mutatja be a teológiai értelmezések korhoz kötött változásait. Balla Péter: „*A Galata-levél bevezetéstani problémái*”-t elemzi. Mária bibliai ábrázolásának változatait és változásait vizsgálja két tanulmány: Bolyki János: „*Szűz Mária az Újszövetségben*” és Pesthy Monika: „*Mária: istennő vagy oktalán asszony?*”. Kálvin műveltségének, értelmezéseinek forrásvidékét tárja fel Peres Imre: „*Kálvin János újszövetségi kommentárjai*”, Baán István: „*Khrüszosztomosz-idézetek Kálvin Institutiójában*” és Bogárdi Szabó István: „*A khalkédóni dogma alkalmazása Kálvinnál*” című tanulmánya. Kendeffy Gábor: „*A kegyelemtan Ágoston Római levél-értelmezéseiben*” címmel az egyházatya útkeresését, gondolkodásmódjának változását elemzi konkrét problémakör kapcsán. Békési Sándor: „*A könyv mint templombhelyettesítő toposz a reformátoroknál*” című tanulmányában a reformáció korának sajátos „nyomatványéhségét”, a nyomtatás vallásgyakorlatot is befolyásoló intellektualizáló és individualizáló hatását, a megváltozó tér- és idő-élmény szemléletváltást hozó szerepét mutatja be, miközben a nyomtatott könyv tiszteletét és sajátos szakralitását is érzékelteti elemzésében.

A kötetről készült másik, megjelenés alatt álló recenzióban elsősorban a teológiai eredményeket mutatják be, most egy kis elfogultsággal, a kora újkorral foglalkozó történészként a kötet második és harmadik fejezetét ismertetném részletesebben. A második rész az *Egyház és az egyházak a Kárpát-medencében* cím-

mel öt esettanulmányban elemzi a magyarországi egyházak válságát és megújulását a 16. század elején, nyitásként visszanyúlva egy 9. századi problémakörhöz (Nótári Tamás: „*Nova doctrina Methodii. Tévitanítás vagy joghatósági vita Pannónia felett a IX. században*”). Erdélyi Gabriella: „*Isteni és emberi törvények hálójában. Az egyszerű hívek viszonya az alsó papsághoz a reformáció előtt*” című tanulmánya az Apostoli Penitenciária lelki ügyekért felelő hivatala beadványai alapján érzékletes képet ad arról, hogy valóban milyen nagy szükség van az egyházi megújulásra a XV. század közepétől. Nem a pápai udvar világát, hanem az alsóbb papság társadalmi elfogadottságát vizsgálja, s mutatja be, hogy miként foszlik szét a szakrális státusuk, s mekkora feszültség alakul ki a társadalmi-világi szerepeik között a mindennapok világában akár a kocsmái verekedések sikertelen békítései, vagy éppen a háztartásban lezajló végzetes nézeteltéréseket tekintve. F. Romhányi Beatrix: „*A koldulóbarátok szerepe a XV-XVI. századi vallási megújulásban*” című tanulmánya azt rekonstruálja, hogy a XV. századi vallási megújulás iránti igény a ferences és pálos szerzetesek körében milyen korán jelentkező reformmozgalom. A társadalmi igényre való gyors reflektálás, a végrendeletekben is tükröződő társadalomközeliség, társadalmi elfogadottság szerepet játszott abban, hogy a reformáció megjelenését is leginkább a ferences és pálos kolostorok tudták túlélni, bár a török hódítás nyilván durván befolyásolta a folyamatot.

Csepregi Zoltán tanulmánya az 1544-es váradai vitát elemzi, mert úgy tűnik, hogy az 1540-es években ugrásszerűen megnő a reformáció eszméit hirdető prédikátorok száma a magyar nyelvterületen. Váradnak és környékének a politikai és vallási hovatartozása sem eldöntött ebben az időszakban, s olyan nagy formátumú személyiségek hatnak, működnek a térségben, mint Fráter György, Dévai Máttyás és a ferences Szegedi Gergely, s ezért nagyon fontos a váradai vita körülményeinek rekonstruálása, a váradai tételek értelmezése, a szerzőség megállapítása.

Antonín Kalous: „*Tárgyalások az utraquisták és a római egyház egyesüléséről: a kiegyezés politikájja*” címmel a huszita háborúk 1460–70-es évekbeli második szakasza után a cseh korona országaiban zajló egyesítési kísérleteket vizsgálja, melyben az utolsó jelentős akcióként az 1520-es években a két Magyarországra küldött pápai diplomata, Antonio Burgio és Lorenzo Campeggio játszott jelentős szerepet, egyes cseh és magyar körök érdekeivel is számolva.

A kötet harmadik nagy egységét a „*Hagyomány és reformáció – átmenet a felekezeti elkülönülés irányába*” című fejezet képezi. Ebben kifejezetten modellszerű elemzéseket olvashatunk a kronológia mentén elrendezve. Szabó András: „*A magyarországi reformáció kezdete és az átmeneti korszak a reformátorok életútja tükrében*” című tanulmánya teljesen jogosan hangsúlyozza, hogy a kutatások megújulását éppen ennek az átmeneti korszaknak, a kezdeteknek a szisztematikus feltárása eredményezheti. Bár továbbra is fontos leszögezni, hogy mind Karácsonyi János, mind pedig Zoványi Jenő munkái alapvető kézikönyvként használandók, de számos területen pontosításra szorulnak, s még az is várható, hogy alapvetően módosul az a korábbi kép, mely szerint a reformáció terjesztésében Magyarországon a ferencesek, illetve volt ferences szerzetesek játszották volna a meghatározó szerepet.

A kötet sokféle izgalmas, finoman kidolgozott esettanulmánya jó lehetőséget kínál a folyamatok rekonstruálására. Régi axióma, hogy a reformáció széles társadalmi körben gyorsan, szinte robbanásszerűen ható jelenség, mégis a terjedés mikéntjét, tényleges hatását, érvényesülését még a politikai elit soraiban is nehéz felderíteni. Bobory Dóra a korszak egyik legműveltebb, külföldi udvarokban szerzett tapasztalatokkal, széles nemzetközi kapcsolatrendszerrel rendelkező főúrnak, Batthyány Boldizsárnak a felekezeti hovatartozását vizsgálta. A színvonalas főúri udvart működtető, alkímiai érdeklődéssel is rendelkező, üldözött protestánsokat segítő magyar főnemes esetében ismerjük a gondosan válogatott könyvtárának jó részét, udvarának szellemi és politikai környezetét is sikerült megrajzolni, és mégsem lehet egyértelműen megállapítani, hogy melyik felekezethez is tartozott. A franciaországi udvarban Szent Bertalan éjszakáján

szerzett tapasztalata úgy tűnik, óvatosságra intette, s hitbeli meggyőződését rejtteni szándékozta. Réthelyi Orsolya „*Vallás és nyelv az udvartartásban*” főcímű tanulmánya is a politikai elit újra való reagálását elemzi. A Habsburg Mária udvarát ért protestáns hatások közismertek, mint ahogy már a korban is közismertek a kifejezetten az özvegy Máriának írt és nyomtatott prédikációk és elmélkedések. Mégis szinte kinyomozhatatlan Johannes Cronernek, Habsburg Mária első lelkészének életrajza, aki pedig még fogadalmi oltárképet is készítettett Habsburg Mária Rajna menti viharból való megmenekülésének emlékére. A Mariazellben található oltárképben nemcsak az az érdekes, hogy a valószínűleg brassói születésű udvari káplánnak épp a magyarországi szokások és nyelv megismertetése a feladata a leendő királyné udvarában, de az új korszak szemléletmódját tükrözi az a gesztus is, hogy milyen hangsúlyosan emeli magát az események középpontjába. A reformáció gyors terjedésében és széleskörű hatásában a kulturális elit megváltozó társadalmi státusa meghatározó új jelenség. Nemcsak arról van szó, hogy milyen fontos a korszerű, sokoldalú tudás a társadalmi érvényesüléshez, hanem arról is, hogy az értelmiségi elit egyre fontosabb tényezővé válik. Nemcsak egyéni karriereket figyelhetünk meg, hanem egyre szélesedő társadalmi réteg szerepét kell vizsgálnunk a társadalmi normák formálásában. Nem véletlen, hogy korszakunkban egyre több az értelmiségi portré, mely éppen a tudás társadalmi presztízsét is megfogalmazza.

A kötetben több tanulmány jó érzékkel – a kedvező forrásadottságokat kihasználva – a városok közegeit elemzi, hiszen a jórészt német lakosságú felső-magyarországi városokban hamar megjelentek a reformáció tanai, s a városi közeg többféle politikai, gazdasági és kulturális elitjével jó vizsgálati lehetőséget ad az egymásra is reflektáló alternatívák elemzésére. Sebők Marcell: „*Párhuzamos praxisok a XVI. századi Szepességben*” című tanulmánya azt mutatja be, hogy milyen vallási gyakorlatok léteznek egymás mellett, miként alakulnak ki az új rítusok, miként fogadja el a szűkebb, majd tágabb közösség az új normákat. Amint a tanulmány hangsúlyozza, nemcsak a tudás- és ismeretanyag elterjedéséről, kisugárzásáról kell beszélni, hanem annak interakcióiról és egyidejűségeiről is, hiszen nemcsak a nemzeti sajátosságokat érdemes vizsgálni a reformáció terjedése idején, hanem a helyi sajátosságok is feltérképezhetők. A kitűnő forrásadottságoknak köszönhetően a hétköznapi hitéletet is meg lehet rajzolni nemcsak a templomokban, hanem az iskolákban is. Felső-Magyarországon egy olyan nagy formátumú személyiség hatásával kell számolni, mint Stöckel Lénárd. Guitman Barnabás „*Reformáció: felekezetszerveződés Bártfán*” című tanulmányában reflektálva az evangélikus Heinz Schilling és a katolikus Wolfgang Reinhard konfesszionalizálódási elméletére a magyarországi adaptálásának a lehetőségét is bemutatja.

Flóra Ágnes: „*Rekatolizáció és provokáció? A kolozsvári jezsuita kollégium alapítása és a városi tanács*” című tanulmánya azt a lényeges kérdést feszegeti, hogy miért is Kolozsvárra vitte a jezsuitákat Báthory István, erdélyi fejedelem, miért nem az erdélyi fejedelmi udvar közvetlen védelme alatt segítette a jezsuiták megtelepedését. A városi jegyzőkönyvek alapján valóban plasztikusan bontakozik ki az a folyamat, hogy miként próbál a protestáns városi közösség a folyamatosan erősödő katolikus uralkodó akaratával szembeszegülni. Szegedi Edit Brassó példáján mutatja be a reformáció és az ortodoxia, keleti egyház versengését és érdekellentétét. Lupescu Makó Mária tanulmánya két erdélyi domonkos kolostor viszontagságos helyzetét mutatja be főként az 1520-as években, s miközben rekonstruálja a kolostorokat ért fosztogatásokat, felforgatásokat és zavargásokat, alapvetően mégis azt állapítja meg, hogy téves az a korábbi nézet, mely szerint a protestánsok rendszeresen pusztították volna a kolostorokat. Szintén a középkori tradíció sajátos továbbélését mutatja be Ferenci Ilona tanulmánya, mely a középkori liturgikus szövegek továbbélését elemzi Magyarországon a reformáció első századában.

Miközben a városi élet forrásadottságai igen kedvezőek, és csak örülni lehet a napjainkban tapasztalható, s e kötetben is érzékelhető várostörténeti kutatás látványos új lendületének, érdemes lenne

a végváriak és a reformáció kérdéskörének is nagyobb figyelmet szentelni. A kötet nagy erénye, hogy több szerző esetében is a tanulmány mögött érzékelhető a téma kapcsán nemrég megjelentetett monográfia, vagy szerkesztett tanulmánykötet tanulsága.¹ Őze Sándor esetében is jól érezhető, hogy a kötetben közölt tanulmánya egy nemrég megjelent kötetének² problémaköreire utal, amikor a végvári katonaság reformációhoz való viszonyát elemzi, a korszak meghatározó, megtartó toposzai (védőbástya, apokaliptikus időszemlélet) tükrében.

A tanulmányok valóban reflektálnak egymásra, viszik tovább egymás gondolatmenetét, éppen ezért jó lett volna egy névjegyzékkel segíteni az olvasót a fontosabb szereplők többször felbukkanó alakjának könnyebb keresése érdekében. A tanulmányok sajátos kölcsönhatása miatt talán érthető lett volna több, kisebb belső tematikai egységet teremtő strukturálás.

A kötet sokfélesége igazán erény, a szerzők sok tudományterületről, több felekezet irányából, nemcsak hazai, hanem határon túli területekről is érkezve jó néhány világi és egyházi tudományos műhelyt képviselnek. A kötet eredményeinek a nemzetközi tudományos életbe való bekapcsolását a tanulmányok rövid angol nyelvű összegzése segíti. Érdeemes lenne további kötetekkel is gazdagítani az együttműködést.

¹ ROMHÁNYI BEATRIX: *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon*. Bp. 2000.; SZABÓ ANDRÁS (szerk.): *Mezőváros, reformáció és irodalom. (16–18. század)* Bp. 2005.; ERDÉLYI GABRIELLA: *Egy kolostorper története. Hatalom, vallás és mindennapok a középkor és az újkor határán*. Bp. 2005. *Maria von Ungarn, eine europäische Persönlichkeit zu Anbruch der Neuzeit*. Hrsg. MARTINA FUCHS – ORSOLYA RÉTHELYI. Münster, 2007.; SEBŐK MARCELL: *Humanista a határon. A későmárki Sebastian Ambrosius története (1554–1600)*. Bp. 2007.; BOBORY DÓRA: *The Sword and the Crucible. Count Boldizsár Batthyany and Natural Philosophy in sixteenth-century Hungary*. Bp. 2009.

² *A határ és a határtalan. Identitáslemek vizsgálata a 16. századi magyar ütközőzóna népességénél*. Bp. 2006.

Nagy József

PÁL JÓZSEF: DANTE

SZÓ, SZIMBÓLUM, REALIZMUS A KÖZÉPKORBAN

Akadémiai Kiadó, Budapest 2009. 255 old.

Pál József monográfiájának megjelenése fontos mérföldkő az utóbbi két évtizedben megújuló magyarországi Dante-kutatásban, amelyben szerzőnk már korábban is jelentős művekkel jelentkezett, elég utalni az 1997-es *«Silány időből az örökkévalóba»*. Az Isteni Színjáték nyelvi és tipológiai szimbolizmusa című kötetére (JATEPress, Szeged, 1997) és az 1340 körül keletkezett Dante-kódex (*Commedia*, Biblioteca Universitaria di Budapest. Codex Italicus 1) nemzetközi együttműködésben megjelent, az ő szerkesztői munkáját is dicséző faksimile kiadására. Külön említést érdemel a jelen kötet borítójának és lapjainak különleges, kódex-lapfelületet imitáló nyomtatási képe.

Az alcím nyelvfilozófiai és szemiotikai szempontokat sejtet. Szerző felvetése szerint lehetséges, hogy Dante középkori nyelvmeletének állítólagos meghaladottságában rejlik a vonzereje, hiszen Dante a világirodalom legolvasottabb szerzője, Babits szerint egyenesen a valaha élt legnagyobb költő. Főműve, a *Színjáték* – irodalmi jelentőségén túl – teológiai és politikai relevanciával is bír: XV. Benedek pápa szerint szinte az ötödik evangélium szerepét tölti be, *vulgáris* nyelve által éppen e mű teremtette meg „a hosszú ideig csak papíron és irodalmi hagyományban létező olasz nyelvet, és évszázadokkal halála után nem kis része volt az olasz nemzeti egység létrehozásában” (14. old.).

Az életmű, „korszerűtlensége” ellenére, teleologikus jellegéből adódóan modern: „Dante a jövőről beszél, az ember igaz fejlődéséről, magasabb erkölcsi állapotáról mint elérendő célról” (18. old.). Korok feletti aktualitásának vizsgálata túllép azon kontextualista kérdésfeltevésen, hogy egy szövegcsoport különböző történeti kontextusokban milyen jelentésárnyalatokkal gazdagodik, illetve milyen szemantikai hatást gyakorol más kortárs szövegek keletkezésére és értelmezésére. E korszerűtlen korszerűséget vizsgálva Pál József az emberi léttel és a tudománnyal kapcsolatos alapkérdésekhez jut el: „a természettudományos gondolkodás vitathatatlan eredményei a szellemi élet színteréről száműzték vagy csak megtűrtté tették mindazt, ami az ésszerű bizonyosságon túl vagy azon kívül helyezkedik el ... A ráció érvényességének a kiterjedése lassan azonossá válik a világ kiterjedésével. A természettudományos gondolkodás elvei próbálják meghatározni a bölcsészeteket is az akadémiákon”, miközben az „intuíció” vagy a „látomás” esetleg „az emberi létezés lényegibb ... elemét képes feltárni”; mindez a *Színjáték*ban ott válik láthatóvá, hogy „Vergilius a racionalitás allegóriájaként a tökéletes földi létre (földi paradicsom) képes eljuttatni Dantét, ez lenne az ember természetes állapota. Ami előlött van, ahhoz kegyelem szükséges. Az isteni teremtés igazi titkait Beatrice tárta fel” (28–29. old.).

Dante exegetikai alapelveinek és a szerzőség kérdésének elemzése a kötet egyik legjobban kidolgozott része. Hangsúlyos elem a görög és latin hermeneutikában még ismeretlen, a középkorban azonban alapvető exegetikai tipológia, melynek megfelelően a kereszténységben „kétféle, egymástól merőben különböző szöveg ismerete volt lehetséges: az egyik típusúnak a szerzője maga Isten, a másikénak valamelyik ember” (34. old.); értelemszerűen az utóbbihoz tartoznak a pogány költők és filozófusok szövegei. A középkori exegetika történetében az „Isten szavát őrző írások szövegét ... idővel egyre kevésbé lehetett ... filológiai vizsgálat alá vonni” (uo.). E probléma legélesebben az Ó- és Újtestamentum vonatkozásában merül fel: „a jézusi tanítás a régi új olvasata”, a Jézus által kidolgozott magyarázat szerint ő „Isten fia, akit

a zsidó hagyomány megígért, és kizárólag rajta keresztül vezet az út az Atyához”; Jézus „az autentikus, második jelentést a zsidó magyarázat fölé helyezte, alá- és fölérendelési viszonyba állította az *ígéretet* és a *beteljesülést*”; mindez – mint Pál József fogalmaz – „szükségszerűen vezetett a nagyhatású *hermeneuta* zsidó hatalom általi likvidálásához” (35. old.). (Megjegyzendő, hogy mind a judaista Vermes G.-, mind az alternatív keresztény J.D. Crossan- és M.J. Borg-féle Jézus-kutatás egyik fő tézise, hogy Jézust a római hatalom végeztette ki.)

Dante a maga exegetikai elveit a *Commedia* értelmezési kulcsaiként írt *Convivio*ban és a *XIII. Levél*-ben fejtette ki. Pál József részletesen elemzi az Aquinói Tamás és Dante elmélete közti analógiákat és eltéréseket, kiemelve, hogy az Újszövetség mindkettőben „beteljesíti a múltat (... *significatum*) és előre vetíti a jövőt (*significans*), ill. a jelenben meghatározza az ember helyes cselekedetét” (42. old.). A szerzői eredetiség kérdésében pedig azt hangsúlyozza, hogy Dante és a középkori szerzők számára a jézusi tanítással összhangban „az eredetiség a sikeres rátalálásban van: »Ami igaz, bárki mondta is, a Szentlélektől származik«” (44. old.). Dante főműve és föld együttműködésének eredménye, ezért *szent* költemény.

Rátérve a specifikusan exegetikai problémáikára, a két említett, interpretációs útmutatóként szolgáló mű a *Színjáték* poliszémikus jellegét magyarázza. A *XIII. Levél*ben Dante az *In exitu Israel Aegypto* kezdetű zoltár betű szerinti és allegorikus jelentésszintjeit különbözteti meg, Pál József rekonstrukciójában az alábbiak szerint: „A konkrét történelmi esemény mellett a három szellemi értelem: az emberiség Krisztus általi megváltása ..., az egyén lelkének megtérése ..., a bűn gyászából és nyomorúságából a kegyelem állapotába, ill. a pusztulásnak alávetett idő szolgátságából való kimenetelünk a szabadság örök dicsőségére. Ez utóbbi hármat ... együttesen allegorikusnak lehet nevezni” (57. old.).

A szimbolizmus elemzésének kiinduló tétele, hogy a középkori kereszténység szerint „minden teremtett jelentéssel bír”. A szimbólumok konkrétumokhoz, geometriai alakzathoz, minőséghez illetve mennyiséghez kapcsolódva érvényesülnek, más esetekben pedig a közösségi tudatban élő absztrakción vagy fikción alapulnak. A szerző itt kiemeli, hogy a szimbólumok alapvetők voltak a protestáns identitástudat kialakításában. (59–60. old.) A nominalizmus jelentőségének Goethe-hivatkozásokkal és a francia szimbolistákra való utalásokkal kiegészített magyarázatában Pál leszögezi: „a *significans*ra ráruházott jelentések vonatkozhatnak az evilági és eszmei jelenségek szélesebb körére. Az alak ezáltal rejt magában valamiféle általánosságot. Ez a *profán* felfogás a panteizmus vagy a nominalizmus álláspontjával hozható összefüggésbe” (61. old.). Ezt követően külön alfejezetben vizsgálja a szavak hangalakjának szimbolikai relevanciáját.

A *Színjáték* szemiotikai vizsgálatában kap helyet az alábbi gondolatmenet: „Dante a »selva oscurá-ban« a kárhozát határára érkezett el. A gonosz kiüresített világából való szabaduláshoz nem elegendő a megváltás ténye. Arra is szükség van, hogy a hívás erősebb legyen, a tévelygő elméjében jobban kitűnjék a látottak, a *jelek* igazi tartalma. Ezeket mutatja fel Beatrice: először Vergilius segítségével a rosszat, ahová Dante ... kerülhetett volna, majd a helyes látás megtanulása után a jót” (77. old.). Ágostont követve Dante teológiai-szemiotikai elméletében is alap-előfeltevés, hogy „egyetlen igazi *res* maradt, Isten, szinte minden más *signum*” (uo.). A *Színjáték*ban körvonalazódó időkonceptió szintén Ágostonra vezethető vissza: „az idő a biztos tudással nem rendelkező ember számára alkalom, hogy használja döntési képességét ..., s ezáltal maga gondoskodik üdvözüléséről, amelynek lehetőségét a kegyelem elve biztosítja minden keresztény számára” (133. old.). Ezen időfelfogás értelemszerűen a kauzalitás felfogását is nagyban meghatározza Dante és mesterei műveiben: „a skolasztikus teológusok szerint nem az egymásnak feszülő földi erők jelölik ki a történelem menetének az irányát, hanem az égi szándék. Isten időről időre saját akaratára szerint meghatározza az embernek és a világnak hozzá való viszonyát: ez a jellemzően középkori és

keresztény oksági rendszer a *példaszerű* vagy *szimmetrikus* kauzalitás nevet kapta. Az oksági viszonyokat illusztráló szimbólumok és metaforák is párhuzamosságot mutatnak” (224. old.).

A *Purgatórium* XII. éneke 61–63. sorai kezdőbetűiből adódó akrosztikon, a VOM elemzése a *gőg* bírálatával összefüggésben nyer jelentőséget, Dante ugyanis ezt tartja saját főbűnének. A *gőg* dantei meghaladását az ének 118–122. sorai jelzik: miután a *gőgösök* párkányáról távozott, s az egyik P letöröltetett homlokáról, „Dante sokkal könnyebbnek érezte magát” (181. old.).

Végül érdemes szót ejteni a *Paradicsom* misztikus témáinak Pál-féle elemzéséről. Az égbölcselet empyreumban meglátott, amfiteátrum-szerű mennyei rózsaszín szerkezetét (XXXI, 97–120.) megvilágító erővel mutatja be Pál: „itt helyezkednek el azok, akik helyesen használták isteni adományukat, a szabad akarattal ... összefüggő választási képességüket, és lejjebb azok, akik gyermekkori haláluk miatt nem tudtak *választani*. A fehér (hit színe) rózsaszín sárga (arany) közepén Mária látható, mellette függőlegesen és vízszintesen megfelelő rendben a szentek és az üdvözültek sora. A látomást eleinte Beatrice, majd ... Mária teológusa, Bernát magyarázza a költőnek” (209. old.). Az elemzés didaktikai ereje a XXXIII. énekben leírt *visio Dei* kapcsán is hatékony: „az *Isten-látás* örök pillanatában Dante szerint belsővé válik ugyan az élmény, teljes az azonosulás, de a látott tökéletesség, az igazi *kép*, emberi-művészi eszközökkel már megjeleníthetetlen. Marad tehát az alkotó számára a közvetett leírás lehetősége szimbólumokban, metaforákban, képekben, ill. az isteni tevékenység jeleit mutató (el)változásokban” (211. old.).

Pál József értékes vizsgálódásai teljesebb kidolgozást nyerhettek volna, ha reflektáltak volna egyes klasszikus Dante-elemzők (M. Barbi, G. Mazzotta, L. Spitzer, E. Malato, R. Imbach, A.R. Ascoli) nyelvelméletileg is releváns műveire, de munkája így is az irodalomelmélet, a középkori irodalom és Dante kutatói számára nélkülözhetetlen tudományos forrásanyag.*

* Jelen szemle a PD 75797 sz. OTKA-kutatás támogatásával valósult meg.

József Nagy

DANTE NEL MEDIOEVO

Norbert Mátyus (a cura di)

DANTE A KÖZÉPKORBAN

Balassi Kiadó, Budapest 2009, pp.254.

Sono passati ormai più di quaranta anni che, per il settimo centenario della nascita del sommo poeta fiorentino, è stato pubblicato nel 1966 (a cura di Tibor Kardos) il volume intitolato *Dante tra Medioevo e Rinascimento (Dante a középkor és a renaissance között)*, che per più generazioni di ricercatori serviva da punto di riferimento fondamentale negli studi su Dante in Ungheria. Il titolo accentua l'aspetto *preumanista* di Alighieri, e – come il curatore del presente volume, Norbert Mátyus nella propria Introduzione lo sottolinea – esprime pure una presa di posizione da parte di Kardos: lo studioso ungherese, per mezzo del proprio approccio, intendeva opporsi alla concezione dominante tra i dantisti, formulata nel Convegno internazionale su Dante che ha avuto luogo a Firenze nel 1965, secondo la quale Dante appartenesse fondamentalmente alla tradizione medievale. Tale posizione maggioritaria è stata gradualmente condivisa in Ungheria innanzitutto da Imre Bán, come ciò è palese nei suoi *Studi danteschi (Dante-tanulmányok)* del 1988, poi dagli studiosi che seguivano – sotto questo aspetto – le sue tracce (per es. János Kelemen). Comunque Mátyus chiarifica che la pubblicazione attardata in ungherese dei sei studi danteschi classici (di Erich Auerbach su „La struttura della *Commedia*” 1929, di Étienne Gilson sulla „Filosofia nella *Monarchia*” 1986, di Bruno Nardi su „La filosofia dell'amore nei rimatori italiani del Duecento e in Dante” 1942, di Charles S. Singleton sull'„Allegoria” e sul „Simbolismo” 1990, di Giorgio Padoan dal titolo „Dante e l'Umanesimo” 1977), contenuti nel volume, inoltre degli studi di Saverio Bellomo sui „Commenti danteschi del Trecento e del Quattrocento”, e di Giuseppe Frasso su „La ricezione petrarchesca di Dante”, ambedue fatti per la presente edizione, hanno tutti un valore di per sé e indipendente dai dibattiti su Dante, nel contesto dei quali sono nati. Il presente volume – oltre al numero speciale su Dante della rivista letteraria *Helikon* („Dante nel Novecento”, 2001/2–3) e quello della rivista *Világosság* (2001/10), redatti da János Kelemen – è indubbiamente la più importante iniziativa contemporanea per colmare le lacune nel campo delle traduzioni e delle pubblicazioni in ungherese di saggi danteschi internazionali.

Del gran numero di temi contenuti negli scritti del volume in questione vorrei rievocare solo alcuni. Nel suo classico studio Auerbach offre un'immagine molto sintetica e chiarificatrice sulla costruzione della *Commedia*. Tra le tante problematiche da lui analizzate vale la pena di richiamare l'attenzione sulla sua critica nei confronti dell'immagine dantesca formata da Vico. Il paragone vichiano di Dante ad Omero (basato fondamentalmente sulla presupposizione secondo la quale questi due poeti non fossero rovinati dalla filosofia e la fonte della loro poesia fosse la sapienza poetica dei popoli), formulato particolarmente in connessione all'*Inferno*, che sarebbe stato poi sviluppato a livello di culto da autori neoclassici e romantici, in fin dei conti è infondato, giacché Dante in realtà era un poeta dotto per eccellenza, che utilizzava coscientemente e in modo funzionale gli elementi della poesia popolare (cfr. pp.21–22). È particolarmente interessante anche il modo in cui Auerbach mostra il sistema storico-politico

immanente nella *Commedia* come l'immagine dell'antitesi di due città, ossia della „civitas diaboli Dis” dell'Inferno e della „civitas Dei” del Paradiso. Ovviamente Dis – pur avendo il proprio ruolo nell'ordine della giustizia divina – è il luogo della corruzione sociale, i suoi abitanti dannati ormai non sono in grado di scegliere il bene. La „civitas Dei” è evidentemente il luogo della giustizia, in cui le anime beate sono ordinate – in base alle proprie azioni – in una gerarchia celeste che serve da fondamento necessario per rendere l'uomo *civile*, in una comunità cui scopo è l'attualizzazione dell'ordine divino sulla terra, il quale scopo include il raggiungimento della conoscenza autentica e della beatitudine. È tra queste due città limitrofe che si trova il Purgatorio, luogo della penitenza, dell'esercizio dell'esistenza sociale e dell'educazione alla libertà in senso genuino. Le anime acquisiscono la propria libertà dopo il *battesimo del fuoco* del settimo cerchio: con l'incoronazione simbolica, da parte di Virgilio, anche Dante può ormai entrare nel Paradiso Terrestre, dove gli è concesso di dimorare – provvisoriamente – senza essere subordinato ad un potere superiore. I tre elementi del sistema dantesco sono in perfetta armonia tra di loro in quanto nell'immagine poetica l'intera struttura *crea* e simultaneamente *mostra* – in senso fisico, morale e storico-politico – il destino dell'anima umana. Pur mostrando lo stato delle anime nell'aldilà, l'argomento della *Commedia* è la vita terrena in tutti i suoi aspetti (cfr. pp.35–37).

Nella sua analisi della *Monarchia* Gilson sottolinea tra l'altro l'alienazione di Dante da Tommaso e anche la sua diversità da Averroè. Secondo la formulazione dello studioso Dante nella *Monarchia* cerca di dare una risposta alla seguente domanda: come possono essere convinti i teologi di lasciare l'impero all'imperatore? La concezione dell'unificazione dell'umanità sotto la guida dell'imperatore per il raggiungimento della beatitudine terrestre era del tutto estranea alla Chiesa, che – in base all'insegnamento del *De Civitate Dei* agostiniano – sosteneva che l'umanità dovesse essere unificata, per mezzo della conversione al cristianesimo, sotto la guida della Chiesa (ossia del papa). Dante, dunque, era costretto a sopporre uno *scopo naturale* nell'ambito della filosofia aristotelica, che rendesse possibile la collaborazione dell'intera umanità (cfr. p.42). Per Tommaso, come ciò è reso evidente nel suo *De regimine principum*, la forma di governo ideale è la monarchia, però non supponeva alcun impero universale: il suo monarca era il sovrano di una città o al massimo di una regione (cfr. p.43), inoltre l'Aquinate non si era mai occupato del problema del rapporto tra Impero e Chiesa (cfr. p.46).

Per quanto riguarda il supposto averroismo di Dante (ossia l'accettazione della teoria dell'unità dell'intelletto potenziale), questo forniva innanzitutto delle possibilità per la formulazione di critiche contro la propria teoria politica: Guido Vernani, nel suo *De reprobatione Monarchiae*, esprimeva il suo giudizio negativo nei confronti di Alighieri innanzitutto da questo approccio (cfr. p.44). Il discorso di Dante sull'attualizzazione della potenzialità dell'intelletto appartenente all'intera umanità (*potentia totius humanitatis*) è da intendere nel senso della ragione appartenente all'universalità degli uomini (*universitas hominum*). Nella *Monarchia* l'insegnamento averroistico è stato utilizzato per formulare una teoria di riforma politica: Dante era in questo modo il precursore di una società concepita come *riproduzione laica* della comunità religiosa dei fedeli (cfr. p.45). Nella concezione dantesca l'imperatore è in certo senso un *papa mondano*, è il dirigente di una comunità cattolica, per il quale la fonte della propria concezione di giustizia è innanzitutto la filosofia morale di Aristotele. Il *genus humanum* dantesco è da considerare la prima forma storica del concetto di *humanitas*: dunque l'*humanitas* è la versione laica della concezione religiosa della Chiesa (cfr. pp.52–53).

In quanto al rapporto tra Impero e Chiesa, la seguente definizione dantesca sul ruolo del papa – prendendo in considerazione ulteriori luoghi della *Monarchia*, spesso in apparente contraddizione con questa – ha causato gravi dissensi tra i commentatori: „Il sommo Pontefice, vicario di nostro Signor Gesù

Cristo e successor di Pietro, al quale noi dobbiamo non ciò che si deve a Cristo, sì bene quel che si deve a Pietro” (*Monarchia*, III/III, 7–10). La posizione di Dante, solo a prima vista eclettica, è che l'imperatore deve rispettare il papa come una figura paterna, però in fin dei conti il potere imperiale si riconduce direttamente a Dio e l'effetto del papa sull'imperatore non è altro che l'intermediazione della grazia divina (cfr. pp. 57–58). Sotto questo aspetto è importante la conclusione di Gilson, secondo la quale (nella teoria dantesca e a livello storico) sussiste una connessione necessaria tra le interpretazioni dei rapporti Stato-Chiesa, filosofia-teologia e natura-grazia (cfr. p. 69).

Gli studi di Singleton sull'allegoria e sul simbolismo danteschi sono da considerare fondamentali e ineluttabili. In questo luogo vorrei far riferimento solo ad un punto della sua riflessione sull'allegoria, in cui Singleton sottolinea che l'allegoria di Dante è del tutto peculiare ed è il risultato di un'innovazione senza precedenti. L'itinerario dantesco nell'aldilà ci fa continuamente ricordare il nostro viaggio terreno, ma non con l'intenzione di distruggere l'illusione del viaggio nell'oltretomba o di negare l'esistenza di questa. Dunque, Dante non intende questionare il senso letterale, piuttosto cerca di far uso di un certo tipo di „allusione musicale”: come se facesse riapparire il tema del preludio nell'ambito di un altro tema (cfr. p. 161). Infine, gli studi di Bellomo (sui commenti tre- e quattrocenteschi dell'opera di Dante) e di Frasso (sulla ricezione petrarchesca di Dante) analizzano – con i metodi più moderni – gli importanti temi segnalati nei titoli rivelando alcuni dei risultati più significativi delle ricerche dantesche contemporanee.

Nell'edizione del presente volume hanno collaborato (nel ruolo di traduttori) diversi rappresentanti eccellenti della giovane generazione di italianisti ungheresi: Eszter Draskóczy, Csilla Eszinger, Zsófia Ézsiás, Zsuzsanna Mészáros, Zsófia Babics – oltre ai ricercatori che già si trovano intorno al mezzo del cammino della vita, ossia György Domokos, Kinga Dávid, Kristóf Hajnóczy, e l'accennato Norbert Mátyus. Il volume indubbiamente servirà da manuale essenziale per ricercatori, per studenti universitari specializzati in letteratura (italiana, romanza o mondiale), e anche per il pubblico lettore che intende approfondire le proprie conoscenze sull'opera sempre nuova e attuale di Dante.*

* Jelen szemle a PD 75797 sz. OTKA-kutatás támogatásával valósult meg.

Szabó Noémi Gyöngyvér

RENEZÁNSZ FILOZÓFIA

Szerkesztette: **Boros Gábor**

Világosság Könyvek 4 – Német-Magyar Filozófiai Társaság Közlemények
Német-Magyar Filozófiai Társaság – Tudástársadalom Alapítvány, Budapest, 2009. 339 oldal

A Német-Magyar Filozófiai Társaság a Reneszánsz Év rendezvénysorozat keretében 2008. december 12–13-án rendezte meg a reneszánsz filozófiával foglalkozó tudományos tanácskozását Szegeden. A konferencia ket-
tős célt szolgált: egyrészt, hogy ismét köztudatba hozza azt az elfeledett tényt, hogy a 20. század elején a német és a magyar filozófiai kutatások termékeny együttműködésben voltak. Másrészt, olyan filozófiai álláspontokat, kutatási irányokat és módszereket kívántak bemutatni, melyek a hazai bölcsészeti diszciplínákban eddig csak elvétve jelentkeztek. Az interdiszciplináris tudományos tanácskozás – melynek résztvevői többek között filozófusok, a magyar irodalomtörténet kutatói, az anglistika szakértői voltak – komoly lökést adott a reneszánsz filozófia magyarországi kutatásának.

Örvendetes módon igen hamar megjelent a tanácskozás anyaga, azonban a Világosság folyóirat 2009/őszi számában már ízelítőt kaphattunk (Bene Sándor, Imregyh Mónika, Simon József, Szőnyi György Endre tanulmányai által) a konferencia eredményeiből.

A könyv kilenc szerző tanulmányát, illetve Girolamo Benivieni „Dal a szerelemtől” című költeményének és Giovanni Pico della Mirandola ehhez a műhöz fűzött kommentárjának teljes magyar fordítását tartalmazza.

A kötet két tematikus csoport köré fűzi a tanulmányokat: míg az első azokat a reneszánsz gondolkodókat és munkásságukat mutatja be, akik Mátyás király udvarában működő humanistákkal közvetlen összefüggésbe hozhatók, a második pedig ezen korszak hatásának bemutatása a későbbi korokra, különös hangsúlyt fektetve a 16–17. század fordulóján alkotó szerzőkre.

Bene Sándor tanulmányának első felében bemutatja a magyar származású, kissé elfeledett Andreas Panonius karthauzi szerzetes, később perjel izgalmas életútját, majd rátér a szerzetes fennmaradt műveinek ismertetésére. Érdekes fejlődés figyelhető meg az 1467-ben befejezett Mátyás királynak dedikált királytükör, és az 1471 körül elkészült Ercole d' Estének ajánlott fejedelemtükör között. Mindkét mű alap gondolata a politikai boldogság elérése, és annak kérdése: vajon hogy lehet eljutni a *virtutes politicae* szintjéről a boldogító Isten színelátásáig? Míg a korábbi, Mátyás királyhoz írt műben Aquinói Szent Tamásra támaszkodva kísérli meg a válaszadást, az Estéhez írt műben már egészen mások a forrásai (mint például Petrus de Aquila, aki a ferences scotizmus egyik legnagyobb hatású gondolkodója volt). A két munka között eltelt évtizedekben tehát azt láthatjuk, hogy Andreas a fejedelem politikai boldogságának megalapozásába a tomizmus mellett már bevonta a scotista teológiát, az arisztotelianus hagyománytól pedig a platonista felé fordult. Mindezt akkor érthetjük meg igazán, ha figyelembe vesszük azt a szellemi-kulturális közeget, melyben Andreas élt: Borso d' Este ferrarai udvara szabad utat engedett ezeknek az új szellemi áramlatoknak is, így az 1450-es, '60-as években virágzó ferrarai szellemi műhely mindenképpen különös figyelmet érdemel a sokkal ismertebb firenzei mellett.

Paul Richard Blum Marsilio Ficinónak a lélek hallhatatlanságát bizonyító érveit elemzi, melyet a reneszánsz szerző Platónnak a *Phaidónjához* írt kommentárja alapján mutat be. Ficino elméletének alátámasz-

tására nem metafizikai, hanem episztemológiai érvekkel élt, miután belátta, hogy „a lélekről csak akkor érdemes diskurálni, ha a megismerés lényegi hordozója”.

Wilhelm Schmidt-Biggermann tanulmányában Johannes Reuchlinnek (1455–1522) a keresztény kabbaláról szóló munkásságát ismerteti, politikai- és társadalomtörténeti kontextusba ágyazva. Ez az írás azért is kiemelkedő, hiszen ezt a témát a hazai filozófiai és történeti kutatásokban mindezidáig meglehetősen mostohán kezelték. A cikk első fele Reuchlin életét ismerteti, bemutatva, miként került közelebbi kapcsolatba a kabbalával. 1494-ben adta ki az első, kabbaláról szóló művét *De Verbo Mirifico* (A Csodatevő Ige) címmel, majd 1517-ben, a zsidó könyvek betiltásáról szóló vita kapcsán írta meg egyik legfontosabb munkáját *De Arte Cabbalistica* címmel. Biggermann tanulmányának második részében elemzi ezt a két művet, majd bemutatja a kabbalista számelméletet, a kabbala technikáit, illetve a Fa és Kereszt szent mágiáját. Összefoglalásában Biggermann hangsúlyozza, hogy a humanista gondolkodó ezeket a műveket azért írta, hogy megismertesse a keresztényekkel a kabbala titkos keresztény jelentését, annak legfontosabb módszereivel és toposzaival együtt. Reuchlin ezen műveivel mintegy 200 évre meghatározta a keresztény kabbala keretét és motívumait.

Balázs Mihály tanulmányában szintén egy kevésbé kutatott témát dolgoz fel: nevezetesen Thomas Morus *Utópiájának* erdélyi recepcióját Jacobus Palaeologus *Catechesis christiana dierum duodecim* (Tizenkét napos keresztény tanítás) című művén keresztül. A *Catechesis* cselekménye – tulajdonképpen dialógusok sorozata – Kolozsváron játszódik, az egyik résztvevőről pedig egyértelműen kiderül, hogy az nem más, mint Dávid Ferenc, az erdélyi unitárius püspök. Palaeologus ebben a munkájában bemutatja az unitarizmus teljes dogmatikai rendszerét. A *Catechesis* Thomas Morus *Urópiájához* áll a leginkább közel, és biztosra vehető, hogy ez a mű a korabeli kolozsvári szellemi elit könyvtáraiban is fellelhető volt.

Simon József Enyedi György (1555–1597) unitárius püspök Szilvási János ellen folytatott teológiai vitáját elemezve mutatja be Enyedinek a Szentháromság dogmájához való viszonyulását.

Ruth Hagenruber cikkében Tommaso Campanella *Città del Sole* (A Napváros) című művét – amely tanainak egyfajta szintézise is – elemzi. Tanulmányában előbb bemutatja Campanella életét, annak szerepét az 1599-es spanyol uralom elleni felkelésben, majd rátér a Napváros elemzésére. Ezzel kapcsolatban Campanella metafizikai, reálfilozófiai és közgazdaságtani gondolatait mutatja be, ez utóbbi kapcsán a reneszánsz szerző hasonlóság- és fenntartás-filozófiájának folytonosságára hívja fel az olvasó figyelmét.

Elisabeth Blum Giordano Bruno *Spaccio della bestia trionfante* (A diadalmas állat elűzése) című munkáját ismerteti. Ebben a filozófus az égboltnak az olümposzi istenek által elhatározott reformjáról valamint a csillagképek és azok funkciójáról ír. E szerint az állatövi jegyeknek nem a hozzájuk kapcsolódó legendáját kellene megörökíteni, hanem az embernek a legfontosabb polgári és szociális érényeit. A mű dialógusaiban természetesen megjelenik az egyházzal való polemizálás is, ugyanakkor érdekes, hogy mind a katolikus, mind a protestáns egyházakat ostorozza, így itt jelenik meg igazán Giordano Bruno teljes valáspolitikai programjának megfogalmazása. Különös módon, Bruno inkvizítorai nem ismerték ezt a művet, mert ha tudomásuk lett volna annak tartalmáról, inkvizíciós pere nem tartott volna hét évig.

Szónyi György Endre a filozófia és a reneszánsz gondolkodásmód „kézzelfogható” jeleit ragadta meg tanulmányában: az ezoterikus jelentéssel felruházott építészeti elemeket és fantasztikus tájképeket mutat be 13 ábrával illusztrálva.

Az utolsó tanulmány tulajdonképpen bevezetője a Függelékben közölt – magyar nyelven először itt megjelenő – Kommentárnak. Imregh Monika cikkében Girolamo Benivieninek a „Dal a Szerelemről” című neoplatonista költeményéhez írt, Giovanni Pico della Mirandola által elkészített kommentár keletkezését, és annak Marsilio Ficino Platón *Lakomájához* készült kommentárjával polemizáló pontjait elemzi.

Úgy vélem, ez az egység egy igen szerencsés választás, hiszen a költemény és a kommentár ezzel a tanulmánnyal együtt értelmezhető a legjobban.

Néhány apróbb hibát azért felfedezhetünk a tanulmánykötetben: több szerző következetesen „olasz”-t ír azokon a helyeken, azokban a kontextusokban, ahol valójában „itáliai”-t kellene írni: „olaszországi tartózkodása” (51. oldal), „olasz vallási heterodoxia” (114. oldal), stb. Véleményem szerint erre különös hangsúlyt kell fektetni, hiszen „Olaszország”, vagy „olasz-tudat” csak a nemzeti ébredések, a nemzeti egység korában (19. század) válik nyilvánvalóvá, tehát „olasz”-ról csak ettől kezdve beszélhetünk. Néhány helyen a főszövegben található jegyzetszámok elválasztási hibái zavaróak lehetnek (például: 56. oldal, 155. oldal).

A reneszánsz filozófiát tárgyaló kötet hiánypótló; külön érdekessége, hogy olyan témákat érint, melyek eddig a hazai kutatások látókörén kívül estek. Sajnálatos azonban, hogy igen kis példányszámban jelent meg, kevés könyvtár rendelkezik belőle példánnyal, azonban remélhető, hogy az igényeket a kiadó egy újabb kiadás keretében kielégíti.

Bagdán Zsuzsanna – F. Romhányi Beatrix

PROTESTANTIZMUS ÉS MEDIALITÁS

A jelenlegi erkölcsi válság megoldásához közös társadalmi felelősségvállalásra hívott fel Németh Tamás, a Magyar Tudományos Akadémia (MTA) titkára azon a konferencián, amelyet a Magyar Tudomány Ünnepe 2009 és a Kálvin Év 2009 közös programjaként Protestantizmus és medialitás – A reformáció mediális forradalma címmel tartottak november 10–11-ig. A konferencia első napján plenáris ülésen, a másodikon pedig két szekcióban folyt a munka.

A délelőtti folyamán a szó és a kép problematikájáról szóló előadások hangzottak el. Az MTA Nagytermében *Szabó András*, a Károli Gáspár Református Egyetem (KRE) dékánja a későhumanizmus portréiről tartotta meg előadását, kiemelve ezen belül is egy protestáns arcképcsarnokot. Az írás és újrírás problematikáját Paulus Speratus nagy vihart kavart bécsi prédikációja kapcsán *Csepregi Zoltán* mutatta be az Evangélikus Hittudományi Egyetemről. *Vásárhelyi Judit*, az Országos Széchényi Könyvtár munkatársa Szenci Molnár Albert tudatosan vállalt mediátori szerepét vizsgálta, és bemutatta a reformátor műveinek forrásait. *Imre Mihály*, a Debreceni Egyetem professzora a reformáció korabeli retorikáról szólt, kiemelve, hogy „az egyház nem az Ige anyja, hanem eredménye”, illetve hogy az isteni és emberi szó sokszor összeegyeztethetetlen. *Csoma Zsigmond* pedig a protestáns és katolikus füveskönyvekről szólt előadásában, majd *Ritók Zsigmond* akadémikus-elnök foglalta össze az előadások tanulságait.

A nap második részében a későbbi szekcióüléseknek is helyet adó Kossuth Klubban *Bölcskei Gusztáv* tisztántúli püspök beszélt a média protestáns értelmezéseiről, kiemelve, hogy „az értelmezés nem lehet egyenlő a média szidalmazásával”, hiszen a reformáció is médiaforradalommal (a könyvnyomtatás elindulásával) esett egybe. Szólt a modern hírközlésben megjelenő liturgikus kategóriákról és teológiai elemekről, valamint a sikerfilmekben megjelenő teológiai toposzokról, rávilágítva, milyen sok elemét hordozza magán például egy esti tévéhíradó a vasárnapi istentiszteletnek, és hogy a tévé istentiszteletére figyelők maguktól nem fognak a templompadokba visszatérni.

Fabiny Tamás, az Északi Evangélikus Egyházkerület püspöke is reflektált a média kvázi-vallásosságára, aki A wittenbergi vártemplom külső kapuja címmel tartotta meg előadását az éppen aznap születésnapját ünneplő Lutherről, aki „az Igét nemcsak ragozni, hanem hirdetni is tudta”, az ő 95 tételének média-jelentőségéről, és kijelentette: „Le kell vetkezni az egyházi tolvajnyelvet, hogy értsék, akik a templomkapu külső oldalán állnak.”

Petrőczy Éva, a KRE professzora a magyar protestantizmusból mutatott fel egy „emberül beszélő” szerzőt, Pápai Páriz Imrét, akinek Keskeny útja valóságos bestsellerré vált élvezhetősége és bibliikussága miatt. Ehhez a műhöz készült példatárában módszeresen bemutatta azokat a tényezőket, amelyek igazán népszerűvé tették a művet.

A nap záróelőadását *Fabiny Tibor*, a KRE professzora Wiliam Tyndale, az angol bibliafordító munkásságáról szólt, kiemelve a bibliafordítás nehézségeit, illetve azt, hogy a fordítás egyben újrírás is.

A Károli Gáspár Református Egyetemnek a Tudomány Napja tiszteletére rendezett konferenciájának második napján, a Kossuth Klub reprezentatív Dísztermében volt a történész szekció. A jórészt az egyetem oktatóiból és hallgatóiból álló közönség így három, tematikáját illetően ugyan nagyon különböző, de a konferencia főtémájához, a a protestantizmushoz és a medialitáshoz valamiképpen kapcsolódó előadást hallhatott. F. Romhányi Beatrix a későközépkori lélekváltás adományokról beszélt, kiemelve mentaltörténeti jelentőségüket és azt, hogy az adományozók és az adományok körének megváltozása a pre-

reformáció tükréként is értelmezhető. G. Etényi Nóra a török elleni háború, a Habsburg uralkodók, a protestáns német fejedelmek és a szintén protestáns magyarországi városok rendkívül összetett valóságát világitotta meg. Végül Dusnoki József a Békés megyei születésű tudós-politikus, Zsilinszky Mihály karrierjének kezdetéről tartott előadást. Az előadásoknak méltó keretet nyújtott az egyetem oktatói által publikált kötetekből rendezett könyvkiállítás.

Az elhangzott előadások

- Szabó András DSc (KRE): *A szerző arcképe. Portré és irodalom a magyarországi késő humanizmusban*
 Csepregi Zoltán (EHE): *Paulus Speratus bécsi prédikációja (1522) és az emlékezet palimpszesztje*
 P. Vársárhelyi Judit DSc (OSzK): *A „sensus”, azaz a „fondamentombéli igaz értelem” közvetítésének módozatai Szenci Molnár Albert fordítói és kiadói munkásságában*
 Imre Mihály DSc (DE): *A fogalmi szint alatti jelentések szerepe a reformáció korának retorikáiban*
 Csoma Zsigmond DSc (KRE): *Protestáns füveskönyvek világa, szimbólumok és virágok*
 Bölscei Gusztáv, a Magyarországi Református Egyház Zsinatának lelkes elnöke: *A média protestáns értelmezései*
 Fabiny Tamás, az Északi Evangélikus Egyházkerület püspöke: *A wittenbergi vartemplom kapujának külső oldala*
 Petrőczy Éva (KRE): *Egy puritán bestseller, Pápai Páriz Imre „Keskeny út”-ja*
 Fabiny Tibor (KRE): *William Tyndale és „az angol Biblia zaja”*
 F. Romhányi Beatrix (KRE): *Pro meis et parentum meorum peccatis – lélekváltság – adományok a későkori végrendeletekben*
 G. Etényi Nóra (KRE): *A Német-római Birodalom nyilvánossága és a magyar politikai elit török elleni küzdelme a visszafoglaló háború idején*
 Dusnoki-Draskovich József (KRE): *Egy karrier kezdete - A fiatal Zsilinszky Mihály*
 Mészáros Márta (KRE): *Református gyűjtemények könyvkincsei, könyvritkaságai*
 Oláh Szabolcs (DE): *„És amaz ige testté lött” - A külső szó médiuma Luther hermeneutikájában*
 Bene Sándor (MTA ITI, KRE): *Politikai költészet és vallási propaganda a 17. században: a „Sebes agynak késő sisak” szerzői és közönsége*
 Pénez Szabolcs (KRE): *„Inkább megindulnak egy pasquilluson, mintsem száz prédikáción.” A paszkvillusok véleményformáló ereje a 16–17. században*
 Hermann Zoltán (KRE): *Enyedi György Tóbiás-példázata - A hálás halott mesetípus (ATU 507–508) párhuzamai*
 Szirák Péter (DE): *Az utazás medialitása. Protestáns útleírások a 16–17. században*
 Labádi Gergely (SZTE): *A természet könyvének protestáns és katolikus olvasói a 18–19. század fordulóján*
 Molnár Gábor Tamás (ELTE): *Yorick szentbeszéde és az olvasás medialitása*
 Béres Tamás (EHE): *Vocis imago, vox imaginis. A Nagykáté metszetei a tanítás és igehirdetés szolgálatában*
 Maksa Gyula (DE): *Exem – a genfi képregényplakát*
 Mészáros Márton (KRE): *Szövegépítés, képprombolás – a reformáció képkritikájának teológiai aspektusai*
 Garadnai Erika (ME): *„Képvita” a felső-magyarországi hitvitában. Tipográfia, illusztráció, szövegmedialitás*
 Török Lajos (KRE): *Médiium és politika (A Pesti Hírlap)*
 Hansági Ágnes (KRE): *Protestantizmus és médiumok a 19. századi népszerű regényben*
 A tudományos tanácskozást Szilasi Alex zongoraművész hangversenye zárta le.

Könczöl Miklós

WATER AND IDENTITY IN THE ANCIENT WORLD: A WORKSHOP (DURHAM, 2010. MÁRCIUS 22–23.)

A Durhami Egyetem ókortudományi tanszéke, valamint az egyetemen működő Centre for the Study of the Ancient Mediterranean and the Near East és az Institute of Advanced Study rendezésében került sor ez év márciusában a „Water and Identity in the Ancient World” című kétnapos tudományos tanácskozásra. Az elhangzott előadások között nagyjából egyenlő arányban volt jelen az ókortörténeti és a régészeti megközelítés, de valamennyire jellemző volt a közös témának, a víz és az identitás kapcsolatának széles látókörű feldolgozása.

Amint azt Paola Ceccarelli, a konferencia egyik szervezője és első előadója (*Water, Identity, and Culture – Some Questions*) is hangsúlyozta, egy kultúrának – az identitáshoz hasonlóan – a vízről alkotott elképzelései is felfoghatók társadalmi-kulturális termékeként, s ebbéli minőségükben különböző perspektívák akár együttes jelenlétéről tanúskodnak. Az előadás az égei-tengeri szigetek antik képét vizsgálva igyekezett kimutatni ezt a pluralitást, a nyugati gondolkodás későbbi hagyományára jellemző szárazföld-központúság mellett a vízközpontú felfogás jeleit mutatva ki. Az Égei-tenger nevéhez fűzött ókori magyarázatokra összpontosítva Ceccarelli kiemelte, hogy a közismert athéni történettel (Aigeus halála) párhuzamosan fennmaradt elbeszélések arra engednek következtetni, hogy a tenger olyan „szabad” (de nem üres!) terület volt, melyről több közösség egymástól függetlenül gondolkodott, s így több közösség identitásának alakulására lehetett hatással.

Ezt követően Penny Wilson az egyiptomi Nílus-delta bizonyos településrégészeti megfigyeléseinek magyarázatát kísérelte meg a víz szakrális-szimbolikus szerepének figyelembevételével (*Twin Towns: The Relationship between Towns Separated by Nile Branches in the Egyptian Delta*). A folyóágak által elválasztott városok esetében mindig kérdésként merül fel a két település közti kapcsolat. Néhány ilyen településpár rekonstruált történetét bemutatva Wilson arra is felhívta a figyelmet, hogy az „elválasztás”, valamint az emberi természetalakító tevékenység (pl. csatornaépítés) szerepe csupán viszonylagos lehetett, hiszen a Nílus áradása idején hatalmas területek kerültek a – mindent és mindenkit összekötő – víz alá. Ha pedig a víz és az identitás kapcsolatát vizsgáljuk, akkor ezen túlmenően figyelembe kell venni az illető települések lakóinak földhöz-, pontosabban földfelszínhez ragadt perspektíváját is. A régészeti kutatás hajlamos ugyanis a légifelvételek nyújtotta lehetőségeket élvezve szem elől téveszteni azt a tényt, hogy két, felülről nézve „szomszédos”, de a folyó által „elválasztott” település egyikéről a másik nem feltétlenül látszott, így az azokban lakó emberek számára a folyó nem feltétlenül jelentett olyan egyértelmű határvonalat, mint annak, „aki gépen száll fölébe”.

A harmadik előadó, Johannes Haubold a tenger szerepét vizsgálta az achaimenida birodalmi ideológiában (*The Achaemenid Empire and the Sea*). Ennek során Hayden White narratív megközelítését alapul véve elemezte a világalomra vonatkozó korábbi mezopotámiai elképzeléseket továbbvivő achaimenida retorikát. Az előadás középpontjában Dareiosnak és Xerxésnek a görögök elleni hadjáratai álltak. Haubold fő állítása szerint a világ meghódításáról szóló mezopotámiai elbeszélések, melyekben a tenger meghódítása alapvető fontossággal bír, erőteljesen hatottak az achaimenida uralkodók tengerről alkotott képére, illetve arra a „forgatókönyvre”, amelyet „megrendezve” átkeltek a tengeren (mintegy leigázva azt) és megkísérelték uralmuk alá hajtani a túlparton, azaz a világ határait jelentő vizeken túl élő görögöket.

Mindezt az achaimenida feliratok mellett a hadjáratokra vonatkozó görög források (elsősorban Hérodotos) egyes részletei is megerősítik.

Robin Skeates előadásában (*The Place of the Sea in the Construction of Identities in Prehistoric Malta*) a máltai szigetlakók identitásának alakulását igyekezett rekonstruálni a Kr.e. 700-ig terjedő régészeti leletanyag alapján. A (kontinentális) európai turisták sziget-élményével az újabb antropológiai kutatások eredményeit szembeállítva hangsúlyozta, hogy a máltai szigetek lakóinak önmagukról mint közösségről alkotott képe folyamatosan változott az első telepesek megjelenésétől (ez Kr.e. 5200 körülre tehető) a későbronzkorig. A leletek tanúsága szerint Szicília felől érkező korai lakosok anyagi kultúrája még elsősorban a szomszédos szigethez való kötődést mutatja. Önálló „máltai” identitás kialakulása csak a „templomépítések korában” (Kr.e. 3400–2500) feltételezhető. Ebben az időszakban jelennek meg azok az ábrázolások, melyek a tengernek a világ rendjében való elhelyezésére engednek következtetni, s arra utaló jelek is vannak, hogy a szárazföldről származó tárgyak értéke egyre inkább egzotikus voltuknak volt tulajdonítható. A tenger azonban továbbra sem jelentett áthatolhatatlan határt: a tengeren túli településekkel folytatott kereskedelem és általában az érintkezés folyamatosan dokumentálható. Sorra véve a szigetlakó-identitást alakító, a tengerhez kapcsolódó tényezőket, Skeates kiemelte, hogy bár a kézzel fogható leletek ezeknek csak egy töredékéről nyújtanak információt, a történeti rekonstrukciónak potenciálisan mindazzal számot kell vetnie (illetve koherenciára törekedve mindarra ki kell térnie), ami hozzájárulhatott az identitás változásához, így többek között a szárazföldi múltra vonatkozó emlékekkel vagy az új környezet, pl. a partvidék okozta érzéki benyomásokkal is.

A következő két előadó, Mario Lombardo (*Small and Big Islands in Greek Colonisation*) és Flavia Frisone (*Rivers and Identity in 'Colonial' Scenarios: River Names and Land Construction in Greek Western Apoikia*) a görög gyarmatosítás kontextusában vizsgálta a vizeknek az identitásra gyakorolt hatását, mindketten imponáló mennyiségű névtani anyagot dolgozva fel. Lombardo a több városállamnak otthont adó szigetek (pl. Lesbos, Rhodos, Kréta) lakóinak a közös városalapításokban is tükröződő közös identitását tárgyalta, Euboia kivételnek számító esetére is magyarázatot kínálva, a továbbiakban pedig kitért a gyarmatosított szigetekkel kapcsolatos kérdésekre is. Mivel a gyarmatosítás általában egységes vállalkozásként zajlott, különösen érdekes kérdéseket vet fel Szicília esete: a sziget lakóinak közös identitására (pontosabban ennek lehetőségére) tett utalás a források közül először Thukydides hatodik könyvében jelenik meg. Frisone a nyugati görög gyarmatvárosokat környező folyók neveit vizsgálva arra a következtetésre jutott, hogy a telepesek anyavárosának vizei nagy hatással voltak az új település vizeiről alkotott képükre, s azok elnevezésére is. Ahol az új város a közeli folyó nevét kapta, ez a név a Hellaszból érkező telepesek esetén általában görög (tehát szintén új): a korábbi lakosság adta nevek inkább olyan városoknál maradtak fenn, amelyek alapítói valamelyik gyarmatváros lakói voltak.

Christy Constantakopoulou előadása (*Identity and Resistance: Discourses of Insularity in the Aegean World*) az égei-tengeri szigetekhez kapcsolódó versengő elbeszélések világába engedett betekintést. Az athéni uralommal szembeni délosi ellenállás csekély számú dokumentumának áttekintése után az előadó az athéniak és délosiak között folyt Kr.e. IV. század közepi vitát, az abban felhozott (Hypereidész *Déliakos*ában is szereplő) mitológiai érveket elemezve valószínűsítette, hogy a délosiak hivatkozási alapja e téren egy olyan délosi hagyomány volt, mely különbözött a közismert athéni történetektől. Ezt a feltételezést erősítheti egy anonim „beszédtöredék” (FGH 401d T 1), amennyiben egy szokatlan – mert nem Apollón születésével kezdődő – mondára utal, amelynek középpontjában Anios délosi király alakja áll, valamint egy IV. századra datálható felirat, mely az idegenek (athéniak?) kizárását rendeli el a neki szentelt ünnepről. Mindezek egy olyan saját, tehát nem athéni mitikus hagyomány létezésére engednek következtetni, melyet fenntartva a délosiak megpróbálták megőrizni az athéni elbeszélésektől független, önálló múltjukat.

Kevésbé szorosan kötődött az identitás kérdéséhez az első nap két utolsó előadásának témája. Zena Kamash (*From the Euphrates to the Thames: Exploring Attitudes towards Water in Roman Britain and the Near East*) a Római Birodalom két egymástól távol eső régiójának vízhasználata közötti hasonlóságokat és különbségeket vette számba. Előadása a víz két jellegzetes, szakrális célokra, illetve a latrinákon történő felhasználására koncentrált. A közel-keleti tartományok és Britannia földrajzi távolsága, eltérő éghajlatuk és történelmük alapján a különbségek maguktól értetődőnek látszanak, a hasonlóságok azonban magyarázatot igényelnek. Erre a magyarázatra vállalkozott Kamash, egyenként értékelve a vízzel kapcsolatos közösségi gyakorlatot meghatározó tényezőket.

John Donaldson előadása (*Water Boundaries and Geopolitics in the Modern World*) a tárgyalt korszak miatt jelentett kivételt a konferencia többé-kevésbé egységes programján belül. A határfolyókkal és tengerekkel kapcsolatos nemzetközi jogi intézményeket és gyakorlatot áttekintve azt emelte ki, hogy az általános érvényűként felfogott nemzetközi jogi módszertan számos vonása olyan, térben Európához, időben pedig a Római Birodalomhoz kötődő geopolitikai elképzelést tükröz, melyek más korokban és vidékeken legalábbis problematikusak.

A második napon elhangzott előadások kivétel nélkül Britannia régészetéhez kapcsolódtak. Steve Willis széleskörű áttekintése (*Cultural Attitudes to Water in Iron Age and Roman Britain: Exploring New Distillations*) a leletanyag értelmezésében megfigyelhető új tendenciákra hívta fel a figyelmet. Az előadó hangsúlyozta a kulturális és környezeti kontextus rekonstrukciójának, a lelőhelyek természeti környezetében végbement változások figyelembevételének a fontosságát. Ezt alátámasztandó több britanniai és nyugat-európai település példáját mutatta be, ahol a településrégészeti problémákat új megvilágításba helyezi a közösségek vízhez való viszonyulásának kutatása.

Ennél is tágabb körben keresett magyarázható kulturális mintákat Jon Henderson, aki előadásában (*Expressing Difference: Western Atlantic Identities in the First Millennium BC*) olyan hasonlóságokra mutatott rá különböző nyugat-európai és Britannia területek közt, melyek valamiféle nyugat-atlanti identitás létét valószínűsíthetik. A kerek alaprajzú házak, a társadalom alapegységeiként megjelenő háztartások, a helyben előállított mintás agyagedények és számos további tényező jelenthet alapot – vagy legalábbis indokot – egy átfogó magyarázathoz. Ezeknek a tengerrel való kapcsolata azonban csak megfontolandó lehetőségként jelent meg az előadás zárásában.

Az előbbieknél kisebb léptékű volt Adam Rogers előadása (*Water, Identity and Myth in Late Iron Age and Roman Britain: Some Case Studies*), aki egy sor település esetében kísérelte meg a régészeti adatok új értelmezését. Míg a természeti környezet, a táj a hagyományos megközelítésben jobbára csak gazdasági szempontból jön számításba, Rogers a „humanizált és jelentésteli környezet” fogalmából indult ki esztanulmányában. Ezek a természetes vizeknek tulajdonított jelentések állítása szerint számos esetben vas-kori előzményekre visszatekintő mítoszok formájában fejeződnek ki, és a helyi identitást alakító hatások magyarázatot adhat a településrégészet egyes kérdéseire.

Utolsóként Richard Hingley tekintette át a Hadrianus-fal és a két vele szomszédos folyó, a Tyne és a Solway közt vont eszmei párhuzamokat, valamint a fal elhelyezkedésének értelmezési lehetőségeit és problémáit. Ami az előbbit illeti, a szigetet szinte teljes szélességében átszelő folyókról már a fal megépítése előtt azt írja Tacitus, hogy a köztük lévő keskeny folyosót megerősítve a rómaiak mintegy másik szigetre (*velut in aliam insulam: Agricola 23*) szorították vissza az ellenséget. Az elszigetelésnek ez a képzelet bizonyára hozzájárult a monumentális fal korabeli értelmezéséhez. A vízzel való kapcsolatot erősítik a fal mentén talált, vízi istenségekhez köthető oltárok és egyéb feliratos leletek is. Megválaszolásra vár azonban a fal és a – szárazföldi, illetve vízi – közlekedés viszonyának kérdése, ahogy a fal elhelyezésének (a rómaiak által meghódított területekhez képest a folyókon túl, nem pedig azok előtt húzódik) indoka is tisztázatlan még.

Az előadásokat követően általános vitára került sor két felkért hozzászóló, Nicholas Purcell és Michael Shanks részvételével. Purcell először a különböző tudományterületek képviselői, a régészek és az ókortörténészek közti együttműködés és párbeszéd szükségességét hangsúlyozta, megjegyezve, hogy az elhangzott előadások ennek nem sok jelét mutatták. Másrészt – elsősorban a régészekhez címezve szavait – óvatosságra intett a szükségszerűen korlátozott mennyiségű bizonyítékból levont nagy ívű következtetésekkel kapcsolatban. Végül az identitásképződés és -változás történeti vizsgálata egységes szempontrendszernek kidolgozását javasolta, megemlítve az elméleti koordinátarendszer néhány lehetséges tengelyét. Shanks a szűkebb értelemben vett módszertani észrevételek helyett az interdiszciplináris munka megszervezésének kérdéseit, tágabb megközelítésben pedig a jelen tanácskozáshoz hasonló vállalkozások társadalmi hasznosságát firtatta. Purcell konstruktívabb és Shanks – szándékoltan – provokatívabb hozzászólása egyaránt hosszas eszmecsere eredményezett. Ennek során azonban inkább az eltérő megközelítések és előadási stílusok tudományszociológiai hátterét sikerült megvilágítani, semmint megnyugtató választ adni a fogósabb kérdésekre. A kérdések zavarba ejtő voltából természetesen nem következik relevanciájuk: a társadalmi hasznosság szempontja aligha járul hozzá a kutatás színvonalának vagy a vizsgált témák érdekességének a megítéléséhez (s ezt a problémát felvető Shanks sem állította). Arra viszont mindenképpen felhívják az ókorral foglalkozók figyelmét, hogy a külső elvárásoknak megfelelni akarás – ami többek között az interdiszciplinaritás hangoztatásában is megnyilvánul – nem szükségképpen vezet eredményre, s ezért megfontolandó, hogy meddig érdemes erőfeszítéseket tenni e téren. Szerencsére a tanácskozás ezzel együtt számos példáját mutatta a különböző szakterületek művelői közti termékeny eszmecsere és a hagyományosnak számító módszereket szerencsésen kiegészítő újabb megközelítéseknek, és bőven szolgált tanulsággal az adatok feldolgozását és magyarázatát illetően is. Ez pedig akkor is fontos eredmény, ha az ókorkutatás értelmének megkérdőjelezésére újra és újra számítanunk kell.

F. Romhányi Beatrix

MEDIEVAL MONASTIC REGIONS IN CENTRAL EUROPE – THE SPIRITUAL AND PHYSICAL LANDSCAPE SETTING OF MONASTIC ORDERS AND RELIGIOUS HOUSES

Workshop Meeting in Göttingen,
2010. április 9–10.

A DAAD és a Magyar Ösztöndíj Bizottság támogatásával 2009-ben kezdődött a göttingeni Georg Friedrich August Egyetem (Germania Sacra kutatócsoport) és a CEU Középkortudományi Tanszékének együttműködése, melynek témája a középkori kolostor táj(ak) kutatása. Az együttműködés keretében eddig három konferenciát szerveztek. Az első Budapesten volt 2009 márciusában, a második 2009 októberében Bad Gandersheimben, a harmadik pedig most áprilisban Göttingenben. A sorozat zárása Budapesten lesz ez év októberében. A két intézmény munkatársai mellett mindegyik alkalommal voltak máshonnan meghívott kutatók is, mind Magyarországról, mind Németországból. A program egyik legfontosabb eleme a doktorandusz hallgatók cseréje, akik a konferenciákon való részvétel lehetősége mellett rövid, néhány hetes kutatási ösztöndíjakat is kaptak.

A budapesti nyitó konferencia témája a kolostortáj volt, Bad Gandersheimben pedig a monasztikus rendek, elsősorban a bencések megtelepedésének problematikáját járták körül.

A mostani műhelykonferencia a korábbiaknál szűkebb körű volt, csupán három külső előadóval, akik közül az egyik jelen sorok írója volt. A téma ezúttal a kolostortopográfia volt a szó legszélesebb értelmében. A Germania Sacra program bemutatkozása után a két programvezető, Hedwig Röckelein (GS) és Laszlovszky József (CEU) tartott bevezető előadást a korábbi konferenciák tapasztalatairól és módszertani kérdésekről. Az előadások egy része kifejezetten térképezési kérdésekkel foglalkozott: Bärbel Kröger (GS) magának a térképkészítésnek a kérdéskörét tárgyalta, míg Nathalie Kruppa, Szende Katalin, Szócs Péter Levente és Darko Karačić a monostorok térbeli elhelyezkedését elemezte. Nathalie Kruppa (GS) a hildesheimi püspökség korai monostorait vetítette térképre, amiből az egyházmegye korai szervezetére és birtokviszonyaira, valamint a demográfiai képre vonatkozóan is érdekes következtetéseket lehetett levonni. Magyar szempontból a női kolostorok alacsony száma jelentett párhuzamot, amit ezen a német területen is az öröklési joggal próbálnak összefüggésbe hozni. Szende Katalin (CEU) három ország hat városának kolostorait, azok topográfiáját elemezte. Különösen tanulságos volt azon megállapítása, hogy az apácakolostorok rendszerint a városok korai erődítésein kívül helyezkednek el. Bár a középkori szerzők mindig a női kolostorok védelmének fontosságát hangsúlyozták, úgy tűnik, az apácákat – legalábbis kezdetben – inkább a városiaktól féltették, mint a külső támadásoktól. Másik érdekes megállapítása volt az írországi topográfiai elhelyezkedés változásai kapcsán, hogy a monostorok elhelyezése jól tükrözi az alapítók egyéb, gazdasági vagy katonai céljait is. Szócs Péter Levente (CEU) előadásában Szabolcs, Szatmár és Bihar vármegyék Árpád-kori templomhálózatát vizsgálta, rámutatva a korai plébániaszervezet és a birtokrendszer összefüggéseire. Darko Karačić (CEU) előadása nemcsak azért érdemelt kiemelt figyelmet, mert a latin kereszténység egyik legfontosabb európai missziós területével, Boszniával és az obszerváns ferencesek ottani jelenlétével foglalkozott, hanem azért is, mivel ennek kapcsán – részben a forrásadottságokból következően – behatóan foglalkozott a dalmát városok boszniai kapcsolataival és a

ferences obszervancia sajátos dalmáciai jelenlétével is. Ide sorolható részben a pozsonyi Martin Homza előadása is, aki a XIII. századi szepességi plébánia- és kolostorhálózatot mutatta be.

A topográfia egy más aspektusa jelent meg Anne Müller (Eichstätt) előadásában, aki a ferences kolostorok térszervezését, annak spirituális háttérét mutatta be. Értelmezése szerint a kerengő megjelenése ezekben a kolostorokban valójában nem a szerzetesek, hanem az őket befogadó közösség igénye volt. Ezért a ferences kolostorok kerengői valójában félnyilvános terek. Ez azonban óhatatlanul megteremtette a szerzetesek magánterének igényét, amit egy második kerengő, esetleg egy emelet építésével alakítottak ki.

A kolostori birtokok vizsgálata volt jelen sorok szerzőjének a témája. Nemcsak azok térbeli elhelyezkedése, hanem sokkal inkább az ezzel összefüggő gazdálkodási, birtokhasznosítási modellek tekintetében remélhetőek jelentős új eredmények.

A topográfiát átvitt értelemben használta két művészettörténeti témájú előadás. Gerhard Jaritz (CEU) a monasztikus tér ábrázolásáról, Anna Bücheler (Toronto) pedig a keleti selymek nyugat-európai jelenlétéről és monostori használatáról, valamint ábrázolásairól tartott igen érdekes előadást.

Végül két előadás a „virtuális térrel” foglalkozott. Bärbel Kröger és Nathalie Kruppa a Germania Sacra programjának keretében készülő Klerikerdatenbankot mutatta be, Ferenczi László (CEU) pedig a középkori magyarországi ciszterci apátságok hálózatát modellezte a köztük kimutatható kapcsolatok segítségével.

A korábbi konferenciákhoz hasonlóan ezúttal is élénk szakmai vita, beszélgetés bontakozott ki, ami gyakran vetett fel új szempontokat is. A konferenciasorozat előadásaiból a közel jövőben több kötet megjelentetését is tervezik az együttműködésben résztvevő intézmények, így a program eredményei a szakmai közönség számára is hozzáférhetővé válik.

Székely Gábor

COLLIGITE FRAGMENTA! ÖRÖKSÉGVÉDELEM ERDÉLYBEN.

Örökségvédelmi konferencia Budapest, ELTE 2008. ELTE BTK Művészettörténeti Intézeti Képviselőt, Budapest, 2009. 304 oldal, 226 illusztráció

„Őrizzük és gyűjtsük össze emlékeinket, nehogy végleg elveszsenek, s ezáltal is üresebb legyen a múlt, szegényebb a jelen és kétesebb a jövő.” Ezzel az Ipolyi Arnold-idézzel indult 1875-ben a Székely Nemzeti Múzeum, akkor még Cserey-Székely Múzeum naplója, s ennek latin, bibliai eredetije adta a mottót a *Colligite fragmenta! – örökségvédelem Erdélyben* című konferenciának, melyet 2008 áprilisában az ELTE BTK HÖK a Művészettörténeti Intézettel és a Kulturális Örökségvédelmi Hivatallal (KÖH) közösen rendezett. A háromnapos tanácskozáson csaknem negyven előadás keretében több szakterület képviselői, a műemlékvédelmi szakemberek és restaurátorok mellett művészettörténészek, muzeológusok, építészek, valamint egyetemi hallgatók, doktoranduszok mutatták be a középkortól a szecesszióig terjedő skálán a történeti Erdély és Partium gazdag ingatlan és ingó örökségének ismert és kevésbé ismert emlékeit. A konferencián elhangzott előadások az elmúlt évek örvendetesen megélnkült kutatásainak fényében egyaránt felölelték az elméleti művészettörténet-írás eredményeit, és az értékelés, inventarizáció, műemlék- és műtárgyvédelem, múzeumi gyűjtemények és kiállítások rendezésének gyakorlati kérdéseit, kiterve olyan sajátos, több tudományterületet is érintő kérdéskörökre is, mint a kerttörténet és a népi építészet.

Az elhangzott előadások közül huszonhetet ad közre a 2009-ben napvilágot látott kötet. A bevezető tanulmányok a Kárpát-medencében kialakult sajátos történelmi-politikai viszonyokkal összefüggésben tekintik át az örökségvédelem kérdéseit. Az idén 70. születésnapját ünneplő Marosi Ernő akadémikus, az ELTE Művészettörténeti Intézetének tanára már referátumának címében is jelzi: *Magyar(országi) művészettörténet – régiók művészettörténete*, hogy a magyar nyelvterület és államterület többszöri szétválása a történelem során kihatott a művészettörténeti kutatások szemléletére. Rámutat arra is, hogy az utóbbi évtizedekben megélnkült az érdeklődés a régiók, így Erdély művészeti sajátosságai iránt, felülemelkedve a nemzetállami kereteken. Sebestyén József, a KÖH munkatársa a holland gyakorlat bemutatásán keresztül helyezi a Kárpát-medencei épített örökség felmérését és védelmét célzó programokat nemzetközi kontextusba, utalva az erdélyi szász kulturális örökség ügyében létrejött német-román együttműködésre is. Diószegi László, a Teleki László Alapítvány vezetője a határon túli magyar örökségvédelem eredményeit és nehézségeit vázolja fel személyes élményekkel fűszerezve.

Az erdélyi múzeumoknak a kulturális örökség feltárásában és megőrzésében, ezáltal a helyi magyar identitás megőrzésében betöltött szerepét mutatja be Boér Hunor, a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum könyvtáros-muzeológusa és Soós Zoltán régész, a marosvásárhelyi Maros Megyei Múzeum néhány éve kinevezett fiatal igazgatója.

A kötet írásainak legnagyobb része az egyházi épületekkel és műtárgyakkal foglalkozik. Lángi József székesfehérvári falképrestaurátor az erdélyi műemléktemplomok felmérésére és dokumentálására a kolozsvári Transsylvania Trust Alapítvány és a budapesti Állami Műemlékhelyreállítási és Restaurálási Központ által 1997-ben indított programot ismerteti. Benczédi Sándor építész és Botár István, a csíkszeredai Csíki Székely Múzeum munkatársa a középkori eredetű csíkmenasági katolikus templom 2007-es kutatásáról számol be. Szóke Balázs, az ELTE BTK PhD-hallgatója egy különleges emlékcsoportot, a dél-erdélyi téglalabdás későgótikus boltozatú templomokat, Nagy Gergely Domokos (Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem) pedig a centrális barokk templomokat tárja az olvasó elé. Jékely Zsombor (Iparművészeti Múzeum) és Szabó Tekla (KÖH) tanulmányai a közelmúltban feltárt erdélyi falképek ikonográfiai sajátosságait vizsgálják. Sarkadi Nagy Emese

(Szépművészeti Múzeum Könyvtára) a dél-erdélyi Almakerék teljes épségben fennmaradt, középkori eredetű szász evangélikus templomának ma is eredeti helyén álló oltárát mutatja be.

Több tanulmány ismerteti a nagy hagyományokkal bíró erdélyi ötvösség gazdag emlékanyagát. H. Kolba Judit (Magyar Nemzeti Múzeum) írása a 2009-ben ezeréves fennállását ünneplő gyulafehérvári egyházmegye templomainak 15–17. századi liturgikus tárgyait, Lovag Zsuzsa (Iparművészeti Múzeum) a következő két évszázad ötvösművészeti emlékeit, T. Németh Annamária (Magyar Nemzeti Múzeum) pedig a 19. századi ötvösség történetét veszi számba. A katolikus emlékek mellett a protestáns liturgia eszközeit is áttekinti a kötet, rávilágítva a felekezetszerveződés során kialakuló különbségekre. Kovács Mária Márta (Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár) a Hunyad-Zarandi Református Egyházmegye ötvöstárgyain keresztül ad áttekintést az erdélyi református egyházközségek régi klenódiáimainak sokszor hányatott sorsáról. A Székely Nemzeti Múzeum művészettörténész-muzeológusa, Barabás Hajnalka egy szerényebb anyagi lehetőségeket, ugyanakkor nagy mesterségbeli tudást tükröző emlékanyagot, az ónedényeket tárja elénk a kézdiszéki református egyházközségek klenódiáimainak példáján.

A brassói szász evangélikus egyházközség művészettörténésze, Bálint Ágnes a Fekete templom kiemelkedően értékes textilgyűjteményéről és a megőrzésére irányuló programról tájékoztat. Ennek a gyűjteménynek az egyik része a középkorból megmaradt liturgikus öltözeteket foglalja magába, melyeket a lutheri tanokat elfogadó szászok tudatosan őriztek meg és használtak a reformáció későbbi, radikális irányzataitól való elhatárolódás jegyében. A másik részt az oszmán-török szőnyegek csoportja alkotja, melyek több erdélyi városhoz (pl. Segesvár, Medgyes) hasonlóan a templom belső terét díszítik.

A tanulmányok másik nagyobb egysége a világi emlékekre, azon belül főleg a nemesi lakóépületekre fókuszál. Bakonyi Regina, az ELTE BTK régészet-történelem szakos hallgatója a Maros felső folyása mentén, Szászrégen közelében fekvő Disznajó későközépkori udvarházát ismerteti. A Szépművészeti Múzeum munkatársa, Térdik Szilveszter a balázsfalvi kastély egykori kápolnájáról emlékezik meg. Fekete Albert (Budapesti Corvinus Egyetem) a Maros menti kastélykertek tájformáló hatását vizsgálja, Kentelky Endrével (Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem, Kolozsvár) és Kovács Lóránttal együtt pedig a gergyesszegi barokk Teleki-kastély kertjét mutatja be. A Magyar Kastélylexikont szerkesztő Virág Zsolt a partiumi Bihar megye kastély- és kúria-állományának inventarizációjáról számol be.

A népi építészet emlékeiről is szólnak a kötet írásai. A Marosvásárhelytől délre fekvő, székelyföldi Vécke-völgy falvainak építészeti örökségéről Tőke Márta és Szegedi Gabriella építészek tudósítanak, javaslatokat is megfogalmazva a falukép védelméről. A szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum munkatársai, Vass Erika és Buzás Miklós a skanzenben kialakítandó erdélyi épületegyüttes telepítési koncepcióját ismertetik. Keserü Katalin, az ELTE BTK Művészettörténeti Intézetének tanára a századforduló népművészetből merítő modern építészetét, az Arts and Crafts mozgalom, a vernakularizmus és a regionalizmus kapcsolatát elemzi Toroczka Wigand Ede székelyföldi falusi épületei kapcsán.

A kötetet a főszerkesztő, Nemesné Kis Tímea rendezte egységbe, aki a konferencia szervezésében is orosz-lánrészt vállalt. Munkáját a szerkesztőbizottság másik két tagja, Horváth Balázs Zsigmond és Sebestyén Ágnes segítette. A címlapterv, mely az egykori kerci cisztercita kolostor romjainak részletét mutatja, Péter Alpár munkáját dicséri. A tartalmas és igényesen tipografált írásokhoz gazdag képmelléklet kapcsolódik, számos alaprajzzal, felmérési dokumentációval és színes fényképpel. Ez utóbbiakat Nemes Róbert állította össze, akárcsak a kötet hátsó borítóján filmszalagszerűen elrendezett, egy-egy emléket bemutató fotókat.

Az előadások és a kötetben közreadott tanulmányok további kutatásokra, múltunk emlékeinek megismerésére és megóvására buzdítanak a fentebb idézett gondolat jegyében: „*Colligite fragmenta, quae supersunt ne pereant*” (Jn 6,12), Károli Gáspár fordításában: „*Szedjétek össze a megmaradt darabokat, hogy semmi el ne vesszen.*”

Vass Lóránt

A VII. ERDÉLYI MAGYAR RÉGÉSZETI KONFERENCIA

Az immáron hetedik alkalommal megrendezett Erdélyi Magyar Régészeti Konferencia ezúttal a székelyföldi Sepsiszentgyörgy városában lelt otthonra.

A konferencia története

Egy hetedszer megrendezett konferencia folytonosságot jelent, s a folytonosság igénye váltotta ki az erdélyi magyar régészet legrangosabb szakmai börszójének létrehozását. A régészek között bizonyára mindenki hallott a kolozsvári régészeti iskola néven emlegetett, Roska Márton, Buday Árpád, Kovács István, Pósta Béla kiemelkedő kutatók neveivel fémjelzett szakmai iskoláról, valamint az erdélyi régészeti kutatás nagyjaiként ismert Torma Károlyról, Torma Zsófiáról, Király Pálról, Cserni Béláról. Talán kevesebben tudják, hogy az intézményes kolozsvári régészeti iskola megszervezője Pósta Béla volt, aki a Magyar Nemzeti Múzeum múzeumőreként kezdte, és akit az itt szerzett tudományos tapasztalatai és anyagismerete miatt gr. Zichy Jenő kaukázusi és közép-ázsiai expedíciójának kísérőjévé és tudományos munkatársává neveztek ki. A Zichy-féle expedíciókon tanúsított munkabírása, szakértelme, tapasztalata mind hozzájárult ahhoz, hogy érdemei elismeréseképpen a magyar kulturális miniszter 1899-ben a kolozsvári egyetem frissen alapított régészeti tanszékének tanszékvezető egyetemi tanárjává nevezze ki. Pósta Béla nevéhez kötődik a jelenlegi kolozsvári Erdélyi Nemzeti Történelmi Múzeum elődjének a megszervezése is. Az Erdélyi Múzeum Egyesület gyűjteményéből (melynek kezelési és használati jogát az egyetemre bízta) és a fokozatosan kiépülő egyetemi Éremtani és Régészeti Intézet táraiból álló gyűjtemény, Pósta Béla kiváló szervezői munkájának köszönhetően, a Református Kollégium tulajdonában lévő kétemeletes, a Bástya utca (C. Daicovicu) 2. szám alatti bérházában nyitotta meg kapuit a nagyközönség előtt. Ez az épület ad azóta is otthont a múzeumnak, a Pósta által létrehozott gyűjtemény pedig a jelenlegi gyűjtemény magját képezi.

A Pósta által kinevelt kiváló régészszakemberek kutatómunkája, valamint az Intézet saját kétnyelvű folyóirata, a *Dolgozatok az Erdélyi Nemzeti Múzeum Érem- és Régiségtárából (Travaux)*, nemcsak a magyar régészeti kutatás meghatározó egyéniségeivé emelte a kolozsvári régészeti iskola képviselőit, hanem a nemzetközi kutatásban is csakhamar hírnevet szereztek. Ez a kevesebb, mint 50 év volt az egyetlen olyan periódus az erdélyi régészeti kutatás történetében, amikor az szerves részét képezte úgy a magyar, mint az egyetemes régészeti kutatásnak. A kecsgetető kezdetnek a történelem vetett hirtelen véget. Először a 1. világháborút lezáró trianoni békeszerződés szakította el a kolozsvári régészeti tanszék és történelmi múzeum kutatóit a magyarországi tudományos élettől, majd pedig a kommunista állam nyomta el a beindult magyar régészsképzést 1959-es rendeletével, mellyel jogerősen megszüntette a kolozsvári Bolyai Egyetemet, ezzel pedig a magyar régészeti tanszékét is. Magyar régészsképzésre csupán 1993–1994-től került sor ismét, amikor az akkori Román Tanügyminisztérium magyar tannyelvű csoportok beindítását tette lehetővé.

Adott volt a folytatáshoz a hivatalos keret, intézmény, az évről évre gyarapodó jelentkezők serege. A folytonosság hiánya, az Erdélyi Régészeti Iskola képviselőinek, tanítványainak időközbeni anyaországba emigrálása vagy elhalálása azonban nagyon megnehezítette az előzmények méltó folytatását. Az erdélyi magyar régészeti oktatás színvonalának növelése, a hiányok pótlása, a Romániában szétszórva dolgozó magyar régészek összefogása, az anyaországi tudományos élettel való kapcsolattartás érdekében 1999-ben megalakult a Pósta Béla Régészeti Egyesület. Az Egyesület dr. Bajusz István igazgató, Soós Zoltán, Botár

István és Szócs Péter igazgatói tanácsstagok irányítása alatt elsősorban a romániai magyar anyanyelvű kutatókat és hallgatókat tömöríti. Tagjai és az anyaországi kutatók kutatásainak megismerése végett az Egyesület az Erdélyi Múzeum Egyesülettel közösen 2003-tól kezdődően évente megrendezi az Erdélyi Magyar Régészeti Konferenciát:

- I. Erdélyi Magyar Régészeti Konferencia (Nagyvárad, 2003. nov. 8–9)
- II. Erdélyi Magyar Régészeti Konferencia (Marosvásárhely, 2004. nov. 5–7)
- III. Erdélyi Magyar Régészeti Konferencia (Csíkszereda, 2005. nov. 7–9)
- IV. Erdélyi Magyar Régészeti Konferencia (Marosvásárhely, 2006. nov. 10–12)
- V. Erdélyi Magyar Régészeti Konferencia (Kolozsvár, 2007. nov. 9–11)
- VI. Erdélyi Magyar Régészeti Konferencia (Kolozsvár, 2008. nov. 7–9)
- VII. Erdélyi Magyar Régészeti Konferencia (Sepsiszentgyörgy, 2009. nov. 6–8)

A szerény nagyváradi kezdet után a konferencia az évek során egyre nagyobb keretet öltött, egyre több erdélyi és határon túli kutató osztotta meg kutatási eredményeit, és egyre nagyobb számban vettek részt érdeklődő egyetemisták. 2006-ban a Marosvásárhelyen megrendezésre került konferencián bemutatták az újraindított *Dolgozatok az Erdélyi Múzeum Érem- és Régiségtárából* című folyóirat első számát, majd Kolozsváron a második számot egy évvel később, jelezve ezáltal is a régi Kolozsvári Iskola szelleméhez való felzárkózás óhaját, a folytonos minőségi oktatás és kutatás igényét.

A 2009. november 6–8 között megrendezett VII. Erdélyi Magyar Régészeti Konferencia tehát már hagyományokkal rendelkezik, s ez nemcsak az évek száma miatt igaz. Az előző konferenciákon kiépített anyaországi szakmai, illetve baráti kapcsolatok folytonosak, az ismerkedés és tartózkodás helyét pedig a kölcsönös tisztelet vette át, a bizalom és a viszontlátás öröme. Legalábbis az eddigi évek tapasztalata ezt mutatja. Emellett nem mellékes az sem, hogy a szakmai tapasztalatszere mellett az erdélyi régészeti kutatások eredményei is ismertté válnak a magyarországi kutatás számára, és egyre inkább sikerül visszakapaszkodni arra a helyre, ahonnan a történelem fintora miatt lecsúszott. Az anyaországi és erdélyi kutatók közötti viszonyt pedig egyre inkább az egyenrangú szakmai partnerség jellemzi, a féltő, gondoskodó magyar testvér szerepét felváltja a meghallgató és érdeklődő anyaországi testvére.

Az Erdélyi Magyar Régészeti Konferencia az anyaországi tudományos élettel való kapcsolattartás mellett az erdélyi kutatóintézetek, múzeumok kutatóinak, a helyi PhD és mesterképzős hallgatóinak a legfontosabb szakmai börzéje. Ugyanakkor az egyetemen tanuló diákok számára útmutató és kiegészítés a szakmai felkészülésükben. Ezzel is magyarázható a résztvevő erdélyi és határon túli egyetemisták egyre nagyobb száma.

A hetedik...

Már lassan három éve a konferencia szerkezete és ütemezése változatlan: az első nap az ünnepélyes megnyitóra, plenáris előadásokra, könyvbemutatóra kerül sor, míg a szakosztályi előadások a második nap zajlanak le, a harmadik nap pedig hagyományosan a kirándulás napja. Vargha Mihály, Bajusz István és Sípos Gábor ünnepélyes megnyitója után megismerhettük a Székely Nemzeti Múzeum évkönyvének, az *Acta Siculica*-nak a legújabb számát, ugyanezen múzeum kiállítás-vezetőjét Székelyek. *A kereszténység védelmezői* címmel, továbbá belenézhattünk a Gáll Erwin és Gergely Balázs szerzőpáros által írt *Kolozsvár születése. Régészeti adatok a város X–XIII. századi történetéhez* című, kutatásaik legújabb eredményeit tartalmazó könyvébe.

Az idei év legnagyobb újítása, hogy a négy különböző korszak (őskor, ókor, népvándorláskor, középkor) előadásai a Kós Károly tervezte Székely Nemzeti Múzeum épületének négy különböző termében

kaptak helyett. Ez a jelentkezők évről évre növekvő száma (az idén több mint 60 előadó jelentkezett) miatt szükségessé vált.

Jelen sorok írója római koros régész, ezért az ókor-szekción elhangzott előadásokról kíván beszélni. Hallhattunk elméletibb megközelítésű előadásokat (Visy Zsolt, Gabler Dénes, Pánczél Szilamér), konkrét régészeti kutatási beszámolókat (Bíró Szilvia, Vass Lóránt és munkatársai), megismerkedhettünk új, a régészeti kutatásban használt interdiszciplináris kutatási módszerekkel és annak eredményeivel (Lipovics Tamás, Lenkey László, Raáb Donát, Petrovszki Judit, Pethe Mihály geofizikai méréseket bemutató előadásai), szemtanúi lehettünk érdekesítő értelmezéseknek (Groh Dániel), összehasonlító elemzéseknek (Gázdac Alföldy Ágnes). Az előadások nagy része Dacia római tartomány régészeti kutatására koncentrált: *Porolissum*, keleti limes, temetkezési szokások *Apulumban*, Pannonia és Dacia közötti utak. Ezeket az előadásokat egészítették ki a pannoniai régészeti kutatás legújabb eredményeit bemutató értekezések.

Az előadások sorát Visy Zsolt kezdte, aki *A limes-út történeti fejlődése a Római Birodalomban* címmel a *limes* összetett problematikájával ismertetett meg minket. Számtalan példával illusztrálva, nagyon meggyőzően mutatott rá arra, hogy a *limes*, mint a határmentén felsorakoztatott csapatok legfontosabb kommunikációs eszközét, mennyire céltudatosan a településföldrajzi és természeti viszonyokhoz igazodva alakították ki.

Gabler Dénes előadása, *Utak Pannónia és Dácia között a Barbaricumon át*, az utaknak egy másik típusát, a két provincia között kapcsolatot teremtő kereskedelmi utakat taglalta. A Pannóniából kiinduló, Dáciába tartó kereskedelmi utak beazonosításánál az előadó több forrástípust is felhasznál, az őrtornyok, vámállomások elhelyezkedésének megfigyelésétől a feliratokon, ókori forrásokon át, az anyagi kultúra emlékeinek elemzésével bezárólag. Nagyon jól argumentált, sok szempontú és körültekintő elemzése közelebb hozott bennünket a régészeti kutatás e területéhez.

Az utak „mentén” Bíró Szilvia segítségével egy konkrét helyhez érkeztünk, még hozzá Arrabona római városában. Előadása, *Újabb kutatások Arrabona vicusában*, a városi régészeti feltárások lenyűgöző eredményeivel lepett meg: egy alapincézett épület-maradvánnyal, utcahálózat részleteivel, amelyek egy feltételezhető piac vagy tér struktúrájába épülnek be. Ugyanakkor ízelítőt kaptunk a városi régészet leletmentő ásatásainak néha szélmalomharcnak tűnő napi csatározásából a beruházó, illetve a városi vezetés ignoráns és pusztító magatartásával szemben.

Pánczél Szilamér, *A játék tere, a tér játéka* című előadása a mai Albánia területén található színházak újszerű megközelítését hozta. Az előadó a hellenisztikus színháznak a római korban való továbbélését, ennek átminősülését, ártértékelését, újfajta kihasználását, jelentésváltozását vizsgálta. Megtudhattuk, hogy két különböző játék- és szórakozási koncepcióval rendelkező nép miként használta fel saját elképzelései szerint ugyanazt a teret.

Ferencz Szabolcs a daciai kutatás egyik legelhanyagoltabb területén, Dacia keleti limesén végzett kutatás eredményeit mutatta be *A berecki castrum és a keleti limes* címmel. A több új kutatási módszert (terepbejárás, légifotó, geofizikai mérések) felhasználó, egy nemzetközi kutatócsoport munkáját dicsérettel előadó újabb információkkal szolgált a keleti *limes* nyomvonalát, természetes és stratégiai kialakítását illetően, ugyanakkor megismerkedhettünk a geofizikai mérések által kirajzolt berecki *castrum* alaprajzával is.

A délutáni ülésszakot három Porolissumról szóló előadás nyitotta meg. Porolissum, mint Dacia északnyugati védelmi rendszerének legfontosabb települése és katonai állomása, Dacia egyik legjobban kutatott települése. A területén lassan egy évszázada folyó régészeti munka az utóbbi pár évben újszerű, interdiszciplináris kutatásokkal bővült.

Lenkey László, Lipovics Tamás, Petrovszki Judit és Pethe Mihály a Porolissumon végzett geofizikai mérések eredményeit fogalták össze, *Mágneses geofizikai mérések Porolissumon* címmel. A 2005–2009-es

mérések kitűnő eredményeit összefoglaló, lenyűgöző előadásból kiderült, hogy a település 17 hektárnyi területét mérték meg (ebből 13 ha a település temetőjére esik), ezáltal *Porolissum* Románia legnagyobb geofizikailag lemert régészeti területévé vált. A mérések segítségével utcákat, utakat, épületeket, a temetőbe vezető utat, a temető és város határát sikerült behatárolni. Az előadás mesterpéldája volt a régész szakemberek és geofizikusok együttműködésének.

Kelevitz Krisztina, Raáb Donát és Lenkey László *A porolissumi feltételezett Mithras-szentély kutatása geoelektromos geofizikai módszerrel* című előadásában egy feltételezett szentély geofizikai módszerekkel történő beazonosítását láthattuk meg, melynek segítségével sikerült az épület kiterjedését, méreteit, mélységét, illetve egyes belső szerkezeti egységeit meghatározni.

A Vass Lóránt, Pánczél Szilamér, Bajusz István, Dobos Alpár, Silvia Mustăța, Bencze Ünige és Fencz-Mátéfi Ágota kutatócsapatnak *A mojrádi Cabii dombon végzett 2009-es régészeti feltárások* című előadása a Porolissum környékén, a nyugati védelmi rendszer vonalán végzett régészeti feltárásokat ismertette. Az előadásból ismét megtapasztalhattuk, hogy milyen nagy mértékben is köszönheti eredményeit a régész a szerencsének, és hogy mennyire megtévesztő saját logikai következtetéseink és a római stratégiai gondolkodás között egyenlőséget tenni. A földszáncsal és árokkal megerősített, őrtornyokkal szabdalta *limes* vonalán elhelyezkedő kutatott pont kiemelkedő, lapos magaslatával szinte tankönyvbe illő példája lett volna a római őrtoronyoknak, helyette pedig egy római előzmények nélküli, 19. századi gazdasági épületet leltek a régészek.

A daciai tematikájú előadásokat, Găzdac Alföldy Ágnes *„Ergo et inter mortuos avaritia vivit...” Érem-melléklet és halottkultusz Brigetio és Apulum temetőiben* című előadása zárta. Az előadó összehasonlító tanulmányában (melynek alapját két, sok szempontból hasonló jelleggel bíró település temetője szolgáltatta) a sírokba történő éremlehelyezés új szempontból való értelmezését kínálta. Megtudhattuk, hogy a Charon díjának szánt lehelyezett érem nemcsak címletében fejezi ki szimbólikus voltát, hanem hátlapjaik ikonográfiája is utalhat ezen érmék személyes üzeneteire.

Az ókor-szekció záró előadása egy igazi detektív munkával kápráztatta el a nézőközönséget. Groh Dániel, *A visegrád-lepencei késő római őrtorony szoborlelete* című előadása, a címben szereplő őrtorony építési felirata felett beágyazott rejtélyes férfifej leleplezéséből indult ki. Az alapos detektív munka segítségével az előadó kiderítette, hogy a férfifej tulajdonképpen egy egészalakos aquincumi női szobor része, melyet valószínűleg a közeledő császárlátogatás miatt szállítanak Visegrádra és alakítanak át császárt formáló férfifejjé. A konferencia ókori ülészakát Visy Zsolt zárta, aki örömet fejezte ki az előadások színvonaláért és az új módszerek iránt fogékony fiatal kutatók komoly eredményei miatt.

Másnap, a konferencia lezárásaképp kiránduláson vehettek részt a résztvevők. A kirándulás minden évben a konferenciának helyet adó erdélyi város környékének történelmi, régészeti és kulturális helyeit célozza meg. Az idén a résztvevők Dobót, az egykori középkori települést, annak templomát és kápolnáját tekinthették meg. Az ebédet követően Erősdre látogattunk, ahol az őskori erődített településen sétálhattunk végig megszemlélve azt az őskori települést, melyet sokunk csak szakkönyvekből ismert.

Összefoglalva a 2009. november 6–8. között Sepsiszentgyörgyön megrendezett VII. Erdélyi Magyar Régészeti Konferencia tapasztalatait, megállapíthatjuk, hogy a hét éve elindított konferenciasorozat idei darabja már egy jól kiforrt, lassan már saját kereteit is kinövő (több mint 60 előadó, több mint száz diák és résztvevő) rendezvény volt. Az évek során befektetett erőfeszítés meghozta gyümölcsét, s kiterjedt szakmai kapcsolatok szövődnek az anyaországi és az itteni kutatók között.

Baltavári Tamás – Kovács Gergely Botond „MULTIMÉDIA, OKTATÁS, TUDOMÁNY”

Konferencia a XXI. század új tudományos és pedagógiai módszereiről, eszközeiről

2009. december 11-én a Károli Gáspár Református Egyetem Történettudományi Intézete és Kommunikáció és Médiatudomány Tanszéke közös szervezésében került megrendezésre a „Multimédia, Oktatás, Tudomány” címet viselő konferencia. Szervezői: Kovács Gergely Botond (kommunikáció szak) és Baltavári Tamás (történelem szak) azt tekintették legfőbb céljuknak, hogy az egyetem minél több szakát és tanszékét egy közös problémakör kapcsán megszólaltassa. A konferencia küldetése az volt, hogy olyan interdiszciplináris közeget teremtsen, mely alkalmas az egyetemen belüli kohézió megerősítésére, a közös munka megszervezésére.

Korunk tudományos-technikai eredményei a bölcsészettudományok esetében is új távlatokat nyitnak a tudományos kutatás és a prezentáció terén egyaránt. Ezek a lehetőségek előbb-utóbb parancsoló szükségletekké válnak, ha nem akarunk lemaradni a széleskörűvé vált felsőoktatás intézményeinek versenyében.

Sajnálatos módon hazánkban az egyházi oktatásra sem jellemző még a modern eszközök használata, integrálása a tanmenetbe. Az előadások célja volt, hogy megmutassák a lehetséges utakat, meglévő kezdeményezéseket a kollégák számára, valamint fórumot biztosítson e témában a diákok és az oktatók között.

A konferenciát a Kommunikáció és Médiatudomány Tanszék vezetője Dr. Bozsonyi Károly nyitotta meg. Beszédében hangsúlyozta az egyetem szerepét a protestáns értékek jelenkori és jövőbeni megítélésében és véleménye szerint annak alakításában a Bölcsészettudományi Kar lesz a zászlóshajó. Első lépésként a szakok, tanszékek közötti hatékony kommunikációt kell kiépíteni, ez az eszköz – minden bizonnyal – hatékony együttműködést, sok közös munkát generál majd. A tanszékvezető úr a kommunikáció szaknak a közös munka eredményeinek hasznosításában is fontos szerepet szán.

A köszöntő után az interaktív tábla elméleti és gyakorlati bemutatása következett. Nagy Kálmán a bölcsészeti tantárgyakhoz tervezett szoftverekről, illetve az interaktív tábla szerepéről az oktatásban tartott szemléletes előadást, utána Kovács Gergely Botond az aktív táblának az oktatásban, kiemelten a történelemoktatásban betöltendő szerepéről beszélt. Baltavári Tamás az interaktív történelemoktatásban is alkalmazható számítógépes csatarekonstrukció eredményeiről számolt be, filmbemutató keretében.

A kávészünet után a Budapesti Kommunikációs és Üzleti Főiskoláról érkezett előadók gazdagították a program kínálatát. Rétfalvi Györgyi a *Multimédia-használat az újságíróképzésben* címmel tartott előadást, majd Dr. Gayer Zoltán a filmoktatás csatornáinak változásáról beszélt az új médiában.

Az ebédszünetet követően Fábíán Zoltán professzor úr az egyiptomi feltárásaihoz kötődő epigráfiai problémák megoldását szolgáló fototechnikai segédeszközöket mutatta be. Dr. Bíró Mária, a Történettudományi Intézet vezetője a háromdimenziós városmodellzés régészeti szerepét, a szemléltetésre való alkalmasságát bizonyította be, igen meggyőző animációkkal. Dr. Winkler Gusztáv, a Budapesti Műszaki Egyetem Térinformatika és Fotogrammetria Tanszékének vezetője a fotogrammetria szétágazó szerepére hozott példákat a történettudomány területén. Az előadás-sorozatot Dr. Lázár Imre a Károli Gáspár Református Egyetem Kommunikáció és Médiatudomány Tanszékének neves oktatója zárta *Media literacy – média az oktatásban* című tartalmas és gondolatébresztő előadásával.