

ORPHEUS NOSTER

A Károli Gáspár Református Egyetem
történeti és filológiai folyóirata

Kiadó: KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

Felelős kiadó: SEPSI ENIKŐ, a BTK dékánja

Felelős szerkesztő: FEHÉR BENCE

Szerkesztők: IMREGH MONIKA
VASSÁNYI MIKLÓS

ISSN 2061-456X

A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte,
felelős vezető Kecskeméthy Péter.

TARTALOM

FÁBIÁN ZOLTÁN IMRE

A thébai el-Hoba domb déli lejtőjének feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében – 2010. I. rész: Qurna egy sarka 5

TÓTH ANNA JUDIT

Az öregasszony a révnél 27

HEGYI DOLORES

Földelkobzások a kis-ázsiai Anaitis területén a Kr.e. 3. század közepén 34

MOHAY GERGELY

Az érzelmek megjelenítése Poliibiosznál 42

T. BÍRÓ MÁRIA

A guzsaly és orsó szerepe a római temetkezési kultuszban 63

HOFFMANN ZSUZSANNA

A mágia szerepe az ókori Rómában. Adalékok az idősebb Plinius mágia-értelmezéséhez 75

RECENZIÓK

FEHÉR BENCE

Ifjúsági fiction – pedagógia – antikvitás: Rick Riordan: A villámtolvaj. Könyvmolyképző Kiadó, Szeged 2008, ford. Bozai Ágota; Rick Riordan: Szörnyek Tengere. Könyvmolyképző Kiadó, Szeged 2009, ford. Acsai Roland 89

TAKÁCS LEVENTE

Hoffmann Zsuzsanna: *Antik nevelés. Iskolakultúra*, Veszprém 2009. 95

VAJNER BALÁZS

Stephen Williams: *Diocletian and the Roman Recovery*. Routledge, New York 2000. 96

KONFERENCIAHÍREK

KÖNCZÖL MIKLÓS

2nd International Meeting of Young Historians of Ancient Greek Law

(Athén, 2010. szeptember 3–4.)..... 102

FÁBIÁN ZOLTÁN IMRE

A thébai el-Hoha domb déli lejtőjének feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében – 2010.

I. rész: Qurna egy sarka

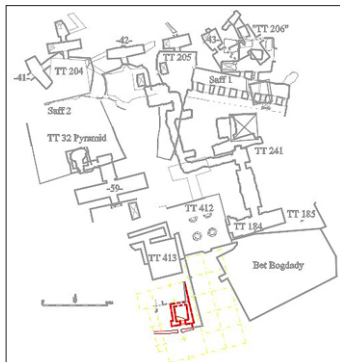
A thébai nekropolisz kutatásában, az el-Hoha domb déli lejtőjén, Nefermenu, Théba kormányzója 19. dinasztia idején készített sziklasírjának körzetében 2010-ben volt a tizenhatodik ásatási évadunk.¹ A domboldal mintegy 46 m széles körzetének feltárását 1995-ben kezdtem, és azóta minden tavasszal közel két hónapon keresztül folyik az a munka, mely számos egykor gazdagon díszített, sziklába vájt sír és olyan további temetkezőhelyek feltárására irányul, melyeket a díszített sírokban, vagy azok között készítettek (1–2. kép). A körzet temetőként való felhasználása folyamatos volt az egyiptomi történelem minden fontos korszakában, az Óbirodalom korától kezdve legalább a Ptolemaiosz-korig.²



1. kép: A Hoha-domb felső része délről 2009 áprilisában, a Bét Bogdádi nyugati felének lebontása után. A vályog-ház keleti fele, mely a TT 185 (*Szēni-īqer*) homlokzatára épült rá, továbbra is áll. (Németh Bori felvétele)

¹ Az egyiptomi régészeti hatóságok (*Supreme Council of Antiquities*) számára a külföldi feltárások vezetői az ásatási évadot követően szakmai beszámolót készítenek. E beszámolókat az *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte (ASAE)* című évkönyvben tervezik közzétenni. Mivel az évkönyv nem könnyen elérhető nálunk, ásatási jelentéseimnek a magyar olvasó számára készített változatát ehelyütt közlöm. Előző beszámolómat ld. *Orpheus Noster* 1 (2009) 5–32. 2010-ben a terepmunka február 10-től március 25-ig tartott, melynek során 38 munkanapot dolgoztunk, 12–14 munkással, hetenként hat munkanapon. A kutatócsoport tagjai – e beszámoló szerzőjén kívül – a következők voltak: Németh Bori egyiptológus, Darvas Noémi egyiptológus, Farkas Emese restaurátor, Bezerédi Zsófia, Fa Marianna és Köllő Zsuzsanna grafikusművészek, Wéberné Jánosy Katalin földmérő mérnök és Simon Judit egyetem hallgató (Károli Gáspár Református Egyetem). Az egyiptomi Legfelsőbb Régészeti Tanács képviselőjében Hanan Mohamed Abdelrady, luxori inspektorasszony segítette a munkánkat. Az ásatást anyagilag a Nemzeti Kulturális Alap és az Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok pályázatai tették lehetővé, a Magyar Ösztöndíj Bizottság is több egyiptomi ösztöndíjjal támogatta.

² A lelőhely általános leírásához, illetve a korábban azonosított sziklasírokhoz, ld. PORTER, B.–MOSS, R., *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*, I. *The Theban Necropolis, I. Private Tombs*, Oxford 1960², (alább: PM); továbbá KAMPP, Fr., *Die thebanische Nekropole zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie* (Theben 13) 1996. A feltárás korábbi munkálatairól és eredményeiről ld. legutóbb Fábíán, *Orpheus Noster* 1 (2009) 5–32, további irodalommal.



2. kép: A Hoha-domb déli lejtőjének sírjai a TT 184 számú sziklasír körzetében (Csáki György és Wéberné Jánosy Katalin felmérése alapján).

A kutatott terület sírjai és változások a lelőhely állapotában

Amint szokásos, a 2010-es évad is a kutatott emlékművek állapotának felmérésével kezdődött: Hanan inspektorasszonnyal együtt bejártuk az egész területet, és részletesen megvizsgáltuk, hogy milyen esetleges változások történtek az egyébként fegyveres örök által vigyázott, eddig legalább részben feltárt, vagy felmért sziklasírok állapotában egy év alatt, ahhoz képest, amikor tavaly, 2009. március 24-én lezártuk a munkát. Megállapítottuk, hogy a Hoha-domb³ déli lejtőjének felső sírsoraiban nem érzékelhető jelentősebb változás. E sziklasírok keletről nyugat felé haladva a legfelső, északi sírsorral kezdve a következők:

- „TT 206”⁴ (18. dinasztia, tulajdonosa ismeretlen, a közelben talált nagyszámú sírkúp alapján talán egy *Neb-mehit* nevű háremtisztviselő lehetett),
- (Kampp) -43-⁵ (Újbirodalom, valószínűleg Ramesszida-kori, lehetséges az is, hogy *Neb-mehit* ennek a sírnak volt a tulajdonosa, de egy vörös homokkő szobor töredékei alapján *Neferronpet*, Amon birtokainak tisztviselője is felvethető, mint a sír tulajdonosa),⁶
- TT 205 (*Thutmoszisz*, 18. dinasztia),
- (Kampp) -42- (Újbirodalom, valószínűleg 18. dinasztia, tulajdonosát eddig nem tudtuk azonosítani),

³ Az arab és óegyiptomi neveket – lehetőség szerint – a helyi ejtés szerint, magyar átírással közlöm.

⁴ A thébai sziklasírokat általában TT-számmal (Theban Tomb) azonosítjuk, ld. *PM*. Az eddig TT 206 számmal jelzett sziklasírról korábbi feltárásunk bizonyította, hogy nem azonos a *PM* által leírttal, mely a Hoha-domb felső sírsorának keleti oldalán vagy a dombtetőn, a jelenlegi öröknyhó közelében lehet. Részleteket és fényképeket ld. FÁBIÁN, Theban Tomb 184 (Nefermenu) – 2005, *Acta Arch.* 58 (2007) 8, Figs. 7–9, és FÁBIÁN, *Orpheus noster* I (2009) 6, 3. j.

⁵ Friederike Kampp további számos sírt azonosított (KAMPP, *Thebanische Nekropole*), melyek azonban nem kaptak TT-számot, de szintén számozással jelölte e sírokat. Az alábbiakban az újabb jelzésrendszer szerint kötőjelek között szerepelnek e számok.

⁶ FÁBIÁN, *Orpheus Noster* I (2009) 26–27.

- TT 204 (*Nebanenszu*, 18. dinasztia),
- (Kampp) -41- (Újbirodalom, valószínűleg 18. dinasztia, tulajdonosa eddig ismeretlen),
- *Szaff-1*. A legfelső sírsor alatt a keleti oldalon a korábbiakban egy, a Középbiródalom korára, esetleg valamivel korábbra datálható sziklasírt tártunk fel, mely eddig ismeretlen volt. *Szaff-1* számmal jelöltük, a korszak jellegzetes oszlopsoros homlokzata alapján (*Szaff* = sor).

A lejtő alsóbb részén lévő sírok közül a következők tartoznak az engedélyezett kutatási területhez (szintén keletről):

- TT 185 (*Szeni-iqer*, Óbirodalom, esetleg Első Átmeneti Kor), ennek a sírnak a bejárata eleddig megközelíthetetlen volt,
- TT 184 (*Nefermenu*, 19. dinasztia), fölötte eredetileg valószínűleg piramisalakú felépítmény állt,
- TT 412 (*Qen-Amon*, 18. dinasztia),
- TT 413 (*Unisz-anb*, Óbirodalom, 6. dinasztia), továbbá ennek előudvarában, magas törmeléken:
- Vályogtégla halotti kápolna maradványai festményekkel, tulajdonosa ismeretlen (BBKF kóddal jelöltük).

A területen a tavalyihoz képest egy fontosabb, igen alapvető változás történt, mely a további munkát is meghatározta: az egyiptomi régészeti hatóságok részben lebontatták a Bét Bogdádnak nevezett nagyméretű vályogház-komplexum egy részét, mely eddig hátráltatta a körzetében lévő sziklasírok feltárását.⁷ Az építmény nyugati részét rombolták le, keleti, tornyos része, melyet annak tulajdonosa két évvel ezelőtt kimeszelt, továbbra is áll az egész temetőkörzet egyik legrégebbi sírja, a TT 185 (*Szeni-iqer*) sír homlokzata előtt.

A körzet feltárása a TT 184 (*Nefermenu*) sír kutatásával kezdődött 1995-ben, és ennek előudvarához sem lehetett hozzáférni a Bét Bogdádi miatt. A feltárás ezért folytatódott a domboldal felső részén, ám most, legalább részben vissza tudunk térni az eredeti kiindulópontonra, Nefermenu sírjának szintjére. A házrész lebontá-

⁷ A bontás közvetlenül azután történt, hogy a lelőhelyet tavaly elhagytam, 2009. március 25-én, a délutáni órákban. A thébai temetők egy része eleddig lakott volt, s a nagyméretű vályogházak többnyire az ókori sziklasírokra települtek, melyeket lakás, állattartás, raktározás céljaira használtak. Az egyiptomi régészeti hatóságok régóta tervezett, és az utóbbi években nagy erővel végrehajtott programja ezt az állapotot kívánja rendezni. Ennek keretében a környék lakói számára új települést építettek, az elhagyott vályogházakat azonnal lebontják, mihelyst a tulajdonosokkal meg tudnak egyezni a kompenzációról, és így teszik kutathatóvá és egyben hatékonyabban védhetővé a temetők területét, a bontások nyomán előkerülő sziklasírokat.

sával a 2010-es ásatási évadban tehát – a korábbi leletek feldolgozása mellett⁸ – a következő munkálatokat terveztem:

1. a Bét Bogdádi romjainak eltakarítása, és ennek alapján adatgyűjtés a TT 184 (*Nefermennü*), illetve, amennyire lehetséges, a TT 185 (*Szēni-iqer*) sírok homlokzatáról;
2. a TT 412 (*Qen-Amon*) sír előudvarának további ásatása, melyet 2009-ben megkezdtünk, de a ház miatt ezt is csak részben lehetett végrehajtani; a ház lerombolása történetesen vályogomladék alá temette az eddig feltárt részt is;
3. ásatás a két éve feltárt, festett vályogtégla halotti szentélytől nyugatra, abból a célból, hogy az óbirodalmi TT 413 (*Unisz-anb*) sír homlokzatának legalább egy részét is vizsgálni lehessen;
4. a vályogtégla szentély festménytöredékeinek konzerválása és a festménytöredékek alapján a dekoráció, illetve az építészeti elemek rekonstrukciója.

A Bét Bogdádi törmelékének eltakarítása

Ebben az évadban a legtöbb energiát a vályogtégglák és romok eltakarítására fordítottuk a házban illetve annak közvetlen környezetében (3–10. kép). A területet a további kutatásra kívántuk előkészíteni, ebben az évadban sokkal több nem volt remélhető a magas törmelék mennyisége miatt.

A ház romjait és közvetlen környezetét 2–2,5 m magas, főként vályogtégglákból álló törmelék borította, mely a ház lerombolásából származott. Törmelék borította a TT 48 (*Amenembat Szurer*, 18. dinasztia, III. Amenhotep kora) fölötti lejtőt is. A romeltakarítás során az ép tégglákat és egyéb, a házból származó építőelemeket, gerendákat, pálmrostokat összegyűjtöttük, és az -59- számú sírtől nyugatra lévő -60- számú sír maradványai között raktároztuk, esetleges későbbi helyreállítási munkálatokhoz való felhasználásuk reményében.



3. kép: A Bét Bogdádi romjai délről, a törmelék eltakarítását követően, 2010-ben.

⁸ Darvas Noémi a korábbi fa alapanyagú leleteket, koporsó- és bútortöredékeket dolgozta fel, Németh Bori elsősorban a *cartonnage*-töredékekkel foglalkozott, a grafikusok pedig a dokumentáció kiegészítésére koncentráltak. A nagyszámú kerámiaanyag töredékeinek válogatását és helyreállítását Ragyab Maray Ahmed restaurátormester végezte, Darvas Noémi, Fa Emese, Németh Bori és Simon Judit rajzolta őket, Judit a főbb logisztikai feladatok mellett a tárgyak fényképezését is vállalta.

A ház falai mintegy 1,5–2 m magasságban fennmaradtak. Ezeket letakarítottuk, de érintetlenül hagytuk, mivel a továbbiakban az is megvizsgálandó, hogy a terület legkésőbbinek ítéltető építési fázisában, a Bét Bogdádi építése és átépítése során milyen gyakorlati megoldásokat alkalmaztak a korábbi építészeti elemek, régebbi falak, kivésett sziklaalakzatok esetleges felhasználásakor, konkrétan, a ház falait az ókori sziklasírok, esetleg más építmények falaira, azok felhasználásával építették-e, avagy sem. Az is a későbbi vizsgálatok tárgya, hogy a korábbi helyreállító tevékenység milyen összefüggésben állt a ház átépítéseivel. Ernest MacKay ugyanis 1913-ban részben helyreállította a TT 184 (*Nefrmenu*) sír egy részét,⁹ s úgy tűnik, a Bét Bogdádi legalábbis tetemesnek látszó kibővítése ezt követhette, mégpedig a MacKay építette elemek felhasználásával.



4–6. kép: A Bét Bogdádi nyugatról, még ép állapotában, lerombolása után (2009), illetve a törmelék eltakarítása után (2010).



⁹ MACKAY, M.E., Report of the Excavations and Other Work Carried out in the Necropolis of Thebes for the Department of Antiquities by Robert Mond, Esq., of Combe Bank, Sevenoaks, Kent, England, During the Year Beginning on March 9th, 1913. *ASAE* 14 (1914) 88–96.



7–10. kép: A ház északnyugatról és északról, amikor még használták, lerombolása, és a romeltakarítás után.

A ház egykori lakói által használt tárgyakat is gyűjtöttük, raktároztuk, és vázlatos leltárt készítettünk róluk.¹⁰ Természetesen az értékebb tárgyakat az általam még ismert tulajdonos, Hagg Adli örököse elvitte, amikor új házába költözött,¹¹ de az idős házaspár archaikus életmódot tükröző háztartási eszközeinek egy része a romok között maradt, köztük a jellegzetes nagy fejőedény (*maggyúr*), a főzőedények (*burma*), nagyméretű vizeskorsó (*ballasz*), a kenyérlepenyek sütés előtti előkészítésére szolgáló korongszerű tálcák, a kemence használatakor alkalmazott lapátok, seprűk.



11–12. kép: A ház romjai között maradt, főként kisebb értékű háztartási eszközök.

A háztartási eszközök mellett a család dokumentumainak egy része is a romok között maradt, főként meghívók esküvőkre, vagy a közösség más jelesebb eseményeire – ezeket őrizték meg a családi archívumban – néhány fénykép is. Jellegzetes, talán némileg nosztalgikus hangulatot idéz egy 1991-ben kelt, angol nyelvű dokumentum, mely a magyar tudománytörténet tárgykörében is helyet kaphat. Hagg Adli Kákosy László professzor munkavezetőjeként dolgozott 1983-tól több mint másfél évtizedig, és olykor ajánlólevelet kért tőle hasonló, kiemelt munkakör re-

¹⁰ Érdekes módon egy bizonyos Mahmud Abdu Besiri pénztárcáját is a romok között leltük, melyben személyi igazolványa is volt. Mint kiderült, a tárca tulajdonosa részt vett a ház lebontásában, s azt akkor veszítette el. Tárcáját, pénzét és iratait Hanan inspektorasszony a tulajdonost személyesen ismerő munkásaink segítségével sikeresen visszajuttatta.

¹¹ 2009-ben, amikor a régészeti hatóságok még tárgyalásokat folytattak az örökössel, még a nagy értéknek számító tevenyereg is a házban volt.

ményében más, külföldi kutatócsoportok feltárásainál. Egy ilyen ajánlólevél részlete került elő, mégpedig a kemence közelében.¹²

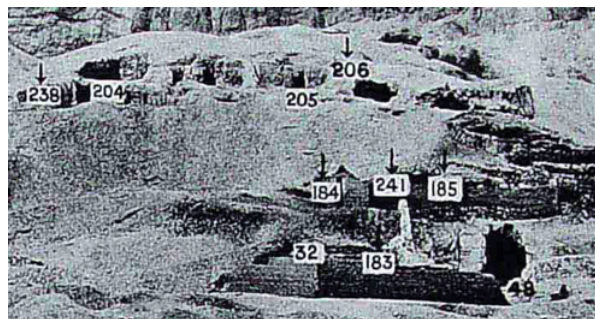
A romok eltakarítása során az is kiderült, hogy a ház építése során a környező sírok számos faragott, olykor festett mészkő töredékeit is felhasználták. Ezek legjellegzetesebb darabja a *Nefermenu* sír (TT 184) egyik szobrának töredéke volt, melyet pontosan illeszteni lehetett a szobor maradványaihoz.



13–15. kép: Nefermenu szobrának töredéke, mely a Bét Bogdádi házba volt beépítve.

A törmeléket a ház környékéről teljes egészében eltakarítottuk, a lerombolt helyiségekből is szinte mindenütt, de a tisztítást még a következő évadban is folytatni kell. Az azonban lehetővé vált, hogy a Bét Bogdádi alaprajzát fölmérjük, és a kutatott terület térképén az eddig megismerhető részleteket is jelöljük.

A Bét Bogdádi a kutatott terület legutóbbi építési fázisaként értékelhető. Történetéről annyi megállapítható, hogy a helyén az 1910-es évek elején már építmények álltak. Gardiner és Weigall 1913-ban, a thébai sírokról írott katalógusában¹³ fényképet közöl a Hoha-domb déli lejtőjéről is. Ezen szerepelnek a kor építményei, azonban legfeljebb a házak falai vehetők ki, s a Bét Bogdádinak nem azt az emeletes, többtornyos képét mutatják, mint amit 1983-ban megismerhettünk.



¹² A thébai temető feltárása során igen gyakoriak az elmúlt évszázad kutatóinak emlékei, eldobott levelek, tudós jegyzetek részletei, munkáslisták, költségvetések, régi újságok, melyeknek olvasói sokszor azonosíthatók; és szintén gyakoriak a személyekhez köthető cigarettapapírok, olykor szivarcsutkák.

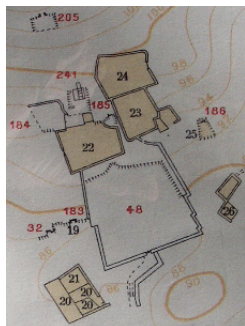
¹³ GARDINER, A.H.–WEIGALL, A.E.P., *A Topographical Catalogue of the Private Tombs of Thebes*, London 1913.



16–17. kép: A Hoha-domb déli lejtője 1912–13-ban a Gardiner és Weigall által közölt fénykép részletén, illetve a Bét Bogdádi 2008-ban, keleti felének kimeszelése után. A TT 48 (*Amenemhat Szurer*) barlangszerű, leomlott bejárata fölött álló építmény keleti sarka egy évszázaddal ezelőtt láthatólag megegyezett a jelenkorival, a feltételezhető telekhatár tehát ebben az esetben a maihoz hasonló lehetett, a sírokat jelölő számok azonban sok részletet takarnak. E számok, illetve a nyílak a sírokat valószínűsítő helyzetüknél némileg balra, nyugatra jelölik: a TT 185 (*Szēni-iqer*) homlokzata valójában a keleti, még ma is álló, meszelt torony mögött van, ennek nyugati szomszédja a TT 184 (*Nefermennu*), a TT 241 (*Jabmesz*) pedig közvetlenül efölött van a dombon.

Egyiptom térképészeti felmérésének a Hoha-dombot is feldolgozó térképe 1921-ben jelent meg. Ezen a térképen a Bét Bogdádi a TT 48 (*Amenemhat Szurer*) hatalmas előudvara fölötti, 22. számú ház, alaprajza megközelítőleg már megegyezik az általunk ismerttel. A térkép pontosan jelöli a TT 185 (*Szēni-iqer*) és a TT 241 (*Jabmesz*) helyzetét, mely a térképen is szereplő lépcsőkön leereszkedve közelíthető meg, *Nefermennu* sírját azonban továbbra is a valóságtól nyugatra jelöli. Ennek magyarázata az lehet, hogy – amint MacKay néhány évvel korábbi jelentésének kétértelmű utalásából is kitűnik – *Nefermennu* sírját az 1960-as években, Mohamed Szaleh által feltárt *Qen-Amon* sír (TT 412)¹⁴ részének tekintették. A ház íves északkeleti sarka megegyezik a jelenlegi, fehérre meszelt, még lebontásra váró házrész mögötti alakzattal, mely mögött a TT 185 (*Szēni-iqer*) oszlopos homlokzatának egy része áll. Az oszlopközöket már akkor elfalazhatták, s a ház tulajdonosai a nyugati oszlopköz szabadon hagyásával jutottak be a sírba. Ezt jelöli a vonalkázott rész a térképen. A ház alaprajzának északi, világosbarna nyúlványa esetleg tévesen arra utalhat, hogy ez a sír is a házhoz tartozott. Lehetséges azonban az is, hogy ez a nyúlvány azt mutatja – amennyiben a felmérés adatai pontosak –, hogy a Bét Bogdádi tulajdonosai *Nefermennu* sírjának pontosan ehelyütt lévő első, széles sziklaszentélyének egy részét is birtokba vették. E kelet-nyugati tájolású sziklahelyiséget ugyanis égetett téglából emelt fal osztja ketté, s ennek keleti leválasztott részét a legutóbbi időkig a Bét Bogdádi tulajdonosai használták, mégpedig úgy, hogy keletről, a *Szēni-iqer* sírből (TT 185) nyílt a bejárata. A ház törmelékének eltávolítása nyomán 2010-ben elfalazott ajtó került elő a *Nefermennu* sír homlokzatán, de – eddigi méréseink alapján – jóval magasabban, semmint az várható volna a sír bejárataként (erről lásd alább, és a 50–51 képet). Az első világháború után tehát feltételezhető, hogy ezen a bejáraton keresztül jártak be a ház lakói a *Nefermennu* sír általuk használt leválasztott részébe, de csak ide, mert MacKay a sír többi részét már 1913-ban felfalazta, a mennyezet beomlott részét lefedte, és a nyugatra nyíló, új bejáratot vasrácsos ajtóval védte.

¹⁴ SALEH, Mohamed, The Tomb of the Royal Scribe Qen-Amun at Khokha (Theban Necropolis N° 412), *ASAE* 69 (1983) 15–28.



18. kép: A Survey of Egypt 1921-ben megjelent térképének részlete (Map of El-Khokha and Assásif, c-9), melyen az ókori sziklasírokat vörössel, az újkori vályogházakat pedig feketével számozták, az azóta sokat változott szintvonalakat sárgával jelölték. A Bét Bogdádi a TT 48 (*Amenemhat Szurer*) hatalmas előudvara fölötti, 22. számú ház, alaprajza megközelítőleg már megegyezik az általunk ismerttel. A térkép pontosan jelöli a TT 185 (*Szzeni-iquer*) és a TT 241 (*Jahmesz*) helyzetét, *Nefermenu* sírját azonban továbbra is a valóságostól nyugatra jelöli.

A *Survey of Egypt* 1921-es térképrészletén a 20–21. számokkal jelzett épületcsoportot is 2009-ben bontották le. Ez volt az a nevezetes „Aida-ház”, melyet amióta 1983-tól a környéket megismertem, soha nem laktak, s amely eleddig lehetetlenné tette, hogy a heidelbergi Jan Assmann és Karl Joachim Seyfrid az előudvart is feltárja a TT 183, Nebszumenu – Nefermenu (TT 184) és Dzsehutimesz (TT 32) kortársa – sírjában.¹⁵ A 23. számmal jelölt ház a (Kampp) -63- sírhoz kapcsolódó, masszív, toronyszerű építmény volt, annak előudvarában állt; a Bét Bogdádi fölé magasodott (21. kép), és egyike volt a legkorábban lebontott házaknak, így vált szabaddá és Friederike Kampp által leírhatóvá a -63- számú, az Újbirodalom korából származó sír bejárata.

Mohamed Saleh a térségben végzett feltárásait publikálva a házról alaprajzot nem közöl.¹⁶ A TT 412 (*Qen-Amón*) sírt 1966. őszén tárta fel, és a sírről készített metszetén a ház északnyugati sarkának körvonalait is szerepelteti, egyik képén pedig a feltárt sír festményei fölé magasodva látszik a ház sarka, és egy ehhez illesztett, ideiglenesebb építmény (19. kép).¹⁷ A helyi legendák szerint a fiatal ásatásvezető inspektor és a háztulajdonos, a még negyvenes éveiben járó, energikus Hagg Adli viszonya meglehetősen feszült volt, ez is indokolhatta, hogy Saleh a háztól nyugatra, a gazdasági udvarként hasznosított területen, a TT 412 (*Qen-Amón*) és TT 413 (*Unisz-anb*) sírok előudvarait nem tudta feltárni. A feszült viszony bizonyos fokig érthető, ha tekintetbe vesszük, hogy a ház sarka a fényképen – bár nem igazán stabil alapokon – még épségben áll,¹⁸ kisvártatva azonban az ideiglenesebb építménnyel együtt leomolhatott. Később ezt újralfalazták, de nem az eredeti alapokon, és ebből az új falból álltak ki az eredeti födémeket tartó gerendák (7. és 20. kép).

¹⁵ Pontosabb helyzetéhez és alaprajzához ld. Vasáros Zsolt rajzát: KÁKOSY L.–BÁCS T.A.–BARTOS Z.–FÁBIÁN Z.I.–GAÁL E., *The Mortuary Monument of Djehutyimes (TT 32)*, (Studia Aegyptiaca, Series Maior I) 2. Budapest 2004, Pls. XCVII–XCVIII.

¹⁶ SALEH, Mohamed, *Three Old Kingdom Tombs at Thebes*. (AV 14) Mainz am Rhein 1977; *The Tomb of Wnjs-nb at Qurna* (PM - No. 413), *MDAIK* 26 (1970) 199–206; *The Tomb of the Royal Scribe Qen-Amun at Khokha* (Theban Necropolis N° 412). *ASAE* 69 (1983) 15–28.

¹⁷ SALEH, *ASAE* 69 (1983) fig 1.

¹⁸ Vö. a *Survey of Egypt* alaprajzával: 18. kép.



19–20. kép: A Bét Bogdádi északnyugati sarka 1966. őszén, előtte egy ideiglenebb építmény, mely a TT 412 festett falai fölé magasodik (SALEH, *ASAE* 69, 1983, Pl. I-a), illetve a ház újjáépített sarka lebontása előtt.

A következő fényképfelvételt (21. kép) Ahmed Taufiq, a kép baloldalán látható ház csoport tulajdonosa, a közösség egykori vezetőjének, az *omdán*nak a leszármazottja készítette az 1970-es évek végén, amikor házának falán mekkai zarándokútját festményekkel örökítették meg. A kép jobboldalán a Hoha-domb akkoriban szinte teljesen törmelékborította déli lejtője látszik, és az, ahogyan a Bét Bogdádi kinézett. A ház külső festése még épebb volt, mint amilyennek megismertük. A Bét Bogdáditól nyugatra, a *Dzsebutimesz* sír (TT 32) homlokzata fölött azóta elbontott dombon, még állt az a kisebb ház, mely az 1980-as évek elején már lakatlan és romos volt, és az egyébként Hurgadában élő tulajdonossal abban az időben hosszas alkudozások folytak a romok eltakarításának lehetőségéről és ennek finánciális vonzatairól.



21. kép: Ahmed Taufiq felvétele saját házaról (balra) és a Hoha domb déli lejtőjéről az 1970-es évekből. A Bét Bogdádi (jobbra) viszonylagos épségben, tőle balra (nyugatra) a kisebb, még nem romos vályogház.¹⁹

A Bét Bogdádi nevű házat azóta, hogy 1983-ban megkezdtek *Dzsebutimesz* sírjának feltárását, csak a legutóbbi időben építették át, miután az idős házaspár már meghalt, és két örökös osztozott az ingatlanon (gyermekük nem voltak). Hagg Adli idősebb korában már nem módosított a házon, alig javíttatta, 2000. után, amikor felesége magára maradt, az épületek állapota tovább romlott. Az emeleti helyiségeket, ahol korábban a hálólhelyiségek lehettek, már nem használták, így a lépcsőket is alig, legfeljebb régi, de még nem kidobásra ítélt holmik raktározására. Hálólhelyül a TT 185 (*Szeni-iqer*) sír szolgált.

A családi dokumentumokból a korábban ismert nevekkkel együtt összesen négy elődjét ismerhetjük meg a tulajdonos Hagg Adlinak: Mahmud – Ibrahim – Bogdádi – Ahmed. A ház a nevét tehát Adli dédapja után kapta, talán ő építette az első nagyobb házat. Az elődök pontosabb kronológiai meghatározása azonban további

.....

¹⁹ A fénykép átadását ehelyütt szeretném megköszönni Gyamal barátomnak, Ahmed Taufiq fiának.

vizsgálatokat igényel. A család kiterjedt rokonsága szintén a környező dombokon élt, hasonló házakban, bár a Bét Bogdádi mindig kiemelkedő lehetett méretei és kedvező elhelyezkedése miatt. Manapság már szinte mindenki az újonnan épített faluban lakik, régi házaikat lebontották. A thébai temetők körzetében letelepült négy nagyobb nemzetség közül ők a Hurobát csoport tagjai voltak.²⁰



22. kép: Hagg Adli Mahmúd Ibrahim Bogdádi Ahmed 1988-ban.

Az egész épületkomplexum nagyjából északkelet-délnyugat tájolású, 15 x 12,5 méteres téglalap alaprajzú. Körvonalai a déli oldalon a TT 48 (*Amenembat Szürer*) sír leomlott része fölötti ép szikla vonalát követik némi biztonsági ráhagyással. Keleti külső fala a -63- és a TT 185 (*Szteni-iger*) előudvarokat a véséskor meghagyott, elválasztó sziklanyúlványra építették. Északon az utóbbi sír, illetve ennek nyugati szomszédja, a TT 184 (*Nefermenu*) homlokzata határolja, nyugaton pedig rányúlik a TT 412 (*Qen-Amon*) előudvarára, illetve, mint a korábbi, még le nem omlott sarok idején láthattuk, e sír homlokzati falára is. Nyugaton egy nagyobb, emeletes épület állt (21. kép), az északkeleti sarokban pedig, a TT 185 előtt egy kisebb, emeletes torony, a kettő között udvar, illetve földszintes, ideiglenesebb fedésű helyiségek (23. kép). Az alaprajz és a falak elrendezése azt sugallja, hogy keletkezése, vagy valamely kori átalakítása – hasonlóan ahhoz, ahogyan Hagg Adli örökösei is megosztottak rajta – két részt különített el.



23. kép: ABétBogdádi hőlégballonról készített felvételen, 1989-ben, északról (Csáki György felvétele, részlet).

Ablakok az emeleti helyiségeknél láthatóak a régi képeken, mégpedig zsalugáterrel ellátott fakeretekkel, melyek többségét kékre festették. A földszinten egyáltalán nem voltak ablakok, legfeljebb a délnyugati helyiség külső szellőzését tartották fontosnak, a nyugati oldalon itt négy, a déli oldalon csak egy lőrészzerű ablakmélyedés volt (4. és 24. kép).

²⁰ A thébai temetők körzetében az ideletelepült, főként archaikus életmódot követő, de a modern város, Luxor közelében élő, és a Királyok Völgye, illetve a kiemelt műemléki körzet adta turisztikai lehetőségek által erősen befolyásolt lakosság néprajzi, antropológiai, szociológiai kutatása az utóbbi években, az áttelepítések időszakában némileg megerősödött. Ehhez ld. legutóbb SPEK, KEES van der, *Making a Living in the City of the Dead. History, Life and Work at al Hurrubát in the Necropolis of Thebes, al Qurna, Luxor*, 2009. Korábban a hagyományos vályogépítkezéstről és annak korszerű alkalmazásáról ld. a kutatás vezető egyénisége, a jelentős egyiptomi építész gyakorlati munkáját is: Hassan FATHY, *Architecture of the Poor. An Experiment in Rural Egypt*, Chicago 1973, = *Gourna: A Tale of Two Villages*, Cairo 1969.



24. kép: A Bét Bogdádi, még lebontása előtt (2005-ben) délről.

A falakat vakolták, világoskék festés, esetleg meszelés nyomai maradtak fenn a régebbi felvételeken, a keleti torony déli oldalán egy színes festmény emlékeztetett valamelyik tulajdonos mekkai zarándokútjára (24. kép). A nyugati, emeletes épületet a külső oldalakon némi díszítéssel látták el: délen kettős vonalú ornamentika zárja le felül, nyugaton, a bejáraton hullámos párkányzat.

Az épületeket kb. egy méter magasságig faragatlan kövekkel alapozták, hozzávetőleg a földszint magasságáig nagyobb, de egyes téglákból építették, előlött kisebb méretű téglákat alkalmaztak. A vályogtégla falak kötéseinél általában jellegzetesen a másfeles téglarakási módot alkalmazták, mely az ókori építményeknél is igen gyakori. A falak vastagsága általában 45–50 cm körüli.²¹



25–26. kép: Jellegzetes másfeles téglakötések a Bét Bogdádi illetve a tőle néhány méterrel nyugatra fel-tárt, a 18. dinasztia idején épült vályogtégla szentély falaiban.

A bejárat a nyugati oldalon nyílik (szélessége 1,20 m), amely mellett egy kövekkel erősített, a kapu magasságáig tartó támpillér biztosítja a falat (4. kép). Ezt láthatólag később ragasztották az építményhez, talán az omlás után. Küszöb gyanánt ókori emléket építettek be: gránitból van, feltehetőleg eredetileg szarkofág oldala volt (27–28. kép). Ez a küszöb majd fél méter magas, 6,2 cm a vastagsága, a házban tartott állatokat, kecskéket, juhokat, ludakat akadályozta abban, hogy kedvük szerint távozzanak a házból.



27–28. kép: A bejárat a magas, rózsaszín gránit küszöbvel.

²¹ Ezt a falvastagságot a másfeles téglarakás és -kötés alkalmazásával valóban egy hosszanti és egy keresztbe fordított sor alkalmazása adja ki; ld. az A2 típust SPENCER, A.J., *Brick Architecture in Ancient Egypt*, Warminster 1979, Pl. 1. A vályogtechnika manapság a környék teljes férfilakossága számára közismert, a fiatalabbak számára is.

A bejáratot viszonylag erős ajtó védte, mely befelé nyílt, és kialakítását gondos tervezéssel oldották meg. Az ajtó fa gerendából készült fészkekben forgott (29. kép), retesszel zárható volt, mégpedig erős, gerendaszerű retesszel, melynek fészket a kapu keretének vályogfalában szintén komolyabb fa elemmel erősítették (30. kép).



29–30. kép: A bejárat forgó elemének fészke, illetve a retesszé, melyet szintén komolyabb, faragott fa elemmel erősítettek meg.

A belső ajtók hevenyészettebb kidolgozásúak. Kettő maradt ráánk eredeti helyén, a kemencét tartalmazó konyháé (8. sz. helyiség az alaprajzon, 34. kép) és a déli három helyiség közül a középsőé (4. sz. helyiség). A konyha ajtaja befelé nyílt, egy kerek kövön forgott, függőlegesen egymáshoz erősített deszkákból, valószínűleg házilag készítették, úgy tűnik, nem volt zárható (31. kép). A déli szárny helyiségének ajtaja (32. kép) is befelé nyílt, de kívülről volt zárható, hagyományos, faragott, retesszszerű alkalmazhatósággal (33. kép). Ez utóbbi ajtó szintén házi készítésű lehetett, függőlegesen egymáshoz erősített deszkáit kívülről fémlemezekkel takarták, melyek úgy tűnik, hordó simára kalapált lemezdarabjai lehettek eredetileg. Ebben a helyiségben állatokat tartottak.



31–33. kép: Belső ajtók: konyhaajtó (balra) és az állattartásra alkalmazott helyiség ajtajának külső zárja.

A Bét Bogdádi eddig megismerhető, nyugati része, alaprajzát tekintve (34. kép), alapvetően háromosztatú. A helyiségek általában szabálytalan négyszögek. Középpütt, a nyugaton nyíló kaputól széles (2,5 x 6,2 m) kapualj húzódott (I. sz.), mely azonban a mindennapi élet színhelyeül is szolgált, talán a ház épített részének leg-hűvösebb, természetes fénnel is megvilágított helyisége volt, afféle nappali is, ahol könnyű, pálmrostokból készített dikót is elhelyezhettek mindennapos heverészés céljából (27. kép).²²

²² Hagg Adli ritkán hívott meg vendégségbe. 1984-ben villásreggelire voltunk hivatalosak, és akkor itt,



34. kép: A Bét Bogdádi alaprajza (Wéberné Jánossy Katalin felmérése alapján). A sötétített rész még csak körvonalaiiban ismert: a meszelt, még lebontatlan, egyelőre lakott házrész.

A déli és az északi szárny három-három helyiséget tartalmazott, de ha csak az alaprajzot és a jelenlegi falcsonkokat ismernénk, ez megtévesztő volna az elrendezést illetően. Csak a két-két nyugati helyiség (3, 4. és 6, 7. sz.) tartozott az emeletes épülethez, a további két helyiség (5. és 8. sz.) között a folyosó fedetlen volt, e helyiségek plafonja pedig csak múlandó anyagokból, összekötözött pálmarmarostokból, gyékényszőnyegből készült (23. és 35–36. kép). A két helyiség közötti rész már a belső udvar része volt, mely azután L-alakban északra kanyarodott és kiszélesedett. A téglakötések nem teljesen egyértelműen, de azt sugallják, hogy az udvarról nyíló két helyiséget utólag toldották az emeletes épülethez. Ha ez valóban így volt, akkor a kapualjat a belső udvar meghosszabbításával eredetileg T-alaprajzzal tervezték, ahol a T szára a kapualj, s a 4. és 5. helyiséget összekötő, talán éppen ezért elfalazott ajtó eredetileg a belső udvarra nyílt.



35–36. kép: A Bét Bogdádi nyugati, emeletes része északkeletről, 2007-ben, illetve a belső udvar a két hevenyészett plafonnal ellátott helyiséggel, északról, 2009-ben.

A voltaképpeni belső udvar mintegy 5,40 x 2,80 m területű, és a TT 185 (*Szeni-iqer*) sír bejáratához vezet (37. kép). Ez a sziklásír két-pilléres homlokzatú, ahol, a jelenleg is álló, fehérre meszelt torony mögött a két pillérközt elfalazták, és csak a nyugati hagyták szabadon a sírba való bejáráshoz. A pillérek homlokzati része egyébként szabadon áll, a sír tulajdonosát ábrázoló óbirodalmi domborművek maradványai jól kivehetőek (38–39. kép), jóllehet az egyiket a torony örököse szintén fehérre meszelte.

.....
a kapu alatt terítették meg a gazdag asztalt.



37–39. kép: A belső udvar délről, *Szeni-iqer* sziklasírjának (TT 185) a ház lebontásakor eltorlaszolt bejáratával (a kép jobb oldalán), illetve a két pillér domborművei.

A sír jelenlegi bejárata melletti sziklafelület mögött már *Nefermenu* sírja van (TT 184). A homlokzat díszítéséből itt semmi nem maradt fenn, talán a ház padlója alatti, még feltáratlan felület megőrzött valamit belőle. Ez a padló *Nefermenu* első,



40. kép: Tojásnyomok a belső udvar falán.

széles szentélyének járósíntjéhez képest közel 1,5 m magasságban van. A homlokzaton, melyet valamikor vályogvakolattal is lekentek, ugyan ókori maradványokat egyelőre nem találtunk, de a ház lakóinak az ünnepek alkalmával végzett, a termékenységet elősegítő rítusának nyomait igen: nyers tojásokat kentek a falra (40. kép).²³

Az emeletes épület déli szárnyának helyiségeibe (3. és 4. sz.) a kapu alól vezet bejárat, s a harmadik, már nem az emeletes épület földszintjéhez tartozó helyiségbe (5. sz.) is innen, a már nyitott udvarról. Ez utóbbi homlokzatán a bejárat két oldalán a vályogépítézet jellegzetes, íves rakodó-polcait alkalmazták (41. kép). Mindhárom helyiség járósíntje magasabb volt, mint a hozzájuk vezető folyosó-kapualjé, és alom maradványai borították, a két belsőbb helyiség (4, 5. sz.) küszöbét faragatlan kőlapokkal erősítették (42. kép). Állatokat tartottak mindháromban, de a kapu melletti helyiség (4. sz.) jóval nagyobb (3,6 x 4,6 m), mint a másik kettő (2,6 x 4 m és 3,5 x 4 m), és eredetileg talán nem ez volt a funkciója, inkább nappali vagy fogadószoba lehetett. A lőrészzerű ablaknyílások, melyeket elsősorban a nyugati oldalán készítettek (4. kép), e felhasználás levegősebbé, megvilágítottabbá tételét szolgálták. A középső, még az emeletes épület földszintjéhez tartozó helyiség (4. sz.) belső, északnyugati sarkában, a bejárat mellett, téglából fél-

²³ Ásatási munkásaim, különösen az idősebbek, akikkel szorosabb baráti kötelékek is kialakultak a többévtizedes közös munka során, adatközlőként is szolgáltak, elsősorban Mohamed Abdelmáti Mohamed Ahmed Szulejmán Szelim Abdallah és Ahmed Mahmud Haszan Szaid Abderrahím. Elbeszélésük szerint a hagyományos tojásrítust elsősorban a tavaszünnepe (*Samm el Neszim*) során alkalmazták, mely naptárilag a mi Húsvétunkkal esik egybe.

köríves rekeszt építettek, mely az állattartást szolgálta takarmánytartóként, esetleg etetőként. Mindenesetre amennyire a két és fél évtized alatt az épület használatát követni tudtam, a helyiségek funkcióváltásait figyelhettem meg. Legkorábbi látogatásomkor, 1984-ben a két belső helyiségben juhokat, kecskéket és ludakat tartottak, majd az állatok lakhelye olykor felcserélődött. Később ludakat már nem tenyésztettek, de mindkét szoba továbbra is az állattenyésztés és az ezzel kapcsolatos munkálatok színhelye volt, a későbbi időkben valószínűleg az első, legnagyobb helyiség is.



41. kép: A déli helysorsor legbelső bejárata, ahol a régebbi képen (2007) látható, hogy az ajtó befelé nyílt, a helyiség padlóját alom borította, szintje jóval magasabb, mint az udvaré és a kapualjé, belül pedig a törmelék eltakarításakor előkerült, még talán használt nagyméretű fejtőedény (*maggjír*). A helyiség homlokzatán a vályogépítéssel jellegzetes íves rakodó-polcai, még eredeti funkciójuk szerinti használatban.



42. kép: A Bét Bogdádi három, a kapualjból illetve az udvarról nyíló helyisége a törmelék eltakarítását követően, 2010-ben. A padlók magasabbak, mint a kapualj-folyosóban és a belső udvaron. A déli szárny két belső helyiségének (4, 5.) küszöbét faragatlan kőlapokkal erősítették, a középsőben (4.) a sarokban, az állattartás épített eszköze, a fél-köríves takarmánytartó hombár (?), vagy etető maradványai. A két belső helyiség között egykor ajtó nyílt, melyet később vályogtéglákkal falaztak fel. Valószínű, hogy az udvar két oldalán lévő helyiséget utólag toldották az emeletes épülethez.

Az északi szárny három helyisége közül az első kettő, melyek az emeletes épület földszintjén vannak (6, 7. sz.), egymásba nyílik, s kapualjból közelíthetőek meg. A kapualj kiszélesedik, s ez a két helyiség alaprajzát is befolyásolja. A kiszélesedés oka az, hogy a kapualjban, e fal mentén vezet az emeletre a két keskeny (60 cm) lépcső egyike (43. kép). A háznak ezt a részét tehát eredetileg is így tervezték. A lépcsőt vályogemelővel készítették el, úgy, hogy a lépcsőfokokat kőlapok alkották. Érdekes, hogy itt homokkővet is használtak, melyet kizárólag ókori építményből nyerhettek ki, s ez történetesen a mészkő lapokkal is. A lépcső megközelítését egy mintegy 1,20 méteres beugró teszi lehetővé, mivel itt, a kapualj északi oldalán támpillért készítettek, emögött indul a lépcső. A feljáró vályogemelője és a valószínűleg utólag toldott helyiségtől (8. sz.) elválasztó fal közt további egy-

méteres a távolság. A lépcső emelvényének e hátfala is vakolt, a vályogemelvénnyel megoldott feljártat feltehetőleg fa lépcsőkkel folytatódott.



43. kép: A kapualj lépcsőjének maradványai



44. kép: Hombár és állatetető az északi szárny kapu melletti helyiségében (6. sz.), illetve a második, emeletre vezető lépcső maradványai az innen nyíló helyiségben.

Az emeletes épület északi szárnyának földszintjén lévő két, egymásbanyíló helyiség (6, 7. sz.) bejárata közvetlenül a kapu mellett nyílik, mégpedig úgy, hogy a homlokzati fal és a lépcsőt elválasztó pillér között afféle előteret képeztek ki. A két helyiségről is elképzelhető, hogy eredetileg egy teret alakítottak ki (együtt: 5,8 x 3,2 m), melyet csak utólag választottak ketté. Az északi, külső falat a TT 184 (*Nefermennu*) sír homlokzatára építették. Jelenleg az 1960-as évek omlása után újjáépített, íves fal alkotja az északnyugati sarkot, de az omlás előtti falak csonkjai is fennmaradtak.

Ha valóban kettéválasztották az eredetileg hosszú helyiséget, csak ez után építhették be a hombár-szerű, takarmány tárolására használható, henger alakú fedett téglapítményt a sarokba, melybe fölülről lehetett beönteni a gabonát (?), és az alsó nyíláson kivenni (44. kép). Ez elé egy további, hasonló alakú, de fedetlen építményt is készítettek, mely állatetetés célját szolgálhatta. Ennek késői eredetére utalhat az, hogy vörös, égetett téglából készült. 1984-es látogatásomkor ez volt a számár rendes helye, aki egyébként mindennapjait a háztól nyugatra lévő, gazdasági udvarként használt területen töltötte. (A juhokat többnyire csak reggel és este levegőztették a kapun kívül.)

A TT 184 (*Nefermennu*) sír homlokzatára rakott téglafal előtt indul az emeletre vezető második lépcső vályogtéglából épített része (hossza: 1,65 m), melynél a harmadik lépcsőfoknál pihenőt képeztek ki, s innen derékszögben elfordulva valószínűleg fa lépcsőfokokkal folytatódott (45–46. kép).



45–46. kép: Az északi szárny emeletre vezető lépcsője a TT 184 (*Nefermennu*) sír homlokzatára rakott fal előtt. A lépcsőház nyugati falában ismét megfigyelhetők a kisebb eszközök tárolására szolgáló polcok.

Az emeleten a kapualj fölött szintén folyosó választotta el az északi és a déli szárny helyiségeit. A folyosót és az északi szárnyat talán eredetileg sem fedték komolyabb födémmel, a déli szárny valószínűleg két helyiségét azonban igen. Ezek lakóhelyiségek lehettek, amíg a tulajdonosok életkora és egészségi állapota a magas lépcsők használatát lehetővé tette. A folyosó végén, a belső udvarra eredetileg talán erkély nyílt, melyet azonban részben elfalaztak, de az ablaknyílás megmaradt, s talán a lépcsőháznak is volt egy kisebb, ablaknyílása. Az emeleti helyiségek bejárataiban készített fa ajtók voltak, s festésük a többi nyílászáróhoz hasonlóan kék volt (47–48, 54. kép).



47–48. kép: A ház emelete.

Az emeletes épület északi szárnya előtti helyiség a belső udvarból nyílt, ez volt a kemencét is tartalmazó konyha (3,3 x 2,1/2,9 m). Fedése, mint láttuk, a déli szárny párhuzamos helyiségéhez hasonlóan csak hevenyészett volt (35–36. kép). A henger alakú kemencét az északnyugati sarokba építették, a *Nefermenu* sírba vezető bejárat elé, és a sarkot a kemence magasságáig érő falazással elrekesztették (49–53. kép). A kemencét benyomkodott karikákkal díszítették.



49–50. kép: A kemencét is tartalmazó konyha.



51. kép: A kemence (Bezerédi Zsófia, diófapác).

A kemence építése után a *Nefermenu* sírba vezető ajtót már bizonyosan nem lehetett használni. Az ajtó, melynek szemöldökfája fölül szüette deszka, méréseink szerint az alaprajzon *Nefermenu* sírjának eredeti bejárata körül lehet, de valószínűleg jóval magasabban. Talán MacKay falaztatta el, esetleg később történt, de ezek után a ház lakói már csak az első, széles szentély keleti felét használhatták, ahová a TT 185 (*Szēni-iqer*) sírból lehet bejutni. Talán ezért bővíthették az emeletes épületet a földszintes konyhával. A korábbi fázishoz tartozhat az a két polcszerű mélyedés, melyet az emeletes épület homlokzatán, egy-egy cserépfazék beépítésével alakítottak ki. Elképzelhető, hogy egykor galambok tenyésztésére szolgáltak.



52–53. kép: A konyha északi falából nyílik a TT 184 (*Nefermenu*) sírba vezető bejárat. Mellette a két polcszerű, cserépfazékok beépítésével kialakított mélyedés.

A Bét Bogdádi keleti felét ma is lakják az örökösök, felmérésére egyelőre nincs mód, s a hatóságok a házrész mihamarábbi lebontását ígérik, lehetséges, hogy ebben az állapotában már nem is lesz lehetőség a vizsgálatára. Az örökös 2008-ban kimeszelte új tulajdonát. Külön bejárat korábban ide nem vezetett, a torony az előudvarból, a déli szárny egy negyedik helyiségén keresztül volt megközelíthető. A meszeléssel egyidejűleg azonban külön bejáratot is készítettek, s ezzel valóban két részre osztották az ingatlant (54–55. kép).



54–55. kép: A Bét Bogdádi keleti oldalán egykor nem nyílt bejárat (2006). A keleti torony örököse azonban a házrész kimeszelésével párhuzamosan az előudvarként használt helyiségbe ajtót nyitott (a felvétel 2009 februárjában készült).

A kutatott terület utolsó építési fázisának vizsgálata, tehát a Bét Bogdádi lebontásának és a törmelék eltakarításának fontos tanulsága, a nagyméretű házkomplexum egy évszázados története, a személyes megfigyelések negyedszázados lehetősége azt mutatja, hogy az építmények egésze néhány generáció alatt alapvető változásokon ment keresztül, sőt még a legutóbbi tulajdonosok használata idején is az egyes helyiségek funkciója viszonylag gyakran változott. Az emeletes részek építését kö-

vetően a földszinti helyiségek eredetileg a gazdasági tevékenységek, állattartás, feldolgozás, konyha szerepét töltötték be, lakóhelyül – talán egy, a bejárat mellett nyíló reprezentatív szoba kivételével – az emeleten lévő szobák szolgáltak. Az ókori sírok felhasználásának lehetőségeiről egyelőre csak a párhuzamok alapján alkothattunk képet: gyakori volt a nagyobb állatok istállózása, s ez elképzelhető ehelyütt is a korábbi időkben. *Szeni-igjer* (TT 185) sírjának feltárása remélhetőleg erről is adatokkal szolgálhat majd.

A TT 412 (Qen-Amon) előudvarának feltárása

Tavaly, 2009. tavaszán feltárást kezdtünk a Bét Bogdáditól közvetlenül nyugatra, azon a felületen, ahol a törmelék a TT 412 (*Qen-Amon*) sziklatermei előtt, annak előudvarát rejtette. Az előudvart részben a ház is takarta (2. kép), s ez volt az oka annakidején, hogy 1966-ban Mohamed Száleh a feltárást itt nem tudta folytatni.²⁴ A sír előudvarának nyugati felét tártuk fel tavaly, 2009-ben a tapasztott padlóig, mely nagyobb foltokban fennmaradt. Az udvar oldalfalának vályogtéglá magasztása erre többhelyütt ráomlott, s a téglatömböket akkor ideiglenesen bennhagytuk (56, 60. kép).

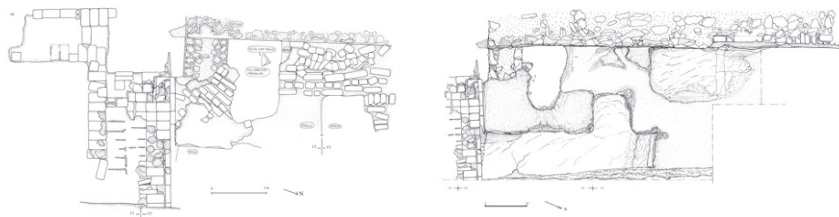


56–57. kép: A TT 412 (*Qen-Amon*) előudvarának feltárt, nyugati fele tavaly, 2009-ben, illetve a Bét Bogdádi lerombolása után, vályogtéglá-törmelékkel borítva.



58–59. kép: Az előudvar feltárt része a téglamaradványok eltávolítása után, ahol jól láthatóak a tapasztott padló fennmaradt részei, illetve ennek eltávolítása után: a vésett sziklaágy, a bejárat fal kőépítménye és az ez elé, de nem vele párhuzamosan épített vályogtéglá konstrukció, mely a törmelékot támasztotta.

²⁴ SALEH, The Tomb of the Royal Scribe Qen-Amun at Khokha (Theban Necropolis N° 412), *ASAE* 69 (1983) 15–28.



60–61. kép: Az előudvar feltárt része 2009-ben, az oldalfalról leomlott ókori vályogtégla-k maradványaival, illetve a téglatömbök eltávolítása után a tapasztott padló maradványai. (Köllő Zsuzsanna és Fa Marianna rajzai)

A Bét Bogdádi lerombolása azzal járt, hogy a ház vályogtégla-törmeléke a teljes feltárt területet beborította (57. kép). Most a törmeléket innen is eltakarítottuk, és a további feltárást némileg megnehezítette az, hogy az ókori, leomlott téglafal maradványai összekeveredtek a ház romjaival, de a tavalyi dokumentáció alapján (60. kép) a különböző eredetű téglahalmokat el lehetett különíteni. Az ókori téglalomlás maradványait is eltávolítottuk az idén, és a tapasztott padló maradványait is dokumentálni lehetett (58, 61. kép). Végül a tapasztott padlót is eltávolítottuk, melyet kicsiny kövekkel kevert finom porral alapoztak. E padló kronológiai helyzete tavaly még bizonytalan volt, mint ahogy az előudvar bejárati részének két építményéé is. Az udvar nyugati oldalfalára merőlegesen kőfal húzódik, mely annál azonban jóval alacsonyabb, s a tapasztott padló ezt is fedte. Ez előtt, ellenben vele nem párhuzamosan, tehát az oldalfalra nem merőlegesen, egy további, vegyes vályogtégla-kból készült, látszólag pülón-szerű építmény valójában a törmeléket támasztja északról, az előudvar felől. Elképzelhető volt, hogy nem a 18. dinasztia korában, hanem egy későbbi fázisban, s a sírt a Mohamed Száleh által feltárt későbbi temetkezések időszakában bővítették ezzel az építménnyel. Most – bár a kerámiaanyag elemzése még nem fejeződött be – bizossá vált az, hogy az udvar fennmaradt tapasztott padlója az eredeti építési fázishoz kapcsolható, és az oldalfal vakolt részeinek és a leomlott téglatömbök összehasonlításával valószínűvé az, hogy a pülón-szerű vályogtégla építmény is e korban keletkezett. Ez magyarázatot adhat arra is, hogy az eredetileg az előudvar homlokzati falául tervezett kőfal miért alacsonyabb az oldalfalnál, és a padló miért takarja.

Qen-Amon sírjának (TT 412) előudvara keleten a Bét Bogdádi falai alá nyúlik. Feltárása együtt lesz lehetséges a szomszédos sírok, a TT 184 (*Nefermennu*) és a TT 185 (*Szteni-iker*) szintén a ház romjai alatt lévő előudvaraival és homlokzataival, s ez teheti majd lehetővé az Óbirodalom idején, a 18. dinasztia korában, és a közöttük lévő, a 19. dinasztia idején készített sziklásírok építészeti összefüggéseinek vizsgálatát is. Ez a feltárás viszont nem csupán az ókori emlékek megismerését szolgálhatja, hanem a legutóbbi alakját a 20. században elnyert Bét Bogdádíró is olyan adatokkal nyújthat, amelyek arról vallanak, hogy a ház építése során hogyan alkalmazkodtak az egykori sír építményekhez, sziklavájtatokhoz, s azokat hogyan alkalmazták a modern ház kialakításakor.

Abstract

This is the first part of the report on the 2010 season of the Hungarian Archaeological Mission working on the south slope of the el-Khokha hillock in the Theban necropolis, Egypt. The western half of the large, 20th century mud brick house called Bet Bogdady has been removed and most of the debris cleared. The house can be interpreted as a piece belonging to the latest phase of the researched area. Its plans, archive photographs and the documents of the late owners recovered during the clearing have made it possible to reconstruct the history of the century-old building. The rather complex construction survived several modifications and the function of the rooms was regularly changed. The architectural relations of the ancient rock cut tombs below and around the house can be investigated step by step as the clearing proceeds (TT 48, TT 184, TT 185, TT 241, TT 412, [Kampp] -63-).

TÓTH ANNA JUDIT

Az öregasszony a révnél

Az antik kultúra létének közel másfél évezrede alatt kiteljesedő írásbeliség figyelemreméltó műfaji változatosságot hozott létre, nem csupán a szó szoros értelmében irodalmi műfajok mindegyikében képviselteti magát az ókor, hanem egészen perifériális témakörökben is: maradt ránk viccgyűjtemény (Philogelos címen), álmoskönyvek (például Artemidórosé), töredékeiben még háromnyelvű társalgási szótárt is ismerünk¹, ránk maradt néhány autentikusnak tekinthető népdal, s bár elvesztek, de tudunk szexuális kézikönyvek létezéséről (pl. Elephantis művei).

Éppen ezért különös, hogy az ókorból nyomát sem leljük a mai értelemben vett tündérmesének. Az antik mese állatmese: egészen kis terjedelmű, prózai vagy verses történet, egyértelmű tanulsággal a végén, és leggyakrabban állatszereplőkkel, bár néven nem nevezett emberszereplők is előfordulnak, valamint istenek is, akár a bölcs igazságosztó szerepében, akár mint emberi gyarlóságoktól terhelt komikus figurák.² Ez a fajta mese az alsóbb néprétegekhez volt köthető: Aisópost életrajzírói rabszolgának tették meg, Phaedrus Augustus császár szabadosa volt. Ugyanakkor nem tekinthető rabszolga-műfajnak sem: maga Sókratés is kivégzésére várakozva Aisópos meséinek megverselésével ütötte el az időt. Aristotelés retorikájában javasolja az ilyen típusú mesék alkalmazását az argumentációban: a csattanós tanulság rövidre zárja az érvelést, nem igényel további szillogisztikus bizonyítást.³ Ugyanakkor nem utal rá semmilyen jel, hogy e mesék gyerekek számára íródtak volna.

Ezután kérdéses, hogy milyen történeteket hallgathattak a görög és római kisgyerekek, és ezek mutattak-e bármilyen hasonlóságot a klasszikus Grimm-mesékkel, melyeken a mai gyerekek felnőnek. Minthogy a tündérmese eredendően népi műfaj, meglepő volna, ha a kérdésre nemmel kellene válaszolnunk, mégis a görög irodalomban jelzésszerű nyomokat sem találunk a tündérmese létre. Görög szerzőknél találhatunk jellegzetes mese-szűzséket, ilyen például Ailianos Rhodópis-története, mely Hamupipőke meséjének első ismert változata.⁴ Rhodópis egyiptomi kurtizán, fürdés közben egy sas felkapja az egyik szandálját, és egészen Memphisig repül vele, ahol az éppen bíraskodó Psammétikhos király ölébe ejti. A fáraó látatlanul beleszeret a gyönyörű cipellő tulajdonosába, és amint sikerül megtalálnia,

¹ W. SCHUBART: Ein lateinisch-griechisch-koptisch Gesprächsbuch. *Klio* 13 (1913) 27-38. A cikkben tárgyalt papirusztöredék mai értelemben vett társalgási zsebkönyv, hétköznapi életből vett párbeszédet közöl három nyelven.

² Az elsőre példa AISÓPOS 44. meséje a békákról, akik királyt kérnek maguknak. A másodikra példa lehet az AISÓPOS 88, Hermészről és a szobrászról.

³ ARIST. *Rhet.* 1393a.

⁴ AILIANOS *Varia Historia* 13.33.

feleségül is veszi. A történet az Ailianos által megörökített formájában azonban nem mese, inkább történelmi anekdota, Rhodópiszt Hérodotos (2.134.) Aisópos rabszolgatársaként és Sapphó bátyjának szeretőjeként tartja számon, és tud Delphoiban látható felajánlásairól.

A latin irodalomban már jobb a helyzet, Apuleiusnak köszönhetjük az antik irodalom egyetlen történetét, melyet műfaji szempontból kétségkívül tündérmesének minősíthetünk, Amor és Psyche története a Szépség és a Szörnyeteg klasszikus változata.⁵ Nemcsak a mese fordulatai idézik az újkori tündérmesét, hanem az előadás módja is. A rablók fogságába esett fiatal lánynak meséli vigasztalásul egy öregasszony, formai elemei mindenki számára ismerősek lehetnek: „Élt egy országban egy király és egy királynő. Volt nekik három csodaszép lányuk.”⁶ Apuleius meséje természetesen nem népmese, hanem Apuleius alkotása, mindazonáltal valószínű, hogy egy tradicionális történet irodalmi formába öntésével készült – a kerettörténet, Lucius számárrá válásának története sem Apuleius találmánya, fennmaradt Lukianosnál is novella formájában.

Halvány nyomok utalnak arra, hogy talán más meséink is ismertek voltak az ókorban valamilyen formában. Petronius Satyriconjának egyik megszólalója a felkapaszkodott újjgazdagot a következőképp jellemzi: *qui fuit rana, nunc est rex*, aki béka volt, most meg király (Sat. 77.6.). Nehéz e szavakat olvasva másra gondolni, mint hogy a békakirályfi meséje Petronius korában már ismert volt. Az elveszett történet feltételezhető műfaja szempontjából fontos, hogy a görög mitológiában számos esetben változnak emberek állatokká vagy növényekké, de ez az átváltozás a mítosz befejezéséhez tartozik, az emberi főszereplő vagy isteni büntetésből változik át, vagy azért, hogy megmeneküljön egy kétségbeesett szituációból, ők azonban soha nem nyerik vissza eredeti formájukat. Éppen ezért valószínűtlen, hogy a békatörténet egy elveszett mítosz nyomát őrizné. Valamivel korábban ugyanebben a műben egy másik rövid utalást olvashatunk: *incuboni pilleum rapuisset, thesaurum invenit*, miután ellopta a lidérc sapkáját, kincset talált (Sat. 38.8.). Az *incubo* elvileg az *incubus* démon egy névváltozata lehetne, de mivel egy olyan lényről van szó, aki kincseket őriz, és el lehet lopni a sapkáját, inkább valamiféle erdei törpére, manóra kell gondolnunk.

Aligha véletlen, hogy mindkét megjegyzést Petroniusnál találjuk, társadalmilag igen alacsony státuszú szereplők szájából hangzanak el. Így tehát a latin nyelvű mese pusztán két olyan mű igazolja, melynek műfaja szintén alacsony presztízszel rendelkezett, hiszen a regény mint műfaj még saját nevet sem kapott az antikvitás irodalmáraitól.⁷ Mi okozhatta a megbecsülés e teljes hiányát? A tündérmese a

.....
⁵ AARNE-THOMPSON 425A és C típusának feleltethető meg. Vö. még H.J. ROSE: *A Handbook of the Greek Mythology*. London 1928. 286ff.; és G. ANDERSON: *Fairytales in the Ancient World*. London–New York 2000. 61f.

⁶ APULEIUS 4.28.1. „*Erant in quadam civitate rex et regina. Hi tres numero filias forma conspicuas habuere...*”

⁷ MACROBIUS (*In Somn. Scip.* I.2.) csodálkozik is rajta, hogy a filozófus Apuleius efféle mesék

maga autentikus és folklorisztikus formájában aligha illeszthető be a tanítás és gyönyörködtetés fogalma köré épülő antik esztétikába, a morális tanulság csekély vagy teljesen hiányzik (hacsak nem tekintjük morális imperativusznak a kételtűek megcsókolását, vagy elfogadjuk, hogy manók, óriások és rokonaik esetében a lopás nem minősül gáztettnek). A gyönyörködtetés szempontjából pedig egy szájhagyomány útján terjedő prózai történet szintén nem nyújthat sokat, mivel hiányzanak belőle mindazok a stiláris eszközök, melyek az antik műprózát irodalmi szintre emelik.

E három utalás minden, amit a római tündérmeséről tudunk. Tudásunk még csekélyebb, ha a hellén kultúrkörre térünk át. A néprajzkutató Graham Anderson az antik tündérmeséről írott monográfiájának legnagyobb részében klasszikus Grimm-mesék motívumainak antik előzményeit kutatja,⁸ de érvelése az esetek többségében kevésbé meggyőző. Annál érdekesebbek azok az általa összegyűjtött szöveghelyek, melyek illusztrálják, hogy az ókori Hellaszban is létezett olyan szóbeli előadói stílus, mely kimondottan a gyerekek igényeihez igazodott, ilyen Philostratos *Imaginése*, melyben az irat tárgyát képező festményeket egy tíz éves gyerek számára írja le a szerző.⁹ Hasonlóan fontos szöveg Aranyszájú Szent János *De inani gloria et de liberis educandis* című írása, melyben a tudós pátriárka nem csupán arra biztatja a keresztény szülőket, hogy gyermekeiket óvják meg az ostoba dajkameséktől, hanem részletes instrukciókat is ad, hogy miképpen adható elő Káin és Ábel története mese formájában. Nem csupán a leegyszerűsített nyelvezet, a szereplők személyneveinek elhagyása teszi meseszerűvé az előadásmódot, Aranyszájú János szövegében Ábel csontjai a föld alól a szó szoros értelmében kiáltanak az égre, ami így nem szerepel a Bibliában, viszont hasonlít az Aarne-Thompson Motívumindex 780. típusára (énekdő csontok).¹⁰

Vajon mik lehettek azok az ostoba és értelmetlen dajkamesék, melyektől a keresztény gyermekeket óvja Aranyszájú Szent János? Mik lehettek egyáltalán ezek a történetek, az *aniles fabulae*, ill. görögül *mythoi tyttbón*, melyeken a görög gyerekek nevelődtek? Aligha kétséges, hogy maguk a görög mítoszok és hőosztörténetek.

A görög mitológia talán a leggazdagabb az európai népek kereszténység előtti mitológiáiból, de feltűnő vonása, hogy a mítoszok írásban való megőrkítésére csak többé-kevésbé szekuláris kontextusban kerül sor, a görög mítoszok irodalmi alkotásként maradtak ránk, egy néven nevezhető szerző önálló művészi törekvéseinek eredményeként. A hellenizmustól kezdve megjelenő és főleg a császárkorból ismert kommentárok, mitológiai kézikönyvek ugyanezen irodalmi alkotások magyarázatára szolgálnak, vagy további irodalmi alkotások megírásához óhajtanak segítséget nyújtani. Amennyiben a mítoszt a görög vallási kultusz szerves részének véljük, még meglepőbb, hogy a legtöbb út, melyeken keresztül e mitológia nemze-

.....
írásával játszadozott.

⁸ ANDERSON 2000. 24. oldaltól kezdve az egész mű. Khióné, Ovid *Met.* II. 301. Hyginus *fab.* 200.: a hősnő nevén túl semmi valódi párhuzam nincs Hófehérkéhez.

⁹ ANDERSON 2000. 5.

¹⁰ ANDERSON 2000. 5-7.

dékről nemzedékre átadódott, hasonlóképpen profán vagy félig profán közegben zajlott. Buxton¹¹ számos szituációt vizsgál, melynek során a fiatalabb nemzedékek megismerhették mítoszaikat, s ez a folyamat lényegében a bölcső mellett kezdődött. Platón szerint (Rep.378d) idős férfiak és nők a mesélők, legtöbb forrásunk szerint inkább nők: dajkák, anyák, nagyanyák.¹² A gyerekek nemcsak az olyan mumszerű lényeket ismerték meg dajkáiktól, mint a Gelló vagy a Mormó, hanem a görög mitológia klasszikus, nagy történeteit is: Philostratos az *Imagines*-ben (I.15.1) Théseus és Ariadné kapcsán jegyzi meg gyermek hallgatójának: ezt a történetet biztosan hallottad a dajkádtól, mert azok a nők nagyon értenek az efféle történetek elbeszéléséhez.

A dajkák szerepének megítélése a kultúra továbbadásában mindazonáltal ambivalens, a dajkamese az antikvitásban is pejoratív kifejezés.¹³ A fiatalok (és idősebbek) természetesen más környezetben is találkozhattak népük mítoszaival: a közös kardal éneklés során, iskolában, majd lakomákon, vagy a *leskbé*-ben.¹⁴ Az előadott mítoszok ugyanazok, de aligha igényel bizonyítást az a feltételezés, hogy például a thébai hetek története másképpen hangzott el egy ötéves gyerek dajkájának szájából, mint Aiskhylosnál. Ez a jelenség sajátos és talán a kutatásban nem eléggé hangsúlyozott következményekkel jár a görög mítoszokra. A mítosz lényegében többé-kevésbé állandó narratív fordulatok szekvenciája, melyben nem csupán az egyes fordulatok sorrendjében lehetséges változás, hanem az előadási környezettől függően változhat, hogy a mesélő egy hosszabb szekvencia mekkora részét adja elő. Így például az Oidipus-történet megjelenhet a sophoklési tragédia formájában, ám ha végül nem kerül sor a végzetes következményekkel járó incesztusra, mint ahogy Homérosznál sem, akkor a történet *happy endes* mese alakját öltheti, míg az eposzban mindez csak előjátéka egy nagyszabású háborúnak. A mese stílusa, tartalma, mondanivalója változhatott a hallgatóság életkora, műveltsége, szociális státusza szerint, s ezek a variációk minden bizonnyal kölcsönösen hatottak egymásra, noha a legtöbb esetben mi csak az irodalmi feldolgozást ismerjük.

A következőkben egy motívumot szeretnék megvizsgálni, melynek esetében talán a legnyilvánvalóbb a mesével való rokonság. Számos mesénk fordulópontját jelenti, hogy a hős öreganyámnak szólít egy megfelelő idős asszonyságot, aki azután értékes segítséget szolgál, sőt akár álruhás tündérnek is bizonyulhat. E motívum néhány helyen a görög mítoszokban is megjelenik. A legismertebb történet Iasóné. Iasón ifjúságáról szóló beszámolóink alapvetően két csoportba oszthatók, az egyik változat szerint, Iasón és Pelias viszonya eredetileg nem volt ellenséges, Iasón azért élt távol a várostól, mert szerette a vadászatot vagy a földművelést. Éppen ezért érkezik késve a Pelias által megrendezett áldozati ünnepségre, s sietségében egy

¹¹ R. BUXTON: *Imaginary Greece – The Contexts of Mythology*. Cambridge 1994. 18-52.

¹² BUXTON 1994, 18.: Platón *Gorgias* 527a, *Resp.* 377c., *Leg.* 887d., *Lys.* 205d.

¹³ BUXTON 1994, 21.

¹⁴ BUXTON 1994, 18-44. A *leskbé* egyfajta közösségi házként funkcionált, főleg télidőben volt nagy szerepe.

folyón való átkelésnél elveszti a fél saruját (Ap. Rhod. 1.9.16., 3.67.; Val. Flac. Argonautica 1.83; Hyginus 13.). Ennek láttán jut eszébe Peliasnak az egykori jóslat, mely óvta az egysarujú embertől, s ezért küldi az ifjút az aranygyapjú felkutatására. A másik verzió szerint Pelias zsarnok és trónbitorló, Iasón szülei gyermeküket mentendő elhíresztelik, hogy halvaszületett, és titokban csempézik ki a városból, hogy Kheirón kentaur gondjaira bízzák. Pindarosnál (Pyth 4.71.) a húsz éves ifjú úgy jelenik meg Pelias városában, akár egy naiv, ám önbizalommal teli Parszifál, aki küldetését beteljesítendő elhagyta az erdőt és visszatért az emberek közé. A fél saru elvesztése a folyónál itt is elhagyhatatlan motívum.

Iasónt a legkorábbi időktől úgy mutatják be, mint Héra pártfogoltját (már Homérosznál is: Od. 12.72.). Kettejük találkozásáról Apollónios Rhodios beszél (Argon. 3.66-75.): eszerint az istennő öregasszony alakját öltve jelent meg az Anauros folyónál, és Iasón a vállán vitte át a folyón.¹⁵ Bár nem esik róla külön szó, a fél saru elvesztésének is ekkor kellett megtörténnie. Nehéz megítélni, hogy a történet mennyire volt elterjedt a hellenizmus előtti időkben. Pindaros nem említi, de ott az események nagy részét az Iolkosba érkező Iasón szájából halljuk, aki nem tudhatja, hogy Hérával találkozott – ez természetesen csak *argumentum ex silentio*, semmit sem bizonyít.

Az epizód több motívuma is jelentőséggel bír: Iasón egy folyón viszi át az ismeretlen öregasszonyt, és ezen átkelés közben veszíti el a fél saruját. A *monosandalos* hősök számos tanulmány főszereplői, mivel a félig meztláb megjelenő hősöket mind a görög mítoszban, mind a rítusban baljós aura övezte. A fél cipő, vagy analógiája: a sántaság valamiképpen az alvilágba való leszállásra majd visszatérésre utal, leggyakrabban beavatási kontextusban, hiszen az iniciáció szimbolikája általában magában foglalja a beavatandó „halálát”, majd „újjászületését”.¹⁶ Hasonló mondható el a folyón történő átkelésről. Az indoeurópai népeknél a másvilágra való átjutás általában magában foglal egy folyóvízen vagy tengeren történő átkelést, ennek hatására bármely egyéb folyó is megjelenhet úgy, mint két világ határa.¹⁷ Ilyen baljóslatú helyen kerül sor Héra és Iasón találkozására. A találkozás próbatétel, melyen Iasón helytáll, s ezzel elválasztja magát rokonától, Peliastól, aki ellensége Hérának. Héra jutalma a jótettért nem kézzelfogható ajándék formájában nyilvánul meg: mikor Pelias felismeri az őt fenyegető baljós óment Iasón személyében, s felteszi a kérdést: mit tenne Iasón azzal, akiről tudja, hogy az életére fog törni, Héra helyezi Iasón fejébe a helyes választ: elküldeném Kolchisba az aranygyapjúért.

Még egy mítoszt ismerünk, ahol egy istennő nagyon hasonló körülmények között jelenik meg egy halandónak, ez a mytilénéi Phaón története. Az öreg és becsületes Phaón révészként fuvarozza át az embereket Lesbosról a kisázsiai szárazföldre.

.....
¹⁵ Vö. Hyginus 13. Itt már az szerepel, hogy senki nem volt hajlandó átsegíteni az istennőt a folyón, csak Iasón.

¹⁶ D. OGDEN: *The Crooked Kings of Ancient Greece*. London 1997, 32. további irodalommal.

¹⁷ R. BUXTON: *Wolves and Werewolves in Greek Thought*. In: J. BREMMER (ed.): *Interpretations of Greek Mythology*. 1988 London. 69-71.

Aphrodité szegény öregasszony alakjában jelenik meg előtte, és Phaón ingyen átviszi őt a tengeren. Aphrodité ajándéka illik az istennőhöz: olyan kenőcsöt ad neki, mely ifjává teszi és ellenállhatatlanná a nők szemében.¹⁸ Ailianos szerint az ajándék szomorú végre vezeti Phaónt, házasságtörésen érik és megölik. Ez a Phaón az, aki miatt Sapphó állítólag öngyilkosságot követ el, a Leukas szirtről a tengerbe vetve magát. Az antik életrajzi hagyományok működését ismerve, Sapphó bizonyára valamelyik elveszett versében megemlékezett a mítikus révészről. A szégyenletes halálnem és Sapphónak a történetbe való belekeverése már-már történelmi anekdotává degradálná a mesét, míg más elemek inkább a valódi istenmítoszok közé emelnék: Ailianos idézett helye szerint Aphrodité salátalevelek közé rejtette Phaónt, ugyanezt találjuk Athénaiosnál, aki az istennő szeretőjének nevezi.¹⁹ Ezek az elemek egyértelműen Adónishoz közelítik Phaón alakját, aki talán nem más mint Adónis egy hasonmása. Hogy miben állt Phaón eredeti jelentősége Lesboson, a források töredékes és kései volta miatt nehéz rekonstruálni. Mindenesetre Phaón találkozása Aphroditével hasonló Iasón és Héra találkozásához. A hős itt is a révész. Mivel ő foglalkozása szerint is révész, az istennővel szembeni jótette nem az, hogy átviszi a vízen, hanem az, hogy mindezt ingyen teszi. Ami a legfontosabb: Aphrodité is öregasszony alakját ölti magára. Az idősebb nők nemüknél és koruknál fogva is a legkiszolgáltatottabb helyzetű emberek voltak az antikvitásban, míg egy férfi tekintélyét emelhetette az életkora, a nők esetében a források inkább ennek ellenkezőjéről tanúskodnak. Az istennő próbára teszi a hősokeket, akik sikeresen leteszik a morális vizsgát. Ezek alapján e két történetet tekinthetnénk úgy, mint épületes tanulságot hordozó meséket.

Még egy híres mítosz van, ahol egy nagy istennő öregasszony alakjában jelenik meg a halandók előtt. A lánya elrablása miatt haragvó Démétér is ilyen alakban bolyong a földön, míg befogadást nem nyer az eleusisi király palotájába, ahol Démophón királyfi dajkája lesz. Úgy próbálja halhatatlanná tenni a gyermeket, hogy tűzben edzi meg, ám a királyné megakadályozza ebben. Démétér ekkor leleplezi magát, majd a királyi családot beavatja misztériumaiba. A történet már a homéroszi Démétér-himnuszban megtalálható, a himnusz motívumai közül többről is sejthetjük vagy tudhatjuk, hogy szorosan a misztériumokhoz kötődnek, így például a Démétér ünnepén rendezett eleusisi körmenet résztvevői vidám mulatsággal emlékeztek meg arról, hogy Iambé vagy Baubó felvidította a Philokhoros-kútnál üldögélő bánatos istennőt. Éppen ezért a misztériumok ismeretének hiányában aligha lehet eredményesen értelmezni a mítosz azon mozzanatait sem, melyek rituális megfelelőjéről nem tudunk. Mindemellett a morális tanulság is egyértelmű: a királyi család jutalmat nyer, amiért befogadták az ismeretlen asszonyt.

Az erkölcsi mondanivaló még egyértelműbb Philémón és Baukis mítoszában. Itt Zeus és Hermés kifejezetten azzal a szándékkal érkeznek a földre, hogy próbára

¹⁸ Ailianos *Var. Hist.* 12.18., Palaiphatos 48., Servius *Aen.* 3.279. Utóbbi Menandrosra hivatkozva beszél el a történetet.

¹⁹ Athénaios 2.80. (ed. Kaibel).

tegyék az embereket, de csak a szegény idős házaspár hajlandó befogadni őket a házukba, s ezért elnyerik jutalmukat. E két utóbbi történetben a középpontban álló erény a vendégbarátság gyakorlása, mely a görög erkölcs talán legősibb szabálya, Hésiodos a vendégbarát és az oltalomkérő tiszteletben tartását emeli ki egyedül szabályba foglalva, mint az ember alapvető kötelességét az isteni renddel szemben. Mind a négy történetben alapvető az idegennel való találkozás – Homéros eposzaiban az istenek leginkább a hősök barátainak-ismerőseinek képében jelennek meg – az ismeretlen ember bármikor álruhás istennek bizonyulhat, és ilyen módon az idegen személye bizonyos szempontból az erkölcsi elvárások szavatolójává is válhat.

A felsorolt mítoszok között azonban különbségeket is láthatunk. Keleos eleusisi király vagy Philémón és Baukis a vendégbarátság erényét a maga alapjelentésében gyakorolják, a saját házukba fogadják be az idegent. Phaón és Iasón azonban úton van, és mindketten egy szimbolikus jelentésektől terhelt helyen, egy vízi átkelőnél találkoznak az istennővel, a találkozás pedig egy hosszabb eseménysorba, kalandok sorába illeszkedik be, a jótett révén egy segítőtársat nyernek, aki a későbbi kalandjaikhoz szükséges képességekkel látja el őket – ez pedig inkább a mesék szerkezetét idézi. Sőt, valójában az istennő lesz az, aki elindítja őket a kalandok útján. Ez nemcsak Phaónra igaz, hanem Iasónra is, Héra nem pusztán segítő, az ő közbelépése miatt kell Iasónnak elindulnia az aranygyapjúért, és Héra szemszögéből a vállalkozás fő indoka, hogy Pelias halálához fog vezetni.

A négy történet tehát rendelkezik egy közös motívummal: a segítségre szoruló ember alakját öltő istenséggel, a közös motívum azonban más-más módon valósul meg: Philémón és Baukis története egyszerű morális példabeszéd, Démétér eleusisi megjelenése belesimul a misztérium rítusaiba, Iasón, és talán Phaón esetében is a motívum célja viszont egy tipikusan mesei narratíva előrelendítése.

Abstract

We can find an equivalent to almost all of our modern literary genres in the Antiquity. One of the rare exceptions is the fairy tale. We can conjecture it to have existed in Rome but find no traces of it in Greece. For the Greek children the role of the fairy tale was played by the hero myths. These stories were told by mothers, nurses, and other old women of the household – this profane way was crucial for the transmission of myths between the generations. As a result, myths absorb motifs characteristic of folk tales. One of these is the person of the supernatural helper, who, disguised as an old woman, meets the hero at a ferry. Jason meets Hera, Phaon meets Aphrodite in such circumstances. The appearance of Demeter as an old woman in Eleusis can be interpreted in the context of the rites of the mysteries but in the case of Phaon and Jason, the only role of the motif is to carry on the narrative in a way in which this happened in the traditional fairy tale as well.

HEGYI DOLORES

Földelkobzások a kis-ázsiai Anaitis területén a Kr.e. 3. század közepén

A hellénisztikus Kis-Ázsia történetének egyik fontos dokumentuma az a samosi Héra-szentély körzetében talált felirat, amelyben arról van szó, hogy Antiochos király visszaadja eredeti tulajdonosainak az Anaitis területén korábban elkobzott földeket. A felirat egy bőkezű samosi polgár, Bulagoras érdemeit sorolja fel, aki egyéb, a samosi *démos*nak tett szolgálatai mellett Antiochossal is tárgyalt a károsultak ügyében.

Az elkobzott földek visszaadására vonatkozó szövegrész így hangzik:

„Bulagorast ugyanis, amikor azon földek visszaszerzéséről volt szó, amelyek Anaitis területén helyezkedtek el, és amelyeket *régebben* elkoboztak, amikor Anaitist Antiochos király hatalma alá rendelték (*tassomené*), a károsultak a népgyűlés előtt éltek a panasszal és kérték, hogy menesszenek követséget Antiochoshoz, hogy kapják vissza, ami az övék. Ekkor követté választották Bulagorast, ő először Ephesosba távozott, majd mivel Antiochos már eltávozott onnan, egészen Sardeisig követte, ott minden erőfeszítést megtett, s a követség alkalmával minden tekintélyét latba vetette Antiochos legbefolyásosabb barátaival szemben, akik ekkor az elkobzott földek tulajdonosai voltak, hogy a *démos* kapja vissza a korábban elkobzott birtokokat, és juttassa vissza birtokuktól jogtalanul megfosztottaknak. <Bulagoras> ezekkel kapcsolatban levelet hozott a királytól a mi városunknak, valamint Anaiá általa kinevezett *phrurarchos*ának és a *dioikétés*nek, akik az elkobzásokat annak idején foganatosították, hogy soha senki ne vehesse el a polgárok vagyont az Antiochos által kinevezettek közül.”¹ (A szerző fordítása)

¹ ἔπειδῃ Βουλαγόρας ἐν τε τοῖς πρότερον χρόνοις γενομένω^ν αἰ[ι] <τ>ησίμ<ω>ν κτημάτων ἐν τῇ Ἀναίτιδι χώρῃ τῇ τασσομένη τότε ὑπ’ Ἀντιόχου τὸν βασιλέα καὶ τῶν ἀφαιρεθέντων πολιτῶν τὰ κτήματα καταφυγόντων ἐπὶ τὸν δῆμον καὶ πρεσβείαν αἰτησαμένων πρὸς Ἀντιόχου, ὅπως κομίσωνται τὰ αὐτῶν, ἀποδειχθεὶς πρεσβευτῆς καὶ ἀποδημήσας τὴν μὲν ἀρχὴν εἰς Ἔφεσον, ἀναζευξάντος δὲ Ἀντιόχου συνακολουθήσας ἕως Σάρδεων τὴν πᾶσαν ἐποίησατο σπουδὴν καὶ φιλοτιμίαν ἀντικαταστάς ἐν τῇ πρεσβείᾳ τοῖς ἐνδοξοτάτοις τῶν Αὐ[τι]όχου φίλων οἱ ἐτύγχανον ἔχοντες τὰ αἰτήσι<μ>α ὅπως ἀνακομισάμ[ε]νος ὁ δῆμος τὰς κτήσεις τὰς αἰτηθείσας ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ ἀποκαταστήσῃ τοῖς ἀδικῶς ἀφαιρεθεῖσι, καὶ περὶ τοῦ τῶν ἐκόμισεν ἐπιστολάς [π]αρ’ Ἀντιόχου πρὸς τε τὴν πόλιν ἡμῶν καὶ πρὸς τὸν ἐν Ἀναίσις ὑπ’ αὐτοῦ [τ]εταγμένον φρούραρχον καὶ πρὸς τὸν διοικητὴν, δι’ ὧν οἱ τε τότε ἀφαι[ρ]εθέντες ἐγκρατεῖς ἐγένοντο τῶν ἰδίων καὶ εἰς τὸν μετὰ ταῦτα χρόνον οὐθεὶς ἐνεχείρησεν οὐκέτι τῶν παρ’ Ἀντιόχῳ τασσομένων αἰτεῖσθαι τὰ τῶν πολιτῶν ὑπάρχοντα. (*Supplementum Epigraphicum Graecum* 27, 544, 5-20 sorok; HABICHT, Chr., Samische Volksbeschlüsse der hellenistischen Zeit. *Mitteilungen der Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung* 72, 1957, 220 és 231; APERGHIS, G.G., *The Seleucid Royal Economy. The Finances and the Financial Administration of the*

A felirat további részében az alexandriai Ptolemaiára küldött samosi küldöttségről esik szó, melynek költségeihez s a bemutatandó áldozatokhoz Bulagoras bőkezűen hozzájárult. A felirat egészéből a következő kronológiai támpontok nyerhetők:

1. A földek *régebben* történt elkobzása
2. az elkobzások hatálytalanítása még ugyanazon *phrurarchos* és *dioikétés* által, akik az elkobzást végrehajtották
3. Bulagoros gymnasiarchosi éve
4. Ugyanabban az évben a Ptolemaiára küldendő theórosok anyagi támogatása²
5. Három egymást követő *sitónia* „Amikor gabonahiány lépett fel, és a szükség miatt háromszor *sitóniát* szavaztak meg...”

Ha feltesszük, hogy a három állami gabonavásárlás, amelyekhez Bulagoras tetemes összeggel járult hozzá, egy évben történt, még akkor is legalább öt év történéseit tartalmazza a felirat, valószínűbb azonban, hogy ennél hosszabb időszak telt el a földek elkobzása és Bulagoras kitüntetése között.

A történészek figyelme az eddigiek során főleg a feliratnak azon részére irányult, melyben Samos gabonaellátásáról van szó,³ a fent említett intézkedést is sokszor megemlítik anélkül, hogy a földelkobzások körülményeit részletesen megvizsgálták volna. A továbbiakban ezzel kapcsolatban szeretnénk néhány észrevételt tenni.

Samos és Anaitis

A feliratunkon említett Anaitis egy partszakasz a Samossal szemben fekvő kis-ázsiai tengerparton, itt épült Anaia városa. Anaiáról, mely a helyi hagyomány szerint Anaia amazóntól kapta a nevét, az ión vándorlással kapcsolatban hallunk először. Amikor az Ephesost gyarmatosító Androklos Samos szigetét is elfoglalja, a samosiak Leógoras vezetésével Anaiába menekülnek, ahonnan csak tíz év múlva tudnak visz-

.....
(Seleukid Empire. Cambridge 2009, 273-274.)

² ἐν τε τῷ ἐνεστηκότῳ ἐνιαυτῷ καθηκούσης τῆς τῶν θεωρῶν ἀποστολῆς εἰς Ἀλεξάνδρειαν ἰδῶς ὅτι ὁ δῆμος περὶ πλείστου ποεῖται τὰς τοῦ βασιλέως Πτολεμαίου τιμὰς καὶ τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ Βασιλίσσης Βερενίκης, ἐπειδὴ εἰς μὲν τοὺς στεφάνους αὐτῶν καὶ τὰς θυσίας, ἄς ἔδει συντελεῖσαι τοὺς θεωροὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, περιορισμένα ὑπῆρχεν χρήματα, εἰς δὲ τὰ ἐφόδια τῷ ἀρχιθεωρῷ καὶ τοῖς θεωροῖς ὑφ' ὧν ἔδει τοὺς στεφάνους ἀποκομισθῆναι καὶ συντελεσθῆναι τὰς θυσίας οὐχ ὑπῆρχεν οὐδ' ἦν, ὅθεν ἐπὶ τοῦ παρόντος πορισθήσεται, βουλόμενος μὴθὲν ὑποληφθῆναι τῶν προενηφισμένων τιμῶν τῷ βασιλεῖ καὶ τῇ βασιλίσσει καὶ τοῖς γονεῦσιν καὶ προγόνοις αὐτῶν ὑπέσχετο τὸ εἰς ταῦτα ἀργύριον αὐτὸς προχρήσειν ἐκ τοῦ ἰδίου οὐ πολλῶν ἔλασσον ὄν δραχμῶν ἑξ[α]κισχιλίων· Uo. 25-37. sorok. Ptolemaiát a kérdéses időszakban Kr.e. 247 és 243 telén tartottak.

³ SHIPLEY, G., *The Greek World after Alexander 323 – 30 BC*. London–New York 2000. Reprint 2001, 2002, 2003, 2004, 2005. Digital printing 2006. 98-100, 159-160.

szatérni Samosra.⁴ Anaia ezt követően csak a peloponnésosi háború éveiben tűnik fel újra a történeti forrásokban. Kr.e. 426-ban Anaiából érkező samosiak tesznek szemrehányást az Ephesosnál horgonyzó spártai Alkidasnak, mivel kivégezteti a foglyokat, holott azok csak kényszerből léptek be a délosi szövetségbe.⁵ Az athéniak ellen lázadó samosiak ugyanis ez idő tájt Anaiába menekülnek, s innen támogatják a peloponnésosiakat azzal, hogy „kormányosokat küldenek a hajókra, nyugtalanságot szítanak a samosi városokban és befogadják a száműzötteket.”⁶ Kr.e. 411-ben a spártaiak és a sardeisi perzsa helytartó, Tissaphernés szerződése értelmében Anaitis is perzsa ellenőrzés alá kerül,⁷ ez a státus az Antalkidas-béke (Kr.e. 386) értelmében a makedón hódítás koráig fennmarad. Samos eközben megőrzi függetlenségét, míg Athén Kr.e. 365-ben meg nem szállja a szigetet. Korábban Periklés egy Samosz-szal támadt összetűzést követően teljes autonómiát és athéni polgárjogot⁸ adott a samosiaknak, ezek leszármazottait űzhette el Kr.e. 365-ben az athéni Timotheos, mikor erőszakkal kényszerítette Samost, hogy belépjen a második athéni tengeri szövetségbe. A szigetre az elűzöttek helyére egy alkalommal kétezer athéni polgárt telepítettek, valószínűleg ezeket több kontingens is követte.⁹

Kr.e. 324 és 310 között Samos városának valami miatt ellentéte támadt bizonyos *kléruchos*okkal és (?) Anaiával¹⁰, a háborúhoz egy sészosi hajótulajdonos, Naosinikos, Philoxenos fia hajókat bocsátott a samosiak rendelkezésére, hogy a polgárok áthajózhassanak a szigetre.¹¹ Az erről szóló felirat nehezen értelmezhető, s többek között az sem világos, milyen *kléruchos*okról van szó. Kr.e. 322/1-ben egy athéni *stratégos* parancsot kap, hogy az Anaiából származó samosiakat leszármazottaikkal együtt gyűjtse össze és szállíttassa Athénba. Ezek közül sok előkelőt Athénban börtönbe zártak és halálra ítélték, ezek érdekében egy bizonyos chalkisi Antileón, Leontinos fia járt el, akinek sikerült az athéni *bulén*nak és a tizenegyeknek fizetett váltságdíj fejében megmenteni az elítélteket és Chalkisba vinni.¹²

.....
⁴ Eustathius I.634. Pausanias VII. 4.

⁵ Thucydides III. 32. καὶ ἐς τὴν Ἐφεσον καθορμισαμένου αὐτοῦ Σαμίων τῶν ἐξ Ἀναίων ἀφικόμενοι πρέσβεις ἔλεγον οὐ καλῶς τὴν Ἑλλάδα ἐλευθεροῦν αὐτόν, εἰ ἄνδρας διέφθειρεν οὔτε χεῖρας ἀνταίρομένους οὔτε πολεμίους, Ἀθηναίων δὲ ὑπὸ ἀνάγκης ζυμμάχους.

⁶ Thucydides IV. 75.

⁷ Thucydides VIII. 19 és 61.

⁸ DITTENBERGER, *Sylloge*³ nr. 116. Athénaios szerint (III 99 D) Δημάδης δὲ ὁ ῥήτωρ ἔλεγε ... τὴν ... Σάμον ἀπόρρωγα τῆς πόλεως, vagyis az athéni szónok, Démadés Samost Athén leszakadt részének tekintette.

⁹ Θεογένης δὲ τῶν Σαμίων | πείθει τοὺς Ἀθηναίους δισχιλίους εἰς Σάμον ἀποστεῖλαι. οἱ δὲ ἐλθόντες πάντας ἐξέβαλον (Aristoteles fr.143,1 no.35). Ἀθηναῖοι δὲ πρότερον μὲν πέμψαντες στρατηγὸν Περικλέα καὶ σὺν αὐτῷ Σοφοκλέα τὸν ποιητὴν πολιορκία κακῶς διέθηκαν ἀπειθοῦντας τοὺς Σαμίους, ὕστερον δὲ καὶ κληρούχους ἐπεμψαν δισχιλίους ἐξ ἑαυτῶν (Strabon XIV. 1, 18). HANSEN, M.H.– NIELSEN, TH.H., *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford 2004, 1098, nr. 850.

¹⁰ A feliratnak ez a része erősen rongált.

¹¹ *Supplementum Epigraphicum Graecum* 26, nr. 1022.

¹² HABICHT, Chr., Samische Volksbeschlüsse der hellenistischen Zeit. *Mitteilungen der Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung* 72, 1957, 156-164, nr. 1.

Samos szigete a hellenisztikus korban a Nésiótai (“Szigetlakók”) szövetség tagja, a szövetség Seleukos korupedioni (kyropedioni) győzelméig (Kr.e. 281) Lysimachos fennhatósága alatt áll, ezután pedig a Ptolemaiosok pártfogását élvezi. Nem világos, hogyan jutott Karia, Lykia és Samos szigete a Ptolemaiosok fennhatósága alá. Mindenesetre tény, hogy Kr.e. 280/279-ben Samoson hívták össze a Ptolemaiosokhoz tartozó szigetek szövetségének gyűlését.¹³ Anaitis, ahol samosi birtokok is voltak, a küzdelmek során hol a Ptolemaiosok, hol a Seleukidák fennhatósága alatt állt. Azok tehát, akik Anaitis területén földdel rendelkeztek, de samosi polgárok voltak, a makedón hódítást követően nehéz helyzetbe kerültek.

Anaia Kr.e. 240-es években kerül újra a történeti források horizontjára. Mint az idézett felirat szövegéből kiderül, Antiochos utasítja Anaitis *pbrurarchos*át és *dioikétés*ét, hogy az Anaiában elkobzott és adománybirtokként szétosztott földeket juttassa vissza eredeti tulajdonosaiknak. A birtokelkobzások és ezek hatálytalanítása között legfeljebb néhány év telhetett el, hiszen ugyanaz a *pbrurarchos* és *dioikétés* volt hivatalban az elkobzáskor, mint a királyi levél vételekor.¹⁴

Kik lehettek az elkobzott birtokok eredeti tulajdonosai?

Samosnak Anaián, illetve Anaitisen kívül is voltak földjei a kis-ázsiai partvidéken, ezek többször képezték vita tárgyát Samos és Priéné között. Lysimachos Kr.e. 283/2-ben egy Batinétisnek nevezett területet a priénéieknek ítél meg, az erről szóló felirat¹⁵ vége elveszett, de az utolsó sorban ezer samosi megtelepedéséről van szó. Lehetséges, hogy ezek megtarthatták birtokaikat. A szerződés fennmaradt részében Anaia nem szerepel, de egy hasonló vitában, ahol rhodosi döntőbírák döntenek a samosiak és a priénéiek vitájában, az erről szóló feliraton¹⁶ Anaia is szerepel. Sem Batinétis, sem Anaia, illetve Anaitis pontosan nem lokalizálható, s azt sem tudjuk, hogy a különböző korszakokban Anaia közigazgatásilag hova tartozott. A város élén a hellénisztikus korban helyőrségi parancsnok, *pbrurarchos* és egy *dioikétés*nek nevezett tisztségviselő állt, ami arra utal, hogy Anaia ekkor önálló politikai szervezettel bírt. Mindenesetre Samos és Anaia kapcsolatai a különböző korokban nem voltak felhőtlenek, hiszen belső konfliktusok esetén a vereséget szenvedett samosi polgárok mindig Anaiába menekültek.

Az a tény, hogy az anaiai károsultak ügyében egy tekintélyes samosi polgár,

.....
¹³ Az összejövétel célja az volt, hogy küldöttségeket menesszenek az egyiptomi Alexandriába a Ptolemaia ünnepségeire, melyet II. Ptolemaios alapított apja, I. Ptolemaios Sótér tiszteletére. DITTENBERGER, *Sylloge*³ nr. 390.

¹⁴ περὶ τούτων ἐκόμισεν ἐπιστολάς [π]αρ’ Ἀντιόχου πρὸς τε τὴν πόλιν ἡμῶν καὶ πρὸς τὸν ἐν Ἀναίοις ὑπ’ αὐτοῦ [τ]εταγμένον φρούραρχον καὶ πρὸς τὸν διοικητὴν, δι’ ὧν οἱ τε τότε ἀφαι- [ρ]εθέντες ἐγκρατεῖς ἐγένοντο τῶν ἰδίων καὶ εἰς τὸν μετὰ ταῦτα χρόνον οὐθεὶς ἐνεχειρήσεν οὐ κέτι τῶν παρ’ Ἀντιόχου τασσομένων αἰτεῖσθαι τὰ τῶν πολιτῶν ὑπάρχοντα.

¹⁵ DITTENBERGER, *Orientalis Graecae Inscriptiones Selectae* nr. 13.

¹⁶ *Supplementum Epigraphicum Graecum* 4, nr. 474.

névszerint Bulagoras jár el Antiochosnál, azt bizonyítja, hogy samosi polgárjoggal rendelkező földtulajdonosokról van szó, tehát olyanokról, akiknek elődei még Perikléstől kaptak polgárjogot, s akiket az athéniak űztek el, amikor a Kr.e. 4. sz. közepén athéni kléruchosokat telepítettek Samos szigetére. Anaitis mint kiváló gabonatermő terület rendkívül fontos volt a gabonahiánnyal küzdő Samos számára. Egy, Kr.e. 200 táján kelt samosi gabonatorvény többek között olyan gabonamenyiségről beszél, amelyet az Anaiából származó ötszázalékos (gabona)adóból mérnek ki.¹⁷ Érthető, hogy a “király barátai” is szemet vetettek erre a területre.

Milyen körülmények között kerülhetett sor a földek elkobzására és eladományozására?

A makedón hódítás következtében egyes művelhető földterületek királyi tulajdonná¹⁸ váltak. P. Briant szerint¹⁹ ezek egy része már az Achaimenidák korában is királyi tulajdon lehetett. Az adományozás menetét egy I. Antiochos korából származó, ilioni feliratról ismerjük, melynek szövege így hangzik:

„Antiochos király üdvözetét küldi Meleagrosnak. Hozzánk fordult Aristodikidés azzal a kéréssel, hogy ajándékozzam neki a hellészpontosi *satrapeiában* lévő Petrát, melyet korábban Meleagros birtokolt, és Petra határából 1500 *plethron*²⁰ szántóföldet és további 2000 *plethron* szántóföldet abból a területből, mely határos a korábban neki juttatott résszel.²¹ És mi neki ajándékoztuk Petrát azzal a feltétellel, ha azt már korábban nem osztották ki másnak, és további 2000 *plethron* szántóföldet, mivel ő a barátunk, és szolgálatokat tett nekünk teljes lojalitással és odaadással. Vizsgáld meg tehát, vajon ezt a részt korábban nem adományozták-e másnak, és utald ki azt és a környező földet Aristodikidésnek, és adj ki utasítást, hogy a királyi földből (*basiliké chóra*), mely határos az annak idején Aristodikidésnek juttatott földdel, mérjenek ki és utaljanak ki 2000 *plethron*t, és azt választása szerint csatolhassa valamelyik – akár a birodalom területén, akár szövetséges területen lévő – városhoz. Ami azokat a parasztokat (*basilikoi laoi*) illeti, akik abban a körzetben (*topos*) élnek, ahol Petra

.....
¹⁷ ἐκεῖνοι δὲ ἀγοραζέτωσαν σῖτον τὸν ἀπὸ τῆς εἰκοστῆς ἀπομετ<ρούμε>νον τῆς ἐξ Ἐλαίων. DITTENBERGER, *Sylloge*³ nr. 976.

¹⁸ ORTH, W., *Königlicher Machtanspruch und städtische Freiheit. Untersuchungen zu den politischen Beziehungen zwischen den ersten Seleukidenherrschern (Seleukos I., Antiochos I., Antiochos II.) und den Städten des westlichen Kleinasiens*. Munich 1977, 55-61.

¹⁹ BRIANT, P., L'Asie Mineure en transition. In: BRIANT, P.– JOANNES, Fr. (ed.), *La transition entre l'empire achéménide et les royaumes hellénistiques*. Paris 2006, 309-351.

²⁰ A *plethron* egy 100x100 láb nagyságú terület volt, a láb (*pous*) értéke 27 és 35 cm között változott a helyi mértéktől függően. A hellénisztikus korban többnyire az attikai láb: 29,6 cm volt az alapegység.

²¹ Előzőleg már kapott 2000 *plethron* szántóföldet a királytól. DITTENBERGER, *Orientalis Graecae Inscriptiones Selectae*, no. 221, II 19-25 sorok.

fekszik, ha biztonságuk érdekében Petrában akarnak lakni, megparancsoljuk Aristodikidésnek, hogy hagyja őket ott élni. Éljen boldogul!”²²

A király tehát birtokadományozás esetén mindig utasította az illetékes tisztségviselőt, hogy vizsgálja meg, nincs-e már tulajdonjog az adományozásra kijelölt területen, s ha ilyen kiderült, új területet jelölt ki.²³ A felirat szövegéből nem derül ki, vajon az eredeti tulajdonos, Meleagros eladta a birtokát, vagy esetleg elkobozta tőle a király. Ha egy adománybirtok korábban egy polis tulajdonát képezte, akkor a király megvásárolta, s az adásvételt iktatni kellett az adott polis földhivatalában, és a tartományi székhely irattárában is, mint ez kiderül II. Antiochos leveléből, melyet a sardéisi helytartóhoz intéz, amikor földeket vásárol Ephesos környékén elbocsátott felesége, Laodiké részére.²⁴

Az Anaitis területén eladományozott földek esetében azonban a földadományozást nem földvásárlás, hanem bizonyos földek elkobzása előzi meg. Hasonló intézkedést a seleukida birodalom területén máshol is foganatosítottak. Pl. tudjuk, Hogy II. Antiochos Babylónban olyan földeket is adományozott Laodikének, melyeket nagyapja és apja koboztak el eredeti tulajdonosaiktól.²⁵

A samosi feliraton több sértettről történik említés, tehát egy átfogó intézkedéssel állunk szemben. Vessünk egy pillantást a korszak történeti eseményeire, hogy magyarázatot találjunk az intézkedésre. A fentebb idézett szövegben Anaitist Antiochos hatalma alá “rendelték”, ami arra utal, hogy egy megállapodás értelmében jutott ez a terület Antiochosnak. Minthogy I. Antiochos alatt a kérdéses terület még ptolemaida birtok, csak II. Antiochos jöhet szóba.

II. Antiochos nevéhez a második (Kr.e. 260-53), és részben a harmadik szír háború (Kr.e. 246-241) eseményei kapcsolódnak. Antiochos kihasználva a Ptolemaiosok belső viszályait Antigonos Gonatas makedón király közreműködésével ellenőrzése alá vonta Milétost, majd később Samost (Kr.e. 259/258). Ekkor szerezhetette meg II. Antiochos Anaitist is. Milétos felett korábban egy Timarchos²⁶ nevű *tyran-*

²² Ibidem no. 221. III. 26-49 sorok. Kr.e. 275 körül. SHIPLEY (*The Greek World* 300) szerint a *basilikoi laoi* „may be non-Greek inhabitants of quasi serf status who are attached to the land...” Minthogy szabad választást tesz lehetővé számukra a királyi leirat, ez nem tűnik valószínűnek.

²³ DITTENBERGER, *Oriens Graecae Inscriptiones Selectae*, nr. 221.

²⁴ ..Βασιλεὺς Ἀντιόχου Μητροφάνει χαίρειν. πεπ[ρά]καμεν Λαοδικῆ Πάννου κώμην καὶ τὴν βάρην καὶ τὴν προσοῦ[ῶ]σαν χώραν τῆς κώμης = ὄρος τῆς τε Ζελεϊτίδος χωρῆς καὶ τῆς Κυζικ[η] [ν]ῆς καὶ τῆς ὁδοῦ τῆς ἀρχαίας, ἣ ἤμιν ἐπάνω Πάννου κώμης...; WIEGAND, Th.: *Didyma II. Die Inschriften*. Berlin 1958. (Továbbiakban *I. Didyma*) nr. 492B 17-20 sorok, ... σύνταξον παραδείξαι Ἀρριδαίω τῶι οἰκονομοῦντι τὰ Λαοδικῆς τῆς τε κώμης καὶ τὴν βάρην καὶ τὴν προσοῦσαν χώραν καὶ τοὺς λαοὺς πανοικίους σὺν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῖς πᾶσιν καὶ τὴν ὠνὴν ἀναγράψαι εἰς τὰς βασιλικὰς γραφὰς τὰς ἐν Σάρδεσιν καὶ εἰς στήλας λιθίνας πέντε· τούτων τῆμιν μὲν μίαν θεῖναι ἐν Ἰλίω ἐν τῶι ἱερῶι τῆς Ἀθηνᾶς, τὴν δὲ ἑτέραν ἐν τῶ<ι> ἱερῶι τῶι ἐν Σαμοθράκῃ, τὴν δὲ ἑτέραν ἐν Εφέσοι ἐν τῶι ἱερῶι τῆς Ἀρτέμιδος, τὴν δὲ τετάρτην ἐν Διδύμοις ἐν τῶι ἱερῶι τοῦ Ἀπόλλωνος, τὴν δὲ πέμπτην ἐν Σάρδεσιν ἐν τῶι ἱερῶι τῆς Ἀρτέμιδος; uo. 40-49 sorok.

²⁵ BOY, *The Late Achaemenid*... 145.

²⁶ Frontinus szerint (*Strategemata* III. 2,11) Aitóliából származott.

nos állt, aki akkor ragadta magához a hatalmat, amikor szövetségese, Ptolemaios²⁷, a fiatal trónkövetelő fellázadt II. Ptolemaios ellen. Timarchos először Milétost foglalta el, majd megszerezte Samost is. II. Antiochos azonban megfosztotta Timarchost hatalmától, állítólag ekkor kapta a Theos melléknevet.²⁸ II. Antiochos és II. Ptolemaios Kr.e. 253-ban békét kötöttek, a békeszerződés értelmében Milétos, Samos, Ephesos, Pamphylia és Kilikia ismét seleukida kézre került.²⁹

II. Antiochos ekkor annyira szilárdnak érezte hatalmát, hogy Ephesos környékén vásárolt földeket elbocsátott feleségének, Laodikének, mint ezt II. Antiochos levelének a didymai Apollón-szentélyben fennmaradt, fent említett másolatából megtudhatjuk. Antiochos, miután elvált első feleségétől, Laodikétől, Berenikét, II. Ptolemaios lányát vette feleségül. Laodiké válása után Ephesosba költözött, és mindent elkövetett annak érdekében, hogy idősebbik fiát, Seleukost trónra segítse. Laodiké Antiochos féltestvére volt, ezért érthető, hogy Antiochos végül is az ő fiát jelölte utódául, és Bereniké kiskorú fiát megfosztotta az öröklés jogától.³⁰ Ez vezetett a harmadik szír háború kitöréséhez. Bereniké gyermekének neve nem szerepel a történeti forrásokban, de egy a kis-ázsiai Kildarából származó feliraton említik a nevét. A felirat az egyiptomi miniszter, Tlépolemos levelének másolata, amelyben köszönetet mond Kildara lakóinak, mivel Antiochost, Bereniké fiát támogatták.³¹

Az Antiocheiában tartózkodó Bereniké testvéréhez, III. Ptolemaioshoz³² fordult segítségért, hogy saját fiának biztosítsa a trónt. III. Ptolemaios eleget tett a segélykérésnek, tengeri hadjáratot indított Kilikia ellen, és sikerült Soloit elfoglalnia. Berenikét azonban még Ptolemaios megérkezése előtt Laodiké bérencei fiával együtt meggyilkolták.³³

Mint e rövid történeti áttekintés is mutatja, egy rendkívül viharos korszakról van szó, ahol könnyű volt a zavarosban halászni. Az anaitisi földek elkobzása valamikor a Kr.e. 253-ban kötött békeszerződés után történt, amikor ez a terület visszakerült a Seleukidákhoz. Minthogy egyszerre több anaiai földbirtokost fosztottak meg földjétől, felmerülhet a gyanú, hogy ez valamilyen politikai vétségért kiszabott, átfogó megtorló intézkedés lett volna. Ámde akkor miért vonta vissza ezt az intézkedést a király?

A Seleukidák hatalma Samos szigetén mindig is meglehetősen ingatag alapokon nyugodott, tehát II. Antiochosnak nem állt érdekében, hogy konfrontálódjon a helyi arisztokráciával. Meglepő, hogy az általános gyakorlattól eltérően a samosi felirat szövegében az elkobzással kapcsolatban nem történik említés sem királyi levél-

²⁷ HUSS, W., Ptolemaios der Sohn. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 21, 1998, 229-250.

²⁸ Appianos, *Syriaca* 65 § 344. ... Θεός επώνυμον υπό Μιλησίων γίνεται πρῶτον, ὅτι αὐτοῖς Τιμαρχον τύραννον καθεῖλεν.

²⁹ HOLBL, G., *Geschichte des Ptolemäerreiches*. Darmstadt 1994, 41-43.

³⁰ Polyain. VIII. 50.

³¹ BLÜMEL, W., Brief des Ptolemäischen Ministers. *Epigraphica Anatolica* 20, 1992, 127-133.

³² III. Ptolemaios Kr.e. 246. január 28-án „vette át a hatalmat atyjától”, tehát feltehetőleg ekkor koronázták meg. HOLBL, *Geschichte* 45.

³³ HOLBL, *Geschichte* 46-47.

ről, sem erre alapozott helytartói utasításról. Joggal feltehetjük tehát, hogy a földek elkobzása a helyi tisztségviselők túlkapása volt, akik földadományok révén akarták megnyerni maguknak a “király barátait”. A földtulajdon átruházásával kapcsolatos egyéb dokumentumaink azt igazolják, hogy a földadományozás kizárólag a király joga volt, tehát még egy helytartó sem rendelkezett ilyen jellegű tulajdonátruházás jogával. II. Antiochos tehát nem a saját intézkedését vonta vissza, hanem hatálytalannított egy jogtalan földadományozást.

II. Antiochos Kr.e. 246 augusztusában halt meg Ephesosban rejtélyes körülmények között néhány hónappal a harmadik szír háború kitörése után. II. Antiochos halálhíre Kr.e. 246 augusztus 19-én érkezik Babylónba. A nyár elején Antiochos legidősebb fia képviseli a királyt Babylónban,³⁴ a király nem vesz részt személyesen az ünnepségeken. 246 első felében tehát a király Kis-Ázsiában tartózkodik, ekkor nyílhatott lehetőség arra, hogy Bulagoras tárgyaljon vele. Ha feliratunk Bulagoras tevékenységét és érdemeit kronológiai sorrendben méltatja, ami valószínű, akkor Bulagoras a Kr.e. 243 telén megrendezett alexandriai Ptolemaiát támogatta. Ezt a feltevést történeti okok is indokolják, hiszen négy évvel korábban, Kr.e. 247 telén feszült volt a viszony II. Ptolemaios és II. Antiochos között.

Abstract

Die Dokumente der Seleukidenzeit beweisen, dass die Konfiskation eines Grundbesitzes und die Landschenkung immer die Prerogative des Königs war. Meiner Meinung nach bedeutete die Konfiskation von den Grundbesitzern in Anaitis (nach 253 v. Chr.) einen Übergriff der örtlichen Amtsträger. II. Antiochos hat also eine Kompetenzüberschreitung aufgehoben und nicht seine königliche Anordnung widerrufen (wahrscheinlich in der ersten Hälfte des Jahres 246 v. Chr.).

.....
³⁴ Simanu (június/július) hónapban. A töredékes tábla szövegéből nem derül ki, milyen ünnepről van szó. BOIY: *The Late Achaemenid...* 148-149.

MOHAY GERGELY

Az érzelmek megjelenítése Polübiosznál

E tanulmány célja, hogy filozófiai gondolatokat mutasson ki Polübiosz történetírásában, még hozzá annak elemzése révén, hogy a történelmi szereplők érzelmeit hogyan jeleníti meg az író. A vizsgálatra az adott okot, hogy már felületes olvasás során is feltűnik, hogy Polübiosz az érzelmek által vezérelt emberről mindig elítélően ír, az érzelmek jóformán soha sem kapnak pozitív szerepet nála. Ezért feltételezhetőnek tűnt egyrészt, hogy e történetírónak markáns és következetes képe van az érzelmekről, másrészt, hogy ez a kép eltér a mindennapi felfogástól, és valamely filozófiai irányzat elméletével rokonítható. Az emberi érzelmeknek ugyanis fontos szerepük van az antik etikai rendszerekben, minden filozófiai irányzat sajátos, más irányzatoktól többé-kevésbé eltérő elméletet alakított ki lényegükről, jellemzőikről. Ezért viszonylag nagy megbízhatósággal lehet egyes elemeket egyik vagy másik iskolának, illetve filozófusnak tulajdonítani. Ennek megfelelően a tanulmány első részében a Polübiosz korában hatást gyakorló filozófiai irányzatoknak az érzelmekről adott tanítását tekintem át nagy vonalakban, hogy kirajzolódjanak főbb különbségeik. Röviden bemutatásra kerül Plátón, Arisztotelész, a korai Sztoa felfogása az érzelmekről, végül pedig Panaitiosznak, a középső Sztoa képviselőjének a tanítása, aki Polübiosszal személyes ismeretségben állt, és ezért az ő hatása különösen valószínűnek tűnik. Az epikureus filozófia semmiféle hatása nem mutatható ki Polübiosz művében, így ennek az irányzatnak az ismertetése elmarad. Az egyes koncepciók felvázolása során a következő kérdésekre adott válaszokat veszem sorra: Hogyan kapcsolódnak az érzelmekkel kapcsolatos nézetek az adott iskola vagy filozófus lélektanához, boldogságfogalmához és a külső javak (vagy szerencsejavak) megítéléséhez? Mi az érzelmek lényege, melyek a lényeges jellemzőik? Milyen terápiát kell velük szemben alkalmazni? Miben áll a mértékletességnek, az érzelmekkel való bánásmódot leginkább meghatározó erénynek a lényege? A tanulmány második részében érzelmeket megjelenítő polübioszi szövegrészeket vizsgálom meg, és a polübioszi ábrázolásmód egyes elemeit igyekszem megfeleltetni a megismert filozófiai elképzeléseknek.

Az antik szerzők szerint az érzelmeket, érzelmi reakcióinkat közvetlenül nem irányítjuk, hanem elszenvedjük őket, ezért a nevük $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$. Az érzelmek lényegét az egyes filozófiai irányzatok – mindenekelőtt lélek- és boldogságfogalmukból következően – különbözőképpen látják, így az érzelmek cselekvésben betöltött szerepét is különbözőképpen ítélik meg, akár csak a velük szemben alkalmazandó terápiát. A legfontosabb érzelmek közé sorolják a vágyat, félelmet, haragot, örömet és a bánatot, de ezeken kívül persze számtalan egyéb érzelmet is megkülönböztetnek, mint pl. a részvétet, az irigykedést, a féltékenységet, a szegyenkezést, a

zavarodottságot vagy a kárörömöt. A modern tudomány mindezeket a fogalmakat nem ugyanazon kategóriába (ti. 'érzelmek') tartozókként kezeli, hanem az érzelmektől megkülönbözteti az érzéseket, érzeteket, motívumokat vagy hajlandóságokat, hangulatokat vagy kedélyállapotokat. Ezeket a megkülönböztetéseket az antik szerzők nem teszik meg, de az összetettebb jelenségeket jelölő παθος-októl külön tárgyalják a cselekvést kísérő önkéntelen kellemes, illetve kellemetlen érzést vagy másképpen a gyönyört, illetve a fájdalmat (a ἡδονη-t és τὸ ἡδύ-t, illetve a λύπη-t, ἀλγηδών-t és ἄλγος-t). A következőkben az 'érzelem' megnevezést használok mindezekre a jelenségekre.

Platón

Polübiosz korában a platóni Akadémia már több mint 100 éve szkeptikus befolyás alatt állt. Nem tudjuk, hogy a pozitív platóni tanítás mennyire gyakorolt közvetlen hatást a korban, és azt sem, hogy a szkeptikus Akadémia az ismeretelméleten kívül más területét is művelte-e a filozófiának, vagy csak a kortárs irányzatok kritikájával foglalkozott. Mindenesetre Platón a Kr. e. II. században is olvasott szerző volt, sőt Polübiosz is hivatkozik rá ötször név szerint,¹ és lehetséges, hogy nézeteit többször is felhasználta.²

Középső írói korszakában Platón a lélekben három helyet vagy részt vagy formát³ különböztet meg: a vezérlőt, az indulatost és a vágyódót (λογιστικόν – θυμοειδές – επιθυμητικόν). Az Államban leírtak szerint az érzelmek az alsó lélekrészek mozgásai: a vágyódó lélekrész a szerelmi vágy, éhség, szomjúság és pénzvágy székhelye is; az indulatos lélekrészben van jelen a harag, a félelem, a dicsőségvágy, hatalomvágy, szégyen és győzni akarás.

Platón szerint a különböző érzelmeket különbözőképpen kell megítélnünk. A vágyak lehetnek szükségesek,⁴ hasznosak, szépek, jók,⁵ törvényesek vagy természetesek⁶ és az ellenkezőik. Hasonlóképpen a gyönyörök is különfélék lehetnek. Nemcsak az a fontos azonban, hogy megfelelő érzelmeink legyenek, hanem az is, hogy azok megfelelő mértékűek legyenek. A túl erős érzelmek ugyanúgy helytelenek, károsak, mint ha elmaradnak a kellő mértéktől. A vágyaknak tehát túlzóaknak sem szabad lenniük, de kiirtani sem kell őket, mert a jó felé vihetnek bennünket. A *Törvények*ben arról olvashatunk, hogy akárcsak a vágyak és a gyönyörök, az indu-

¹ Pol. VI 5. 1; VI 45. 1; VI 47. 7; VII 13. 7; XII 28. 2.

² Vö. ZIEGLER, K.: „Polybios”, *RE* 21 (1952) 1440–1578, 1469; SCALA, VON R.: *Die Studien des Polybios*. Stuttgart 1890, 97–125; HIRZEL, R.: *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I–III*. Leipzig 1877–1883, II 847.

³ Plat. *tim.* XLI (87a): τόπος; *leg.* IX 7 (863b): μέρος; *resp.* IV 14 (439e): εἶδος.

⁴ Plat. *resp.* VIII 12 (558d–559c).

⁵ Plat. *resp.* VIII 13 (561c).

⁶ Plat. *resp.* IX 1 (571b).

latok is szükségesek lehetnek bizonyos helyzetben: így például a fékezhetetlen és javíthatatlan gonosztevőkkel szemben,⁷ az Államban pedig a bátorsághoz mondja szükségesnek Platón az indulatot.⁸

A testi gyönyörökkel és vágyakkal szemben megmutatkozó mértékletesség (σωφροσύνη) a lélek rendjét (κόσμος) jelenti, mely akkor valósul meg, ha a lélekrészek között harmónia van: a vágyakozó és az indulatos lélekrész engedelmeskedik, a vezérlő lélekrész irányít.⁹ Nevelésre van szükség (még hozzá mindhárom lélekrész nevelésére) ahhoz, hogy az értelmes rész megfelelő tekintéllyel bírjon, azaz hogy ne legyen konfliktus az érzelmi késztetések és aközött, amit az értelem javasol. A nevelés zene, testgyakorlás, szép beszéd és tanulmányok útján történik.¹⁰

Arisztotelész

Arisztotelész írásait a Kr. e. II. században valószínűleg nem olvasták, mégis indokolt figyelembe venni az ő nézeteit a vizsgálat során. A peripatetikus filozófusok ugyanis, akik közül hármat név szerint is ismer Polübiosz (és talán még másik kettő nézeteit is felhasználta),¹¹ közvetíthették az arisztotelészi gondolatokat.

Arisztotelész szerint az erények birtokában az érzelmeket helyesen, megfelelő mértékben, a túlzás és a hiány között, általában mérsékeltén érezzük.¹² A helyes mérték azonban adott helyzetben a nagyon intenzív érzélem is lehet, vagy éppen egy érzélem hiánya.

Arisztotelész szerint a boldogság legfontosabb feltételei az erények, de mellettük testi (pl. egészség, szépség) és külső javakra (pl. vagyon, megbecsültség) is szükség van.¹³ Minthogy ezek a javak fontosak a boldog élethez, ezért a hozzájuk kapcsolódó érzelmek is fontosak, hasznosak. Nem megszabadulnunk kell tőlük, hanem nevelés révén el kell érnünk, hogy a jó élethez, a boldogsághoz járuljanak hozzá, azaz hogy megfelelő érzelmeink legyenek, tehát megfelelő időben, okból, célból legyenek érzelmeink, és megfelelő irányúak és intenzitásúak legyenek.¹⁴ Arisztotelész szerint az érzelmi válasz természetes és hasznos eleme az emberi életnek, a jól

⁷ Plat. *leg.* V 3 (731b–d).

⁸ Plat. *resp.* II 15 (375b).

⁹ Plat. *resp.* III 8 (431b); *resp.* IV 9 (432a); *resp.* IV 16 (442d); *phaidr.* XIV (237e); *gorgias* LXII (507a).

¹⁰ Plat. *resp.* III 17 (410a–412c); IV 16 (441e–442b).

¹¹ Vö. VON SCALA 1890, 126–201; ERBSE, H.: „Zur Entstehung des Polybianischen Geschichtswerkes.” *Polybios* (Wege der Forschung, Band 347), hrsg. von K. STIEWE und N. HOLZBERG, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982, 162–185, 165; GELZER, M.: „Rezension: Fritz, Kurt von: The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas (1954).” *Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft*, Band 28 (1956) 81–88, 84.

¹² Arist. *EN* II 4 (1105b 25–28).

¹³ Arist. *EN* I 9 (1099a 31–1099b 6).

¹⁴ Arist. *EN* II 5 (1106b 16–23).

nevelt érzelmek motivációt jelenthetnek az erényes cselekvéshez, ezért csak mérsékelni, nem kiirtani kell őket.

- A harag a harchoz, politikai küzdelemhez, a parancsoláshoz, szónokláshoz szükséges;
- a vágyak energiát adnak ahhoz, hogy elérjünk valamit (nélkülük nem is lehet megfelelően cselekedni);
- a bánkódás arra késztet (egyfajta büntetésként), hogyha elrontottunk valamit, akkor helyrehozzuk;
- a szájalom segíteni késztet másoknak;
- a féltékenység, irigység nagyobb erőfeszítésekre indít;
- a félelem (a szegénységtől, szegénytől, törvénytől, haláltól) gondosabb életre ösztönöz.¹⁵

Arisztotelész két fő részt vagy képességet különböztet meg a lélekben: egy racionalist és egy irracionalist. Az érzelmek a lélek irracionális részének mozgásai, melyek felett ideális esetben a ráció ellenőrzést gyakorol. Amennyiben az érzelem túlságosan intenzív, akkor a cselekvést megelőző döntéshozatal során a lélekrészek között konfliktus alakul ki, melyben a racionális lélekrész alulmaradhat: ez az akaratgyengeség vagy fegyelmezetlenség (ἀκρασία).¹⁶ A fegyelmezetlen, illetve akaratgyenge embert Arisztotelész megkülönbözteti a mértéktelen (vétkes) embertől (akárcsak a fegyelmezett embert a mértékletestől): a fegyelmezetlen emberben konfliktus van (a helyes elgondolás és az érzelem vagy vágy között),¹⁷ a mértéktelen ember viszont meg van győződve arról, hogy azt kell tennie, amit tesz. A mértékletesség (σωφροσύνη) erényét úgy definiálja Arisztotelész, hogy az a tapintással tapasztalható testi gyönyörökkel szembeni helyes lelki alkat, mely közbülső állapotot (μεσότης) jelent a kicsapongás és az érzéketlenség között. Azt mondja, hogy sem a fegyelmezett, sem a mértékletes ember nem tesz semmit az értelem ellenére a testi gyönyörökért, de a fegyelmezettben vannak rossz vágyak, a mértékletesben nincsenek.¹⁸

Mivel az érzelmek nem a cselekedeteink, hanem elszenvedjük őket, ezért közvetlenül nem tudjuk irányítani őket. Arra van lehetőségünk, hogy olyan (erényes) jellemet, lelki alkatot alakítsunk ki, melynek birtokában helyes érzelmeink lesznek.¹⁹ Annak érdekében tehát, hogy megfelelő (a boldogságunkhoz hozzájáruló) érzelmeink legyenek, nevelésre, gyakorlásra, szoktatásra van szükség (így a környezetre adott spontán érzelmi reakcióink megfelelőek lesznek, másrészt elérjük,

¹⁵ Cic. *tusc.* IV 19, 43–20, 46.

¹⁶ Arist. *EN* VII 2 (1145b 8)–VII 11 (1152a 36).

¹⁷ Arist. *EN* VII 8 (1151a 20–24).

¹⁸ Arist. *EN* VII 10 (1151b 34–1152a 3).

¹⁹ Vö. FREDE, M.: „The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul.” *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, ed. M. SCHOFIELD and G. STRIKER, Cambridge University Press 1986, 93–110, 96.

hogy az irracionális lélekrészünk engedelmeskedjék értelmünknek), ami helyes viselkedésformák rendszeres megtételét jelenti. Az újra és újra ismételt cselekedetek átformálják az ember lelkét, erényessé tehetik azt.²⁰

Korai Sztoa

Polübiosz művének igen sok helyén mutatható ki sztoikus hatás mind a fogalomhasználatban, mind az olyan gondolatokban, melyek etikai kérdéseket tárgyalnak. Vita tárgya azonban a szakirodalomban, hogy a történetíró gondolkodását döntően befolyásolta-e a Sztoa.

A sztoikusok érzelmekről szóló tanításának megértéséhez elsősorban két alapvető sztoikus etikai nézetet kell szem előtt tartani. Először is a sztoikusok szerint az ember egyedüli java az erény (más szóval csak az erényre van szükség a boldogsághoz), az egyedüli rossz pedig a vétek; minden más közömbös (ἀδιάφορον), legfeljebb előnyben részesítendő (προηγμένον) vagy nem részesítendő (ἀποπροηγμένον) lehet.²¹ Másrészt pedig a sztoikusok a lelket egységesnek képzelték, és az értelemmel azonosították, amiből pedig az következik, hogy belső konfliktus sem alakulhat ki benne, miként Platónnál és Arisztotelésznél ἀκρασία esetében. (Ez a két alapvető sztoikus nézet persze összefügg egymással: a sztoikusok azért tartják elfogadhatatlannak egy irracionális lélekrész létét, mert akkor annak hajlamait is természetesnek kellene tekinteniük, ebből következően pedig e hajlamok tárgyait valódi javaknak kellene tartaniuk.²²)

A Sztoa szerint a lélek két alapvető mozgása a megismerés és a törekvés (ὁρμή). Mindkét fajta lelki mozgásnak a kiindulópontja a képzet (φαντασία), mely egy változás a lélekben, amelyet a világ dolgai, tényállásai (benyomások alakjában) okoznak.²³ Ha egy olyan képzetet illetünk jóváhagyással,²⁴ amelyik egy törekvésre (vagy elkerülésre) érdemes dolgot reprezentál, akkor egy törekvés, illetve készítés (ὁρμή) lesz az eredmény, ami egy cselekvés megkezdését jelenti.²⁵ A ὁρμή többféle

²⁰ Vö. VERBEKE, G.: „Happiness and Chance in Aristotle.” *Aristotle on Nature and Living Things: Philosophical and Historical Studies Presented to David Balme on His Seventieth Birthday*, ed. A. GOTTHELF, 1985, 247–258, 249–250.

²¹ Pl. Cic. *acad.* I 10, 35–36; Diog. Laert. VII 102–3; Cic. *tusc.* V 43–4.

²² Vö. FREDE 1986, 99.

²³ A képzetek kijelentés formájúak, azaz a kifejtett értelem hozza őket létre. Emiatt van, hogy a gyerekeknek és az állatoknak nincsenek ὁρμή-ik, és így érzelmeik sem. Őket az ösztöneik motiválják (vö. FREDE 1986, 108–109).

²⁴ συγκρατήσις – ami azt jelenti, hogy a képzetet egy dolog vagy tényállás valós reprezentációjának tartom.

²⁵ A jóváhagyás megadása vagy megvonása automatikus: nem diszkurzív folyamat dönti el, hanem az ember lelkének állapota és a képzet természete határozza meg, vö. BRENNAN, T.: „Stoic Moral Psychology.” *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. INWOOD, Cambridge University Press 2003. 257–294, 262.

lehet attól függően, hogy milyen értékítélet társul a képzethez.²⁶ Amennyiben úgy ítélünk, hogy az adott dolog jó vagy rossz (azaz a boldogságunkra hatással van), akkor keletkeznek az érzelmek (πάθος). Ez az ítéletünk mindig hamis, hiszen semmiféle dolog, tárgy vagy tényállás nincs hatással boldogságunkra, csak az erény és a vétkek, ezért törekvésünk az adott dologra (illetve hogy elkerüljük azt) túlzó lesz.²⁷ Amikor úgy ítélünk, hogy a képzetben megjelenő dolog a boldogságunkra nézve közömbös, és csupán előnyben részesítendő vagy nem részesítendő lehet (de nem jó vagy rossz), akkor választásról (εκλογή) beszélhetünk. Ha pedig az erényre vagy vétkekre (tehát nem tárgyakra vagy tényállásokra) vonatkozó képzetet illetjük συγκατάθεσις-szel (jóváhagyással), és ezt tekintjük jónak vagy rossznak, akkor a – csak a bölcsekre jellemző – racionális érzelmek, az ευπάθειαι jelentkeznek (amelyek tulajdonképpen erények).²⁸ Nekünk, hétköznapi, nem erényes embereknek minden törekvésünk érzelem.²⁹ (Esetleg, ha már megindultunk a bölcsesség felé, akkor lehetnek választásaink.³⁰)

Az érzelem természetellenes (haszontalan, szükségtelen, irracionális és beteg) mozgása a léleknek, túlzó késztetés,³¹ amely szemben áll az erénnyel (ami a tökéletes racionalitás, tudás),³² ezért az érzelmek rossz dolgok (κακόν) és vétkes tettek (ἀμάρτημα) is, úgyhogy meg kell szabadulni tőlük.³³ A sztoikus bölcslet ezért az απάθεια, a πάθος-októl való mentesség jellemzi,³⁴ ami azonban nem jelent embertelenséget. A bölcs is törekszik bizonyos dolgokra, vagy kerüli őket, akárcsak mi, de ő nem tulajdonít értéket nekik (csak ἀξία εκλεκτική-t), és ezért nem különösebben érdekli, hogy elérje-e vagy elkerüli-e azt, amit akart. Nem azt a dolgot tartja jónak, amire törekszik, hanem a reávaló törekvést (ami racionális és erényes). A bölcs érzelemmentes (ἀπαθής), gyönyört és fájdalmat viszont érez (ezek az érzések nem πάθος-ok, nem ítéletek, hanem erkölcsileg közömbös, értelmüktől független, hatalmunkon kívül álló dolgok),³⁵ és vannak teljesen racionális érzelmei (ευπάθειαι) is: χαρά, εὐλάβεια, βούλησις.³⁶ Ezek az elsődleges jó érzelmek (igaz értékítéle-

²⁶ Stob. II 88. I (=II 7. 9b).

²⁷ Galen. *PHP* IV 5. 21; 2. 15–18.

²⁸ Diog. Laert. VII 116.

²⁹ Diog. Laert. VII 127.

³⁰ Vö. BRENNAN 2003, 270.

³¹ Azért túlzó késztetések az érzelmek, mert olyan értékűnek, jelentőségűnek tűnnek fel tárgyai, amilyenek valójában csak az erények lehetnek. Ezért túl nagy intenzitással törekszünk rájuk vagy kerüljük őket. vö. FREDE 1986, 107.

³² SVF (*Stoicorum veterum fragmenta*, ed. VON ARNIM) I 205 = Diog. Laert. VII 110.

³³ SVF (ld. 32. l.) III 462 = Galen. de Hipp. et Plat. decr. IV 2 (136); vö. ANNAS, J.: *Hellenistic Philosophy of Mind*. University of California Press 1992, 104–105.

³⁴ Diog. Laert. VII 117.

³⁵ Diog. Laert. VII 102.

³⁶ Diog. Laert. VII 116.

tekből fakadó pozitív lelkiállapotok),³⁷ melyek alá, mint azok alfajai, még számos jó érzelem tartozik.³⁸

Érzelmek tárgyai tehát nem jók vagy rosszak, mégis így ítéljük meg őket, ezért érzelmek hamis ítéletek vagy azoknak a következményei. (Khrüszipposz magukkal a hamis ítéletekkel azonosítja az érzelmeket, Zénón szerint a hamis ítéletek eredményei az érzelmek.) Négy elsődleges érzelem van, a többit ezekre lehet visszavezetni: *ἐπιθυμία*, *φόβος*, *λύπη*, *ἡδονή*.³⁹ Az érzelmektől úgy lehet megszabadulni, hogy az esetleges dolgokat (*ἄδιόφορα*) nem tekintjük jónak vagy rossznak, hanem csak az erényt és a vétket. Rá kell mutatni, hogy *ἄδιόφορον* minden; csak a lelki alkat vagy jellem (*ἔξις*), valamint a lelki alkatból, illetve jellemből fakadó cselekedetek számítanak, azaz csak ezek lehetnek rosszak vagy jók, tehát erényesek vagy vétkesek. Az érzelmet tehát nem elnyomni kell (az értelmünkkel), hanem megakadályozni, elejét venni azáltal, hogy helyesen értékeljük a helyzetet.⁴⁰

Panaitiosz

Panaitiosz enyhített a korai Sztoa szigorúságán, és a sztoikus tanítást az Akadémiához és a Peripatoszhoz közelítette.⁴¹ Így jelentősen eltér a korai Sztoától abban, hogy úgy gondolja, hogy az erény önmagában nem elegendő a boldogsághoz: külső javakra is szükség van,⁴² s csak akkor kell lemondanunk ezekről, ha az erénnyel ellentétes a megszerzésük.⁴³ Ezzel függ össze, hogy Panaitiosz nem állítja, hogy a fájdalom (*dolor*, ami nem érzelem, hanem érzés) nem rossz.⁴⁴ Ha ugyanis a külső javak fontosak a boldogságunkhoz (tehát nem közömbösek, *ἄδιόφορα*), akkor a megszerzésükhöz vagy elvesztésükhöz, illetve elkerülésükhöz kapcsolódó érzések és érzelmek lehetnek természetesek, indokoltak, hasznosak vagy az ellenkezőik. (A korai Sztoa a kellemes vagy gyönyörteli, illetve a kellemetlen vagy fájdalmas érzést, amelynek a megjelenése, átélése értelmünktől független, közömbösnek mondja a boldogság szempontjából. A bánat, lelki fájdalom vagy szomorúság érzelmét, mely

³⁷ Vö. STRIKER, G.: „*Ataraxia: Happiness as Tranquillity.*” *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, ed. G. STRIKER, Cambridge University Press 1996, 183–195, 187.

³⁸ Diog. Laert. VII 116.

³⁹ Diog. Laert. VII 110–111; SVF (ld. 32. l.) III 378 = Stob. *ed.* II 88. 8.

⁴⁰ Cic. *tusc.* 3. 76–9; vö. SORABJI, R.: *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation.* Oxford University Press 2000, 169, 175–7.

⁴¹ Cic. *fn.* IV 28, 79 (ALESSE frg. 79, VAN STRAATEN frg. 55). A Panaitiosz-szövegek azonosításához elsősorban ALESSE munkáját vettem alapul: *Panexio di Rodi. Testimonianze.* Edizione, traduzione e commento a cura di F. ALESSE. Bibliopolis 1997. Amennyiben az adott szövegrészt VAN STRAATEN (Panaetii Rhodii fragmenta. Collegit tertioque edidit M. VAN STRAATEN, *Philosophia Antiqua* 5, Leiden 1962) is felvette a Panaitiosz-kiadásába, akkor az általa adott fragmentum-számot is feltüntettem.

⁴² Diog. Laert. VII 127–8 (ALESSE frg. 74, VAN STRAATEN frg. 110)

⁴³ Vö. ALESSE, F.: *Panexio di Rodi e la tradizione stoica*, Bibliopolis, 1994, 112¹⁷⁸.

⁴⁴ Cic. *fn.* IV 9, 23 (ALESSE frg. 83, VAN STRAATEN frg. 113).

lényegét tekintve egy ítélet – tehát az értelem tevékenységének eredménye –, viszont rossznak és véteknek.⁴⁵ Az érzések és érzelmek megjelölésére azonban ugyanazokat a fogalmakat használják: ἡδονή, illetve λύπη, ἄλγος, ἀλγηδών). Panaitiosz nem az érzelmektől, indulatoktól való teljes mentességet írja elő (elveti az ἀπάθεια ideálját, az ἀναλγησία-t, az érzésektől való mentességet pedig megvalósíthatatlannak tartja),⁴⁶ hanem azt, hogy az értelem ellenőrzése alatt kell tartani az érzelmeket, és a mértéket meg kell őrizni bennük, ami nemcsak a túlzott érzelmek megfékezését jelenti, hanem azt is, hogy adott esetben az érzelem hiánya is helytelen lehet.⁴⁷ A haragra vonatkozóan is az értelem ellenőrzését és a mérték megtartását hangsúlyozza Panaitiosz: kíméletesnek, könyörületesnek kell lenni.⁴⁸ Ugyancsak a mérsékletet teszi helyes magatartássá a szerencsejavak kevésre becsülése,⁴⁹ aminek oka nem azok értéktelensége és közömbössége a boldogságra nézve, mint a korai Sztoában, hanem inkább a megbízhatatlansága a szerencse forgandósága miatt.⁵⁰

Már az eddigiekből is kitűnik, de számos szöveghely is bizonyítja, hogy Panaitiosz elveti a sztoikus intellektualizmust, hogy ti. a lélek azonos az értelemmel. Két természetet (*vis, natura*), ill. kétféle mozgást (*motus*) különböztet meg a lélekben: az ösztönös viselkedést (*appetitus*, ὄρμη:⁵¹ vágy, ösztönös készítés, ami cselekvésre indít) és a *ratiót*.⁵² Ebből következően az érzelem lényegét is másban látja, mint a korai sztoikusok: nem téves ítéletnek tekinti az érzelmet, nem az *indifferensek* (ἀδιάφορα) téves értékeléséből keletkezőnek tartja, hanem a lélek (*ratiótól* különböző) olyan mozgásának, amit a *ratio* kontrollálhat. Minthogy az *appetitus*, ill. ὄρμη is az ember természetéhez tartozik, ezért Panaitiosz az érzelmeket nem tartja természetellenesnek, vétkesnek.

Ahogy nem tartja kiirtandóknak az érzelmeket, nem veti el teljesen a gyönyört sem. Úgy gondolja, hogy van természet szerinti, illetve a természetnek meg nem felelő gyönyör.⁵³ Az állatokat csak a testi gyönyör vezérli, ami az emberhez méltatlan: vissza kell utasítani, vagy legalább mértéket kell benne tartani. Egyedül a tanulásból és gondolkodásból fakadó gyönyör (tulajdonképpen az intellektuális élvezet) felel meg az emberi természetnek (ezeket a hallás és a látás örömeinek

⁴⁵ Diog. Laert. VII 102 (SVF [ld. 32. lj.] III 117); vö. ALESSE 1997, 156–162; ANNAS 1992, III–2.

⁴⁶ Gell. XII 5, 10 (ALESSE frg. 84, VAN STRAATEN frg. III).

⁴⁷ Cic. *off.* I 29, 102 (ALESSE frg. 123).

⁴⁸ Cic. *off.* I 25, 88. LEFÈVRE, E.: *Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre: vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch* (Historia. Einzelschriften 150), Stuttgart 2001, 51–2 szerint ez a szövegrész Panaitiosz gondolatait adja vissza.

⁴⁹ Cic. *off.* I 5, 17 (ALESSE frg. 56, VAN STRAATEN frg. 103), Cic. *off.* I 4, 13 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98).

⁵⁰ Cic. *off.* I 26, 90 (ALESSE frg. 124, VAN STRAATEN frg. 12); Cic. *off.* I 20, 66–67 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106).

⁵¹ Tehát a ὄρμη alatt Panaitiosz egészen mást ért, mint a régi Sztoa, ahol a ὄρμη a συγκατάθεσις-t kísérő mozgása az értelemnek, vö. ALESSE 1997, 257.

⁵² Cic. *off.* I 28, 101 (ALESSE frg. 122, VAN STRAATEN frg. 87); Cic. *off.* I 36, 132 (ALESSE frg. 121, VAN STRAATEN frg. 88).

⁵³ Sext. *Emp. adv. math.* XI 73 (ALESSE frg. 80, VAN STRAATEN frg. 112).

nevezi).⁵⁴ A táplálkozásnak és a test ápolásának pedig csak az egészség és az erő megőrzését szabad szolgáltnia, nem az élvezetet.⁵⁵

Az érzelmek feletti kontroll két fő erénynek, a *σωφροσύνη*-nek és a *μεγαλοψυχία*-nak is a lényegéhez tartozik. Panaitiosz szerint az erény a természetes emberi hajlamainkkal (*ἄφορμαί*) összhangban álló magatartás. A mértékletesség erénye azon a természetes hajlamon alapul, amely arra ösztönzi az embert, hogy a szépséget, állandóságot, rendet megőrizze terveiben és tetteiben, és igyekezzék elkerülni, hogy valami illetlent tegyen, vagy hogy gondolataiban és tetteiben érzéki vágyai vezessék.⁵⁶ Más helyen – az előbbiekkal összhangban – Panaitiosz abban látja a mértékletesség lényegét, hogy az érzelmeket féken tartjuk, vágyainkat pedig az értelemnek rendeljük alá.⁵⁷ Panaitiosz tehát teljesen elszakad a korai Sztoa mértékletesség-fogalmától, miszerint a negyedik erény annak tudását jelenti, hogy mit kell választanunk, mit kell kerülnünk, és mi közömbös.⁵⁸ Panaitiosznál a mértékletesség az egysegés, harmonikus személyiség megvalósítását jelenti, mely minden embernél a sajátos adottságai és körülményei függvényében más és más döntéseket és tetteket követel meg. Elvégre nem ugyanaz a helyes viselkedés mindig mindenki számára,⁵⁹ mivel az általános emberi természetén kívül mindenkinek van egy személyes természete, amit követnie kell.⁶⁰ Van tehát az embernek egy első személyisége vagy szerepe (*persona*, *πρόσωπον*) ami abból fakad, hogy értelemmel rendelkezünk, és van egy második személyisége, amely az egyéni adottságaiból adódik.⁶¹ Ezekhez járul azonban még egy harmadik és egy negyedik személyiség is: a véletlen, illetve a körülmények ruházzák ránk az egyiket, míg a saját választásunktól függ az utolsó személyiségünk.⁶² Amire a leginkább alkalmasak vagyunk, ami leginkább illik személyünkhöz, körülményeinkhez, életkorunkhoz, azt az életmódot kell választanunk, hogy megvalósuljon tetteink egyöntetűsége és harmóniája,⁶³ illetve egyszerűen azért, mert ami a természet(ünk)nek megfelelő, illő (*decorum*, *πρέπον*), az egybeesik az erkölcsi jóval (*honestum*, *καλόν*).⁶⁴ Panaitiosz mértékletesség-fogalmát azonban nemcsak az illendőségről (*πρέπον*, *decorum*) és az ember szerepeiről (*personae*, *πρόσωπα*) szóló tanítás módosítja, hanem a cselekedetek megfelelő sorrendjéről, illetve időpontjáról (*εὐταξία*, ill. *εὐκαιρία*) szóló is.⁶⁵ Fontos továbbá azt is

⁵⁴ Ez a természetnek megfelelő gyönyör, mert az ember racionális természetének felel meg, vö. ALESSE 1997, 155.

⁵⁵ Cic. *off.* I 30, 105–6 (ALESSE frg. 81).

⁵⁶ Cic. *off.* I 4, 14 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98).

⁵⁷ Cic. *off.* II 5, 18 (ALESSE frg. 60, VAN STRAATEN frg. 89).

⁵⁸ Stob. II 7. 5b I. 5.

⁵⁹ Cic. *off.* I 31, 112–114 (ALESSE frg. 63); Plut. *mor.* 472c (ALESSE frg. 59).

⁶⁰ Cic. *off.* I 31, 110–111 (ALESSE frg. 62, VAN STRAATEN frg. 97).

⁶¹ Cic. *off.* I 30, 107 (ALESSE frg. 61).

⁶² Cic. *off.* I 32, 115 (ALESSE frg. 64).

⁶³ Cic. *off.* I 33, 119 (ALESSE frg. 65); Cic. *off.* I 34, 125 (ALESSE frg. 66).

⁶⁴ Cic. *off.* I 27, 94–95 (ALESSE frg. 72, VAN STRAATEN frg. 107).

⁶⁵ Cic. *off.* I 40, 142; vö. LEFÈVRE 2001, 70. Hasonló értelmű: Cic. *off.* I 18, 59 (ALESSE frg. 91).

megjegyeznünk, hogy a harmadik kardinális erénynek – amit Panaitiosz bátorság helyett μεγαλοψυχία-nak (lelki nagyságnak) nevez – ugyancsak lényegéhez tartozik az érzelmek, indulatok feletti kontroll fenntartása.⁶⁶ Ez az erény tehát nemcsak azt követeli meg, hogy a félelmet tartsuk ellenőrzés alatt (mint ahogyan az a bátorság esetében volt), hanem hogy általánosságban valamennyi érzelmet uraljuk.

Polübiosz

Polübiosz úgy gondolja, hogy elengedhetetlen, hogy az államférfi és a hadvezér (művét elsősorban nekik írja) legfontosabb tulajdonságai a következők legyenek: a döntések előtt minden körülmény gondos figyelembevételére és helyes megítélésére, az indulatoktól mentes, józan mérlegelés, a cselekvés során pedig a bátorság, fáradhatatlanság, fegyelmezettség, valamint a sorsfordulatokkal és az élvezetekkel szemben mutatott mérséklet. Minthogy Polübiosz a művével közönsége nevelését akarja elérni, ezért egyik fő törekvése, hogy megmutassa, hová vezet az indulatoktól vezérelt, irracionális politizálás vagy a vezetők hataloméhsége, pénzvágya, dicsőségvágya, önhittsége; milyen következményekkel jár, ha az élvezetek puhányvá és gyengévé teszik az embert, továbbá hogy milyen károkat okoz a gyávaság, férfiatlanság, enerváltság vagy éppen a gyűlölet, illetve a kegyetlenség. Polübiosz tehát fontos szerepet tulajdonít az érzelmekkel való helyes bánásmódnak – leginkább azonban a tőlük való mentességnek – az államférfiak, hadvezérek életében. Problémát annak megállapítása jelenthet, hogy melyik korabeli filozófiai irányzat befolyásolta a történetíró érzelmekkel kapcsolatos felfogását.

A vizsgálat alá vett részletek kiválasztása úgy történt, hogy érzelmeket jelölő kifejezéseket kerestem a TLG-ben,⁶⁷ illetve a Polübiosz-lexikonban.⁶⁸ Ilyen kifejezések voltak: harag, haragudni (ὄργή, ὀργίζεσθαι), fájdalom (λύπη, ἄλγος, ἀλγηδών), gyönyör, öröm (ἡδονή), vágy, vágyakozni (ἐπιθυμία, ἐπιθυμεῖν), indulat (θυμός), továbbá lélek (ψυχή), mértékletes, mértékletesség (σώφρων, σωφροσύνη). Az esetek nagy részében természetesen mindenféle magyarázat, minősítés nélkül csupán valamely érzelem meglétét állapítja meg Polübiosz. Alább olyan részleteket elemzek, amelyekben egy-egy érzelem megjelenését részletesebben ábrázolja a szerző: megadja az okát, leírja létrejöttét, minősíti, vagy beszámol arról, hogy miképpen befolyásolta az egyes történelmi szereplők cselekedetét, és így lehetővé teszi, hogy filozófusok vagy iskolák tanításával való egyezéseket vagy különbségeket állapítsunk meg.

⁶⁶ Cic. *off.* I 20, 66–67 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106).

⁶⁷ *Thesaurus Linguae Graecae Digital Library*. Polübiosz művét a következő kiadás alapján tartalmazza: T. BÜTTNER-WOBST: *Polybii historiae*, vols. 1-4. Leipzig: Teubner, I: 1905; 2: 1889; 3: 1893; 4: 1904 (repr. Stuttgart, I: 1962; 2-3: 1965; 4: 1967).

⁶⁸ *Polybios-Lexikon*, Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Band I-III, 1956-2002.

Az érzelmek messzemenően negatív megítélésben részesülnek

A következő szövegrészek azt példázzák, hogy az érzelmek néhány helytől eltekintve Polübiosz egész művében negatív szerepet játszanak, mivel megnehezítik vagy lehetetlenné teszik a célra vezető és erkölcsileg helyes döntést, cselekvést. Mindezekelőtt érzelmek a felelősek az agresszor részéről a vereséggel záródó háborúk megindításáért vagy a háborúkban a vereségért. Így pl. a hannibáli háború idején elsősorban a római hadvezér, Flaminius önhittsége és (Hannibál által szándékosan felszított) indulata okozta a Trasimenus-tónál elszenvedett vereséget;⁶⁹ Sempronius túlzott öröme, büszkesége, dicsőségvágya és önbizalma volt a Trebia folyó melletti kudarc oka;⁷⁰ Fabius Maximus diktátor-társa, M. Minucius a dicsőségvágya, önhittsége, elhamarkodottsága miatt maradt alul Hannibállal szemben⁷¹ (míg a sikeres hadvezetést folytató Fabiust az előrelátás, valamint a bölcs és szilárd megfontolás jellemzi: érzelmekről egyáltalán nem hallunk vele kapcsolatban, illetve azok nem tudják eltéríteni a helyes döntéstől);⁷² III. Antiokhosz a rómaiak elleni háborúját ugyancsak érzelmeinek való kiszolgáltatottsága miatt veszítette el (lásd alább), de a háború kirobbanásáért is érzelmek a felelősök: az aitolok haragja a rómaiakkal szemben;⁷³ a II. pun háború elsődleges oka Hamilkar rómaiak elleni indulata volt;⁷⁴ Hannibált minden érdeme ellenére is el kell marasztalni amiatt, hogy nem készítette elő kellően a rómaiak elleni háborút,⁷⁵ hanem az érzelmei vitték a hadjárat megindítására, mivel fűtötte a vágy a háborúra, elbizakodottá tették sikerei, és gyűlölte a rómaiakat.⁷⁶ Ezeket kívül is még számtalan példát találhatunk arra, hogy egy há-

⁶⁹ Pol. III 82. 1: εὐθὺς μετέωρος ἦν ὁ Φλαμίνιος καὶ θυμοῦ πλήρης; tonábbá: lásd alább.

⁷⁰ Pol. III 70. 3: Ὁ δὲ Τεβέριος μετεωρισθεὶς καὶ περιχαρὴς γενόμενος; Pol. III 70. 7: ὑπὸ δὲ τῆς φιλοδοξίας ἐλαυνόμενος καὶ καταπιστεύων τοῖς πράγμασι παραλόγως ἔσπευδεν.

⁷¹ Pol. III 101–105; különösen: 105. 8–9: τοῖς μὲν οὖν παρ' αὐτὸν γενομένοις τὸν κίνδυνον ἦν ἐναργὲς ὅτι διὰ μὲν τὴν Μάρκου τόλμαν ἀπόλωλε τὰ ὄλα, διὰ δὲ τὴν εὐλάβειαν τοῦ Φαβίου σέσωσται καὶ πρὸ τοῦ καὶ νῦν τοῖς δ' ἐν τῇ Ῥώμῃ τότ' ἐγένετο φανερόν ὁμολογουμένως τί διαφέρει στρατιωτικῆς προπετείας καὶ κενοδοξίας στρατηγικῆ πρόνοια καὶ λογισμὸς ἐστῶς καὶ νουνεχίης.

⁷² Pol. III 92. 3: Φάβιος δὲ κατεπέπληκτο μὲν τὴν ἐπιβολὴν καὶ τόλμαν τῶν ὑπεναντίων, τοσοῦτῳ δὲ μᾶλλον ἐπὶ τῶν κεκριμένων ἔμενεν.

⁷³ Pol. III 7. 1: καὶ μὴν τοῦ κατ' Ἀντίοχον καὶ Ῥωμαίους δῆλον ὡς αἰτίαν μὲν τὴν Αἰτωλῶν ὀργὴν θετέον.

⁷⁴ Pol. III 9. 6: Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῦ γε Ῥωμαίων καὶ Καρχηδονίων πολέμου — τὴν γὰρ παρέκβασιν ἐντεῦθεν ἐποιησάμεθα — νομιστέον πρῶτον μὲν αἴτιον γεγενῆσθαι τὸν Ἀμίλκου θυμὸν τοῦ Βάρκα μὲν ἐπικαλουμένου, πατὴρ δὲ κατὰ φύσιν Ἀννίβου γεγονότος.

⁷⁵ Pol. XI 19. 6–7: ... ἐξ ὧν εἰκότως ἂν τις θαυμάσειε τὴν τοῦ προεστῶτος (τῆς Ἀννίβου) δύναμιν ἐν τούτῳ τῷ μέρει, καὶ θαρρῶν εἶπειεν ὡς εἴπερ ποιησάμενος τὴν ἀρχὴν ἐπ' ἄλλα μέρη τῆς οἰκουμένης ἐπὶ τελευταίους ἦλθε Ῥωμαίους, οὐδὲν ἂν τῶν προτεθέντων αὐτὸν διέφυγε. νῦν δ' ἐφ' οὓς ἔδει τελευταίους ἐλθεῖν, ἀπὸ τούτων ἀρξάμενος, ἐν τούτοις ἐποιήσατο καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πράξεων καὶ τὸ τέλος.

⁷⁶ Pol. III 15. 6: ὁ δ' Ἀννίβας, ἅτε νέος μὲν ὢν, πλήρης δὲ πολεμικῆς ὀρμῆς, ἐπιτυχὴς δ' ἐν

ború vagy felkelés kirobbanásának, illetve kimenetelének magyarázatát ugyancsak a (józan ésszel szemben álló) érzelmek dominanciájában találja meg Polübiosz. Az érzelmeknek a túlságosan negatív megítélése egyfelől a korai Sztoa felfogásával teszi rokonná Polübiosz szemléletmódját: a korai Sztoa ugyanis mindenféle pozitív szerepet elvitat az érzelmektől. Másfelől Panaitiosz befolyására gondolhatunk, aki nem veti el ennyire kategorikusan az érzelmeket, de a vezető szerepet betöltő embertől megköveteli (a μεγαλοψυχία erényének lényeges elemévé teszi), hogy emelkedjen felül érzelmein, hogy képes legyen a közösség érdekében nagy tettek végrehajtására.⁷⁷

A pénzvágy vagy kapzsiság (φιλαργυρία) káros hatásairól többször ír Polübiosz. Például a III. makedón háború másként is végződhetett volna a makedónok és a pergamoniak számára, ha uralkodóikat nem az „elméjüket elhomályosító” pénzvágy vezette volna: a huszonkilencedik könyvben arról olvashatunk, hogy a pergamoni uralkodó, Eumenész kapzsiságával (hogy ti. ez mozgatta őt a józan megfontolás helyett) eljátszotta a rómaiak barátságát, a makedón király, Perszeusz pedig ugyanezért mulasztotta el a lehetőséget, hogy kedvezőbb békét köthessen.⁷⁸ Hasonló okból kellett meghalnia egy római *centuriónak* is a gallok elleni hadjárat során.⁷⁹ Ahogyan a pénzvágyról, úgy a hatalomvágyról is nagyon elítélően ír Polübiosz, mint például a tizenötödik könyv egy helyén, ahol III. Antiokhosz és V. Philipposz kapzsisága és hatalomvágya (szövetkeztek ugyanis, és felosztották egymás közt Ptolemaiosz országát) nyeri el méltó büntetését – az utókor épülésére.⁸⁰

Amint az elbizakodottság, a pénzvágy, a gyűlölet, a bosszúvágy és a hatalomvágy által vezérelt cselekedetek, úgy az élvezetvágy által vezéreltek is mindig szerencsétlenül végződnek Polübiosz művében, amit a következő példán láthatunk szemléltetve. A huszadik könyvben Polübiosz azzal magyarázza Antiokhosznak a rómaiakkal szemben elszenvedett katonai vereségét, hogy csak élvhajhász vágyai kielégítésével foglalkozott, aktuális ügyeit teljesen elhanyagolta, és ezért pusztult el az egész serege (ez a polübioszi értelmezés nyilván tendenciózus, mert nagyon

.....
ταῖς ἐπιβολαῖς, πάλαι δὲ παρωρημένος πρὸς τὴν κατὰ Ῥωμαίων ἔχθραν...

Pol. III 15. 9: lásd alább idézve.

⁷⁷ Cic. *off.* I 4, 13 (ALESSE frg. 55, VAN STRAATEN frg. 98); Cic. *off.* I 20, 66–67 (ALESSE frg. 71, VAN STRAATEN frg. 106).

⁷⁸ Pol. XXIX 6–9; egyéb helyek a kapzsiság értelmet elhomályosító, sőt pusztító hatásáról: XXXIII 5. 2–4; X 17. 1–2; XI 24. II; XXXII II. I.

⁷⁹ Pol. XXI 38. 3: ἦν δ' ἄρα καὶ πρὸς ἠδονὴν καὶ ἀργύριον ἀμαθῆς καὶ ἀκρατῆς ἄνθρωπος, ἠτήθη δ' ὁμως ὑπὸ τῆς φιλαργυρίας...

⁸⁰ Pol. XV 20. 4–5: ἐξ ὧν τίς οὐκ ἂν ἐμβλέψας οἷον εἰς κάτοπτρον εἰς τὴν συνθήκην ταύτην αὐτόπτης δόξειε γίνεσθαι τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς ἀσεβείας καὶ τῆς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ὠμότητος, ἔτι δὲ τῆς ὑπερβαλλούσης πλεονεξίας τῶν προειρημένων βασιλέων; οὐ μὴν ἀλλὰ τίς οὐκ ἂν εἰκότως τῇ τύχῃ μεμψάμενος ἐπὶ τῶν ἀνθρωπεῖων πραγμάτων ἐν τούτοις ἀντικαταλλαγείη, διότι ἐκείνοις μὲν ἐπέθηκε μετὰ ταῦτα τὴν ἀρμόζουσαν δίκην, τοῖς δ' ἐπιγενομένοις ἐξέθηκε κάλλιστον ὑπόδειγμα πρὸς ἐπανόρθωσιν τὸν τῶν προειρημένων βασιλέων παραδειγματισμόν;

valószínű – ahogy Walbank is megjegyzi a helyhez írott kommentárjában⁸¹ – hogy házasságát politikai okokból kötötte, hiszen az elvett nő egy előkelő khalkiszinek volt a lánya): „Antiokhosz a háború alatt szeretett bele egy khalkiszi szűzbe, és mindenáron feleségül is akarta venni őt, minthogy iszákos volt, és kedvelte a rézszegeskedést... Miután Antiokhosz a lakodalmát Khalkiszban megülte, a telet is ott töltötte, miközben sürgető feladataival egyáltalán nem törődött...”⁸²

Egyéb érzelmek is túlzottan negatív szerepet kapnak a műben. Polübiosz a huszonegyedik könyvben az érzelmeinek, jelen esetben elkeseredésének és reményvesztettségének való kiszolgáltatottsággal vádolja Antiokhoszt (és valószínűleg ismét méltánytalanul, Antiokhosznak ugyanis lehetett rá oka, hogy ne kezdjen hadműveletekbe, mint arra Walbank is utal): „...Antiokhosz a tengeri ütközetben elszenvedett veresége után Szardeiszben maradván elmulasztotta a kedvező alkalmakat, és minden ügyében késlekedett, s amint megtudta, hogy az ellenség átkelt Ázsiába, lélekben összetört, és reményvesztetté vált...”⁸³ A szakasz azt példázza, hogy Antiokhosz háborús kudarcának okát Polübiosz nem a király hibás stratégiájában, mulasztásaiban vagy az ellenfelek erőfölényében látja, hanem az érzelmeinek való kiszolgáltatottságában.

Az érzelmek az értelem helytelen mozgásai – meg kell tőlük szabadulni

A következő szövegrészekben az érzelmeket mint helytelen ítéleteket vagy mint azoknak közvetlen következményeit írja le Polübiosz. Több helyen vétkeknek nevezi őket, megfélékezésüket pedig a helyes gondolkodással, illetve az érényel tartja azonosnak. Ezzel összhangban a teljes megszüntetésüket tartja kívánatosnak. Ily módon a korai Sztoa felfogásával azonosan írja le lényegüket, működésüket. Mindközben ráadásul többször a sztoikus terminológiát használja. Ezzel szemben Platónnál, Arisztotelésznél vagy Panaitiosznál nem azonos az érzelem a helytelen, értelmetlen cselekvéssel, az ő álláspontjuk szerint az érzelem állhat az értelemmel összhangban. A harmadik könyvben olvashatunk arról, hogyan viselkedett Hannibál az őt még a háború kitörése előtt felkereső római követekkel szemben: gyűlölet és elbizakodottság vezette: „Egészen eltöltötte az esztelenség és az erőszakos indulat. Ezért a valós okokat nem említette, hanem értelmetlen ürügyeket hozott fel; ahogyan azok szoktak cselekedni, akik tele vannak indulatossággal, és ezért semmibe veszik a kötelességüket (καθηκόν).”⁸⁴ A θυμός és a ὄρμη teljesen negatív megítélést

⁸¹ WALBANK, F. W.: *A Historical Commentary on Polybius I-III*. Oxford 1957-1979, III 75-76.

⁸² Pol. XX 8. 2, 4: ἐρασθεῖς οὖν παρθένου Χαλκιδικῆς κατὰ τὸν τοῦ πολέμου καιρὸν ἐφιλοτιμήσατο γῆμαι αὐτήν, οἰνοπότης ὢν καὶ μέθαις χαίρων... καὶ τοὺς γάμους συντελῶν ἐν τῇ Χαλκίδι αὐτόθι διέτριψε τὸν χειμῶνα, τῶν ἐνεστώτων οὐδ' ἠντινοῦν ποιοῦμενος πρόνοιαν...

⁸³ Pol. XXI 13. 1-2: t

⁸⁴ Pol. III 15. 9: καθόλου δ' ἦν πλήρης ἀλογίας καὶ θυμοῦ βιαίου· διὸ καὶ ταῖς μὲν ἀληθιναῖς

kapnak (úgyhogy nincs szó túlzott voltukról), és Polübiosz azonosnak tekinti őket az esztelenséggel. Ez a szemlélet a Sztoára jellemző, más irányzatokban ugyanis, ha megfelelő mértékű a vágy, az indulat, akkor hasznos és helyes lehet.

A tizenharmadik könyvben egy – máshonnan is ismert, egyébként téves elképzelésen alapuló – hasonlatot olvashatunk: „miként a vízkórosnak soha nem csökkenti és nem szünteti meg [víz utáni] vágyát a kívülről bevitt [megivott] víz, hacsak a test [beteg] állapotát [hogy ti. szomjúságot érez] meg nem gyógyítják, ugyanúgy a mindig többre irányuló vágyat sem lehet kielégíteni, hacsak a lélekben lévő vétket [κακία] valamilyen érvelés [λόγῳ] révén ki nem javítják.”⁸⁵ Tehát Polübiosz a mindig többre irányuló vágyat véteknek, illetve intellektuális hibának tartja, amit helyes érveléssel lehet kijavítani. Ez teljesen megfelel a korai Sztoa felfogásának, amely szerint a vágy rossz, az értelem helytelen működéséből, hamis hiedelemből fakad. Ezzel szemben Platón, Arisztotelész és Panaitiosz szerint nem rosszak a vágyak, csak az értelem ellenőrzése alatt kell tartani őket, illetve a megfelelő mértékben szabad csak érvényesülniük. Elsősorban a korai Sztoa felfogásával vág össze (de Panaitiosz is hangsúlyozza ezt),⁸⁶ hogy a terápiának az értelemre kell hatnia, a helyes gondolkodást kell helyreállítania. Az arisztotelészi, platóni terápia mindenekelőtt a nevelés, példamutatás lenne, pusztán a tanítás révén, a helyes gondolkodás helyreállításával nem érhető el egy vétek megszüntetése.

A harmadik könyvben olvashatóak szerint a hadvezér legfontosabb feladata, hogy kiismerje az ellenséges vezér természetét és gondolkodásmódját, hogy kihasználhassa annak gyengeségeit, jellemhibáit, mivel „...sokan a bor utáni vágyuk miatt még aludni sem képesek elméjük megzavarodása és részegség nélkül, mások pedig a szerelmi gyönyörökre való vágyuk miatt, vagy mivel ezekben a gyönyörökben megzavarodott elméjük, nemcsak városokat és a saját életüket tették tönkre, de még gyalázzal is haltak meg. A gyávaság és a lomhaság az egyes emberre is szégyent hoznak, ha viszont a hadvezérben vannak meg, akkor a legnagyobb csapást jelentik... Az elhamarkodottságot, vakmerőséget és az esztelen indulatot, akárcsak a hiúságot, az önteltséget könnyen kihasználja az ellenfél, a barátok számára viszont a legnagyobb veszedelmet jelentik.”⁸⁷ Az érzelmeket (vágyakat, indulatokat) és a

.....
 αιτίαις οὐκ ἐχρήτο, κατέφευγε δ' εἰς προφάσεις ἀλόγους· ἄπερ εἰώθασι ποιεῖν οἱ διὰ τὰς προεγκαθημένους αὐτοῖς ὀρμὰς ὀλιγορῶντες τοῦ καθήκοντος.

⁸⁵ Pol. XIII 2. 2: [Σκόπας, οὐκ εἰδὼς ὅτι] καθάπερ ἐπὶ τῶν ὑδρωπικῶν οὐδέποτε ποιεῖ παῦλαν οὐδὲ κόρον τῆς ἐπιθυμίας ἢ τῶν ἐξωθεν ὑγρῶν παράθεσις, ἐὰν μὴ τὴν ἐν αὐτῷ τῷ σώματι διάθεσιν ὑγίαση τις, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ τὴν πρὸς τὸ πλεῖον ἐπιθυμίαν οἷόν τε κορέσαι μὴ οὐ τὴν ἐν τῇ ψυχῇ κακίαν λόγῳ τινὶ διορθωσάμενον.

⁸⁶ Cic. off. I 26, 90 (ALESSE frg. 124, VAN STRAATEN frg. 12).

⁸⁷ Pol. III 81. 4–7: ...πολλοὶ δὲ διὰ τὴν πρὸς τὸν οἶνον ἐπιθυμίαν οὐδ' ὑπνῶσαι δύνανται χωρὶς ἀλλοιωσέως καὶ μέθης, ἔνιοι δὲ διὰ τὰς τῶν ἀφροδισίων ὀρμὰς καὶ τὴν ἐν τούτοις ἔκπληξιν οὐ μόνον πόλεις καὶ βίους ἀναστάτους πεποιήκασιν, ἀλλὰ καὶ τὸ ζῆν αὐτῶν ἀφήρηται μετ' αἰσχύνης. καὶ μὴν δειλία καὶ βλακεία κατ' ἰδίαν μὲν αὐτοῖς ὄνειδος ἐπιφέρει τοῖς ἔχουσι, περὶ δὲ τὸν τῶν ὄλων ἡγεμόνα γενομένη κοινόν ἐστι καὶ μέγιστον

negatív jellemvonásokat, azaz vétkeket (gyávaságot, mértéktelenséget, önteltséget, elhamarkodottságot) egyaránt a lélekben lévő, az ellenfél által könnyen legyőzhető, kihasználható dolgoknak (τῆς ψυχῆς εὐχείρωτον τι), majd hibáknak, vétkeknek (ἀμάρτημα) nevezi Polübiosz. Ez a szemlélet a korai Sztoa felfogásának felel meg, miszerint az érzelmek vétkek, a tudásként felfogott erény ellentétei. Az ezután következő fejezetben (III. 82) pedig az előbb általánosságban leírtakat egy konkrét példán láthatjuk szemléltetve. Hannibál ugyanis kihasználta Flaminius jellemének gyengéjét: ingerelte, felszította indulatát,⁸⁸ hogy ne mérlegeljen helyesen, ne törődjön az összecsapásra alkalmas időpont és helyszín kiválasztásával, és ne hallgasson a tanácsadókra. Ezért szenvedte el a római hadvezér a katasztrofális vereséget a Trasimenus-tónál. Tehát Polübiosz szerint Flaminius θυμός-a okozta a sereg vesztét. Az indulat teljességgel negatív szerepet játszik: lehetetlenné teszi a helyes gondolkodást, illetve ellentétes vele. Ez a szemlélet ismét csak a korai Sztoa felfogásával egyezik meg, míg Arisztotelésznél és Platónnál nem teljesen negatív az indulat szerepe: az értelmes cselekvést (pontosabban a λογιστικόν irányító szerepét) segítheti Platónnál, Arisztotelésznél pedig a cselekvéshez hasznos hajtóerőt nyújthat. E két utóbbi gondolkodónál csak akkor negatív a θυμός szerepe, ha túlzott. Itt, Polübiosz szövegében viszont önmagában áll a θυμός, nincs szó annak túlzott voltáról.

A harmincnyolcadik könyvben olvashatjuk, hogy „az oxübioszok úgy vélték, hogy a követek elleni vétküik megbocsáthatatlan, ezért esztelen indulattal és elkeseredett elszántsággal, mielőtt a dekiétészek csatlakoztak volna hozzájuk, körülbelül négyezren összegyűlve, rárontottak az ellenségre. Quintus viszont látva a barbárok vakmerő támadását, kétségbeesett elszántságukon meglepődött, de minthogy látta, hogy teljesen értelmetlenül viselkednek, magabiztosan járt el, mivel gyakorlott hadvezér és kiemelkedően éles elméjű volt.”⁸⁹ Így azután könnyedén le is győzte a barbárokat. Quintus győzött, mivel – az oxübioszokkal ellentétben – nem az érzelmei, indulatai, hanem az értelme vezette. Az oxübioszokban értelmetlen indulat volt helytelen ítéletük miatt. A megfontolás hiányát (illetve annak helytelen voltát) háromszor is említi Polübiosz: παραλόγω θυμῷ, ἀπόνοια, μηδενί λόγῳ. Quintusban pedig azért nincs érzelem (ti. félelem), mert helyesen ítélte meg a helyzetet. Az érzelmek, indulatok szerepének, illetve keletkezésének efféle leírása a sztoiku-

.....
 συμπτωμάτων... προπέτιά γε μὴν καὶ θρασύτης καὶ θυμὸς ἄλογος, ἔτι δὲ κενοδοξία καὶ τῦφος εὐχείρωτα μὲν τοῖς ἐχθροῖς, ἐπισφαλέστατα δὲ τοῖς φίλοις.

⁸⁸ Pol. III 82. 10: (Hannibal) ἅμα δὲ προάγων ἐπυρπόλοι καὶ κατέφθειρε τὴν χώραν, βουλόμενος ἐκκαλέσασθαι τὸν θυμὸν τῶν ὑπεναντίων.

⁸⁹ Pol. XXXIII 10. 5–6: οἱ δ' Ὀξύβιοι νομίζοντες ἀπαραίτητον αὐτοῖς εἶναι τὴν εἰς τοὺς πρεσβευτὰς ἀμαρτίαν, παραλόγω τινὶ χρησάμενοι θυμῷ καὶ λαβόντες ὀρμὴν παραστατικὴν, πρὶν ἢ τοὺς Δεκίητας αὐτοῖς συμμίξει, περὶ τετρακισχιλίουσιν ἀθροισθέντες ὥρμησαν ἐπὶ τοὺς πολεμίουσιν. ὁ δὲ Κόιντος ἰδὼν τὴν ἔφοδον καὶ τὸ θράσος τῶν βαρβάρων τὴν μὲν ἀπόνοιαν αὐτῶν κατεπλάγη, θεωρῶν δὲ μηδενί λόγῳ ταῦτη χρωμένους τοὺς ἐχθροὺς εὐθαρσῆς ἦν, ἅτε τριβὴν ἐν πράγμασιν ἔχων καὶ τῇ φύσει διαφερόντως ἀγχίνους ὑπάρχων...

sok felfogásának felel meg, hiszen szerintük az érzelem azonos egy helytelen ítélettel (illetve közvetlen következménye annak). Ehhez hasonlóan a harmadik könyv és a kilencedik könyv egy-egy helyén a félelmet a tudatlanság, illetve a téves vélemény teszi még nagyobbá.⁹⁰

Mértékletesség – a testi vágyaknak való ellenállás

Természetesen egyetlen történetíró sem gondolja, hogy jó államférfi lenne az, akit a testi vágyai irányítanak, azonban a gyönyörökkel, vágyakkal szemben helyesnek gondolt magatartásról különböző szerzőknél más és más elképzelésekkel találkozhatunk. Polübiosz úgy látja, hogy a testi vágyak nem rosszak, csak megvan a megfelelő idejük: tudni kell, mikor, milyen helyzetben, és kinek kell elutasítania őket, mikor, hol, és kinek szabad engednie nekik. Az alábbi szövegrészek e felfogását példázzák.

A harmincegyedik könyvben Polübiosz nagy elismeréssel méltatja Scipio Aemilianus tartózkodását az élvezetektől: „Scipio a mértékletesség erényét úgy nyerte el, hogy egyrészt nem verte magát költségekbe, másrészt tartózkodott számos különféle gyönyörtől, és így ráadásul testi erőre és egészségre is szert tett, ami egész élete folyamán viszonzást és sok gyönyört nyújtott neki a mindennapi gyönyörökről való lemondásért cserében.”⁹¹ Az itt megjelenő szemlélet egybeesik Panaitiosz egy töredékével: „a táplálkozásnak és a test ápolásának az egészség és az erő megőrzését kell szolgálnia, nem az élvezetet.”⁹² Akárcsak Panaitiosz, e szövegrész szerint Polübiosz is úgy gondolja, hogy az élvezetek nem rosszak, csak éppen megvan a megfelelő idejük és helyük az életben: ennek betartása hozzátartozik a mértékletesség erényéhez.⁹³ A korai Sztoa mértékletesség-fogalmának viszont kevésbé felel meg az ebben a szakaszban megjelenő gondolat: az egészség, a testi erő ugyanis a korai Sztoa szerint közömbös, nem jelent értéket, a gyönyörök vagy közömbösek, vagy rosszak, a mértékletesség pedig mindennek a tudását jelenti. Platón és Arisztotelész tanításával nem ellentétesek az itt leírtak, de a párhuzam velük gyengébb, mint a panaitioszi tanítással.

A tizedik könyvben Scipio Africanus visszautasítja a katonái által neki zsákmányolt rendkívüli szépségű lányt, csupán arra való hivatkozással, hogy az ilyen jellegű szórakozások ártalmára vannak a testi és szellemi képességeknek, márpedig egy hadvezérnek ezekre nagy szüksége van. Így bizonyosságot tett önuralmáról és

⁹⁰ Pol. III 85, 7–10; IX 6. 2.

⁹¹ Pol. XXXI 28. 12–13: τὴν δὲ σωφροσύνην περιεποιήσατο δαπανήσας μὲν οὐδέν, πολλῶν δὲ καὶ ποικίλων ἡδονῶν ἀποσχόμενος προσεκέρδανε τὴν σωματικὴν ὑγίαιαν καὶ τὴν εὐεξίαν, ἥτις αὐτῷ παρ’ ὄλον τὸν βίον παρεπομένη πολλὰς ἡδονὰς καὶ καλὰς ἀμοιβὰς ἀπέδωκεν ἀνθ’ ὧν πρότερον ἀπέσχετο τῶν προχείρων ἡδονῶν.

⁹² Cic. *off.* I 30, 105–6 (ALESSE frg. 81).

⁹³ Cic. *off.* I 40, 142

mértékletességéről (ἐγκράτεια és μετριότης),⁹⁴ és így nagy helyeslésre talált az alárendeltjeinél. Ugyanitt kiderül az is, hogy Polübiosznak egyébként nincs kifogása az érzéki élvezettel szemben, ha megfelelő időben történik.⁹⁵ Nem kell tehát teljesen elutasítani az élvezeteket, hanem a mértékletesség abban nyilvánul meg, hogy a megfelelő időben és helyen adunk teret az élvezeteknek. Ugyanígy hangsúlyozza Panaitiosz is a mértékletességgel kapcsolatban a cselekvés megfelelő időpontjának (εὐκαιρία) fontosságát. Azt a nézetet is vallja Polübiosz, hogy más illik a hadvezérhez, és más a magánemberhez: ez rokonítható Panaitiosznak az ember második (illetve a harmadik és a negyedik) személyiségéről (*persona*/πρόσωπον) vallott felfogásával, miszerint különböző embereknek különbözők lehetnek a kötelességeik jellemüknek, társadalmi helyzetüknek, rangjuknak megfelelően. (Livius XXIII. könyvének 50. fejezetében szerepel ugyanez a történet. Polübiosz verziójától eltérően viszont Scipio itt nem mértékletessége miatt utasítja vissza a nőt – hogy ti. személyéhez nem illenék az ilyen szórakozás, illetve az idő nem alkalmas a szórakozásra –, hanem azért, hogy nagylelkű gesztust tegyen a lány vőlegényének, és így barátokat szerezzen Rómának. Tehát a polübioszi mértékletesség-fogalom, illetve annak sajátosságai nem kerültek át Livius szövegébe, Livius máshogy értelmezte Scipio tettét.)

A harmincegyedik könyvben olvasható, hogy „[Scipio Aemilianusnak] az erényre irányuló első buzgó törekvése [ὄρμη και ζήλος τῶν καλῶν] az volt, hogy a mértékletesség [σωφροσύνη] hírére jusson,⁹⁶ ...[abban az időben, amikor] egyesek a fiúk szerelmének, mások örömlányoknak, számosan pedig a zenés szórakozásoknak és az ivászatoknak, valamint az ezekkel kapcsolatos fényűzésnek adták át magukat... [és] ezekben a dolgokban olyan méreteket öltött a fegyelmezetlenség [ἀκρασία] az ifjak közt... Scipio azonban az ellenkező életmódra törekedett, ellenállt összes vágyának, és minden tekintetben következetessé és összehangoltá [ὁμολογούμενον και σύμφωνον]⁹⁷ tette életét, így a következő öt évben tetteinek rendezettsége [εὐταξία] és mértékletessége [σωφροσύνη] miatt hírnévre tett szert.”⁹⁸ A negyedik erény tartalma csaknem ugyanaz itt, mint Panaitiosznál: egyrészt a szexuális örömmel, az ivászattal, étkezéssel, szórakozással kapcsolatban

⁹⁴ Pol. X 19. 7: δι' ὧν και τὰ τῆς ἐγκρατείας και τὰ τῆς μετριότητος ἐμφαίνων μεγάλην ἀποδοχὴν ἐνεργάζετο τοῖς ὑποταπτομένοις.

⁹⁵ Pol. X 19. 4–5: ὁ δὲ καταπλαγεὶς και θαυμάσας τὸ κάλλος, ἰδιώτης μὲν ὦν οὐδεμίαν ἥδιον ἂν ἔφη δέξασθαι ταύτης τῆς δωρεᾶς, στρατηγὸς δ' ὑπάρχων οὐδ' ὅποιαν ἤττον, ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, τοῦτ' αἰνιττόμενος διὰ τῆς ἀποφάσεως, διότι κατὰ μὲν τὰς ἀναπαύσεις ἐνίστε και ῥαθυμίας ἐν τῷ ζῆν ἠδίστας τοῖς νέοις ἀπολαύσεις τὰ τοιαῦτα παρέχεται και διατριβᾶς, ἐν δὲ τοῖς τοῦ πράττειν καιροῖς μέγιστα γίνεται και κατὰ σῶμα και κατὰ ψυχὴν ἐμπόδια τοῖς χρωμένοις.

⁹⁶ Az itt megjelenő sztoikus fogalmakra (ὄρμη και ζήλος τῶν καλῶν) WALBANK is reflektál, de véleménye szerint jelentőségüket nem szabad túlbecsülni.

⁹⁷ Tulajdonképpen a természettel, illetve logossal összhangban állóvá – ezek sztoikus fogalmak, ahogyan azt WALBANK is elismeri a helyhez írt kommentárjában.

⁹⁸ Pol. XXXI. 25. 2; 4–5, 8.

nyilvánul meg, ezeken a területeken kell a vágyakkal szemben megfelelő magatartást követni. Másrészt az egységes, harmonikus személyiség megvalósítását jelenti, akárcsak Panaitiosznál. (Bár az a körülmény, hogy Scipio mértékletessége nem a vágyai mérséklését jelenti, hanem azt, hogy teljesen ellenállt nekik, inkább a korai Sztoa felfogásának felel meg.) Az εὐταξία eszményének – azaz hogy tetteink és szavaink számára megfelelő helyet, időpontot és alkalmat kell választanunk – összekötése a σωφροσύνη-vel ugyancsak Panaitiosz felfogásával rokon. Annak valószínűségét, hogy itt a panaitioszi felfogás jelenik meg, tovább erősíti, hogy Polübiosz a sztoikusok bevett fogalmait használja; másrészt az is, hogy Panaitiosz is dicsérte Scipiót mértékletessége miatt.⁹⁹

Itt kell megemlíteni, hogy Polübiosznál (ugyanúgy mint Panaitiosznál) az érzelmek, indulatok mérséklése, a felettük gyakorolt kontroll lényeges sajátága a lelki nagyság, a μεγαλοψυχία erényének is. Akiket Polübiosz μεγαλόψυχος-oknak nevez, azok közül többekre jellemző ez a magatartás. Így például II. Philipposz a khairóneiai győzelme után nem engedett indulatának, hanem megkímélte az athéniakat,¹⁰⁰ Scipio Africanus pedig, amikor az ibérek királyként üdvözölték, uralkodott magán, és visszautasította a megtiszteltetést:¹⁰¹ mindkettejüket elsősorban ezért a viselkedésükért nevezi Polübiosz μεγαλόψυχος-oknak.

Mértéktartás a jó- és balsorsban a szerencse forgandósága miatt

A „visszafogottság,” mértéktartás a szerencse áldásai (és csapásai) közt jellemző mindazokra a személyekre, akiket Polübiosz mint jó politikusokat, vezetőket ismert el. Ilyen személyiség pl. Scipio Africanus, Titus Flamininus, Aemilius Paulus, II. Philipposz vagy Scipio Aemilianus. A következő szövegrészekben a szerencsejavalnak a szerencse forgandósága miatti megbízhatatlanságának és múlandóságának, valamint ebből következő kevésre becslésének hangsúlyos megfogalmazása leginkább a panaitioszi álláspontnak feleltethető meg, más irányzatban ez nem kap ekkora hangsúlyt. Panaitiosz ráadásul ugyancsak a szerencse áldásai közt mutatott mértéktartása miatt dicséri az említettek közül Scipio Aemilianust¹⁰² és talán II. Philipposzt¹⁰³ is.

A harmincnyolcadik könyvben Karthágó elfoglalásakor a pun vezér, Hasdru-

⁹⁹ Cic. *off.* II 22, 76 (ALESSE frg. 26, VAN STRAATEN frg. 13).

¹⁰⁰ Pol. V 10. 1–5.

¹⁰¹ Pol. X 40. 6–9; részletesen lásd: Mohay G.: „The Notion of Megalopsychia in Polybius.” *Cultus Deorum. Studia Religionum ad Historiam, vol. II: De Rebus Aetatis Graecorum et Romanorum in Memoriam István Tóth* 2008, 51–60.

¹⁰² Cic. *off.* I 26, 90 (ALESSE frg. 124, VAN STRAATEN frg. 12).

¹⁰³ Cic. *off.* I 26, 90. ALESSE (1997, 223) szerint – bár a fragmentum-gyűjteményébe nem vette fel – panaitioszi ez a rész is, amit az is valószínűsít, hogy a következő mondatban egy Panaitiosz-fragmentumot olvashatunk, mely ráadásul Panaitiosz nevével kezdődik. LEFÈVRE (2001, 52) ugyancsak panaitioszinak tekinti ezt a szakaszt.

bal, aki korábban mindenféle tárgyalást visszautasított Scipio Aemilianusszal, és azt hangoztatta, hogy a legdicsebb halotti máglyát számára hazája lángoló romjai jelentik, kiszökött az ostromlott városból, és könnyörgőként fordult Scipióhoz. Erre a római vezér így szólt a körülötte állókhoz: „Nézzétek emberek, a szerencse micsoda példát szolgáltat az ostoba [ἄλογίστους] emberekről... Ki az, aki ezt látva ne értené meg, hogy sohasem szabad fennhéjázóan [ὑπερήφανον] beszélünk vagy cselekednünk, mivel csak emberek vagyunk.”¹⁰⁴ Scipio Aemilianus azonban a legszemléletesebben az ezt követő híres fejezetben lesz a szerencse forgandóságának és ebből következően a mérséklet, kímélet szükségességének a megfogalmazója. Az égő Karthágót látva ugyanis könnyekre fakadt, és nyíltan megsiratta az ellenséget.¹⁰⁵ Majd arra gondolt, hogy miként az embereknek, úgy a városoknak, népeknek és birodalmaknak is szükségszerűen fordul rosszra a sorsa.¹⁰⁶ Ezután az Iliász sorait szavalta, melyekkel a saját hazáját is fenyegető végzetre utalt. Mindezzel kivívta Polübiosz elismerését: „a legnagyobb sikerek és az ellenségeinket sújtó csapások idején a saját helyzetünkre és az ellentétes sorslehetőségre gondolni, és egyáltalán a siker csúcán a szerencse forgandóságát tartani szem előtt: ez a nagy és kiváló embert jellemzi, röviden azt, aki méltó rá, hogy emléke fennmaradjon.”¹⁰⁷

A huszonkilencedik könyvben Polübiosz az előzőekhez hasonló gondolatokat ad Aemilius Paulus szájába is. Ő ugyanis a püdnai győzelme után a megkötözött Perszeuszra mutatva arra hívja fel a figyelmet, hogy „ne kérkedjenek alaptalanul, amikor sikeresek, ne tegyenek semmi gőgös vagy jóvátéhetetlen dolgot senkivel, és soha ne bízzanak a jó szerencséjük állandóságában.”¹⁰⁸ Hasonlóképpen gondolkodik a zámái csatát követő békekötés során Scipio Africanus, szem előtt tartja ugyanis a sors fogandóságát, és ezért nem szab túl szigorú békefeltételeket.¹⁰⁹ A tizennyolcadik könyvben Flamininus a künoszkephalai győzelem után, hogy Philipposz megkímélését megértesse a szövetségesekkel, a háborúban tanúsítandó

.....
¹⁰⁴ Pol. XXXVIII 20. 1; 3: “Ὁρᾶτ” ἔφη “τὴν τύχην, ἧ ἄνδρες, ὡς ἀγαθὴ παραδειγματίζειν ἔστι τοὺς ἀλογίστους τῶν ἀνθρώπων... ἃ τίς οὐκ ἂν ὑπὸ τὴν ὄψιν θεασάμενος ἐν νῶ λάβοι διότι δεῖ μηδέποτε λέγειν μηδὲ πράττειν μηδὲν ὑπερήφανον ἄνθρωπον ὄντα;”

¹⁰⁵ Pol. XXXVIII 22. 1: “Ὁ δὲ Σκιπίων πόλιν ὀρῶν τότε ἄρδην τελευτῶσαν ἐς πανωλεθρίαν ἐσχάτην, λέγεται μὲν δακρῦσαι καὶ φανερὸς γενέσθαι κλαίων ὑπὲρ πολεμίων·”

¹⁰⁶ Pol. XXXVIII 22. 2: συνιδῶν ὅτι καὶ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ ἀρχὰς ἀπάσας δεῖ μεταβαλεῖν ὥσπερ ἀνθρώπους δαίμονα.

¹⁰⁷ Pol XXXVIII 21. 3: τὸ γὰρ ἐν τοῖς μεγίστοις κατορθώμασι καὶ ταῖς τῶν ἐχθρῶν συμφοραῖς ἔννοιαν λαμβάνειν τῶν οἰκείων πραγμάτων καὶ τῆς ἐναντίας περιστάσεως καὶ καθόλου πρόχειρον ἔχειν ἐν ταῖς ἐπιτυχίαις τὴν τῆς τύχης ἐπισφάλειαν ἀνδρός ἐστι μεγάλου καὶ τελείου καὶ συλλήβδην ἀξίου μνήμης.

¹⁰⁸ Pol. XXIX 20: μήτε μεγαλαυχεῖν ἐπὶ τοῖς κατορθώμασι παρὰ τὸ δέον μήτε βουλευέσθαι μηδὲν ὑπερήφανον μηδ’ ἀνήκεστον περὶ μηδενός, μήτε καθόλου πιστεύειν μηδέποτε ταῖς παρούσαις εὐτυχίαις·

¹⁰⁹ Pol. XV 17. 4: αὐτῶν δὲ χάριν ἔφησε καὶ τῆς τύχης καὶ τῶν ἀνθρωπίνων κεκρίσθαι σφίσι πρῶως χρῆσθαι καὶ μεγαλοψύχως τοῖς πράγμασι.

helyes magatartásról beszél: „a derék férfiaknak harc közben erélyeseknek és rettenthetetlennek kell lenniük; ha alulmaradnak, nemesnek és büszkének; ha pedig győznek, mértékletesnek, szelídnek és emberségesnek.”¹¹⁰ Itt bár nincs szó a szerencse áldásainak mulandóságáról, de egyébként a jelenet és a mondanivaló hasonlít az előzőkhöz. Az első könyvben Polübiosz elmeséli M. Atilius Regulus – az antik szerzők többségénél legendás – történetét. Más történetírókkal szemben ő mellőzi azokat a csodás vagy kitalált elemeket, melyekkel az annalisták próbálták a rómaiak afrikai vereségét kisebbiteni. Regulus ugyanis 256-ban partra szállt Afrikában, és egy ütközetben megverte a karthágói hadsereget. A békekötés során azonban kérelhetetlenül, elbizakodottan viselkedett, ezért kiújtak a hadműveletek, melyek a rómaiak teljes vereségével végződtek. Polübiosz számára Regulus esetének legfőbb tanulsága, hogy nem szabad bízunk a szerencse állandóságában, és ezért nem szabad szerencsés helyzetben könyörtelennek lenni a legyőzöttekkel szemben.¹¹¹

A korszak minden jelentős hadvezére nagy győzelme után ahelyett, hogy a diadalmárnak adná át magát, a szerencse forgandóságára és az emiatt követendő mérsékletre, szelídségre, kíméletre figyelmeztet: ez fontos mondanója Polübiosznak. Aki képes így gondolkodni és viselkedni, azt tartja Polübiosz „nagy és kiváló embernek,” azaz jó államférfinek vagy hadvezérnek.

Összegzés

Az elemzett szövegrészek azt példázzák, hogy azokon a helyeken, ahol Polübiosz valamivel többet elárul az érzelmekkel kapcsolatban, és nem csak pusztán meglétüket állapítja meg egy-egy történelmi szereplőnél, felfogása leginkább a sztoikus vagy a panaitioszi nézetekkel hozható párhuzamba. Az érzelmek túlon túl negatív megítélését nem nehéz feladat polübioszi passzusokkal igazolni, és ugyanennyire árulkodó az is, hogy Polübiosz soha nem teszi szóvá, hogy valaki elmarad az érzelmeiben a helyes mértéktől, és nem is dicséri az érzelmeket. A legtöbbször teljességgel elítéli az érzelmeket, nem pedig csak túlzott voltukat kárhoztatja. Ennyiben a sztoikusokhoz hasonlóan, Platóntól, Arisztotelésztől és Panaitiosztól is eltérően gondolkodik az érzelmek megjelenítése során, akárcsak abban a tekintetben, hogy az érzelmek meglétét csaknem mindig azonosnak tekinti az értelmetlen cselekvéssel. Ugyanígy a Sztoa felfogásával rokon, hogy egyes szövegrészekben az érzelmeket azonosnak veszi egy helytelen ítélettel (illetve az ítélet közvetlen követ-

.....

¹¹⁰ Pol. XVIII 37. 7: πολεμοῦντας γὰρ δεῖ τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας βαρεῖς εἶναι καὶ θυμικοὺς, ἤττωμένους δὲ γενναίους καὶ μεγαλόφρονas, νικῶντας γε μὴν μετριούς καὶ πραεῖς καὶ φιλανθρώπους.

¹¹¹ Pol. I 35. 2–3: καὶ γὰρ τὸ διαπιστεῖν τῇ τύχῃ, καὶ μάλιστα κατὰ τὰς εὐπραγίας, ἐναργέστατον ἐφάνη πᾶσιν τότε διὰ τῶν Μάρκου συμπτωμάτων· ὁ γὰρ μικρῶ πρότερον οὐ διδοὺς ἔλεον οὐδὲ συγγνώμην τοῖς πταίοισιν παρὰ πόδας αὐτὸς ἤγετο δεησόμενος τούτων περὶ τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας.

kezményének tartja őket), továbbá néhány helyen vétkeknek tekinti az érzelmeket, melyeket helyes érveléssel, a gondolkodás megváltoztatásával szüntethetünk meg.

Az érzelmelek leírása során több helyen alkalmazott fogalmak (ὄρμη, καθήκον, ὁμολογούμενον) a sztoikus vagy a panaitioszi gondolkodás tipikus kifejezései. A mértékletesség összekötése az ευκαιρία-val és ευταξία-val, a πρόσωπον-elmélettel vagy a közösség érdekének hangsúlyozásával, akárcsak az érzelmelek feletti kontroll összekapcsolása a μεγαλοψυχία-val a panaitioszi gondolkodással teszi rokonná Polübiosz leírását, miként az a nézet is, hogy a szerencse áldásai vagy csapásai között – a szerencsejavarok esetlegessége miatt – a mértéktartás, az érzelmelek korlátozása a helyes magatartás. Ezenkívül mindketten megkövetelik a vezető szerepet betöltő embertől, hogy emelkedjen felül érzelmein, hogy képes legyen a közösség érdekében nagy tettek végrehajtására.

Összegezve annyit állapíthatunk meg, hogy Polübiosznak az érzelmelekkel kapcsolatos nézeteire a platóni vagy az arisztotelészi gondolatok nem voltak számottevő hatással, a sztoikus és a panaitioszi filozófia idevágó elméletei viszont nagy valószínűséggel jelentősen befolyásolták felfogását.

Abstract

Die Darstellung der Emotionen bei Polybios

Mit seinem Werk erzielte Polybios (unter anderem) die Erziehung seines Publikums, vor allem die der Staatsmänner und Feldherren. Er wollte deshalb aufweisen, was resultiert aus dem affektbetonten, irrationalen Politisieren oder aus dem Machtbunger, aus der Geldgier, aus der Ruhmbegierde und aus dem Hochmut der Anführer; wohin es führt, wenn die Lust einen weichlich und schwach macht; was für Schäden die Feigheit, die Unmännlichkeit, der Haß und die Grausamkeit bringt.

Der Aufsatz untersucht, wie Polybios die Emotionen der historischen Figuren darstellt, welcher Philosoph oder welche philosophische Schule aus der Zeit seine Ansichten über die Emotionen beeinflusst haben mag. Im ersten Teil des Aufsatzes werden die Lehren der philosophischen Strömungen aus der Zeit von Polybios über die Emotionen kurz überblickt, damit ihre wesentlichen Unterschiede festgestellt werden können. In der zweiten Hälfte des Aufsatzes untersuche ich polybianische Stellen, die Emotionen darstellen, und versuche festzusetzen, welche Schulen oder welche Philosophen solche Lehren haben, die mit einzelnen Elementen der polybianischen Darstellungsweise übereinstimmen.

Die Untersuchung führte zum Ergebnis, dass die Darstellung der Emotionen bei Polybios vor allem mit den Anschauungen der Stoiker oder mit den des Panaitios in Einklang zu bringen ist.

T. BÍRÓ MÁRIA

A guzsaly és orsó szerepe a római temetkezési kultuszban

Domum servavit, lanam fecit
CIL I. 1007

A Római Birodalom mindennapi életének tanulmányozásához legfontosabb forrásaink éppenséggel nem az élethez, hanem a halálhoz köthetőek: a hétköznapi emberek, a lakosság temetkezése során ránk hagyományozott epigráfiai és ikonográfiai emlékek sokaságáról van szó.

A sírok megjelölésének mind Itáliában, mind a provinciákban egyik legáltalánosabb módja a sírkő, sztélé (*cippus*) állítása volt. A sztélék állításának célja az elhunyt emlékének megőrkítése volt. A korai sírköveket az elhunyt katonatársaknak állították bajtársaik, majd egyre több lesz a civileknek szánt felirat, ahol az elhunyt hozzátartozók készíttetik a síremlékeket. A korai – elsősorban magas rangú katonáknak szánt – sírlétárokat fokozatosan felváltják a domborműves sírtáblák. A sírkőállítás szokását – alkalmazkodva a megszálló hatalom nyelvi, kulturális, rituális elvárásaihoz – előbb vagy utóbb minden provinciában átveszi a helyi, bennszülött lakosság.

A sztéléken sokszor több generáció nevei vannak megőrkítve. Az ilyen, családi temetkezéseket kerítéssel vagy fallal veszik körül. A korai sírtáblák egy, a halott adatait tartalmazó keretelt feliratból álltak, és a kőlapot felül egy timpanon vagy félkörív zárta. Ezt az egyszerű alaptípust bővítik ki egy, majd később további két képmezővel. Így a korai (csak epigráfiai) anyag – az onomasztikai kutatások alapját képező írott forrásanyag – kibővül azokkal a domborművekkel, melyek ikonográfiai gazdagsága további művészettörténeti, vallástörténeti, viselettörténeti stb. következtetéseket tesz lehetővé, egy olyan területen, amelyre vonatkozóan igen hiányosak vagy egyáltalában nincsenek írott forrásaink, pl. az egyes provinciák népi vallásossága vagy a helyi népviselet területén.

A sírkőplasztika legfontosabb része a főképmező, ahol az elhunyt vagy az elhunytak voltak ábrázolva. Az elhunytak egész alakos, álló vagy ülő helyzetben történő ábrázolása mellett megjelennek a mellképes ábrázolások. A mellkép-ábrázolások elhelyezése alapján két típust különböztetünk meg: az egyik esetben a sírtábla főképmezőjében profilált keretben látható(ak) az elhunyt vagy az elhunytak, a másik esetben egy kagyló alakú háttérben vannak ábrázolva. Ez utóbbi: az ún. *imago clipeata* a ritkább, és többnyire házaspárokat, illetve családokat ábrázol. A római sírkövek a birodalom településeinek „helytörténeti pinakothékái”, családi képtárak. Pontosan követhető rajtuk a hódítók közigazgatási berendezkedése nyomán beinduló asszimilációs folyamat, a bennszülött lakosság romanizációja. A sírdomborművek házaspár-ábrázolásain megfigyelhető, hogy a férfiak már átveszik

a római viseletet, de az asszonyaik még a helyi (kelta) népviseletben vannak megörökítve a táblákon.¹

A főmező mellett megjelennek azok a frízek vagy kisebb képmezők, melyek biztosan a túlvilággal kapcsolatos, transzcendens, helyi vagy birodalmi elterjedtségű hiedelmeket ábrázolják: ún. kocsiábrázolások, asztrális szimbólumok, halotti lakoma, dionysosi jelenetek, Attis-ábrázolás stb. Bár ezen ábrázolások vallástörténeti vonatkozása nem mindig egyértelmű, de biztosan besorolhatók vagy a római, vagy a kelta hiedelemvilágba.²

A képi és feliratos mezőket, illetve a sírkövet lezáró timpanont vagy boltívet díszítő motívumok szimbolikus tartalmának meghatározása már sokkal nehezebb. A halottak kultuszának szakrális szférája feltételezi, hogy a kifaragott képek mindegyikének a sírköveken látható előfordulásain túl is volt a túlvilági élettel kapcsolatos értelme. A későrómai temetőásatások dokumentációja bizonyítja, hogy a korai hamvasztásos temetkezések kő sírsztéléin „dekorációként” ábrázolt tárgyak a csontvázas temetkezéseknél mint sírmellékletek vannak jelen.

A sírsztélék ábrázolásainak mint a népi vallásosság, a lokális túlvilágképzetek lehetséges forrásainak értelmezésében a legnagyobb nehézséget a ténylegesen profán és a mindennapi életből vett képek elkülönítése jelenti a halál- és túlvilágképzetekre vonatkozó motívumoktól. A Birodalomban mindegyik provincia sírkőplasztikájának megvannak az egyedi sajátosságai, amelyek részben magyarázhatók a meghódított terület alaplakosságának nemzeti, törzsi kultúrájával, másrészt az adott provincia gazdasági profiljával. Germániában a gazdag kereskedő családok életének epizódjait örökítik meg előszeretettel, míg Galliában földműveléssel kapcsolatos életképeket találhatunk. Vannak területek, ahol a sírköveken az iparosok, a helyi mesteremberek munkaeszközei láthatók.

A sírkövek ábrázolásain rendszeresen előfordulnak olyan tárgyak, amelyeket használtak ugyan a mindennapokban is, de a sztéléken látható kiemelt helyük és a provinciák temetkezési emlékanyagában való rendszeres ismétlődésük alapján feltételezhetjük, hogy a túlvilággal kapcsolatos hiedelmek ikonográfiai lenyomataival van dolgunk.

A jelen tanulmány tárgya e szimbólumok egy speciális csoportja: a sírköveken megőrzött halotti portrékon látható használati tárgyak, amelyeknek a néphitben mélyebb, túlvilághittel kapcsolatos értelmezésük lehetett. A mindennapok vallásosságában nem választható el, sőt összefügg a valós és a túlvilági élet értékrendje. Itt és a túlvilági életben egyaránt értéke volt és lesz a katonai hősiességnek, a hitvestársi hűségnek stb. Ezt konkrét esetekre lebontva: a katonával ábrázolt ló lehet

¹ GARBSCH, J.: *Die norisch-pannonische Frauentracht im 1. und 2. Jahrhundert*, München, 1965. BÖHME-SCHÖNBERGER, A.: *Kleidung und Schmuck in Rom und den Provinzen*. Stuttgart, 1997.

² SCHÖBER, A.: *Die römischen Grabsteine von Noricum und Pannonien*. Wien, 1926. ERDÉLYI, G.: *A római kőfaragás és kőszobrászat Magyarországon*. Budapest, 1974. *Pannonia régészeti kézikönyve*, szerk. Mócsy, A.–Fitz, J. Budapest, 1990. Egyes lelőhelyekre vonatkozólag ld. a *Corpus Signorum Imperii Romani*, *Corpus der Skulpturen der römischen Welt* sorozat köteteit.

az ő kedvenc háts paripája, de lehet a „lélekvivő” alvilági ló képe is; az asszonyok kezében ábrázolt guzsaly (sőt, a sírba helyezett guzsaly) lehet a házias feleség legfontosabb személyes tárgya, de lehet az asszonyi hűség szimbóluma is.

Legelső feladatként meg kell fogalmaznunk azokat a kritériumokat, melyek alapján egyes tárgyak esetében eldönthető, hogy túlvilági szimbólummal van-e dolgunk, vagy pedig egy zsánerkép részletét látjuk? Nem kisebb feladat a sztéléken ábrázolt tárgyak azonosítása sem. A kiváló minőségű palmyrai sírköveket leszámítva, a többi provinciában a kövek többsége erősen rongált vagy igen gyakorlatlan helyi kőfaragó iskola terméke; bár a kiváló minőségű, szinte festői részletességgel készült palmyrai sírkövek esetében is kezdetben – épp a helytelen preconcepció miatt – tévesen határoztak meg tárgyakat. A palmyrai asszonyok kezében tartott orsót vagy guzsalyt mákgubónak nézték, mivel a mákgubó és a pipacs az Alvilág királynőjének, Persephonének attribútuma, és így feltételezték, hogy az elhunytaknak az Alvilág növényeit adták a kezükbe.

A virágként meghatározott orsó és guzsaly képe a 80-as évek közepéig tartotta magát a köemlékek ikonográfiai leírásában. A halottak kezében tartott növényi ábrázolások között ritkán, de előfordul virág is, de ez a lehajló száráról könnyen felismerhető. A virágok helyett inkább gyümölcsöket (pl. szőlőt), sőt, teli gyümölcsös kosarat ábrázoltak.³ A gyümölcs és gyümölcsös kosár halottak kezébe helyezése is kor- és területfüggő.

A nyugati provinciákban a nők, ill. házaspárok nőtagjai kezükben gyakran egy gömb formájú alakzatot tartanak. Ezt a gömb alakot legtöbbször almának határozzák meg a kutatók. Magának az almának mint gyümölcsnek nincs kifejezetten túlvilágra vonatkozó értelmezése, de amennyiben a halottak gránátalmát tartanak a kezükben, akkor ismét egy transzcendens szimbólummal van dolgunk. A provinciális kőfaragók munkáihoz képest kiváló minőségű etruszk szarkofágokon szintén látható a gömbmotívum a halottak kezében, de ezeknél pontosan kivehető, hogy gránátalmát ábrázoltak.⁴ Az sem zárható ki azonban, hogy az asszonyok kezében levő gömb is a felgombolyított fonal gurigája. Egy intercisai háromalakos ábrázoláson a két ülő nő jobb kezében a guzsaly vagy az orsó pálcája látható, míg a térdükre helyezett bal kezükben bizonyára a feltekert fonal kerek gömbjét tartják.⁵ A kisázsiai sírkövek keretelt részében gyakran látható a gombolyagokat tartalmazó fonott kosár. Egyes ábrázolásokon a felgombolyított fonalat az orsón hagyva tárolták a kónikus alakú tartóedényekben vagy fonott kosarakban (*calathus*).⁶

Hasonló módon nehéz felismerni – és többször is tévesen határozták meg – a hosszú nyelvű fogóval ellátott kerek kézitükröt. A pannóniai bennszülött sírkövek ábrázolásain előfordul, hogy a halott egyik kezében tükröt tart, míg a másikkban

³ FITZ, J.: *Az eraviszki női viselet*, AÉ. 84. 1957. 6. kép; GARBSCH, i. m. 12. t. 4. fig.

⁴ CRISTOFANI, M.: *Statue-cinéraire chiusine di età classica*, Roma, 1975.

⁵ ERDÉLYI, i. m. 133. kép.

⁶ WAELKENS, M.: *Die Kleinasiatischen Türsteine. Typologische und epigraphische Untersuchungen der kleinasiatischen Grabreliefs mit Scheintür*, Mainz am Rhein, 1986.

ékszeres vagy kozmetikai ládácskáját viszi,⁷ de a többi, bennszülött nőket ábrázoló sztélén, ahol a tükörként meghatározott kerek tárgyon jól kivehető a fonal felvezetése, biztosan guzsalyt akartak mintázni a kőfaragók.⁸ A tükörként meghatározott kellékek valószínűleg a kezdetlegesebb kivitelezésű, ma már nehezen kivehető sírkövek többségén is inkább guzsalyok voltak, hiszen a tükör ebben a társadalmi rétegben megfizethetetlen luxusnak számíthatott.

Összegezve: ha revidéáljuk a korábbi kutatás téves beazonosításait, az elhunytakat ábrázoló főmezőben viszonylag kevés olyan tárgy van, amely nagy rendszerességgel, időtől és tértől függetlenül felbukkan a római sztéléken. Ezek a tárgyak: az elhunyt asszonyok esetében a guzsaly és az orsó vagy egy kerek gömb (gránátalma vagy felgombolyított fonal), ritkábban gyümölcsöt tartalmazó kosár. A férfiak egy összetekert tekercset tartanak a bal kezükben, és a jobb kezük két ujjával rámutatnak. Mivel jelen tanulmányom egy, a fonással kapcsolatos kismonográfia nem kifejezetten régészeti tárgyú része, ezért a következőkben csak három, de leleteit illetően élesen elváló, igen jól dokumentált régió anyagát hasonlítom össze: a palmyrai sírtáblákat, a kisázsiai sztéléket és a pannóniai faragványokat.

A palmyrai sírdomborművek a Birodalom sírművészetének legkvalitásosabb emlékei. Férfiak és nők életszerű portréi néznek ránk, ékszereik drágakövei, ruházatuk szövésmintái mind pontosan meg vannak örökítve.⁹ Nem szabad elfelejtenünk, hogy a korabeli sírköveket élénk színekkel kifestették, így a mai szemlélő számára elmosódó, apró részletek is jól kivehetőek voltak, még a palmyraiakhoz képest jóval gyengébb pannóniai sztéléken is. A palmyrai asszonyok leggyakoribb túlvilági kísérője a guzsaly és az orsó. Jól látható, hogy a palmyrai sírköveken a guzsalyt és az orsót egybefogva mindig a bal kezükben tartják.¹⁰ /I. kép/



1. kép: A palmyrai Tamma sírköve az 1987-es linzi kiállítás anyagából.

A sírköveken ábrázolt guzsalyok (*colus*) ún. marokguzsalyok. Általában 17-20 cm hosszúak, a gyapjú fonásához használták őket. Az orsó (*fusus*) végén volt az orsógömb vagy orsókarika, s a jobb kéz mozgatásával pörgették a kócot fonállá. A len hosszú szálainak fonásához övguzsalyokat használtak, melyek mérete általában

⁷ GARBSCH, i. m. I. t. 13. fig. 2. t. 17, 20. fig. 3. t. 40. fig. 10. fig.

⁸ FITZ, i. m. 6. kép; GARBSCH, i. m. 15. t. 23. fig.

⁹ INGHLT, H.: *Studier over Palmyrensk Skulptur*, København, 1928. *Palmyra. Geschichte, Kunst und Kultur der syrischen Oasenstadt*, Linz, 1987.

¹⁰ INGHLT, i. m. 31, 32, 33, 35, 41, 45, 46. fig., *Palmyra* 1987. 194. t. 3., 195. t. 4.

meghaladta az 50 cm-t. Ezeket övbe lehetett akasztani, így a szál sodrásához mind a két kéz szabadon maradt. A palmyrai sírsztélék képein gyapjúfonásra alkalmas marokguzsalyok láthatók. A guzsalyok mindegyikén van még kóc, és az orsókon minden esetben látni a feltekert gyapjúszálat, tehát az ábrázolás szimbolikája nem utal a Végre, az elfogyott fonnivalóra. Mégis biztos, hogy jelképekről van szó, mivel a tárgyak mérete kizárja a tényleges munkafolyamatra való utalást: az orsók és guzsalyok a használatban levő marokguzsalyoknál és orsóknál jóval kisebbek. A palmyrai sírkövek előkelő asszonyai valószínűleg nem fontak, de életük bizonyos eseményeinél rituális szerepet kaphatott az orsó és guzsaly. Ilyen szertartás lehetett az esküvő és a temetés.¹¹

A sírköveken nemcsak a tárgyaknak, hanem az elhunytak mozdulatainak és gesztusainak is szimbolikus jelentősége volt. A keleti provinciák köemlékei nemcsak minőségükben különböznek a nyugati provinciákban divatos ábrázolásoktól, hanem jelképrendszerük is gazdagabb. A palmyrai asszonyok egyik sajátos mozdulata, amikor arcuk elé húzzák a fátylukat, szintén az elmúlásra utal.¹² Az elfátyolozásnak a halálhoz kapcsolódó szimbolikus jelentése is volt. Héraelés és Alkéstis-ábrázolásokon a hérosz elfátyolozva hozza vissza az asszonyt. Történelmi példánk, hogy a haldokló Caesar maga húzza arca elé a köpenyét. Az elfátyolozás mozdulata és a guzsaly-orsó ábrázolás a mellképek többségén vagylagosan szerepel. Pannóniai sírköveinken ez a mozdulat ismeretlen, de a köpeny ruhadarabjainak bal kézzel a test előtt való összefogása és felemelése mind a palmyrai, mind a nyugati provinciális ábrázolásokon látható.

A pannóniai sírköveken az asszonyok a tényleges használatnak megfelelően egyik kezükben a guzsalyt, a másik kezükben az orsót tartják.¹³ /2. kép/ A két esz- közt néha maguk előtt keresztelik, vagy az egyiket, a guzsalyt felfelé tartják, és az orsót lefelé eresztik. A pannóniai sírköveken több guzsaly-típus is megfigyelhető, ezek közül a legérdekesebb az ún. gyűrűsvégű guzsaly.¹⁴ A sztélék ábrázolásain és a sírokba helyezett guzsalyok között egyaránt előfordul a marokguzsalyok e speciális formája. Ezek között a guzsalyok között található a legszebben díszített tárgyak, különleges elefántcsont vagy bronz példányait a praxitelési Aphrodité vagy a mélosi Venus szobrának kicsinyített másolatai díszítik. A későantik vallástörténet szempontjából kiemelkedő jelentőségű az írott forrásokban meg nem nevezett Anyaistennő szobrának több példánya, akinek csecsemőt tartó alakját csak ezekről

¹¹ BÍRÓ, M.: The Unknown Goddess of Late Roman Popular Religious Belief, *Acta Arch.* 46. 1994. 195-229.

¹² LLEWELLYN-JONES, LL.: *Aphrodite's Tortoise. The Veiled Woman of Ancient Greece*, Oxford, 2010. 110.

¹³ GARBSCH, i. m. 12. t. 2. fig.

¹⁴ BÍRÓ, M.: Lucina és Szent Lucia. Az antik születésistennő továbbélése a néphitben, in: *Ősök, táltosok, szentek*. Szerk. Pócs, É.-Voight, V. Budapest, 1996. 11, 13. fig. R. FACSÁDY, A.: *Une nouvelle représentation de 'Lupa Capitolina' à Aquincum. Die Maastrichter Akten*, Maastricht, 2001. 131-137. 8 fig.

a guzsalyokról ismerjük.¹⁵ A gyűrűsvégű guzsalyok típusán általalakokat, leggyakrabban madarakat mintáztak meg.

Amint az előzőekben láthattuk, a Birodalom provinciáinak többségében a halál és a túlvilági élet lehetséges szimbólumait (orsó, guzsaly, gránátalma) magukon a portré-ábrázolásokon, a családi képeken belül kell keresni. Létezik azonban a sírsztéléknek egy különleges csoportja Kisásziában, ahol a jelképek kiemelve a timpanonban, külön keretelt képmezőben az elhunytak ábrázolásai nélkül láthatók.¹⁶ A feltehetőleg görög származású római polgárok sírkövein látható szimbólumok közül főszerepet kapott az orsó és guzsaly. A görög nyelvű sírköveken guzsaly, esetleg több orsó látható, míg mellettük helyett kapnak a gombolyagokat tároló kosarak is. Vajon mennyire van szimbolikus értelmük, utalhatnak-e az elhunyt életkorára a kóccal teli vagy félig, teljesen üres guzsalyok?

A fonás szerszámai mellett ezeken a faragványokon valóban felismerhetjük a tükröt mint másvilági szimbólumot, amely mellett kiemelt szerepet kapnak a kétoldalú fésűk ábrázolásai.

A sírkőállítás szokása a Római Birodalomban a Kr. u. III. században fokozatosan kiment a divatból. Megközelítőleg ezzel egyidejűleg egy temetkezési rítusváltás is lezajlott. A halotthamvasztás helyett általános lett a csontvázas temetkezés. A csontvázas temetőekben – ha nem rabolták ki a sírokat – épségben megtaláljuk a sírba helyezett mellékleteket. A sírmellékletek között pedig kiemelkedő mennyiségben éppen azok a tárgyak szerepelnek, amelyeket korábban a sírkövek domborművein is ábrázoltak. Az asszonysírokban megjelennek a nemesfémekből, borostyánból, gagátból, elefántcsontból készített díszguzsalyok és orsók, orsógombok. A bronzból, sőt vasból készült guzsalyok és orsók több típusát lehet elkülöníteni. A sírokba helyezett guzsalyok minősége a halott társadalmi állásától, a család anyagi helyzetétől függött, de amint Müller Róbert a késő római pannóniai temetőkről készített tanulmányában rámutat, az orsók és guzsalyok sírba helyezésének szokása területenként változott.¹⁷

A korábban említett kisásziái sírtáblák szimbólumai közül a fésűk azok, amelyek tömegesen jelennek meg a késői IV-V. századi temetőekben. A fésűk különböző típusainak elterjedése összefügg a provinciákban megjelenő barbár telepésekkel, akik hozzák magukkal saját népművészetüket, népi iparosságukat. A kétoldalú fésűk mind a férfi, mind a női sírokban megtalálhatók, általában a fej mellett, de a félköríves és púposhátú fésűk csak a női és gyermeksírokban fordulnak elő, a térd magasságában (valószínűleg egy övre függeszthető kis tarsolyban tartották őket).¹⁸



2. kép: Veriuga sírköve Intercisaból, melyen a sztélé eredeti színes festését rekonstruálták. (Garbsch J. publikációja alapján.)

¹⁵ BÍRÓ, M.: 1994. BÍRÓ, M.: 1996, 195-229.

¹⁶ WALKENS, M.: 61, 67, 224, 241, 243, 332, 236, 405, 414. fig.

¹⁷ MÜLLER, R.: Guzsalyok és orsógombok Pannoniában, *Zalai Múzeum* 18 (2009), 39-54.

¹⁸ BÍRÓ, M.: Qualitative Analyse der Wechselwirkung der provinziellen und barbarischen

A csontvázas sírokban talált kisméretű, gazdagon díszített, nemes anyagokból való guzsalyok nem lehettek használatban. Díszguzsalyok voltak, feltételezésem szerint az esküvői szertartásnál használt guzsalyukat őrizték meg az asszonyok, és ezt temették el velük együtt. Amennyiben ez a feltevés igaz – márpedig az istennő-ábrázolással díszített guzsalyok első publikálása óta más kutatók is megerősítettek –,¹⁹ akkor a sírköveken ábrázolt guzsalyok státusszimbólumok, vagyis jelzik az írástudatlan nézőnek, hogy az elhunyt férjezett volt. Az asszonyok guzsalyának és orsójának megfelelően szintén státusszimbólumként szokták értelmezni a házaspár férfitagjának kezében levő irattekercset mint a római polgárjog bizonyítékát.

II.

A guzsaly és orsó szerepe a mindennapi életben azonban nem csak az asszonyi létehez, a férjezett státuszhoz kötődik, hanem a fonás a nők társadalmi helyzetétől független, legalapvetőbb munkája is. Tudjuk, hogy a görögök nyilvánosházait *ergasté-riionok*nak hívták, mivel az itt élő nők kötelesek voltak „szabad idejükben” fonni. Font a portásfülkébe kiültetett rabszolgalány Pompeiiben, fontak az asszonyok az utcán vízfordás, bevásárlás közben, pedig ezt Plinius Maior szerint Itáliában sok helyen törvények tiltották. Teljesen köznapi tevékenység tehát ez, mint napjainkban a mosogatás, mégis fontosnak tartották megörökíteni a síremlékeken.

Ennek valószínűleg az az oka, hogy a fonásnak sokkal mélyebb és rejtettebb értelmezése is létezett. A guzsaly és az orsó az asszony- és családi élet szempontjából nem csupán a férjezett nő attribútuma, hanem a nő erényes voltának, kötelességtudásának, hűségének a szimbóluma is. Lucretiát a harcmezőről hazalátogató férje és annak barátai, akik fogadásból tesztelték távollétükben feleségeik viselkedését, asszonyai között fonás közben találják.²⁰ A fonás rítusa és Lucretiának a halált is vállaló hűsége összetartoznak, ebben a kontextusban a fonással foglalatostkodó nő a házassági erény szimbóluma. A házassági kötelességteljesítés legszebb példája a gyermekszülés. A korai apokrif irodalom alapján az ókeresztény művészetben Máriát guzsallyal és orsóval a kezében szokták ábrázolni, amikor hallgatja Gábrriel arkangyal üzenetét.²¹ /3. kép/ Vannak vallástörténészek, akik ezt az ikonográfiát, mint az erény szimbolikus kifejezését értelmezik, vagyis Mária erényes életével méltónak mutatkozik a reá váró szerepre. Természetesen ezeknek a korai ábrázolásoknak épp a fonás kapcsán egyéb értelmezései is lehetségesek, mint erre a továbbiakban majd kitérek.

Ha megmaradunk a guzsalnál és orsónál mint a házimunkára mindig kész, jó

Beinwerkstatte aufgrund der spätantiken Kamme. In: *Gentes, Reges und Rom*. Hrsg. Bouzek, J.–Friesinger, H.–Pieta, K.) Spisy Arch. ústavu AV CR Brno 16. 2000. 167–182.

¹⁹ MÜLLER, R.: 39–43.

²⁰ Livius, *AUC* I. 57. 8

²¹ CANNUYER, CH.: *Coptic Egypt. The Christians of the Nile*. London, 2009. 53.

feleség és családanya jelképénél, rendkívül leegyszerűsítjük és félreértelmezzük a római halottkultusz szepulkrális szimbolikáját. Ha a sírköveken megjelenő jelképrendszer egyszerűen a mindennapok visszatükröződése, akkor a gránátalma sem Hádés gyümölcse, s a szőlőnek sem lesz semmi köze Dionysos misztériumaihoz, vagyis akkor minden csak erről a világról szólna, és semmi a túlvilágról.

A fonás mármmost az ókoriak hiedelmei szerint *veszélyes* tevékenység is. Plinius írja, hogy törvény tiltja meg egyes területeken Itáliában, hogy az asszonyok az utcán járás közben pörgesék az orsót, mivel ezzel ártanak az emberek mindenféle reményének, főleg a termésnek.²² A fonásnak, az orsó pörgetésének mágikus hatása van az emberek és az állatok termékenységére és a földek termésére is (a föld termékenységét is képes befolyásolni!). A fonás a gyermek születésének ismert szimbolikus kifejezése, de visszafelé fordított körkörös mozgása egyben megnyitja a másvilág átjáróját is.

Az európai népek folklórja napjainkig őrzi azt az ősi vallási szituációt, ami a fonás és szövés rítusában ismétlődik meg nap mint nap. Az európai népi hiedelmekben mindenütt ismert a fonási tilalom az ennek megszegésével járó súlyos büntetésekkel együtt, amelyeket különböző neveken nevezett lények hajtanak végre (zömükben nőneműek), akikben részben a fonással kapcsolatos antik istennők emléke él tovább.²³

Az ókori világ fonással kapcsolatos istennőinek termékenységi és halotti vonásai egyaránt vannak. Az életadás metaforája a fonás. A hettita sorsistennők, Istustaya és Papaya fonják a király életét. Az istennők ülnek, az egyikük kezében orsó van és guzsaly, a másikéban fésű és tükör. Így talán nem meglepő, hogy a volt hettita területekről származó római sírköveken leggyakrabban az orsó és guzsaly, valamint a tükör és fésű látható.²⁴

A görög Moirák is kifejezetten a fonási folyamathoz kötődnek. Homéros még csak egy Moirát ismer, és ez a Moira a hettitákkal ellentétben inkább a halál, a sors Moirája. Akkor jelenik meg, amikor valamelyik hősnek a halála közeledik. A homérosi himnuszokban is a hamadryasokban lakozó nimfák végóráját is a fa mellett feltűnő Moira jelenti.²⁵

Hésiodosnál jelenik meg a három Moira, és a költő néven is nevezi őket: Klóthó, Lachesis, Atropos (*Theogonia* 211-220). A Moirák ikonográfiáját Praxitelész alkotta meg: Klóthót guzsallyal ábrázolta, Lachesis a Földgömbbel, Atropost mérleggel.



3. kép: Szűz Máriát fonás közben ábrázoló korai kopt faragvány. (Cannuyer Ch. publikációja alapján.)

²² Plin. *NH* VIII. 194

²³ PÓCS, É.: *Between the Living and the Dead. A Perspective on Seers and Witches in the Early Modern Age.* New York–Budapest, 1999.

²⁴ WÄELKENS, M.: 67, 67, 309, 388, 405, 406, 434.

²⁵ Homéros, *Hymn. Aph.* I. 41.

Az attribútumaik jelezték feladatköreiket: Klóthó a fonóistennő, Lachesis a sorsot osztó, Atropos az elkerülhetetlen. Seneca Claudiusról szóló szatírájában Klóthó egy kis ládikát vesz elő, amelyben három orsó van. Claudiusét kiveszi és elszakítja, Augurinusét és Babáét nem.²⁶ Tehát az emberi életet jelképező orsót csak Klóthó őrzi, és amikor jónak látja, ő tépi el a fonalát is. A három fonónő képe, akik közül az egyik tartja a guzsalyt, a másik szövö a fonalat, a harmadik pedig elvágja, kései, középkori interpretáció.

A Moira a görögöknél is kapcsolódik a születéshez is, a homérosi, végzethez való kapcsolódása mellett. Pausanias leírja, hogy az athéni nők Aphrodité ősi szentélyéhez járnak imádkozni a gyermekáldásért, mivel Aphrodité a legidősebb Moira.²⁷ Aphrodité a görögök sokszor ábrázolták guzsallyal és orsóval – a napjainkban legismertebb Aphrodité-ábrázolás, az ún. mélosi Venus sérült szobra is eredetileg egy fonó nőt ábrázolt. /4. kép/

A római Parca is a latin születés-istennő, a Parca alakjából jönnek létre. Nevük is jelzi a gyermekek születésével való szoros kapcsolatukat: Nona a kilenc hónapra születettek istennője, Decima a tíz hónapra, Morta pedig a halva születettek istennője.

Miért épp a fonást tiltották, és miért lett a guzsaly és orsó a sír és temetési szimbolika része? A guzsaly és orsó a halál, a végzet vagy a túlvilági élet szimbóluma?

Az elsődleges jelkép valószínűleg a forgó mozgás maga, nem pedig a fonás eszközei. A különböző kultúrákban nem magukat az eszközöket, hanem a nem megfelelő helyen vagy nem megfelelő időben történő forgó mozgást tiltották. A krétai labirintus-táncról kezdve az ókoriak úgy tudták, hogy a valóság és a másvilág közötti átjárás körkörös mozgással valósítható meg.²⁸ Ha a másvilággal akartak kommunikálni, szándékosan kellett előidézni mágikus technikákkal körkörös mozgást. A körkörös mozgás irányának megfordítása viszont éppenséggel a másik oldal lakóinak átjutását tette lehetővé, vagyis az orsó visszaforduló mozgása meddőséget és halált hozó mozgássá válhat. Így szükségszerű, hogy a fonással kapcsolatos istennőknek termékenységi és halotti vonásaik egyszerre legyenek. A fonás és a szövés a természet, a világ alakító erejének szimbólumai. Plátón szerint a világmindenséget mozgató erő az a körforgás, melyet az Ananké ölében levő orsó biztosít. Az orsó körforgását biztosító nehezék (orsógomb) több orsókarikából áll, és ezek egymással ellentétes irányban forognak. A nyolc körből álló henger állandóan egy irányba forog, de a hengeren belül levő hét másik kör pedig az egésszel



4. kép: A milói (méloszi) Venus szobrának rekonstrukciója, ami fonás közben ábrázolja az istennőt. (Waylant Barber E. publikációja alapján.)

²⁶ Seneca, *Apocolocyntosis* 3.

²⁷ Pausanias I. 43. 4.

²⁸ A *geranos* vagy labirintustánc összefüggését a fonással igazolják a knóssosi ásatásokon előkerült, labirintusmotívummal díszített orsógombok. GETTY, A.: *Goddess. Mother of Living*. London, 1990. 95-95.

ellentétes irányba mozog különböző sebességgel.²⁹ A platóni orsónehezék-leírás életidegennek látszik ugyan, de több részből álló karikákból és hengerből összetett, díszes csontból készített orsógombokat ismerünk a Magyar Nemzeti Múzeum régészeti anyagából.³⁰ Az orsó valószínűleg dísz tárgy lehetett. A világot forgató körmozgást szimbolizáló orsó és ezt a körmozgást létrehozó erő maga a fonás. A fonó asszony képe nem véletlenül van olyan súllyal jelen a korai egyház szakrális ikonográfiájában. Az *Annuntiatio* ábrázolásain Mária a jeruzsálemi templom függönyének bíbor gyapjú fonalát fonja. Az egyik értelmezés szerint benne testesül meg az asszonyi engedelmesség, míg mások szerint az orsót pörgető Mária maga a Világtörvény értője és megvalósítója.

A görög és római mitologikus gondolkodás megkülönböztette a fonó és szövő istennőket, mivel egészen eltérő teremtő tevékenységet tulajdonított a fonásnak, illetve a szövésnek. Fonó istennők Eileithya, Aphrodité, Athéné, a római Párkák. Szövő hösnők és természetistennők Pénélopé, Kirké, a nimfák.

A fonó istennők teljes tevékenységükben vagy pedig tevékenységüknek egy jelentős aspektusában a szüléshez, a születéshez kapcsolódnak. Az élet nem más, mint egy fonal, maga a létezés szimbóluma, amelynek feladata van, kapcsolódik egy tevékenységhez, és bármikor megszakadhat. Ennek a narratívának a képi megjelenítése látható egy görög vázán, amikor a Labyrinthosba induló Théseust a gyapjút fonó Ariadné fogadja, és egy orsót ad át a férfinak.

A szövés olyan, természetet átalakító tevékenység, melynek eredményeként egyfajta „szervezet” jön létre – nem véletlen, hogy ma is beszélünk az emberi testet alkotó szövetekről. Porphyrios szerint az emberi test szöveteit a nimfák szövik egy barlangban.³¹

Tehát a fonás és a szövés az istennőktől az asszonyokra átszálló tevékenység, az istenség természetének megfelelő, teremtő aktust utánzó szakrális cselekmény. Amikor az elhunyt asszonyokat guzsallyal és orsóval mintázzák meg a síremlékeken, a legnagyobb megtiszteltetésben részesítik őket, hiszen az ősi születést és halált osztó istenség (Klóthó) vagy istenségek attribútumaival tisztelik meg őket.

Hasonlóképpen a családi síremlékeken a férfiak kezében látható irattekercs vagy írotábla valószínűleg nem az életében betöltött társadalmi szerepükről szól, hanem a másik Moirától, Lachesistől kapott vagy számára kisorsolt és eredményesen betöltött életút jele.

Az aquincumi Aurelius Bitusnak és fiának, Vitaliusnak sírkövén a gyermek is irattekercset tart a kezében, melyre jobb keze két ujjával rámutat. A 4 éves kisfiú még apja életében meghalt, szarkofágját kiásták a sírsztélé közelében.³² Egy meghalt

²⁹ Platón, *Politeia* X. 616-617.

³⁰ BÍRÓ, M.: *The Bone Objects of the Roman Collection. Catalogi Musei Nationalis Hungarici. Ser. Arch. II.* Budapest, 1994. 528. fig.

³¹ Porphyrios, A nimfák barlangja az Odüsszeiában 14. In: *Pogány teológia* I. Szerk. Lautner Péter, Budapest, 2004.

³² ERDÉLYI, i. m. 47. kép.



5. kép: Aurelius Januaris sírkövén ábrázolt gyermek képe (részlet)

kisgyermek esetében vajon miért tartotta volna szükségesnek az apa a római polgárság hangsúlyozását? Valószínű, hogy az irattekercsnek – a guzsalyhoz és orsóhoz hasonlóan – inkább lehet szakrális, mint jogi értelmezése. A római társadalmi gondolkodásnak megfelelően, ahol szükségesnek tartották a fontos emberek sírjára felválni a *curriculum vitae*-t, hasonlóan fontos lehetett az istennőtől kapott sors beteljesítése. 310 körül Valerius Pusintulus praetor íratta a sírkövére a „*fatis animam reddidit*” megállapítást, vagyis fontosnak tartotta kihangsúlyozni, hogy visszaadja a lelkét a Végzetnek.

Az irattekerccsel és az arra mutató két ujjal újra találkozunk az ókeresztény művészetben a kezében tekerccset tartó Krisztus és szentek ábrázolásain.³³ A Basilica di San Clemente *Madonna in Trono* freskóján a gyermek Jézus ugyanazzal a mozdulattal mutat a kezében tartott tekercsre, mint ahogyan azt a brigetiói Aurelius Ianuaris sírkövén megmintázott pannóniai kislány teszi.³⁴ /5-6 kép/

Az irattekercs a férfiak esetében is a jól végzett életút jele; a Végzet Istennői által kiutalt osztályrész hűségesebb beteljesítését szimbolizálhatta.

A római sírköveken megjelenő, az elhunyt férfiakhoz és nőkhez kapcsolódó leggyakoribb attribútumok – bár eredetüket tekintve egyszerű otthonokban előforduló használati tárgyak voltak – itt, a temető világában átlényegültek a Moirák, a Párkák hatalmának szimbólumaivá. Ebben lényegében semmi különös nincs – szimbólumot teremteni nem lehet a semmiből. Minden szimbólumnak kell, hogy legyen reális alapja, a szimbolikus gesztusnak kell, hogy legyen hétköznapi értelme. A síremlékek ikonográfiai rendszerében, amely mögött egy több évezredes hiedelemvilág állt, az elhunytak mellé rendelt tárgyak eme szimbolikus jelentését kell ebben a vonatkozásban elsődlegesnek tekinteni.



6. kép: Trónon ülő Madonna ölében a gyermek Jézussal a római San Clemente bazilikában (részlet)

³³ Többek között pl. a római Santa Prassede S. Zeno-kápolnájának kupolamozaikján látható Krisztus-mellkép.

³⁴ ERDÉLYI, i. m. 45. kép.

Abstract

On the funerary steles of the Roman Empire the portraits of the deceased were often represented. In these images the women often hold a comb, a mirror, distaff and spindle, the men point at a volumen held in their left hand. At the inhumed burials of the Late Antiquity the same objects can be found as funerary gifts in the grave. In this paper I offer evidences that the objects of everyday life carry a symbolic meaning in the funerary rites as special attributes of the Fates.

HOFFMANN ZSUZSANNA

A mágia szerepe az ókori Rómában. Adalékok az idősebb Plinius mágia-értelmezéséhez

A mágia¹ köztudott módon szinte egyidős a vallással és az emberrel. Az ember ősidők óta sajátos mágikus rítusokkal, varázseljárásokkal próbálta pótolni hiányzó erőit, képességét valamilyen cselekvés sikerrel való lebonyolítására. Célzatát tekintve lehet pozitív és negatív, aszerint hogy a siker vagy az ártás szándéka motiválja. A mágia Rómában való elterjedése és az ottani mágia-értelmezések jobb megvilágításához felidézünk néhány jellemző vonást a korábbi történetéből.

Honnan ismerjük a mágiát? Főként a ránk maradt ókori forrásokból. Ezek részint varázspapiruszok, részint úgynevezett *defixiós*² táblák – de segítik a tájékozódást a császárkori Egyiptomból fennmaradt, varázsszövegeket tartalmazó papiruszkönyvek is. A papiruszok tartalma igen változatos, hosszabb-rövidebb szövegeket őriztek meg számunkra, amelyek képzett emberektől származnak. Miután e szövegek nem voltak titkosak, ezért fennmaradtak, keletkezésük főként a császárkor középső szakaszára datálható. Esetenként egy-egy ilyen eljárás leírása több változatban is olvasható, aminek alapján feltételezhető, hogy az eljárások idővel változtak. A császárkorban törvények tiltották az efféle dokumentumok birtoklását, sőt, elrendelték elégetésüket, birtokosukra pedig büntetés várt. Mindez azonban nem vetett komoly akadályt terjedésük útjába. Titokban másolták és gyűjtötték őket, de főként zárt körben terjedtek, mester tanítványának, apa fiának adta tovább, miközben az eljárás lebonyolítási módja változhatott is. Ezek a források nagyon jó tájékozódási anyagot jelentenek a görög-római mágia Egyiptomban ismert elméletéhez és gyakorlatához. Tartalmukban hasonlóak az egyiptomi varázskönyvek is – az egyiptomi hatás széles körben kimutatható a görög-római kultúrában. Természetesen a mágia kutatásában más ókori források, irodalmi és történeti művek, feliratok is támpontot adhatnak.

A mágia hosszú ideig nem kapott kellő hangsúlyt a kutatásban,³ a felvilágosultság alapljáról utasították el. Később azonban változott ez a hozzáállás, amikor fel-

¹ A mágiáról általánosságban jó áttekintést ad Fritz GRAF magyarul is olvasható, *A mágia a görög-római világban* című kötete (Budapest: Gondolat Kiadó, 2009). Ugyanez a kötet közli a magyarul olvasható szakirodalom jegyzékét is. Lásd még H. D. BETZ: „Magic: Magic in Greco-Roman Antiquity.” *The Encyclopedia of Religion* 9, ed. M. ELIADE, New York: 1995, 93-97; és G. LUCK: *Arcana mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman World*. Baltimore-London, 1985. Az irodalmi vonatkozásokhoz lásd: J. E. LOWE: *Magic in Greek and Latin Literature*. Oxford: Basil Blackwell, 1929.

² Bővebben lásd Auguste AUDOLLENT: *Defixionum Tabellae*. Fontemoing, 1991.

³ Lásd Fritz GRAF: i.m. 13 skk.

ismerték, hogy a vallástudomány számára igen nagy segítséget jelentenek az ilyen típusú források, főként a rítusok vizsgálatában. Ennek kapcsán számos probléma vetődött fel. A vita egyik alapvető kérdése lett a mágia viszonya a valláshoz, meglehetősen középpontba került a rítusok problémája, a misztériumokkal⁴ való kapcsolata, vagyis hogy mi a közös a mágikus szertartásokban és a misztériumokban.

A mágia nyugaton, a Római Birodalomban való elterjedéséhez, divatossá válásához szükséges néhány történeti adatot is megemlíteni. A mágia a császárkor első századában egyenesen virágkorát élte, amit számos irodalmi adat is igazol: Horatius, Vergilius, Apuleius, idősebb Plinius, Iuvenalis, Lucanus különböző művei.

Eredetét tekintve a mágiának már Mezopotámiában is régi hagyományai voltak. A legtöbb ide vonatkozó szöveg Assurbanapli ninivei könyvtárából került elő. Ezzel olyan tradíció indult el, amely a késő antikvitásig nyomon követhető. Megjegyezném, hogy az asszír törvények a rontó mágiát halállal büntették, de ez nem vetett gátat az elterjedésének, míg a védekező-bajelhárító mágia legális volt. A mágikus beavatkozásokról beszámoló akkád szövegek gyakran említik az efféle kellékek falakban való elrejtését, míg nyugaton ilyenről nem tudunk, tehát ez keleti jellegzetesség. A mezopotámiai és görög mágikus eljárásokban egyébként több hasonlóság fedezhető fel. A görögökhöz átkerülve ezek a rituális eljárások gyakoribbá váltak, ugyanis itt az enyhébb szankcionálás miatt nagyobb volt a kísértés ezek alkalmazására, legalábbis Platón ezt állítja.

A *magosx* vagy mágus perzsa papot jelent, a kifejezés Kr.e. a 6. században jelent meg, és fellelhető már akkor Szicíliában és Dél-Itáliában is, majd innen terjedt tovább. Ennek alapján a kifejezés eredetét a perzsákhoz szokták kötni. A perzsa mágus-papok történetét Hérakleitoszig lehet visszavezetni (14. töredékében is előfordul a terminus). Mit is takar ez az elnevezés? Olyan keleti vándor bölcsét jelent, aki magánjellegű misztériumok szakértője. A perzsa birodalom egyébként akkoriban a politikai egység révén mintegy hidat vert Mezopotámia és az ión partvidék között, és lehetséges, hogy a perzsa mágusok is kihasználták a kitünően kiépített perzsa úthálózatot. Említi a mágusokat Platón és Szophoklész is. Ők végzik a mágikus, beavatási szertartásokat, sőt hatáskörükbe tartozik a rontás (fekete mágia) is. Az elnevezés nem általános, más terminusokkal keveredve is előfordul, Platón pl. kolodus papoknak is nevezi a mágusokat, használatosak a *goész*, *goéteria* (boszorkány, boszorkányság), *agiúrtész* (gyűjtő), *kathartai* (tisztító papok) kifejezések is. Platón időskori és egyben utolsó művében, a *Törvényekben* már büntetné őket.⁵ A *mageia* (varázslás) és a *goéteria* (boszorkányság) kifejezéseket elsőként az egyik szofista, Gorgiász ötvözi, *Heléné dicsérete* című munkájában:

„Hiszzen a szavak istenek adta varázssereje örömet hoz, és elűzi a bánatot: mikor a rá-

⁴ Lásd Walter BURKERT: *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*. München: Beck (ez a kötet az angol *Ancient Mystery Cults*, Cambridge: 1987, átdolgozott kiadása).

⁵ A tudományossághoz való viszonyról lásd: Geoffrey E. R. LLOYD: *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambridge: 1991.

*olvasás ereje a gondolat segítségével a lelkiünkhez köti magát, elvarázsolja, meggyőzi és megbűvöli azt a varázsló mesterségével; a boszorkányságnak és a varázslásnak két fajtája van, mindkettő a tévelygése a léleknek, és vaksága az elmének.*⁶

Egyes kutatók feltételezése szerint az Ószövetség Mózes is mágus volt,⁷ aki hosszú egyiptomi tartózkodása alatt sajátította el ezt a tudományt. Az *Apostolok cselekedetei* 7, 22 is ilyen értelemben beszél róla, s így említi még az idősebb Plinius is, aki természettudományos munkája 30. könyvébe egy kis mágiatörténetet is beiktat.

A rómaiaknál viszonylag későn, a Kr.e. I. században jelenik meg maga a *magus* és *magia* kifejezés, ahogyan ezt Fritz Graf is kiemeli.⁸ Véleményem szerint viszont nem az elnevezés a döntő, maga az eljárás ismert volt, és valószínűleg alkalmazták is. Ezt bizonyítja a legkorábbi római törvénygyűjtemény, a XII táblás törvények idevonatkozó tilalma. Tekintettel arra, hogy a törvény mindig a gyakorlatot követi, joggal feltételezhetjük, hogy a tiltást az efféle praktikák alkalmazása indokolta. Az említett törvényben szó szerint nem a *magia* szerepel, hanem a *malum carmen incantare* vagy *excantare* kitétel, az 'ártó szándékkal valakire vagy valakinek a földjére, termésére ráénekelni, kiénekelni, valakinek a termését megrontani, tönkretenni, avagy a más földjéről az idegen termést átcsalogatni' jelentésben.⁹ Több említés található Cicerónál, Vergiliusnál, Catullusnál, sőt Vergilius neve alatt fennmaradt egy *Átkok (Dirae)* című költemény is.¹⁰ Ez utóbbi jól mutatja – irodalmi formában – a *carmen magicum* jellegzetességeit, vagyis irodalmi formában megfogalmazott mágikus átok.

Ha a mágiának a valláshoz való viszonyát akarnánk tisztázni,¹¹ röviden úgy is fogalmazhatnánk, hogy a vallásos, hittel rendelkező ember az isten akaratát akarja megtudni, aminek ismert módja a jóslás. A hívő el is fogadja a jóslás eredményét, tehát alkalmazkodik. A mágia híve is kíváncsi az istenek terveire, a mágikus jóslás alkalmazója viszont a saját akaratát szeretné megvalósítani, és mintegy a varázslat és mágia eszközeivel kikényszeríteni, hogy az isten vagy istenek megtegyék azt, amit ő maga akar. Az idősebb Plinius idevágó részletében egyenesen a parancsolás (*imperare*) latin szót használja.¹² A mágia közel áll a misztériumokhoz¹³ is, sőt szókincsében és eszközeiben számos átvétel is kimutatható. Mindkettő titkos, mindegyik

⁶ Gorgiász: *Heléné dicsérete*, idézi Fritz GRAF: i.m. 24.

⁷ Vö. Fritz GRAF: i.m. 12 skk. Mózes 8. könyvének előkerült egy 4. századi kézírata, amely egy hosszú rituálé leírását tartalmazza. Ez jelenleg a leideni egyetemi könyvtárban található.

⁸ Fritz GRAF: i.m. 31.

⁹ Ez utóbbihoz lásd Idősebb Plinius, *Nat. hist.* 18, 41-43.

¹⁰ Vö. HOFFMANN Zsuzsanna: „A *Dirae* mint *carmen magicum*.” *Acta Universitatis Szegediensis, Acta Antiqua et Archaeologica Suppl.* II (1979) 17-24; és uő.: „Die *Dirae* als *carmen magicum*.” *Acta Antiqua Hungarica* 29 (1981) 326-336.

¹¹ Vö. Stanley JEYARAJA TAMBIAH: *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: 1971; Keith THOMAS: *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*. London: 1987.

¹² *Naturalis historia* 28, 20.

¹³ Bővebben lásd Walter BURKERT: *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*. München: Verlag C. H. Beck, 1994; és Manfred CLAUSS: *Mithras. Kult und Mysterien*. München: Verlag C. H. Beck, 1990.

isteni segítségre tart igényt, és speciális beavatási szertartás szükséges mindegyikhez. A misztériumoknál hét fokozatról tudunk, a mágia esetében két szint van: az első lépésben mágus lesz a jelölt, a következő fokozat egy magasabb szintet, az istennel való kapcsolatot jelenti. A mágia nem csupán ártó szándékú lehet, hanem az ellenkezője, segítő célzatú is.

Rendkívül érdekesek a mágikus rítusok, sőt, maga a szókincsük is. Ez utóbbi az emberi élőszó mágikus erejére is épít¹⁴ – esetenként többször kell valamit elmondani, formailag kötött, időnként értelmetlen szöveget (pl. abrakadabra...), de ha van jelentése a szövegnek, akkor az konkrét kényszerítést fogalmaz meg.

Maga a rituálé, a mágikus kötés: a *defixio*, a *defigo* ige ‘megköt, leszögez’ értelme világosan utal a mágus azon szándékára, hogy a másik embert alá akarja vetni a saját akarátának, ezért fizikailag is meg akarja bénítani, megköti, földhöz szögezi. Hogy a mágia alkalmazója biztosra akart menni, igazolja a következő kitétel: „Ólombilincsel kötöm le Eunaioiszt”, illetve a „Megkötöm, és nem oldom fel többé” rövid, de sarkos kikötés. A kötés iránya általában lefelé mutat, a kththónikus, alvilági istenek és gonosz démonok birodalma felé. Ezeket a varázsszövegeket általában ólomtáblákra írták fel, sírokban, temetőkből helyezték el, pontosan, a célnak megfelelően választva meg a segítő erőt. A gondos elrejtés indoka az volt, hogy meg ne találják és el ne mozdítsák a táblát, mert akkor hatályát veszti.

A mágikus eljárások – melyek mindegyikére akadnak császárkori példák – céljaik szerint a következő csoportokba oszthatók:

I. Perátkok:¹⁵ *defixiones iudiciariae*.

Ez esetben a mágiát alkalmazó a perbeli ellenfelét átkozza meg, úgy, hogy megbénítja annak vagy az illető tanúinak nyelvét, összezavarja a gondolataikat, vagy betegséget, fizikai alkalmatlanságot idéz elő náluk. Ilyen jellegű eljárásra a legtöbb példa a Kr.e. 5-4. századi Athénból maradt – tekintettel a bírósági eljárások tömegére –, de másutt is elterjedt volt.

Lássunk egy példát erre egy 20x16 mm-es ólomtábláról:

„Megkötöm Theagenészt, nyelvét, elméjét és a szavakat, amiket használ; megkötöm Pürrhiaszt, a szakács kezét és lábát is, nyelvét, elméjét és szavait. Pürrhiasz feleségét is megkötöm, nyelvét és elméjét. Kerkión szakácsot és Dikomoszt szakácsot is megkötöm, nyelvüket, elméjüket és a szavakat, amiket használnak; megkötöm Kineászt is, nyelvét, elméjét és a szavakat, amelyekkel Theagenészt támogatja. Megkötöm Pereklészt nyelvét is, az elméjét és a vallomást, amelyet Theagenész javára tesz. Széuthészt nyelvét is megkötöm, elméjét és a szavakat, amiket használ, ugyanúgy lábát, kezét, szemét, száját; Lampriászt nyelvét is megkötöm, elméjét és a szavakat, amiket használ, ugyanúgy a lábát, kezét, szemét, száját,

¹⁴ Az élőszó sokféle hatásához lásd: Thomas KÖVES-ZULAUF: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Budapest: Telosz Kiadó, 1995, 65-183.

¹⁵ Ilyen típusú, illetőleg a mesteremberek közötti rivalizálást igazoló, mágikus praktikákról szóló dokumentumok jelentős számban keletkeztek az 5.-4. századi Athénban is.

*mindezeket megkötöm, eltüntetem, elásom, leszögezem őket. Ha a bíróság előtt ellenem fordulnának, ne tudják megtenni se szóval, se cselekedettel.*¹⁶

2. Szerelmi varázslatok: *defixiones amatoriae*.

Ez a változat, mely a megcélzott személy szerelmét akarja kikényszeríteni, és lehetetlenné tenni, hogy bárki mással szerelmi kapcsolatot létesíthessen, igen gyakori a római császárkorban. Leggyakrabban nők alkalmaznak efféle praktikákat, a férfiak másként akarnak győzni (illetve esetükben inkább házasság céljából fordult elő az efféle eljárás, ami köztudottan vagyonnal és befolyással is együtt járhatott).

Példa erre egy görög betűkkel írott, latin nyelvű ólomtábla Hadrumentumból: „Idézlek, te démon, a nagy istennek s az Antterós isteneknek nevében; annak nevében, akiknek karvaly van a feje felett [Hórusz], valamint a hét csillag nevében, hogy azon órától kezdve, amikor ezt írom, ne aludjon Sextilius, Dionysia fia, hanem őrzöngjön, perzselje a tűz, ne tudjon se aludni, se ülni, se nyugodtan ülni, se beszélni, csakis én, Septima, Amoena lánya járjak az eszében. Őrzöngve perzselje az irántam való szerelem és vágyakozás, szerelmi tűzben égjen Sextiliusnak, Dionysia fiának a lelke és a szíve! Te pedig, Abar Barberie, Eloe, Sabaóth Pachmuphy, Pythipemi – gondoskodj róla, hogy Sextilius, Dionysia fia álmot ne találjon, hanem az irántam való szerelemben és vágyakozásban lobogjon. A szerelem tüze égesse lelkét és szívéét, egész testének minden tagját. Ha pedig ez nem történne meg, magam szállok alá Osiris alvilági palotájába, szétrombolom a sírt, darabjait az alvilági folyóba szórom, hadd vigye tova. Mert én vagyok a nagy isten dékán-csillaga, Achrammachalala, a nagy isten dékánja!”¹⁷

Többek között ilyen jellegű mágikus tevékenység vádjával került bíróság elé az irodalmár, szónok-filozófus, Apuleius (Kr.u. 2. sz.), akinek az ott elmondott védőbeszéde *Apologia*, illetve *De magia* (A mágiáról) címen is ismert.¹⁸

3. Verseny-varázslatok: *defixiones agonisticae*.

A sport lényege a verseny, így nem véletlen, hogy ezen a téren is több bizonyítéka van a mágia igénybevételének, bár így már nem lehetett szó *agón*ról, vagyis nemes, tiszta versenyről. A klasszikus kor kései időszakából és a hellenizmus korából is több ilyen dokumentumot ismerünk, de a legtöbb a császárkorból maradt fenn. Ezek közül a legérdekesebbek a lóversenyekhez kapcsolódó szövegek. Több ilyen került elő római, karthágói cirkuszokból, amfitheátrumokból a császárkor középső és utolsó időszakából. Nyilván a kocsihajtók, ill. a lovak a megcélzott áldozatok, és gyakran pontosan megnevezett démonokhoz szól a kérés.

Példa erre a következő, Karthágóban talált szöveg:

¹⁶ A magyar szöveget idézi Fritz GRAF: i.m. 89-90.

¹⁷ Magyarul idézi a szöveget HAHN István: *Római istenei*. Budapest: 1975, 208.

¹⁸ A perről és a vádpontokról lásd még Ulrike RIEMER: „Apuleius, *De magia*. Zur Historizität der Rede.” *Historia* 55 (2006) 178-190. Apuleius ellen a vád *magia malefica* volt, ellenfele viszont ragaszkodott a *crimen magiae*-hoz.

„Hívlak téged, démon, aki itt laksz a sírban [amelyből a szöveg előkerült], átadom neked ezeket a lovakat, hogy fogva tartsd őket, hogy gabalyodjanak bele a lószerszámba, és ne tudjanak mozdulni.”¹⁹

Az afrikai Hadrumentumban előkerült ólomtábla szövege szintén lóversenyhez kapcsolódik:

„Idézlek téged, ó démon – bárki vagy is –, és tereád bízom e mostani órától, naptól és pillanattól fogva, hogy a zöldek és fehérek pártjának lovait gyötörd és gyilkold; Clarus, Felix, Primulus és Romanus hajtókat ütköztess össze és ölj meg, lélegezni se engedd őket! Annak az istennek nevében idézlek, aki téged életében megváltott: a tenger és a levegő urának nevében: Iaó, Iasdaó, Sorió, aeia!!!”²⁰

Szintén lóversenyhez kapcsolódik a következő, részletes kívánságlistát tartalmazó dokumentum:

„Kötözd le a lovak futását, lábát, győzelmét, erejét, bátorságát, gyorsaságát, bolondítsd meg őket, vedd el izmaikat, tagjaikat, hogy holnap a hippodromban ne futhassanak, ne járhabassanak, ne győzhessenek, a rajthelyet el ne hagybassák, a céloszlopot meg ne kerülhessék, inkább bukjanak fel hajtóikkal együtt... Kösd le a hajtók kezét, vedd el tőlük a győzelmet, a látást, hogy ellenfeleiket ne láthassák, ránts le őket a kocsiról, és vágd a földhöz, hogy a hippodromban elbukjanak, különösen a céloszlopnál, lovaikkal együtt.”²¹

A császárkori verseny-átkok²² alkalmazói gyakran a rivális kocsihajtók voltak, akik éppen úgy versengtek egymással, mint a kézművesek. A *Codex Theodosianus*ban pl. adatok is találhatók arra, hogy a keresztény császárok egyértelműen a hajtókat tartják megbízóknak, és halállal fenyegetik meg őket arra az esetre, ha fedeznének egy mágust, avagy éppenséggel megölnék azért, hogy az eset ne derüljön ki. De akad olyan eset is, hogy a szurkolók bérelnek fel egy mágust. Valójában a kocsihajtók voltak a közvetítők megbízói, patrónusaik és a tömeg között, avagy keresztények és pogányok között, tehát a verseny társadalmi csoportok között folyt. A versenyzők és szurkolók a versengés bizonytalan kimenetelét akarták biztosítani mágikus praktikákkal, az ellenfél hatalmát, erejét megtörni, őt magát cselekvésképtelenné tenni. De ismerünk a győzelem elérését célzó rítusokról szóló szövegeket is, és használtak a varázslattól megvédő amuletteket is.

Egy másik dokumentum amphitheátrumban zajló állatviadalhoz kapcsolódik, az eleje hiányzik:

„...öljétek meg, pusztítsátok el, sebezétek halálra Gallicust, Prima fiát – még ebben az órában, az amphitheátrum nézőserege előtt... kötözd meg lábait és tagjait, bénítsd meg érzékszerveit és egész belsejét; bűbájoddal bénítsd meg Gallicust, Prima fiát, hogy se a medvét, se a bikát ne tudja megölni, sem egyetlen csapással, sem kettővel, sem hárommal.

¹⁹ Idézi F. GRAF: i.m. II2.

²⁰ Idézi HAHN: i.m. 207.

²¹ Idézi F. GRAF: i.m. II2.

²² A játékok és sportversenyek gyakorlathoz számos értékes jogi szempontot vet fel a következő kötet: GEDEON Magdolna: *Az antik Róma „sportjoga”*. Miskolc: Novotni Kiadó, 2005.

*Az élő és mindenható isten nevére kérlek, tegyétek ezt meg! Máris, máris, gyorsan, gyorsan! Támadjon rá a medve, és sebezze meg!*²³

4. *Defixiók* az üzleti vetélytársak gáncsolására vagy megsemmisítésére – ezen a téren szintén adáz verseny folyik a sikerért.

Sírkamrában előkerült ólomtábla, a tetején Széth-Tüphón képevel:

„Te démon! Add halálnak Aselle fiát, Praeseticus péket, aki a kilencedik kerületben lakik, állítólag ott végzi a munkáját is – és add őt át Plutónak, a halottak előljárójának! ... Törjön rá láz, hideglelés, görcs, sápkór, izzadás és nyavalyatörés, reggel, délben, este, éjszaka, ettől a naptól és ettől az órától fogva. Zavard meg elméjét, hogy gyógyulást ne találjon – és ha netán alkalmad van rá, fojtsd őt, Praeseticust, Aselle fiát a forró vízbe...”²⁴

5. Tolvajok és rágalmazók megkötése. Az efféle elemek ugyancsak jelentős számban tevékenykedtek a császárkori Rómában.

A következő példa szinte a büntetőjogi kategóriát kimerítő irigységről tanúskodik, és a Krisztus születése körüli időből való:

„Quintus Domitius, Gaius fia – jó időt nekem és életemnek. Ezt megbízásként adom arra, hogy az alábbiak a holtak által tönkremenjenek és megköttessenek, hogy én legyek az örökös: Gaius Graniusnak, Gaius fiának nevelt gyermeke, az államköltségen felszabadított Gaius Publicus Aphrodisius, Lucius Cornelius. Saját költségemen megköttöm őket, hogy tönkremenjenek.”

Sőt, olyan szöveg is akad, amiben arra való receptek olvashatók, amelyekkel a mágus képes megtalálni a tolvajt.

A következő dokumentum pedig egy knidoszi szentélyben került elő, és éppen a mágia vádja ellenében akarja megvédeni az alkalmazót:

„Antigoné áldoz Démétérnek és Korénak, Plutónak és valamennyi istennek és istennőnek Démétér mellett. Ha mérget adtam be Aszklepiadésznek, vagy lelkemben elbatároztam, hogy ártok neki, vagy ha elbívtam a feleségét a szentélybe, és három félminát adtam neki, hogy tiüntesse el az élők világból: akkor Antigoné jöjjön el a Démétér templomába, vörösen izzva a láztól, és ne nyerje el Démétér pártfogását, hanem még nagyobb kínokat szenvedjen. Ha bárki Aszklepiadész mellett szólt énellem, ha megvesztegetett egy asszonyt, és pénzt adtam neki...”

Itt egy Antigoné nevű nő védekezik azon vád ellen, hogy mérget adott volna Aszklepiadésznek, vagy erre felbérelt volna egy másik nőt. Ez a római szaknyelv szerint *veneficium*.²⁵ A szentélybeli titkos találka a mérreg átadását célozta volna, ez pedig az antik mindennapok velejárója. A vádlott önmagát átkozza meg, és önmagára kéri az istennő haragját, hogyha hazudott volna. Ez az eljárás az eskü vallásos szertartáshoz hasonlít, amely lényegében nem más, mint egy feltételes önelátkozás. Vagyis

²³ Karthágóban előkerült ólomtábla, idézi HAHN: i.m. 208.

²⁴ Idézi HAHN: i.m. 206.

²⁵ Jogi vonatkozásaihoz lásd: SÁRY Pál: „A Lex Cornelia de sicariis et veneficis.” *Publicationes Universitatis Miskolciensis, Sectio Juridica et Politica* XIX (2001) 301-325.

az eskütevőt megbüntetik az eskü istenei, ha hamisan esküdött, vagy esküjét később megszegte, tehát a *defixio* és az eskü ez esetben közel állnak egymáshoz.

A Kr.u. I. században számos szöveg említi a mágia²⁶ különböző alkalmazásait. Ezek közül a továbbiakban az idősebb Plinius hivatkozásait vizsgáljuk meg. A természettudós szerző olykor meglepő módon, magyarázat nélkül efféle eljárás alkalmazását tanácsolja.

Műve egyik passzusában (28, 4) említi a *carmen auxiliarét*, amit az értelmezők homeopátiás vagy szimpátiás mágiaként magyaráznak.²⁷ Az eljárás leírása összevethető az idősebb Cato *De agri cultura* c. művének egyik részletével (160), ahol a *ficam (luxus)* gyógyításáról van szó. Cato az alkalmazandó ráéneklést *cantiók*ként nevezi meg. A sérült végtagnak úgy kell összefornia, mint az elhasított nádnak. Plinius munkájában számos orvos művét is felhasználja, s ez esetben – Catót követve – a mágia segítségéhez folyamodik. A ráéneklést – a cselekvés céljával egybehangzóan – *carmen auxiliare*ként, tehát segítő ráéneklésként aposztrofálja. Ez a megnevezés a mágia orvosi alkalmazásához kötődik, amikor a mágia segítő hatására épített az alkalmazó.²⁸

Plinius enciklopédikus összeállításában – hasonlóan az orvoslás történetéhez (28. könyv) – egy rövid mágiatörténetet is beiktat a 30. könyv elejére.²⁹ Magát a mágiát számos helyen említi, többször hevesen kikel ellene, értelmetlen hiedelemnek minősíti. Nála a *magicus* kitétel eleve egy idegen, pejoratív jelentéstartalmat is hordoz. A 30. könyv elején (30, 1) egyenesen a mesterségek legcsalárdabbikának (*fraudentissima artium*) mondja a mágusok „tudományát,” véleménye emlékeztet a *Szent betegség* szerzőjének hangvételére. Bemutatja e különleges és sajátos mesterség eredetét, valamint forrásait is. Tudomása szerint a mágia Xerxész perzsa király görögök elleni hadjárata során jutott el Perzsiából a görög földre, jelesül az őt elkísérő tanácsadónak, Osztanésznek köszönhetően.³⁰ Szerinte a mágia a gyógyászat, a vallás és az asztrológia³¹ keveréke. A felsoroltak közül leghangsúlyosabbnak, mintegy alapnak a gyógyászatot tekinti. Felfogása szerint a gyógyító gyakorlatnak két fontos területe van, ezek egyike az orvoslás, amit ő jónak minősít, a másik viszont a mágia, amit rossznak és károsnak tart. Ez utóbbiról azt mondja, hogy önhitt módon felsőbbrendűnek és az istenekhez kapcsolódónak – *altio rem, sanctio rem medicinam* – tekinti magát. A természettudós szerző meglátása szerint a mágia a gyógyászat azon részéből ered, amelyik csupán színleli a gyógyító tevékenységet. A 28. és a 29.

²⁶ A mágiához és varázslatokhoz vö. még C. ZINTZEN: „Zauberei”, *Der kleine Pauly* 5, München 1979, 1460 skk.

²⁷ F. GRAF: i.m. 36 skk.

²⁸ Cato írásában érthetetlen, abrakadabra típusú ráolvasás szerepel, amely egyesek véleménye szerint nem halandzsanyelv, hanem valamilyen keleti nyelv szavai vannak benne.

²⁹ Plinius értékeléséhez lásd még F. GRAF: i.m. 40-46.

³⁰ *Naturalis historia* 30, 8-II.

³¹ A görögöknél nem mutatható ki egyértelműen a mágia és az asztrológia szoros kapcsolata, sőt a jóslás és az orvoslás kapcsolata sem; a Platón által emlegetett koldus papok és jósok tevékenysége meglehetősen szerteágazó.

könyv is többször hivatkozik a mágusok gyógyító praktikáira, de egyértelmű az említések kritikus célzata. A 28. könyvben (28, 18) említi például az *evocatio* szertartásának továbbélő gyakorlatát, ezt viszont nem gondolja a mágiához tartozónak.³² (Megjegyeznénk, hogy éppen a hivatalos, ünnepi szertartásrendbe való beépülés adta meg a mágiának azt a lehetőséget, hogy a „magánjellegű varázslás” köréből kilépjen. Ezt a fajta beépülést jól illusztrálja Ovidius ünnepismertető naptára.³³)

A 30. könyvben Plinius már határozottabban, de nem szisztematikusan ellenzi a mágiát. Véleménye eltér a korábbi álláspontoktól, nem azonos sem a görög, sem a köztársaságkori mágia-értelmezéssel, és nyilvánvalóan hatott rá saját korának felfogása is. Ismeri az idevágó görög forrásokat, hivatkozik is rájuk, és ő maga is átveszi azok terminológiáját. Nem minden esetben viszonyul negatívan a mágiához, előfordul, hogy a *magorum remediát*, tehát a mágusok gyógymódjait javasolja. Elemzése nem történelmi hitelességű, az összegyűjtött, különböző eredetű információk alapján foglal állást, és hajlik arra, hogy színlelt gyógyítási módnak tekintse a mágiát. Úgy látja, hogy a mágia szorosan kötődik a *religió*hoz,³⁴ ami szerinte a hiedelmekhez és a rítusokhoz való nagyon merev kötődést jelenti. Az ilyen értelemben vett *religio* Plinius meglátása szerint már túllép a hagyományos vallásosság keretein, s ilyen módon a mágia körébe tartozik. A mágus egyébként tevékenységének sikere érdekében gyakran folyamodik természetfeletti erőkhöz, már csupán a hatáskeltés végett is. Plinius ezt az eljárást néha egyszerűen a *superstitio* (babona) körébe sorolja. Szerzőnk mágia-értelmezése szerint a harmadik összetevő az asztrológia (*artes mathematicae*),³⁵ ami a mágia jósló funkciójához kapcsolódik.³⁶

A keletkezés és korszakolás problémáit kutatva, Plinius a mágia fénykorának kezdetét hatezer évvel Platón halála előttre datálja, és nagy csodálattal adózik annak a szívósságnak, amivel ilyen sokáig képes volt fennmaradni:

„Első pillantásra meglepő, hogy ilyen hosszú idő után is élők ennek a mesterségnek a hagyományai, noha ebben az időszakban nem volt írásbeliség, sőt, még a folyamatos oktatás gyakorlata sem alakult ki.”³⁷

.....
³² Macrobius, *Saturnalia* 3, 9 a szertartás kapcsán varázsigék mondását említi, amit ő saját bevallása szerint Sammonicus Serenus *Titkok könyve* (*Res reconditae*) című munkájából vett, ez a forrás pedig egy bizonyos Furius régi könyveit jelölte meg forrásként; lásd még HAHN István: *Róma istenei*, Budapest: 1975, 163 skk.

³³ A jelenség különösen jól megfigyelhető az alvilághoz és annak istenségeihez kapcsolódó halotti ünnepek szertartásaiban, így a *Feralia* (február 21.) és a *Lemuria* (május 9., 11., 13.) rítusaiban. A császárkorra ezek divatja már némiképpen visszaszorult, de az „ösi szokásokat” még őrzi az emlékezet.

³⁴ 30, 2. A *religio* a rómaiaknál a vallás megnevezése, és feltehetőleg hordozza a ‘megkötés, a valamihez való merev ragaszkodás’ értelmet is, ami a római vallást valamennyire jellemzi is.

³⁵ Vö. Franz BOLL–Carl BEZOLD: *Csillaghit és csillagfejtés*. Helikon Kiadó, 1987; és KÁKOSY László: *Egyiptomi és antik csillaghit*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1978 (Apollo Könyvtár 9). Lényegében ugyanez a három komponens alkotta a mágiát Zarathusztra korában Perzsiában is, ahonnan elterjedt, és ahol még a Kr.u. I. században is nagy jelentőséggel bírt.

³⁶ *Nat. hist.* 30, 2.

³⁷ Ford. HOFFMANN Zsuzsanna.

Alkotóelemeit tekintve hasonló a perzsa mágia is. A mágiát tehát alapvetően egységesnek lehet tekinteni, a hatása pedig nagyon is széleskörű. Természetesen vannak helyi sajátosságai, sőt, elítélendő elemei is, ilyen például az emberáldozat vagy a druidák ténykedése. A rómaiak szemében hordoz továbbá egyfajta idegen jelleget is. Plinius álláspontja erről a következő:

„A druidák ilyen jellegű jóslásának és orvoslásának Tiberius Caesar uralkodása vetett véget... Nem lehet eléggé megbecsülni, mennyivel tartozunk azoknak a rómaiaknak, akik véget vetettek a borzalmaknak, amelyekben az emberölés a legvallásosabb cseleket volt, s a halott megevése szintén nagyon egészséges.” (30, 4, 13).

Plinius nem osztja a görög filozófusok mágia iránti lelkesedését sem, de egységesnek látja ezt a csalárd „tudományt.” Meglátása szerint a mágia egyértelműen hatott a rómaiakra: „Biztos, hogy a mágia nyomot hagyott az itáliai népekben” (30, 12).

A filozófusokkal szemben – akiket megtevesztettnek tart – éppen olyan kritikus a szerző, mint amennyire elítélően nyilatkozik Nero magatartásáról, aki beavattatta magát a perzsa mágiába.³⁸ Plinius ugyanis külön teret szentel Nero császár mágiához való vonzódásának, amiről ironikus hangvétellel beszél. A vele kapcsolatos történetek szintén a jóslás tárgykörébe sorolhatók, az említett jóslási módok mindegyike a mágiához tartozik.³⁹

Plinius itteni különös állásfoglalása szerint valójában sem a római köztársaság korában, sem pedig a görögöknél nem tartozott a mágia körébe a gyógyítás és a jóslás. Fritz Graf véleménye szerint azonban – a papiruszok tanúsága alapján – még a császárkor vonatkozásában sem helytálló Plinius meglátása.⁴⁰

Bár tény, hogy a mágikus rítusoknak van némi közük a jósláshoz és a gyógyításhoz, a fő „szakterületük” egyértelműen a rontó, illetve a szerelmi mágia. Feltűnő, hogy Plinius nem tesz említést a rontó mágia rítusairól, illetőleg ebben a kérdésben a 28. könyv szerint a XII táblás törvény rendelkezéseit tartja mérvadónak. A rontó rítusok a *Digesta* szerint (48, 8, 3) tiltottak voltak Rómában. Ami ellenben egyértelműen nem ütközik tilalomba, az az időjárásvarázslat témaköre.

A mágia császárkori szerepéről alkotott képet tovább árnyalják Tacitus közlései,⁴¹

³⁸ Úgy tűnik, a mágiának a gyógyításban és jóslásban betöltött fontos funkciói közül Plinius az utóbbit érzi meghatározónak, ezt igazolja Próteusz és a thelmesszoszi boszorkányok szerepeltetése. Ezekről Cicero jóslásról szóló írásában a következőket olvashatjuk: „Az arabok, frígek, cilíciiaiak pedig, mivel leginkább állatok legeltetésével foglalkoznak, télen és nyáron bejárva a mezőket, hegyeket, könnyebben megfigyelték a madarak énekét és röpködését. Ugyanez az ok játszott közre Pisidiában és a hozzánk közeli Umbriában. Míg az egész Karia, különösen a Thelmesszosz-beliak – akikről az előbb beszéltem –, mivel igen kövér és bőven termő földeken laknak, és mert földjük termékenysége kedvezett minden megtermésének és létrejöttének, ezért figyelmüket a szokatlan jelenségek tanulmányozására fordították.” (Cicero: *A jóslásról* I, 94. Szeged: Belvedere Kiadó, 2005, ford. HOFFMANN Zsuzsanna.)

³⁹ Plin., *nat. hist.* 30, 14.

⁴⁰ F. GRAF: i.m. 43.

⁴¹ *Annales* 2, 27; 2, 28; 4, 22; 12, 22; lásd még John FERGUSSON: *The Religions of the Roman Empire*. London: 1970, 157-178.

amelyeket a Iulius-Claudius kor mágiapereiről ad. Tacitus a *magicae superstitiones*, illetve a *magorum sacra* kifejezéseket használja, tehát nem minősíti a kérdéses eljárást. Az általa említett esetek tartalmi vizsgálata révén két eset minősíthető jóslásnak, a többi viszont a rontó mágia esetei közé tartozik. Tacitus adatai arra vallanak, hogy igenis gyakorolták ezeket az okkult eljárásokat⁴² Plinius korában, noha ő nem beszél róla. Tacitus szolgál adattal a mágia és asztrológia kapcsolatának igazolására is. Lollia Paulinát azzal vádolták, hogy Claudius császár esküvője kapcsán arról kért információt az asztrológusoktól, hogy meddig fog élni az uralkodó.⁴³ A másik részletben a Drusus Libo elleni perről van szó, ahol a mágikus célzatú asztrológiához *nekromanteia*, valamint a hatalom megdöntésének a terve is társul.⁴⁴ Tacitustól azt is megtudhatjuk, hogy ezen esetek miatt – mindkettőben a jövőről tudakozódtak – sor került a mágusok és a *chaldeusok* elűzésére.

Plinius terminológiája nem mindig pontos, a méregkeverést (*veneficium*) nem sorolja egyértelműen a mágia körébe. A császárkori jogászok szerint azonban a *veneficium* a mágia speciális esete.⁴⁵ A jogtudós Paulusnál (Kr.u. 3. sz.)⁴⁶ azt olvashatjuk, hogy a varázskönyvek pusztá birtoklása éppen úgy büntetendő, mint a varázspraktikákban való bűnrészesség. A törvénytövegek hivatalos szóhasználatában a *magus* és *veneficus* mellett megjelenik a *maleficus* is.⁴⁷ A mágia és a jóslás kapcsolata később is ismert volt, Sevillai Isidorus egyenesen a mágia fő területének gondolja a jóslást.⁴⁸

Plinius a 30. könyvben a *magia* kifejezéssel jelöli a gyógyító eljárásokat, sőt az asztrológiát is. Ez utóbbi szerinte tudomány, amelynek szakemberei és szakirodalmi is van. A korai császárkorban tudomásunk szerint nem tiltotta ezek gyakorlását törvény, az viszont tény, hogy olykor elűzték ezek művelőit, ha ténykedésük államérdeket sértett, például az uralkodó életkilátásait, a politikai hatalom alakulását firtatták. Működésük – Plinius tudomása szerint – inkább a magánszférát érintette, illetőleg a magánszemélyek gyógyítására koncentrált. Ezt a formát nem tiltották, ezért Tacitus a perek kapcsán nem tesz említést a gyógyító mágiáról, csupán a jóslást érinti, de a mágusokkal szemben nem csak ez a vád. Az állam, illetve az uralkodó sorsára vonatkozó jóslatkérés értelemszerűen az állam kiváltsága, magánszemély részéről ez már felségsértés.⁴⁹

A korai császárkorban tehát a mágia magában foglalja a gyógyítást, az asztrológi-

.....
⁴² Idézés, méregkeverés, *defixio* stb.

⁴³ *Annales* 2, 28, 2; mellékesen az ilyen természetű jóslatkérés egyben felségsértés is.

⁴⁴ *Annales* 2, 27-28.

⁴⁵ A kérdéshez lásd SÁRY Pál: „A Lex Cornelia de sicariis et veneficis.” *Publicationes Universitatis Miskolciensis, Sectio Iuridica et Politica* XIX (2001)301-325.

⁴⁶ *Sententiae* 5, 23, 17, lásd Fritz GRAF: i.m. 185, 110. jegyzet.

⁴⁷ *Digesta* 9, 18, 7.

⁴⁸ *Etymologiae* 5, 21.

⁴⁹ Tacitus, *Annales* 2, 27; 12, 22; a felségsértéshez lásd még Richard A. BAUMAN: *The Crimen maiestatis in the Roman Republic and Augustan Principate*. Johannesburg: 1967; és HOFFMANN Zsuzsanna: „A felségsértés Caesar korában.” *Abhivádana. Tanulmányok a hatvanéves Wojtilla Gyula tiszteletére*. Szeged: 2005, 185-196.

át és a jóslást is, és egyértelműen idegen jelleget is mutat. Ez a magyarázata annak, hogy a *senatus* időnként kiutasítja ezen mesterségek folytatóit. De míg teljesen érthető a *Lex Cornelia* fellépése a fegyveres gyilkosságok ellen, addig meglepő a törvény hatályának *veneficiumra* való kiterjesztése. Efféle mérgezési praktikák bármely korban előfordulhattak, és az adott időszakban nem igazolható az esetek számának látványos növekedése. A kései köztársaság idejéből *defixiós* táblák nem maradtak, de ez a tény az előfordulást nem zárhatja ki, sőt tekintettel arra, hogy a törvényalkotás mindig a gyakorlatot követi, bizonyára nem volt alaptalan a törvény hatályának kiterjesztése. Plinius korában viszont nagyon is divatosak és elterjedtek voltak a különféle mágikus praktikák, közlése szerint mindenki rettegett tőlük: „*Nincs senki, aki ne tartana attól, hogy valamilyen titokzatos szertartás folytán defixio áldozatává válik.*”⁵⁰ Az efféle praktikákra – érzelmi labilitásuk következtében – különösen fogékonyak voltak a nők. Cicero a szakrális törvényekről értekezve külön kitér erre a vonatkozásra:

„*Az asszonyoknak ne legyenek éjszakai szertartásaik azokon kívül, amelyeket a nép javára az ősi szokásnak megfelelően tartanak meg. Senki ne részesüljön beavatásban, leszámítva Ceres görög misztériumát, miként az szokásban van.*”⁵¹

Továbbmenve Cicero azt is közli ugyanezen a szöveghelyen, hogy a „*halottak lelkének,*⁵² *vagyis az alvilági isteneknek a jogai szentek legyenek.*” Ez utóbbi kitétel nyilván a *nekromanteiát* is érinti. Egyébként a misztériumkultuszokat leszámítva, a mágikus áldozatok is zömmel éjszaka, mindenképpen titokban zajlottak, továbbá zömmel nők részvételével vagy kezdeményezésére. A császárkori joggyakorlat is észrevette ezeknek a szertartásoknak a mágiával való kapcsolatát. Paulus a *Lex Cornelia* kommentárjában beszél ilyen éjszakai szertartásokról, amelyeket az emberek megbabonázásának, megtevesztésének célzatával rendeznek.⁵³ A törvényes tiltás egyik mozgatója nyilván az lehetett, hogy ellenőrzés nélkül ne lehessen efféle szertartásokat lefolytatni.

Plinius alapján nem tűnik egyértelműnek, hogy a *veneficium* a mágiához tartozik, Tacitus viszont egyértelműen odasorolja. Paulus császárkori jogász szerint már maga a varázskönyvek birtoklása is éppen úgy büntetendő, mint maga a mágikus cselekmény.⁵⁴ Plinius a gyógyító rítusokra és az asztrológiára is használja a *magia* megnevezést. A császárkor elején nem tudunk a mágia ellen hozott büntető rendelkezésekről, csak időnként léptek fel ellene. Ugyanakkor a hellenisztikus világra nyitott római elit átvette a mágia „divatját” is, mivel már kevésbé kötődött saját hagyományaihoz.

⁵⁰ Plinius, *nat. hist.* 28, 19; vö. még Cicero, *Brutus* 217; *De oratore* 129.

⁵¹ Cicero, *A törvények* 2, 21 (Budapest: Gondolat Kiadó – Debreceni Egyetem Állam- és Jogtudományi Karának Kiadványai, 2008, ford. SIMON Attila).

⁵² A *Dii Manes*-re vonatkozik, akiket isteni tisztelet illetett meg.

⁵³ Paulus, *Sententiae* 5, 23, 15.

⁵⁴ *Sententiae* 5, 23, 17.

Plinius a 18. könyvében (41-43) egy érdekes esetről tudósít. C. Furius Cresimus,⁵⁵ a volt rabszolga, feltűnően sikeres gazdálkodó, bíróság elé kerül. A vádlói „óshonos” rómaiak, akik a vádlott sikerét mágikus és varázspraktikáknak tulajdonítják. Jellemző, hogy a hagyományokhoz ragaszkodó, konzervatív római társadalom ki-rekeszti a feltörekvőt, Plinius azonban ebben az esetben nem mágiáról, hanem a korábbi mezőgazdasági gyakorlatról⁵⁶ és a *mos maiorum*ról („ősi szokások”) beszél. A perben felmentő ítélet születik, vagyis a társadalom – kényszerű módon – elfogadja és befogadja a vádlottat, aki idegen létére is az ősi római erények következetes képviselője.

Egy másik Plinius-részlet egy gyógynövény mágikus orvoslásban való alkalmazásáról tudósít:⁵⁷

„*Ariminium környékén ismernek egy rezedát*⁵⁸ *nevű növényt. Gyógyítja a fekélyt és a gyulladást. Aki ezt használja, mondja a következőt: ‘Rezedá, csillapítsd a betegségeket; / Tudod-e, tudod-e melyik ifjú keresett itt gyógyító / gyökereket? / Ne legyen se feje, se lába.’ Ezt háromszor mondják el, és ugyanannyiszor köpnek.”*

Szintén gyógyító céllal ajánlja a mágikus módszert Plinius a negyednapos láz⁵⁹ esetén:

„*A negyednapos lázzal szemben az orvosi kezelés semmiféle gyógymódot nem ígér. Ezért inkább a mágusok gyógyító eszközeit soroljuk fel*” (30, 98).

Sokat foglalkoztatta a kutatókat a mágikus szertatások kíséretében elmondott, gyakorta értelmetlennek látszó szöveg. Vannak olyan állásfoglalások, miszerint ezek, hasonlóan az ismert ‘abrakadabra’ típusú mondásokhoz, valóban értelmetlennek, mások szerint valamilyen keleti nyelv nehezen megfeythető szavai. Érinti a kérdést Plinius is:

„*Nem könnyű megmondani, hogy a mágia hitelét az idegen és kimondhatatlan szavak rombolják-e jobban, avagy a váratlanul felbukkanó, komolytalannak ható latin szavak, ugyanis ilyenkor valami különlegeset várnánk, olyat, amivel az istenek befolyásolhatók, vagy még inkább kényszeríthetők*” (28, 4, 20).

⁵⁵ Római környezetben feltűnő az idegen hangzású név is, feltehetően *Kbrésimos*, egy, a görög keleten elterjedt névforma lehetett az eredeti névalak.

⁵⁶ Az általa többször idézett Cato-féle alapelvekről. Hasonló a Plinius-kortárs Columella véleménye is: a sikeres gazdálkodásnak három fontos alapeleme van: a hozzáértés, a ráfordított tőke, valamint a munka szeretete.

⁵⁷ *Naturalis historia* 27, 106, 131.

⁵⁸ A név a latin *re-sedare* szóból ered, jelentése ‘nyugtat, lecsillapít’. A növény botanikai neve *Paeonia officinalis* (*Paeoniaceae*), bazsa- vagy pünkösdirózsza; cserzőanyagot és fenolt tartalmaz. Ld. még Dioskuridés, *mat. med.* 3, 147, aki két fajtáját is említi. Nálunk kedvelt kerti növény, mely a Földközi-tenger vidékéről származik, ahol vadon is előfordul. Az ókorban Paion gyógyító istenhez tartozónak gondolták, aki elsőként talált rá erre a mágikus hatású növényre; vö. még Vergilius, *Aeneis* 8, 769; Theophrastos, *hist. plant.* 9, 8, 6. Ez utóbbi azt tanácsolja, hogy csakis éjszaka szabad kiásni. Említi még Plinius 25, 29; 27, 84.

⁵⁹ Vö. még Plinius, *nat. hist.* 7, 170; Celsus, *Med.* 3, 3.

Konklúzióként megállapíthatjuk, hogy az antik ember főleg két esetben gyanakodott mágikus praktikákra: 1. egyrészt ha valaki váratlanul megbetegedett vagy meghalt, 2. másrészt megmagyarázhatatlan szakmai kudarc esetén, főként amikor nem akadt racionális magyarázat. Még a természettudós Plinius is azt ajánlja negyednapos láz esetén, hogy az érintett bízza magát a mágusokra. Ezt a felfogást a társadalom elfogadta, szinte felkínálta a kritikus helyzetek megoldására. A mágia ellen védekezni is lehetett, a mágikus tárgyakat és varázsszereket jól elrejtve sírokban, falakban, tengerben, hogy ne lehessen rájuk akadni és helyükről elmozdítani. Az efféle védekezés és bajelhárítás célzatával viseltek továbbá különféle talizmánokat, amuletteket, speciális köveket. Az ilyen védekezést célzó különös divat szintén a római császárkorhoz köthető. A vizsgált kérdéshez számos adalékkal szolgál a természettudós Plinius is, anélkül hogy tudósként minden esetben elhatárolódna az efféle csalárd, megtévesztő eljárásoktól, illetőleg ezek művelőitől, vagyis a viszonyulása ambivalens. Véleménye eltér a korábbi időszak mágia-értelmezéseitől – beleértve a római köztársaságkört is –, sőt, olykor még a saját koráétól is, amelynek pedig kétségtelenül a hatása alatt állt.

RECENZÍÓK

FEHÉR BENCE: IFJÚSÁGI FICTION — PEDAGÓGIA — ANTIKIVITÁS

Rick Riordan: *A villámtolvaj*. Könyvmolyképző Kiadó, Szeged 2008.

Ford. Bozai Ágota.

Rick Riordan: *Szörnyek Tengere*. Könyvmolyképző Kiadó, Szeged 2009.

Ford. Acsai Roland.

Megindult egy új amerikai ifjúságregény-sorozat magyar kiadása, aminek egyébként az eredetije is egész új (az első kötet 2005-ben készült el). A koncepciója is meglehetősen különös, magyarul ilyen eddig nem olvashattunk: szorosan kapcsolódik a klasszika-filológiához és vallástörténethez. Persze az egész műfaj viszonylag új, és a robbanásszerű elterjedés mellett az előreláthatólag rövid fajlagos élettartam jellemzi, de az egyelőre nyitott kérdés, hogy ezzel a furcsa tematikával ugyanaz lesz-e a sorsa, vagy időtálló marad.

A könyvek *tartalmát* nem kívánom ismertetni, lényegi elemük közös: a mai világot is mitikusnak mutatják be, az antik istenek uralma alatt, akik a mai emberek előtt általában láthatatlanok, de az ókori mítoszhoz hasonlóan ma is létesítenek szerelmi kapcsolatokat emberekkel, s ily módon ma is születnek félistenek, akik látszatra ugyanolyanok, mint mi, sőt bizarran hátrányos társadalmi helyzetben és egészségügyi, vagy mentális problémákkal küszködhetnek (pl. Tyson, a küklopsz civilben egy kiselejtezett dobozban lakó hajléktalan), de fenyegetik őket az átlagember számára lehetetlen kalandok is a görög mitológia legvadabb szörnyeivel – vagy magával a Tartarossal és az abba vetett Titánokkal.

Elég nyilvánvaló a sorozat pedagógiai szándéka (a szerző maga is gyakorló tanár): az antik kultúrát, ami még a mai kultúránál is nehezebben nyomható le az ifjúság torkán, olyan műfajon át megszerettetni, amely talán legjobban bejön nekik, a fantasztikus kalandokkal zsúfolt, könnyed ifjúsági sorozatregényeken, amelyeknek az archetípusa a *Harry Potter*, és nemcsak az archetípus, de még a huszadik másolat is mind-mind bestseller. Persze ez együtt jár a töményen kommerciális céllal is, minél több bőrt lehúzni a rókáról és minél hosszabb sorozattá nyújtani az “oktatóanyagot”, hiszen a szerző, Rick Riordan egyben hivatásos író is, aki jól ismeri ezeket a technikákat és él velük, meg talán rá is kényszeríti az olvasói elvárás. De még ez is eszköz arra, hogy újabb és újabb mitikus alakok bemutatására találjon helyet és olvasót. Szörnykalandregényről van tehát szó, ennyiben tipikus potteroid *fiction*, de nem kitalált rémekkel, hanem az egyetemes kultúrtörténet ősalakjaival.

Lehetséges-e ezt a nevelő célt ilyen úton elérni? Régóta próbálkozunk azzal, hogy „modern” anyagot csempésszünk pl. a latin-görög nyelv oktatásába. Eddig nem látszott ezen próbálkozások átütő sikere, igaz, hogy egyik sem volt elég következetes és nem is volt elég idő és hatalom a széleskörű kipróbálásra. A gyermek- és

ifjúsági irodalmat latin nyelven sokan olvassák (a latin *Micimackó*, Lénárd Sándor műve világsiker; legújabban már van latin és ógörög nyelvű *Harry Potter* 1. is, nyilván nem eladhatatlan bálákban), de attól tartok, nem annyira a gyermekek, mint mi szakemberek forgatjuk ezeket. Magyarországon is van olyan tankönyvünk, amely ilyen anyagra épül: Baranyai Tiborné *Ludamus una*-ja a latin *Regulust* (*A kis herceg*) követi. Sajnos ez sem váltotta meg a világot, és tartok tőle, hogy a hivatalos oktatásba akármilyen népszerű gyermekregényt veszünk be, nem növeli jelentősen a hatékonyságot. Itt azonban egy olyan kezdeményezés van, amely modern nyelven, mindenkinek hozzáférhető, és mesélve-nevelő, nem közvetlen pedagógikus szándékú – nem is ellenőrzött körülmények közt való hatásra épül. Ez sokkal több ember számára és sokkal nyugodtabb lélekkel elérhetővé teszi, de megnöveli a felelősséget is, hiszen pontosabban ki kell centezni, mit és mennyire félreérthetetlenül közvetítünk.

Az eredmény: nagy közönségsiker, és ez erős érv, hiszen a cél megvalósítása hatékonynak látszik. Persze, a mű amerikai szerzőtől és amerikai célközönségnek íródott, tehát nem biztos, hogy Magyarországon is működik, még ha a siker itt is kezd körvonalazódni. De nincs mit tenni, a magyar pedagógusok sajnos hosszú ideje krónikus ötlettelenségben szenvednek az ókori nyelvek, történelem, kultúra tanításában és propagálásában, nem csoda, ha ez az ötlet sem egy itthoni Zeusz fejéből pattant ki – hozzáteszem, hogy ha kipattant volna, a hazai könyvkiadás és főleg végsőkéig lezüllött könyvterjesztés nem segített volna, hogy siker legyen. Kénytelenek vagyunk mellékhatásként elszenvedni, hogy az ókori szereplők és kultúra mellett a mai amerikai „kultúra” is előttünk álljon meglehetősen naturalisztikusan, bár erre igazán nem volna szükségünk, még ha az is biztos, hogy ez is növeli a könyvek vonzerejét a fiatalok előtt.

Bizonyos fokig maga az alapképlet is amerikanizált. A szerző a hősök küldetésének a görög-római alapon álló egyetemes európai kultúra védelmét jelöli meg (már-már veszedelmesen nyílt ideológiai nyilatkozat, amellyel egyébként egyetértünk), ahogy ő fogalmazza meg: a „Nyugati Civilizációt”, amelynek központja fölött lebegve vándorol, halandóknak láthatatlanul, az Olümposz hegye, Zeusszal és kezében a villámmal, amelynek a kultúraellenes őserők általi ellopásával indul a történet. Míg azonban mi ezt a kultúrát elsősorban az amerikai barbárság ellen próbáljuk védelmezni, nem meglepő, ha egy amerikai szerző az Egyesült Államokat nemcsak a görög örökségbe tartozónak és azt a még távolabbi barbároktól védelmezőnek érzi, hanem egyenesen a központjának, és az Olümposzt Manhattan fölé függeszti a levegőbe. Természetes részéről ez a gondolat, hiszen nyilván ezt teszi ő mindennapi tanári munkájában, és neki külső támadásnak tűnik az, amit mi távolról belső bomlásnak érzékelünk. Bizonyára ugyanúgy a görög kultúra előőrsének érzi otthonát akármelyik amerikai filológus, kultúrmisszionárius, vagy például az ottani neolatin szerzők, egy Arrius Nurus és társai, s ami a saját munkásságukat illeti, teljes joggal.

Viseljük tehát el az amerikanizált környezetet, és tekintsük azt, hogy a mítoszt

ezzen keresztül mennyire sikerül elevenné tenni. Mert az igazi sikernek a mércéje véleményem szerint nem az eladott példányszám, hanem az, hogy az olvasónak a könyv végén mi lesz eleven élménye: a mai kamaszok primitív-fantasztikus kalandozása, vagy a mítosz rajtuk keresztül megelevenedő eredeti tartalma. A terv nemes: a görög mitológiát kalandosságában és modernségében egyaránt “ehető” formában tálalni; a kérdés az, működik-e a szerző szándékai szerint. A nemes szándékot értelemszerűen megsemmisíti az, ha nem a görög mitológiát találja, hanem egy torz alakját. Ennek az egyszerűbb oldala, hogy az említésre kerülő antik történetek, személyek pontosak legyenek, és ezt a szerző többnyire dicséretes pedantériával megoldja, sőt a mítoszoknak szereti ritka, de hiteles variánsait elővarázsolni. Többnyire, de nem mindig: kínos lapszus például a 2. kötetben, az aranygyapjú történetében, hogy Phrixosz és Hellé neve helyett Kadmosz és Európa bukkan fel.

A nehezebb feladat az, hogy a “modern” történetek szellemisége egyezzen az antikkkal: tehát az istenek mai karaktere ne mondjon ellent a jól ismert antik karakternek. Ami nyilván nem azt jelenti, hogy ne változzék: a történetszövés nem állhat csupa régi elemből, mert akkor csak más nevekké váló átszabásról van szó. S ha egy istent, hérószot nem minden oldaláról ismerünk meg Homérosztól és a többiek-től, természetes törekvése egy jó szerzőnek, hogy új oldaláról is bemutassa. Csak-hogy úgy változzék, hogy lényegi vonása ne vesszen el, és az eredetihez illő újakat kapjon. Kézenfekvően tökéletesnek mondhatnók, hogy Arész törével körmét piszkáló Harley-motorosként jelenik meg. (Persze attól kézenfekvő, hogy valaki, ti. Riordan, már észrevette a lehetőséget, s előszörre a spanyolviaszk még zseniális felfedezés volt.) Kétesebb gondolat, hogy Hádész gyermekek tömkelegét nemzze a történelemben, hiszen ez nem tűnik következni antik megjelenésmódjából, de Riordan ezt is ügyesen megoldja, úgyhogy megnyilvánulásai illenek az ókoriakhoz. Annál megdöbbenőbb, és a nagy istenek viszonyainak lényegi, brutális megváltoztatása, hogy Athénének bukkanak fel gyermekei. A *Parthenosz* helyett kapunk egy kisebbfajta, viszonylag intelligens, de éktelenül felelőtlen és elég kikapós valkürt... A lélektani magyarázat nyilvánvaló: egyfelől, a 12 közül már így is túl sok kimarad az új-mitológiából (a görögök súlyos és félelmetes Héráját különösen hiányoljuk), másfelől, az athénei tulajdonságokra különösen nagy szükség van egy valóban értékes mítosz (?) vagy regényes cselekmény (?) létrehozásában.

Hiába, ezzel tönkremet az egyik legfontosabb összekötő szál az antikvitáshoz, és marad egy antikizáló nevek alá bújtatott új-mítosz.

A bajok gyökere pedig egy a koncepciót illető kérdés: a szerző a mítosz megelevenítésének alapjául a *félisteneket* veszi, mint olyan személyeket, akik a mai gyereket meg tudják szólítani, ugyanakkor megőrzik antik párjaik szakralitását. Az új szereplők, akiktől a történet új (mind a szó *modern*, mind *újdonosság* értelmében), gyakorlatilag mind félistenek, ami ebben a koncepcióban azonos lesz a *hérósszal*. [Egy érdekes apróság, ami kivétel: a Hermész-bot kígyóinak megszemélyesítése, névvel és egyéniséggel, kiemelkedően jól sikerült kis epizód, ami jól mutatja, hogy milyen úton lehetett volna több szerencsével haladnia a szerzőnek.] Márpedig ez nem igaz

– és az antikot tízszeresen, húszszorosan felülmúló termékenységet tulajdonít az isteneknek –, a félisteni hérószok mellett az alig-isteni, döntően halandó hérószok egyénisége már Homérosznál is többnyire súlyosabb, összetettebb, s ami a szerző fő célját illeti: izgatóbb a külsős olvasónak. Agamemnón, Odüsszeusz, a két Aiász (ha én jól emlékszem, a Lokriszi 100%-ig embervér volt), Priamosz és Hektór, és így tovább, szemben az egy Akhilleusszal, aki ráadásul egy itt terítékre se kerülő kisistennő fia. S ezért aztán az eredeti görög mítoszban az istenek viszonya is gyökeresen más a hérószokhoz: van persze, aki a fiát segíti vagy bosszút áll érte (főleg Poszeidón Polüphémoszért, aki itt is színrelép a második kötetben, s bár azt sikerül ezáltal érdekesen bevinni a történetbe, hogy a két Poszeidón-fi főhős milyen összetett testvéri érzéseket táplál a szörny iránt, az meglehetősen érthetetlen marad, hogy a Földrázó miért mond le egyértelműen régen annyira kegyelt szörnygyermekéről), de a tipikus az, hogy a hérósz mögé egy isten a küldetése és/vagy az istenéhez hasonló lelki alkata miatt áll. S ennek következtében az új koncepcióból kényszerűen hiányzik a számunkra legfelfoghatóbb, legkevésbé barbár és legposztmodernőbb hősalak, az odüsszeuszi jellem, aki mögé természetesen állhatna oda Athéné bizarr gyermekszülés nélkül is – és fájón hiányzanak azok az istenek, akiknek Riordan nem mert bizarr szülést tulajdonítani, mint Héra, valamint akiknek a Titánokkal való viszonya kissé összetettebb, mint Prométheusz vagy a mindent látó és bizonyos dolgokat könyörtelenül megtorló Hélios.

Hasonló problematikum pont az ókor és a jelen közti időtávlat áthidalása, amit egyes írói ötletekkel le lehet fedni, de az alapvető hézag a tervben leledzik. Az ősidőben az istenek talán nem mindenkinek voltak láthatóak („a Köd” takarta őket, fogalmazza ügyesen néhány homéroszi megjegyzésből kiindulva Riordan), de a hérószok igen, és ők irányították a történelmet. (Az ókorban is, hiszen Nagy Sándor, Augustus stb. is a félisteni rangot vindikálták maguknak.) A mában a hérószok – kamaszfiúk és -lányok, akiknek a világ sorsára csak a felettes régiókban van befolyásuk, de még a kardjukkal sem képesek megsebezni halandót, csak istent vagy szörnyet. A történet így lesz érdekessé és tanulságossá a másik kamaszfiúnak, az olvasónak; mit érdekelné őt az evilági birodalmakat létrehozó és királyokat megdöntő hős? De létrejön egy borzasztó szakadék, valamikor az ókor vége és a XXI. század eleje közt, amikor jó volna tudni, kik voltak a hősök, de ezt részleteiben a szerző nem meri végigvezetni. Van egy-két utalás arra, hogy nagy történelmi alakok félistenek voltak; persze ez szinte kizárólag amerikai történelmi alakokról derül ki, egy kis érthető patriotizmus okán, vagy inkább azért, mert az amerikai olvasó fel sem fogná, kiről van szó, ha Európa óriásai jelennének meg? (Csekély vigaszunk, hogy legalább egy amerikás magyar a harmadik nagy alvilágjáró szerepében tűnik fel Héráklész és Orpheusz mellett: Houdini.) Eszerint viszont indokolatlan a mai félistenek evilági szemmel alárendelt szerepe, ami teljesen új dolognak tűnik, hiszen – és ez a gondolat többé-kevésbé ki van fejtve, nem is teljesen logikátlanul – a II. világháborút még az istenek fiai vívták egymással. (Egészen méltányos gondolat egy amerikai szerzőtől, szemben a szokásos háborús propagandaregények bárgyú

egyoldalúságával, hogy egyik oldalt sem a barbár őserők, titánok, vagy a magasabb képességek nélküli halandók álltak, hanem Zeusz és Hádész fiai kerültek szembe.)

A sorozatból eddig két kötet jelent meg magyarul, nyilvánvalóan egy-két éven belül a többit is olvashatjuk, s nyilván sok fiatal rajongó van már, aki ezeket epedve várja. Szakmai szemmel nézve sajnos egyértelmű, hogy nincs mit várnunk. Tudjuk a gyakorlatilag általános szabályt, hogy a hosszú sorozatoknak, kivált ha bestsellerek és a megírásukat üzleti szempontok is siettetik, minden újabb darabja egyre inkább „leül”, ellaposodik és végül önmaga karikatúrájává fordul, vagy pedig ezt elkerülendő esztelen vérfürdővé fajul. Talán ha a szerzőnek lett volna türelme kívárni *nonum in annum*, ezúttal megtalálja az ideális megoldást, hiszen a legrosszabbat sikerült elkerülnie: a ránk váró új részek nem kizárólag önvariálások, és nem is igyekszik pánikszerűen mindenkit lemészárolni. Dehát nem várta ki. Az első kötet mint irodalmi alkotás is megállja a helyét, és mint mítosz is önálló, egész és mélyenszántó, csekély hibáival együtt szívesen elfogadom a nagy antik mítoszok közé illesztésre. Legjobb lett volna itt abbahagyni az írást. Az már a második részen is látható, hogy valamennyivel érdektelenebb, a történetek nagyobb része szimplán ismeretterjesztő, újabb és újabb odüsszeuszi szörnykalandok feldolgozása, de részben még folyik az eredeti történet logikus kiteljesedése, és több új ötlet is pazar. Sajnos a harmadik résztől a történet önmagából fakadó logikája többször megtörik, és az eredeti koncepció szerint legfontosabb szereplők/elemek néha jelentéktelenségbe süllyednek, a végkifejlet pedig igazi amerikai módon logikus, némiképp szirupos és szájbarágó, nem jut el egy a cselekményből elvileg kibontakoztatható megdöbbentő-katartikus megoldáshoz. Ennek dacára elolvasni nem lesz érdektelen, és ha nem a művészi, hanem a pedagógiai célt tekintjük elsőnek (minden eddig felsorolt hibácska és akadály ellenére), akkor a tudnivágyó ifjúság antikvítás-szeretete számára kétségtelenül hasznos marad.

Sajnálatos, hogy a nevelő-tanító szándékot nehezíti a kaotikus névírás is. A görög mitológiát ebből tanulni, a szó szoros értelmében, nem azért nem lehet, mert egyes történetek, szereplők heterodoxok, hanem azért, mert a görög nevek átírása esetleges, felismerhető ugyan, de sokszor hibás, még hozzá rendszer nélkül hibás. Ez a fordítás hibája: úgy tűnik, az eredeti szöveg névalakjai nem a mi gyakorlatunk szerint görög alakúak ugyan, de legalább angolul konzekvensek. Ebből a fordítók többnyire az akadémiai görög átírási szabályzat szerint igyekeztek a klasszikus görög nevet helyreállítani (ami helyesnek mondható törekvés), de sokszor megtévedtek és szörnyalakokat szültek: Parszifé (ez alatt Pasziphaé, a Minótauros anyja értendő), Anakluszmosz (Anakluszmosz helyett), Medúza, Lemnosz, Aszfodélosz, Arachné (miközben Kheirón és Kharón szabályos), és ami a legkínosabb, mert állandóan ismétlődik: Olimposz (!) és Heraklész (!). Annál inkább nagy kár, és nem látni okát, mert különben a fordítások jók, magyarosak és szellemesek.

Ad absurdum olyan is előfordul, hogy egy kifejezés nem fordítódik, hanem angol (!) eredeti alakban marad meg, nyilvánvalóan a fordító tudatlanságából: így a

második kötetben *Scythian Dracaena* áll a szkíta sárkányasszony, vagy esetleg szkíta *drakaina* helyett.

És persze ha a könyv írását magát is heroikus tettnek próbáljuk értelmezni, nemcsak különböző fordítók Szkülái és Kharüdiszei közt kell a szerzőnek átevickélni, hanem az ókort az Alvilágból visszahozni igyekvő *hybrist* természetesen eléri a tragikus büntetés is: a megfilmesítés. Tavaly februárban Magyarországon is bemutatták *A villámtolvaj* filmváltozatát, ami vélhetően hamarost a sötétségbe borítja az eredeti művet és ifjaink ennek alapján fognak tájékozódni az ókorban, aminél kevés súlyosabb merényletet lehet az antikvitás ellen elkövetni, lévén hogy a film katasztrofálisan rossz, és mesteri érzéssel irtja ki az eredeti műből a Civilizáció védelméről szóló fővonalat, az eredeti antagonistákat (Kronosz és a Titánok) úgy, ahogy vannak, és minden olyan mellékszálát, amely kulturális értékeket közvetít, az összes jól eltalált antik szereplő karakterét pedig modernista és giccses módon meghamisítja. Egy a szerencse, hogy nehezen lehet elképzelni, hogy hogyan lenne folytatható ez a film a sorozat többi darabjaival, talán-talán ezzel vége. Ne nézze meg, akinek nem nagyon muszáj, és akinek muszáj, Perszeusz módjára egy bronztükrön át ajánlom.

TAKÁCS LEVENTE

HOFFMANN Zsuzsanna: *Antik nevelés*. (Iskolakultúra 35)
Veszprém, Iskolakultúra 2009. 188 old.

Tanárverés, alulfizetett és ezért pályaelhagyó pedagógusok – akár egy kortárs problémákat feszegető munka címszavai is lehetnének. Mégis az ókor színes világából tárja ezeket és más témákat az olvasó elé Hoffmann Zsuzsannának az antik nevelésről nemrégiben megjelent munkája. A szerző persze szól a nevelés derűsebb oldaláról is: nagyhatású iskolamesterekről, a kultúrát bőkezűen támogató uralkodókról.

Az *Antik nevelés* című monográfia két nagyobb egységből áll. A görög nevelésről szóló rész nagyjából kronológiai sorrendet követ Homérostól a hellenisztikus koron át Plutarchosig. A szerző kitér néhány tematikus kérdésre. Helyet kap a zenei és testi nevelés tárgyalása, valamint található egy érdekes kitérő arról, hogyan látta egy idegen a görög nevelést. A római nevelést ismertető második rész inkább tárgy szerint rendezi anyagát. Sok más mellett szól a családi nevelésről, az oktatás helyszíneiről és segédeszközzeiről (véleményünk szerint ez az egyik legsikerültebb fejezet), továbbá a pedagógusok anyagi és társadalmi megbecsültségéről. A kötetet két műfordítás zárja. Plutarchosnak *A gyermeknevelésről* szóló rövid értekezése mellett Quintilianustól olvasható néhány részlet.

A szerző tágan értelmezi a nevelés fogalmát, nem csupán a családban vagy iskolában tényszerűen folyó oktató-nevelő tevékenységet mutatja be, hanem részletesen kitér a nevelési eszményekre is. A görög részben a filozófusok nézeteit citálja, a rómaiban – érthető okokból – a szónokképzés kerül a középpontba.

A testi nevelés kapcsán talán érdemes lett volna jobban kiemelni a kapcsolatot az antik polisok polgárainak (mind Hellásban, mind Rómában) katonáskodási kötelezettségével. Igaz, hogy a polgárhadseregekkel operáló államoknak érdeke volt a polgárok alkalmassá tétele (és tartása) a katonai szolgálatra, de ugyanígy az egyes polgárok számára is életbevágóan fontos volt az, hogy harcászultságük minél magasabb fokú legyen. Ez a tényező is erősíthette a testkultúra kiemelkedő szerepét az antik nevelésben. Örvendetes, hogy viszonylag kevés sajtóhibát fedezhetünk fel, jöllehet van köztük zavaró. Iulius Caesar tanítójának neve a 89. lapon előbb Antionius Gniphó, majd másodsor Antonius Gniphó formában fordul elő. Az antikvitás terén nem annyira tájékozott olvasó így bizonytalanságban marad a névalakot illetően; a helyes névalak később, a 118. lapon fordul elő még egyszer.

Hoffmann Zsuzsanna kis kötetének egyértelmű pozitívuma, hogy nem ókorászok számára is hozzáférhetővé teszi az antik világ egy olyan szeletét, amelyről minden mai olvasónak vannak személyes élményei. Ezt az élményszerűséget még fokozzák a fordításban bőven idézett antik szerzők, valamint a kötet végén elhelyezett képgaléria.

VAJNER BALÁZS

STEPHEN, Williams: *Diocletian and the Roman Recovery*
Routledge, New York, 2000

A késő antikvitás történetét sokáig mostohagyermekként kezelte a történettudomány. Talán ennek is köszönhető, hogy Diocletianus, szemben például Augustusszal, sokkal kevesebb figyelmet kapott a történészektól. Ennek fényében üdvözlésre méltó, hogy egy újabb életrajz bővíti a nem túl széles kínálatot. A könyv eredetileg 1985-ben jelent meg, s azóta két kiadást is megélt (1997, 2000), ami a kiadvány üzleti sikerére utal.

A szerzőről, Stephen Williamsről (sz. 1942) viszonylag kevés adatot lehetünk fel. A legfontosabb talán, hogy nem szakmabeli, hanem műkedvelő laikus: eredetileg műemlékvédelmi szakember, akit saját érdeklődése vezetett a késő antikvitás története felé.¹ A vizsgált könyv hátlapján foglalkozásaként „szabadúszó író” szerepel. Ez persze a legkevésbé sem jelenti azt, hogy ne járulhatna hozzá a tudomány fejlődéséhez.

A mű viszonylag széles körben megtalálható a szakkönyvtárakban (pl. MTA, Szeged, ELTE, PPKE), így nagy valószínűséggel találkozhat vele az olvasó, ill. egyetemi hallgató. Ráadásul azon kevés, a témába vágó, idegen nyelvű szakkönyv közé tartozik, melyek magyarországi könyvkereskedés(ek)ben is kaphatók² (bár ez nyilván nem a reklám helye), ráadásul viszonylag megfizethető áron. A hivatkozott honlapon ráadásul a szó szoros értelmében egy lapon szerepel Demandt – némileg drágábban kínált, ám sokkal magasabb szakmai nívón álló – *Spätantike*-jével.³

Ráadásul a vizsgált könyv hátlapján az ismertető azt sugallja, hogy itt jelentős szakmai teljesítményt tart a kezében az olvasó, mellyel a szerző „has performed a valuable service for the profession as well as for the general reader”. Ezek a kijelentések azonban csak erős fenntartásokkal fogadhatók el, s recenzióm (ill. az itt hivatkozott korábbi bírálatok) ezt a szükséges korrekciót hivatott(ak) elvégezni.

A 264 oldalas mű jól tagolt: az előszót nem számítva öt, tematikusan elkülönülő részre, ezen belül 17 fejezetre bontja a szerző. Az első és utolsó fejezet történelmi összefüggéseibe helyezi Diocletianus személyét és államszervezetét: az előzményekkel – a katonai anarchia korával – és utóéletével – Nagy Konstantin rendszerével ismerteti meg az olvasót. A közbülső három rész három nagy témakört tárgyal: Diocletianus hatalmának konszolidációját és a polgárháborúk végét; az új állam-

¹ KUHOFF, Wolfgang, *Historische Zeitschrift*, 1986 (243), 399-401.

² Pl.it: http://www.atlantiszkiado.hu/kereses.php?konyvkereso=diocletian&hol_keresunk=1&kereses=Mehet

³ DEMANDT, Alexander: *Die Spätantike: Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, München, Beck, 1989.

szervezet, közigazgatás és hadszervezet kialakítását; illetve a kor társadalom- és eszmetörténetének néhány fontos kérdését.

A rövid bevezető (9-13. o.) után megismerhetjük azokat az okokat, melyek a katonai anarchia kialakulásához vezettek (*The 3rd-Century Collapse*, 15-24. o.): a germán törzsszövetségek létrejötte, a római védelmi rendszer hiányosságai, a germán és római társadalom különbségei (ti. a germán társadalom alapvetően militarista, míg a differenciált római társadalom leginkább a békében tud kibontakozni), a szászánida birodalom felemelkedése, valamint a császárok megfelelő legitimációjának a hiánya (ti. hatalmuk kizárólag a hadsereg pillanatnyi támogatásától függött) együttesen okozták a *principatus* rendszerének összeomlását. A kor politikatörténeti eseményei mellett megismerhetjük az ifjú Diocletianus – ill. akkor még Diocles – katonai pályafutását és hatalomra kerülésének körülményeit, ami nem sokban különbözik a kor katonacsászárainak karrierjétől (*Virtus Illyrici*, 24-38. o.).

Az új császár, Diocletianus, első lépései, melyeket hatalma megszilárdítása és a birodalom stabilizálása érdekében tett (*Jove and Hercules*, 41-60. o.), a következők: Fiává fogadja és Augustusszá teszi katonatársát, Maximianust, s a nyugati provinciák igazgatását bízta rá (ezzel az első lépést téve meg a későbbi *tetrarchia* felé), hogy mint Juppiter és Hercules földi megfelelői vezéreljék a birodalmat. A birodalom nagy részében sikerül konszolidálni a helyzetet, az uzurpátor Carausius azonban továbbra is megőrzi hatalmát Britanniában, miután Maximianus nem volt képes őt legyőzni. Az új rendszer, a tetrarchia (*The Tetrarchy*, 61-70. o.) mögötti fő megfontolás az volt, hogy a birodalmat egy ember egy központból képtelen hatékonyan irányítani, s ez az uzurpációk táptalajává vált. Emellett a rendszerbe épített utódlási mechanizmus is a stabilitást volt hivatott növelni. Az államstruktúra átszabása mellett még fontos katonai kihívások is vártak a tetrarchákra (elsősorban Carausius és utóda, Allectus legyőzése Britanniában, ill. a nagy ambíciókkal telt perzsa király, Narses leszerelése keleten) – melyeket azonban, részint tanulva a korábban elkövetett hibákból, sikerrel megoldottak. Ezek a sikerek kielégítették a tetrarchák egyéni ambícióit is, és ezzel párhuzamosan segítették a rendszer megszilárdulását. (*Victory and Consolidation I: Britain, Africa, Danube*, 71-77. o., ill. *Victory and Consolidation II: Egypt and Africa*, 78-88.o.)

Diocletianus új, ún. „mélységi” védelmi rendszerének formálódását két eltérő rendszer tapasztalata befolyásolta (*Defence in Depth*, 91-101. o.): az egyik a *principatus* hagyományos védelmi rendszere volt, mely alapvetően a határvidékre koncentrált. A másik a katonai anarchia idejének rendszere (vagy inkább csak gyakorlata): a főerők az egyes (ellen)császárok körül csoportosultak, s így a mobil csapatokat erősítették a határvédelem rovására. Mindkét megoldás alkalmatlan volt arra, hogy megfelelő biztonságot nyújtson az új körülmények között. Diocletianus rendszere a kettő (statikus és mobil) védelmi modell ötvözete: így biztosítja a katonai erő optimális elosztását, a betörések mélységének jelentős csökkentését, s ezáltal a provinciák nagyobb biztonságát. A védelmi rendszer átalakításával párhuzamosan került sor a közigazgatás átalakítására is (*Recasting the Government*, 102-114.o.): a provinci-

ák feldarabolása, a *dioecesis*ek, a *praefectura*ák kialakítása, valamint a civil és a katonai pályák fokozódó szétválasztása a birodalom jobb irányíthatóságát, ill. az egy kézben összpontosuló hatalom – s ezáltal az uzurpációk lehetőségének – csökkentését szolgálták. A császár már formálisan is „ura és istene” a birodalomnak: személye köré minden eddiginél látványosabb kultusz épült. Mindez azonban nem pusztán az önimádat ma már erősen visszatetsző kifejezése volt, hanem fontos szimbolikus üzenettel is bírt: a császár legitimációját nem a katonáktól, hanem az istenektől kapta – a császárt nem a katonák, hanem az istenek választják ki. Diocletianus a pénzügyek terén is komoly reformokat hajtott végre (*Finance, Taxation, Inflation* 115-125. o.): fő feladatának a monetáris stabilitást – a 3. században elharapózó infláció megszüntetését – valamint az adózás rendszerének újraszabályozását tekintette. Ez utóbbi azért is volt szükséges, mivel a katonai anarchia idején az egyes hadseregek kényük-kedvük, pillanatnyi igényeik szerint adóztatták a lakosságot, mindenféle törvényességi korlát nélkül. Az új, törvényes mederbe terelt adórendszer a *iugatio-capitatio* rendszerét alkalmazta, sok régi adófajtát megszüntetett. A rendszer ugyanakkor nem volt minden következtelenség nélküli: a *iugum* és a *caput* ugyanis absztrakt adóegységekké váltak, sok esetben elszakadva eredeti jelentésüktől (földadó-fejadó); egy ilyen rendszerben pedig egyetlen absztrakt egység is elég lett volna. A pénzügyi reformon túl átfogó gazdasági átalakításra is elszánta magát (*Command Economy*, 126-139. o.): egy felülről vezérelt, parancsuralmi gazdasági rendszer kialakítását tűzte ki célul, melyben minden és mindenki az állam – és elsősorban a hadsereg – fenntartásáért és stabilitásáért dolgozik. Az állam igyekezett szabályozni az ár- és bérvizonyokat (árrendelet), egyre jobban részt vett a termelőmunka szervezésében (főleg a hadsereg és az udvar ellátását szolgáló iparágakban), s igyekezett a lakosság gazdasági tevékenységét is minél inkább meghatározni és ellenőrizni: a *colonus*okat fokozatosan „röghöz kötötték”, az egyes iparosok fiait sokszor kötelezték apjuk foglalkozásának folytatására, a bizonyos vagyon feletti polgárokat pedig a városi feladatok ellátásának finanszírozására. Korlátozták költözési, sőt utazási jogaikat is. Mindezek sokszor naiv elképzeléseken (pl. az árak emelkedésének legfőbb oka a kereskedők kapzsisága) alapuló, gyakran életszerűtlen és kivitelezhetetlen szabályozást eredményeztek. Ugyanakkor kétségtelen pozitívuma volt, hogy a teljes anarchiához képest nagyobb lét- és jogbiztonságot eredményezett. Az új rendről összefoglalóan elmondhatjuk (*The New Order*, 140-150. o.), hogy bár alapvetően egy keleti típusú, despotikus – mondhatni „bizantinista” – hatalmi formát teremtett meg, ám egy vonásában mégis hamisítatlanul római maradt: a császár törvényeken keresztül kormányozta, s ezeket a legnevesebb jogászok foglalták írásba.

A harmadik rész a kor eszmetörténeti – s ezen belül elsősorban vallástörténeti – kérdéseivel foglalkozik. A római birodalom vallási életében, a kereszténység terjedésén túl is átfogó változások mentek végbe (*The Gods are Alive*, 153-162. o.): a személyes vallásosság került előtérbe, ezen belül elsősorban a személyes megváltást ígérő misztériumvallások, ill. a kereszténység népszerűsége növekedett töretlenül. A római államvallás is átalakult: henoteista tendenciák bontakoztak ki, melyek el-

sősorban a Győzhetetlen Napisten, *Sol Invictus* köré épültek. A pogány filozófiát is egyre jobban átította a teológia. Ugyanakkor a római vallás megőrizte egy fontos régi tulajdonságát: az *interpretatio Romana* befogadó gyakorlata megmaradt, s csupán azokkal a vallási csoportokkal került összetűzésbe, melyek kizárólagosságra törekedtek (így pl. a kereszténységgel). A kereszténység azonban nem csupán mono-teizmusában, hanem sok egyéb vonásában is különbözött a többi vallástól (*Politeia Christi*, 163-172. o.). A legfőbb ezek közül, hogy a kereszténység egyedülként rendelkezett egy kiépített és szigorú hierarchiába rendeződő egyházszerkezettel, mely tulajdonképpen államként működött az államban. A pogányok és keresztények viszonya részben emiatt is igen bonyolult volt: egyes pogányok a keresztények elleni erőszakos fellépésre buzdítottak, mások szerint inkább tanulni kellene tőlük, s a római államnak is egy hasonló egyházi struktúrát kéne kiépítenie. Hasonlóképpen a keresztények is különféleképp viszonyultak az államhoz, ill. a keresztények szerepéhez a római államban (pl. keresztény vállalkozó-katonai vagy hivatali szolgálatot?). A kereszténység sikerét sok tényező befolyásolta, melyek közül a legfontosabbak: teljesítette az emberek elvárásait, melyet egy vallással szemben támasztottak (személyes megváltás ígérete stb.); nem volt misztériumvallás – bárki csatlakozhatott, nemi, társadalmi vagy egyéb megkülönböztetés nélkül; nem volt „kompatibilis” más vallásokkal – aki kilépett, vagy más vallást is „kipróbált”, kirekesztette magát a közösségből; s végül, de nem utolsó sorban említendő az egyház karitatív tevékenysége is. Mindezek az ellentétek, de legfőképpen a kizárólagosságra való igény, vezettek a „nagy keresztényüldözéshez” (*The Great Persecution*, 173-185. o.). Az üldözés fő célja az egyház szervezetének szétzúzása volt, de hamarosan – főképp a nikomédiai császári palota tisztázatlan körülmények között történt leégése után – általános, a papságra és a hívekre is kiterjedő üldözéssé vált. Az üldözés a birodalom egyes részein eltérő intenzitással folyt, a legnagyobb hévvel a keleti birodalomrészen. Összességében azonban kudarcot vallott e hadjárat, célját nem érte el, sőt mártírrá tette a keresztényeket, akik közül sokan tudatosan keresték a mártírhalál lehetőségét a hatalom szándékos provokálásával. A kereszténység győztesen került ki ebből a küzdelemből.

Összességében nézve, Diocletianus rendszere nem sokkal élte túl alkotóját (*Abortive Renewal*, 186-200. o.). Noha 304-ben a császár még fényes külsőségek között ünnepelte meg *vicennaliáját* – s a Caesarok *decennaliáját* – rendszere már a végét járta. Súlyos betegsége után, 305-ben lemondott, s adriai villájába vonult vissza. Halála előtt még megélhette, hogy rendszere sok tekintetben kudarcot vallott: árrendelethez működésképtelenség bizonyult, hasonlóan a tetrarchia rendszeréhez – minden erőfeszítése (308, carnuntumi császártalálkozó) ellenére. Hasonlóképp kudarc volt a keresztényüldözés is. A reformok befejezése így tehát utódára, Constantinusra maradt (*Constantine's Completion*, 203-210. o.). A bevált intézkedéseket megtartotta (pl. a közigazgatás új szervezetét), s folytatta a pénzügyi stabilizációt is. (Új, stabil aranypénzt vezetett be: a *solidust*; az ezüstpénz szinte teljesen eltűnik, a mindennapok pénzévé a rézpénz válik). Diocletianushoz hasonlóan folytatja a nagyszabású

építkezéseket, mindek előtt az „új Rómában”, Konstantinápolyban. A császári hatalom újra egy központi helyen összpontosul. A szerző végül kitekint a távolabbi jövőbe (*In the Long Run*, 211-219. o.): A két császár reformjai olyan folyamatokat indítanak el, melyeknek később nagy jelentőségük lesz (pl. a civil és katonai pályák elválasztása a hadsereg vezetésének barbarizálódását eredményezte, ezzel megalapozva a barbár hadvezérek későbbi jelentős hatalmát és befolyását). Emellett felvázolja azokat a különbségeket is, melyek a keleti és nyugati birodalomrész fejlődése között figyelhetők meg (pl. a földbirtok-struktúrában), s melyek a középkori Nyugat-Európa és Bizánc közötti különbségek alapjait képezik. A katasztrofális hadrianopolisi vereség után a római állam ismét komoly válságba jut, melyek ismételten jelentős változásokat hoznak magukkal (pl. *foederati*-rendszer).

A tagoltság mellett az olvasmányos, gördülékeny stílus is emeli a mű élvezeti értékét. Stílusában, talán a szerző háttérének is köszönhetően, inkább az ismeretterjesztő irodalomhoz áll közelebb, ám mivel forrásaira hivatkozik, műve tudományos műként kezelendő. Ennek ellenére sokkal inkább ismeretterjesztő jellegű könyvvel van dolgunk, mint azt alább látni fogjuk.

A fenti pozitívumok mellett ugyanis a mérleg negatív serpenyőjébe is jócskán van mit helyezni. Sajnos igencsak szembetűnő a szerző nem szakmabeli volta: a bibliográfiai hivatkozások súlyosan pontatlanok (oldalszámok, antik szerzők esetén kaputszámok sok esetben elmaradnak, pontatlanok vagy teljesen hibásak). Számos kisebb-nagyobb tévedés és hiba lyuggatja a mű szövedékét, ami elsősorban a mű tárgyához mérten nem kielégítő szakirodalmi ismeretek következménye. Mindez egy laikus számára észrevétlen maradhat, ám egy adott terület szakértője számára nagyon is szembeszökő.⁴ A szakirodalom hiányos ismeretéből fakadnak azok az egyensúlyvesztések is, melyek eredményeként a szerző olyan állításokat, melyeket korántsem fogad el általánosan a szakirodalom, tényként kezel (pl. a *limitaneiról* tényként állítja, hogy parasztkatonaság volt, 97. o. ill. később 213. o.). Egy helyen (110. o) azt sugallja, hogy *scrinium*okat először Diocletianus állított fel. S hasonló példákat még nyilván lehetne találni. A ténybeli tévedések jó része pedig elkerülhető lett volna, ha segítségül hívja T.D. BARNES vonatkozó kézikönyvét.⁵

Noha egy elsőkönyves, nem szakmabeli szerzőnek még elnézhetnénk e hibákat, azt már a legnagyobb jóindulattal sem tudjuk figyelmen kívül hagyni, hogy a mű eredeti kiadása óta a szerző nem vette a fáradságot, s nem javította ki a hibákat (melyeket ráadásul az idézett recenzorok több-kevesebb akkurátussággal csokorba is gyűjtöttek): a 2000-es kiadás egy az egyben az 1985-ös utánnomása, pedig ennyi

.....
⁴ A súlyosabb hibák tekintetében ld. pl. KUHOFF, Wolfgang, *Historische Zeitschrift*, 1986 (243), 400-401.o.; BARNES, T. D., *Times Literary Supplement*, 1985 (84), 755.o. Továbbá Frank KOLB ítélete szerint túl felületes ahhoz, hogy érdemes legyen idézni: KOLB, Frank: *Diocletian und die Erste Tetrarchie: Improvisation oder Experiment in der Organisation monarchischer Herrschaft?*, Berlin: de Gruyter, 1987, VIII.o.

⁵ BARNES, T. D., *The New Empire of Diocletian and Constantine*. Cambridge, Harvard University Press, 1982.

idő alatt talán lehetett volna lehetősége a hibák kijavítására, esetleg néhány újabb, kulcsfontosságú szakirodalmi tétel figyelembe vételére.⁶

Összességében tehát elmondhatjuk, hogy bevezető olvasmánynak, általános ismeretterjesztő könyvnek megfelelhet bírálóunk tárgya – ám részleteiben csak nagy fenntartásokkal szabad információforrásként használni.

.....
⁶ Ld. pl. WHITTAKER, C.R.: *Frontiers of the Empire. A Social and Economic Study*. Baltimore-London: Johns Hopkins University Press, 1994: a „mélységi védelem” koncepciójának kritikája; vagy A. DEMANDT nagyszabású műve a késő antikvitásról: DEMANDT, Alexander: *Die Spätantike: Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, München: Beck, 1989.

KONFERENCIABESZÁMOLÓ

KÖNCZÖL MIKLÓS

2nd International Meeting of Young Historians of Ancient Greek Law

(Athén, 2010. szeptember 3–4.)

Az athéni egyetem 2010-ben második alkalommal rendezte meg az ógörög jogtörténet fiatal kutatóinak nemzetközi találkozóját. A kétnapos konferencián összesen tizenkét előadás hangzott el. Az előadók közt egyaránt szerepeltek fiatal kutatók, doktoranduszok, valamint a terület már nemzetközileg elismert szakértői. A találkozó meglehetősen széles nemzetközi hallgatóságot vonzott, Európa határain belülről és kívülről, s a jogtörténet olyan tekintélyes képviselői is megtisztelték jelenlétükkel, mint Michael Gagarin és Gerhard Thür.

Az első előadó, Lene Rubinstein egy Isokratés-beszédnek a demokrácia restaurációját követő perindítási korlátozásokkal kapcsolatban levonható tanulságait vette számba (*Isokrates 16 and the Athenian Reconciliation of 403/2*). A Kr.e. 403/2-es athéni kiegyezéssel kapcsolatban máig vitatott kérdés, hogy csak az oligarchia alatt felmerült jogviták peresíthetőségét zárta-e ki a megállapodás, vagy azokra a korábban el nem bírált ügyekre is kiterjedt, melyek még a demokrácia idején keletkeztek. Kérdéses továbbá, hogy a korlátozás csak a közérdekű keresetekre vonatkozott-e, vagy a magánperekre is. Isokratésnak az Alkibiadés fia számára írt beszéde, mely a Teisias vádjával szembeni védekezést volt hivatott szolgálni, akkor is fontos forrás, ha nem szolgált közvetlenül döntő bizonyítékokat a két kérdést illetően. Rubinstein amellettt érvelt előadásában, hogy Teisiasnak az ifjabb Alkibiadés ellen indított pere inkább egy *diké exulés*, mint egy *diké blabés* alapján folyhatott, azaz az idősebbik Alkibiadés ellen már megítélt kártérítés meg nem fizetése, nem pedig maga a károkozás miatt. Természetesen ha Teisias az ifjabb Alkibiadést a fizetés elmaradása miatt perelte, akkor a per nem eshetett az időbeli korlátozások hatálya alá: mindazonáltal jó példája lehet annak, hogy hogyan éltek a *diké exulés* eszközével azok az athéniak, akik korábban megítélt, de a demokrácia bukása miatt behajtani nem tudott összegekért indítottak pert már a restauráció után.

Mirko Canevaro előadásában (*The Procedure of Nomothesia: a Reappraisal*) szövegkritikai alapon közelítette meg a Kr.e. IV. századi athéni törvényhozási eljárás rekonstrukciójának problémáját. A *nomothesiára* vonatkozó legfontosabb forrásaink Démosthenés Leptinés elleni, valamint Timokratés elleni beszéde. Az utóbbi kiadásaiban két törvény szövege is szerepel (Dém. 24, 20–23 és 33), melyek azonban ellentmondanak a beszédekből kiolvasható információknak. Canevaro belső és külső érvek alapján meggyőzően bizonyította, hogy az idézett dokumentumok – bár már a későókorban is részei voltak a kéziratok hagyománynak – utólagos betoldások, feltehetőleg szónokiskolai gyakorlatok termékei, ezért a jogtörténeti vizsgálódások szempontjából kevésbé értékes források, mint maguk a beszédek.

Ilias Arnaoutoglou egy új feliratos forrást ismertetett (*A New Source about Dispute Settlement between Poleis: Members of the Achaean League*), mely az acháj szövetség tagjai közti vitarendezés menetéről szolgál új információkkal. A feliratot a meséseniek állították, s egy Megalopolisszal szembeni jogvita eredményét rögzíti.¹ A szöveg egyrészt a vitarendezés folyamatát, másrészt az abban résztvevő szövetségi tisztviselők (*damiorgoi*) funkcióját, harmadrészt pedig a *res iudicata*-elv elismerését illetően gyarapítja korábbi ismereteinket. Az előadó végezetül kitért az ítélet írásos rögzítésének és közszemlére tételének politikai-kulturális funkciójára.

Paulin Isnard a görög városállamok tulajdonában lévő, „állami” rabszolgák klasszikus kori jogállására vonatkozó forrásokat tekintette át (*Les démosioi dans la cité classique et hellénistique*). Az előadás alapvető kérdése az volt, hogy mennyiben helyezhetők el a *démiosok* a szabad-rabszolga szembeállításon alapuló rendszerben. Minthogy ezek a rabszolgák bizonyos tekintetben a szabadokéval megegyező jogokat élveztek (egyes esetekben a források a közösségi rabszolgák tulajdonáról beszélnek), más szempontból viszont rabszolgavoltuk is világosan felismerhető (pl. az ellenük testi fenyegetésként alkalmazható korbácsolás), Isnard válasza nem lehetett más, mint hogy sem a szabadok, sem a rabszolgák státuszához nem sorolhatók. Ez a tény, mely az előadó meglátása szerint elsősorban a „köztulajdon” fogalmának korabeli tisztázatlanságából következik, a hagyományos idegen-rabszolga-polgár felosztás alkalmazhatóságának korlátaira is rámutat.

Delfim Leão Euripidés *Médeiá*jának jogtörténeti hátterét vázolta fel előadásában (*In Defense of Medea: A Legal Approach to Euripides*). Az idegenek jogállásáról, a férfi-nő kapcsolatok kategóriáiról, valamint a gyermekek jogi helyzetéről szóló fejtegetéseinek célja az volt, hogy megvilágítsa a Médeia és Iasón konfliktusának alapjául szolgáló helyzet jogi vonatkozásait, melyeknek a korabeli közönség minden bizonnyal tudatában volt. Következtetése szerint Médeia kiszolgáltatottsága egyfelől abból következett, hogy közte és Iasón közt nem volt jogilag elismert házastársi kapcsolat (bár hivatkozik az istenek előtt tett eskükre), másfelől pedig abból, hogy mindketten idegenként érkeztek Korinthosba és nem tartoztak a város polgárai közé. Iasón új házasságával a polgárjog megszerzésére törekedett, társadalmi helyzetének megszilárdítása azonban nem terjed ki Médeiára. Sem az asszony, sem közös gyermekeik nem élvezték tehát a polgárjog védelmét, a szülők „válása” pedig mindenféle oltalomtól megfosztotta őket. Mindez magyarázatot adhat Médeia végső elkeseredésére, ha tettének szörnyűségén nem is változtat.

Nikolaos Drakopoulos a nemzetközi jog elmélete felől közelítve vizsgálta az aitoliai szövetség intézményi felépítését (*The Aitolian League: Institutional Aspects of an Early Federal State*). Állítása szerint a nagyjából egy évszázad alatt (kb. Kr.e. 350 és 250 közt) lezajlott folyamat, melynek során egy laza törzsi konföderáció (*ethnos*) valódi politikai egységgé (mai kifejezéssel: szövetségi állammá) vált, elsősorban a

¹ Közlése: P. G. Themelis: Κρίμα περί χώρας Μεσσηνίων και Μεγαλοπολιτών. In I. Pikoulas (ed.): Ιστορίες για την Αρκαδία. Proceedings of the International Symposium in Honour of James Roy. Stemnitsa, 2008. 211–222.

kifinomult jogi mechanizmusok kialakításának és működtetésének köszönhető. A maga korában egyedülálló *integratio sub lege* sikerét az előadó szerint egyrészt a szövetség belső szerkezetének stabilitása, másrészt pedig a tagsági jogoknak az *ethnos*-hoz tartozástól független kiterjesztése biztosította.

Könczöl Miklós Aristotelés *Rétorikájának* a vitás pontok (*amphisbétéseis*) azonosítására vonatkozó tanítását igyekezett rekonstruálni (*Rhetorical Issues in Aristotle*). A szakirodalomban uralkodó konszenzussal szemben, mely szerint Aristotelés egy kezdetleges vagy következetlen *stasis*-elméletet fejt ki művében, az előadás azt igyekezett bizonyítani, hogy a *Rétorika* célja sokkal inkább a már meglévő fogalmak saját terminusokban történő magyarázata. Nem az egyes vitás pontok világos megkülönböztetésére törekszik tehát a szerző, hanem egyfelől a köztük lévő kapcsolatok kimutatására, másfelől pedig elhelyezésükre a rétorikai bizonyítás rendszerében.

Pierre Fröhlich az egymást követő közhivatalnokok közti átadás-átvétel (*paradosis*) intézményét vizsgálta (*La paradosis entre collègues de magistrats*). Az athéni, délosi és egyéb feliratok elemzésén alapuló előadás rámutatott, hogy a fennmaradt feliratos anyag csak korlátozott betekintést enged az intézmény működésébe, mert bár a *paradosis* dokumentálása jellemző volt, kőbe vésett feliraton történő megörökítése nem. A meglévő dokumentumok inkább a hivatal átadásával természetesen együtt járó, attól mégis elkülönült jogi aktusként történt zárszámadáshoz kapcsolódnak. Ami az esemény nyilvánosságát illeti, az általában az adott tisztség tekintélyétől és szimbolikus jelentőségétől függött: egyes források csak az átadás tényét rögzítik, mások viszont ünnepélyes külsőségeiről is beszámolnak.

Georgia Ekatomati előadásában (*Médecins publics dans l'Antiquité Grecque: Relations juridiques avec la cité et système de santé publique*) a közegészségügy antik előzményének tekinthető szerződéseket tárgyalta, melyeket a *polis*ok egy-egy orvossal kötöttek polgáraik ellátását biztosítandó. E szerződések esetében a feliratos anyag viszonylag világos terminológiát használ: az orvos munkavégzését *ergon*nak vagy *ergolabiának* nevezik, az orvos által vállalt kötelezettségek és a felelősség pontos terjedelme azonban nem derül ki egyértelműen a fennmaradt szövegekből. Ezt az űrt az előadás sem igyekezett kitölteni: Ekatomati pusztán arra hívta fel a figyelmet, hogy egyrészt az orvos és a város közti jogviszony egyes aspektusaira sajátos fogalmakat alkalmaznak a források (ilyen a több helyütt megjelenő *paradoxa* kifejezés), másrészt viszont semmi okunk feltételezni, hogy ezekre a szerződésekre ne vonatkoztak volna a görög jogban általánosan alkalmazott felelősségi elvek.

David Lewis az archaikus görög jogra vonatkozó irodalmi forrásokat tekintette át, eljárási és anyagi szabályok viszonyát vizsgálva (*Substantive Aspects of Early Greek Law: The Literary Evidence*). Az irodalmi szövegek bizonyító erejét illető gondos módszertani mérlegelése nyomán elemzése meggyőzően mutatta ki, hogy a korábban uralkodónak számító állásponttal szemben a korai görög jogban az anyagi jog szabályai játszották a főszerepet. Lewis következtetései azért is komoly jelentőséggel bírnak, mert új fényt vetnek a jognak az ókori görög társadalomban betöltött szerepére. Ha ugyanis – számos kutatótól eltérően – nem pusztán a konfliktusren-

dezés (végső soron a pereskedés) megalapozását tekintjük a szabályok funkciójának, hanem a társadalmi viszonyok alakítását, a polgárok magatartásának irányítását, akkor nem kerülhetjük meg az eljárásai rendelkezéseket nélkülöző, csupán magatartási szabályokat tartalmazó normák társadalomtörténeti értelmezését.

Uri Yiftach-Firanko előadása (*Politikoi Nomoi Again*) egy jogi tárgyú papiruszon felbukkanó kifejezés magyarázatára vállalkozott. A források beható elemzése alapján az előadó azt a következtetést vonta le, hogy a *politikoi nomoi* Alexandria városának saját törvényeit jelentette, melyek alkalmazása idővel a város határain túl is elfogadottá vált. A görög lakosság ügyeivel foglalkozó egyiptomi vidéki bíróságok fokozatosan kezdték használni ezt a joganyagot a királyi jogalkotás hézagai kitöltésére: előbb csupán olyan esetekben, melyekben legalább a felek egyike alexandriai illetőségű volt, később azonban már akkor is, mikor egyikük sem kötődött a városhoz. Yiftach-Firanko szerint ezt a helyzetet szentesítette végül az a királyi *diagramma*, melyre a *P.Gur.* 2 jegyzőkönyvében rögzített eljárás egyik szereplője hivatkozik.

Dimitris Karambelas a tarsosi Hermogenés nevéhez fűződő késői ügyállás-elméleteknek a lehetséges jogtörténeti alapját vizsgálta előadásában (*Theories of Issues and Greek Law under the Roman Empire*). Bár a *stasisok* hagyományosan a jogi rétorikai tananyag részét képezték, a kutatás eddig nem vizsgálta, hogy tankönyvi leírásuk mennyiben van összhangban a korabeli (görög) törvényekkel: a történészek jobbra eleve kizárták, hogy az elméleti munkáknak bármiféle forrásértékük volna a jogtörténet szempontjából. Karambelas Hermogenés tankönyvében belül az ún. „jogi ügyállások” (*staseis nomikai*) tanára koncentrálni rámutatott, hogy sem az ügyállások általános jellemzése, sem a példaképpen felhozott törvények leírása nem olyan irreális, mint amilyenek a szakirodalom általában – megalapozatlanul – tartja.

Az athéni találkozók kifejezett célja, hogy a Hans Julius Wolff kezdeményezésére évtizedekkel ezelőtt indult *Symposium*-sorozat „kistestvéreként” biztosítsa az ókori görög jogtörténet kutatóinak utánpótlását. Az idei konferencia szervezőinek, Julie Velissariopoulos-Karakostasnak, Edward Harrisnek és – különösen – Athina Dimopoulounak köszönhetően elmondhatjuk, hogy a tudományterület jövőjét semmiképpen sem fenyegeti a kutatók termékeny eszmecseréjét elősegítő fórumok hiánya.

Formai kéréseink szerzőinkhez

1. Cikkeiket lehetőség szerint juttassák el kinyomtatva is a KRE Történeti Intézet titkárságára (cím: 1088 Budapest, Reviczky u. 4. II. em. 224), vagy ott hagyhatják a portán.
2. A tördelő munkájának megkönnyítése érdekében mellőzzék a szöveg formázását! (Pl. bekezdések behúzása, név és a cikk címének kiemelése, középre húzása, oldalszámok stb.) Az idegen nyelvű kifejezések és az idézetek a szövegben kurzívval, a szerzők nevei a jegyzetekben kiskapitálissal legyenek. Lábjegyzeteket (és nem végjegyzeteket) kérünk; külön bibliográfia nem szükséges.
3. Ha a dokumentum különleges karaktereket is tartalmaz (görög, arab, héber stb. betűk, epigráfiai jelek), akkor azt kérjük CD-n is mellékelni (e-mailben nem elég, mert a nyomdába érkezéskor sérülhet a file a Macintosh-rendszerben).
4. Kérjük, hogy minden esetben úgy mentse el a dokumentumot, hogy abba a betűtípus be legyen ágyazva: Eszközök ~ Beállítások ~ Mentés ~ True Type betűtípusok beágyazása.
5. Az esetleges illusztrációknál kérjük, hogy a képek a lehető legnagyobb méretűek legyenek – tehát min. 1000x1000 pixelesek (CD-n vagy ZIP-file-ban csatolva), mert így tud velük szépen dolgozni a nyomda. A szövegben legyen megjelölve, hogy hova szerkesszük be a képet.
6. A szöveget ill. a szöveg jellegű kiegészítéseket (pl. képaláírásokat) Word dokumentumban csatolva szeretnénk megkapni.

A cikkekhez 10-12 soros (max. 15 soros) rezümét kérünk bármely világnyelven. Ha a cikk idegen nyelvű, akkor magyar nyelven kérjük ugyanezt.

7. Internetes hivatkozások esetén kérjük ellenőrizni, hogy az idézett oldal elérhető-e még, s kérjük a hivatkozás ill. az ellenőrzés dátumát is feltüntetni.
8. A folyóiratunkban megjelenő cikkek, recenziók, konferencia-beszámolók szerzőinek bemutatásához kérjük, adja meg a következőket a neve mellett: szül. év, tud. fokozat, „mestersége címere” (ld. jelen számunkban), oktatási-kutatási hely, lelkeszek esetén a település neve.
9. A korrektúrát a Word *Eszközök* menüjének *Változások követése* gombja alatt a *Módosítások elfogadása vagy elvetése* lehetőségnél, *Elfogadja* ill. *Elveti* gombokkal jelezve az adott helyen kérjük vissza.

Köszönjük együttműködését!