ÓKOR

Folyóirat az antik kultúrákról

Megjelenik negyedévente

Szerkesztőbizottság
Bács Tamás
Bencze Ágnes
Ferenczi Attila
Gabler Dénes
Grüll Tibor
Kalla Gábor
Kárpáti András
Kendeffy Gábor
Németh György

Szerkesztőség
Böröczki Tamás
Esztári Réka
Tamás Ábel
Vámos Péter
Vér Ádám

A szerkesztőség címe
veradam@gmail.com
okorportal.hu
1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.
Tel.: 486-1527

Megrendelhető a szerkesztőség címén vagy az alábbi email-címen:
veradam@gmail.com
Egy szám ára 1600 Ft,
az éves előfizetés ára
2018-ban 4000 Ft

Kiadja
a Gondolat Kiadó
1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.
Tel.: 486-1527
e-mail: info@gondolatkiado.hu
gondolatkiado.hu
Tördelő Lipót Éva

Nyomtatás és kötészet
OOK-Press Kft.
Felelős vezető Szathmáry Attila

ISSN 1589-2700

A lap megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alap és
a Magyar Tudományos Akadémia
támogatta

Tartalom

Módosult tudatok

Tanulmányok

Diana L. Stein — A stimulánsok szerepe az ókori keleti társadalmakban — 3

Liptay Éva — A halál mint alvás és a halálból való felébredés az ókori egyiptomi halotti ikonográfiában — 20

Kőszeghy Miklós — Kinek jaj, kinek fáj? — 28

Beszkid Judit — Legyőzni a sárkánykígyót, avagy változatok egy hőstettre — 31
Az Argonauta-történet egy epizódjának átalakulása Pindarostól Orpheusig

Lindner Gyula — *Nympholépsia* — 41
A nymphák és a személyiség megváltozása a görög vallásban

Kocziszky Éva — Hypnos — 49
Az alvás görög szövegekben és képi ábrázolásokon

Németh György — Az álomhozó mák — 58

Dobos Barna — A költő és a kerítőnő – avagy miért haszontalan a varázslat Ovidius szerint? — 63

Régészet

Gyulai Ferenc – Kenéz Árpád — Tudatmódosító növények a hazai régészeti-növénytani anyagban — 73

A címlapon: Italozó Héraklés az athéni Andokidés-festő vörösalakos ivócsészéjén (kylix), Kr. e. 520 k.
Szépművészeti Múzeum, Antik Gyűjtemény
(Mátyus László felvétele)

A címlap belső oldalán: Silénost és a gyermek Dionysost ábrázoló márványszobor részlete, Kr. e. 1. század – Kr. u. 1. század.
Nápoly, Nemzeti Régészeti Múzeum
(Anderkó Krisztián felvétele)

A hátsó borító belső oldalán: Női fej részlete az apuliai patera-festő vörösalakos vegyítőedényén (oszlopkratér), Kr. e. 4. század vége.
Szépművészeti Múzeum, Antik Gyűjtemény
(Mátyus László felvétele)

A hátsó borítón: Dionysos két táncoló satyrosszal az athéni Fleissig-festő feketealakos amphoráján, Kr. e. 540–530 k.
Szépművészeti Múzeum, Antik Gyűjtemény
(Mátyus László felvétele)

Módosult tudatok

E. R. Dodds *A görögség és az irracionalitás* című könyvét (1951; magyarul: 2002) egy nevezetes anekdotával nyitja. Pár évvel korábban a British Museumban összefutott egy fiatalemberrel, aki a Parthenón ott kiállított szobordíszeit nézegette, és bevallotta a tudósnak: mindez cseppet sem hozza izgalomba. Dodds kérdésére, hogy ugyan miért, bevallotta: számára mindez túlzottan *racionális*. Az említett monográfia, mintegy erre válaszként, éppen az antik görög kultúra felszín alatt fortyogó, mélyebb és sötétebb – „irracionális" – rétegeit mutatja be. Ám természetesen – Doddshoz hasonlóan – vigyáznunk kell „irracionalitás" és „racionalitás" modern szembeállításával az ókori kultúrák esetében. A felvilágosult szemmel irracionálisnak bélyegzett viselkedésmódok, attitűdök, jelenségek a megfelelő ókori kontextusban nagyon is észszerűek lehettek, amint arra látványos példát kínálhat a Pythia mindenkori eljárása, aki éppen azért hozta magát módosult („irracionális"?) tudatállapotba, hogy a lehető legjózanabb („racionális"?) tanácsokat osztogassa a Delphoiba jóslatért érkezőknek. Mint ahogyan az sem biztos, hogy akár ma, a 21. század második évtizedének végén annyira „racionálisnak" látjuk a Parthenón szobordíszeit, mint Dodds ifjú beszélgetőpartnere a második világháborút követő években.

Tematikus számunkat nem általában az ókori irracionalitás, hanem kifejezetten a módosult tudatállapotok kérdésének szenteltük. Az egyes írások az ókori Mezopotámiától kezdve Egyiptomon és Izraelen át a görögökig és a rómaiakig azt vizsgálják, hogy az adott kultúra „racionális" rendjébe miképpen illeszkedtek bele azok a „normálistól" eltérőnek (is) tekinthető tudatállapotok, amelyekbe akár serkentőszereknek, akár isteni lényeknek, akár mágikus praktikáknak köszönhetően kerülhetett az ember. Ide tartozik az a tudatállapot is, amely a nappali ébrenléthez képest mindenképp eltérést jelent, ám amely nélkül józan ébrenlétünk sem tartana sokáig: az alvás.

Ugyancsak izgalmas szempont – és részben a fenti kérdésre („miképpen illeszkedtek bele…") is innen kaphatunk választ –, hogy mindezt hogyan ábrázolták akár irodalmi, akár képi eszközökkel. Az irodalmi és művészi ábrázolásokból mint mentalitástörténeti forrásokból kiindulni ugyanakkor problematikus. Például azért, mert az ábrázolás legalább annyira alkotja, mint leképezi a mindenkori valóságot. De azért is, mert a művészi (főként a költői) alkotásra éppen az ókorban tekintettek gyakran úgy, mint amelyhez – valamilyen értelemben vett – „módosult tudat" szükséges. Elhiggyük-e a bódult antik költőknek mindazt, amit a bódulatról írnak?

Nemcsak álom és ébrenlét, részegség és józanság, elvarázsoltság és autonóm cselekvés, bódultság és tiszta fej kérdései forognak tehát itt kockán, hanem valóság és fikció, történelem és reprezentáció egymást átszövő kérdései is. Bízunk benne, hogy a tematikus szám írásai ebben a tekintetben is sok elbájoló és kijózanító pillanattal ajándékozzák meg az olvasót.

A szerkesztők

Diana L. Stein a Kaliforniai Egyetem (UCLA) Régészeti Intézetében végezte egyetemi tanulmányait, az Ókori Közel-keleti Régészet program keretében pedig az Oxfordi Egyetemen szerzett doktori fokozatot. Disszertációjában a Nuziból származó pecséthenger-lenyomatokat vizsgálta, s posztdoktori, több rangos nemzetközi ösztöndíjprogram által finanszírozott kutatásai szintén a bronzkori Közel-Kelet (Mezopotámia, Szíria, Anatólia és a Levante) anyagi kultúrájára fókuszáltak. Számos régészeti ásatáson vett részt Jordániában (Tell Mazar), Szíriában (Tell Halawa, Tell Leilan), valamint Törökországban (Ziyaret Tepe). 1994 óta a londoni Birkbeck Egyetem Ókortörténeti, Klasszika-filológiai és Régészeti Tanszékének oktatója.

A stimulánsok szerepe az ókori keleti társadalmakban

Diana L. Stein

Bevezetés

A dél-iraki Abu Szalabihban végzett úttörő ásatása (1975–1989) során Nicholas Postgate a rendelkezésre álló összes információt figyelembe véve az elsők közt próbálta megérteni egy kora dinasztikus kori település elrendezését és hétköznapi működését. Ugyanez az interdiszciplináris megközelítés jellemzi a korai Mezopotámiáról szóló alapvető monográfiáját is,[1] amelyben együttesen támaszkodik szövegekre, alaprajzokra, szobrokra, pecsétlőkre és más tárgyakra, hogy felvázolja a Kr. e. 3. évezredi és a 2. évezred eleji mezopotámiai élet különböző aspektusait. Amint megjegyzi, a korból elérhető legtöbb forrás – legyen az szöveges vagy régészeti – a városokból és főképpen azok intézményeiből származik.[2] A vidéki életről vagy bizonyos egyéni szokásokról igencsak ritkán értesülünk. Kivételnek számítanak az Abu Szalabih-i ásatások során feltárt magánsírok, amelyek vagyonra, presztízsre és gondos temetkezési rítusokra utaló leleteket tartalmaztak. Postgate a felfedezések alapján állapította meg, hogy a lófélék, szekerek, valamint a nemesfémek és féldrágakövek nem „az uralkodók és papok kizárólagos kiváltságát”[3] képezték, ahogy azt korábban a már feltárt uri és khafajei leletek alapján feltételezték. Ugyanez mondható el a halottakért való koccintás szokásáról is, melynek gyakoriságát az Abu Szalabih-i sírokban a holtak mellett nagy számban megjelenő kúpos edények is bizonyítják. Ezek az edények ugyanis valamiféle libáció vagy italfelajánlás kellékei lehettek.[4] Az ivóedények hasonló mennyiségű megjelenése a Tell Kheit Qaszim-i sírokban (és további sok más esetben) egyes kutatók szerint azt támasztja alá, hogy a lakoma a temetkezési rítusok fontos része lehetett, és a sírokban talált kúpos edények száma talán a lakomán résztvevő személyek számát tükrözi.[5] Woolley azt feltételezte, hogy egyes uri királysírokban a kísérők mellett talált edények kábítószert vagy mérget tartalmazhattak.[6] Azonban amíg az edények tartalmának üledékvizsgálata nem történik meg, tulajdonképpen csak találgatni tudunk, hogy mi lehetett az a folyadék, amit a felajánlásokra használtak, és amit a temetkezési szertartások során fogyasztottak. Érdekes módon az a lehetőség, hogy ez a folyadék valamiféle kábítószer is lehetett, csak ritkán merül fel.[7] Mit tudunk az ilyen szerek szerepéről az ókori keleti társadalmakban?

Háttér

Tulajdonképpen minden emberi kultúra él bizonyos pszichotróp szerekkel gyógyító, spirituális, társasági vagy akár élvezeti célból is. Az alkoholt vagy más euforikus hatású szereket már régóta összekapcsolták az életet és annak állapotváltásait ünneplő rituálékkal.[8] Poharat emelünk gyermek születésekor, házasságkötéskor vagy egyéb szerződéskötési ceremónia alkalmával, valamint a temetéskor is. Társadalmi interakciók során a modern és a hagyományos társadalmak egyaránt élnek bizonyos stimuláns szerekkel annak érdekében, hogy az egyéni érdekek meghaladásával csökkentsék a társadalmi feszültséget és a csoporton belüli rivalizációt, és ezáltal erősítsék a közösségi összetartozás érzését.[9] Ilyen és hasonló megjegyzések a mai szociológusok, antropológusok és etnobiológusok számára közhelyszámba mennek.[10] És valljuk be, ilyenkor senkinek sem a bor vagy a sör jut rögtön eszébe,[11] mégis az ókori Kelet kutatásában – ahol a bizonyítékok hagyományosan az írott forrásokban keresendők – az a vélemény vált általánossá, hogy nincs semmilyen egyértelmű bizonyíték más típusú stimulánsok használatára, amilyenek a hallucinogének vagy a narkotikumok lehetnének.[12] Mi jellemzi hát ezeket az írott forrásokat, és mondanak-e valamit a ká-

bítószerekről vagy ezek felhasználásáról? Talán még fontosabb kérdés, hogy valóban az írott dokumentumok – legalábbis ami fennmaradt belőlük – volnának-e az egyedüli forrásaink a tudatmódosító szerek használatáról, valamint ezek ókori keleti társadalomban betöltött szerepéről.

Szöveges források

Az ókori keleti források bővelkednek a növényekre és használatukra vonatkozó leírásokban. A Kr. e. 3. évezredtől a kertek a babilóni templom és palotagazdaság alapvető részét képezték,[13] a világ leképezésére *(imago mundi)* alkalmas voltukat pedig számos asszír királyfelirat büszkén hirdette.[14] Ezenfelül gyakran találunk növénytani megjegyzéseket orvosi szövegekben, irodalmi művekben,[15] ráolvasásokban és receptgyűjteményekben – legyenek azok konyhaiak vagy varázslásra használtak –, de még a hétköznapi recepteken, levelekben és szállítási cetliken is.

A legkorábbról ismert orvosi receptek a Kr. e. 3. évezredből, Ebla városából származnak.[16] Ismerünk továbbá néhány szöveget a III. Ur-i dinasztia idejéből (Kr. e. 21. század), [17] valamint a hettita főváros, Hattuša feltárása során is előkerültek bizonyos Kr. e. 15–13. századi babilóni szövegek.[18] Azonban a releváns források döntő többsége a Kr. e. 1. évezredből származik.[19] E fiatalabbnak számító orvosi feljegyzések közül az ún. „gyógyászati" szövegek kiváltképpen informatívak,[20] mivel rengeteg növényi termék leírását tartalmazzák. Ezek a szövegek külön kiemelik a bizonyos részek – mint a levelek, virágok, magvak vagy gyökerek – különböző módú elkészítési módjait és más hordozókkal való vegyítésük lehetőségeit. A mezopotámiai gyógyszerkészítés szabályozott kézikönyvek formájában maradt ránk. Ilyen az ún. Uru Ana = *Maštakal,*[21] egy sumer–akkád kétnyelvű táblagyűjtemény, amely több száz növény nevét említi; valamint az asszír–babilóni *šammu šikinšu* sorozat,[22] amely külső felépítés és gyógyszerészeti alkalmazás szerint csoportosítja a növényeket.

Az ékírás rendszerében a növénynevek előtt általában determinatívumok (a jel után következő szó minőségét meghatározó magyarázó jelek) állnak, amelyek alapján olyan általános kategóriák szerint csoportosíthatók, mint fák (GIŠ), kerti növények (SAR) és hagymák (SUM). Érdekes módon néhány növényhez az isteneknek kijáró determinatívumot kapcsolták,[23] s ezeket szentnek tartották. Ezen alapvető csoportosításon túlmenően a szövegekben említett növények nagyobb részét felettébb nehéz vagy lehetetlen bármilyen szintű bizonyossággal azonosítani. Sokuknak idegen neve van, amelyek nem kapcsolhatók az ékírással írt nyelvek egyikéhez sem.[24] Továbbá egyes növénynevek körülírásosak (például: „növény a fonáshoz") vagy metaforikusak („oroszlánzsír"), míg mások szándékosan titokzatosak.

Jóllehet eddig még nem sikerült egyesével azonosítani a pszichotróp hatású növényeket, egyes forrásokban mégis találunk bizonyos ezekre tett utalásokat. Feltételeznünk kell ugyanis, hogy ha ezeket a növényeket ismerték és adott célokra használták, akkor más lehetséges felhasználási módjaikkal is tisztában lehettek.[25] A szövegek nem hagynak kétséget afelől, hogy az orvoslást gyakorló szakemberek ismerték az őshonos növények jellemzőit, lehetséges felhasználásait és hatásaikat.[26] Néhány ilyen orvosi leírás még az adott növény méregtartalmára is felhívja a figyelmet.[27] A helyi növényekre és összetevőikre vonatkozó tudás tulajdonképpen már az ókori Kelet legkorábbi településein is megfigyelhető. A Szíriában található kora neolitikus kori Tell Abu Hureyra (Kr. e. 10. évezred) feltárásakor elszenesedett növénymaradványokat találtak, amelyek azt bizonyítják, hogy a lakók a válogatott helyi növényeket tudatosan használták. Ezek közül néhány természetes előfordulásában erősen mérgező, viszont sütve már fogyasztható. A kimutatott növények között volt olyan is, ami csak festékalapnak vagy orvosságnak használható.[28] Látható tehát, hogy a térség lakói bensőségesen ismerték természeti világukat, és ennek a tudásnak a rákövetkező évezredeken át tartó felhalmozódása alakította ki azt a néphagyományt, amelyen az ókori keleti orvoslás alapult.[29]

A szövegek alapján értesülünk bizonyos gyógyszerek összetevőiről, elkészítéséről, alkalmazásáról és hatásáról is. Legtöbbjüket növényi kivonatokból, gyantából vagy fűszerekből nyerték, de készítettek gyógyszereket állati és ásványi anyagokból is. Különböző formában használták fel a növények részeit: a gyökereket, szárakat, leveleket, magokat, virágokat és gyümölcsöket. Alkalmazhatták ezeket frissen vagy szárítva, egészében vagy rostálva, áztatás, főzés vagy füstölés útján. Annak érdekében, hogy egyes kábítószereket könnyebben fogyaszthassanak vagy hatásukat erősítsék, gyakran keverték őket bizonyos hordozókba. Ilyennek számított a bor, a sör, az ecet, a tej, a méz vagy a faggyú.[30] Az így nyert keverékek alkalmazása ugyancsak többféle módon történhetett: a balzsamokat felkenték; a főzeteket, porokat, tablettákat elfogyasztották; az égetni való szereket füst formájában belélegezték. Ezekkel a módszerekkel orvosoltak különféle valós vagy képzelt bajokat.[31] Bizonyos kábítószereket kimondottan tudatmódosító hatásuk miatt jegyeztek le. Az elérhető hatások közé tartozott a nyugtatás,[32] a zsibbasztás és a fájdalomcsillapítás. Másfajta szereket inkább a gátlások, a félelem, a pánik és a depresszió leküzdésére használtak, és egyeseket – igencsak ritkán – hallucináció előidézésére.[33]

A szöveges említések főképp a gyógyításra használt növényekre koncentrálnak. Ezek alapján világos, hogy a növény begyűjtésétől annak alkalmazásáig a folyamat minden szakaszát végigkísérte egy, a szerek elkészítésére és rítusok végzésére szakosodott szakember. Csakis az *asû*k, a mai gyógyszerészek nagyon távoli megfelelői, használhatták azokat a gyógyszerkészítési kézikönyveket, amelyekben mindezt a tudást felhalmozták. Vagyis csak ők tudhatták, hogy milyen növényeket kell szedni, milyen részeket lehet felhasználni, és hogyan kell a gyógyszereket elkészíteni. Ahogyan minden hagyományos társadalomban, ahol az orvosi és mágikus gyógyítási praktikák összefonódnak, a mezopotámiai *asû*k is szorosan együttműködtek más szakértőkkel, legtöbbször az *āšipu*kkal (orvos/exorcista) vagy a *barû*kkal (jós).[34] Ők voltak a felelősek azokért az összetett, rituális pompába bújtatott felkészülési és tisztulási gyakorlatokért, amelyek a kábítószerek fogyasztását megelőzték. Mindezek a rítusok a kábítószer-fogyasztás korlátozó tényezőiként működtek azáltal, hogy fokozatosan kizárták a beavatatlanokat.

Archeobotanikai adatok

Annak kutatásához, hogy az említett szakemberek milyen pszichotróp növényeket ismerhettek és használhattak, a legjobb adatokat a növénytani maradványok vizsgálata szolgáltatja (folyadékok üledékei, elszenesedett magvak, virágporok, valamint rostok és rostlenyomatok). Ennek köszönhetően azt mondhatjuk, hogy már az ókori Kelet minden szegletéből sikerült számos hallucinogén szert azonosítanunk. Így például kék liliom (*Nymphaea caerulea*: egy igen erős narkotikum) üledékét találták meg Egyiptomban alabástromedényekben, amelyeket Tutankhamon Kr. e. 14. századi sírhelyének egyik kamrájában tároltak.[35] A libanoni Kamid el-Loz késő bronzkori templomának udvarán egy tárolóedény állt, amely tíz liter kígyószisz-kivonatot (*Echium linné*: ugyancsak egy erős hallucinogén szer) tartalmazott.[36] Továbbá számos forrás utal rá, hogy Ciprus volt a bronzkori Kelet-Mediterráneumra kiterjedő ópiumexport *(Papaver sominferum)* kiindulópontja. Ezt a feltételezést legjobban a jellegzetes, mákgubó alakú, talpgyűrűs I kancsók példázzák.[37] Mindezeken túl a legsokrétűbb bizonyítékokkal a kender *(Cannabis sativa)* használatáról rendelkezünk. Az ókori Keleten ennek a széles körben használt növénynek a legrégebbi nyomai a mai Törökországban található Çatal Höyük újkőkori településéből kerültek elő, ahol nem is olyan rég egy kb. a Kr. e. 7000-es évekre datálható leégett épület alatt találtak egy kendersztőttes anyagba tekert csontvázat.[38] A kender már ebben az időben is fontos kereskedelmi árunak számított. Más közép-ázsiai, kaukázusi és eurázsiai sztyeppés területen a kender használatára vonatkozó forrásaink az újkőkortól a szkíta időkig terjednek, és felhasználása megragadható maguktól a kenderszemektől kezdve a spárga- és fonálkészítésen át egészen a kenderlenyomatos kerámiákig. A Kr. e. 3. évezredi Turkesztánból ismerünk kenderfonál- és kenderspárga-maradványokat,[39] a Kr. e. 4. évezredtől pedig kenderzsinór-lenyomatokkal díszített sztyeppei kerámiákat. Különösen érdekes, hogy a kenderlenyomatos edények közül (kis talpú kerámiaedények) néhány darab a Kr. e. 3. évezredi ún. gödörsíros, valamint katakomba-kultúrák sírjaiból került elő, és parázstartóként használták ezeket, míg a korabeli kaukázusi sírokból előkerült parázstartókban mákszemeket találtak.[40]

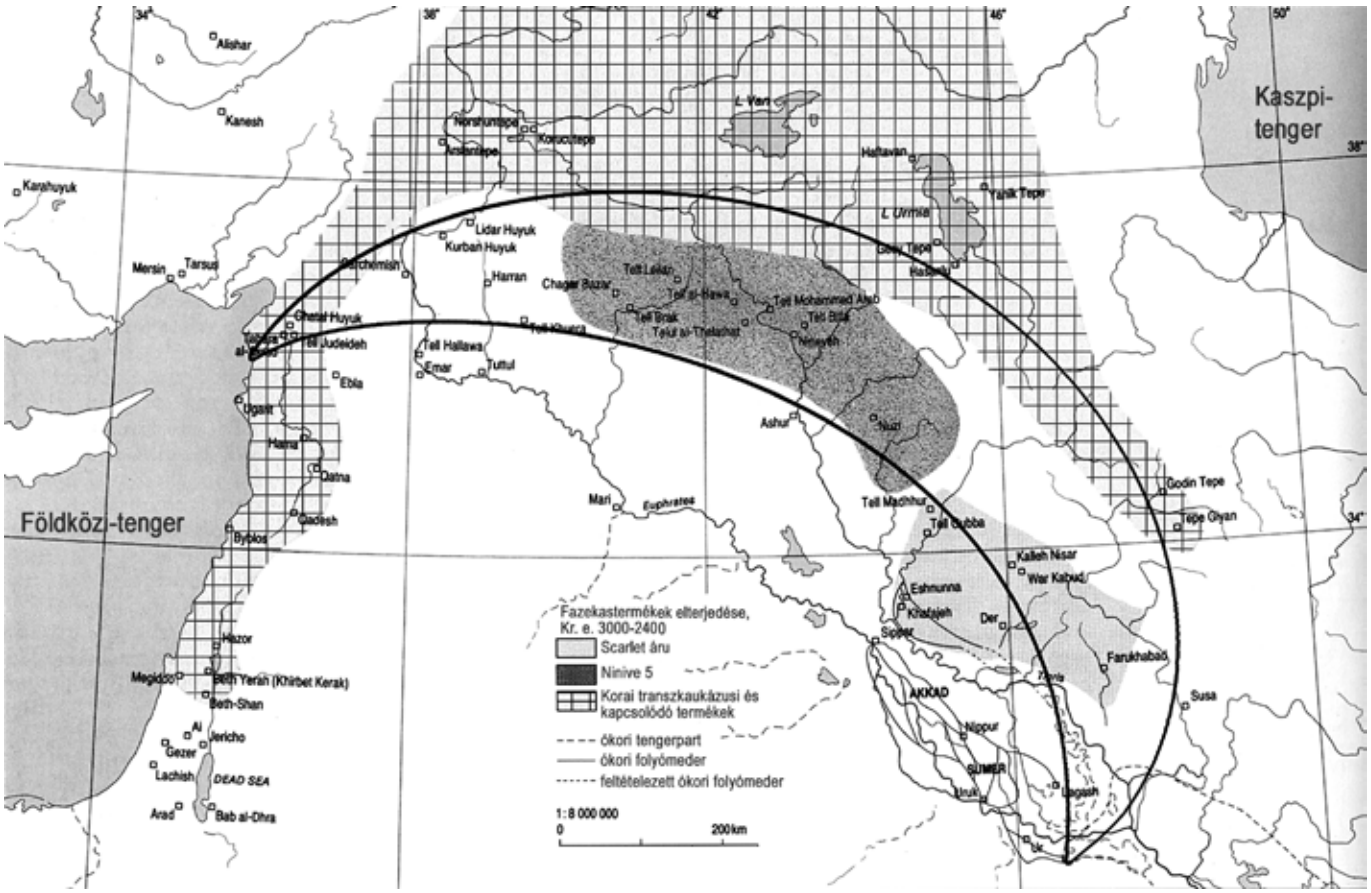
Az imént említett pszichotróp növények gyógyhatásai szintén mind ismertek voltak, és valószínűleg használták is őket testi és lelki bajokra egyaránt. Ezt a nézetet támasztja alá egy Jeruzsálem mellett talált, a Kr. e. 4. századra keltezhető sír, amelyben egy szülésbe belehalt fiatal lány teste feküdt a hasában szenes cannabisnyomokkal.[41] Viszont mindezek mellett a fent említett növénytani maradványok vizsgálatai más felhasználást is sejtetnek. A kékliliom-kivonat, a kendersztőttes, a kenderlenyomatos kerámia, valamint az égetett kendermagok mind a halálképzetekhez és a temetési rítusokhoz kapcsolódnak; a kígyósziszt pedig néhány templomi rituális gyakorlathoz társították. Ezekben az esetekben a pszichotróp szerek a révületet előidéző technikák (például tánc, ének, szigorú aszketizmus és testi sanyargatás)[42] velejárói lehettek, és más kábítószer-használó kultúrák párhuzamaira építve bizonyára szentnek minősültek.[43]

Tárgyi és képi források a korai hurri területekről

A hurri civilizáció Mezopotámiába való vándorlása előtt a közép-ázsiai és kaukázusi területeken, valamint az eurázsiai sztyepp térségein telepedett meg.[44] A kender rituális használatát alátámasztó forrásaink többsége ezekről a területekről származik. A Kr. e. 5. évezredre a hurri települések különösképpen a kelet- és észak-törökországi hegyvidéket magába foglaló Kurdisztánt, az északi Zagrosz, a Kaukázus és a Kaszpi-tenger térségeit tarkították.[45] Ahmed az ókori Kurdisztánról írt friss tanulmányában írja, hogy e területeket „egységes terep- és éghajlati viszonyok jellemzik, amelyek meghatározóan hatnak a telepesek életvitelére, és a lakosság vegyes etnikai összetétele ellenére az őskor óta tartó kulturális folytonosságot teremtenek".[46] Az ókori Kurdisztán kulturális folytonossága és a szíriai-mezopotámiai síkságok kapcsolatai egyszerre ősiek és folyamatosak. Ennek okai főképp az ásványi anyagok (obszidián, ólom, réz) kereskedelmében,[47] a technikai vívmányok átültetésében (szőlőtermesztés, borkészítés, fémművesség), valamint a hurri[48] és a későbbi indo-árja[49] népek vándorlásaiban keresendők. Az említett kapcsolatok miatt érdemes közelebbről szemügyre venni azokat az ókori kurdisztáni tárgyakat, amelyek a fent kimutatott kenderhasználati forrásokkal egyidősek, valamint szíriai-mezopotámiai párhuzamokkal is bírnak. E források vizsgálatával megpróbálunk mélyebb betekintést nyerni a hagyományos rituális gyakorlatokba, mielőtt ezek átkerültek volna délen egy városiasabb közegbe.[50]

Kura-Araxes edények

Különös figyelmet érdemelnek az ún. Kura-Araxes edények. Ezek a korai transzkaukázusi kerámiák Kr. e. 3500-ra Kelet-Anatóliában széles körben elterjedtté váltak (lásd az 1. képen a négyzetrácsozott területet).[51] Az edények későbbi változatait is ismerjük a Holt-tenger melletti Amúq fennsík kora bronzkori lelőhelyeiről.[52] A Kura-Araxes edények kora bronzkori változataival, a Khirbet Kerak edényekkel együtt tárgyi kapcsolódási szálat jelentenek Kelet-Anatólia, a transzkaukázusi fennsíkok és a szíriai-mezopotámiai síkvidék északabbi területei között. Ezek a kézzel készített kerámiák fémtárgyakra emlékeztető, erősen polírozott, magas fényű díszítéssel rendelkeztek. A két edényfajtát a rájuk jellemző bikróm festési sémán kívül a domború, fodros vagy vésett díszítésmód is összekapcsolja, amelyek a legtöbb esetben absztrakt geometriai mintákat ábrázolnak, de valós vagy képzeletbeli lények stilizált megjelenítéseire is vannak példák. A Kura-Araxes kerámiák kutatásának legfrissebb eredményei szerint több tényező is utal arra, hogy a kelet-anatóliai fennsíkon ezek a késő bronzkori edények a közösség rituális életének fontos részét képezték.[53] A rituális élet sok esetben a hordozható, patkó alakú házi tűzhely köré szerveződött, amelyet antropomorf ábrákkal díszítettek. A tűzhelyek részletes kidolgozottsága jól jelképezi a helyek központi szerepét, ahogyan a körülöttük szándékosan elhelyezett, jól kimunkált edények jelenléte is. Ugyanez a pontos kidolgozottság jellemző a Kura-Araxes kerámiaedényekre. A kézzel készített edények fala gyakran papírvékony, ami arra utal, hogy tapasztalt fazekasok formálták őket. E tárgyak jellegzetes vörös-fekete színskálájukat gondosan ellenőrzött,



1. kép. Korai transzkaukázusi áru, Ninive 5 áru, skarlát áru és égetett zsírkő stílusú pecsétlők elterjedési térképe (Roaf 1990, 80 nyomán)

kétszakaszos égetéssel nyerték el. A polírozott külső felület csillogását gyakran vékony réteg grafitbevonattal is serkentették. Mindezek alapján nagy bizonyossággal állítható, hogy az edények nem hétköznapi használatra készültek; díszítőmotívumaik is különleges (feltehetőleg rituális) felhasználásukra utalnak.

A geometriai ábrák ismétlődő motívumai és a szürreális jelenetek arra engednek következtetni, hogy a szóban forgó edények ábrázolásai a révület különböző szintjein észlelt vizuális élményeket képezik le. Lewis Williams és Dowson voltak az elsők, akik a révület három szintjének elméletét kivetítették a dél-afrikai San népcsoport sziklavéseteire. Ez a modell (TST: *Three Stages of Trance*) a révület klinikailag azonosított három fázisa szerint próbálja meg csoportosítani a képi ábrázolásokat (2a kép).[54] Pearce szavaival: „tulajdonképpen egy olyan heurisztikus módszer, amely segít a kutatóknak az olyan ábrázolások felismerésében, amelyeket különös tudatállapotok teremthettek”.[55] A Kura-Araxes edények mértani ábráit legnagyobb részben csillagok, pontsorok, cikkcakkok, sugarak, koncentrikus rombuszalakzatok, valamint vonalkázások képezik (2b kép), amelyek mind megfeleltethetők a révület első szakaszában fellépő entoptikai jelenségek (foszfének, avagy belső látástünemények) reprezentációiként. Nehezen kivehető, de felismerhető motívumokat láthatunk madarakról, spirálokról, szemekről és négylábúakról. Ezt a fajta képi világot a révület egy mélyebb szakaszának a konstruált látástüneményeiben diagnosztizálták (2d kép). Az a gyakran vizsgált élmény pedig, amikor az örvénylő folyosón való átkelés vakító sugárzásba torkollik, alagút- (koncentrikus körök és párhuzamos csíkok) és fényábrázolásokban (napragyogás) ragadható meg (2c–e). E ragyogáson is túl, a révület harmadik és egyben legmélyebb szakaszában általában egy sor olyan bizarr helyzet vagy keveréklény jelenhet meg, amelyek valamilyen formában magukba szívják vagy feloldják az egyént. Ez a végső stádium a Kura-Araxes edények esetében néhány enigmatikus ábrázolásban fedezhető fel, amelyeken összevegyülnek az emberi, állati és mértani formák. Sagonáék szerint a grúziai Ghaitmaziban és Dangreulis Gorában talált két fazék háromosztatú ábrázolásain a révület mindhárom szakasza kivételes egyértelműséggel azonosítható (2f kép).[56]

A legfrissebb kutatások szerint függetlenül attól, hogy milyen technikával vagy szerrel idézték elő (legyen az meditáció, érzékmegvonást okozó természetes vagy mesterséges kábítószerek használata stb.),[57] a révületi élmények leírásai többé-kevésbé megegyeznek. A Kura-Araxes kultúra forrásai azt sugallják, hogy a kerámiákon megjelenő révületszerű ábrázolások a légyölő galóca *(Amanita muscaria)* hallucinogén ingereivel hozhatók kapcsolatba. Ez a feltevés egy gyakorta megjelenő motívumra alapozható, amely egy gomba keresztmetszetének tűnő kétspirálos mintát ábrázol (Sagona–Sagona 2009, 557, 8. kép). A kora bronzkori kerámiák díszítésén megjelenő gombaminták azt sugallják, hogy az ábrázolt gombát – csakúgy, mint a pszichedelikus hatással bíró növényeket általában[58] – szentnek minősítették (3. kép). Ugyancsak tudat-

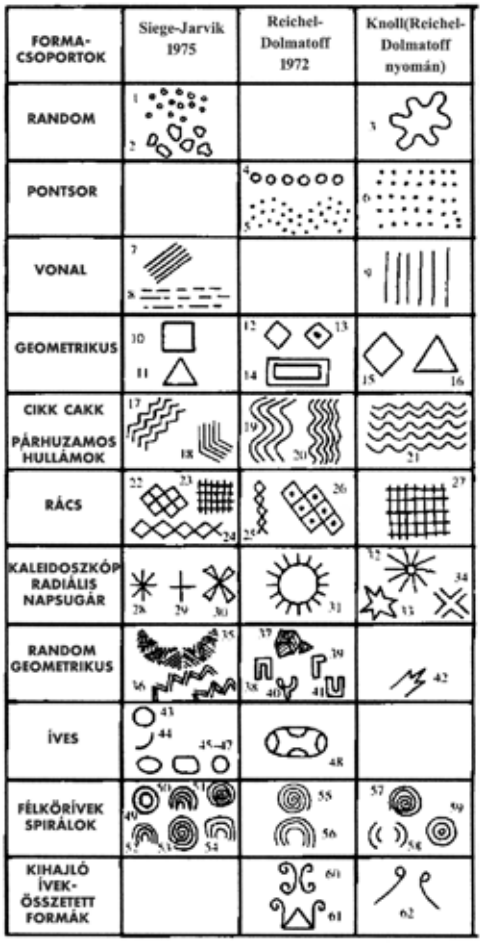
módosított állapotok leképezéséről tanúskodik néhány kilyuggatott tálca díszítése is, amelyeket az északkelet-törökországi Erzurum régió Kura-Araxes edényei között találtak. A régészek úgy gondolják, hogy a díszítőmotívumok a tálcák funkciójára utalhatnak, vagyis a tálcákat a szent gomba préselésére és kivonatának felfogására használhatták.[59]

Azok a korai transzkaukázusi kerámiákon, kerámia tűzikutyákon és az említett tálcák maradványain megjelenő ábrázolások, amelyeken fellelhetők a tudatmódosított állapotok vagy hallucinogén stimulációk nyomai, rendre megegyeznek a szövegekre és növénytani vizsgálatokra alapozott kábítószer-használatra vonatkozó ismereteinkkel. A kábítószerek alkalmazásához hasonlóan a termeléshez és a fogyasztáshoz használt tárgyak is szakemberekhez és rituális tevékenységekhez kötődtek.[60] Mindezek alapján úgy tűnik, hogy a Kr. e. 4. évezredtől kezdődően a kábítószer-fogyasztás gyakorlata fontos részét képezte a kelet-anatóliai közösségi és vallási rítusoknak, ahogyan ez az őskortól egészen a szkíta időkig kimutatható a középső Eurázsiában honos pásztornépek esetében is.[61]

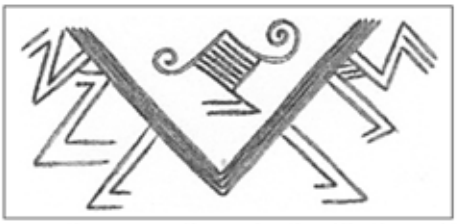
Az „Égetett zsírkő"-stílus pecsétlői

Hasonló stílusú ikonográfia azonosítható bizonyos pecsét-hengereken, amelyek időrendi és földrajzi elhelyezésüket is figyelembe véve közeli kapcsolatban állnak a Kura-Araxes edényekkel és azok déli rokonával, a Khirbet-Kerak edényekkel. Az ún. „Égetett zsírkő"-stílus[62] a Kr. e. 4. évezred végére és a 3. évezred elejére datálható, és elsősorban a Zagrosz és Taurosz hegységek lábánál elterülő településekről ismert (az 1. képen a félhold által összefogott terület jelzi a kora transzkaukázusi, a Ninive 5 és a skarlátvörös edények elterjedését).[63] Néhány évszázaddal később, Šarrukīn korában ezt a területet a mágikus művészetéről híres Nagy Subartuként ismerték.[64] Az „Égetett zsírkő"-stílus pecsétlőábrázolásai alapján ez a hírnév egy még ősibb hagyományból eredeztethető.

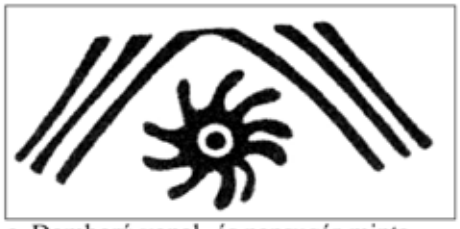
A vékony és hosszúkás égetett zsírkő pecsétlőket gyakran díszítik olyan kitöltő minták, amelyeken elsősorban virág- és mértani motívumok dominálnak. Ezek a visszatérő motívumok azokra a látomásokra emlékeztetnek, amelyeket a révület első, neuropszichológiai szakaszában figyeltek meg. Ilyenkor az idegrendszer pislákoló és villogó mértani formákat generál.



a. TST modellen alapuló, transzállapotban indikált ábrázolások (Sagona–Sagona 2011, fig. 2)



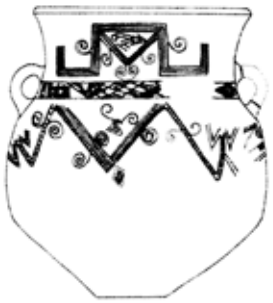
b. Bevájt geometrikus minták stilizált madárral Sadakhlóból (Sagona–Sagona 2009, fig. 4, 6)



c. Domború vonal- és napsugár-minta egy Beth Shanban talált széles edényen (Sagona–Sagona 2009, fig. 4, 16)

d. Szemben álló spirálok és stilizált madár díszítmény egy shengaviti edényen (Sagona–Sagona 2009, fig. 5, 8)

e. Díszített fazék Güzelovából (Sagona–Sagona 2009, fig. 9, 7)



f. Három részből álló díszítmények Dangreulis Gorából és Ghaitmaziból származó fazakakon (Sagona–Sagona 2009, fig. 6, 1–2)

2. kép. Transzállapot inspirálta ábrázolások a Kura-Araxes árukon

3. kép. Légyölőgalóca-ábrázolások: (a) légyölő galóca *(Amanita muscaria)* balra;
(b) dombornyomású díszítés egy Karazból származó edényen (Sagona–Sagona 2011, fig. 11, 1–2) középen;
(c) spirálban végződő tűk Urbinisziből, Dzaginából és Ghaitmaziból (Sagona–Sagona 2011, fig. 25) jobbra

A megjelenő szaggatott sávok, labirintusok, rozetták, valamint kitöltött vagy lyukacsos rombuszok és keresztek mind olyan mintákat és formákat képeznek, amelyek legnagyobb része nem fordul elő a természetben. Ritkábban megjelenhetnek állatok, fák, hegyek sematikus jelképei is, viszont komplex enigmatikus ábrák csak valóban ritka esetekben.[65] A tárgyak birtokosairól semmilyen információ nem áll rendelkezésünkre. Ám az ilyen ábrákkal ellátott pecsétek nagyszámú előfordulása arra enged következtetni, hogy a révülettel járó rítusok a vidéki életmód fontos részét képezhették.[66] Úgy tűnik, ez a tárgyalt szíriai-mezopotámiai térség perifériájára is igaz, ahol a Kr. e. 3. évezredben a vallást még nagyrészt a háztartáson belül gyakorolták. A változatos mértani alakzatok túlsúlya mind a kelet-anatóliai rituális eszközök ábrázolásain, mind a szíriai-mezopotámiai határterületek égetett zsírkő stílusú pecsétlőin azt sugallja, hogy a mélyrévület élménye viszonylag ritkán fordulhatott elő. Viszont arra a kérdésre, hogy a pecsétlők ábrázolásai a tulajdonosaik közvetlen, enyhébb tudatmódosított állapotának tapasztalatait, vagy másodkézből származó – valaki másnak, például a falu gyógyítójának vagy jósának az élményére alapozott – beszámolókat reprezentálnak-e, lehetetlen biztos választ adni; jóllehet annak alapján, hogy az ábrázolásokból nem olvasható ki narratív tartalom, és a tulajdonost leszámítva ábrázolásaik értelmetlennek hatnak, az előbbi nézet tűnik valószínűbbnek. Az egyes mértani formák, bár egyedi mintázatúak, összességüket tekintve alig különíthetők el egymástól, hacsak nem egy összeállított mintakatalógusra vonatkoztatva vizsgáljuk őket. Ezek alapján a pecsétlők elsődleges funkcióját nem a tulajdonosok egyedi azonosításában kell keresnünk, hanem egy személyes okból fontos élmény vagy információ megörökítésében.[67] A tény, hogy e pecsétlők sok esetben a sírig kísérték birtokosaikat, arra utal, hogy az egyének számára igencsak fontos lehetett, hogy élményeiket egy személyes tárgyra feljegyezzék. A pecsétlőkön a szellemvilág bizonyos szintjével való kiváltságos találkozásukat örökíthették meg, így azok státuszszimbólumokként működhettek egy lehetséges magasabb szintű túlvilági létezés elérésében.

Enyhébb fokú tudatmódosítás bármilyen stimuláns szer használata nélkül is elérhető (így epilepsziás görcsök, migrén vagy hirtelen erős szédülés során), a képi források mégis azt bizonyítják, hogy a hallucinogén szerek fogyasztása bizonyos rituális gyakorlatok fontos részét képezte – legalábbis a közösség egyes tagjai számára – még a szíriai-mezopotámiai síkságot határoló előhegységekben is. Érdekes, hogy a légyölő galóca kétspirálos szimbóluma, amely a kelet-anatóliai művészet egyik kiemelkedő motívuma, teljesen hiányzik az „Égetett zsírkő”-stílus ábrázolási repertoárjából. Ez annak a ténynek is betudható, hogy az előhegységek övezete már kívül fekszik a gomba természetes élőhelyén.[68] Ehelyett az „Égetett zsírkő”-stílus ábrázolásain inkább fákat vagy hegyeket láthatunk.

Fák, csemeték és más növények gyakori motívumai a Kr. e. 4–5. évezredi észak-mezopotámiai pecsétlőlenyomatoknak, valamint a velük kortárs protoelámi pecsélhengereknek a Zagrosz vidékéről. Gyakran jelenítenek meg állatokat, és néhány esetben embereket vagy ember-madár keveréklények ábrázolásait. Az állatok lehetnek növényevők vagy húsevők is, a háttérben pedig, már amennyiben ábrázolásra kerülnek, általában hegyes tájakat láthatunk.

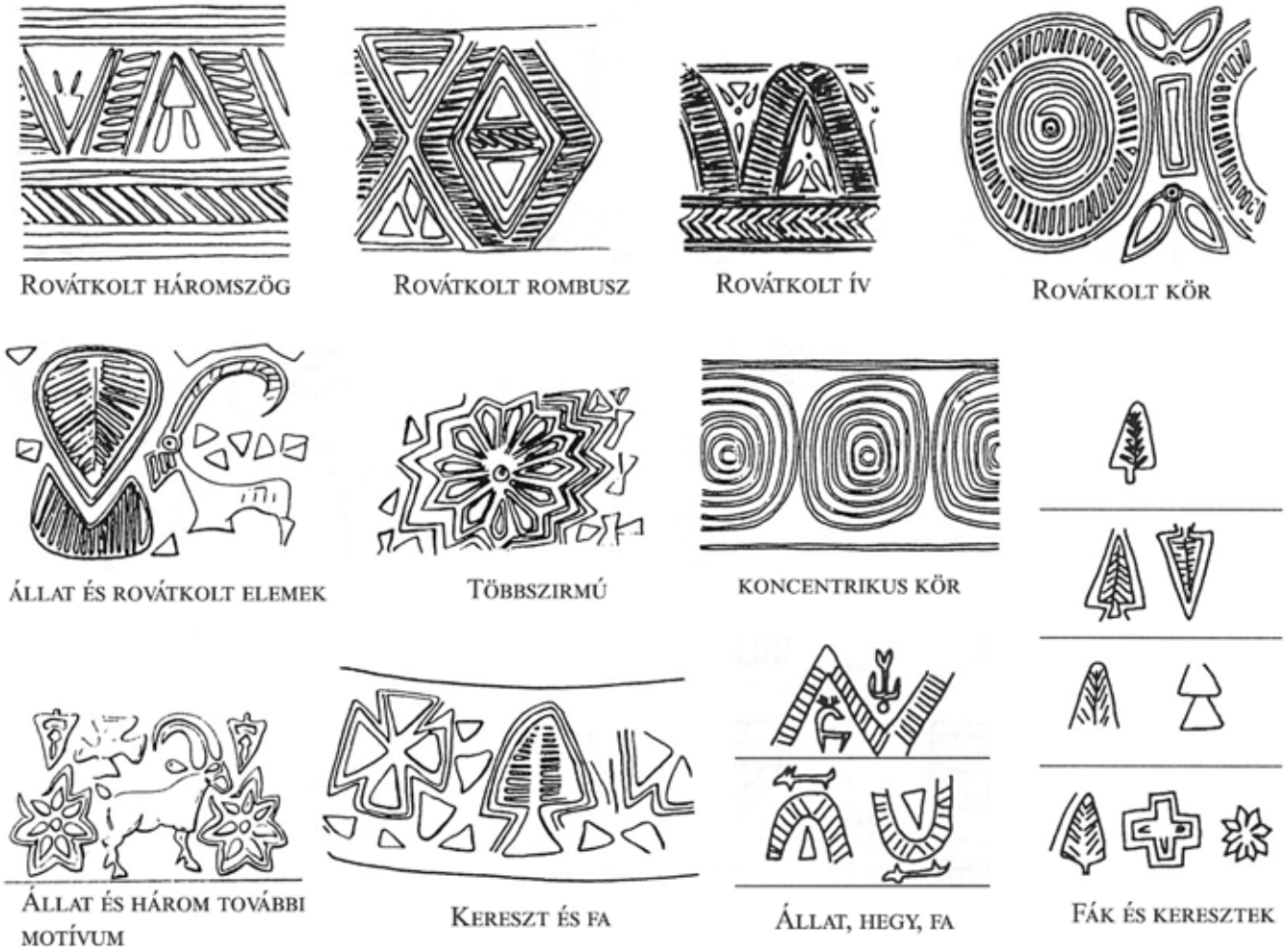
A Taurosz–Zagrosz előhegységeinek térsége a kender *(Cannabis sativa Linneaus)* természetes élőhelye. Ezt a sokoldalú növényt használták táplálékként, olajnak és gyógyszernek, továbbá rostok formájában kötélkészítésre, és nem utolsósorban intoxikációs szerként is.[69] Amint már fentebb említettük, növényi maradványok és lenyomatok formájában erős bizo-

nyítékokkal rendelkezünk arra vonatkozóan, hogy a Kr. e. 8. évezredtől ismerték a kendert, és nemcsak rostok előállítására, hanem (a Kr. e. 4. századtól, Kelet-Anatólia és a környező régiók korai hurri településein) intoxikációs szerként is használták. Szembeötlő hasonlóság fedezhető fel egyes protoelámi pecsétlők motívumai és a cannabis néhány ismert fajtája között.[70] Ez a tény azt is alátámasztja, hogy a növény jelen volt a vidéki hétköznapokban, és az ismeretek fontos részét képezte. Csakúgy, mint a gomba, a fa is gyakorta megjelenő szimbólum, amelyet valószínűleg szentként kezeltek.

A hegyvidék ikonográfiájának (és szokásainak?) elterjedése a szíriai-mezopotámiai síkságon

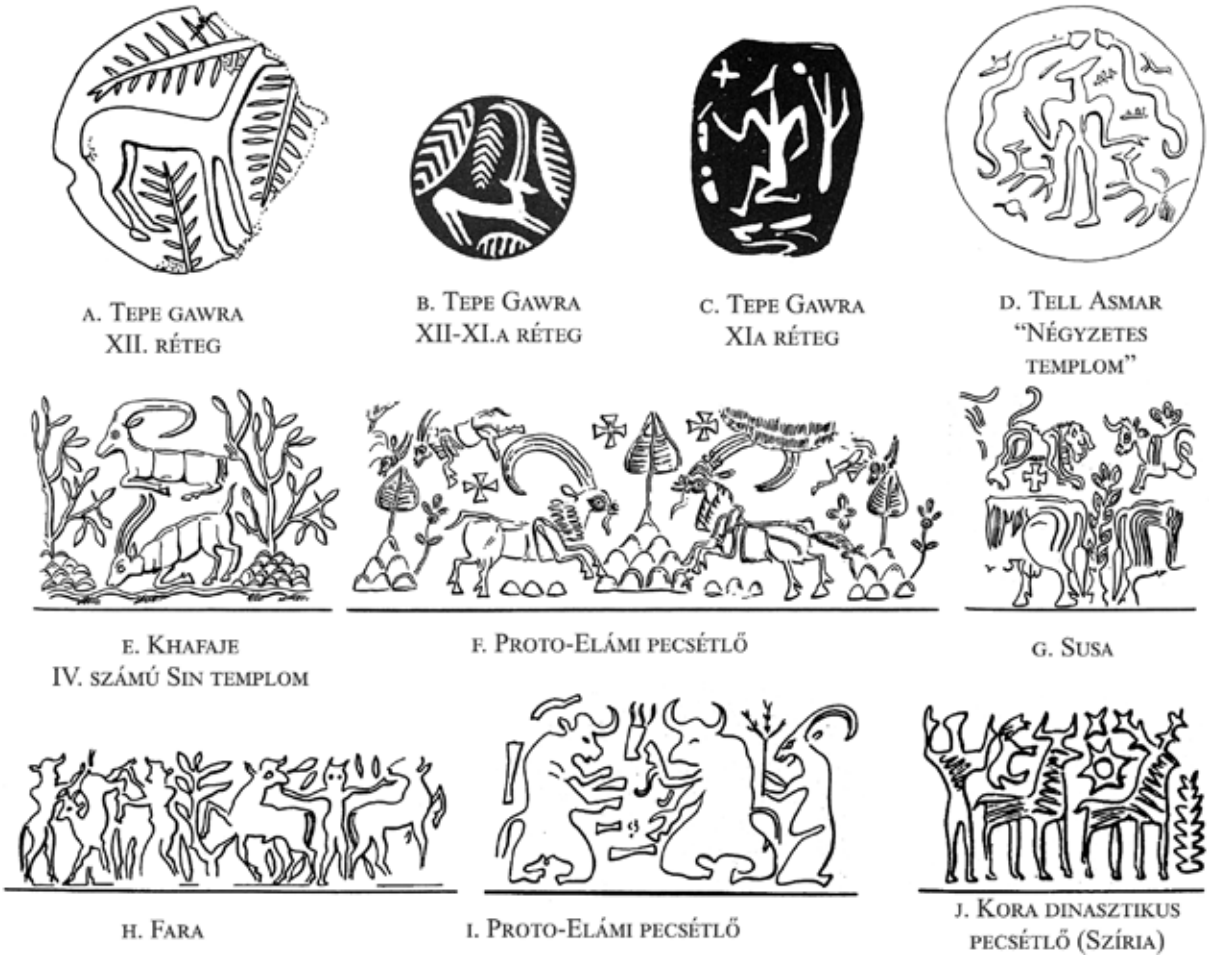
A Zagrosz térségéből a Kr. e. 4. évezredből maradtak ránk bizonyos pecsétlők, amelyeken a friss cannabishajtásokhoz különböző állatok közelednek. Mintegy lemásolva a jeleneteket, teljesen megegyező ábrázolásokat láthatunk az északról szomszédos Mezopotámiában, a Kr. e. 14. századi középasszír pecsétlők ábrázolásain. Mindkét eset ugyanazt a görbületes növényzetet ábrázolja, ugyanazon növényevő állatokkal körülvéve, amelyek, úgy tűnik, az éppen elfogyasztott pszichotróp növények hatása alatt állnak (vesd össze a 6e–f és 7a képeket a 7c-vel, valamint a 7b-t a 7d-vel). Ezek a valósághű ábrázolások alátámasztják, hogy az emberek a természeti környezetről való tudásukat sokszor az állatokkal való együttélésükből fakadóan, azok szokásainak megfigyeléséből merítették. Az ember és állat szimbiotikus kapcsolatát két edény ábrázolása is megjeleníti, amelyek nemcsak hogy kortársak az „Égetett zsírkő"-stílussal, de ugyanazzal a kulturális háttérrel is rendelkeznek. Az egyik egy vésett kloritedény, amit Mari környékén találtak, de valószínűleg a Dél-Zagrosz vidékéről származik, ahol kloritbányászat is folyt (8a kép).[71] A másik pedig egy híres példája a festett „skarlátedény" típusnak, amely ugyancsak Mezopotámia keleti szegélyein honos (a típus elterjedéséhez lásd az 1., az ábrázoláshoz a 8b ábrát). Mindkét példán fákat rágcsáló állatokat láthatunk, mellettük pedig emberi tevékenységek ábrázolásait. Az egyik edényen egy fakérget rágcsáló ember épp állati társait utánozza.

Bizonyos hagyományos kultúrákban a vadászok és a pásztorok töltik be a gyógyító specialisták szerepét. E képzettársítás onnan ered, hogy ők élnek a legközelebbi kapcsolatban a természettel, így ők képesek a legjobban azonosítani, beszerez-

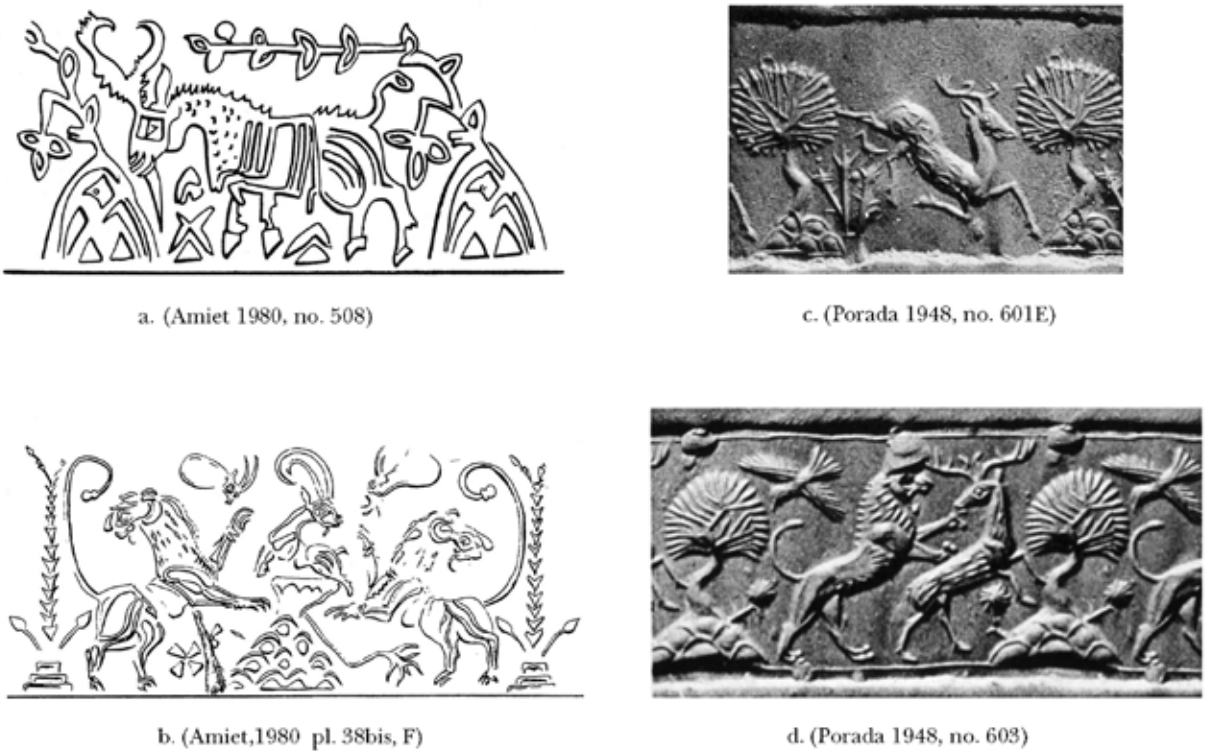


4. kép. Transzállapot inspirálta ábrázolások égetett zsírkő stílusú pecséthengereken, Kr. e. 3000–2600 k.
(Pittman 1994, figs. 2, 4, 12 és 16 nyomán)

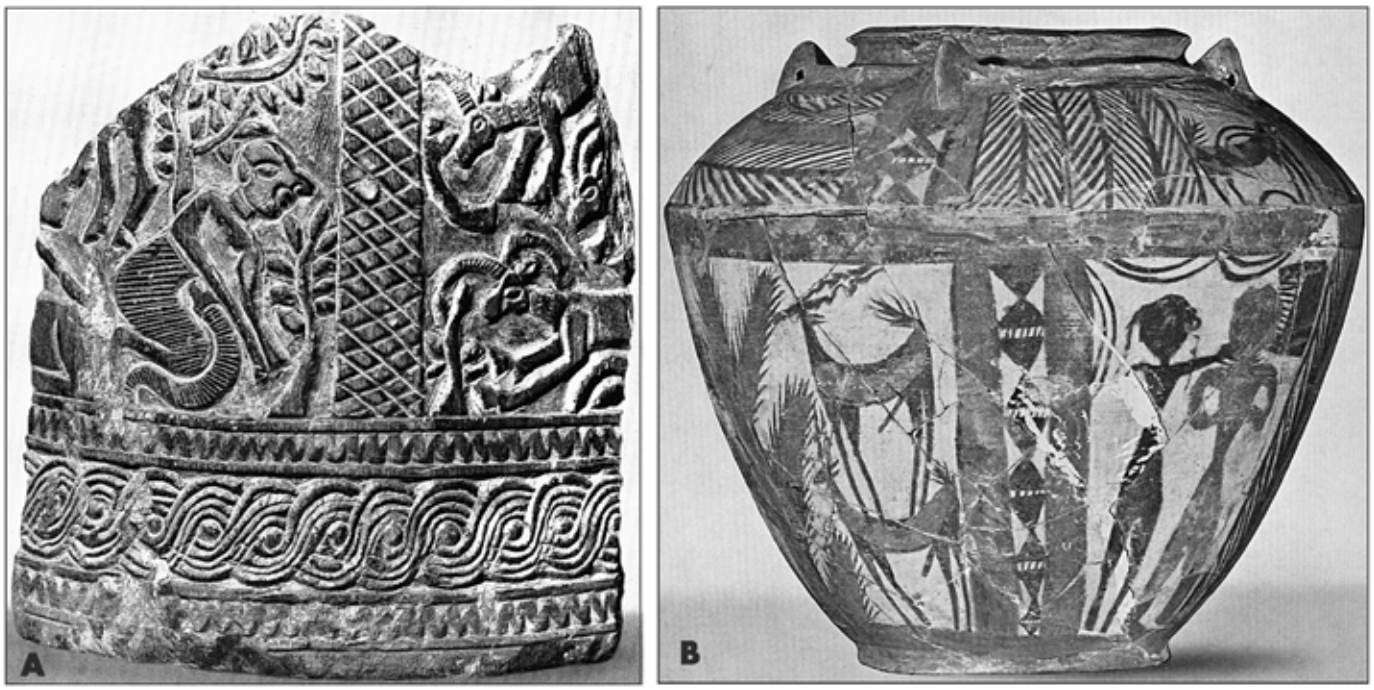
5. kép. A főbb hallucinogének elterjedési területe
(Schultes et al. 2001, 28 nyomán)



6. kép. Pecsétlők és pecséthenger-lenyomatok a Taurosz és a Zagrosz előhegységeiből, Kr. e. 4. évezred vége – 3. évezred (Wickede 1990, nos. 259, 553, 562; valamint Amiet 1980, nos. 457, 535, 537, 879 és 569 nyomán)



7. kép. Hallucinogén hatóanyagú növények elfogyasztása után, annak hatása alatt álló állatok

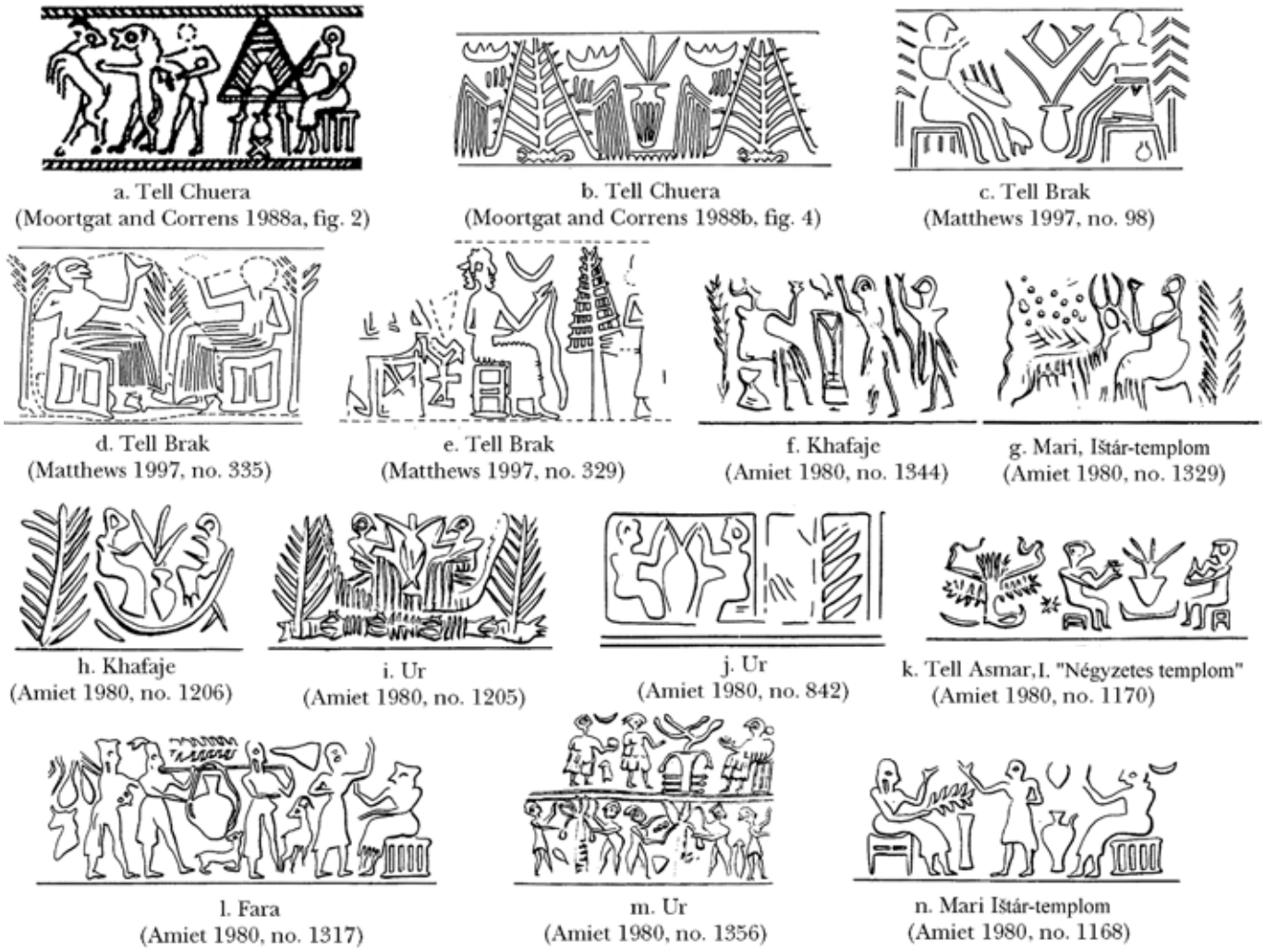


8. kép. Az állatokat utánzó ember: hallucinogén növények megkóstolása?

9. kép. Vadászok és pásztorok Nuziból származó pecséthenger-lenyomatokon, Kr. e. 2. évezred közepe

ni, elkészíteni és alkalmazni mindazokat a növényi vagy állati anyagokat, amelyek gyógyító hatással bírnak.[72] Érdekes, hogy ez a társítás megfigyelhető a közép-anatóliai Hattuša késő bronzkori hettita és hurri irodalmában, valamint a velük kortárs (Kr. e. 15–13. század) pecsétlőábrázolásokon is. E pecsétlők nagyobb része az északkelet-iraki, többségében hurrik által lakott Nuzi településről származik. Az ábrázolásaikon gyakran jelenítenek meg meztelen vagy szoknyát viselő pásztorokat. Egyes esetekben a pásztorok pajzzsal őrzik a fákat növényevő állataik elől, míg másokon a saját (gyakran hatás alatt álló) háziállataikat védik a ragadozók elől. Az is előfordul, hogy zsákmányaikkal büszkélkednek (9a–d ábrák), egyes ábrázolásokon pedig állatok vagy fák körül magasba emelt karral imádkozva vagy táncolva láthatjuk őket (9e–g ábrák). Vajon ezek a jelenetek korábbi, tudatmódosítással járó vadászrítusok közösségi újrajátszását ábrázolják, vagy – Nuzi és a hegyvidék kulturális folytonosságának a közelsége miatt – egy régóta tartó vallási tiszteletről tanúskodnak, amelyet a gyógyító és mágikus alapanyagokat – hiszen a receptek sokszor kapcsolódtak az isteni inspirációkhoz is – biztosító szent növények és állatok iránt tanúsítottak?[73]

A természeti világhoz kapcsolódó hagyományos hit- és rítusvilágot megjelenítő vidéki ábrázolások városi környezetben elkerülhetetlenül átalakultak. A tánccal és forgással (két jól ismert révületi technika, amelyek bár magukban is hatásosak, gyakran pszichedelikus szerek bevonásával is jártak)[74] díszített jelenetek helyett már gyakrabban láthatunk statikus ceremóniákat, amelyeken a résztvevők ételt fogyasztanak. Az ún. lakomajelenet gyakori ábrázolási téma a Kr. e. 3. évezredi szíriai-mezopotámiai városi környezetben (10. kép). Az általános konszenzus szerint az ábrázolások központi figurái kenyeret esznek és – közvetlenül a kupákból vagy szívószálakon át – alkoholt (sört vagy bort) fogyasztanak.[75] De miért vagyunk ebben ennyire biztosak, ha egyszer tudjuk, hogy fogyasztásuk előtt a gyógyhatású és pszichedelikus növények kivonatait, gyantáit és leveleit előszeretettel keverték különböző hordozókba?[76] Persze nehéz megmondani, hogy a lakomák során pontosan mit is fogyasztottak, és még nehezebb eldönteni, hogy az ételt-italt vegyítették-e valamilyen pszichoaktív szerrel. Egyik vagy másik értelmezés alátámasztására csakis az ábrázolásokhoz kapcsolódó motívumok állnak rendelkezésünkre. A szétszórt madár- és állatdarabok, a keveréklények, valamint a képzeletbeli küzdelmek megjelenítései mind arra utalnak, hogy a köztük megjelenő emberi alakok valamiféle kellően erős szert fogyaszthattak, ami ilyen látomásokat ered-



10. kép. Kora bronzkori lakomajelenetek növényekre utaló ábrázolással

ményezett. Továbbá úgy tűnik, hogy a famotívum gyakori előfordulása (a dél-mezopotámiai lakomajelenetek esetében is) célzás lehet e szerek forrására.[77]

Összegzés

A Kr. e. 3. évezredtől a városi pecséthengerek, faldíszek és királyi jelvények ábrázolásain domináló lakomajelenetek, továbbá a beiktatást ábrázoló és küzdelemjelenetek arra utalnak, hogy a mentális és érzékszervi stimulánsok a rituális szertartások gyakori velejárói voltak. A gyakran megjelenő bor, sör (valószínűleg hallucinogén kábítószerekkel vegyítve), a zene és a tánc (11. kép) mind alapvető elemei a hagyományos eksztatikus rítusoknak. Úgy tűnik, hogy városi környezetben ezek a szertartások intézményesültek, és csak azok vehettek részt bennük, akik ezt megengedhették maguknak. De ugyanúgy, mint a fenti esetekben, az itt tapasztalt élményeket megörökítésre méltónak tartották. Ezeket az emlékeket különböző személyes pecsétlők ábrázolásain tulajdonosaik sokszor egészen a sírig magukkal vitték.[78]

Visszatérve a Kr. e. 3. évezredi Abu Szalabih-i, uri és egyéb temetkezési helyekhez: lehet, hogy sosem tudjuk meg, mik is voltak pontosan a libációhoz használt italok vagy szérumok összetevői. Viszont a szíriai-mezopotámiai síkság és a hegyvidék kulturális folytonosságának ezeréves kapcsolatában végbemenő, bizonyítható ikonográfiai átvételeket vizsgálva azt kell feltételeznünk, hogy ezekkel együtt bizonyos kapcsolódó szokások is áttevődtek. Ezek közül a hallucinogén kábítószerek rituális fogyasztásának szokása is valós lehetőség, ami további kutatásra érdemes.

Az etnográfiai adatok igencsak hasznosak az ókori keleti írott forrásaink kiegészítéséhez, és főképp a preurbánus közösségek esetében képesek valamelyest pótolni a forrásanyagban tátongó hiányosságokat. Ám a hallucinogén szerek jelenléte, a transzcendens élményekhez való hozzájárulásuk és az ikonográfián megjelenő, velük összefüggő mentális képzetek to-

a. Akkád pecsétlő, BM 289326
(Collon 1982, no. 302)

b. Tell Suleimeh (IV. réteg)
(Collon 1987, no. 756)

c. Susa
(Collon 1987, no. 626)

d. Ur, RT 800
(Aruz 2003, no. 606)

e. Akkád pecsétlő
(Collon 1987, no. 670)

11. kép. Kora bronzkori lakomajelenetek növényekre, zenére és táncra utaló ábrázolással

vábbi vizsgálata érdekében szükség van a tényleges növényi maradványok és organikus üledékek kémiai analízisére. Jelenleg ez jelenti a megoldás felé mutató legnagyobb reményt. Az említett képzetek megjelenéséhez vezető különböző módok, kontextusok és körülmények mélyebb vizsgálata hozzásegíthet azon mítoszok, legendák, szokások és gondolati hátterek jobb megértéséhez, amelyeket tudatmódosított képzetek ihlettek, és megtalálhatók az ókori keleti írott és fősodorbeli képi forrásainkon.[79]

Egyed Attila fordítása

Jegyzetek

A tanulmány eredeti megjelenése: „The Role of Stimulants in Early Near Eastern Society. Insights through Artifacts and Texts": Y. Heffron – A. Stone – M. Worthington (szerk.): *At the Dawn of History. Ancient Near Eastern Studies in Honour of J. N. Postgate. Vol. 1*. Winona Lake, 2017, 507–533.

1 Postgate 1992.
2 Uo., 73.
3 Matthews–Postgate 1987, 100.
4 80, 205 és 234 számú sírok (Postgate 1977, 286; 1984, 103; Matthews–Postgate 1987, 100; valamint Martin–Postgate–Moon 1985).
5 Wright 1969, 83; Forest 1983, 136.
6 Woolley 1982, 72–75.
7 Lásd Selz 2004, 194 a 36. jegyzettel. Megjegyzi, hogy Puabi fejfedőjén és az uri sírok női kísérőin megjelenő virágdíszítések szembeötlő hasonlóságot mutatnak a nadragulya *(Belladonna atropa)* és mandragóra növények gyümölcsterméseivel; mindkettő közismert az eksztatikus rítusokban afrodiziákumként vagy méreganyagként betöltött szerepéről.
8 Erről a témáról lásd Sherratt 1995; Joffe 1998.
9 Például a *kava*-ivás csakúgy, mint az amerikai őslakosok számára a békepipa, olyan közösségi cselekményt jelent, amely által baráti viszonyok, megállapodások vagy békeszerződések köttetnek. *Kava*gyökereket ajándékoznak egymásnak a szomszédok, de formálisan a családok is házasságkötés vagy temetés alkalmából. Akár fogyasztva, akár ajándékozva, a *kava* jelenléte a kicsinyes konfliktusok és a társadalmi feszültségek felfüggesztését jelképezi, valamint a személyes vagy csoportviszonyok újrakezdésének lehetőségét. Még a csoporton belüli nagyobb viszályokat vagy polgárháborúkat is képes elcsitítani; amint a vének vagy vezetők a *kava*-szertartással formálisan is békét kötnek, minden szintű neheztelésnek meg kell szűnnie; lásd Jay 2010, 25.
10 Smith 1964; Aaronson–Osmond 1970; Dobkin de Rios 1996; Schultes et al. 2001, 26–27; Nichols 2004, 133–134; Jay 2010, 9–10. Sherratt (1991, 52) szerint „bármely őskori Európáról szóló beszámoló, amely nem veszi számításba ezeket a szereket, valószínűleg nem mutat teljes képet".
11 Kivéve, ha valami hathatósabb szer hordozói.
12 Farber 1982, 490–491; Farber 1993–1997; Heeßel 2007, 273; Haas 2007, 274–245. A pszichoaktív szerek különböző terminusainak – ideértve a narkotikumokat, hallucinogéneket és újabban az entheogéneket (*entheos*: 'belső isten') – használatához lásd Nichols 2004, 132–133.
13 Oppenheim 1965; Wiseman 1984; sok esetben itt zöldségeskertekről van szó.
14 I. Tukultī-apil-Ešarra (Kr. e. 1114–1076) uralkodásától kezdve az asszír királyok gyakran büszkélkedtek a világ minden tájának növényeit magukban foglaló ún. kéjkertjeikkel *(kiri rišate)*; lásd Novak 2002.
15 Pl. a Hedammu-mítosz, lásd Haas 2003, 121.
16 Fronzaroli 1998; Bonechi 2003. A mezopotámiai orvosi források összegzéséhez lásd még Robson 2008, 457–458; Böck 2011.
17 Civil 1960; 1961.
18 Haas 2003.
19 Biggs 1995, 1912.
20 Ránk maradt egy 45 táblából álló, orvosi szövegeket tartalmazó sorozat „Ha lázzal bír egy ember fejének koponyája" címmel (modern kiadását lásd a *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texte und Untersuchungen* sorozat köteteiben, valamint az *Assyrian Medical Texts* kötetben). Ez a kézikönyv végigveszi az emberi testet tetőtől talpig. Az átlagos gyógyászati szövegek leírják a tüneteket, megadják egy sor gyógyhatású készítmény összetevőit, elmagyarázzák az elkészítési módokat, és végül szólnak a gyógyszerek alkalmazásáról. Esetenként igen kidolgozott részeket is tartalmazhatnak: megadhatják az adott összetevő pontos mennyiségét, az alkalmazás idejét és időtartamát, és néhány esetben figyelmeztetnek lehetséges mérgező összetevőkről (Biggs 1995, 1914; Scurlock 1999).
21 Uru Ana = *Maštakal* (a növény sumer neve: „Mennyei város" = a növény akkád neve). A mezopotámiai gyógyszerkészítésnek e kompendiuma a Kr. e. 12. századra tehető. Közel ezer tételt tartalmaz, osztályozva a növényeket (levelek, gyökerek, magvak, gyümölcsök és más növényi részek), ásványokat (só, timsó, zúzottkő) és állati részeket (Kinnier–Wilson 2005 és Böck 2010).
22 Összesen 13 ilyen táblát találtak különböző városokban (Aššur, Sultantepe, Kalhu, Uruk és Babilón), amelyek a Kr. e. 9. és 5. század közé datálhatók. Sajnos a táblák nagyon rossz állapotban maradtak ránk, és teljességében csak néhány soruk olvasható. Az asszír-babilóni *šammu šikinšu* (a növény-jellemzői) sorozathoz lásd Böck 2010, 164 skk.
23 Például a hettita irodalmi szövegekben a fügefa isteni determinatívummal bír, az Allaiturahi rítusban pedig a „Fák isteneit" szólítják meg és nekik tesznek felajánlásokat (Haas 2003, 246). A szent növények elnevezése itt azért is érdekes, mert több törzsi társadalomban az ilyenek neve tabunak számított (lásd Wasson et al. 1986, 62–63).
24 Biggs 1995, 1915; Haas 2003, 242. Hasonló megjegyzésekért lásd még Michalowski 1994, 27–28. Az ókori Keleten a hallucinogén szerek és használatuk hiányának kérdésére Michalowski az alábbi érvet hozza fel: „a bizonyíték hiánya nem jelenti a hiány bizonyítékát".
25 Sherratt 1995, 26 szerint: „minden korai társadalom tisztában volt a környezetükben termő növények pszichoaktív jellegével, és elterjedt volt e szereknek a gyógyászati vagy élvezeti célú ritualizált alkalmazása". Az állítás általános érvényességének a régészeti és etnobiológiai kutatásokon alapuló alapos elemzését lásd Diamond 2005, 143–144.
26 Haas (2003, 115–116) szöveges forrásokat hoz amellett, hogy a helyi növényeknek és gyógyászati jellemzőiknek ismerete általánosan elterjedt és valószínűleg ősi volt.
27 Biggs 1995, 1914.
28 Hillman–Colledge–Harris 1989.
29 Biggs 1995, 1911; Haas 2003, 115.
30 Biggs 1995, 1915.
31 Haas 2003, 121, § X.2.5. Álomszerű látomások előidézésére borókát (^{GIŠ}SIM.LI) égettek és a füstjét belélegezték. Uo., 135 § X.7.2. Egy pásztor receptje egy kábító hatású füstölés előkészítését írja le, amelyekhez a ^{GIŠ}*karsani* és ^{GIŠ}*marsika* erdei növényeket használták.

32 Egy *galaktar* nevű kábítószer nyugtatóként hat. Güterbock a kerti mákkal azonosította, amit azóta kétségbe vontak, viszont továbbra is valamilyen növényi nedvként értelmezzük, lásd Güterbock 1983, 161–162; Haas 2003, 121–122 § X.2.1. További nyugtatófőzetekben használt azonosítatlan növénynek/kábítószernek számít a GIŠ*alanza(n)*-fa, a GIŠ*hat[alkišna]*-cserje és még valószínűleg a *šumanzanna,* lásd Haas 2003, 314, no. 122a.2. A „bajűző növényként" leírt *azallû*t a hasissal azonosították. Különböző részeit használták főzetekben vagy balzsamokban, ám semmi bizonyíték nem utal arra, hogy magában is használták volna. Azok alapján, amiket az orvosi receptekben olvashatunk róla, nincs okunk azt gondolni, hogy bármilyen különleges kábító hatással bírt volna, lásd Farber 1982, 271; Biggs 1995, 1917. Vö. fent a 25. jegyzettel.

33 Lásd Haas 2003, 121, X.2.2–3 az esetet, amikor hallucinogén szert adtak egy impotens férfinak, hogy templomban alvása során előidézzék egy szexuális közösülés álmát.

34 Scurlock 1999.

35 Emboden 1978 és 1989; Wolinski 1997, 10.

36 Baas 1980. Ezt a terjőke néven is ismert növényt vizelethajtónak, gyulladáscsökkentőnek és légzéserősítőnek is használták. A régi írók szerint a borba főzött magok „megnyugtatják a szívet és elűzik a búbánatot" (vö. Grieve 1971, 142).

37 Merrillees–Evans 1989. Ezt az értelmezést azóta bizonyítékokkal is alátámasztották. Mind korai, mind pedig kései talpgyűrűs I kancsók esetében vannak példáink kimutatott ópiumalkaloidüledékekről, lásd Koschel 1996, 161; valamint Collard 2012, 26. Az ópiumról az ókori keleti kontextusban lásd Krikorian 1975; Bleibtreu 1993–1997.

38 http://www.hurriyetdailynews.com/centuries-old-fabric-found-in-catalhoyuk.aspx?pageID=238&nID=61883&NewsCatID=375.

39 Schultes et al. 2001, 72 és 92.

40 Sherratt 1991, 51–57; Sherratt 1995, 27. A sztyepp területein a cannabisfüst belégzésének hagyománya egészen a szkíta időkig fennmaradt (lásd Hérodotos IV. 73–75). Kender égetésére használt eszközöket találtak az Altaj-hegységben, a paziriki nekropolisz sírgödreiben. Az egyik esetben, a Kr. e. 8–7. századi II. sírgödörben találtak egy égetett cannabismagokkal csíkozott bronzüstöt is. Egy bőrkulacs pedig, ami az üst körül álló hat pózna egyikén lógott, további kendermagokat tartalmazott, lásd Jettmar 1964, 106, 120, 126, 137 és a 83–84. ábrák; valamint Emboden 1972, 223. oldal alján a jegyzetet.

41 Zias 1995, 232–234.

42 A különböző révületi technikák gyakorlatára vonatkozó forrásokat lásd Parpola 1997, xv–xvi; xxxiv; xliv–xlviii. Lásd még Nissinen 1998.

43 A törzsi társadalmakban a pszichedelikus „kábítószereket általában szent eredetűeknek tartották, valamint csodálattal teli tisztelettel bántak velük" (Dobkin de Rios 1996, xii). Lásd Wasson et al. 1986, 62–63 a szent növények elnevezési tabujának jelenlétéről a különböző társadalmakban.

44 Steinkeller 1998, 96; Richter 2004, 272, bibliográfiai hivatkozások a 30. jegyzetben.

45 Ahmed (2012, xiv–xv) szerint az ókori Kurdisztán „egy nagy ívalakot képezett. Északnyugaton kezdődött a Malatyától nyugatra fekvő területektől, majd az Urmia-tó és a Van-tó térségén keresztül végigvonult lefelé a Zagrosz mentén délkeletre egészen a Burudzsird és Ilám városok körüli területekig." A térségben a hurrik korai jelenlétéről lásd Buccellati–Kelly-Buccellati 2007, 150; valamint Wilhelm 2008, 181.

46 Ahmed 2012, xii–xix és 1–32, különösen 27.

47 Kelly-Buccellatti 1980.

48 Az urkeši ásatások arra utalnak, hogy a környéken a hurrik már a Kr. e. 3. évezred előtt megtelepedtek, jóval a mezopotámiai szövegek első említései előtt, lásd Buccellati–Kelly-Buccellati 1999, 12–14. Lásd még Ahmed 2012, 180–181, 217. Chavalas (1992, 12) a Habúr régió városiasodását a hurrik bevándorlásának tulajdonítja. Hurri nevek legkorábbi említéseit most már a Kr. e. 24. századra datáljuk a szíriai Tell Beydar/Nabada területről (Richter 2004, 175, 310).

49 Lásd még Rothman 2003, 95; Batiuk 2013.

50 A Kurdisztánból eredő vagy rajta keresztül történő kulturális közvetítésről szöveges forrásokkal is rendelkezünk. Példaként említhetők a hurri mítoszok hegyvidéki tájai, ahogyan ezek a hettita archívumok kései másolataiban fellelhetők, valamint a sumer ta/ibira kölcsönszó, ami valószínűleg a hurri nyelvből származik és 'kovácsot' vagy 'rézművest' jelent. Továbbá ide sorolhatók még azok a nyelvészeti jellegzetességek és szakszavak, amelyek indo-árja eredetről tanúskodnak, lásd Wilhelm 1989, 17; Ahmed 2012, 511.

51 A Kura-Araxes idősávot jelenleg Kr. e. 3500 és 1600 között helyezzük el (Sagona–Sagona 2009, 537). Ilyen típusú kerámiákat találtak Keban térségében (Pulur, Korucutepe, Tepecik, Norşuntepe, Taskun Mokii, Aşvan Kale és Değirmentepe), a Malatya-Elazığ régióban (Gelinciktepe és Arslantepe), valamint Karakaya közelében és Észak-Mezopotámiában (Sagona 1984).

52 Főképpen Rász Samra, Tabara el-Akrad, Hamma, Bét Sean, Bét Yerah, 'Afula, Ai környékéről (egy templom mellől) és Jerikóból (egy sírból), lásd Ben-Tor 1992.

53 Sagona–Sagona 2009 és 2011.

54 Williams–Dowson 1988, 1993. A TST-modell kritikájához lásd Helvenston–Bahn 2003, valamint válaszokat a kritikára a következő művekben: Bradshaw 2003; Chippindale 2003; Pearce 2004. A TST-modellnek az ókori keleti preurbánus képivilággal való kapcsolatához lásd Stein 2006, 27–28.

55 Pearce 2004.

56 Sagona–Sagona 2009, 545–546 és 2011, 421.

57 Pahnke 1966; Griffiths et al. 2006.

58 Lásd a 43. jegyzetet.

59 Sagona–Sagona 2009, 544–545 és 2011, 422–423.

60 Sagona–Sagona 2011, 410.

61 Lásd a 40. jegyzetet. „A törzsi társadalmakban a közösségi élményekkel járó pszichedelikus szerek fogyasztása teljesen rituális kontextusba volt ágyazva." Dobkin de Rios 1996, xii. Lásd továbbá Collard 2012.

62 Nevezték „Mázas zsírkő"-stílusnak is a felületi kezeléseik alapján, valamint „Előhegység"-stílusnak a fő származási helye alapján. Buchanan 1966, 16; Collon 1987, 20–23; Pittman 1994; Marchetti 1996.

63 Találtak példányokat olyan távoli helyeken is, mint az iráni Szisztán tartomány Sahr-i-Sokhta települése, valamint a középanatóliai Alişar Höyük (Pittman 1994, 230–242; Marchetti 1996). Alsó-Mezopotámiában a legtöbb „Égetett zsírkő"-stílusú pecsétlő a Diyala régióból származik. Sumerből (Nippur, Kiš, Fāra és Ur) csupán néhány elszigetelt példáról tudunk.

64 Steinkeller 1998, 82–84, 90.

65 Pittman a mezopotámiai és iráni „Égetett zsírkő"-stílusról írott tanulmányában az ábrázolási mintákat két csoportra osztja: a *többelemes csoportra,* valamint a *csíkozott csoportra* (1994, 141–206). Marchetti a csoportok teljes elosztására alapozva egy másik kategorizálást javasol: az *Előhegység-stílusra* a mértani ábrázolások, a *Naturalisztikus Előhegység-stílusra* pedig a sematikus figuratív ábrázolások a jellemzők.

66 Ez még az olyan újkőkori és kőrézkori preurbánus településekre is jellemző, mint Dzserf al Ahmar, Göbekli Tepe, Nevalı Çori, Çatal Höyük and Teleilat el-Ghassul – csak néhányat említve –, ahol a megváltozott tudatállapot élményeinek leképezései megjelennek a vallásos épületek vagy lakóházak falain; lásd Stein 2006 és 2009.

67 Az „Égetett zsírkő"-stílusú pecsétlők lenyomatai legtöbbször ajtók és edények lezárására szolgáló bullákon találhatók meg (Carter–Stolper 1984, 119; Dittman 1986, 347).

68 A légyölő galóca természetes élőhelye az eurázsiai tölgy-, fenyő-, jegenye- és nyírfaerdők. Újabban már Kelet-Törökország tűlevelű erdeiben is megfigyelték, és feltételezhető, hogy a kora bronzkori hatalmas erdős területeken is domináns faj lehetett (Sagona–Sagona 2009, 544–545).

69 A gombán (légyölő galóca) és fán *(Cannabis sativa Linneaus)* kívül az ókori Keleten elérhető hallucinogén szer lehetséges forrása lehetett valamilyen gabonaféle (anyarozs), varangyok, békák és halak. Viszont az ókori keleti pecsétlőábrázolásokon egyik sem kap olyan kitüntetett szerepet, mint a fa.

70 A cannabis különböző fajtái nagyfokú eltérést mutatnak méretben, alakban, szárfelépítésben, a levelek morfológiájában és pigmentációjában. Ugyanakkor mindezek hatékonyan manipulálhatók erős kondicionálással vagy drasztikus metszési technikákkal. Lásd Stein 2009, 585–586 a *Cannabis sativa Linneaus* alapos elemzéséhez és a pecsétlőkön megjelenő különböző ábrázolásukhoz.

71 A jellegzetes Kr. e. 3. évezredi tálakhoz és az „Égetett zsírkő”-stílusú pecsétlőkhöz használt zsírkő és klorit bányászatáról lásd Kohl 1975 és 1978.

72 Haas 1998 és 2003, 135 § X.7: Heilmittel und magische Utensilen von Jägern und Hirten, utalásokkal Hoffmann-Krayer–Bächtold-Stäubli 1931–1932, 587. A gyógyító rítusokban használt állati rész lehetett a farok, oroszlán-, leopárd- vagy medvemancs, a farkasfej és a hegyi kecske szarva. Alli rítusában (CTH 402) a vadász *tuhhuešsar*-gyantát használ, hogy méreggel kenje be a nyílvessző hegyét, más esetben (KUB 7.23 jobb Col. 5′–12′) egy pásztor kábító füstöt teremt azáltal, hogy ráönt egy edény ^{GIS}*karšani*- és ^{GIS}*maršika*-fákból kevert forró folyadékot a felmelegített kövekre (lásd még uo., 99). Etiópiában a kávé felfedezését a kecskepásztoroknak tulajdonítják, akik megfigyelték, hogy a nyájuk élénk és bohókás lett a kávébabok fogyasztásától (lásd még Jay 2010, 12).

73 Haas 2003, 4, 99 és 135. Hattušai írott források alapján a rítusokat isteni eredetűeknek gondolták. Ennek eredményeképp a gyógyítómágikus praktikákat csak azok gyakorolhatták, akik kapcsolatot tudtak teremteni az istenekkel; vagyis varázslók és más papi és gyógyítói csoportok, akik erős affinitással bírtak a mély-révületi állapotok iránt – bármilyen módon érték is el azt. Gyógyítói szerepükben a beteg és a természetfölötti erők közötti közvetítés feladatait is magukra vállalták (Haas 2003, 4).

74 Lásd Stein 2006, 29 a 69. jegyzettel és utalással Garfinkel 1998-ra és 2003-ra.

75 Bottéro 1994.

76 Arra vonatkozóan, hogy milyen módokon fogyasztották a cannabist az ókorban, lásd Stein 2009, 591–594. Az egyik módszer szerint egy edényből kivezető csövön keresztül lélegezték be. Érdekes, hogy találtak olyan darabkákat az észak-törökországi Erzurum tartomány egy középső bronzkori temetkezési helyén, Soso Höyük mellett, amelyek talán egy összetett füstszívó pipa részei lehettek (Sagona–Sagona 2011, 24. kép). Valamint ugyaninnen előkerült a késő bronzkori – vaskori átmeneti időszakból származó három szűk nyakú edény, amelyeket ugyanilyen célból használhattak (uo., 22.2. kép).

77 Hasonló értelmezésre utal az a két Akhaimenida-kori pecsétlőn megjelenő famotívum is, amelyek a templomi sörfőző tulajdonában voltak. Mindkét esetben úgy tűnik, hogy a fa az ital egyik nagyon fontos adalékának az eredetére utal, amelyet a sörfőző/pecsétlőtulajdonos a poharában magasra emel. (A C. B. F. Walkerrel való személyes beszélgetés alapján, utalva a megjelenés előtt álló újbabilóni pecséthenger-ábrázolások katalógusára, különösképpen a B144 és a kiadatlan BM 128852 ábrázolásokra.)

78 Az istenivel való találkozások városi környezetből származó ábrázolásaihoz lásd Stein 2010. A lakomajelenet értelmezéséhez lásd: Stein (megjelenés előtt).

79 Lásd Costello 2011-et az őskori elképzelések mezopotámiai kultúrában való lehetséges megjelenéséhez. Az írás előzményeit vizsgáló „visszatekintésében” Costello kiemeli a szembeötlő hasonlóságot a pecsétlők és más újkőkori tárgyak ábrázolásain megjelenő képi világ és a babilóni *Etana-eposz* vizuális leírásai között. Mindkettőben megjelennek a kígyók, növények, ragadozó madarak és a keveréklények, mindkettő ugyanazt a kozmológiát közvetíti, és a szerző feltételezése szerint mindkettő révületi élmények aspektusait jeleníti meg.

Bibliográfia

Aaronson, B. – Osmond, H. 1970. „Introduction”: uők (szerk.): *Psychedelics*. Garden City, NY.

Ahmed, K. M. 2012. *The Beginnings of Ancient Kurdistan (c. 2500–1500 BC). A Historical and Cultural Synthesis*. PhD Diss. Leiden.

Amiet, P. 1980. *La glyptique Mésopotamienne archaïque*. Paris.

Aruz, J. 2003. *Art of the First Cities. The Third Millennium BC from the Mediterranean to the Indus*. New York.

Baas, J. 1980. „Ein bedeutsamer botanischer Fund der Gattung *Echium Linné* aus Kamid el-Loz”: R. Hachmann (szerk.): *Bericht über die Ergebnisse in Kamid el-Loz in den Jähren 1968 bis 1970*. Bonn, 111–115.

Batiuk, S. D. 2013. „The Fruits of Migration. Understanding the ‘longue durée’ and Socio-economic Relations of the Early Transcaucasian Culture”: *Journal of Anthropological Archaeology* 32, 449–477.

Ben-Tor, A. (szerk.) 1992. *The Archaeology of Ancient Israel*. New Haven.

Biggs, R. D. „Medicine, Surgery and Public Health in Ancient Mesopotamia”: J. Sasson (szerk.): *Civilizations of the Ancient Near East*. New York, 1911–1924.

Bleibtreu, E. 1993–1997. „Mohn. B”: *Reallexikon der Assyriologie* 8, 345–348.

Böck, B. 2010. „Pharmakologische Texte”: B. Janowski – D. Schwemer (szerk.): *Texte zur Heilkunde*. Gütersloch, 163–167.

Böck, B. 2011. „Sourcing, Organizing, and Administering Ingredients”: E. Robson – K. Radner (szerk.): *Oxford Handbook of Cuneiform Cultures*. Oxford, 690–705.

Bonechi, M. 2003. The Second Prescription in the Pharmaceutical Text TM.75.G.1623, III Millennium Ebla”: *N.A.B.U.* 26, 19–20.

Borchardt, J. 2002. „The Beginnings of Drug Therapy. Ancient Mesopotamian Medicine”: *Drug News Perspect* 15/3, 187–192.

Bottéro, J. 1994. „Boisson, banquet et la vie sociale en Mésopotamie”: L. Milano (szerk.): *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East*. Padua, 3–13.

Bradshaw, J. L. 2003. „An Unentrancing Idea. Psychedelics and the Upper Palaeolithic”: *Cambridge Archaeological Journal* 13, 216–218.

Buccellati, G. – Kelly-Buccellati, M. 1999. „Das archäologische Projekt Tall Mozan/Urkesh”: *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 131, 7–16.

Buccellati, G. – Kelly-Buccellati, M. 2007. „Urkesh and the Question of the Hurrian Homeland”: *Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences* 175, 141–151.

Buchanan, B. 1966. *Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum. Vol. I. Cylinder Seals*. Oxford.

Carter, E. – Stolper, M. 1984. *Elam. Surveys of Political History and Archaeology*. University of California Press Near Eastern Studies 25. Berkeley, CA.

Chavalas, M. W. 1992. „Ancient Syria. A Historical Sketch": M. Chavalas – J. Hayes (szerk.): *New Horizons in the Study of Ancient Syria*. Bibliotheca Mesopotamica 25. Malibu, 1–21.

Chippindale, C. 2003. „Trying to Test a Trance Hypothesis in its Social Context": *Cambridge Archaeological Journal* 13, 218–219.

Civil, M. 1960. „Préscriptions médicales sumériennes": *Revue d'Assyriologie* 54, 57–72.

Civil, M. 1961. „Une nouvelle prescription médicale sumérienne": *Revue d'Assyriologie* 55, 91–94.

Collard, D. 2012. „Drinking with the Dead. Psychoactive Consumption in Cypriote Bronze Age Mortuary Ritual": D. Collard et al. (szerk.): *Food and Drink in Archaeology 3. University of Notthingham Postgraduate Conference 2009*. Totnes, 23–32.

Collon, D. 1982. *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals II: Akkadian, Post Akkadian and Ur III Periods*. London.

Collon, D. 1988. *First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East*. London.

Costello, S. 2011. „Image, Memory and Ritual. Re-viewing the Antecedents of Writing": *Cambridge Archaeological Journal* 21, 247–262.

Diamond, J. 2005. *Guns, Germs and Steel*. London.

Dittman, R. 1986. „Seals, Sealings and Tablets. Thoughts on the Changing Pattern of Administrative Control from the Late-Uruk to the Proto-Elamite Period at Susa": U. Finkbeiner – R. Röllig (szerk.): *Gamdat Nasr. Period or Regional Style?* Wiesbaden, 332–366.

Emboden, W. 1972. „Ritual Use of Cannabis Sativa L. A Historical-Ethnographic Survey": Furst 1972, 214–236.

Emboden, W. 1978. The Sacred Narcotic Lily of the Nile: *Nymphaea caerulea*": *Economic Botany* 32, 395–407.

Emboden, W. 1989. „The Sacred Journey of Dynastic Egypt. Shamanistic Trance in the Context of the Narcotic Water Lily and Mandrake": *Journal of Psychoactive Drugs* 21, 61–75.

Farber, W. 1982. „Drogen im alten Mesopotamia – Sumerer und Akkader": G. Vögler (szerk.): *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich.* Bd. 2. Köln, 488–498.

Forest, J.-D. 1983. *Les practique funériaires en Mésopotamie du cinquième millenaire au début du troisième*. Paris.

Franzaroli, P. 1998. „A Pharmaceutical Text at Ebla (TM.75.G.1623)": *Zeitschrift für Assyriologie* 88, 225–239.

Furst, P. T. (szerk.) 1972. *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogenes*. London.

Garfinkel, Y. 1998. „Dancing and the Beginning of Art. Scenes in the Early Village Communities of the Near East and Southeast Europe": *Cambridge Archaeological Journal* 8, 207–237.

Garfinkel, Y. 2003. *Dancing at the Dawn of Agriculture*. Austin.

Grieve, M. 1971. *A Modern Herbal.* Vol. 1. New York.

Griffiths, R. – Richard, W. – McCann, U. – Jesse, R. 2006. „Psilocybin Can Occasion Mystical-type Experiences Having Substantial and Sustained Personal Meaning and Spiritual Significance": *Psycho-Pharmacology* 187, 268–283, 284–292.

Güterbock, H. G. 1983. „A Hurro-Hittite Hymn to Ishtar": *Journal of the Ancient Oriental Society* 103, 155–164.

Haas, V. 1998. „Der heilkundige Jäger": *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 40, 143–145.

Haas, V. 2003. *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*. Berlin.

Haas, V. 2007. „Rausch. Rauschtrank. B. Bei den Hethitern": *Reallexikon der Assyriologie* 11, 274–277.

Heeßel, N. P. 2007. „Rausch. Rauschtrank. A. In Mesopotamien": *Reallexikon der Assyriologie* 11, 273–274.

Helventson, P. A. – Bahn, P. G. 2003. „Testing the 'Three Stages of Trance' Model": *Cambridge Archaeological Journal* 13, 213–224.

Hillman, G. – Colledge, S. – Harris, D. 1989. „Plant-food Economy during the Epipalaeolithic Period at Tell Abu Hureyra, Syria. Dietary Diversity, Seasonality and Modes of Exploitation": D. Harris – G. Hillman (szerk.): *Foraging and Farming*. London, 240–268.

Hoffmann-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, E. (szerk.) 1931–1932. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens IV. Hiebfest–Knistern*. Berlin.

Jettmar, K. 1964. *Die frühen Steppenvölker*. Baden-Baden.

Joffe, A. H. 1998. „Alcohol and Its Alternatives. Symbol and Substance in Ancient Western Asia": *Current Anthropology* 39, 297–322.

Kelly-Buccellati, M. 1980. „The Outer Fertile Crescent Cultre. North Eastern Connections of Syria and Palestine in the Third Millennium B.C.": M. Dietrich et al. (szerk.): *Ugarit-Forschungen 11. Festschrift für Claude F. C. Schaeffer zum 80. Geburtstag am 6. März 1979*. Münster, 413–430.

Kelly-Buccellati, M. 2005. „Urkesh and the North. Recent Discoveries": D. I. Owen – G. Wilhelm (szerk.): *General Studies and Excavations at Nuzi*. Bethesda, 29–40.

Kinnier-Wilson, J. 2005. „Notes on the Assyrian Pharmaceutical Series uru.an.na: *maštakal*": *Journal of Near Eastern Studies* 64, 45–51.

Koschel, K. 1996. „Opium Alkaloids in a Cypriote Base Ring I Vessel (Bibil) of the Middle Bronze Age from Egypt": *Ägypten und Levante* 6, 159–166.

Kohl, P. 1975. „Carved Chlorite Vessels. A Trade in Finished Commodities in the Mid-third Millennium BC": *Expedition* 18, 18–31.

Kohl, P. 1978. „The Balance of Trade in Southwest Asia in the Mid-third Millennium": *Current Anthropology* 19, 463–475.

Krikorian, A. D. 1975. „Were the Opium Poppy and Opium Known in the Ancient Near East?": *Journal of the History of Biology* 8, 95–114.

Lewis-Williams, J. D. – Dowson, A. 1988. „The Signs of All Times. Entoptic Phenomena in Upper Palaeolithic Art": *Current Anthropology* 29, 201–245.

Lewis-Williams, J. D. – Dowson, A. 1993. „On Vision and Power in the Neolithic. Evidence from the Decorated Monuments": *Current Anthropology* 34, 55–65.

Marchetti, N. 1996. „The Nineveite 5 Glyptic of the Khabur Region and the Chronology of the Piedmont Style Motifs": *Baghdader Mitteilungen* 27, 81–115.

Martin, H. – Postgate, J. N. – Moon, J. 1985. *Graves 1 to 99. Abu Salabikh Excavations. Vol. 2.* London.

Matthews, D. 1997. *The Early Glyptic of Tell Brak. Cylinder Seals of Third Millennium Syria*. Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologia 15. Fribourg–Göttingen.

Merrillees, R. S. – Evans, J. 1989. „Highs and Lows in the Holy Land. Opium in Biblical Times": A. Ben-Tor – J. Greenfield – A. Malamat (szerk.): *Yigael Yadin Memorial Volume*. Jerusalem, 148–154.

Michalowski, P. 1994. „The Drinking Gods. Alcohol in Mesopotamian Ritual and Mythology": L. Milano (szerk.): *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East*. Padova, 27–44.

Moortgat-Correns, U. 1988a. *Tell Chuera in Nordost Syrien. Vorläufiger Bericht über die elfte Grabungskampagne 1985*. Berlin.

Moortgat-Correns, U. 1988b. *Tell Chuera in Nordost Syrien. Vorläufiger Bericht über die neunte und zehnte Grabungskampagne 1982–1983.* Berlin.

Nichols, D. 2004. „Hallucinogens": *Pharmacology and Therapeutics* 101, 131–181.

Nissinen, M. 1998. *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources*. State Archives of Assyria Studies 7. Helsinki.

Novák, M. 2002. „The Artificial Paradise. Programme and Ideology of Royal Gardens": S. Parpola – R. M. Whiting (szerk.): *Sex and Gender in the Ancient Near East*. Helsinki, 443–460.

Oppenheim, A. L. 1965. „On Royal Gardens in Mesopotamia": *Journal of Near Eastern Studies* 24, 328–333.

Pahnke, W. N. 1966. „Drugs and Mysticism": *The International Journal of Parapsychology* 7, 295–313.

Parpola, S. 1997. *Assyrian Prophecies*. State Archives of Assyria 9. Helsinki.

Pearce, D. 2004. „'Testing' and Altered States of Consciousness in Upper Palaeolithic Art Research": *Cambridge Archaeological Journal* 14, 82–84.

Pittman, H. 1994. *The Glazed Steatite Glyptic Style. The Structure and Function of an Image System in the Administration of Protoliterate Mesopotamia*. Berlin.

Porada, E. 1948. *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections. The Collection of the Pierpont Morgan Library*. Washington.

Postgate, J. N. 1977. „Excavations at Abu Salabih, 1976": *Iraq* 39, 269–299.

Postgate, J. N. 1984. „Excavations at Abu Salabih, 1983": *Iraq* 46, 95–113.

Postgate, J. N. 1992. *Early Mesopotamia. Society and Economy at the Dawn of History*. London.

Richter, Th. 2004. „Die Ausbreitung der Hurriter bis zur altbabylonischen Zeit. Eine Kurze Zwischenbilanz": J.-W. Meyer – W. Sommerfeld (szerk.): *2000 v. Chr. Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende*. Saarbrücken, 263–311.

Roaf, M. 1990. *Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East*. Oxford.

Robson, E. 2008. „Mesopotamian Medicine and Religion. Current Debates, New Perspectives": *Religion Compass* 2, 455–483.

Rothman, M. S. 2003. „Ripples in the Stream. Transcaucasian–Anatolian Interaction in the Murat/Euphrates Basin at the Beginning of the Third Millennium B.C.": A. Smith – K. Rubinson (szerk.): *Archaeology of the Borderlands. Investigations in Caucasia and Beyond*. Los Angeles, 95–110.

Sagona, A. 1984. *The Caucasian Region in the EBA*. BAR Series 214. Oxford.

Sagona, C. – Sagona, A. 2009. „Encounters with the Divine in Late Prehistoric Eastern Anatolia and Southern Caucasus": H. Sağlamtimur (szerk.): *A Life Dedicated to Urartu. Studies in Honour of Altan Çilingiroğlu*. Istanbul, 537–563.

Sagona, C. – Sagona, A. 2011. „The Mushroom, the Magi and the Keen-Sighted Seers": G. R. Tsetskhladze (szerk.): *The Black Sea, Greece, Anatolia and Europe in the First Millennium BC*. Paris–Leuven, 387–436.

Schultes, R. E. – Hofmann, A. 1979. *Plant of the Gods. Origins of Hallucinogenic Use*. New York.

Schultes, R. E. – Hofmann, A. – Rätsch, C. 2001. *Plants of the Gods. Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers*. Rochester.

Scurlock, J. 1999. „Physician, Exorcist, Conjuror, Magician. A Tale of Two Healing Professionals": T. Abusch – K. van der Toorn (szerk.): *Mesopotamian Magic. Textual, Historical and Interpretive Perspectives*. Groningen, 69–79.

Selz, G. 2004. „Early Dynastic Vessels in 'Ritual' Contexts": *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 94, 185–223.

Sherratt, A. 1991. „Sacred and Profane Substances. The Ritual Use of Narcotics in Later Neolithic Europe": P. Garwood et al. (szerk.): *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*. Oxford, 50–64.

Sherratt, A. 1995. „Alcohol and its Alternatives. Symbol and Substance in Pre-industrial Cultures": J. Goodman et al. (szerk.): *Consuming Habits. Drugs in History and Anthropology*. London – New York, 11–46.

Smith, H. 1964. „Do Drugs Have Religious Import?": *The Journal of Philosophy* 51, 517–530.

Stein, D. L. 1993. *Das Archiv des Šilwa-teššup. Seal Impressions: Heft 8 and 9*. Wiesbaden.

Stein, D. L. 2001. „Seals and Sealing Practice": B. Lion – D. Stein (szerk.): *The Pulahali Family Archives*. Bethesda, 251–376.

Stein, D. L. 2006. „Palaeolithic Iconography on Bronze Age Seals from the Mesopotamian Periphery?": P. Taylor (szerk.): *The Iconography of Cylinder Seals*. London–Turin, 19–34.

Stein, D. L. 2009. Winged Disks and Sacred Trees at Nuzi. An Altered Perspective on Two Imperial Motifs": *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians* 11, 573–603.

Stein, D. L. 2010. „The Nuzi Elite. Iconography of Power and Prestige": J. Fincke (szerk.): *Festschrift für Gernot Wilhelm anläßlich seines 65. Geburtstages am 28. Januar 2010*. Dresden, 355–367.

Stein, D. L. (megjelenés alatt): „The Third Millennium Banquet Scene at Ur and Its Archaeological Background": *Ur in the Twenty-First Century. Proceedings of the 62nd Rencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia, July 11–15, 2016*. Winona Lake.

Steinkeller, P. 1998. „The Historical Background of Urkesh and the Hurrian Beginnings in Northern Mesopotamia": G. Buccellati – M. Kelly-Buccellati (szerk.) *Urkesh and Hurrians. Studies in Honour of Lloyd Cotsen*. Malibu, 75–98.

Strommenger, E. – Hirmer, M. 1962. *Fünf Jahrtausende Mesopotamien*. München.

Wasson, R. G. – Kramrisch, S. – Ott, J. – Puck, C. A. P. 1986. *Persephone's Quest. Entheogens and the Origins of Religion*. New Haven.

Wickede, A. v. 1990. *Prähistorische Stempelglyptik in Vorderasien*. München.

Wilhelm, G. 1989. *The Hurrians*. Warminster.

Wilhelm, G. 1996. „L'état actuel et les perspectives des études hourrites": J.-M. Durand (szerk.): *Amurru I. Mari, Ebla et les Hourrites, dix ans de travaux*. Paris, 175–187.

Wilhelm, G. 2008. „Hurrians in Kültepe Texts": J. G. Dercksen (szerk.): *Anatolia and the Jazira during the Old Assyrian Period*. Leiden, 181–194.

Wiseman, D. J. 1984. „Palace and Temple Gardens in the Ancient Near East": H. I. H. Prince Takahito Mikasa (szerk.): *Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East*. Wiesbaden, 27–73.

Wright, H. T. 1969. *The Administration of Rural Production in an Early Mesopotamian Town*. Ann Arbor.

Wolinski, A. 1997. „The Shaman and the Blue Water Lily of Ancient Egypt": *The Glyph. Newsletter of the American Institute of Archaeology, San Diego Society* 1, 10.

Woolley, L. 1982. *Ur 'of the Chaldees'*. Revised and updated by P. R. S. Moorey. London.

Zias, J. 1995. „Cannabis Sativa (Hashish) as an Effective Medication in Antiquity. The Anthropological Evidence": S. Campbell – A. Green (szerk.): *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*. Oxford, 232–234.

Liptay Éva (1966) a Szépművészeti Múzeum Egyiptomi Gyűjteményének vezetője. Kutatási területe az ókori egyiptomi vallási ikonográfia, illetve a Harmadik Átmeneti Kor története és kultúrája.

Legutóbbi írása az *Ókor*ban: *Oroszlánból macska: Basztet kultusza a líbiai korban* (2014/3).

A halál mint alvás és a halálból való felébredés az ókori egyiptomi halotti ikonográfiában

Liptay Éva

1. A halál mint alvó állapot

Az ókori egyiptomi felfogás szerint az alvó ember éjszaka a napistenhez és a halottakhoz hasonlóan alámerül a Nunba, az ősvízbe. Az ősvíz az univerzumon és az isteni világrenden kívüli kaotikus közeg, átmenet a tegnap és a ma között, amely újra és újra lehetőséget ad a megújulásra – istennek, halottnak és élőnek egyaránt.[1] Az ott-tartózkodás azonban számos veszélyt rejt magában, amelyeket az ebbe a liminális zónába behatoló, az éjszakai sötétségből előbukkanó túlvilági démonok vagy halottak rosszindulatú tevékenységének tulajdonítottak, és akár fizikailag is pusztító erejűnek tartottak.[2]

Az egyiptomi elképzelés szerint tehát a szférák közötti átjárás ilyenkor egyirányú és meglehetősen egyoldalú. Alvás közben a túlvilág és az istenek világa, valamint a földi világ közötti kapuk megnyílnak, a másik szféra addig láthatatlan lakói kölcsönösen láthatóvá válnak egymás számára,[3] ám az alvó vagy álomlátó halandó passzivitásra van kárhoztatva. Nemcsak hogy az átjárást nem kísérelheti meg, hanem a szó szoros értelmében tehetetlenül hever a senki földjén, kiszolgáltatva az istenek és a halottak világából átlátogató jó vagy rossz szándékú lények kénye-kedvének.

A halál mint alvás metaforája az ókori egyiptomi túlvilág-elképzelések egyik mindig jelenlévő, meghatározó eleme.[4] Az elképzelés két mitikus előképe az éjszaka sötétjében a túlvilágot beutazó és ott az ősvízbe alámerülő, majd a keleti horizonton hajnalban újjászülető napisten, illetve a meghalt és a halotti rituálé által „felébresztett", újjászületett halotti isten, Ozirisz volt.

A következő tanulmány néhány olyan ikonográfiai megoldást és képi szimbólumot vizsgál meg, amely a halottat mint alvót, a halálból való újjászületést pedig mint felébredést ábrázolja.

1. 1. A halott mint alvó

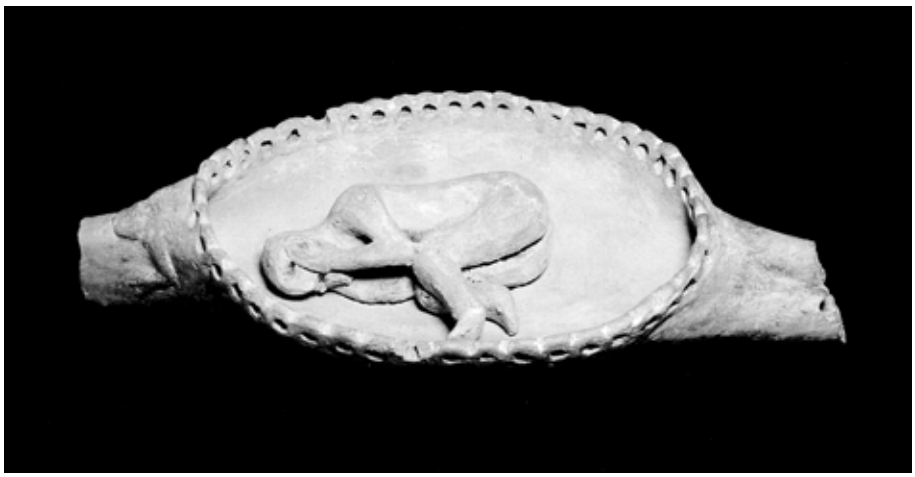
A leideni Rijksmuseum van Oudheden egy predinasztikus korból (kb. Kr. e. 3500) származó terrakottaszobrocskája[5] (1. kép) egy csónakot formáz, benne egy jobb oldalán összekuporodva (vagy zsugorított pózban) fekvő, ruhátlan, két tenyerét arcára tapasztva alvó emberi alakkal. A darab egy közép-egyiptomi, talán assziuti temetkezés mellékletei közül került elő. A hajóban fekvő emberalak ábrázolása már önmagában is különlegessé teszi a tárgyat, a hajó megformálása azonban éppolyan szokatlan. Az ovális csónak kerek csúcsokban végződő orra és fara ugyanis egy reliefes kidolgozású béka testének elülső és hátsó felét mintázza. A csónak teste maga, benne az embrionális testhelyzetben fekvő emberi alakkal, a (nőstény) béka testének belsejét jeleníti meg.

Minthogy a kifejlett kétéltű kialakulásának különböző stációi megmagyarázhatatlannak és ezért misztikusnak tűntek az ókori egyiptomiak számára, úgy képzelték, hogy képes önmagát megteremteni, tehát isteni mágikus és teremtő erővel rendelkezik. A béka (és a béka alakban vagy béka fejjel ábrázolt Heqet istennő) a fáraókori vallásos szimbolikában a teremtés, a termékenység, illetve a halál utáni újjászületés (egyiptomiul *wḥm ʿnḫ,* 'megismételni az életet') egyik alapvető szimbóluma volt.[6]

Nagyon valószínű, hogy már a szóban forgó korai hajómodell esetében is ezt az újjászületés-szimbolikát közvetíti a béka, mégpedig egyértelműen halotti kontextusban, a csónakban (a béka alakú istennő „méhében") fekvő ember halotti állapotát alvó állapotként jelenítve meg.

Ez az ókori egyiptomi történelem hajnalán megjelenő, meglepően komplex elképzelés már több, a halállal kapcsolatos későbbi toposzt is magába sűrít:

1. A halott a halál után „úgy viselkedik", mint életében (pl. alszik).
2. A halott védtelen, magatehetetlen állapotban van a halál után.
3. A halott egy istennő testéből (aki jelen esetben béka alakú) születik újjá.
4. A halott egy túlvilági utazáson vesz részt (csónak).[7]



1. kép. A Leideni Múzeum predinasztikus hajómodellje a fekvő alakkal (Seipel 1989, no. 8 nyomán)

Egy kb. 1500 évvel későbbi régészeti kontextusban, az elephantinéi temető Óbirodalom végi és Első átmeneti kori sírjaiban S. J. Seidlmayer jellemzően lazán nyújtott testhelyzetű, a bal oldalukra fektetett, bal karjukat a test mellett kiegyenesítve, a jobbat pedig sokszor a mellkas előtt behajlítva tartó halottakat tárt fel.[8] A cél minden valószínűség szerint az volt, hogy a holttestek *ikonográfiája* egy alvó ember kényelmes testhelyzetét jelenítse meg. Ezt a feltételezést támasztja alá, hogy a fej alá minden esetben fa fejtámaszt (utóbbit jellemzően az idős férfiak temetkezéseinél), illetve iszaptéglát helyeztek.[9]

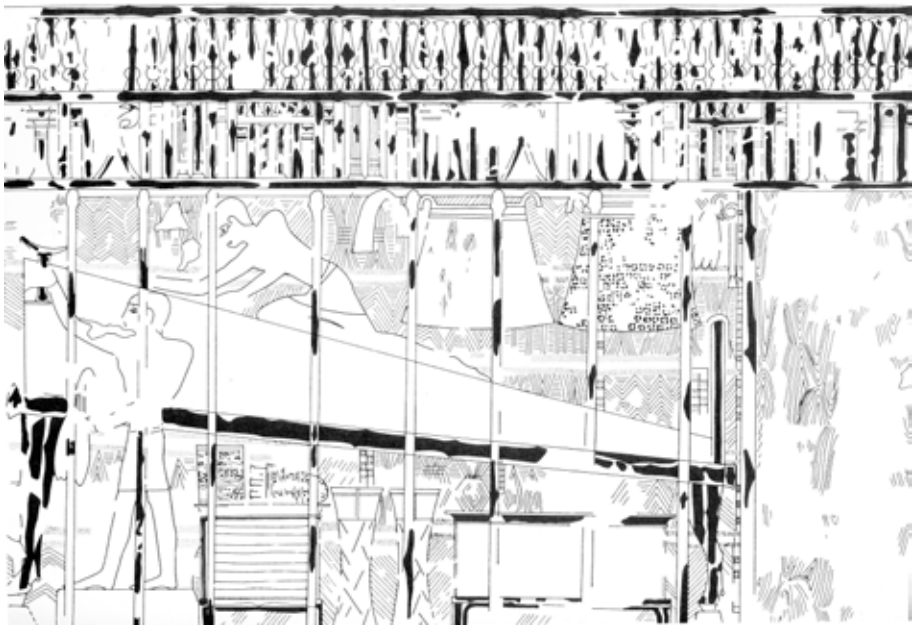
Az elephantinéi temetkezések ezen vonásaiból nagyon hasonló következtetéseket lehet levonni, mint a predinasztikus hajómodell esetéből. Nyilvánvaló, hogy az adott korszakban a túlvilághit helyi hagyománya szerint a földi élethez hasonló életmód folytatását remélték a halál után. Erre utal az is, hogy a mellékletként a fej alá elhelyezett fejtámaszok némelyike erősen kopott, használt darab volt: az élet során használt tárgy került a sírba, hogy a halál után, egy új dimenzióban folytatódó életben is a sír tulajdonosának a rendelkezésére álljon.[10] A sírban nyugvó test az elképzelés szerint tehát olyan állapotba kerül, mint az alvó ember – ezért válik a temetkezésben az alvó ember képmásává.

1. 2. Az ágy

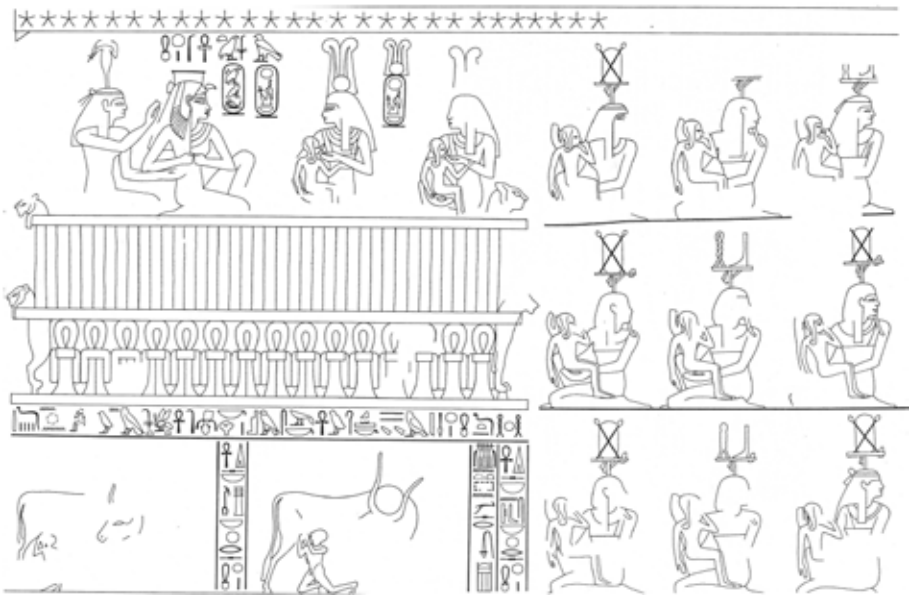
1. 2. 1. Az „ágy felállítása"

A Kr. e. 3. évezred második felében az óbirodalmi sírok falain ábrázolt egyik jelenettípuson a szolgálók egy mindennapos tevékenységet végeznek: a sírtulajdonos ágyát készítik elő az alváshoz, vagyis megágyaznak (*wdt ꜣtt,* 'az ágy felállítása'). A jelenet középpontjában az általában baldachinos szerkezet alatt felállított, legtöbbször oroszlánlábakon álló ágy látható. Két vagy három szolgáló készíti elő a hálóhelyet: az egyik lesimítja a matracot vagy lepedőt terít az ágyra, egy másik pedig a fejtámaszt helyezi rá (2. kép).[11]

Feltűnő és visszatérő elem, hogy az „ágy felállítása"-jelenetet általában a sírkamra egy olyan falán helyezték el, ahol a közelben ajtó/átjáró található, sőt bizonyos variánsokon az ajtó a jeleneten belül is megjelenik.[12] Egyes esetekben a jeleneten belül ábrázolt ajtót, illetve az egész jelenetet felülről *ḫkr*-fríz díszíti,[13] amely az ókori egyiptomi halotti ikonográfiában a mumifikálási rituálé helyszínére, a balzsamozócsarnokra utal. Az Újbirodalomtól kezdve a túlvilági kapukat, többek között a túlvilági ítélet csarnokának bejáratát is ilyen frízzel díszítik az ábrázolásokon. Bizonyos esetekben a fríz bonyolultabb, több elemből (palotahomlokzat-motívum, *dzsed*-oszlop, stilizált papiruszvirág-pár) áll, amelyek viszont az sírfalon



2. kép. Az „ágy felállítása"-jelenet egy 5. dinasztia kori sírban (Moussa–Junge 1975, Pl. 2 nyomán)



3. kép. Az oroszlánfejes ágy a királyi születés mítoszában
(Brunner 1964, Taf. 12 nyomán)

vagy koporsók oldalán megjelenő álajtók hagyományos frízének alkotóelemei. A jellegzetes frízzel díszített ajtó jelenléte tehát halotti rituális, sőt egyenesen túlvilági kontextusba (az Ozirisz előtt lezajló túlvilági ítélettel összefüggésbe) helyezi az ágy megvetésének első látásra nagyon is hétköznapi eseményét. Az erősen hangsúlyos ajtószimbolika, illetve a síron belül a halottak és az élők közötti kommunikációt biztosító álajtók frízeinek szerepeltetése pedig egyúttal arra is utal, hogy a történések egy, az e világ és a túlvilág között átmenetet (vagyis a halál utáni újjászületést) biztosító rituáléval állhatnak összefüggésben.

Ez a szimbolika még nyilvánvalóbbá válik azokban a kivételes esetekben, amikor az „ágy felállítása"-jelenet (máskor üres) ágyán a múmia alakú halott is megjelenik,[14] vagy amikor egy hajó fedélzeti kabinjában ábrázolják a jelenetet, amely a „Szép Nyugat" (*imntt nfrt,* 'túlvilág' vagy 'temető') felé tart.[15] Ebben az esetben az e világ és a túlvilág közti átmenet, a kettő közötti határok áthágása egy rituális hajóút keretében zajlik.

Az „ágy felállítása"-jelenet több sír dekorációs programjában egy zenészeket (többek között hárfásokat) és táncosokat, valamint táblajátékot (pl. *szenet*-játékot) játszó személyeket felvonultató jelenetsor közelében, láthatóan ahhoz kapcsolódóan helyezkedik el. A zenészek, táncosok és játékosok egy Hathor istennővel összefüggő ünnepi rituálé szereplői, amelynek során megnyílik a halottak és az élők közötti átjáró, s így lehetségessé válik a kommunikáció a két szféra között.[16] A hárfás-dalos, Hathorhoz kapcsolódó ünnepi jelenet ábrázolásain a két szféra közötti átmenet pillanatait egyfajta alternatív valóságként mutatják be, amelyben az élők és a holtak, bár egymástól jól elkülöníthetően, de egyazon térben és időben vannak jelen.

Az „ágy felállítása"-rituálé tehát legalábbis szimbolikájában mindenképpen szorosan összefügg ezzel a Hathorhoz kapcsolódó ünneppel, illetve az élők és holtak közötti határok megnyílásával és azok áthágásával. Az is elképzelhető azonban, hogy ez a rituálé maga is része volt az ünnepnek.

1. 2. 2. Az ágy mint az újjászületés átmeneti rituáléinak központi eleme

A magánsírok dekorációs programjában szereplő „ágy felállítása"-jelenet három olyan, egymással sok ponton összefüggő átmeneti rituáléval is összefüggésbe hozható, amelyekben központi szerepet kap az ágyszimbolika.[17]

Az első ezek közül a fent említett, Hathor istennőhöz kapcsolódó óbirodalmi ünnepség, amelynek során a halottak és élők közötti határok ideiglenesen megszűntek és a kommunikáció lehetővé vált a két szféra között.

Henry G. Fischer szerint a mindennapi életben használt ágyak már ekkor, az Óbirodalom (Kr. e. 3. évezred) idején is funkcionálhattak halottas ágyként/ravatalként, a 6. dinasztiától kezdve pedig ezeknek az ágyaknak a fej felőli végeit oroszlánfejek díszítették.[18] A mindennapi és a rituális használat tehát már ezen a ponton összefolyt egymással.

Oroszlánfejes (és oroszlánlábakkal ábrázolt) ágyak még két alapvető rituális eseménysorban töltenek be kulcsfontosságú szerepet.

A király isteni eredetének és születésének mítosza legkorábban Hatsepszut Deir el-Bahari-i és III. Amenhotep luxori templomában jelenik meg (3. kép), az elképzelés eredete azonban – bár bizonytalan – ennél nyilván jóval korábbra keltezhető.[19] A jelenetek középpontjában itt is egy oroszlánfejes ágy áll,[20] amely szimbolikusan a királyi gyermek (isteni) fogantatásának, születésének, és istenek általi elfogadásának (átmeneti rituálék egymásutánja!) központi helyszínét jelöli. A mítosz képsorának királyi halotti kontextusban (újbirodalmi uralkodók halotti kultuszát szolgáló templomokban) való elhelyezése azonban arra utal, hogy ugyanez a szimbolika az uralkodó halál utáni újjászületésekor (azaz a királyi ősök közé lépésekor) ugyanolyan fontos szerepet játszott, mint földi uralkodása alatti legitimációja biztosításában.[21] A királyi halotti kontextusban elhelyezett jelenetnek így nagyon hasonló a szimbolikája és funkciója, mint a magánsírokban megjelenő „ágy felállítása"-jelenetnek: az uralkodó földi legitimációja mellett a halott uralkodó túlvilági újjászületését is biztosítja.[22]

Ugyanaz az oroszlánfejes ágy, amely a király isteni születésének misztériuma során több átmeneti rituálében (például születés, istenek általi elfogadás) központi szerepet játszik, Ozirisz halál utáni újjászületésekor is elsőrendű jelentőséggel bír – mint halottas ágy, amelyen a mumifikálás és a temetési rituálé során és által az újjászületés végbemegy.[23] H. Beinlich megkísérelte rekonstruálni a Tutankhamon-sír előkamrájában talált három (víziló-, oroszlán- és tehénfejű) királyi halottas ágy szerepét a halotti rituálében.[24] Véleménye szerint a három ágy (vagyis az uralkodót megszülő isteni anya három különböző aspektusa) az átmeneti rituálé három különböző fázisát képviseli. A víziló aspektus befogadja a testébe, elnyeli; az oroszlán aspektus védelmezi a befogadás és az újjászületés közötti

időszakban; végül a tehén aspektus világra hozza, hozzásegíti a halál utáni újjászületéshez. Az oroszlánfejű halottas ágy tehát pontosan az átmeneti rituálé köztes állomásán *(rite de marge)* kap központi szerepet, amikor a halott az istennő méhében, illetve védelmében készül az újjászületésre. Éppen ez az a stádium, amelyet az ókori egyiptomi elképzelés szerint a halott valamiféle alvó állapotban tölt.

Az első látásra mindennapi használati eszköznek tűnő ágy tehát különböző ikonográfiai eszközök, illetve szimbólumok alkalmazásával egyrészt rituális kontextusba kerül, hiszen egy-egy ünnepi rituálésor vagy mitikus esemény részeként jelenik meg. Ugyanakkor azonban a temetkezési mellékletek egyik darabjaként túlvilági konnotációval is bír, és mint ilyen, a halott túlvilági újjászületését hivatott biztosítani a felsorolt képi szimbólumok segítségével. Részben ismét az alvó állapotból való felébredés (azaz a halálból való újjászületés) metaforájáról van szó, a halott alvó állapota pedig különösen szoros kapcsolatban van az újjászületést biztosító istennő (például Hathor) oroszlán alakban megjelenő aspektusával. Erre utal a halottas ágy oroszlánfeje és oroszlánlába. Másrészt azonban az ágy egyben mitikus utalás az isteni *hieros gamos*ra, amely egy ugyanilyen ágyon teljesedik be, ennek révén pedig az Ozirisz és Ízisz nászából született Hóruszra, akivel az újjászülető halott azonosulni kíván.[25]

1. 3. A fejtámasz átmenet-szimbolikája

A fentiekből már kiderült, hogy az „ágy felállítása"-jelenetek állandó szereplője egy szolgáló, aki egy fejtámaszt helyez az ágy fej felőli végére. (lásd 1. 2. 1). A fejtámasz (*wrs*) mindennapi használati eszköz volt az ókori Egyiptomban (4. kép): az oldalán fekvő, alvó ember nyakát támasztotta meg. Fejtámaszok a 3. dinasztia (Kr. e. 3. évezred közepe) idejétől ismertek sírmellékletként, az Újbirodalomtól (Kr. e. 2. évezred második fele) pedig már amulett formájában is.[26] A sírmellékletek között talált fejtámaszok sokszor erősen kopottak. Ezekben az esetekben kétségtelenül a halott életében használt tárgy került halotti rituális kontextusba, hasonlóképpen az ágyakhoz (lásd 1. 2. 2).

Az ókori egyiptomi elképzelés, amely szerint a halottak a földi életből való távozásuk és újjászületésük között az alváshoz hasonló átmeneti állapotba kerülnek, ennek az állapotnak a passzivitását, öntudatlanságát és sebezhetőségét emeli ki.[27] Ebben a sebezhető stádiumban a halott mágikus védelemre szorult a rátörő túlvilági veszélyek közepette – a fejtámasz egyike volt a mágikus védelmet nyújtó eszközöknek.

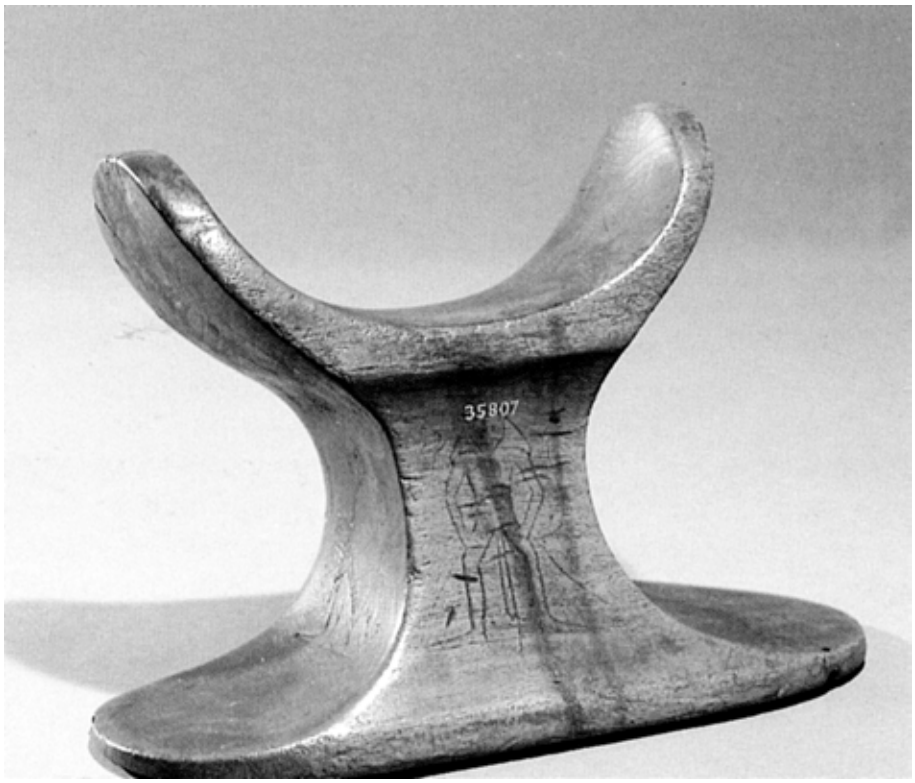
Olyan kiemelkedően fontos újjászületés-szimbólumnak tartották, hogy egy önálló fejezetet szenteltek neki a *Halottak Könyvé*ben: a fejtámaszokról írt 166. fejezet kifejezetten a tárgy túlvilági életben kifejtett mágikus szerepét állítja a középpontba. A szöveg a halott újjászületését mint alvásból való ébredést írja le. Az ébredés egyértelmű jele pedig a fej felemelése, amelyet a mágikus erejű fejtámasz biztosít. Némelyik fejtámasz dekorációja azt is világossá teszi, hogy a halott rajta nyugvó feje az ősvízből (Nun) kiemelkedő, kozmikus ellenségeit hajnalban legyőző és diadalmasan a keleti horizontra felemelkedő napistennel (vagyis a napkoronggal) azonosul.[28] A fejtámasz tehát magát a keleti horizontot, a napfelkelte mitikus helyszínét szimbolizálja, amely jellegzetesen liminális helyszín – az újjászülető napisten és az alvás öntudatlan állapotából ébredő halott számára egyaránt.[29]

Az egyiptomiak azt feltételezték, hogy az éjszakai sötétségben tehetetlenül és védtelenül heverő alvó/halott félig felemelt, fejtámaszra helyezett (felébredésre kész) feje védelmet nyer a gonosz démoni erők éjszakai támadásaitól. Az egyes fejtámaszokat díszítő védőistenségek (például a törpe alakú Bész isten és a víziló alakú Thoerisz istennő) szerepeltetése egyértelművé teszi a tárgy apotropaikus, mágikusan oltalmazó funkcióját, amely lényegében megegyezik az ágyakéval, melyeknek dekorációján ugyanezek a mindennapi élet krízishelyzeteiben (szülés, betegség) védelmet nyújtó istenségek jelennek meg.[30]

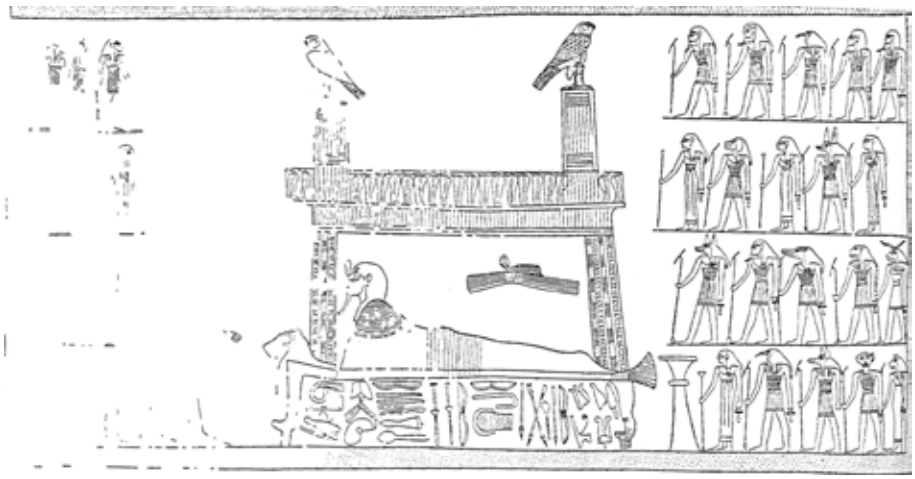
2. Felébredés a halál állapotából

2. 1. Éjszakai virrasztás Ozirisz felett

A földi életből való távozás és a túlvilágon bekövetkező újjászületés közötti átmeneti időszakot tehát az alváshoz hasonló liminális periódusnak tekintették, amelynek a halott felébredé-



4. kép. Fejtámasz Bész-szerű istenség ábrázolásával
(Seipel 1989, no. 406 nyomán)



5. kép. A halálból felébredő Ozirisz VI. Ramszesz sírjában
(Piankoff 1964, Fig. 142 nyomán)

se (újjászületése) vet véget. A halott mint alvó egyik isteni archetípusa vagy mitikus előképe a meghalt és újjászületése után a túlvilág urává váló istenség, Ozirisz volt. A mítosz szerint a mumifikálási rituálé befejeztével, a temetés előtti éjszakán az isten bebalzsamozott teste védtelenül hevert a halottas ágyon hajnalig. Az egyiptomi elképzelés szerint ebben a sebezhető, átmeneti állapotban a halott istenség hasonló fenyegetéseknek és veszélyeknek volt kitéve, mint az emberek az éjszakai alvás idején.

Az Ozirisz feletti virrasztás rituáléjának idején az éjszaka minden órájában meghatározott istenségek őrizték az isteni testet.[31] Egyes halotti szövegek ezeket az istenségeket a túlvilág hetedik (utolsó) kapujának őrzőivel azonosítják, akik magát a balzsamozócsarnokot, illetve a sírkamrát védelmezik, amelyben Ozirisz található. Ennek az isten testét közvetlen közelről védelmező, személyes isteni testőrségnek az apotropaikus szerepe abban állt, hogy két oldalról sorfalat alkotva vagy körbevéve a felravatalozott halottat (akinek archetípusa Ozirisz volt) lényegében mágikus védőfalat vontak köré a halál és az újjászületés közötti átmeneti periódusban. Kezükben egyes ábrázolásokon kések vagy más mágikus szimbolikával rendelkező fegyverek (kígyók, gyíkok vagy növények) láthatóak.[32] Fő fegyverük azonban a szöveges utalások szerint a kezükben tartott fáklyák mágikus erejű tüze, amellyel elriasztják, illetve megsemmisítik az ellenséges szándékkal közeledőket.[33] Ugyanez a mágikus tűz hivatott elűzni a rémálmokat az alvókra hozó túlvilági lényeket és démonokat is. (Lásd 1. 3.)

2. 2. Rs wḏ3 – „Az épségben felébredt"

A pillanat, amikor a hajnali napfelkelte első sugarai behatolnak a balzsamozócsarnokba, egyfajta kozmikus cezúraként ad jelt az éjszakai virrasztás rituáléjának befejezésére, a mágikus védelmet biztosító fáklyák rituális eloltására. Ezt az átmeneti rituálésor következő stációja, az ágyon fekvő halott alvásból való felébredése, vagyis halálból való újjászületése követi.[34] Ekkor veszi kezdetét a temetési szertartás („a nyugatra/temetőbe való átkelés"), amelynek csúcspontján a sír bejárata elé szállított halotton elvégzik a szájmegnyitás szertartását. A temetési rituálában a főszerepet Ozirisz fia, Hórusz, illetve az őt megszemélyesítő, a halotti rituálét vezető *szem*-pap játssza, aki egy halotti állapotnak megfelelő rituális alvásba merül, amelynek során azonosul a múmiavásznakba burkolt, halott istenséggel, akit a rituálé végén fel kell ébresztenie.[35]

A halottas ágyon fekvő istenség állapotának változását a felébredést (*rs*) követően a múmiavásznak lehullása (a végtagok szabad mozgásra való képességének visszanyerése), valamint a fekvő pozícióból való felemelkedés jelzik.[36] Ezt az állapotot az istenség *Rs-wḏ3* („Az épségben felébredt") aspektusa[37] fejezi ki, és ez a minőségi változás egyben az előtte lezajlott virrasztási rituálé sikerességére is utal.

A múmiavásznakat csupán a halottat védelmező és elrejtő „átmeneti öltözékének" tekintették, amelyet az újjászületés pillanatában levet, hiszen a szabad mozgás a túlvilági élet egyik elengedhetetlen feltétele.[38] A halott ikonográfiája az antropoid koporsók fedelén az Újbirodalomtól egészen a római korig tükrözte ezt a kettősséget. A halottat mindig újjászületett, isteni lénnyé vált állapotban ábrázolták: az egyik alaptípuson (még) múmiavásznakba csavarva, általában az isteni jelleg tradicionális ikonográfiai jegyeivel (arany maszk, sötétkék paróka stb.), a másikon viszont (már) élő emberként, ünnepi öltözetben. A múmiavásznak leoldása azt is jelenti, hogy a mindaddig a liminális zónában, csoportokon kívül, „láthatatlanul" létező halott ismét láthatóvá, *csoportba besorolhatóvá* válik.[39]

Egyes, koporsókon és halotti papiruszokon megjelenő ábrázolásokon a halottas ágyáról éppen felemelkedő, tagjait megmozdító Oziriszt ábrázolják. Ezeknek az ábrázolásoknak a forrása I. Széthi fáraó abüdoszi templomának egy jelenete, amelyet több újbirodalmi királysír dekorációs programja is átvett (5. kép).[40] Néhány variánson az ágyáról felkelő Ozirisz felett egy nagy *rs* ('felébredni') olvasatú hieroglifát is elhelyeztek, amely nemcsak magára a felébredésre, hanem egyben az új isteni minőségre (*Rs-wḏ3*) is utal.[41]

Az istennek ez az aspektusa azonban még mindig csak egy átmeneti állapot, az újjászületés első pillanata és első látható jele. Az isten már birtokában van minden képességének, már kiemelkedőben van a túlvilágról, egyfajta küszöbállapotban az itt és ott között. Az átalakulások végpontja az, amikor a halotti isten a túlvilág uraként végül a trónusára ül. Ebben az állapotban, ereje teljében Oziriszt általában Wenennefernek ('Tökéletességben levő/létező') nevezik.

2. 3. A halott mint alvásból felébredő

A magánsírokban, illetve magánemberek temetkezési mellékletein megjelenő halottaságy-ábrázolások a rajta fekvő isteni múmiát vagy a halottaiból éppen felébredő istenséget, Oziriszt jelenítik meg, akinek túlvilági újjászületésében a halott osztozni kíván. (Lásd 2. 2.) Viszonylag ritkán fordul elő, hogy a magánemberek halotti ikonográfiájában a halott (és nem Ozirisz) alvás-

ból való felébredését ábrázolják, azonban ezek a kivételes esetek nagyon izgalmas ikonográfiai megoldásokat alkalmaznak.

Nagyon ritka és az óbirodalmi „ágy felállítása"-jelenet (1. 2. 1) kontextusában merőben szokatlan is, hogy a halott *üljön* az ágyon. Mereruka szakkarai és Pepi meiri sírjaiban (6. dinasztia) azonban éppen ilyen jeleneteket találunk: a sírtulajdonos a felesége társaságában ül az előzőleg a szolgálók által „felállított" ágyon, miközben hitvese hárfán játszik neki.[42] Ezekben a különleges esetekben az *ágyon való (fel)ülés* éppúgy a felébredés/újjászületés ikonográfiai jele, mint a hárfa szerepeltetése.[43]

Hasonlóan érdekes megoldást találunk Dzsari thébai sírjában (11. dinasztia), ahol az ágy felállításának jelenetén nem a megszokott oroszlánlábú ágyon, hanem a láda alakú *koporsója tetején* fekvő múmiát és a fejénél füstölővel végzett halotti szertartást ábrázolják. A fekvő múmia feje megemelkedik, ám a megszokott fejtámasz (vagy más támaszték) nincs alatta.[44] Elképzelhető, hogy a minden szempontból szokatlan kompozíciónak ez a részlete nem a művész figyelmetlenségének eredménye, hanem a felébredt állapot jelzésére tudatosan alkalmazott eszköz.

Hasonlóan szokatlan és izgalmas ábrázolások a görög–római kori halotti ikonográfiából is ismertek. Egy Phaminis nevű gyermek számára készült, a Sótér család thébai sírjából származó koporsó *fej felőli* végén elhelyezett jeleneten a szárnyas napkorong sugarai ráragyognak az alatta fekvő, éppen felébredő/újjászülető múmia testére. Phaminis azonban a megszokottól eltérően nem visel múmiamaszkot, sem parókát, hanem az életében hordott rövid frizurát. A fej kissé megemelkedik, ugyanúgy, mint az előző esetben, alatta pedig a már kibomlott múmiavásznak rétege ismerhető fel.[45]

Feltehetőleg ugyanezen elképzelés érhető tetten a budapesti Szépművészeti Múzeum egy vásznaiból még a 19. század idején kibontott, kora római kori múmiájának esetében is, amelynek jobb szemüregében megmaradt a kőből készült, berakásos szem, a szemhéjat pedig vékony fapecekkel támasztották fel.[46] Hasonló eljárások a Harmadik Átmeneti Kor (21–22. dinasztia, Kr. e. 1. évezred első harmada) idejéből is ismertek,[47] amikor a mumifikálást igen magas színvonalon művelték, és a fő cél az volt, hogy a múmiavásznak alá rejtett holttestet az élő ember lehető leghitelesebb képmásává alakítsák. Az alvó állapotból felébredt halott ikonográfiáját ebben az esetben tehát maga az örökké épségben maradó, életteli test képmásává vált holttest reprezentálja.[48]

Jegyzetek

1 De Buck 1939, 12–13; Hellincx 2001, 68.
2 Szpakowska 2003, 111–116; Szpakowska 2010, 26, 33.
3 Szpakowska 2003, 114–115.
4 De Buck 1939; Zandee 1960, 81–85; Schlichting 1984; Assmann 2002, 366–369.
5 Inv. no. 1962/12.1: Brunner-Traut 1975, 41–46; Seipel 1989, 43 (no. 8); Raven 2010, 152–153.
6 A kora keresztény egyiptomi béka alakú agyaglámpások ezt a pogány szimbolikát őrizték meg. Néhány ilyen béka alakú lámpáson Ján11:25-re való utalásként az „(Én vagyok a) feltámadás" felirat olvasható görögül: Iacoby–Spiegelberg 1903, 215; Cooney 1976, 206; Dunand–Zivie-Coche 2004, 336.
7 A későbbi ábrázolásokon a bárkában szállított halott egy ágyon fekvő múmia vagy múmia alakú koporsó alakjában jelenik meg. A római kori Egyiptomból is ismert egy a leidenihez hasonló hajómodell, ebben azonban a halottat a fáraókorban szokásos múmia alakban ábrázolták, a hajó pedig egy vízen úszó kacsa alakját kapta: University of Swansea, inv. no. W 925; Brunner-Traut 1975, 46–49.
8 Seidlmayer 2001, 224–226.
9 Seidlmayer 2001, 227–230.
10 Más, hasonló eredetű temetkezési mellékletek mellett: Seidlmayer 2001, 232–233.
11 Vasiljević 1995, 97–108 és Abb. 20–26; Altenmüller 1997, 2–3.
12 Vasiljević 1995, 107.
13 Például Moussa–Junge 1975, pl. 2 (Szakkara, 5. dinasztia vége).
14 Dzsari thébai sírjában (11. dinasztia) például, ahol az ágyon fekvő múmia körül az „ágy felállításának" jelenetén megszokott szolgálók is megjelennek: Galán 1994, pl. IX; Vasiljević 2001, 354–355.
15 Mereruka szakkarai sírjában (6. dinasztia eleje): Duell 1938, pl. 141; Altenmüller 1996a, 15. Mehu vezír szakkarai sírjában (korai 6. dinasztia) pedig a halott maga is az ágyon fekszik: Altenmüller 1997, 2.
16 Altenmüller 1978; Fitzenreiter 2001a, 431–436 és 2001b, 75–78, 81–83; Liptay 2013, 5–7 és 2014, 68–71.
17 Vasiljević 2001, 356.
18 Fischer 1975, 768.
19 Brunner 1964, 187; Altenmüller 2013b.
20 Brunner 1964, pl. 12. A királyi születésmítosz különböző interpretációit lásd még Frandsen 1997, 84–93; Assmann 2010, 88–94.
21 Altenmüller 1996a, 3; 1996b.
22 Hartwig Altenmüller (1996a és b; 1997) szerint a királyi születési misztérium nem más, mint egy ősi újjászületési rituálé mitizált változata, amelynek egyik képi megjelenítése az óbirodalmi magánsírokban megjelenő „ágy felállítása"-jelenet.
23 Altenmüller 1996a, 8; Hellinckx 2001, 90. Az óbirodalmi magánsírok „ágy felállítása"-jelenetének egyes verzióin a helyszín (enteriőr) ábrázolása nagy hasonlóságot mutat a halottas ágyon fekvő múmia később toposszá váló jelenetén bemutatott helyiség ikonográfiájával (Altenmüller 1997, 4). Ez arra utal, hogy a két rituális helyszín szimbolikája lényegében megegyezik, elképzelhető tehát, hogy az óbirodalmi jelenet az oroszlános ágyon fekvő múmia később rendkívül népszerű képi toposzának egyik előzménye.
24 Beinlich 2006, 29–31.
25 Altenmüller 1996a, 16 és 1997, 6–7.
26 Konrad 2007.
27 Seidlmayer 2001, 229; Hellincx 2001, 92.
28 de Buck 1939, 6–14; Dasen 1993, 75–76; Hellincx 2001; Perraud 2002; Konrad 2007; Szpakowska 2010, 35–37.
29 Fischer 1980, nos. 4 és 13; Hellincx 2001, 77–80.
30 Az álmodás (vagy inkább *m33 rswt*, 'álomlátás') állapota szintén olyan, veszélyekkel teli átmeneti időszaknak számított, amikor az alvó (lelke) élet és halál között, egy átmeneti, liminális zónában tartózkodott: Vernus 1986; Szpakowska 2010, 21, 23. A káoszt képviselő rémálmokat, illetve az azokat hozó démonokat varázserejűnek tartott rituálék elvégzésével próbálták elűzni. Ezek a mágikus rituálék ugyanazokat a védelmező erőket (pl. mágikus erejű tűz) hívták segítségül, amelyek a napistent is segítették kozmikus ellenségei legyőzésében: Szpakowska 2010, 21–22, 33.

31 Assmann 2001, 349–358; Lucarelli 2012; Roberson 2013. Az Ozirisz mumifikált testét körülvevő és védelmező istenekről lásd még Zandee 1960, 204; Willems 1988, 240; Willems 1996, 308–309; Liptay 2011, 153.
32 Liptay 1996, 12–15; Guilhou 1999; Roberson 2009, 436; Kóthay–Liptay 2010, no. 14.
33 Ezeket a mágikus erejű fáklyákat a napisten ellenségeit legyőző, kobra alakú Napszem-istennő pusztító tüzével azonosították. Willems 1988, 144 és 159; Willems 1996, 205; Liptay 2002, 29–30.
34 Bommas 2007.
35 Vernus 1986, 746; Altenmüller 2009, 10–12 és 2013a. A rituálét végző isteni szerepéről lásd még Willems 1997, 360–364 és 367–368.
36 Már a legrégebbi halotti szövegekben szereplő rituálék kiemelik ezt a kulcsfontosságú mozzanatot: „Ébredj! Emelkedj fel! Emeld fel a fejed!" (*Piramisszövegek,* 735. számú mondás).
37 Van de Walle 1972.
38 Zandee 1960, 78–81; Hornung 1983; Kurth 1990, 53; Grallert 1996, 152–153; Rummel 2006, 395, 69. jegyzet.
39 Turner 1964, 6–7; Hornung 1983, 174–175.
40 Roberson 2013.
41 Lásd például VI. Ramszesz sírjában: Piankoff 1964, 438, fig. 142.
42 Vasiljević 1996, 90; Altenmüller 1996a, 5 és 1997, 4.
43 A hárfa újjászületés-szimbolikájára lásd 2. 1. 2.
44 Galán 1994, pl. IX; Vasiljević 2001, 354–355.
45 Germer–Kischkewitz–Lüning 2009, 60, Abb. 69. Hasonló ábrázolás látható Szenszaosz és Tkauthi koporsójának egyik oldalán is: uo., 63 és Abb. 74.
46 Lt. sz. 51.2079. Köszönettel tartozom Dr. Fóthi Erzsébetnek (Magyar Természettudományi Múzeum, Embertani Tár), hogy a múmiával kapcsolatos, még publikálatlan kutatási eredményeket a rendelkezésemre bocsájtotta.
47 Taylor 2010, 44.
48 Belting 2003, 185–188.

Bibliográfia

Altenmüller, H. 1978. „Zur Bedeutung der Harfenlieder des Alten Reiches": *Studien zur Altägyptischen Kultur* 6, 1–24.

Altenmüller, H. 1996a. „Zu Isis und Osiris": M. Schade-Busch (szerk.): *Wege öffnen: Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag.* Ägypten und Altes Testament 35. Wiesbaden, 1–17.

Altenmüller, H. 1996b. „Geburtschrein und Geburtshaus": P. Der Manuelian (szerk.): *Studies in Honor of William Kelly Simpson.* I. Boston, 27–37.

Altenmüller, H. 1997. „Auferstehung und Geburtsmythos": *Studien zur Altägyptischen Kultur* 24, 1–21.

Altenmüller, H. 2009. „Die Wandlungen des Sem-Priesters im Mundöffnungsritual": *Studien zur Altägyptischen Kultur* 38, 1–32.

Altenmüller, H. 2013a. „Der 'Schlaf des Horus-Schen' und die Wiederbelebung des Osiris in Abydos": H. W. Fischer-Elfert – R. B. Parkinson (szerk.): *Studies on the Middle Kingdom. In Memory of Detlef Franke*. Wiesbaden, 9–22.

Altenmüller, H. 2013b. „Anubis mit der Scheibe im Mythos von der Geburt des Gottkönigs": *Studien zur Altägyptischen Kultur* 42, 15–35.

Assmann, J. 2001. *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. München.

Assmann, J. 2002. *Altägyptische Totenliturgien* 1. *Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches.* Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 14. Heidelberg.

Assmann, J. 2010. „Politik und Religion. Altägyptische und biblische Ausprägungen eines aktuellen Problems": J. Assmann – H. Strohm (szerk.): *Herrscherkult und Heilserwartung.* Lindauer Symposien für Religionsforschung 2. München, 81–105.

Beinlich, H. 2006. „Zwischen Tod und Grab: Tutanchamun und das Begräbnisritual": *Studien zur Altägyptischen Kultur* 34, 26–31.

Belting, H. 2003. *Kép-antropológia. Képtudományi vázlatok.* Spatium 2. Budapest.

Bommas, M. 2007. „Das Motiv der Sonnenstrahlen auf der Brust des Toten. Zur Frage der Stundenwachen im Alten Reich": *Studien zur Altägyptischen Kultur* 36, 15–22.

Brunner, H. 1964. *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos.* Ägyptologische Abhandlungen 10. Wiesbaden.

Brunner-Traut, E. 1975. „Drei altägyptische Totenboote und vorgeschichtliche Bestattungsgefässe": *Revue d'Égyptologie* 27, 41–55.

de Buck, A. 1939. *De godsdienstige opvatting van den slaap inzonderheid in het oude Egypte: rede uitgesproken bij het aanvaarden van het ambt van buitengewoon hoogleerar in de Egyptologie en de geschiedenis van de antieke godsdiensten aan de Rijksuniversiteit te Leiden op 20 October 1939.* Mededelingen en verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Gezelschap "Ex Oriente Lux" 4. Leiden.

Cooney, J. D. 1976. „An Early Dynastic Statue of the Goddess Heqat": *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art* 63/7, 202–209.

Dasen, V. 1993. *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece.* Oxford Monographs on Classical Archaeology. Oxford.

Duell, P. 1938. *The Mastaba of Mereruka* II. Oriental Institute Publications 39. Chicago.

Dunand, F. – Zivie-Coche, C. 2004. *Gods and Men in Egypt (3000 BCE to 395 CE)*. New York.

Fischer, H. G. 1975. „Bett": W. Helck – E. Otto (szerk.): *Lexikon der Ägyptologie* I. Wiesbaden, 767–768.

Fischer, H. G. 1980. „Kopfstütze": W. Helck – E. Otto (szerk.): *Lexikon der Ägyptologie* III. Wiesbaden, 686–693.

Fitzenreiter, M. 2001a. *Statue und Kult. Eine Studie der funerären Praxis an nichtköniglichen Grabanlagen der Residenz im Alten Reich* I. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie III. Berlin (www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes3).

Fitzenreiter, M. 2001b. „Grabdekoration und die Interpretation funerärer Rituale im Alten Reich": H. Willems (szerk.): *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms. Proceedings of the international symposium held at Leiden University 6–7 June, 1996*. Leuven – Paris – Sterling, VA, 67–139.

Frandsen, P. J. 1997. „On Categorization and Metaphorical Structuring. Some Remarks on Egyptian Art and Language": *Cambridge Archaeological Journal* 7/1, 71–104.

Galán, J. M. 1994. „Bullfight Scenes in Ancient Egyptian Tombs": *Journal of Egyptian Archaeology* 80, 81–96.

Germer, R. – Kischkewitz, H. – Lüning, M. 2009. *Berliner Mumiengeschichten. Ergebnisse eines multidisziplinären Forschungsprojektes*. Berlin–Regensburg.

Grallert, S. 1996. „Die Fugeninschriften auf Särgen des Mittleren Reiches": *Studien zur Altägyptischen Kultur* 23, 147–165.

Guilhou, N. 1999: „Génies funéraires, croque-mitaines ou anges gardiens?": S. H. Aufrère (szerk.): *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne* I. Orientalia Monspeliensia X. Montpellier, 387–388.

Hellinckx, B. R. 2001. „The Symbolic Assimilation of Head and Sun as Expressed by Headrests": *Studien zur Altägyptischen Kultur* 29, 61–95.

Hornung, E. 1983. „Vom Sinn der Mumifizierung": *Welt des Orients* 14, 165–175.

Iacoby, A. – Spiegelberg, W. 1903: „Der Frosch als Symbol der Auferstehung bei den Aegyptern": *Sphinx* 7, 215–219.

Konrad, K. 2007. „Bes zwischen Himmel und Erde. Zur Deutung eines Kopfstützen-Amuletts": *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 134, 134–137.

Kóthay K. A. – Liptay É. (szerk.) 2012. *A Szépművészeti Múzeum Egyiptomi Gyűjteménye*. Budapest.

Kurth, D. 1990. *Der Sarg des Teüris. Eine Studie zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten.* Aegyptiaca Treverensia 6. Mainz am Rhein.

Liptay É. 1996. „Réflexions sur le rôle symbolique des lézards en Égypte à propos de deux objets de bronze": *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts* 85, 7–17.

Liptay É. 2002. „Bandeau sur la tête – Aspects religieux d'un motif iconographique de la 21e. dynastie": *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts* 96, 7–30.

Liptay É. 2011. „From Middle Kingdom Apotropaia to Netherworld Books": Bechtold E. –Gulyás A. – Hasznos A. (szerk.): *From Illahun to Djeme. Papers Presented in Honour of Ulrich Luft.* BAR International Series 2311. Oxford, 149–155.

Liptay É. 2013. „Az átmenet ábrázolása az egyiptomi művészetben": *Ókor* 12/1, 3–11.

Liptay É. 2014. „Representations of Passage in Ancient Egyptian Iconography": R. Sousa (szerk.): *Body, Cosmos and Eternity. New Research Trends in the Iconography and Symbolism of Ancient Egyptian Coffins.* Archaeopress Egyptology 3. Oxford, 67–79.

Lucarelli, R. 2012. „The So-called Vignette of Spell 182 of the Book of the Dead": R. Lucarelli – M. Müller-Roth – A. Wüthrich (szerk.): *Herausgehen am Tage. Gesammelte Schriften zum altägyptischen Totenbuch.* Studien zum Altägyptischen Totenbuch 17. Wiesbaden, 79–91.

Moussa, A. M. – Junge, F. 1975. *Two Tombs of Craftsmen.* Archäologische Veröffentlichungen 9. Mainz am Rhein.

Perraud, M. 2002. „Appuis-tête à inscription magique et apotropaïa": *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 102, 309–326.

Piankoff, A. 1964. *The Tomb of Ramesses VI.* 1–2. Bollingen Series XL.1–2. New York.

Raven, M. J. 2010. *Egyptische magie op zoek naar het tovereboek van Thot*. Zutphen.

Roberson, J. A. 2013. *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques. Royal Apotheosis in a Most Concise Book of the Underworld and Sky.* Orbis Biblicus et Orientalis 262. Fribourg–Göttingen.

Rummel, U. 2006. „Weihrauch, Salböl und Leinen. Balsamierungsmaterialen als Medium der Erneuerung im Sedfest": *Studien zur Altägyptischen Kultur* 34, 381–407.

Schlichting, R. 1984. „Schlaf": W. Helck – W. Westendorf (szerk.): *Lexikon der Ägyptologie* V. Wiesbaden, 642–644.

Seidlmayer, S. J. 2001. „Die Ikonographie des Todes": H. Willems (szerk.): *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms. Proceedings of the international symposium held at Leiden University 6–7 June, 1996*. Leuven – Paris – Sterling, VA, 205–252.

Seipel, W. 1989. *Ägypten. Götter, Gräber und die Kunst. 4000 Jahre Jenseitsglaube*. Linz.

Szpakowska, K. 2003. „The Open Portal. Dreams and Divine Power in Pharaonic Egypt": S. Noegel – J. Walker – B. Wheeler (szerk.): *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*. University Park, PA, 111–124.

Szpakowska, K. 2010. „Nightmares in Ancient Egypt": J.-M. Husser – A. Mouton: *Le cauchemar dans les sociétés antiques. Actes des journées d'étude de l'UMR 7044 (15–16 Novembre 2007, Strasbourg)*. Paris, 21–39.

Taylor, J. H. 2010. *Egyptian Mummies*. London.

Turner, V. W. 1964. „Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passage": J. Helm (szerk.): *Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle, 4–20.

Vasiljević, V. 1995. *Untersuchungen zum Gefolge des Grabherrn in den Gräbern des Alten Reiches.* Zentrum für archäologische Untersuchungen 15. Belgrad.

Vasiljević, V. 1996. „Eine Darstellung des Aufstehens von der Totenbahre?": *Göttinger Miszellen* 152, 89–92.

Vasiljević, V. 2001. „Von der Kontinuität des Themas vom Bettenritual in Privatgräbern des Mittleren Reiches": *Studien zur Altägyptischen Kultur* 29, 349–356.

Vernus, P. 1986. „Traum": W. Helck – W. Westendorf (szerk.): *Lexikon der Ägyptologie* VI. Wiesbaden, 745–749.

van de Walle, B. 1972. „*Rś-wḏ3* comme épithète et comme entité divines": *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 98, 140–149.

Willems, H. 1988. *Chests of Life. A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins*. Leiden.

Willems, H. 1996. *The Coffin of Heqata (Cairo* JdE *36418)*. Orientalia Lovaniensia Analecta 70. Leuven.

Willems, H. 1997. „The Embalmer Embalmed. Remarks on the Meaning of the Decoration of Some Middle Kingdom Coffins": J. van Dijk (szerk.): *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde.* Egyptological Memoirs 1. Groningen, 343–372.

Zandee, J. 1960. *Death as an Enemy.* Studies in the History of Religions V. Leiden.

Kőszeghy Miklós (1964) ókortörténész, a PPKE BTK Ókortörténeti Tanszékének tanszékvezető egyetemi docense, az Evangélikus Hittudományi Egyetem egyetemi tanára. Kutatási területe az ókori Izrael története és nemzetközi kapcsolatai a babilóni fogság előtt, valamint ugyanezen időszak héber epigráfiája, Jeruzsálem története.

Legutóbbi írása az *Ókor*ban: *Áház titulatúrája* (2014/4).

Kinek jaj, kinek fáj?

Kőszeghy Miklós

Előzetes megfontolások

Hogy kinek fáj? Nyilván sokaknak, de közülük e rövid írás keretei között csak azokkal szeretnék foglalkozni, akiknek azért fáj, mert beleestek egy ősi csapdába: nem tudtak ellenállni az alkohol csábításának. Ha kissé még magasztosabban akarnék fogalmazni, akkor azt mondhatnám, hogy a részegség, majd az azt követő másnaposság archetipikus emberi tapasztalat. Ha pedig történészként közelítek a kérdéshez, akkor azt gondolom, hogy a részegség mint jelenség ugyanúgy értelmezhető a braudeli hosszú időtartam körébe tartozó elemként, mint mondjuk a földművelés adottságai, vagy akár a család.

A mértéktelen italozásról az Ószövetség is tud. Rengetegen isznak az Ószövetség nagyjai közül, felsorolni is nehéz őket.[1] Noé kezdte, a világon senki sem előzte meg e kétes dicsőségben – a Gen 9,21 szerint elég súlyos lehetett a helyzet, mert az özönvizet túlélő hérós meztelenre vetkőzve feküdt a sátrában. Lót alkoholos története még cifrább – őt a lányai itatták le, akik Szodoma és Gomora pusztulása után azt hívén, hogy nincs élő férfi a földkerekségen, saját apjuktól foganták fiaikat, Móáb és Ammón ősatyáit (Gen 19,30–38).[2] De leissza magát a hettita Úriás is, azazhogy őt Dávid itatja le, azt remélve, hogy a férfi így végre a feleségével hál majd, s eltereli róla az apaság gyanúját (2 Sám 11,13).

Ám az alkohol mérték nélküli élvezete csoportosan is lehetséges volt a férfiak számára. Amikor Ben-Hadad, a damaszkuszi arámi állam királya Samáriát ostromolta, bizony vezéreivel talált alkalmat és időt egy alaposabb lazításra is: velük együtt dőzsölt a sátrában (1Kir 20,12), úgyhogy már délre teljesen lerészegedett (1Kir 20,16) – ami, valljuk meg, nem kis teljesítmény egy ostrom kellős közepén! Ráadásul az alkoholizmus, korát messze megelőzve, már ekkor *gender fair* jelenségnek bizonyult. Ámósz próféta meglehetősen tiszteletlenül „básáni teheneknek" nevezi a samáriai elithez tartozó asszonyokat, akik egyre csak italt követelnek férjeiktől (Ám 4,1). És még folytathatnánk a sort, de talán megelégedhetünk ennyivel, különösen akkor, ha hozzátesszük, hogy a részegség feltehetően már az ószövetségi korban sem ismerte a társadalmi határokat. A szegények közt ugyanúgy gyakori lehetett, mint az elit tagjai között.

E sok eset ismeretében talán még meglepőbb, mennyi a bizonytalanság a részegség ószövetségi terminológiáját illetően. A részegséget jelölő héber gyök *šākar,*[3] amely az akkádból, az ugaritiból és az arámiból is adatolható. A belőle származtatott főnév, a *šēkar*[4] azonban már egy sor nehézség forrása. A legújabb héber szótár szerint a szó jelenthet bort és sört is – ez kissé borúlátóbban fogalmazva azt jelenti, hogy a szó valódi jelentését illetően teljes a bizonytalanság. A szó nyilvánvalóan rokona az akkád *šikārum*nak, amelynek jelentése 'sör', illetve általánosabban 'részegítő ital'.[5] Ám ettől még nem jutunk közelebb a bibliai szó jelentéséhez. Az bizonyos, hogy a köznép az ókori Izraelben is fogyasztott sört, erre utal az a tény, hogy igen sok lelőhelyről került elő a jellegzetes söröskancsó (széles kiöntő, valamint a kiöntő indulásánál a kenyérdarabok felfogására szolgáló szűrő). Lehetséges, hogy a héber *šēkar* egyfajta gyűjtőnév?[6] Ezt sem zárhatjuk ki.

Azonban, ha már a terminológiában ennyi a bizonytalanság, akkor talán érdemes másfelől elindulnunk. A szöveg mindig segít – már ha tudjuk értelmezni –, és ez most

sincs másként. A *Példabeszédek könyvé*ben rendkívül érzékletes leírást találunk a részegség (és talán a másnaposság?) tüneteiről. Az alábbiakban e szöveg megértésére teszünk kísérletet.

A szöveg: Péld 23,29–35

29. *Kinek jaj? Kinek fáj?*[7]
Kivel zsörtölődik egy asszony?[8] *Ki panaszkodik?*[9]
Kinek vannak sebei a semmiért?[10]
Kinek zavaros[11] *a szeme?*
30. *Azoknak, akik sokáig időznek a bor mellett,*
akik jönnek, hogy fűszeres bort próbáljanak![12]
31. *Ne nézd a bort, ahogy láttatja magát,*[13] *amint vörösen csillog,*
ahogy ragyog[14] *a kehelyben!*[15] *Könnyedén lecsúszik az!*[16]
32. *Végül megmar,*[17] *mint a kígyó,*
(mérget)[18] *spriccel, mint a vipera.*[19]
33. *Szemeid furcsa dolgokat látnak,*
Szíved perverz dolgokat[20] *beszél.*
34. *És olyan leszel, mint aki a tenger szívében fekszik,*
és mint aki fekszik az árbockosárban.[21]
35. *Megütöttek, nem éreztem fájdalmat. Lesújtottak rám, nem vettem róla tudomást.*
Mikor ébredek fel? Tovább keresem![22]

A folyamat

Rövid, ám igen érzékletes szöveg! Mintha keretes szerkezetben írna le egy jól ismert folyamatot. A legelején, a 29. versben az illető, már túl a részegségen, jajgat. Talán másnap reggel van már, s egy átborozott éjszaka után ilyenkor nagyon tud fájni az élet! Nyomban megtudjuk, mi is történt: sokáig, talán éjszakába nyúló üldögélés a bor mellett – innen bizony egyenes út vezethet a jajgatásig. Főként akkor, ha kóstolgatni lehet a különféle fűszerezett keverékeket, bizony ilyenkor nehéz a döntés – újra és újra meg kell kóstolni. És hát a vörösbor csillogása ellenállhatatlan, s mire rájövünk, hogy a bor úgy mar meg, mint egy kígyó, már késő. Hallucináció, botor és illetlen beszéd (alighanem hangosan), majd az egyensúlyozásért felelős szerveink kapitulációja. Megvernek, vagy csak álmodtam? Honnan vannak a sebeim? És mégis! Ha felébredek, kezdem elölről – ördögi kör.

Az egészért természetesen a bor a felelős. A szőlő *(vitis vinifera)* eredetileg Palesztinától északra volt őshonos, de valószínűleg igen korán utat talált a későbbi Izrael és Júda területére.[23] A háziasítás első nyomai Jerikó környékéről a Kr. e. 3. évezredből kerültek elő. A napsütés, a csapadék és a talaj mind ideálisak voltak – s ma is azok – a szőlőműveléshez és a bortermeléshez. Az ószövetségi korban minden falu mellett léteztek szőlőskertek, amelyeket falak választottak el egymástól, s amelyeknek termését szigorúan őrizték. A szőlő nagy részéből bort készítettek – kisebb része mazsolaként végezte –, méghozzá a bennünket érdeklő korszakban mindvégig változatlan módszerrel. A sziklába gödröt vájtak, ide hordták a szőlőt, majd taposással nyerték ki a levét. Ez a folyadék egy csatornán keresztül a közeli ülepítő gödörbe folyt, s itt must lett belőle. Miután a must kiforrt, agyagedényekbe töltötték, lepecsételték, s egy év múlva fogyasztották el. Fogalmunk sincs, milyen minőségű lehetett ez az ital. Már az Ószövetség is különbséget tesz a borok között termőhely szerint. Az is igen valószínű, hogy az óbor és az újbor közti különbséget is figyelembe vették – erről újszövetségi adatunk is van: senki sem tölt új bort régi tömlőbe.

A mértékkel történő borfogyasztás ellen semmiféle teológiai ellenvetés nem merül fel az Ószövetség lapjain. Épp ellenkezőleg, a Prédikátor így buzdítja olvasóit: „Azért csak edd örömmel kenyeredet, és idd jókedvvel borodat, mert mindig az volt Isten jóakarata, hogy ezt tedd!”[24] (Préd 9,7.) A mérték, minden bizonnyal ez volt a kulcskérdés már akkor is.

A bölcsességi irodalom mint a téma kerete

A kérdés mindezek után talán már csak az, hogy mit keres egy ilyen rendkívül érzékletes leírás a Biblia szövegében. A választ onnan érdemes kezdenünk, hogy szövegünk a *Példabeszédek könyvé*ben található, amely könyv az Ószövetségen belül a bölcsességi irodalom része. Az ószövetségi bölcsességfogalom szerint a bölcsesség praktikus valami, a gyakorlatból lehet megszerezni, és ha már megvan, akkor a gyakorlati élet megjavítására lehet felhasználni.[25] Nem a tudás mennyisége, hanem a minősége a döntő, és az is bizonyos, hogy az életkornak önmagában semmi köze ahhoz, hogy valaki birtokolja-e a bölcsességet, vagy nem. A bölcsességi irodalom alapvető meggyőződéseinek egyike, hogy a világban szoros összefüggés áll fenn tett és következmény között. Méghozzá azt is szilárdan vallja a bibliai bölcsességi irodalom, hogy a jó tett jó, a rossz ellenben rossz következmény(eke)t von maga után. Mindennek oka az, hogy ez az összefüggés a teremtett világ Isten, istenek szabta rendjéből következik. A sumer me, az egyiptomi *Maat* bizonyos értelemben ugyanazt a rendet garantáló erőt jelenti, mint a bibliai *Ṣᵉdāqāh*, amit jobb híján ’igazságosság’-ként szoktak magyarra fordítani. Az emberi igazságosság ezek szerint az isteni, az istenek világában érvényesülő igazságosságban gyökerezik, mintegy annak földi leképeződéseként valósul meg.[26] Mivel pedig ez a fajta bölcsesség a gyakorlati életre irányul, így semmi nem eshet kívül a hatókörén, ami része a mindennapi életnek – a részegség sem.

A bibliai bölcsességnek három szintjét szokás megkülönböztetni.[27] Az első a nemzetségi szinten megfogalmazódó bölcsesség, amit bízvást nevezhetünk népi bölcsességnek. A második a királyi udvar hivatalnoki közegében kialakuló bölcsesség, a harmadik a teológiailag reflektált bölcsesség. Ám mindhármat átjárja a fentebb említett meggyőződés, amely szerint a tett és következménye közt szoros és felbonthatatlan kapcsolat áll fenn. Ezen összefüggés jelentőségét aligha becsülhetjük túl. Ám bárki, aki nyitott szemmel jár-kel a világban, az akármelyik időpillanatban könnyedén érzékelheti, hogy a jó nem mindig nyeri el a jutalmát, miként a rossz sem feltétlenül bűnhődik. Sőt, mintha éppen fordítva volna! Így hát ezt az alappillért úgy kell tekintenünk, mint az iskolázott elit véleményét arról, hogy miként kellene működnie a világnak. Jelen pillanatban még nem így működik – gondolhatták sokan már akkor is –, de mégis ez az az irány, amerre haladni kell, a cél ugyanis a társadalom stabilitásának és ezáltal működőképességének minden körülmények közt való megőrzése.[28] Ez a meggyőződés egy idő után már az iskolázott elit köreiben is problémákat okozott,

hiszen látták, milyen gyakran szenvednek éppen a jók. E rendkívül fontos szellemtörténeti dilemmára adott zseniális válaszként lehet értelmezni Jób könyvét.[29] Ám a részegség oda vezet, hogy minden inog – előbb csak a részeg ember maga, de aztán ki tudhatja, hol áll meg a veszélyes folyamat?

Fentebb olvasott bibliai passzusunk a *Példabeszédek könyvé*nek harmadik nagy egységében, a bölcsek mondásait tartalmazó részben (22,17–24,22) található. Eredetét tekintve talán ez az egység is fogság előtti,[30] ám végső formáját tekintve már minden bizonnyal későbbinek kell tartanunk. Ám a bölcsességi irodalom egyik, a keletkezési időtől teljes mértékben független, kedvelt irodalmi formája, az apa–fiú beszélgetés az, amely itt is megjelenik. A Péld 23,26 ilyen apai intéssel kezdődik: egy aggódó atya óvja fiát a prostituáltaktól (Péld 23,26–28). Rögtön ezt követi a mi szövegünk, amely ugyan már csak témájánál fogva is világosan elkülönül az előzőtől, ám jelen formájában úgy tűnik, mintha ez is az apai intés része volna. De ha igaz az, hogy a bölcsességi tapasztalat gyakorlati jellegű, s az életből merít, hogy megjavíthassa az életet, akkor talán még egy lépést tehetünk az egész helyzet jobb megértése felé.

Az apa inti a fiát a bor túlzott élvezete kapcsán, talán éppen úgy, ahogyan őt is intette az apja. Ő azonban nem elégedett meg az intéssel, személyes tapasztalatot (esetleg többet is?) szerzett az alkohol pusztító erejével kapcsolatban. Saját tapasztalataiból kiindulva inti fiát, s ugyanezen okból talán azt is tudja, hogy hiába teszi…

Jegyzetek

1 Teljes körű felsorolást ad: Dubach 2009, 82–191.
2 A történetet egyfelől értelmezhetjük úgy, mint Izrael igen súlyos ítéletét saját szomszédjairól, mindazonáltal nem ez az egyetlen lehetőség. A lányok akcióját akár pozitívan is lehet értékelni – vö. Hodossy 2008, 51–55.
3 Gesenius[18], 1356.
4 Gesenius[18], 1356.
5 AHw 1332–1333.
6 Így Dubach 2009, 203–204.
7 A szöveget alapvetően saját fordításomban közlöm. Ám itt a Református Új Fordítást követem. A *jaj – 'wy* esete egyértelmű (vö. Gesenius[18], 23), ám a második felkiáltásban szereplő szó *('bwy)* hapax legomenon. Mivel párhuzamban áll a másikkal, nyilván jelentése is közeli azéhoz.
8 Lásd Gesenius[18], 633.
9 Aktívként fordítom a formulát a jobb érthetőség kedvéért – vö. Fox 2009, 741.
10 Lásd: *ḥnm*, Gesenius[18], 372.
11 Szó szerint 'sötét', vö. Gesenius[18], 348. Hausmann (1995, 297) vörös szemről ír.
12 Fox (2009, 741) megoldása is elképzelhető: 'to inspect, to investigate'.
13 Fox 2009, 741: 'presents itself'.
14 Az *'yn* ilyen értelmű fordításához lásd Fox 2009, 741.
15 A *Biblia Hebraica Stuttgartensia* apparátusának javítását követem.
16 A Református Új Fordítás megoldása igen találó. Vö. Waltke 2005, 264.
17 'Megharap' – *nšk,* vö. Gesenius[18], 855.
18 Az értelmezést segítő kiegészítés.
19 A „vipera" fordítás bizonytalan. Vö. *ṣp'* Gesenius[18], 1134: „unbestimmte giftige Schlangenart". Riede (2003, 1195) egyértelműen viperának értelmezi a kifejezést.
20 Így: Fox 2009, 741; Waltke 2005, 110 és 248 – meggyőző filológiai indoklással.
21 Itt is van bizonytalanság. Waltke (2005, 249) óvatosan föníciai eredetű hajózási terminusról beszél. Murphy (1998, 174) utal a *ḥbl* szó hapax voltára, és igen óvatosan fordítja a frázist: „sleeping at the top of something". Fordításunkban a Gesenius[18], 319 megoldását követtük.
22 Ti. a bort, a borivás lehetőségét.
23 Az alábbiakhoz lásd Kőszeghy 2015, 8–9; valamint Zwickel 2013, 107–108. Lásd még alapvetően és részletesen: Franken 1999, 41–45.
24 A szöveget itt a Református Új Fordítás szerint közlöm.
25 Lásd Zenger et al. 2012[8], 405.
26 Lásd Zenger et al. 2012[8], 406.
27 Lásd Zenger et al. 2012[8], 408–409.
28 Vö. Knauf 2009[2], 105.
29 Így: Knauf 2009[2], 106.
30 Lásd Zenger et al. 2012[8], 455–459.

Bibliográfia

Dubach, M. 2009. *Trunkenheit im Alten Testament. Begrifflichkeit – Zeugnisse – Wertung.* Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 184. Stuttgart.

Fox, M. V. 2009. *Proverbs 10-31.* Anchor Bible 18B. Baltimore.

Franken, R. 1999. *Wine and Oil Production in Antiquity in Israel and Other Mediterranean Countries.* Sheffield.

Gesenius, W. 2013[18]. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.* Heidelberg.

Hausmann, J. 1995. *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit.* Forschungen am Alten Testament 7. Tübingen.

Hodossy T. E. 2008. *Móáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédságában.* Kréné 9. Budapest.

Knauf, E. A. 2009[2]. „Die Verfasserkreise der hebräischen Bibel": T. Römert et al. (szerk.): *Einleitung in das Alte Testament*. Zürich, 104–114.

Kőszeghy M. 2015. *Keine Stadt lebt für sich allein. Jerusalem und seine Umgebung vor dem babylonischen Exil.* Alter Orient und Altes Testament 421. Münster.

Murphy, R. E. 1998. *Proverbs.* World Biblical Commentary 22. Nashville.

Riede, P. 2003. „Art. Schlange": *Calwer Bibel Lexikon.* Bd. 2, 1195–1197.

Waltke, B. K. 2005. *The Book of Proverbs, Chapters 15–31.* The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI.

Zenger, E. et al. 2012[8]. *Einleitung in das Alte Testament.* Stuttgart.

Zwickel, W. 2013. *Leben und Arbeit in biblischer Zeit. Eine Kulturgeschichte*. Stuttgart.

Beszkid Judit (1989) az ELTE Általános Irodalomtudományi Doktori Programjának hallgatója. Kutatási területe: az Argonauta-mítosz késő antik variánsa, Orpheus *Argonautikája*.

Legyőzni a sárkánykígyót, avagy változatok egy hőstettre

Az Argonauta-történet egy epizódjának átalakulása Pindarostól Orpheusig

Beszkid Judit

Az aranygyapjúért Kolchisba érkező Argonautákra[1] váró próbatételek a kalandokkal teli hajóút megtétele után sem érnek véget: Aiétés, a kolchisi király ugyanis újabb, teljesíthetetlennek tűnő próbatételeket állít Iasón elé. Csak akkor lehet az ifjú hősé az áhított kincs, ha igába fogja a tüzet okádó, hatalmas bikákat, felszántja velük a kijelölt földet, és elveti ott a sárkányfogakat, majd a sárkányfogakból kikelő harcosokat is legyőzi. Iasón – Aiétés legnagyobb meglepetésére – sértetlenül kiállja ezeket az emberfeletti próbákat, igaz, titokban Médeia, a kolchisi királylány siet a segítségére. Ám Iasón még ezután sem tudhatja magáénak az aranygyapjút. Hogy az valóban az övé legyen, még a gyapjú őrét, a soha nem alvó sárkánykígyót is le kell győznie. [2] Az aranygyapjú megszerzése tehát végső soron ettől a győzelemtől függ, Iasónnak vagy valamelyik segítőjének meg kell ölnie vagy valahogyan el kell altatnia a sárkánykígyót, meg kell fosztania legfőbb tulajdonságától, az álomtalanságától. Tanulmányomban arra vállalkozom, hogy végigkövessem a mítosz e kitüntetett jelenetének változatait és változásait – a szöveges és képi ábrázolásokat egyaránt figyelembe véve –, s Pindaros *4. pythói ódá*jától kezdve az athéni és dél-itáliai vázaképeken keresztül a történet késő ókori variánsáig, az Orpheus *Argonautikáj*ában olvasható jelenetig eljutva bemutassam, hogyan lehet a soha nem alvó sárkánykígyót legyőzni.

Az Argonauta-történet első egészében ránk maradt elbeszélése Pindaros *4. pythói ódá*ja, amely a Kr. e. 462-ben rendezett pythói játékok kocsiversenyén győztes Arkesilaost, Kyréné királyát ünnepli.[3] A kardalköltő életművéből hosszúságával és elbeszélésmódjával kitűnő[4] győzelmi énekben a beágyazott mítosz az Argonauták történetét meséli el, amire az ad alkalmat a költőnek, hogy Battos, Kyréné alapítója az Argonauta Euphémos[5] leszármazottja. A hosszan elmondott (67–262), párbeszédes jelenetekkel gazdagított mítoszelbeszélést[6] meglepő módon éppen az aranygyapjú megszerzése előtti pillanatban zárja rövidre a költő. [7] Iasón sikeresen kiállt próbatételei után belekezd ugyan az utolsó kolchisi próbatétel, a sárkánykígyó legyőzésének elbeszélésébe, ám váratlanul megszakítja az elbeszélés folyamát, s az idő szorítására hivatkozva lerövidíti a további eseményeket. Így végül mindössze egy-egy rövid mondatot szentel a kolchisi események lezárásának: Iasón legyőzte a sárkánykígyót, és magával vitte Médeiát is. Az aranygyapjú megszerzéséről *expressis verbis* nem is ejt szót.[8]

A vonatkozó részlet Pindaros költeményében (244–250) az aranygyapjú helyzetének és őrének leírásával kezdődik: az aranygyapjú a sűrű bozótban[9] van elrejtve, őre pedig a sárkánykígyó (*drakón,* illetve *ophis*), amelynek jellemzésére a költő két sort is szentel. Ijesztő, fenyegető, falánk száját *(labrotatan genyón)* és óriási méretét emeli ki, mely egy ötvenevezős hajóét is meghaladja. A leírás tehát azt sugallja, hogy az aranygyapjú felé közelítőknek a legfőbb fenyegetést, a legnagyobb veszélyt egyfelől az állat szája jelenti, mely egészen közel van az aranygyapjúhoz *(eicheto labrotatan genyón),*[10] tehát ha párhuzamot vonnánk Duris vázaképével,[11] arra következtethetnénk, hogy az állat könnyedén elérné, sőt akár le is nyelhetné azt, aki a gyapjú felé közelít. Másfelől pedig az állat elképesztő nagysága mutatja, milyen ellenféllel kell a

És ők ketten a tiszta ligetbe elértek az úton,
egy nagy tölgyfa után kutakodva, amelyre a gyapjú
felhőként ül rá, és napfelkeltekor aztán
bíborszínben játszik a fényes napsugaraktól.
Ám a nyakát hosszan nyújtotta előre a kígyó
éppen előttük, s nem pihenő szemmel mereven néz
rájuk, ahogy jönnek, szörnyen sziszeg, és körülötte
visszhangozza a víz két partja s a végtelen erdő.
Még azok is meghallották, kik messzire laktak
titán Aiétól, Kolkhisz földjén, a Lükosznál,
mely kiömölve Araxész nagy hangú folyamából
szent árját Phásziszba beönti, utána meg együtt
folynak a Kaukázusban a tengervízbe rohanvást.
És gyerekágyas anyák rémülten keltek a kisded
gyermekeket féltvén, kik még karjukban aludtak,
s rátették kezüket remegő gyerekükre szorongva.
Mint amiképpen a füstbeborult erdő magasában
roppant nagy, feketéllő füstkarikák tekeregnek,
egyik a másik után jelenik meg, mindig előre
törnek a füstkoszorúk lentről szökkenve magasra
– akkor e szörny roppant gyűrűi is így tekeregtek,
mik sok száraz pikkellyel voltak beborítva.
És a leány a tekergőző szörny színe elé lép,
s Álmot, a legfensőbb istent megidézte, segítsen,
édes hangon kérte, a lényt bűvölje el, éjjel
bolygó úrnőjét, az alantit hívva, segítsen.
Aiszonidész meg félve követte, de akkor a kígyó
elbűvölve a daltól már elnyújtja gerincét,
földből lett köreit, kisimítja ezer karikáját,
mint amiképp a sötétlő hullám gördül a csendes
tengervízen tompa morajjal, s még a magasba
feltartotta a ronda fejét kettőjüket akkor
pusztító állkapcsával próbálva bekapni.
Ő a borókabokorról egy frissen leszakított
ággal, tiszta varázsszert merve ki bűvitalából,
dúdolgatva behinti szemét: a varázsszer erősen
illatozott, álmot szórt rá, és földre esett ott
helyben az álla, a sok fa között közben kiterültek
messzire végtelenül hosszú karikái mögötte.
És az aranygyapjút a leány utasítására
akkor a tölgy tetejéről ő letekerte. Szilárdan
állva a lány a varázsszerrel csutakolta pofáját,
míg csak Iészón nem szólt, menjen már a hajóhoz
vissza, s elindult akkor Arész árnyas ligetéből.

Apollónios Rhodios: Argonautika IV. 123–166
Tordai Éva fordítása

hősnek szembenéznie. A költő hasonlata ugyanis, miszerint ez a sárkánykígyó egy ötvenevezős hajónál is nagyobb, különösen plasztikus és érzékletes ebben a kontextusban, hiszen ez azt jelenti, hogy Iasónnak olyan szörnyet kell legyőznie, amely még magánál az Argónál is hatalmasabb.[12] Arról azonban nem esik szó, hogy ez a sárkánykígyó álomtalanul, állandó éberséggel őrizné a kincset.[13] Itt, a sárkánykígyó leírása után szakítja meg a költő az elbeszélést, s bejelenti, hogy innentől rövidebbre fogja a következőket.[14] Pindaros e metapoétikus sorok ígéretének megfelelően valóban rövidre zárja a további események elbeszélését, azonnal a sárkánykígyó megölésére ugrik a cselekményben, s ezt mindössze egy sorban foglalja össze: „Megölte csellel a szürkeszemű, tarkahátú kígyót" (249). Noha Iasónt itt nem nevezi néven mint a mondat alanyát, nincs okunk kétségbe vonni, hogy ő, az Argonauták vezére az, aki megölte a sárkánykígyót. Ehhez a tettéhez azonban valamilyen *techné* járult hozzá. Jóllehet a kardalköltő nem fejti ki részletesen, miféle *technéről* van szó, és hogyan segített ez a hőstett végrehajtásában, már az antik *scholion* értelmezése szerint is a kolchisi királylány, Médeia varázstudományára utal. Mindenesetre a rövidre szabott epizódban Iasón az, aki – végső soron egy héróshoz méltóan (?)[15] – megöli az útjába álló hatalmas szörnyet, míg a segítségére siető királylány alakja csupán a háttérből sejlik fel. A leírás szűkszavúsága azonban nyugtalaníthatja az olvasót, hiszen éppen azon a ponton hallgat el a költő, amikor Iasón vállalkozása a csúcspontjára ér, amikor a hős végre megszerzi magának a keresett kincset. A költő szinte átsiklik efölött, sőt gyorsan tovább is görgeti az eseményeket Médeia megszöktetésére,[16] és a lány jelzője, a *Peliaophonon,* vagyis 'Pelias gyilkosa' egyszersmind mítoszának már egy következő, az Argonauták hazaérkezését követő, történetükön túlnyúló állomására utal. A pindarosi változat azonban nem párhuzam nélküli. Bár nem maradt ránk az athéni Pherekydés (Kr. e. 5. század) és a hérakleai Hérodóros (Kr. e. 400 körül) elbeszélése, az Apollónios Rhodios *Argonautikájához* tartozó *scholion* rövid összefoglalása alapján tudjuk, hogy mindkét elbeszélésben Iasón ölte meg az aranygyapjú őrét.[17]

Ami a vázaképeket illeti,[18] a pindarosi ódát megelőző, Kr. e. 480–470-re datált vörösalakos kylix[19] a jelenet egyik legismertebb ábrázolása, amelyen egy, az írott forrásokból nem ismert mítoszvariáns látható. A szereplők és maga a mítosz jól beazonosítható,[20] a meglévő szöveges hagyomány alapján azonban a kép által elbeszélt történetet nem tudjuk egyértelműen rekonstruálni: Iasón a rémisztő sárkány hatalmas szájából lóg ki, mellette áll Athéné (az istennőhöz egyértelműen köthető attribútumokkal), mögötte pedig egy almafa látható, melyen az aranygyapjú függ. A kép több kérdést és értelmezési lehetőséget is felvet:[21] miért lóg ki Iasón a sárkány szájából, milyen szerepe van itt Athénének, vajon az istennő épp megakadályozza, hogy a sárkány teljesen lenyelje Iasónt? Vagy Iasón már megjárta a sárkánykígyó gyomrát, és Athéné segítségével sikerült onnan visszatérnie, esetleg újjáélednie? Vagy az istennő csupán figyeli, ahogy a számára kedves hős megjárva a sárkány gyomrát teljesíti az utolsó kolchisi próbatételt? Noha ezekre a kérdésekre nem tudunk egyértelmű választ adni, az azonban jól látható, hogy Duris, a vázafestő az általa *elmesélt* variánsban máshová teszi a mítosz hangsúlyait: a hős, hogy az áhított kincset megszerezze, nem megöli vagy elaltatja a kincset őrző hatalmas sárkánykígyót, hanem egy istennő jelenlétében szerzi meg az aranygyapjút, melyhez az állat száján át vezet az út (1. kép).[22] Nagyjából egy évtizeddel későbbi, szinte a pindarosi ódával egykorú az Orchard-festő vörösalakos oszlopkratérja (2. kép),[23] amelyen Iasón ismét Athénével látható. A hős itt lesoványodottnak, elgyötörtnek látszik, s az istennő oltalma alatt mintha lopakodva közelítene a sziklára akasztott aranygyapjúhoz, melyet egy nem túl ijesztő kígyó őriz. A kép jobb szélén látszik még az Argó hajó orra, előtte pedig egy másik férfi tűnik fel, akinek kiléte kérdéses.[24] A jelenet ebben a formában, legfőképp Iasón és a sárkánykígyó ábrázolása miatt már-már komikusnak hat,[25] a férfi ugyanis, akit a pindarosi óda a félistenekből álló Argonauták büszke vezéreként és igazi hősként jellemzett,[26] s a hatal-

mas sárkánykígyó, amely a kardalköltő leírása szerint még egy ötvenevezős hajón is túltesz, aligha lenne felismerhető ezen a képen. Iasón nem igyekszik megölni a kígyót, hiszen kezében még fegyver sincs, hanem mintha arra törekedne, hogy az aranygyapjút úgy csenje el, hogy az azt őrző sárkánykígyó ne is vegye észre.

A valamivel későbbi dél-itáliai vázaképeken Athén városvédő istennője helyett már Médeia jelenik meg Iasón mellett segítőként. A Sisyphos-festő apuliai kratérjának[27] alsó regiszterében látható az aranygyapjú megszerzésének a pindarosi változathoz hasonlítható jelenete. A hármas kompozíció középpontját Iasón foglalja el. Az ifjú hős támadó állásban, bal kezével megragadja az aranygyapjút, s jobbjában kivont kardját tartja, készen arra, hogy megölje az aranygyapjú fölött tekergő sárkánykígyót. Médeia pedig a háttérben, Iasón mögött áll kezében tartva varázsdobozát.

Ezzel szemben Euripidés *Médeia* című tragédiájában egy másik változatot találunk. A dráma a Korinthosban zajló, tehát az aranygyapjú megszerzését, a Hellasba való hazatérést és a iólkosi gyilkosságot követő eseményeket viszi színre. A második epizódban (446–626), a darab talán legélesebb agónjában Médeia és hűtlenné vált férje csap össze.[28] Iasón tudva, hogy Kreón száműzte feleségét és gyermekeit Korinthosból, az asszonyt okolja sorsa rosszra fordulásáért, magáról pedig minden felelősséget elhárít. Iasón megszólalása hosszú és keserű választ vált ki Médeiából: Iasón szemére veti, hogy mi mindenre vetemedett érte, emlékezteti a hőst a Kolchisban történtekre, köztük arra, hogy az aranygyapjú megszerzése nem is saját érdeme volt. [29] Iasón pedig mindezek ellenére megszegte esküjét és elárulta őt. A férfi nem tudja megcáfolni Médeiát, nem is próbálja meg az asszony szemrehányásainak igazságát kétségbe vonni, inkább azzal próbál védekezni és Médeia vádjait hárítani, hogy a szerelem isteneit, Kpyrist és Erőst teszi felelőssé a történtekért. A férfi érvelése szerint tehát Médeia nem önszántából, hanem a szerelemtől hajtva cselekedett, ami azt jelenti, hogy az érdem sem az övé. Ami az aranygyapjú megszerzését és a sárkánykígyó legyőzését illeti, a drámában csak egy rövid, ámde a mítosz történetének ala-

1. kép. Iasón a sárkány szájában. Athéni vörösalakos kylix, Kr. e. 480–470 k., Duris, Vatikán (forrás: http://www.museivaticani.va)

2. kép. Az aranygyapjú megszerzése.
Athéni vörösalakos oszlopkratér, Kr. e. 470–460 k. Orchard-festő, New York
(forrás: https://www.metmuseum.org/art/collection/search/253427)

3. kép. Az aranygyapjú megszerzése Médeia segítségével.
Paestumi vörösalakos volutakratér, Kr. e. 320–310 k., Nápoly
(forrás: http://www.liebieghaus.de/en/medeas-love)

kulására nézve fontos utalást találunk rá. Egyrészt a sárkánykígyó tulajdonságai között itt már álomtalansága is szerepel *(aypnos ón),* másrészt pedig, bár megölésével győzték le az állatot, de a hőstettet nem Iasón, hanem Médeia vitte véghez *(kteinas')*.[30] A további részletek azonban homályban maradnak, nem derül ki pontosan, Médeia hogyan, milyen eszközzel ölte meg az aranygyapjú őrét. Mégis a mítosz – számunkra hozzáférhető – történetének fontos állomása ez az Euripidés színpadán elhangzó párbeszéd, amelyben Médeia elvitatja Iasóntól ezt a hőstettet,[31] ezután ugyanis a ránk maradt elbeszélések legtöbbjében – az Argonautákról szóló epikus költeményekben, a Médeia történetére fókuszáló elbeszélésekben,[32] a mitográfiai összefoglalókban[33] és a vázaképeken is – rendre Médeia az, aki megöli vagy, ahogyan majd Apollónios Rhodios *Argonautikájában* olvashatjuk, varázspraktikáival elaltatja a sárkánykígyót.[34] Már a Kr. e. 4. századból származó vázaképeken is Médeia az, aki az aranygyapjú őrét elintézi. E kompozíciók középpontjában a fára akasztott aranygyapjú látható, s egyik oldalán Médeia a sárkánykígyót foglalja le, míg Iasón a másik oldalról közelít az aranygyapjúhoz. Egy paestumi vörösalakos lékythoson Médeia a kezét emeli a kígyó felé, amíg Iasón a fa túloldalán, lándzsájára támaszkodva várakozik.[35] Egy paestumi kratéron pedig Médeia egy phialéból eteti a fára tekeredő kígyót, míg Iasón a túloldalon megragadja az aranygyapjút (3. kép).[36]

Apollónios Rhodios eposzának 3. könyvében lép színre Médeia, aki innentől fogva a cselekmény egyik főszereplője lesz. A kolchisi királylányról, akit Héra a 3. könyv elején *polypharmakos*ként[37] mutat be Athénének, fokozatosan derül ki, hogy valójában milyen varázspraktikákra is képes és milyen hatalma van.[38] A szerelemtől megsebzett lány a harmadik könyv elején a görög hős iránti szenvedélye és a családja iránti tisztelet közt őrlődik,[39] de végül úgy dönt, enged szenvedélyének, és segítségére lesz Iasónnak: átadja neki a Prométheiont, hogy e különleges varázsszer[40] révén a hős sértetlenül kiállja Aiétés próbatételeit.[41] Iasón sikerét látva azonban a király mégsem hajlandó odaadni a gyapjút az Argonautáknak, ám azt megsejti, hogy lányai segítették az idegent, ezért megtorlásra készül. Médeia ekkor újabb döntés elé kerül: vagy öngyilkos lesz, vagy elmenekül apja haragja elől és csatlakozik a görög hajósokhoz.[42] Már készül meginni a mérget, de Héra közbelép, így a lány összeszedi varázsfüveit, s elhagyja a palotát.[43] Míg nemrégiben Iasón szorult az ő segítségére, most ő fordul oltalomkérőként az Argonautákhoz, kérését pedig, hogy velük együtt hajóra szállhasson, egy ajánlattal biztosítja, védelméért cserébe ugyanis felajánlja az Argó legénységének, hogy megszerzi nekik az áhított aranygyapjút.[44] A hajósok el is fogadják a lány ajánlatát, így Médeia és Iasón együtt mennek Arés ligetébe, hogy ott Médeia beváltsa ígéretét, egyszersmind megváltsa magának a Hellasba tartó hajóutat.[45] A kolchisi királylány a cselekmény során ekkor mutatkozik meg először nagy erejű varázslónőként,[46] véghezviszi *aristeiá*ját,[47] Iasón helyett ugyanis ő intézi el az aranygyapjú őrét.

Amint az aranygyapjú és az azt őrző sárkánykígyó közelébe érnek,[48] a lány az Álmot hívja, hogy ez az isten bűvölje meg a szörnyet, [49] majd Hekatét szólítja, az istennő támogatását, jóváhagyását kérve. Az istenekhez szóló kérését a költeményben nem egyenes idézetként, hanem a narrátor által

röviden összefoglalva, az istenek néhány attribútumát és magát a kérést feleleventve olvashatjuk. [50] Tehát az elbeszélő a kérés tartalmát tolmácsolja, míg Médeia hangját, vagyis az elhangzott üzenet médiumát a hangadás igéivel *(kaleus', aue)* és hangjának jellemzésével re-prezentálja: Médeia Hypnost édes hangon *(hédeié enopé)* hívja.[51] Ez a hang azonban nemcsak vehikuluma az elhangzó kérésnek, hanem a maga édességével, hangzósságával dallammá összeállva *(oimé)* elbűvöli a jelenlévő sárkánykígyót, azaz egyfajta altatódalként hat rá. Ebben az altatódalban azonban Médeia nem közvetlenül az elaltatandót csitítgatja,[52] hanem az Álmot, a jelen nem lévő istenséget hívja.[53] Kérése pedig hathatósnak bizonyul, s ez a sárkánykígyóra tett hatásban nyilvánul meg.[54] Míg tehát az elhangzottak értelmük szerint az istennek szóltak, a kérés a maga hangzóssága révén a sárkánykígyót érintette meg, s így egy altatódal funkcióját töltötte be. A dallam hallatán ugyanis a sárkánykígyó elernyeszti testét. Az Álom megérkezését, vagyis a kérés beteljesülését és hatását tehát az állat testhelyzetének megváltozása fejezi ki: a kígyó eddig összetekeredő teste most Médeia énekének bűvöletében kinyúlik, s ez egyszersmind azt is jelenti, hogy így a kígyó teste által az aranygyapjú körül képzett természetes védőfal mintegy magától megnyílik *(anelyet')*.[55] Az állatnak ezt az önkéntelen mozdulatát, vagyis a dalra adott fiziológiai reakcióját a morajló tenger gyenge hullámzásához hasonlítja a költő.[56] Egyfelől tehát a tenger ritmikus, folytonosan ismétlődő, a ringatást felidéző mozgásának képét jeleníti meg, másfelől pedig az itt használt jelzők *(kóphos, abromos)* révén a víz mozgása által kiadott hangok csendességét, vagyis a tenger finom morajlását is felidézi, ami egyben arra is utalhat, hogy a sárkánykígyó korábbi félelmetes sziszegése (IV. 129–138) Médeia énekének hatására vagy teljesen elcsendesült, vagy valamiféle álmos szuszogássá szelídült.

A soha nem alvó állatot azonban nem lehet ilyen egyszerűen álomba ringatni, hiába van hatással az állat testének nagy részére ez az altatódal, ahhoz nem elég hatásos, hogy teljesen elbűvölje, mert éberségét megőrizve, vagyis őr mivoltának továbbra is tudatában fejét még mindig a magasba emeli *(hypsu… aeiras),*[57] mintegy azzal fenyegetve a feléje közelítőket, hogy bekebelezi őket *(meneainen… periptyxai)*. Médeiának ezért más eszközt is igénybe kell vennie, nem elég, hogy a kígyó teste által képzett akadályt kiiktatta, de az állat fejét, azaz éberségének, tudatának megtartóját is el kell bűvölnie, ehhez pedig a *polypharmakos* jelzőjéhez híven varázsfüveit használja fel. A varázsos altatószer összetevői ebben az esetben egy frissen letépett borókaág és a *kykeón*. A borókaágat az ókorban a kígyómarás ellen és a kígyók távoltartására használták,[58] a *kykeón* pedig, a titokzatos varázsszer, melyet Homérosnál Kirké használt vendégei átváltoztatására (*Odysseia* X. 234–236), ezúttal altatószerként funkcionál. Médeia tehát ezzel hinti meg *(rhaine)* a sárkány szemét, úgy hogy mindeközben énekel neki *(aoidais)*. Erről az énekről viszont semmi mást nem tudunk meg. Itt már hangsúlyosabb lesz maga a *pharmakon,* mert a soha nem alvó sárkánykígyóra fröcskölt varázsszer illata lesz végül az, aminek az állat már nem tud ellenállni, s álom száll a szemére. Médeia *aristeiá*ja tehát két mozzanatból áll. Először a Hypnosnak és Hekatének címzett himnusz dallamával hat a sárkánykígyóra, amivel testének csak egy részét tudja elbűvölni, aztán pedig a varázsfüvek erejével sikerül teljesen leigáznia az állatot, megfosztania legfontosabb tulajdonságától, az álomtalanságától. Az első lépésben részben kudarcot valló *oimé* (dallam) hatását tehát végül az *odmé* (illat) fogja kiteljesíteni, melyben az Apollónios által kedvelt *paronomasiá*nak egy példáját fedezhetjük fel. A hellénisztikus költő tudatosságára és játékosságára utal ugyanis, hogy a két szó közti egyetlen hangnyi különbségben rejti el a sárkánykígyó legyőzésének kulcsát.[59] Merthogy a sárkánykígyó az altatódal ellenében megőrzött éberségét végül a *kykeón*ba mártott borókaág illatától elbódulva adja fel, úgy, hogy ekkor már a fejét is leereszti, sőt tekervényei teljesen leoldódnak a fáról, melyen az aranygyapjú függ, s olyan messzire nyúlnak, hogy teste még az erdőből is messze kilóg. Csak ekkor lép elő a mindezidáig félve meghúzódó Iasón, hogy elvegye az aranygyapjút, Médeia pedig őrként állva a kígyó mellett[60] varázsfüvekkel kenegeti az alvó állatot, míg Iasónnal és az aranygyapjúval együtt vissza nem indulnak a hajóhoz.

Valerius Flaccus eposzában[61] görög elődjeihez képest[62] a következőképp alakul a cselekmény: az eposz utolsó ránk maradt énekében Medea elhagyva a szülői házat útnak indul, hogy Iasont utolsó próbatételén is átsegítse.[63] Mars ligetében találkozik a hőssel, hogy együtt megszerezzék az aranygyapjút (VIII. 55–120). A kincs felé közelítve Iason valamilyen fényt lát meg,[64] s ennek forrása felől érdeklődik a lánytól. Medea felfedi, hogy a fény forrása az aranygyapjút őrző sárkány szeme,[65] s kiderül az is, milyen különleges viszony fűzi őt az állathoz. A többi mítoszváltozatban nem szerepelt, itt azonban Medea az állat gondozója, ő az, aki ételt szokott hozni a hűséges őrnek, tehát most sem ismeretlenként érkezik a sárkány elé. Az állat veszedelmesen tátongó szája, melyet Pindaros és Apollónios is kiemelt, mint ami veszélyt jelentett az aranygyapjú felé közelítőknek, Valeriusnál hízelgő nyelvvel szokta Medeától a táplálékot kérni *(blanda poscit me pabula lingua)*. Valerius Flaccus tehát változtat némiképp a megszokott helyzeten, nem szakad el azonban teljesen az elődök változataitól, sőt mi több, az olvasó figyelmét is felhívja rá, hogy a megörökölt mitikus hagyományban többféle lehetőség közül is választhat. Mert Medea ezután megkérdezi Iasontól, mit szeretne tenni, s két lehetőséget ajánl neki: ha akarja, ő maga próbálhatja meg legyőzni az éberen őrködő sárkányt, vagy majd Medea elaltatja, s már legyőzöttként adja át a férfinak (VIII. 64–66). Míg az előbbi lehetőség a pindarosi változatot, az utóbbi Apollónios epizódját idézi meg.[66] Ahogy tehát Iason választhat, úgy a római szerző előtt is ott a döntés lehetősége, hogy melyik elődet útját követi. Csakhogy Iason nem válaszol a lánynak, csendben marad *(ille silet),* mert nagy félelem fogja el őt. A költő viszont meghozza a maga döntését, a felkínált lehetőségek közül az apollóniosi úton indul, de mégsem követi szolgaian hellénisztikus elődjét.

Medea a sárkánykígyót elérve először egy „barbár mértékű" *carmen*be kezd, melyben Somnust, az Álom megszemélyesített istenét szólítja meg. A latin *Argonautica* elbeszélője idézi Medea *carmen*jének szövegét – igaz, latinul és a hexameterbe illően –, s ezzel túltesz Apollónioson, aki csupán röviden foglalta össze a lány varázsigéinek tartalmát. Medea hypnotikus varázsigéiben tehát először az álom istenét szólítja meg,[67] majd a himnuszok szerkezetét követve kiemeli az isteni segítség jelen helyzetbeli fontosságát, felidézve a korábbi eseteket is, amikor maga is hatalmába tudta keríteni a természeti erőket: a hullámokat, fellegeket, villámokat és az égitesteket. Most azonban Somnus erejére is szüksége van *(sed nunc / nunc*

age maior ades). A valeriusi hősnő altatódala abban különbözik még hangsúlyosabban az apollóniosi Médeiáétól, hogy az utóbbi közvetlenül is szól a sárkánykígyóhoz, mégpedig úgy, hogy értelmére hatva próbálja meggyőzni az őrt, hogy egy kis időre hagyjon fel fárasztó szolgálatával. A lány tulajdonképpen egy jól felépített meggyőző beszédet tart a sárkánykígyónak, melyben különféle retorikai fogásokkal él. Először is az állatot megszólítva a *captatio benevolentiae* technikáját alkalmazza, amikor is az aranygyapjú „leghűségesebb őrének" nevezi őt, ezután pedig arra buzdítja, hogy a szemeit fordítsa el, vegye le kicsit a gondjáról. A lány érvelésének az a bensőséges viszony adja alapját, mely őt a sárkánykígyóhoz eddig fűzte: merthogy Medea nem idegenként, ellenségként érkezett, s most, hogy itt van, itt az idő, a megfelelő alkalom arra, hogy a sárkánykígyó egy időre felfüggessze kötelességét. Nem érheti baj az állatot – sugallja Medea –, semmilyen cseltől nem kell félnie, hiszen hűséges gondozója helyettese lehet, s úgy is ajánlja magát, mint aki készségesen leveszi a terhet a sárkány vállairól *(quem metuis me adstante dolum? servabo parumper / ipsa nemus)*.[68] Legalábbis ezt mondja, a megtévesztés azonban éppen ebben rejlik, mert a veszély, a csel, amit Medea irreálisként tüntet fel a kígyó előtt, nagyon is reális, mégpedig éppen Medea miatt. Amit tehát a lány szavai jelentenek, amit szavaival sugall, éppen ellentétes azzal, amit szavai által cselekedni próbál. [69] A római költő Medeája azzal számol, hogy a szüntelen őrködés fárasztó a sárkány számára, s azzal kecsegteti őt, hogy ezt a hosszú munkát *(longum… laborem)* szüneteltetheti egy kis időre. A hűséges őr azonban nehezen ugyan, de ellenáll a csábításnak. A sárkánynak itt nem az önkéntelen testi reakcióit hangsúlyozza a költő, sokkal inkább azt érzékelteti, ahogyan a sárkányban a kötelességtudat viaskodik a Medea által előrevetített pihenés csábításával, végül pedig az előbbi felülkerekedik az utóbbin: megfáradt ugyan *(fessus),* és kedvére való volna a pihenés, mégis amikor megérzi az édes álom közeledtét, megriad és elűzi magától azt *(horruit et dulces excussit ab arbore somnos).* Medea tehát, akárcsak Apollónios elbeszélésében, elsőre kudarcot vall, s itt is folytatnia kell mesterkedését, hogy a sárkánykígyót elkábítsa. Második lépésként pedig – már ismerős módon – varázsfüveinek erejét használja fel. Míg Apollónios varázslónője letépett egy borókaágat, azt *kykeón*ba mártotta és befröcskölte vele a sárkány szemeit, s közben énekelt neki, Valerius Flaccus részletesebben leírja hősnője mesterkedését. Nála a kolchisi lány tartarosi füveket, léthéi ágat használ a kígyó elkábítására, s a varázsfüvek mellett még rontó éneket is énekel *(adverso... cantu)* a kígyóra. Ennek az erőnek[70] pedig már az állhatatos őr, hiába küszködik *(luctantia lumina),* nem tud ellenállni. A római eposzban itt következik a leírás, mely a sárkánykígyó testi reakcióit taglalja: a sárkánykígyó teste ekkor elernyed, feje meginog és már nyakát is lereszti. A valeriusi epizód azonban még nem ér véget itt, mert Medea látva varázspraktikáinak eredményét, hogy álomba szenderítette a soha nem alvó szörnyet, s felismerve, árulásának milyen következményei lesznek a sárkánykígyóra nézve, újabb beszédet intéz a legyőzött, a kötelességét feladó őrhöz. Megfogalmazza, hogy soha ezelőtt nem látta még így a kígyót, hiszen az soha ezelőtt nem hagyott még fel az őrködéssel. Azzal próbál mentegetőzni, hogy nem ölte meg a sárkánykígyót, s ezzel egy újabb irodalmi előképét, Euripidés hősnőjét idézi meg,[71] de mégis mindent megváltoztatott, örökre megpecsételte a sárkánykígyó sorsát, hiszen nem lesz többé aranygyapjú, amit őrizzen. A lány ezért arra kéri a sárkányt, keressen inkább másik őrhelyet magának, és ne az ő majdani tengeri útját veszélyeztesse. Ezután Iasónhoz fordul, s arra biztatja a férfit, ne késlekedjen tovább, vegye el végre az aranygyapjút, hiszen már akadálytalan előtte az út; s ekkor felsorolja a férfinak eddigi tetteit. Iason pedig, akinek hősiessége Valerius eposzának egyik leginkább vitatott kérdése, noha már legyőzötten fekszik előtte a sárkánykígyó, s nincs akadály, ami az aranygyapjútól elválassza, még megkérdezi a lánytól, milyen úton is menjen az aranygyapjúig.[72]

Mindezekhez képest Orpheus *Argonautikáj*ában[73] nem Iasón, de nem is Médeia altatja el a sárkánykígyót, hanem maga Orpheus. A dalnok, aki korábban sem a szöveges, sem a képi ábrázolásokon nem volt része ennek a jelenetnek,[74] itt mindjárt főszereplőként mutatkozik be.[75] Elbeszélésében a Kolchisban történtek közül afölött gyorsan átsiklik, Iasón hogyan teljesítette az Aiétés által kiszabott feladatokat,[76] s aztán mint valódi, döntő próbatételt a sárkánykígyó elaltatását fejti ki részletesen. [77]

Amikor Iasónnal, Médeiával és még néhány társukkal Arés ligetében az aranygyapjú és az azt őrző sárkánykígyó közelébe érnek, mindenkit, még Orpheust is elfogja a félelem, merthogy felszisszen a sárkánykígyó, s erre a liget is felzúdul. E hanghatások leírása, melynek az elbeszélő három sort szentel, részben az apollóniosi jelenetet idézi meg. Ott a sárkánykígyó félelmetesen sziszegett, s az messzire elhallatszott, itt pedig az állat hangjára közvetlen környezete, a liget is felel.[78] Ettől ijed meg mindenki, még Orpheus is, csak Médeia őrzi meg hidegvérét *(akampea thymon).* A kolchisi királylány ugyanis varázsfüvekért nyúl – ahogyan azt máskor, más irodalmi művekben is szokta – csakhogy ekkor közbelép Orpheus *(kai tot' egó)*: kezébe veszi hangszerét, így többé már nincs szükség Médeia varázsszereire, a lány a többi hőssel együtt háttérbe, passzív szerepbe szorul. Médeia *technéj*ét tehát, varázsigéivel és varázsszereivel való mesterkedését itt most Orpheus hangszerének zengése és a mitikus dalnok hangja veszi át. Az altatódal előkészítésének részletes leírása tehát mintegy a varázsszer összeállítását helyettesíti. Ez a dal Orpheus többi, az út során elhangzó, vagyis a költeménybe beágyazott dalához képest más.[79] Bár hangszere itt is a phorminx, akárcsak az Argó vízre tételekor,[80] Cheirónnál[81] vagy majd a hazaút során a szirénekkel szemben lesz, [82] de most nem egyszerűen kezébe veszi, hogy belevágjon édes hangú vagy édesanyjától tanult gyönyörködtető dallamú énekébe,[83] hanem az alkalomhoz illővé, megfelelővé teszi a hangszer csodás, isteni hangját *(ephérmosa theskelon omphén),* úgy, hogy a legmélyebb húrján *(ex hypatés chelyos)*[84] szólaltatja meg. Sőt, ahogy a hangszer, úgy ő maga is mély hangon és csendesen kezd énekelni. Vagyis amíg a többi esetben a dal páratlan szépsége (a szirénekkel szemben) vagy nagy hangereje (Cheirónnál) volt fontos, ebben az esetben hangjának mélységét, halk, andalító voltát emeli ki. Így az előkészületek leírásában sorjáznak az erre vonatkozó jelzők és kifejezések: a hangszer esetében a legmagasabb húr, amely – ahogyan a mai húros hangszereknél is – a hangszer legmélyebb hangját adja, Orpheus hangját illetően pedig a *baryéchés* 'mély', *aphtegkton* 'nem zengő' és a *sigaleois* 'csendes' jelzők szerepelnek. De a dalnok nem egyszerűen csendes altatódalt énekel a sárkánykígyónak, hanem ahogy Apollónios vagy Valerius Médeiája tet-

te, Hypnost hívja segítségül. A két sorban összefoglalt kérését tekinthetjük úgy, mintha a lehető legrövidebb himnusz lenne, mely a kötelező elemeket csak a legszűkebb formában vonultatja fel. A *klédzó* hívást, megszólítást jelentő igével indul ez a kvázi-himnusz, ettől az állítmánytól függ a tárgy, vagyis a megszólított isten neve, és ehhez kapcsolódik az isten egyik jellegzetes, már az *Ilias* óta ismert, s Apollóniosnál, Valeriusnál egyaránt említett attribútuma, mely hatalmának nagyságát fejezi ki. Ahelyett azonban, hogy az isten további melléknevei és jelzői kezdenének sorjázni, ahogy például az orphikus himnuszokban szokott, vagy az isten egy korábbi, híres tettének történetét idézné fel, ahogyan a homérosi vagy kallimachosi himnuszok, a szöveg máris a himnuszok jellemző záró formulájára ugrik, az isten hívásának konkrét célját, magát a kérést fejti ki, ami ugyanaz, mint elődeinél, vagyis a soha nem alvó állat elbűvölése *(ophra molón thelxeie menos briaroio drakontos)*. A következő sorban pedig már a kérés meghallgatásáról, beteljesüléséről szerzünk tudomást. Csakhogy itt nem az állatra tett hatást emeli ki az elbeszélő, hanem azt, hogy a megszólított isten hogyan reagált. Orpheus ugyanis arról számol be, hogy Hypnos tüstént meghallgatta *(hypakuse)* hívását, s eljött a kytéisi földre. A himnikus megszólalás performativitásának narratívája itt akár véget is érhetne, hiszen Orpheus hívta az álmot, az álom pedig eljött erre a földre, beteljesedett a himnuszban megfogalmazott kérés, folytatódhatnék a cselekmény, például azzal, hogy mi történt ekkor a sárkánykígyóval. A szövegbe azonban ezen a ponton beleszövődik az előbbi himnikus részletből hiányolt közbülső rész, a jelzők halmozása, mégpedig úgy, hogy Orpheus egy vonatkozói mellékmondatba ágyazva dicséri az álom erejét. A felsorolás kétszeres keretet kap. Megismétlődik Hypnos kozmikus erejének kifejtése előtt és után az állítás, hogy megérkezett a Kolchisi földre *(Kytéida hék' epi gaian,* később pedig *hixe d' hypo styphelón Kolchón euanthea chóron),* valamint a felsorolás elején és végén is szerepel az istenség képességét jelző participium (*koimissas,* illetve *eunadzón*). A felsorolás pedig azt tartalmazza, kiket, miket is képes elaltatni: az embereket, a szeleket, a tenger hullámait, de még a folyton folyó vizek forrásait, és a folyamok habjait is, s minden állatot, aki csak mozog a földön. A leírás tehát, mely Hypnos kozmikus erejét dicséri, mintha azt a pillanatot, míg az isten reagált a himnuszra *(rhimpha)* kitágítaná az öt sornyi felsorolással, ami az egész epizód leghosszabb, s emiatt talán központi egysége is. Ha feltesszük, hogy ez a részlet Orpheus rögtönzött Hypnos-himnuszának hiányolt részlete, átértékelődik az Apollónioshoz vagy Valeriushoz képest egyszerűbb jelenet, mert Orpheus ebben az esetben úgy győzi le az álomtalan szörnyet, hogy egy himnuszt énekel Hypnosnak Hypnosról, amely az aranygyapjú álomtalan őrére hypnotikusan hat. Az álom erejét mutatja meg, teszi jelenvalóvá énekében a szörnynek, s így lesz része az állatnak az álomból, vagyis így szünteti meg eddigi álomtalanságát.[85] Orpheus tehát énekével hívja az Álmot, ez az ének hatással van az Álomra, s az Álom érkezése miatt alszik el a sárkánykígyó, s így Iasón – Médeia felszólítására – ellophatja az aranygyapjút.[86]

A szövegrészt illetően ráadásul érvényesíthető egy olyan metapoétikus olvasat is, mely azt helyezi előtérbe, hogy a Hypnosról énekelt sorok egyszersmind az orpheusi ének varázsos hatását teszik jelenvalóvá, az az erő ugyanis, amivel Hypnost felruházza, sok elemében megegyezik azzal a varázssal, amit hagyományosan Orpheus énekének tulajdonítunk. A jelenet tehát az orpheusi ének performatív erejének bizonysága is egyben. Annak az éneknek, mely nemcsak az álomtalan szörnyet volt képes legyőzni, de a korábbi hagyományon is felül tudott kerekedni, hiszen Orpheusnak sem fegyverre, sem varázsfüvekre nem volt szüksége, zenéje önmagában is elég volt ahhoz, hogy az álomtalan szörnyet álomba ringassa.

Jegyzetek

1 Az Argonauták mítoszáról általában lásd pl. Gantz 1993, 340–373; Kerényi 1977, 344–364.

2 A sárkánykígyó (görögül *drakón* vagy *ophis,* latinul *draco, serpens* vagy *anguis*) sokféle szerepben jelenik meg a görög és római mitológiában. Általában óriási termetű, valamilyen természetfeletti erővel bír, és egy isten vagy valamelyik kiváló hős tudja csak legyőzni. Találkozunk vele Athén, Delphoi és Thébai eredetmítoszában, de ismert valamilyen kincs állhatatos őreként is. Így például az aranygyapjú mellett a Hesperisek aranyalmáját is sárkánykígyó vigyázza. Bővebben lásd Ogden 2013a, 2013b.

3 Arkesilaos ugyanezen győzelmét ünnepli az *5. pythói óda* is, mely a király megbízására született, míg a *4. pythói óda* Damophilos, egy Kyrénéből száműzött arisztokrata felkérésére íródott, s a költemény végén a költő arra kéri a királyt, béküljön meg Damophilosszal. Az óda egyik legvitatottabb kérdése, hogy hogyan értelmezhető a beágyazott mítosz a megrendelés kontextusa felől. Erről lásd pl. Lattimore 1948; Robbins 1975; Braswell 1988.

4 Míg a *4. pythói óda* 13 triádból áll, s benne csak a mitikus elbeszélés 8 triádot tesz ki, Pindaros többi győzelmi éneke nem hosszabb, mint 5 triád.

5 Euphémos a Tritóntól kapott „sorsfordító rög" tulajdonosaként fontos szerepet játszik Pindaros költeményében (20–52). Ennek áthallásairól Apollónios Rhodiosnál lásd Adorjáni 2012.

6 Az óda epikus elbeszélésmódjáról lásd Köhnken 1993a.

7 „This part of Pindar's story is unexpectedly cut short at its very climax" (Köhnken 1993b, 374). Az itt érintett sorokat elemzi Adorjáni is, aki a pindarosi óda és Propertius IV. 6. elégiája közti lehetséges intertextuális kapcsolatot vizsgálja. Adorjáni 2017, 60.

8 Erre mint hiányra Köhnken hívja fel a figyelmet, vitába szállva a többi elemzővel, akik mintegy magától értődőnek vették az aranygyapjú megszerzését. Köhnken 1993b, 374–5.

9 A többi variánstól eltérően itt nem egy fára akasztva lóg, hanem meglapul a bozótban. A költő által választott szó *(lochma)* gyakran az állatok búvóhelyét jelöli. Braswell 1988, 334 ad 244b.

10 Nem egyértelmű, hogy pontosan mit is jelent az *echomai* mediális alakját és a praepositio nélküli genitivust tartalmazó kifejezés. Braswell három különböző fordítási megoldást vet össze (1. a szájában tartotta: Sandys: „cleaving to the… jaws of a dragon", Boeckh: „draconisque tenebatur… malis"; 2. a szájával őrizte: Lattimore „guarded by the… fangs of a great snake", Erasmus Schmid: „draconisque custodiebatur… genis"; 3. a szájához közel: Thiersch: „nah anliegend des Drachen erschrecklichstem Kinn"), s a 3. fordítás mellett teszi le voksát, párhuzamos helyeket sorolva, ahol a mediális *echomai* + genitivus szerkezet nem közvetlen érintkezést, hanem közelséget fejez ki. Braswell 1988, 334–5 ad 244c.

11 Lásd később.

12 A hasonlat apollóniosi *variatió*járól lásd Adorjáni 2012, 278 sk.

13 A sárkánykígyó jelzői közt szerepel a nehezen lefordítható, többnyire 'szürke, vagy csillogó szemű'-ként magyarított *glaukópa* melléknév is. Ez utalhat arra a felfogásra, mely a kígyók különleges szemeihez állandó éberséget társít. Ezen a jelzőn túl azonban nem találunk mást a sárkánykígyó álomtalanságára vonatkozóan.

14 „This is an elaborate variation of the so-called 'break-off formula' common in Pindaric stories." Köhnken 1993b, 375.

15 Köhnken értelmezése szerint a pindarosi elbeszélés éppen azért hagyja homályban a sárkánykígyó megölésének részleteit, kiváltképp pedig Médeia szerepét, hogy Iasón hős volta ne szenvedjen csorbát. Köhnken 1993b, 377.

16 Köhnken szerint cseréről van szó, az aranygyapjú, vagyis az áhított zsákmány helyett Médeia lesz végül a megszerzett kincs, s őáltala teljesedik majd be Pelias végzete. Köhnken 1993b, 376 sk.

17 Míg Pherekydés változatáról csak annyi derül ki a *scholion* alapján (Schol. ad Ap. Rhod. IV. 156), hogy Iasón megölte a sárkánykígyót, a hérodórosi változatból több részletet is felidéz az ókori kommentátor: „Miután az Argonauták tábort bontottak, Aiétés elküldte Iasónt az aranygyapjúért. Iasón pedig el is ment, és megölte a sárkánykígyót, és elhozta az aranygyapjút Aiétéshez, aki cselből lakomára hívta meg őket." Iasón tehát – az összefoglaló alapján úgy tűnik – könnyedén túljut a sárkánykígyón, és megszerzi az aranygyapjút, újabb fordulatot sejtet azonban Aiétés lakomameghívása. Médeia szerepéről viszont egyik változat kapcsán sem tesz említést a *scholion*.

18 A jelenet ábrázolásairól lásd pl. Richter 1935a; Richter 1935b; Niels 1990; Zinserling-Paul 1979; King 1983; Shapiro 1994; magyarul: Gesztelyi 2017.

19 Vatikán, Etruszk Múzeum, lt. sz. 16545 (LIMC 5. s. v. Iason no. 32).

20 Iasón alakja mellett névfelirat is olvasható.

21 Az eltérő értelmezések összefoglalását lásd Niels 1990, 632.

22 Ismert ugyanennek a jelenetnek néhány etruszk változata is, csakhogy azokon Iasón félig a sárkány szájában van, de nem erőtlenül lóg ki onnan, hanem kardjával a sárkányt készül megölni. Lásd LIMC 5. s. v. Iason no. 33–35.

23 Kr. e. 470–460, New York, Metropolitan Múzeum, ltsz. 34.11.7 (LIMC 5. s. v. Iason no. 36).

24 Richter szerint Aiétés vagy egy másik Argonauta lehet a férfi (Richter 1935a, b), King azonban Zeusszal azonosítja az alakot, kézmozdulatát pedig úgy értelmezi, mintha saját tölgyfáját óvná (King 1983).

25 Már e váza kapcsán is kérdésessé válik, komolyan vehető-e az ábrázolt jelenet (Zinserling-Paul 1979, 419–420; King 1983, 385), ráadásul ismert Orchard-festő egy másik, Bolognában kiállított vörösalakos vázája is (ltsz. 190.), melyen ugyanez a kompozíció látható, csak Iasón helyét egy szatír, Athéné helyét pedig Dionysos veszi át. A bolognai, parodisztikus változatról lásd Richter 1935a, 1935b.

26 Pindaros feltűnően hosszú leírást szentel Iasón megjelenésének: a narrátori bemutatás után idézi a iólkosiak csodálkozó megjegyzéseit is, akik egy istenhez hasonlítják a megjelenő idegent (*4. pythói óda* 73–94). Elemzését lásd Köhnken 1993b, 372 sk.

27 Apuliai vörösalakos volutakratér, Kr. e. 415 körül, München Antikensammlung, ltsz. 3268. (LIMC V. s. v. Iason no. 37.)

28 Allan 2002, 45–66.

29 *Beszédemet hadd kezdjem hát a kezdetén. / Én mentettem meg életed, jól tudja ezt / minden hellén, ki társad volt Argó hajón; / azért küldtek, hogy hajtsd igába tűzköpő / bikákat, és halálos földbe vess magot, – / s a sárkányt, mely a színarany gyapjút körül / ölelve sok gyűrűvel védte éberen, / én öltem meg, reád derítve új napod.* (Kerényi Grácia fordítása.)

30 Az Apollónios Rhodios eposzához írott *scholion*ból tudjuk, hogy a *Naupaktika,* a Kr. e. 6–5. századra datált, mára elveszett, ismeretlen szerzőjű epikus költemény cselekménye szerint Médeia magával vitte *(synekpherusan)* az aranygyapjút, amikor elmenekült a szülői házból, merthogy az Aiétés házában volt. Sárkánykígyóról itt azonban nincs szó. Az euripidési dráma és az Argonauta-mítosz kapcsolódásairól lásd Mastronarde 2002, 46–48.

31 Nem Euripidés drámája tehát az első, ahol Médeia szerzi meg az aranygyapjút Iasónnak (lásd az előző jegyzetet), a ránk maradt források közül azonban itt hangzik el először, hogy a lány győzte le a sárkánykígyót.

32 Ovidius: *Heroides* XII; *Metamorphoses* VII. 1–158.

33 Diod. Sic. *Bibl. Hist.* IV. 47–48; Apollodóros I. 9, 16.

34 Nem Apollónios Rhodios az első, hanem Antimachos (63 W), aki megkíméli a sárkánykígyó életét.

35 Vörösalakos lékythos, Kr. e. 4. század, Bochum, lt. sz. S 1080 (LIMC 5. s. v. Iason no. 41).

36 Vörösalakos volutakratér, Kr. e. 320–310, Nápoly, Nemzeti Múzeum, lt. sz. 82126 (LIMC 5. s. v. Iason no. 42).

37 A szó jelentése 'sok varázsszert/ gyógyszert ismerő'. Az *Odysseia*-költő is ezzel a jelzővel illette Kirkét (X. 276), a kolchisi királylányt tehát a rokoni kötelékeken túl – Kirké ugyanis Aiétés testvére, vagyis Médeia nagynénje – varázstudománya is összekapcsolja a homérosi hősnővel.

38 Héra után Argos is beszél nagynénje varázstehetségéről, először Iasónnak (III. 477–480), majd többi társának is (III. 528–533), s olyan varázserőt tulajdonít a lánynak, amelyek számos varázspapiruszon is megjelennek (Hunter 1989, 154 ad 531–533). A királylány azonban, bár a 3. énekben segít Iasónnak, úgy hogy beavatja a férfit varázstudományába, ő maga azonban csak a 4. énekben fog varázsfüveihez nyúlni. Médeia mágikus erejéről – Orpheuséval szembeállítva – lásd Clare 2002, 231–260.

39 A szerelmes Médeia-alak lehetséges párhuzamairól lásd Solymosi 2016.

40 A költő részletes leírást ad a Prométheionról (III. 844–868), melyben mitikus és tudományos elemeket egyaránt felhasznál (Hunter 1989, 188 ad 845).

41 Médeia pontos instrukciókat ad Iasónnak, hogyan használja fel a varázsszert, hasonlóan ahhoz, ahogy Kirké látta el tanácsokkal Odysseust alvilágjárása előtt.

42 Médeia döntéséről lásd Dyck 1989.

43 A lány előtt maguktól nyílnak ki a kapuk, s mágikus énekére záródnak vissza (IV. 41 sk.).

44 Médeia már ekkor elárulja, hogy úgy fogja legyőzni a sárkánykígyót, hogy állandó éberségét szünteti meg: „Átadom én az aranygyapjút álomba merítve / őrző kígyóját!" (IV. 87–88, Tordai Éva fordítása.)

45 Dyck 1989; Hunter 1987.

46 A sárkánykígyó legyőzése előtt a Prométheion begyűjtésekor láthattuk Médeiát varázslónőként, ami egy múltbeli cselekedete volt, és az elbeszélő a varázsszer leírásakor elevenítette fel, Iasónnak pedig valójában csak útmutatást adott arról, hogyan vigye véghez a varázslatot, ezen túl nem vette ki a próbatételből a részét, csak a távolból követte, amint a férfi végrehajtotta varázslatos hőstetteit.

47 Dyck 1989, 458.

48 A sárkánykígyó nem ismeretlen Iasón számára sem, ugyanis Phineus előre figyelmeztette az Argonautákat, miféle őre van az áhított aranygyapjúnak (II. 404–407). Most pedig, amikor valóban szembetalálkoznak az állattal, az elbeszélő jellemzi, hosszú nyakát, álomtalan szemeit és félelmetes sziszegését kiemelve (IV. 126–129).

49 Hypnosról általában lásd Wöhrle 1995.

50 A szövegrész a himnuszok alapvető formuláira bontható: a megszólítás, az istenek néhány attribútumának felsorolása, végül pedig a konkrét kérés megfogalmazása.

51 Az 'édes' jelző egyfelől gyakran párosul a hanggal, másfelől pedig a kellemes, pihentető álommal. Ebben a jelzőben tehát mintha összeérne a kérés módja és célja: a lány édes hangon énekel, hogy az állat majd édesen aludjon, jóllehet a sárkány szemszögéből néz-

ve ez semmiképp sem lesz szerencsés álom, hiszen mindenkori éberségének fog véget vetni, megszüntetve így eddigi szüntelen őrségét.

52 Az altatódalról lásd Colesanti 2014.

53 Hypnos segítségül hívásának első és egyik legemlékezetesebb jelenete az *Ilias*ban olvasható, ahol Héra maga megy el Hypnoshoz, hogy segítségét kérje, s egy hosszú beszédet tartva veszi rá az álom-istent, hogy altassa el Zeust (*Ilias* XIV. 230–360). További példákért lásd Wöhrle 1995.

54 Az elbeszélő nem tér ki Hypnos érkezésére, csak az állatra tett hatás leírására koncentrál.

55 Médeia hangjára korábban Aiétés palotájának ajtói is maguktól záródtak be a menekülő lány mögött.

56 Az a fél hexameter, mely az állat mozdulatát írja le *(mékune de myria kykla),* mintha maga is hullámzana a *m, y* és *k* hangok ismétlődése révén.

57 Médeia hangjára az állat tehát egy önkéntelen mozdulattal felelt. Ez a testi reakció hosszú tekervényeinek elernyesztése volt, viszont fejének magasban tartása miatt itt még nem jelenti figyelme lankadását is. Ezzel szemben Ovidiusnál, a *Metamorphoses* Io-történetében Mercurius éppen úgy altatja el Argost, hogy unalmasan mondja el neki Syrinx történetét (I. 689 skk.), éneke tehát az őr éberségére (és nem testére) van közvetlenül hatással. A történetről lásd Murgatroyd 2001.

58 Hunter 2015, 10 ad 156.

59 Míg a jelenetben a soha nem alvó állatot nem lehet csupán a hangokkal, a hallásán keresztül legyőzni, hiszen Médeia varázsfüveinek illatával az állat szaglására, vagyis másik érzékszervére is hat, a költő ezt a hangokkal való játékkal egészíti ki.

60 Tulajdonképpen egy szerepcseréről van itt szó, Médeia ugyanis hatástalanította a sárkánykígyót, ám ekkor, rövid időre ugyan, de ő maga lép az őr szerepébe, és így a korábbi megfigyelőből megfigyelt lesz.

61 Az eposzról bővebben lásd Ferenczi 2003.

62 A Flavius-kori költő művének egyik jellegzetes vonása az a különleges reflexív viszony, mely az Argonautákról szóló hagyományhoz fűzi. Számos helyen találunk intertextuális utalást a korábbi Argonauta-történetekre, különösképpen pedig hellénisztikus elődjére, Apollónios Rhodios *Argonautikájára*. Bővebben lásd Zissos 1999.

63 A római eposzban Aeetes a fivére, Perses ellen vívott harcában kéri az Argonauták segítségét, s cserébe odaígéri Iasonnak az aranygyapjút. A győzelem után azonban megszegi szavát, s ekkor állítja Iasont a „hagyományos" próbatételek elé.

64 Apollónios Rhodiosnál is megjelenik a fény, csillogás motívuma, csakhogy ott az aranygyapjú az, ami a rávetülő napfénytől csillogni kezd (IV. 125 sk.).

65 A jelenet asztronómiai vonatkozásairól lásd Castelletti 2012.

66 Zissos 1999, 290.

67 *Somne pater: 'Somne omnipotens, te Colchis ab omni* (VIII. 70). Feltűnő ebben a sorban az *-omn-* hangsor négyszeres ismétlése, mely az altatás nyugtató, andalító hangeffektusait képezi le.

68 Hasonló cselhez folyamodik Héraklés Atlasszal szemben, hogy a Hesperisek aranyalmáit megszerezze (Apollodóros II. 5, 11). A két mítosz további összefüggéseiről lásd Castelletti 2012.

69 Azzal pedig, hogy saját magát ajánlja helyettesítőnek egy rövid időre, amíg a sárkánykígyó megpihenhet, az apollóniosi jelenet végét is felidézi, ahol a lány valóban az Arés-liget őre lett, csakhogy nem az aranygyapjút őrizte, hanem pont fordítva az aranygyapjú őrét.

70 Medea kezével és nyelvével alvilági erőket mozgat meg *(omnem linguaque manuque fatigat / vim Stygiam).*

71 Zissos 1999, 191.

72 Castelletti 2012.

73 A 4–5. századra datált mű szerzője ismeretlen. A költemény legszembetűnőbb narratológiai újítása, hogy az Argonauták kalandjait a mitikus dalnok mondja el, aki – Iasón meghívására – maga is részt vett ebben a vállalkozásban. A műben megszólított hallgató Musaios, Orpheus tanítványa, akinek az elbeszélő többször is kiszól kommentálva az elbeszélés elrendezését, ritmusát.

74 Noha ez a megoldás szinte magától értetődő, hiszen az Argó legénységéből Orpheus az, aki zenéjével képes a vadállatokat is megszelídíteni, a feladat tehát, hogy az aranygyapjú őrét zenéjével megbűvölje, nagyon is illik hozzá, ám a korábbi mítoszvariánsok közt még csak utalást sem találunk erre.

75 Újabb szerepátvételről van tehát szó a mítosz alakulásában. Először Médeia vette el Iasóntól ezt a hőstettet, most pedig Orpheus teszi ezt Médeiával. A mitikus dalnok elbeszélésében persze több olyan epizód is van, ahol az ő közbelépése szükséges az események továbblendítéséhez, közreműködése talán mégis itt a legszembetűnőbb: saját elmondása szerint ugyanis úgy tűnik, ő a vállalkozás sikerének kulcsa.

76 Erre a ritmusváltásra fel is hívja hallgatója figyelmét (858 skk.).

77 Változatában megoldandó akadály az is, hogy hogyan juthatnak át Kolchis kapuján, ehhez ugyanis meg kell nyerni a kaput őrző Artemis-szobor jóindulatát. A megoldást itt is Orpheus jelenti, ő mutatja be a szükséges áldozatot (950 skk.).

78 Többféle hang is hallatszik körülöttük: a kígyó sziszeg *(tmesisben ana-syrinx'),* az aithér visszhangzik tőle *(epebrachen),* nyögnek a fák *(esmaragése),* és zeng tőle az egész liget *(iachése).*

79 Schelske 2011, 347.

80 Indulás előtt a hősök nem tudják vízre tenni a hajót, erőlködésükre meg sem mozdul. Orpheus ekkor kezd énekelni, s zenéjének hatására az Argó magától siklik ki a vízre (248 skk.).

81 Az Argonauták kikötnek a Pélionnál, hogy meglátogassák Cheirónt és a nála nevelkedő Achilleust. A látogatás során Orpheus és a kentaur énekversenyt rögtönöz (404 skk.).

82 A szirének csábító énekét Orpheus varázsos zenéje hatástalanítja, a szirének Orpheus dalát hallva elnémulnak, és a tengerbe vetik magukat (1264 skk.).

83 Az ének elkezdését kétszer is ez a mondat vezeti be: „kezdem szőni az édesanyám gyönyörű dala rendjét" (Ritoók Zsigmond fordítása).

84 A két hangszer, *phorminx* és *chelys* szinonimaként szerepel az elbeszélésben (Schelske 2011, 347).

85 Médeia korábban *ammoros hypnón*ként jellemezte a szörnyet, Orpheus éneke tehát ezt az állapotot szünteti meg.

86 Orpheus énekén maga Médeia is elcsodálkozik *(thambése),* majd ő figyelmezteti Iasónt, akárcsak Valerius Medeája, hogy ne késlekedjen, vegye el az aranygyapjút.

Bibliográfia

Adorjáni Zs. 2012. „Pindarosi áthallások Apollónios Rhodiosnál (*Arg.* 4. 1537–1619 és 1731–1772)": *Antik Tanulmányok* 61, 277–286.

Adorjáni Zs. 2017. „Médeia és Cleopatra. Intertextuális kapcsolatok Pindaros 4. pythói ódája és Propertius 4. 6 elégiája között": D. Tóth J. – Bódi K. (szerk.): *Médeia-interpretációk. Studia Litteraria* 66 (2017/1–4), 58–66.

Allan, W. 2002. *Euripides: Medea*. London.

Braswell, B. K. 1988. *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar.* Berlin–Boston.

Castelletti, C. 2012. „Why is Jason Climbing the Dragon? A Hidden Catasterism in Valerius Flaccus' *Argonautica* 8": *Illinois Classical Studies* 37, 141–165.

Clare, R. J. 2002. *The Path of the Argo. Language, Imagery, and Narrative in the Argonautica of Apollonius Rhodius*. Cambridge.

Colesanti, G. 2014. „Two Cases of Submerged Monodic Lyric. Sympotic Poetry and Lullabies": G. Colesanti – M. Giordano (szerk.) *Submerged Literature in Ancient Greek Culture. An Introduction.* Berlin–Boston, 90–106.

Dyck, A. R. 1989. „On the Way from Colchis to Corinth. Medea in Book 4 of the *Argonautica*": *Hermes* 117/4, 455–470.

Ferenczi A. 2003. *Valerius Flaccus és az epikus hagyomány.* Budapest.

Gantz, T. 1993. *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*. Baltimore–London.

Gesztelyi T. 2017 „Médeia az antik képzőművészetben": D. Tóth J. – Bódi K. (szerk.): *Médeia-interpretációk. Studia Litteraria* 66 (2017/1–4), 111–120.

Hunter, R. L. 1987. „Medea's Flight. The Fourth Book of the *Argonautica*": *The Classical Quarterly* 37/1, 129–139.

Hunter, R. L.1989. *Apollonius of Rhodes: Argonautica. Book III.* Cambridge – New York.

Hunter, R. L. 2015. *Apollonius of Rhodes: Argonautica. Book IV.* Cambridge – New York.

Kerényi K. 1977. *Görög mitológia.* Budapest.

King, C. 1983. „Who Is That Cloaked Man? Observations on Early Fifth Century B. C. Pictures of the Golden Fleece": *American Journal of Archaeology* 87/3, 385–387.

Köhnken, A. 1993a. „Lyrisches Erzählen": uő: *Darstellungsziele und Erzählstrategien in antiken Texten.* Berlin – New York, 360–369.

Köhnken, A. 1993b. „Narrative Peculiarities in Pindar's Fourth Pythian Ode": uő: *Darstellungsziele und Erzählstrategien in antiken Texten.* Berlin – New York, 370–378.

Lattimore, R. 1948. „Pindar's Fourth Pythian Ode": *The Classical Weekly* 42/2, 19–25.

Mastronarde, D. J. 2002. *Euripides: Medea.* Cambridge – New York.

Murgatroyd, P. 2001. „Ovid's Syrinx": *The Classical Quarterly* 51/2, 620–623.

Niels, J. 1990. „Iason": LIMC 5, 629–638.

Ogden, D. 2013a. *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds.* Oxford.

Ogden, D. 2013b. *Dragons, Serpents, and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds. A Sourcebook.* Oxford.

Richter, G. 1935a. „Jason and the Golden Fleece": *American Journal of Archaeology* 39/2, 182–184.

Richter, G. 1935b. „Jason and the Golden Fleece": *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 30/4, 86–88.

Robbins, E. 1975. „Jason and Cheiron. The Myth of Pindar's Fourth Pythian": *Phoenix* 29/3, 205–213.

Schelske, O. 2011. *Orpheus in der Spätantike. Studien und Kommentar zu den Argonautika des Orpheus.* Berlin–Boston.

Shapiro, H. A. 1994. *Myth into Art. Poet and Painter in Classical Greece.* London – New York.

Solymosi B. 2016. „A Médeia-szerelem tragikus vonásai az *Argonautika* harmadik könyvében": *Antik Tanulmányok* 60, 33–57.

Wöhrle, G. 1995. *Hypnos, Der Allbezwinger. Eine Studie zum literarischen Bild des Schlafes in der Griechischen Antike.* Stuttgart.

Zinserling-Paul, V. 1979. „Zum Bild der Medea in der antiken Kunst": *Klio* 61/2, 407–436.

Zissos, A. 1999. „Allusion and Narrative Possibility in the *Argonautica* of Valerius Flaccus": *Classical Philology* 94/3, 289–301.

Lindner Gyula (1987) egyetemi tanársegéd a PTE BTK Ókortörténeti Tanszékén. Kutatási területei: görög–római vallástörténet, görög irodalomtörténet, az ókortudomány története.

Legutóbbi írása az *Ókor*ban: *Kerényi, Meuli, Burkert és a görög vallástörténet-írás új útjai* (2018/2).

Nympholépsia
A nymphák és a személyiség megváltozása a görög vallásban

Lindner Gyula

Sókratés a platóni *Phaidros*ban egy hosszabb lélegzetvételű, az Erós mibenlétét érintő gondolatmenet lezárásaként saját bőbeszédűségét a nympháktól való megszállottságra vezeti vissza, amelyet – elmondása alapján – a beszélgetés helyszínének szentsége vált ki belőle.[1] Később a szerelemről adott meghatározását isteni inspiráció, *enthusiasmos* révén magyarázza: definíciója ilyen módon messze felülmúlja azt a másikat, amely a beszélgetés alapjául szolgáló Lysias-beszédben szerepelt (263d). Sókratés a dialógus egészében szokatlanul jár el: magasztos költői stílusban, saját bevallása szerint már-már dithyrambosban beszél, felfokozott lelkiállapotában pedig hosszú beszédeket tart (a szokásos kérdezz-felelek mellett), és maga is elismeri, hogy távolodva a várostól egyre inkább a helyszín, az Ilissos-part szentsége keríti hatalmába, az istenek megszállják, a Múzsák pedig szokatlan adománnyal, a szónoklás képességével ruházzák föl. Hasonló elképzelés rajzolódik ki Ailios Aristeidés második smyrnai szónoklatából, amelynek a végén a szónok a Melés-folyót érintő díszes és magával ragadó gondolatmenetét a nympháktól való megszállottsággal magyarázza, hiszen az istennők emelték rétorikai képességeit ebbe a magasságba, ő erről a témáról eredetileg nem kívánt szólni (21, 15).

A fenti két szöveghely alapján annyi kétségtelenül megállapítható, hogy a *nympholépsia* – mint ahogy a vele rokonítható *panolépsia* és *theolépsia* kifejezés is –, amelyet hagyományosan a nymphák (vagy a másik kettő esetében Pan, illetve egyéb istenek) által okozott megszállottság megnevezésére használunk, nem föltétlenül jelent egyet a tébolyult őrjöngés vagy az önkívület állapotaival. A felfokozott tudatállapot és hangulat, a magasztos stílus és a költői, emelkedett vagy szokatlanul folyékony beszédmód elérése viszont annál inkább társítható a fenti szavak jelentésmezejéhez.

A *nympholépsia* sokféle jelentést hordoz.[2] A hangulat, a beszédmód és a stílus isteni eredetű megváltozása, vagy a boldog, felfokozott tudatállapot elérése kétségtelenül a szó jelentésmezejéhez tartoznak, amint azt a fenti példák sugallják. Költészet, a magasztos és emelkedett stílus alkalmazása, valamint az isteni inspiráció természetesen számos ponton összefügg a görög gondolkodásban: a kézenfekvő példák között gondoljunk Hésiodos Múzsák általi elhívására a Helikón lejtőin,[3] a már idézett *Phaidros* gondolatmenetére, ahol a költészet isteni adományként, a *mania* egy fajtájaként jelenik meg (245a), vagy a platóni *Ión*ban olvasható elképzelésre, miszerint a Múzsák vagy az Orpheus/Musaios, esetleg a Homéros általi inspiráció teszi képessé a mindenkori költőt az alkotásra, a címszereplőt pedig az utóbbi által okozott megszállottság az epikus szövegek előadására és magyarázatára.[4]

A *nympholéptos* tehát, amennyiben magasztosan és emelkedett stílusban beszél, akárcsak a költő, olyan isteni megszállottságot él át, amelyet környezete aligha gondolna patologikusnak. Ehelyett a tudatállapot megváltozásának egy olyan fajtáját tapasztalja meg, amelyet embertársai irodalmi ismereteik és vallási elképzeléseik koordinátarendszerében könnyűszerrel el tudnak helyezni, és annak okaira képesek magyarázatot adni. Nem véletlen, hogy Simichidas, Theokritos hőse a költői inspirációt éppen a nymphák tanítására vezeti vissza, s talán az sem véletlen, hogy a messénéi Alkaios szerint a görög költői tradíció kezdetén álló, elhívott és istenektől inspirált

költő, Hésiodos holttestét halála után éppen a nymphák mossák meg és helyezik végső nyughelyére.[5]

Emellett azonban van a *nympholépsia* kifejezésnek egy másik, jobban adatolható és a feliratos anyagban is inkább megragadható jelentéstartalma, amely azt valóban a tudat és a személyiség megváltozása, továbbá mindazon jelentéstartalmak felé közelíti, amelyeket az antikvitásban a módosult tudatállapotokkal társítottak. Az egyik ilyen jelentés a *nympholépsiá*t a jóslással hozza összefüggésbe: amikor a görögök a plataiai ütközetre készülődtek, több istenség és hérós között áldozniuk kellett a sphragidioni nympháknak a Kithairón hegyén. Barlangjukról Plutarchos mellékesen jegyzi meg, hogy itt egykor jósszentély állt, és a környék lakói közül a nymphák közelsége okán sokan *nympholéptos*szá váltak, Pausanias pedig úgy tudja, hogy ezen a helyen egykor a nymphák jóslatokat adtak.[6] A Kr. e. 4. századi Atthis-szerzőről, Amelasagorasról (vagy Melésagorasról) följegyezték, hogy a nympháktól eredő megszállottság *(ek nymphón katochos)* révén *sophos*szá (bölcs) és *mantikos*szá (jós) vált.[7] A ciprusi *nympholéptos,* Onésagoras, aki egy kicsiny Kafizin-közeli barlangszentélyben épít ki szoros kapcsolatot Nymphével (lásd alább), az egyik felirat tanúságtétele alapján szintén kötődhetett a jósláshoz.[8]

A nymphák kapcsolata a jóslással a klasszikus korra mélyen beágyazódott a görög gondolkodásba, Aischylos nem véletlenül nevezi őket egy töredékében *namerteis*nek, ami annyit tesz, mint 'tévedhetetlen' vagy 'csalhatatlan' (fr. 168). A nymphák kötődnek a vízhez, amely gyakran a prófécia és az inspiráció hordozójaként jelenik meg: Próteus és Néreus egyaránt a fenti jelző birtokosaként képesek a jövendő meglátására, de a tyanai Apollónios is úgy véli, hogy a víz fölötte áll a bornak, mert előbbi a tiszta isteni inspiráció forrása. Ennek tükrében jelzésértékű, hogy Apollónios magát a józanság *nympholéptos*ának és bakchánsának tartja. A legtöbb jósszentély maga is kapcsolódik valamely folyóhoz, forráshoz, például a boiótiai Ptóon és Trophónios jósdája, illetve Klaros és a Branchidák szentélye.[9] Plutarchos ráadásul úgy tudja, hogy nemcsak Delphoiban, hanem Hellas-szerte számos jósda esetében a víz ivása az isteni inspiráció elérésének az előföltétele (*De defectu oraculorum* 432E sk.).

A nymphákat szoros viszony fűzi Apollónhoz, a jósistenhez: Kyrénében Apollónt Nymphagetas néven tisztelték (ami jelzésértékű Kyréné és Apollón szerelmi történetét figyelembe véve),[10] Daphnis nympha már Apollón megérkezése előtt Delphoiban jósol,[11] az arkadiai Erató nympha Pan jóslatait közvetíti, Teiresias anyja, Charikló maga is nympha volt, ahogy az Erythraiban székelő Sibylláé is,[12] míg a homérosi *Hermés-himnusz* végén szereplő hajadonok, akiket Apollón ajánl föl fiatalabb testvérének kárpótlásul, amiért Hermés nem részesül a jóslás magasabb képességéből és Zeus akaratának megismeréséből, parnassosi nymphákként (Thriai) azonosíthatók.[13] A Thriai egyúttal a Delphoi fölötti Kórykion-barlang nympháival feleltethetők meg, nem meglepő, hogy barlangjukból előkerült egy felirat, amelyet egy nymphák és Pan által megragadott nő állított.[14] A barlangban egyébként számos *astragalos*t (birkabokacsont-kocka; tulajdonképpen dobókocka) és kavicsot találtak, amelyek a Hermés és a nymphák által végzett jóstevékenység *(kléromanteia)* eszközeiként azonosíthatók. Hasonló szentély, amelyben a jóstevékenység a nymphákhoz kötődött, az illyriai Apollóniában volt található.[15]

A krétai Epimenidésről is följegyezték, hogy miután 57 évet aludt egy barlangban, fölébredve a nympháknak épített szentélyt, majd megtisztította Athént, és Hellas-szerte nagy hírnévre tett szert,[16] sőt Plutarchos úgy tudja, hogy Epimenidés Balté nympha fia volt.[17] Nymphák által inspirált jóslatok Hellas-szerte ismertek lehettek és Bakis jóslataiként forogtak közkézen, akit *nympholéptos*ként írnak le forrásaink.[18] A fentiek alapján leszűrhető, hogy a nymphák kapcsolata a jósláshoz a görög vallás elfogadott és hivatkozott vonásaként jelenik meg.

A *nympholéptos* a nymphák akaratából és az ő erejüket fölhasználva cselekszik, beszél, ebből a szempontból tehát nem ura önmagának. Viselkedése hasonló a költőéhez, akit az isteni megszállottság és lelkesültség indít a költészetre, vagy akár a jóséhoz, aki az isteni akarat kifejezésekor nem ura önmagának, amint azt Platón a dódónai papnők rajongásáról, valamint a *mantis* és a *mania* szavak összefüggéséről szólva kifejti (*Phaidros* 244b–d). Költői stílushoz és a jóslat megfogalmazásához tehát egyaránt olyan módosult tudatállapot elérése szükséges, ami például a delphoi Pythia sajátja, akiről Plutarchos úgy véli, hogy bár a halandó ember beszél és jelent ki dolgokat, de maga a mondanivaló, a stílus és a forma az apollóni inspiráció, megszállottság eredménye.[19] Érdekes, hogy míg a nőnemű Sibyllát vagy Pythiát egy isten, Apollón inspirálja, addig a hímnemű jósokat, akiket Bakis néven nevez meg a hagyomány, istennők, nymphák teszik megszállottá. Ez egyúttal jelezheti a *nympholépsia* szexuális tartalmát, női *nympholéptos*okról ugyanis, a sírfeliratokat és a mitológiai anyagot leszámítva, nem rendelkezünk információval.[20] A nymphák úrnőként és a *nympholéptos* alárendelt szolgaként történő megnevezése, amelyre az epigráfiai anyagban találunk nem egy példát, szintén a *nympholépsia* szexualitáshoz kötődő jelentéstartalmát idézheti meg (lásd alább).[21]

Kallimachos egy epigrammájában a pásztor Astakidést ragadja el a nympha: a pásztor *hieros*szá, a profán világból kiemeltté, az istenek számára elválasztottá válik, míg társai ezentúl nem legeltetnek a Dikté hegyén, hanem Astakidésről énekelnek. Astakidést éppen a szövegben is hangsúlyozott *hieros* státusza érdemesíti arra, hogy barátai később egy lehetséges vallási rituálé keretében megemlékezzenek róla.[22] A *nympholépsia* fizikai vetülete, azaz az istennőhöz/istennőkhöz fűződő testi kapcsolat hellénisztikus kori példáinkban, Hylas, Bórmos, Hermaphroditos történeteiből olvasható ki: a nympha elragadja a halandót és szerelmi kapcsolatra lép vele, az ifjú elragadásának és keresésének a története pedig később az adott helyhez kötődő rituálé alapját adja.[23]

A Theokritos egy sorához írt magyarázat külön hangsúlyozza, hogy a nymphák félelmetes istennők, hiszen hajlamosak elragadni azt a személyt, akivel találkoznak, és megszállottságot bocsátanak rá, amely a *nympholépsia* szóval írható le.[24] Ez esetben tehát a *nympholépsia* nem a jótékony inspiráció, hanem a találkozásból eredő félelem és rettegés jelölésére szolgál. A hellénisztikus és római kori sírfeliratok kedvelt motívuma, hogy a halál nem a Moirák vagy valamely istenség akaratából következik be, hanem a nymphák/Néreidák ragadják el idő előtt a halandót, sok esetben kislányt (az ifjút elragadó halál témája Hylas, Bórmos történeteinek az értelmezésekor is fölmerül, de a sírfeliratokon a nymphákhoz kötődő szerelemi kapcsolat motívuma nem jelenik meg).[25]

A fentiek alapján leszűrhető, hogy a klasszikus korban a *nympholépsia* mint módosult tudatállapot jelenségéhez semmiféle negatív jelentéstartalmat nem társítottak, az sem az önveszélyes vagy disszociatív viselkedés, sem a közösségi bomlasztás kategóriáival nem állt összefüggésben. A *nympholépsia* egyfajta speciális kapcsolatként írható le a nymphákkal, ahogy azt az alábbi, feliratos példákon keresztül látni fogjuk (a fent említett krétai Epimenidés esetében forrásaink ki is emelik ezt a szoros kapcsolatot az égiekkel, amely misztikus és eksztatikus tudásának az okozója). A *nympholépsia* negatív értékelése, a jelenség erőszakos és negatív aspektusa csupán a hellénisztikus és római kori forrásokból olvasható ki.

A *nympholéptos* a klasszikus kori példák alapján a nymphák társává, olykor szolgájává lesz, ügyessége, fizikai ereje, kitartása megsokszorozódik, magasztos, költői stílus lesz a sajátja, életét és cselekedeteit az istennő(k)nek szenteli, az istennő közelében él, vele szoros, akár testi kapcsolatot alakítva ki. A *nympholépsia* mindig egy adott helyhez kötődik: ahogy a nymphák is egy forráshoz, folyóhoz, fához, barlanghoz kapcsolódnak, úgy az általuk okozott tudatmódosulás és inspiráció is kizárólag azon a helyen élhető át. A *nympholépsia*-történetek/esetek állandó elemei a barlangok, lakott területtől távoli helyszínek, a megragadott egyén magányos állapota, és ez párosul a jóserő, az isteni közelség és a kitüntetett státusz hangsúlyozásával. A *nympholépsia* helyhez kötöttsége okán tehát különbözik a más istenektől származó megszállottságtól, amennyiben ez utóbbit az egyén bármikor, bármilyen élethelyzetben megtapasztalhatja, szemben a nymphák által okozott tudatmódosulással.[26]

A *nympholéptos* a jósokhoz, gyógyítókhoz, költőkhöz hasonlóan részesül a szentségből, részt vesz a szent szférában, hiszen istenekhez fűződő kapcsolata erre följogosítja, személye *hieros*szá válik, azaz Walter Burkert találó megfogalmazása szerint az isten tulajdonává válik, olyan személlyé, akire az isten árnyéka vetül.[27] A *nympholéptos* személye mellett ugyanakkor maga a hely is szentté válik, ahol a *nympholépsiá*ra sor kerül, amint azt a kallimachosi epigramma sugallja.

A *nypholépsia* jelensége, a *nympholéptos* viselkedése és tudatállapota ebben a sajátos, irodalmi példákkal is alátámasztható vallási keretben értelmezhető. Az alábbiakban az epigráfiai emlékek alapján azt vizsgáljuk, hogy a *nympholépsia* mennyiben tekinthető az egyéni vallási identitás kifejezési eszközének, az egyes példák mit mondanak el az egyén és az isten közötti kialakuló szoros vallási kapcsolatról és ezek a személyes vallási megnyilvánulások mennyiben illeszkednek a polis által fönntartott vallási keretrendszerbe.

A kósi Chrysogonos sírfeliratán azt olvassuk, hogy az elhunyt a nymphák szolgája *(latris)* volt.[28] Apollónios fia, Apellés a Kr. e. 2. században Halikarnassosban ajánl föl egy votív reliefet Acheolóosnak, Hermésnek és a nympháknak, amelyen magát szintén az istenek szolgájának *(hypurgos)* nevezi.[29] A *hypurgos* és a *latris* kifejezések szokatlannak minősülnek efféle vallási kontextusban a görög anyagot figyelembe véve: azok általában a szoros, hierarchikus isten–ember kapcsolatok leírására szolgálnak, a nymphák kultusza mellett pedig Asklépios, Dionysos, az Anakes, de akár Athéné kultuszaihoz kötődő feliratokon is találkozunk velük.[30]

Hasonlóan szoros isten–ember viszony látszik kirajzolódni a ciprusi Kafizin egyik dombján található barlangszentély leletei alapján, ahol 310 darab görög, illetve ciprusi szótagírással írt feliratos cserépdarabot találtak egy bizonyos nymphának címezve. Ezek nagy részét – egészen pontosan 269 darabot – Onésagoras, Philunios fia ajánlotta föl Kr. e. 225 és 218 között, s bár magát nem nevezi *nympholéptos*nak, dedikációinak intenzitása szoros kapcsolatról tudósít, amely közötte és a nympha között fönnállhatott.[31] A nymphák efféle kultusza Cipruson egyébként is ritka, Onésagoras kultikus tevékenysége tehát annál inkább különlegesnek tekinthető. A nympha iránti elköteleződését jelzi, hogy egyes feliratokon a szeretőjeként, saját testvéreként, illetve lányaként nevezi meg az istennőt.[32]

A thérai Archedémos az attikai Hyméttos-hegyen, a mai Varival szemközt található barlang nymphakultuszának az alapítója, illetve az ő követői a Kr. e. 4. század során több feliratukban is a barlangban zajló *nympholéptos*i tevékenységről és a kultuszalapítás körülményeiről adnak számot, sőt egy alkalommal a felirat szerzője Archedémost a *nympholéptos* jelzővel írja le.[33] A kultusz alapítója föltehetőleg kereskedőként kerül Attikába és telepszik le *metoikos*ként, ebből származó bevételei pedig lehetővé teszik, hogy a nymphák parancsára szentélyt, kertet és táncteret alakítson ki, sőt saját portréját is elkészíttesse és kiállítsa a barlangban. Ez utóbbi rövid *chitón*ban, kezében véső és egyéb munkaeszközökkel ábrázolja Archedémost, ezzel is jelezve a nymphák tiszteletére végzett fáradozását és efölött érzett büszkeségét.[34]

Archedémos feliratainak nyelvezete különleges, számos kevésbé gyakori szót alkalmaz (például a barlang megnevezésére *spélaion* helyett *antron* áll; az epikus *phradé* kifejezéssel jelöli a nymphák parancsát; a barlang és a kert megmunkálását a klasszikus kori görögben kevésbé gyakori *exoikodomeó, exergadzomai* igékkel fejezi ki), emelkedettebb költői stílusban ír, ezzel is jelezve, hogy a nymphák nemcsak a kultuszhely és a kert kialakítására tették alkalmassá, hanem beszédmódjára, stílusára is pozitív hatást gyakoroltak.[35] Archedémos tehát szemmel láthatólag büszke arra, hogy a nymphák éppen őt bízták meg a kultuszhely megalkotásával, *nympholépsiá*ja

1. kép. A nymphák barlangja és a trónon ülő alak. Vari, Hyméttos, Attika (Larson 2001, 244 nyomán)

2. kép. Archedémos alakja. Vari, Hyméttos, Attika
(Larson 2001, 244 nyomán)

3. kép. Pan és a nymphák barlangja. Phylé, Parnés, Attika
(Larson 2001, 245 nyomán)

révén pedig nemcsak kultuszalapítóvá, hanem költővé és művésszé is válik.

A barlangban folyó jóstevékenységet a belső részben egy sziklából durván kifaragott trónon ülő alak és egy ovális kő, az *omphalos* jelzi; ez utóbbi nemcsak Delphoiban, hanem más kultuszhelyeken is a földből nyerhető életerővel és ilyen módon a jóslással kerül kapcsolatba. Egy Kr. e. 4. századi, a Parnés-hegyről származó reliefen Pan, kecskék és nymphák, illetve Hermés vagy egy *nympholéptos* alakja láthatók egy *omphalos* társaságában.[36] A barlangba való belépéskor a nympha kifaragott szobra fogadta a kultusz résztvevőjét: a feliratok olvasása után tehát – amelyek eredetileg a barlang bejáratánál állhattak – az azokon említett alakra terelődött a szentélylátogató figyelme.[37] A hyméttosi barlang nymphakultusza jól illusztrálja a *nympholépsia* fogalmának összetettségét, hiszen a kultuszhelyen nemcsak a vallási, hanem egyúttal a költői-művészi inspiráció nyomaival is találkozunk.

Archedémos halálát követően a nymphabarlang ugyanúgy fogadta a dedikációkat, afféle misztérium-kultuszként funkcionálhatott, sőt egészen a késői antikvitásig folytatódott a kultikus tevékenység és a nympholéptikus találkozások megörökítése, illetve az ezekből táplálkozó dedikációk, feliratok állítása. A hagyomány szerint a még csecsemő Platónt szülei elvitték a Hyméttos-hegyre, s miközben apja, Aristón Apollónnak, a Múzsáknak és a nympháknak mutatott be áldozatot, a méhek az alvó gyermek szája körül zsongtak, mézet csurgattak bele és azt susogták, hogy a gyermek egykor majd mézédes szavakat fog szólni. Minthogy a Hyméttoson másutt nem tisztelik az említett isteneket közös kultusz keretében, ezért föltételezhető, hogy a Platónhoz kötődő hagyományban az Archedémos által alapított nymphabarlangról lehet szó.[38] A kultuszhely népszerűsége és a barlang szentsége egyébként nem enyészett el a kései antikvitásban, annak helyén ugyanis a 4. században keresztény szentély létesült.

Archedémos kultuszalapítása a nympháknak nem lehetett szokatlan a Kr. e. 5. századi Attikában, hiszen mind az Akropolison, mind a Parnés-hegyen Phylénél a nymphákat barlangkultusz keretében tisztelték. Ez utóbbi kultuszhely jelenik meg Menandros *Dyskolos* című komédiájában, ahol a főhős anyja áldozatot mutat be egy álmát követően.[39] Attikában ezeken kívül Marathónnál, Eleusisnál és a Pentelikon-hegyen is tisztelték a nymphákat. A nymphák kultuszának népszerűvé válása Attikában Pan 5. századi eleji megjelenésével állhatott összefüggésben.[40]

Archedémos kultuszalapításához hasonlítható Pantalkésé, aki a thessaliai Pharsalos mellett a Kr. e. 4. század elején egy barlangban egyszerre több istennek, köztük a nympháknak alapít kultuszhelyet.[41] A kultuszhelyen talált egyik, hexameterben íródott felirat részletesen bemutatja, hogy Pantalkés milyen szerepet játszott a kultusz adminisztrációjában. A nymphák őt tették meg kertjük felügyelőjévé és gondozójává *(episkopos),* ő alakította ki a barlang bejáratához vezető utat, saját kezével ültette és gondozta a növényeket *(taut' ephyteuse kai exeponésato cherssin),* illetve a kultuszhely fizikai jellegét is ő határozta meg, a nymphák pedig cserébe kiváló férfivá *(anér agathos)* tették és boldog életet adtak a számára *(antidosan d' autó bion aphthonon émata panta).* Pantalkés ugyan nem nevezi magát *nympholéptos*nak, de a nymphák kitüntetett szerepe a feliraton és a tőlük (illetve a többi istentől) érkező jótétemények ezt valószínűsítik.

A barlang a nymphák mellett Pannak, Hermésnek, Apollónnak, Héraklésnak, Cheirónnak, Asklépiosnak és Hygieiának van szentelve, akiktől különböző fizikai és szellemi adományokban részesült (érdekes, hogy az itt fölsorolt istenek mindegyike valamilyen módon kapcsolódik a gyógyításhoz, illetve a testi jóléthez, egészséghez): Hérakléstól erőt, *aretét* és kitartást

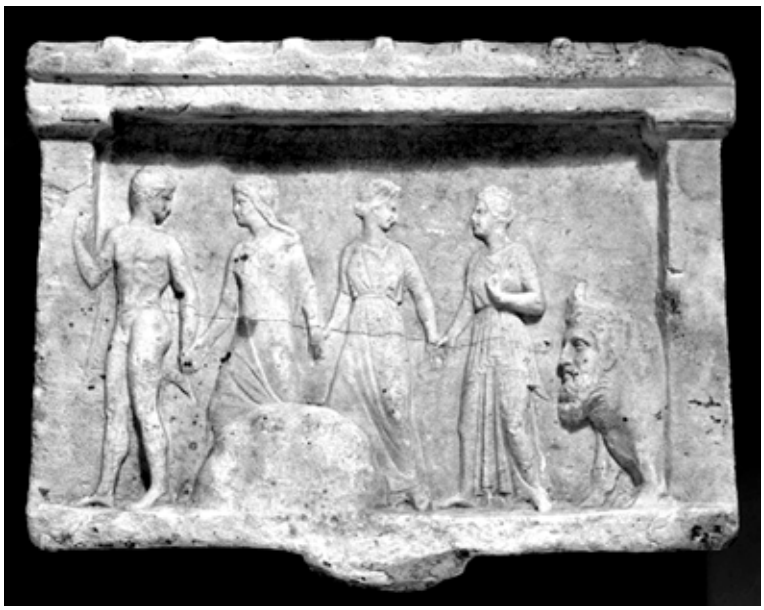
kapott, így tudta megmunkálni a köveket, Apollón és Hermés egészséget, Pan nevetést és örömet, míg Cheirón bölcsességet és költői tehetséget adott. Ez utóbbi adomány különösen érdekes annak tükrében, hogy a *nympholépsia* a korábbi példákban is a költői, magasztos stílus elsajátításával és alkalmazásával kapcsolódott össze. Pantalkés a felirat zárásaképpen a felirat olvasóit, a kultusz leendő résztvevőt szólítja meg: „menj föl, áldozz, Pannak, imádkozz és érezd jól magad, mert ez a hely elfeledteti a bajokat […] és a háborúságot".[42]

Pantalkés felirata szintén emelkedett stílusban tudósít az ember és az isteni szféra találkozásáról. Amellett, hogy a felirat hexameterben íródott, szóhasználatában az epikus nyelvet idézi meg: a barlangot Archedémoshoz hasonlóan *antron*ként nevezi meg, a nymphák eljövetelére vonatkozó *epibainó* ige a homérosi eposzokban leírt isteni epiphaniák fontos kifejezése, sőt Pantalkés Cheirón jóvoltából maga is *aoidosz*szá válik, de nymphák által történő átváltozása *(andra epoiésant' agathon),* valamint a szentély megépítésén történő fáradozása *(exeponésato)* is költői megfogalmazást nyer.[43] A *ponos* hangsúlyozása a feliraton ugyanakkor kétértelműséget is magában hordoz: egyszerre jelzi a nymphakultusz kialakítását és az ezzel járó fáradságot, illetve az erről tudósító költői szöveg megalkotásának a nehézségeit.[44]

A fenti példák azt sugallják, hogy a *nympholéptos* inspirált, megszállott állapotában, (vagy amint azt hellénisztikus kori példáinkon látjuk, olykor félelemmel eltelve), elhagyja az élet normális rendjét, láthatóan kivonul a társadalomból, vagy eleve a társadalom perifériáján mozog: Sókratés a városból kivonulva, Astakidés pásztorként a civilizáción kívüli területen, Archedamos, Pantalkés, Onésagoras és *nympholéptos*-társaik is mind a lakott területtől távol élik meg *nympholépsiá*jukat, alapítanak kultuszt az istennők tiszteletére, vagy tudósítanak megváltozott tudatállapotukról. Ez párosul azzal, hogy Archedamos, Pantalkés olyan helyen alapítanak kultuszt, amely hazájuktól távol van, tehát a befogadó társadalomban eleve idegenként, annak perifériáján mozognak, fizikai és társadalmi marginalitásukat pedig úgy próbálják elfogadni és láthatóvá tenni, hogy még az őket befogadó társadalomból is kivonulnak és a város közelében, természeti környezetben alapítanak kultuszhelyet.

Ugyanakkor különbség van az Ilissos partján átélt sókratési *nympholépsia* és a sphragidioni nymphák okozta megszállottság között: előbbi csupán Sókratést keríti hatalmába, amikor a folyóparton beszélgetnek, míg a Kithairón környékén élők Plutarchos híradása szerint sorra kerültek a *nympholépsia* állapotába. Bizonyos helyeken tehát csak az arra fogékonyak élik át a tudatmódosulás ezen fajtáját, míg másutt a nymphák jelenléte annyira erős, hogy azt tömegesen tapasztalhatták az emberek. Arra vonatkozóan nincs információnk, hogy a kultuszt megalapító és *nympholépsiá*t átélő Archedémoson, Pantalkésen és Onésagorason kívül a kultusz más résztvevői is ebbe az állapotba kerültek-e a barlangszentélyek látogatása során, de a kultuszhely gondos kialakítása és ott az istennel történő találkozás élményének a hangsúlyozása azt sugallja, hogy ezt a találkozást és a *nympholépsiá*t a kultusz bármely résztvevője megtapasztalhatta.

A *nympholéptos* különleges kapcsolatban áll az isteni szférával, tiszteletre méltóvá – olykor megközelíthetetlenné – válik környezete szemében, marginális státusza tehát vallási tekintéllyel párosul a nymphák jóvoltából. A *nympholéptos*t büszkeség tölti el, mert speciális kapcsolatban áll az istenekkel és ennek feliratain, esetleg saját portréja elkészítésén és kiállításán keresztül hangot is ad: személyes jelenlétét és személye különlegességét tehát folyamatosan jelzi az általa létrehozott kultuszhelyen, hiszen a nymphákhoz fűződő sajátos kapcsolata kiemeli őt az átlagemberek sorából. Társadalmi marginalitásuk ellenére a *nympholéptos*ok egyúttal jelzik szándékukat, hogy a polisvallás keretén belül jól körülhatárolható pozícióval rendelkeznek, vallási identitásuk megélésére pedig a nagyközön-



4. kép. Hermés, három nympha és Achelóos. Relief, Kr. e. 325–300 k. New York, Metropolitan Museum of Art, lt. sz. 25.78.59

5. kép. Szakállas férfialak, Hermés, három nympha és Achelóos. Relief, Kr. e. 400 k. Berlin, Staatliche Museen, Sk 709a

ség, azaz a polispolgárok számára is elérhető kultikus formát hoznak létre (Archedémos kultusza nem kötődik kifejezetten egyetlen *phylé*hez, *trittys*höz, *démos*hoz, *genos*hoz vagy *phratriá*hoz sem, hanem potenciálisan a polis lakóinak egészét célozza meg.)

A *nympholéptos* „vadságba" történő kivonulása a hagyományos társadalmi kötelékek lebontása mellett ugyanakkor az érzékelés finomodását, kiszélesedését, egy speciális tudatállapot elérését is jelentheti, majd ennek nyomán egy új identitás és státusz/személyiség kialakulását. Archedémos, Pantalkés és *nympholéptos*-társaik vallási identitása különleges a görög vallás tanulmányozása szempontjából, hiszen az általuk létrehozott kultuszhely és az ehhez kapcsolódó feliratos anyag egy kevéssé látható aspektusát mutatja meg a görög vallásnak: azt a személyes kapcsolatrendszert ember és isten között, amit sokan hiányoltak a görög vallásból, elvitatva a görög embertől a saját vallásossága terén megélt emocionális mélységet.[45]

A *nympholéptos,* amikor önmagát ábrázolja feliratain és elhelyezi magát az általa létrehozott kultusz szakrális terén belül, a *nympholépsiá*t körbeölelő irodalmi és vallási motívumok rendszeréből merít, mint azt a fenti példák alapján láttuk (a stílus finomodása, az isteni kegy, a közelség hangsúlyozása, a fizikai erő megnövekedése, kiválasztottság-tudat). Ugyanakkor a kultuszhely elrendezésében és az ott végzendő rituálék meghatározásában a saját igényeit, elképzeléseit (és olykor – mint azt Archedémos esetében látjuk – az általa tisztelt és a személyét megszólító és kitüntető istenek parancsait) követi, a teret egyéni szándéka szerint alakítja át, a későbbi látogatók pedig az első nympholéptikus találkozás emlékét látják a kultuszhelyre történő belépéskor.

Az tehát, ami a polis által fönntartott kultuszok lefolytatásában elsődleges szempontként jelenik meg, az atyai hagyományok *(ta patria, ta nomizomena)* követése, a *nympholéptos* újszerű kultuszalapítása esetében nincs jelen.[46] A *nympholépsia* a személyes vallásosság megnyilvánulásának igen sajátos és innovatív formája a görög világban, amely jelzi, hogy a polisvallás sok esetben monolitikusnak és mindenhatónak láttatott keretében igenis vannak az egyéni vallásosságnak olyan szigetei, amelyek nem a polis kezdeményezésére és az általa biztosított föltételrendszer mellett jönnek létre, hanem egyéni szándék, igény és fantázia alapján.[47]

A polis tehát nem ellenőrzi és kontrollálja a területén végzett kultikus praxis minden aspektusát, hanem bizonyos esetekben lehetőséget ad a személyes vallási identitás megélésére. Archedémos, Pantalkés (és részben Onésagoras) kultuszai ezeknek az egyéni vallási igényeknek a megvalósulását jelzik, kultuszaik létét a polis ha nem is támogatta, de szemmel láthatólag megtűrte és azokban a polispolgárok részvételét engedélyezte; ezt mutatja az egyes kultuszok hosszabb időn át történő, régészetileg is megfogható fönnmaradása.[48] S bár a *nympholéptos* kultuszalapítása az egyéni akarat megnyilvánulása, de a kultusz idővel a közösség számára is fontossá válik.[49]

Talán nem járunk a helyes úton, ha a tudatmódosulás fentiekben ismertetett változatának igazságtartalmára kérdezünk rá. Aligha ez a helyes kérdésföltevés, hiszen egy szubjektív élmény valóságtartalmát sok évszázad távlatából és objektívnek aligha nevezhető eszközökkel megítélni képtelenség. Ami viszont kétségtelenül rögzíthető: a nymphák közelsége, a velük kialakított szoros viszony, alkalmankénti erőszakosságuk visszatérő motívumként szerepel szövegeinkben, ez a kapcsolat pedig egyértelműen hatást gyakorol az egyén életére. Ehhez mérten forrásainkban (irodalmi, epigráfiai, részben képi) van utalás a nymphák által keltett személyiségváltozásra/tudatmódosulásra (azaz a *nympholépsiá*ra), az tehát a görög valláson *belül* igenis létező és hivatkozott kategória. Ha viszont mindezt elfogadjuk, akkor émikus perspektívában, tehát a görög kultúra belső logikája szerint a *nympholépsia* jelenségének van igazságtartalma, a személyiségváltozás ezen kategóriájára történő rákérdezés pedig igenis indokolt lehet. S bár nem tudjuk, hogy a nymphák hívása/parancsa mellett mi késztette Archedémost és Pantalkést addigi tevékenységük föladására, és miért fogtak bele valami egészen másba, de a kultuszhelyek gondos kivitelezése, felügyelete és karbantartása és az ezt kísérő feliratok öntudatos megszövegezése jelzi, hogy a nymphákhoz fűződő kapcsolatuk alapvetően meghatározta életük további alakulását, személyes jólétük és boldogulásuk pedig a nymphák kegyéből a kultusz alapításán keresztül valósult meg. Talán igaza van Aristotelésnek, amikor azt írja az *Eudémosi etiká*ban (1214a), hogy az igazi boldogság isteni behatás, megszállottság és önkívület révén érhető el, ahogy azt a *nympholéptos*ok és *theoléptos*ok példája is mutatja.

Jegyzetek

1 Platón: *Phaidros* 238 c–d; a beszélgetés helyszíne Sókratés elmondása alapján a nympháknak és Achelóosnak van szentelve. Ehhez lásd *Phaidros* 230 b–c. A témához lásd Connor 1988, 155–189; Borgeaud 1988, 104–107; Larson 2001, 11–20; Purvis 2003; Ustinova 2009, 55–64; Pache 2011 (különösen: 37–70); Versnel 2011, 119–130; Fong Jim 2012, 9–26; Ustinova 2018, 245–264. Larson szerint (2001, 128) az első nymphákat ábrázoló attikai relief a *Phaidros* dramatikus időpontja (Kr. e. 414) és valós megírása (Kr. e. 370 körül) között keletkezett.

2 A szó jelentéséhez lásd Pollux 1, 19. A *panolépsia* jelenségéhez: Borgeaud 1988.

3 *Theogonia* 22–23. Hésiodosnak a Múzsákkal történő nympholéptikus találkozásához lásd Pache 2011, 175. Pache szerint (2011, 181) a bukolikus környezetben a Múzsákkal történő találkozások a hellénisztikus korra egyre inkább a nymphák alakjához kötődnek.

4 536b–c. Az, hogy különböző istenek különböző típusú és intenzitású megszállottságot képesek bocsátani az emberre, nem meglepő gondolat: az *Ión*ban Sókratés szerint a különböző Múzsák különböző költőkben más-más típusú megszállottságot képesek létrehozni. De az elképzelés már a hippokratési korpuszba tartozó *De morbo sacro* című munkában is megtalálható, ahol Métér, Poseidón, Enodia, Apollón Nomius, Arés és Hekaté alakjához más-más típusú eksztázis kötődik. Csak összehasonlításképpen: az intenzív és magasztos beszédmód itt éppen Poseidón hatáskörébe tartozik. Ehhez lásd *De morbo sacro* 4.

5 Theokritos: *7. idill* 91–92; *Anthologia Graeca* VII. 55. Vö. Larson 2001, 55; Pache 2011, 180.

6 Kleidémos FGrH 323 F22 = Plut. *Arist.* 11; Pausanias IX. 3, 9.

7 Maximos: *Dialexeis* 38, 3a, 3; FGrH 330 T3.

8 LSJ s. v. „mantiarcheó”; Mitford 1980, no. 258b; Connor 1988, 164; Fong Jim 2012, 20.
9 *Odysseia* IV. 348; Hésiodos: *Theogonia* 235. Vö. Connor 1988, 184; Larson 2001, 11; Ustinova 2009, 61; Apollónioshoz lásd Philostratos: *Tyanai Apollónios élete* II. 37. Apollónios egy alkalommal a Puteoliban található *nymphaion*ban jelent meg tanítványainak. Ehhez lásd Philostratos: *Tyanai Apollónios élete* VIII. 11–12. Trophónios barlangjához lásd Pausanias IX. 39, 4–12.
10 LSS 116; SEG 175; SEG 38,1900. Kyréné nympha alakjához lásd Larson 2001, 188–191.
11 Pausanias X. 5, 5.
12 Pausanias X. 12, 3–6; Dion. Hal. *Ant. Rom*. I. 55, 4.
13 *Homérosi Hermés-himnusz* 552–566. Alakjukhoz lásd Philochoros FGrH 328 F195; Suda/Hésychios s. v. „Thriai”. Apollodóros (III. 10, 2) úgy tudja, hogy Apollón tanítja meg Hermést a kavicsokból történő jóslásra.
14 SEG 3,406: Νυμφῶν [καὶ] Πανὸς κλύουσα [a nő neve] ἐλήφ[θη]).
15 Cassius Dio X. 41, 45; vö. Larsson 2001, 11.
16 Pausanias I. 14, 4; Diogenés Laertios I. 10, 109.
17 Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok – Solón* 12; a *Suda* Blasténak nevezi Epimenidés anyját; a névhez lásd Poljakov 1987, 410–412.
18 Theopompos FGrH 115 F77; schol. Arist. *Pax* 1071; Pausanias IV. 27, 4; X. 12, 11; Suda B47 s. v. „Bakis”; Bakis és Epimenidés alakjához, illetve az isteni inspiráción alapuló jósláshoz lásd Cicero: *A jóslásról* I. 18, 34. *Nympholépsia* és jóslás kapcsolatához lásd még Hésychios (N 724) s. v. „nympholéptoi: manteis kai epitheiastikoi”.
19 Plutarchos: *De Pythiae oraculis* 397C; vö. Larsson 2001, 13.
20 A Sibyllához lásd Vergilius: *Aeneis* VI. 46–51; 77–80. Bakishoz lásd a 18. jegyzetet. A Bakis nevezetű jósokhoz lásd schol. Arist. *Pax* 1071; Ps-Aristotelés: *Problémata* 954a.
21 Onésagoras több feliratán *despotis*nak nevezi a nymphát: Mitford 1980, no. 9; 307; 308.
22 *Anthologia Graeca* VII. 518; halandó esetében igen szokatlan a *hieros* jelző alkalmazása. Vö. Sophoklés: *Oidipus király* 287 – Oidipus használja magára ezt a jelzőt, amikor megérkezik Kolónosba, illetve Sókratés, saját halála előtt, amikor Apollón jóstehetségű éneklő hattyúihoz hasonlítja magát (Platón: *Phaidón* 85b). Thanatos Alkéstist is ezzel a jelzővel illeti: Euripidés: *Alkéstis* 75.
23 Apollónios Rhodios: *Argonautika* I. 1228–1239; Theokritos: *13. idill,* 43–50; Nymphis FGrH 432 F5a–b; Ovid. *Met*. 4, 285–388; Bórmost Hésychios *nympholéptos*ként nevezi meg: Hésychios s.v. „Bórmos”. Hylas kultuszához lásd Strabón XII. 4, 3; Apollónios Rhodios: *Argonautika* I. 1354–1356; Ant. Lib. *Met*. 26. Vö. Larson 2001, 66–70. A nymphák olykor nőket is elragadnak és játszótársukká teszik, mint azt pl. Dryópé és Kyréné történeteiben olvassuk: Ant. Lib. *Met*. 32; vö. Ovidius: *Metamorphoses* IX. 326–391; vö. Larson 2001, 188–191. Erythrai Sibyllája, Hérophilé egy nympha és egy Theodóros nevezetű pásztor nászából született: Pausanias X. 12, 7.
24 Schol. Theokritos *Id*. 13, 44.
25 IG XIV 2040: πενταέτη νύμφην πᾶσιν ἀγαλλομένην· (…) παῖδα γὰρ ἐσθλὴν ἥρπασαν ὡς τερπνὴν Ναΐδες, οὐ Θάνατος; IG XIV 2067: Νύμφαι κρηναῖαί με συνήρπασαν ἐκ βιότοιο; CIL VI 29195: *raptus a nymphis;* vö. *Anthologia Graeca* VII. 170.
26 A nymphák mint a természethez kötődő istenalakok leginkább barlangokban, források mellett élnek, így a legtöbb *nympholépsia*-esetről szóló tudósítás is efféle helyszíneken játszódik. Vö. *Odysseia* XIII, 103–108; XVII. 205–211; illetve Mitford 1980, 261; Larson 2001, 226–258; Pache 2011, 38. A megszállottság különböző típusaihoz lásd Smith 1965, 403–426.
27 Connor 1988, 166; a szóhoz lásd Burkert 2011, 402–403; vö. Parker 1983, 151; 328.
28 Herzog 1899, no. 163; Versnel 2011, 127.
29 Apellés reliefjéhez lásd Pleket 1981, 161; Versnel 2011, 126.
30 A *latris* és *hypurgos* fogalmak az isten–ember kapcsolat hierarchikus, alá-fölérendeltségi viszonyon alapuló elképzelését jelzik. További példákhoz lásd Pleket 1981.
31 A témához lásd Mitford 1980; Connor 1988, 163–164; Larson 2001, 257–258; Pache 2011, 55–61; Fong Jim 2012, 9–26. Vö. SEG 30, 1608. Onésagoras magát több feliratán is (Mitford no. 104; 138a–b; 283) *dekatéphoros*nak nevezi.
32 Mitford 1980, no. 48; 82; 194; 213d; 251; 253; 283; 293.
33 IG I² 784–788; IG I³ 977–980; Archedamoshoz lásd még Van Straten 1981, 95; Connor 1988; Purvis 2003, 31–60; Ustinova 2009, 61–63; Versnel 2011, 119–130. A feliratok közül kettő Archedémoshoz kötődik, a többit föltehetőleg követői állították. Ehhez lásd Borgeaud 1988, 104. A barlanghoz lásd Schörner–Goette 2004. Az attikai nyphareliefekhez: Feubel 1935.
34 Archedémos saját portréja ritkaságnak számít, hasonlóval Thérán a pergéi Artemidóros által alapított kultuszok esetében találkozunk. Ehhez lásd Van Straten 1993, 260–261.
35 Connor 1988, 173.
36 Athén NM 4761; Connor 1988, 188. Ember és nympha találkozásának ikonográfiai szkémájához lásd Feubel 1935; Klöckner 2010, 115–118.
37 Connor 1988, 185–187; Pache 2011, 49.
38 Ailianos: *Poikilé historia* X. 21; Olympiodóros: *Vita Platonis* 24–29; a fenti hagyományhoz és a platóni nyelv édességéhez lásd még Cicero: *A jóslásról* I. 36, 78. Wright úgy véli, hogy a platóni barlanghasonlat mögött valós, Hellas-szerte ismert barlangokat, barlangszentélyeket kell keresnünk: a szóba jöhető barlangok között ő a fent ismertetett Platón-tradícióból kiindulva Archedémos nympha-kultuszhelyét is említi. Ehhez lásd Wright 1906, 131–142.
39 *Dyskolos* 260; vö. Versnel 2011, 125–126.
40 Az attikai nympha-barlangokhoz lásd Larson 2001, 242–250, Pan megjelenéséhez: Hérodotos VI. 105–106.
41 SEG 1, 247–248; 2, 357; 3, 476; 16, 377–378; Van Straten 1981, 79; 95; Pleket 1981, 162–163; Connor 1988, 162–163.
42 *I. Thess*. 1,73 – ἀναβαίνετ[ε], θύετε Πανί, εὔχεσθε, εὐφραίνεσθε· κακῶν δ….σις ἁπάν[των] ἐνθάδ᾽ ἔνεστ᾽, (…) [λάχος(?)] πολέμοιό [τε λῆξις(?)].
43 *Ilias* XIV. 226; *Odysseia* V. 50.
44 Pache 2011, 55.
45 A témához lásd Lindner 2018. A személyes vallásosság kérdéséhez: Festugière 1952; Kerényi 1984a–b; Kerényi 2003; Rusten 1983, 289–297; Harrison 2000, 18–23; Instone 2009; Versnel 2011, 102–142, 439–492; Eidinow 2007; Eidinow 2013, 21–39; Kindt 2015, 35–50.
46 A *ta patria, ta nomizomena* vallási jelentőségéhez és a *kata ta patria* megvalósuló kultikus praxis fontosságához lásd Nilsson 1955, 844–845; Henrichs 2003, 40–41; Kindt 2009, 12; Burkert 2011, 18; Lindner 2017, 22–23.
47 A polisvallás modelljéhez alapvető: Sourvinou-Inwood 2000a–b; a témához lásd még: Polignac 1991; Cole 1994, 292–325. A polisvallás modelljét alapul véve számos negatív vélemény született az egyéni vallásosság problematikájáról az utóbbi három évtizedben. Ehhez lásd Versnel 2011, 123, 357. jegyzet.
48 Az Archedémos és Pantalkés kultuszhelyein talált feliratok egy része későbbi, mint a kultusz alapítása, így azokat föltehetőleg a két kultuszalapító barátai, követői állították. Szemben Archedémos és Pantalkés kultuszának hosszan tartó népszerűségével, a ciprusi nymphabarlangé nem adatolható Onésagoras halálát követően. Vö. Larson 2001, 18. A Varinál található nymphabarlangot még a késői antikvitásban is használták, ehhez lásd Larson 2001, 242–243.
49 Pache 2011, 38.

Bibliográfia

Borgeaud, Ph. 1988. *The Cult of Pan in Ancient Greece*. Chicago–London.

Bremmer, J. 2010. „Manteis, Magic, Mysteries and Mythography": *Kernos* 23, 13–35.

Burkert, W. 2011. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart.

Cole, S. G. 1994. „Civic Cult and Civic Identity": M. H. Hansen (szerk.): *Sources for the Ancient Greek City State*. Copenhagen, 292–325.

Connor, W. R. 1988. „Seized by the Nymphs. Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece: *Classical Antiquity* 7/2, 155–189.

Eidinow, E. 2007. *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. Oxford.

Eidinow, E. 2011. „Networks and Narratives. A Model for Ancient Greek Religion": *Kernos* 24, 9–38.

Eidinow, E. 2013. „Oracular Consultation, Fate and the Concept of the Individual": V. Rosenberger (szerk.): *Divination in the Ancient World. Religious Options and the Individual.* Stuttgart, 21–39.

Festugiére, A. J. 1952. *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley – Los Angeles.

Feubel, R. 1935. *Die attischen Nymphenreliefs und ihre Vorbilder.* Heidelberg.

Fong Jim, Th. S. 2012. „Seized by the Nymph? Onesagoras the 'dekatephoros' in the Nymphaeum at Kafizin in Cyprus": *Kernos* 25, 9–26.

Harrison, Th. 2000. *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford.

Henrichs, A. 2003. „Writing Religion. Inscribed Texts, Ritual Authority, and the Religious Discourse of the Polis": H. Yunis (szerk.): *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece.* Cambridge, 38–58.

Herzog, R. 1899. *Koische Forschungen und Funde*. Leipzig.

Hughes, J. 2017. „Souvenirs of the Self. Personal Belongings as Votive Offerings in Ancient Religion": *Religion in the Roman Empire* 3/2, 181–201.

Instone, S. 2009. *Greek Personal Religion. A Reader*. Oxford.

Kerényi K. 1984a. „Eulabeia": uő: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*. Budapest, 65–74.

Kerényi K. 1984b. „Vallaslélektan és antik vallás": uő: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*. Budapest, 263–275.

Kerényi K. 2003. „Az ókortudomány vallástörténeti megújhodása": uő: *Az örök Antigoné. Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest, 143–150.

Kindt, J. 2009. „Polis-Religion. A Critical Appreciation": *Kernos* 22, 9–34.

Kindt, J. 2015. „Personal Religion. A Productive Category for the Study of Ancient Greek Religion?": *Journal of Hellenic Studies* 135, 35–50.

Klöckner, A. 2010. „Getting in Contact. Concepts of Human-Divine Encounter in Classical Greek Art": J. Bremmer – A. Erskine (szerk.): *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh, 106–125.

Larson, J. 2001. *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore.* Oxford.

Lindner Gy. 2017. „A konzervatív Plutarchos": Mészáros T. (szerk.): *Klasszikus ókor, Bizánc, humanizmus. A XII. Magyar Ókortudományi Konferencia előadásaiból.* Budapest, 20–38.

Lindner Gy. 2018. „Kerényi, Meuli, Burkert és a görög vallástörténetírás új útjai": *Ókor* 17/1, 71–82.

Mitford, T. B. 1980. *The Nymphaeum of Kafizin*. Berlin – New York.

Nilsson, M. P. 1955. *Geschichte der griechischen Religion*. München.

Pache, C. O. 2011. *A Moment's Ornament. The Poetics of Nympholepsy in Ancient Greece*. Oxford.

Parker, R. 1983. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford.

Pleket, H. W. 1981. „Religious History as the History of Mentality. The Believer as Servant of the Deity in the Greek World": H. S. Versnel (szerk.): *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World.* Leiden.

Polignac, F. de 1991. *Cults, Territory, and the Origin of the Greek City State.* Chicago.

Poljakov, Th. 1987. „The Nymph Balte, Mother of Epimenides": *Rheinisches Museum* 130/3–4, 410–412.

Purvis, A. 2003. *Singular Dedications. Founders and Innovators of Private Cults in Classical Greece.* New York.

Rask, K. 2016. „Devotionalism, Material Culture and the Personal in Greek Religion": *Kernos* 29, 9–41.

Rusten, J. S. 1983. „Γειτων Ηρως. Pindar's Prayer to Heracles (*N.* 7,86–101) and Greek Popular Religion": *Harvard Studies in Classical Philology* 87, 289–297.

Schörner, G. – Goette, H. R. 2004. *Die Pan-Grotte von Vari.* With epigraphical commentary by Kl. Hallof. Mainz.

Smith, W. D. 1965. „So-Called Possession in Pre-Christian Greece": *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 96, 403–426.

Sourvinou-Inwood, Ch. 2000a. „What is Polis Religion?": R. Buxton (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 13–37.

Sourvinou-Inwood, Ch. 2000b. „Further Aspects of Polis-Religion": R. Buxton (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 38–55.

Ustinova, Y. 2009. *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford.

Ustinova, Y. 2018. *Divine Mania. Alteration of Consciousness in Ancient Greece.* London – New York.

Van Straten, F. T. 1981. „Gift for the Gods": H. S. Versnel (szerk.): *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World.* Leiden.

Van Straten, F. T. 1993. „Images of Gods and Men in a Changing Society. Self-Identity in Hellenistic Religion": A. Bulloch et al. (szerk.): *Images and Ideologies. Self-Definiton in the Hellenistic World*. Los Angeles – London, 248–264.

Versnel, H. S. 2011. *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden – Boston.

Wright, J. H. 1906. „The Origin of Plato's Cave": *HSCP* 17, 131–142.

Kocziszky Éva irodalomtudós. Német–magyar–ógörög szakon végzett az ELTE-n; germanista, nyugalmazott egyetemi tanár. Fő kutatási területei az antikvitás modern transzformációi és a német költészet.

Hypnos
Az alvás görög szövegekben és képi ábrázolásokon

Kocziszky Éva

1. Hypnos, Thanatos ikertestvére

Az ókori Keleten is ismeretes volt az álmok feljegyzése és magyarázata. Az első álomfeljegyzést Kr. e. 2500 körülre datálják: az úgynevezett Keselyű-sztélén maradt fenn E-ana-tum sumér király álmának lejegyzése (Zgoll 2006, 17). Az álmot ugyanis Mezopotámiában divinációnak tartották, azaz olyan tranzitorikus állapotnak, amelyben istenek vagy démonok nyilvánulnak meg az alvó embernek. A Homéros kori Hellasban tették fel azonban először a kérdést, mi is az alvás, miféle állapot lehet, mit foglal magában az embernél, az isteneknél és a természetben; mennyiben jellemzi az alvás komplementer ellentétét, az ébrenlétet, s hogyan is jött létre a görög mitológiában az az általában personificatiónak tekintett istenség (Shapiro 1993), akit Hypnosnak hívnak.

Nem tudni, volt-e Görögországban valaha is Hypnosnak kultusza. Pausanias a Kr. u. 2. században arról tudósít, hogy Troizénban, nem messze a Museiontól egy oltár található, amelyet Ardalos a Múzsáknak és Hypnosnak szentelt. „Ezen az oltáron áldoznak a Múzsáknak és Hypnosnak, mert azt tartják, hogy az Alvás a Múzsák legkedvesebb istene" (II. 31, 3). Sajnos Pausanias nem ad magyarázatot arra, hogy miért kedvelik a Múzsák az alvás istenét; azt viszont valószínűsíthetjük, s erre engednek következtetni az első költői és képi források is, hogy a költők és a vázafestők invenciójáról van szó. Miután az *Ilias* költője megalkotta Hypnos személyét, a vázafestők voltak azok, akik alakot adtak ennek az istenségnek.

Az *Ilias*ban Hypnos többször is felbukkan istenségként. Előfordulásai közül idézzük fel most a XVI. ének egyik jelentét, amelyben Hypnos ikertestvérével, Thanatosszal a harcban elesett Sarpédón testét viszi át Lykiába:

Rajta, derék Phoibosz, tisztítsad már a sötét vér
fellegeit Szarpédónról s őt vidd a nyilaknak
tömkelegéből; majd távol már, mosd a folyónál,
ambrosziával kend, nemenyésző leplet is adj rá.
És útjára bocsásd immár őt gyors követekkel,
Álommal és a Halállal, ez ikrekkel, kik e harcost
gyorsan a tágterü dús Lükié földjére teszik le.

Ilias XVI. 666–674 (Devecseri Gábor fordítása)

Vajon miért segédkezik Hypnos a testvérének, Thanatosnak a holttest szállításában? A filológusok válaszai ebben a vonatkozásban igen eltérőek, kiváltképpen azonban a két testvér rokonítását illetően. Egyesek a két állapot biológiai rokonságával érvelnek, míg mások szerint Hypnos gyakran lép fel a Psychopompos Hermés szerepében, azaz a holtak lelkét kalauzolja (Wöhrle 1995, 20 sk.). A héroskultusz kontextusába helyezve pedig a jelenet nem szól másról, mint a kultusz központi eszmeiségéről, a halhatatlanságról.

Az *Ilias* szóban forgó jelenetét Euphronios ábrázolta először egy vörösalakos vázaképen (1. kép). Ő jeleníti meg először Hypnost, s feltételezhető, hogy ő adta hozzá az alakjához a szárnyakat, a két istenség gyorsaságára utalva ezzel, noha azokat Homéros

nem említi (Shapiro 1993, 134). A két szárnyas istenség harci páncélba öltözve, sisakkal a fején jelenik meg, egymáshoz igen hasonlatosak, s csak melléjük írt neveik alapján tudjuk meg, hogy a fekete hajú alak Hypnos, a szőke fürtű pedig Thanatos. Shapiro ezt a megkülönböztetést a Kypselos-láda Pausaniasnál található leírásával kapcsolja össze: a láda fríze Hypnost és Thanatost Nyx, az Éjszaka gyermekeiként ábrázolta; közülük az egyik fehér volt és aludt, a másik pedig fekete volt, és csak látszólag aludt (Shapiro 1993, 132). Más források, például Nonnos *Dionysiaká*ja (XXXIII. 37–40), szintén megerősítik, hogy a fehér gyermek Thanatos, a fekete pedig Hypnos.

Euphronios vázaképe ebbe a hagyományba illeszkedik, s a homérosi epika perszonifikált istenképével annyiban is azonosul, hogy Hypnos lényege a cselekvés – itt most éppenséggel a nehéz holttest felemelése és elvitele (Schubring-Köln 1929, 120). Továbbra is kérdéses azonban, hogy milyen viszonyban áll a két istenség rokonságának hangsúlyozása a homérosi epikus világgal. Azok, akik a rokonításban anthropológiai evidenciát látnak – mint például Emily Vermeule vagy Jan Bremmer –, arra hivatkoznak, hogy az *Ilias* a halált természetes jelenségnek fogja fel, ami ugyanolyan normális, mint az alvás (Vermeule 1979, 145; Bremmer 1994, 96). Mások – például Marbury Ogle vagy Carla Mainoldi – szerint pedig inkább egyfajta költői toposzról van itt szó, mely a héroikus világon belül értelmezendő, s ezt vették át a vázafestők is (Ogle 1933, 84; Mainoldi 1987, 10). Következésképpen, folytathatjuk az érvelést, szó sem lehet arról, hogy a modern kori eufémizmus, azaz a halálnak alvásként való megnevezése, sőt felfogása az *Ilias*ból eredne. Az eposzok világában egyébként sem igen hasonlít a halál valamiféle szép álomba merüléshez: a halál a legrettenetesebb erőszakra és szenvedésre következik, és a halott hősnek csupán egy árnyékszerű egzisztenciát biztosít a Hádésban. Ezt a túlvilágot egyik hős sem kívánja magának, legalábbis az *Odysseia* Nekyia-jelenete szerint. A hős halála mindenekelőtt azért jó vagy hozható összefüggésbe a jó alvással, mert a hősnek múlhatatlan dicsőséget és tiszteletre méltó temetést szerez. Egyébként az alvás az eposzok világában egyrészt a szükséges pihenés édes ajándéka, mely azonban másrészt mindig veszélyekkel is terhes. Olyan veszélyeztetett állapot, melyben az ember a leginkább ki van téve ellenséges erők támadásainak. Az alvás ennyiben rokona a kimerültségnek, a passzivitásnak, az ernyedtségnek vagy éppenséggel az ájult tehetetlenségnek és védtelenségnek.

Hypnos és Thanatos homérosi testvérpárosához társulnak még Hésiodos *Theogoniá*jában (211 sk.) más rokonok is, akik a szülőanyaként említett Éjszaka (Nyx) további gyermekei: Moros, Kér és Oneiros:

Nüx, a sötét Éj, szülte az éjszinü Kért, meg a Sorsot,
és a Halált meg az Alvást, Álmok tarka rajával (...)

Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása

1. kép. Hypnos és Thanatos Lykiába viszi Sarpédón holttestét.
Euphronios vörösalakos kalyx-kratérja, Kr. e. 515 k. Museo Archeologico, Cerveteri (2008-ig a Metropolitan Museum of Art gyűjteményében)
(forrás: https://en.wikipedia.org/wiki/Euphronios_Krater)

Az Éjszaka, akit egyébként Chaos szült, Hésiodosnál a nappaltól teljesen eltérő világot foglal magában: kiszámíthatatlan, sötét és félelmet keltő. Gyermekei közül Moros, a fekete Kér Thanatosszal együtt a Halál különböző megjelenési formái, s hozzá társul az Alvás az álmok seregével. E gyermekek mindegyikére érvényes azonban az, hogy az ember teljesen ki van szolgáltatva nekik. A Kérek „kibékíthetetlen bosszúállók", akik a vétkes embert üldözik, s nincs előlük menekvés. S mihelyst kialszik a Nap fénye, megjelennek az éjszaka chimérái, a képzelet és az álom szörnyszülöttei. Hypnos és Nyx genealógiai összekapcsolása tehát sokkal szélesebb szemantikai skálát foglal magában, mint azt, hogy többnyire éjszaka alszunk: az emberi életet két különböző világhoz rendeli, egy éjszakaihoz és egy nappalihoz, melyek alig érintkeznek egymással. Nap és Éj ugyan közös házban lakik, de mindig csak a küszöbön üdvözlik egymást:

Nüx palotája előtt áll Íapetosz fia, Atlasz
(...) a rézküszöbön jön szembe naponta
Éjszaka és Nappal, s egymás közelébe hogy érnek,
egymást üdvözlik, de az egyik jön ki az ajtón,
megy be a másik, nincs együtt soha otthon a kettő.

Hésiodos: *Theogonia* 746–750
(Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása)

A *Theogoniá*t több szempontból össze szokták kapcsolni az orphikus kozmogóniával, s valószínűnek tarthatjuk, hogy a halál és az álom rokonításában is közrejátszottak az orphikusoknak a halálról és a túlvilágról alkotott képzetei (Nilsson 1967, 684). Jelen kontextusban azonban csupán egy fontos komplementaritásra mutatunk rá: míg a homérosi eposzokban az alvás hasonlít

a halálra, és nem fordítva, addig a mi nyugati kultúránkban általánosan elterjedt eufémizmus a halált tekinti olyannak, mint az alvás. Ez a modern eufémizmus valószínűleg a 18. században alakult ki a keresztény halálfelfogás ellenében, és a csak nagyon töredékesen ismert orphikus hagyományból merített. Az orphikus himnuszok egyike, a Thanatosnak címzett, szó szerint is használja a formulát: τὸν μακρὸν ζώιοοσι φέρων αἰώνιον ὕπνον – „vivén az élőknek a nagy, örökkévaló alvást".

A végső alvás eme eufemisztikus megfogalmazásához jól illeszkedik a *Hypnoshoz* szóló orphikus himnusz istenképe: Hypnos az édes alvás adományozója, s testvére az élethez szükséges feledésnek, aki az élet őrizőjeként bilincsbe veri a testet:

Mindenkit te uralsz egyedül, s mindhez odalépsz
Testüket megkötözve érctelen bilinccsel. [1]

Hypnos eloszlatja a halállal szemben érzett szorongást, mintegy „megmenti a lelket" ettől (καὶ θανάτου μελέτην ἐπάγεις ψυχὰς διασώζων, 11–12. sor), s egyben reménységet is kelt a beavatott boldog túlvilági életére vonatkozólag. Az orphikus fragmentumok mellett nyilvánvalóan hozzájárultak az alvás eufémizmusának utóéletéhez a hellenisztikus sírepigrammák is, melyek közül példaként idézem Kallimachos Saónra írt sírfeliratát:

Itt a Dikón-fi Szaón, az akanthoszi fekszik, alussza
szent álmát: holtnak csak ne nevezd, ki derék.[2]

Az epigramma ellentmondást vél felfedezni a „meghalni" állítmány és a „jó ember" alany között, ezért tabuizálja az előbbit. Helyette használja az eufemisztikus „szent álmot aluszik" *(hieron ypnon koimatai)* kifejezést. Hogy mit is jelenthet pontosan ez „a szent álom", megfejtetlen maradhat, talán a költő maga találta ki ezt a kifejezést, hogy retorikailag megemelje az elhunyt derék ember méltóságát.

Filozófiai kérdéssé az alvás mibenlétét az ión gondolkodók tették. Mindenekelőtt Hérakleitos fennmaradt töredékeiben találunk erre vonatkozó gondolatokat. Egyes fragmentumok a tömeg „alvását" gúnyolják: az alvás ebben a kontextusban metaforikusan értendő, s az átlagember értelem nélküli, vagyis mintegy alvajáró életvezetésére vonatkozik. Különösképpen azokat találja el itt a filozófus szatirikus megjegyzése, akik azt hiszik, hogy ébren vannak, miközben voltaképpen alszanak. Egy másik fragmentum szerint (DK 73) pedig „nem kell úgy cselekedni és beszélni, mint aki alszik".

A töredékek egy másik csoportja az ember éjszakai létére kérdez rá, s az alvást mint átmeneti jelenséget írja le. Így a 26 B fragmentum, melyet Alexandriai Kelemen révén ismerünk:

Az ember az éjben világosságot gyújt magának, miután a látása kialudt, de él.
Érintkezik a halottal alva, miután a látása kialudt, ébren érintkezik az alvóval.[3]

Hérakleitos az ébrenlét és az alvás tekintetében sem merev ellentétet konstruál, hanem egymásba átváltó komplementer jelenségeknek tekinti őket, akárcsak a 67 B töredékben (DK B 88), mely szerint „ugyanaz van benne az emberben élve és halva, és ébren és alva, és fiatalon és öregen. Mert ezek átcsapva azok, s azok ismét átcsapva ezek" (vö. *Görög gondolkodók,* I. 38). Nappal és éjjel, élet és halál, ébrenlét és alvás dinamikus kölcsönviszonyban állnak egymással. Az ember alva is része marad a kozmikus eseményeknek, betagolódik nappal és éjjel váltakozásába. Marcus Antoninus szerint Hérekleitos ezt így fogalmazta meg: „Az alvókat… Hérakleitos a világtörténések munkásainak és együttműködőinek nevezi" (DK 22 B 75, I, 168).[4]

Az alvó embert Hérakleitos élet és halál közé helyezi, léte életre is és halálra is vonatkoztatott. Ezt a köztességet egy szuggesztív metafora teszi érzékletessé: az alvó „megérinti a halottat", és az ébren lévő ugyancsak „megérinti" vagy „megtapintja" az alvót. Az ébrenlét önértelmezéséhez ugyanis hozzá tartozik az alváshoz való értő viszonyulás (Heidegger–Fink 1970, 212). Az alvás tranzitorikus jelenség, mind az élet, mind a halál felé nyitott: az alvás jó, mert az életet fenntartja, és mert az élet csak úgy folytatható, ha érintkezik a halállal (Mansfeld 1967, 17).

Végezetül abból a szempontból is meghatározó jelentőségű a hérakleitosi fragmentum, hogy az alvás és ébrenlét ellentétpárjához hozzárendeli a látás, illetve nem-látás fogalmait. Az alvó szemei úgymond „kialudtak", mivel az alvás során szünetel a külvilág érzékelése – és persze az ébren lévőé is „kialudt" volna, ha nem gyújtana világot az éjszakában. Látás és tudás ebben a kontextusban is szinonim: az alvó nemcsak nem lát, de az értelme sem aktív, nem tudja önmagáról, hogy ő most alszik, erről csak a felébredést követően van ismerete. Vagyis az alvó mindig csak az ébren lévő számára létezik, mindig az ébren lévőnek a tekintete regisztrálja az alvást, az alvót. Amiképpen a halott is csak az élő számára létezik mint halott. Az alvásnak ez a külső szemlélőre utaltsága az, amit Klaus Held úgy fogalmazott meg, hogy az alvó „a jelenlévő távollévő" (Held 1980, 257). Elképzelhető, hogy az alvásnak ez az alapvető paradoxiája is munkálhatott abban, hogy az antik ábrázolásokon az alvóhoz többnyire társul az éber szemlélője is: a két állapot majd mindig egymásra utalva van megjelenítve.

2. Az irracionális

Az Alkman neve alatt fennmaradt, de talán későbbi töredék (fr. 89) az alvó természet első képe az európai lírában. Az egész természetet átható nyugalom költői megjelenítése egyszersmind valami vágyott létállapotra utal, az ember vágyára ama harmónia és béke után, amit a természet alvásába beleképzel. Az ember alvása ugyanis alapvetően más természetű. Amellett, hogy az alvás legközelebbi rokonának a halált tartották, egy másik analógiával is találkozunk a klasszikus görög szövegekben. Ez pedig a „botorság", az „esztelenség", mely az alvás képzetéhez Hérakleitos óta társul. Mivel az alvás során az érzékelés és az ész munkálkodása szünetelni látszik, az alvó *eo ipso* az esztelen, az értelem nélküli, valamiféle természeti lény, vagy éppenséggel monstrum.

Az eposzokban a kyklóps Polyphémos az első olyan lény, akinek történetében az alvásnak sorsdöntő szerepe van. Az *Odysseia* IX. énekében Odysseus mértéktelen ivásra csábítja az egyszeműt, majd amikor az mély álomba merül, megvakítja. Euripidés *Kyklóps*ában Odysseus Héphaistost és Hypnost,

2. kép. Athéni feketealakos lékythos: Héraklés megöli az alvó Alkyoneust, Kr. e. 6. század. Toledo Museum of Art

„a fekete éj gyermekét" hívja segítségül, hogy az „istenek által gyűlölt szörnyön" bosszút állhasson (590–595). Az első irodalmi történetekben tehát az alvás alkalomként szolgál arra, hogy valaki más visszaéljen az alvó védtelenségével. Polyphémos a vázafestészetben is az első, akit alvás közben ábrázoltak. Az eleusisi múzeum protoattikai amphoráján és egy másik, protoargosi kratérján egyaránt az alvásból felébredve mutatkozik.

Lerészegedés és elalvás egy másik szörny történetében is sorsdöntő mozzanat: a gigász Alkyoneust, Gaia fiát álmában öli meg Héraklés (Kalpaxis 1986, 679; Hazzikostas 1990, 41). Ezt a gyilkosságot huszonöt vázafestményen ábrázolták, miközben a mítosz irodalmi forrásai közül egyik sem tud arról, hogy Héraklés álmában ölte volna meg a gigászt (Pindaros I. 6, 31; N. 4, 25; Apollodóros I. 6, 1). A vázafestők ellenben ragaszkodtak ehhez a motívumhoz: a toledói múzeum egyik feketealakos lékythosán (Kr. e. 510) az ittas szörny alvását egy fölötte lebegő szárnyas alak, Hypnos is megerősíti (2. kép). Egyes értelmezők szerint a szárnyas Hypnos jelenléte arra is utalna, hogy az alvás kívülről érkezik a gigászhoz (Sorabella 2010, 7 sk.)

A szörnyek és más mitikus képzeletbeli lények esetében az alvás a legyőzöttségük jele is. A mély álom és a legyőzöttség közötti koincidenciát támasztják alá azok az Orestés-szarkofágok is, melyeken az Erinysöket a relief alvó állapotban, a nézőtől elfordult pozícióban ábrázolja (Bielfeldt 2005, 137 sk., 147). Az értelem híján lévő szörnyek esetében, mint például az Erinysöknél vagy az ugyancsak álmában megölt Medusánál (Mainoldi 1987, 39 sk.) az alvó ábrázolása nem törekszik esztétikai gyönyört kelteni, ezen lények alvása esztétikailag nem szabad, hogy vonzó legyen. Nem ez a helyzet a klasszikus és hellenisztikus korszak ittas női alvóival: a hetérák, mainasok, nimfák alvó állapota egyértelműen erotikus jelenet. Az irodalmi források közül idézhetnénk Chairemón szatírjátékát, az *Oineus*t, amelynek egyik töredéke szerint az alvó a női szépséget a maga érzékiségében testesíti meg: a kar szavai szerint Dionysos női követői mintegy „eleven festményként" alszanak. Az alvó nők érzéki szépsége számos vázaképet is ihletett, ám ebből még nem vonható le az az általánosítás, hogy a klasszikus kor művészetében az alvó alakja kizárólag az erotikus szépség megjelenítésére szorítkozott volna, mint ahogy azt Hazzikostas (1990, 157), Köhn (1999, 29 sk.) vagy Bielfeldt (2005, 297) megállapítják.

Dionysos közelében az alvás társul az őrjöngéssel és az eksztázissal, a mainasok az alvás olyan önkívületi állapotában leledzenek, melyben az egyes létformák közötti határok leomlanak, amiképpen az általuk tisztelt istenség, Dionysos is az, aki lerombolja az individuális identitások határait (Seaford 2006, 10, 24). Alvás, eksztázis, *mania* együttesen egy olyan tranzitorikus állapotnak a jellemzői, mely az élet különböző megjelenési formái között, a növényi, az állati, az emberi és az isteni között átjárásokat teremt. Maga az alvó – Garritt Sullivan kifejezésével élve – valamiféle „horizontális vitalitásban" leledzik, kívül helyezkedik el a nappali létre jellemző, s a fej elsőségével fémjelezhető vertikális hierarchián, melybe ébrenléte során betagozódott (Sullivan 2012, 75 sk.). Ezt a testhelyzet által is kifejezésre jutó horizontális összekapcsolódást más létformákkal akár horizontális transzcendenciának is nevezhetnénk – melyet egyébként a görög

3. kép. Apuliai vörösalakos lutrophoros Lédával és Hypnosszal, Kr. e. 350–340 k. The J. Paul Getty Museum, Malibu

κοιμάω 'elaltat' mediopasszív alakja, a κοίμασθαι ('elaludni', 'ágyba menni') ige is kifejezésre juttat, amennyiben a homályos eredetű ἔυδω-val ('alszom') szemben rokona a κεῖμαι-nak ('horizontálisan feküdni').[5]

Az ébrenléthez, illetve a polis-polgári léthez tartozó határok felfüggesztése kölcsönösen jellemzi az alvást és a dionysosi *maniát*: a bacchosi *thiasos* közös eleme és a következményei is hasonlók. Lehet a dionysosi szendergés pillanatnyilag boldog, eudaimonisztikus állapot, de a rá következő ébredés többnyire kevésbé az. Másfelől az alvás egyszersmind alkalmat ad az erőszakra is. A görög mitológia számos történetet beszél el az álmukban megerőszakolt nőkről. Az egyik például Amymoné Aischylosnál, vagy Nikaia nimfa története Nonnos elbeszélésében (Wöhrle 2014, 44, 51). Amymoné vagy Nikaia tragikus sorsa kiemeli az alvó nő alakját abból az esztétizálódott, pusztán a voyeur szemlélő tekintetének kitett ártatlan pozíciójából, s az alváshoz hozzákapcsolja az uralhatatlan szenvedélyek képzetét. Aristotelés szerint az alvás fő jellemzője az érzék és az ész inaktivitása, s ezért analógiába állítható olyan más lélekállapotokkal, amelyeket nem uralható, irracionális emocionalitás jellemez. A *Nikomachosi etika* úgy fogalmaz, hogy az olyan ember, aki nem ura az érzelmeinek, hasonlatos az ittashoz és az alvóhoz (1152a). Az alvás ebben a kontextusban metaforájává válik az értelemnélküliségnek, az akarat nélküli, irracionális érzelmiségnek. Ez az aristotelési szemlélet kulcsként szolgálhat egyes olyan képi ábrázolásokhoz, amelyeken Hypnos ébren lévők mellett mutatkozik. A Louvre-festő egyik apuliai lutrophorosán (Kr. e. 350) Léda látható, amint elragadja a szerelmi szenvedély az őt megkörnyékező hattyú iránt (3. kép). Léda mellett Hypnos áll, noha a nő nyilvánvalóan nem alszik: valószínűsíthető tehát, hogy az esztelen kívánsággal teli felfokozott létállapotra, modern kifejezéssel az „értelem alvására" utal a jelenléte (Stafford 2003, 86).

4. kép. A Derveni kratér részlete Dionysosszal és Ariadnéval, Kr. e. 330–320 k. Thesszaloniki Régészeti Múzeum (forrás: http://ancientrome.ru/art/)

Hypnosról ugyan az eposzok úgy tudják, hogy mindenki és minden felett uralkodhat, tehát még az isteneket is képes elaltatni, ám az ilyesféle csínyek ellenére az olymposiakat nem jellemzi az alvás: nincs rá szükségük. Más a helyzet Dionysosszal, aki abban is eltér a tizenkét olympositól, hogy periodikusan alszik. A Dionysosra írt orphikus himnusz tanúsága szerint a hároméves periódust az isten Persephoné palotájában alva tölti (κοιμίζει), majd álmából a nimfák keltik fel:

Bacchos Amphietést hívom, a chthonikus Dionysost,
ki a szépfürtű szűz nimfákkal együtt ébredezik,
miután pihenvén Persephoné mellett a szent lakokban
három esztendőn át alszik szent bacchosi álmot.[6]

Egy egyedülálló makedóniai leleten, az úgynevezett Derveni kratéren az alvó Dionysost láthatjuk, az alvókra jellemző sajátos kéztartással, a fej fölé emelt karral (4. kép).[7] Miközben Dionysos ébredezik, Ariadné még mély álomba merült (Isler-Kerényi 2015, 232).

Az elalvás és felébredés a görög misztériumok nyelvén a halálra és az örök életre is vonatkozik, ami a fenti dionysosi jelenetben is az alvás metaforikus értelme. Az emberi életen túlmenően azonban a természet ritmusában is helye van mindkettőnek, s a Dionysoshoz tartozó természetközeli, animális lények közül kiváltképpen a szilének és szatírok azok, akiket a görög művészet alva ábrázol. Ezek közül a legismertebbek a Herculaneumban talált alvó szatír vagy az ún. Barberini faun, amely egy pergamoni hellenisztikus bronzszobor másolata lehet (5. kép).

Állítható-e tehát, hogy az alvás kulturális szemantikájához hozzátartozott az animalitás, a természetközeliség, a primitív létszférához való tartozás is? A korabeli ismeret szerint az alvónak a tudata és az emlékezete nem aktív, s ma is azt gondoljuk, hogy az alvás egyszersmind deszubjektivizál is. Garrett Sullivan ezért használja erre az állapotra, Giorgio Agambentől átvéve, a „mezítelen élet" terminust (Sullivan, 174), amely egyébként jól összekapcsolható azzal a *zóé*val, melyet Kerényi Károly és mások is a dionysosi szféra jellegzetességének tartottak (Kerényi 1998).[8] Egy olyan közelebbről nem jellemezhető Életről van itt szó, amelynek nincsenek tulajdonságai: a

minden egyes életet összekapcsoló fonál végtelenségére utal. A horizontálisan fekvő alvó a mezítelen élet részese, amennyiben alvásában nyitottá válik az élet más formáival való összekapcsolódásra; ő maga nem azonos önmagával, mintegy kívül van nappali önmagán, s az általános Élettel egyesül. Ebben az értelemben az alvó maga is „önkívületben" van, hiszen az, aki alszik, nem azonos éber énjével. A *Bacchánsnők* Agauéja úgy ébred fel az orgiasztikus mainasi őrjöngésből, mint egy mély álomból. Vajon a görög irodalom egyes hősei sem ugyanazzal az identitással rendelkeznek álomban és ébren? Mennyiben reflektálnak arra a másikra, aki ugyanakkor ők saját maguk?

3. Az alvás Janus-arca: csodás alvások és etikai kételyek

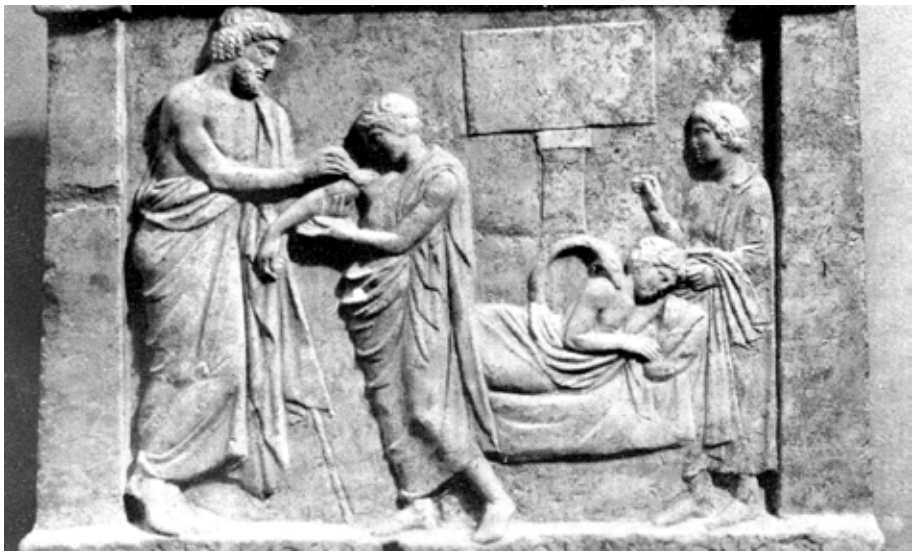
Az alvás a preszókratikus ión gondolkodóknál vált filozófiai vizsgálódás tárgyává, melyről, mint láttuk, elsősorban Hérakleitos egyes fragmentumai tanúskodnak. Az alvás mágikus-démonikus aspektusai iránt pedig először a pythagoreusok mutattak különös érdeklődést, s csodás alvásokról szóló tudósításokat vettek be a biográfiájukba. A rendkívüli alvásállapot ugyanis csak rendkívüli emberek sajátja, akik az istenek kegyeltjei. A legismertebb ilyen biográfia a krétai Epimenidésé, akit az orphikusok közé tartozó *theologos*ként és *mantis*ként tartanak számon. Epimenidés egyes tudósítások szerint huszonöt, más forrás szerint ötvenhét éven át aludt egy barlangban, és ezalatt természetfölötti képességekre tett szert, azaz egészen más emberként ébredt fel (DK I, 27–37, Diog. Laert. I. 109). Plutarchos is elbeszél egy csodás alvást Technatis (Tefnakht) egyiptomi fáraó életéből. A fáraó egyik arábiai hadjárata során mély álomba merült (*koimétheis bathyn ypnon; Ízisz és Ozirisz* 354B), melynek hosszát ugyan nem jegyezték fel, de a következményét igen: miután az uralkodó felébredt, teljesen megváltozott a személyisége: elvetette fényűző életét, és új rendeletet is hozott, mely szerint átkozottak legyenek mindazok, akik pazarló életet élnek, s zárassanak ki a társadalomból. Az ilyen és hasonló legendák sora egészen a hétalvók történetéig nyúlik, azon kora keresztény mártírokéig, akiket az üldözés idején Ephesosnál egy barlangba befalaztak, majd kétszáz év elteltével élve találtak ugyanott rájuk. Az eltelt kétszáz évet ugyanis egyszerűen átaludták.

Általánosan, a görög forrásanyagon túl is elterjedtnek tekinthetjük azt a nézetet, hogy az alvó érintkezésbe kerülhet az istenekkel. Az álomlátásoknak Homérostól Artemidórosig fontos szerepe van a görög irodalomban, az inkubáció gyakorlata pedig Pausanias szerint több jóshelyen is bevett gyakorlat volt, például Trophónios barlangjában Lebadeiánál (IX. 39, 5.14), Plutarchos pedig álomlátásokról tudósít Delphoi kapcsán, noha az alvás ott nem tartozott az isten megkérdezésének a gyakorlatához. Ezek a csupán példaként kiemelt források is alátámasztják azt, hogy az alvót ugyan egyfelől értelem nélkülinek és ezért esztelennek is lehetett tekinteni, másfelől azonban az isteni üzenetek alkalmas befogadójának, médiumának is bizonyulhatott. Az álomban kapott isteni útmutatások közé sorolható az is, amikor egy betegnek az istenség álmában megjósolja a gyógyulását (Artemidóros I. 81), vagy éppenséggel a szentélyben alvás ideje alatt meg is gyógyítja. Egy ilyen csodás gyógyulást ábrázol az oróposi Amphiareion egyik fogadalmi táblája, amelyen Amphiaraos, Asklépios tanítványa látható, amint meggyógyítja egy betegnek a vállát (6. kép). A háttérben ott van az alvó és az álmot látó páciens, Archinos is, aki a táblát a szentélyben felállíttatta.

A hippokratési iratok egyik sarkalatos tétele az alvás és ébrenlét vonatkozásában az, hogy a lélek éber állapotban passzív, mivel erejét elosztja a testben. Az alvás idején azonban önmaga számára összpontosítja az erejét, s maga is hasznosítja (*Acut.* 86, 1–2). Hasonlóképpen érvel a pseudo-aristotelési *Problémata,* mely a léleknek excesszív aktivitást tulajdonít az alvás állapotában (30, 14):

> *A lélek ugyanis az alvás során mozog a legintenzívebben. Amikor a meleg a test egyéb részeiből a bensőbe hatol, akkor sokféle erős mozgás uralkodik el, s ez nem úgy történik, ahogyan az emberek általában gondolják, ti. hogy a lélek akkor nyugalomban és magánál van, s így marad mindaddig, amíg nem lát semmilyen álomképet. Éppen hogy ennek az ellentéte történik: merthogy a lélek éppen ekkor a legerő-*

5. kép. Alvó szatír márványszobra (Barberini faun), Kr. e. 2. század (18. századi kiegészítésekkel). München, Glyptothek (forrás: https://commons.wikimedia.org)



6. kép. Archinos fogadalmi táblája az oróposi Amphiareionból, Kr. e. 380–370 k. Athén, Nemzeti Régészeti Múzeum (forrás: https://commons.wikimedia.org/)

teljesebben mozgékony, és egy pillanatra sem pihen, s ezért nem is képes egyetlen gondolatot sem megragadni. Értelemszerűen akkor a legaktívabb, amikor a legkellemesebben alszik, mert ekkor gyűjti össze a legnagyobb mennyiségű meleget a bensőjében.

A peripatetikus iskola egyfelől az aristotelési alvásértelmezés vonalán halad tovább, másfelől azonban keleti hatásokat is magába olvaszt. A peripatetikus iskolához tartozó soloi-i Klearchos egy egész értekezést szentelt az alvásnak *(Peri hypnu)*. Az alvás jelensége elsősorban azért foglalkoztatja, hogy bebizonyítsa a léleknek a testtől független egzisztenciáját (Tsitsiridis 2013, 57). Munkájában egy disputát konstruál az alvást először tudományosan vizsgáló Aristotelés és egyes keleti mágusok között. Olyan különös lélekállapotokról beszélgetnek, mint amilyen a mély alvás, az ájulat vagy a tetszhalál, amelyekben felfogásuk szerint a lélek kilép a testből és transzcendens tereket jár be. Ezekben az állapotokban a lélek tehát szó szerint magán kívül van, kilép testi lakozásából, hogy mintegy ekszt ázisban szabadon szárnyalhasson és az istenit megtapasztalhassa.

A tudományos érdeklődéssel egyidejűleg etikai kételyek is felmerültek az alvás iránt az ókori szerzőknél. Plutarchos már egészen más hangsúllyal idézi fel Hérakleitos szavait arról, hogy csak az ébren lévőknek van közös világuk, az alvók ellenben mind a saját magánvilágukba fordulnak. Ez Plutarchos számára ugyanis egyenlő azzal, hogy az alvó aszociális, haszontalan, sőt egoista (*De superst.* III, 166C). Vagy pedig egyszerűen lusta, tétlen, ahogyan Artemidóros az alvót jellemzi, amikor azokat az álmokat értelmezi, amelyeknek tárgya maga az alvás: „Ha az alvásról magáról álmodunk, ez tétlenséget mutat, s ha azt gondoljuk, hogy éppen elalvóban vagyunk, az is mindenfajta tétlenségre és hasztalanságra utal." Hozzáteszi azonban: „kivéve azokat, akik szorongások közepett élnek vagy kínokat állnak ki, mert az alvás elűzi a gondokat és a félelmet" (I. 81).

Plutarchos vagy Artemidóros etikai kifogásai az alvással szemben természetesen nem voltak új keletűek, megtalálhatók Xenophón és Platón írásaiban is. Uralkodni tudni az alvás fölött – érvel Xenophón – olyan erény, melyre feltétlenül szüksége van az uralkodónak, s mindazoknak el kell ezt sajátítaniuk, akik uralkodásra vannak rendelve (*Emlékeim Sókratésról* II. 1, 3). A földi uralkodók mintája ebben a vonatkozásban az a Zeus, aki sosem alszik – tehát nekik is olyan keveset kellene aludniuk, amennyire ez ember számára egyáltalán lehetséges. Platón egyebek mellett elveti az alvás közben történő divinációt is, mert szerinte képtelenség, hogy az istenek azzal az értelem nélküli lélekrésszel szóba elegyednének, amely az alvásban aktív, s neki üzeneteket küldenének. A *Timaios*ban részletesen kifejti, hogy az a lélekrész, amelyik vadállatként kívánja az ételt, italt és az élvezetet, a máj körül bilincsbe van verve, következésképp lehetetlen, hogy ez a lélekrész isteni megvilágosodásban részesedhetne. Ha azonban ez mégis megtörténne, akkor éber állapotban visszaemlékezve az üzenetre alaposan meg kell azt vizsgálni (71d). Az ideális állam őre – ellentétben az atlétával, aki az egész életét átalussza – olyan élesen kell hogy lásson és halljon, mint egy kutya, és éberen kell hogy aludjon (*Állam* 404a). Az *Állam* az éberség és az ébrenlét etikájának egyik első patetikus megfogalmazója. A 9. könyvben Sókratés azokról a vágyakról beszél,

amelyek alvás közben ébrednek, amikor a lélek egyéb része: a gondolkodó, a szelíd és a többin uralkodó rész alszik, a lélek állatias, vad része viszont – ételtől vagy italtól eltelve – ficánkol, s lerázva magáról az álmot, ki akar törni, s ki akarja elégíteni a kedvteléseit. Ilyenkor, mint tudod, mindenre képes, hiszen semmi szemérem vagy meggondolás nem köti, és teljesen szabadjára van engedve. Nem átall képzeletben még az anyjával is szeretkezni, de akármely más emberrel, istennel vagy állattal sem, magát bármely gyilkossággal beszennyezni, s nincs étel, amitől megtartóztatná magát. Egyszóval: semmiféle őrültségtől vagy szemérmetlenségtől nem riad vissza.

Platón: *Állam* 571c–d (Szabó Miklós fordítása)

Noha az első benyomás alapján arra gondolhat az olvasó, hogy Platón itt nem különbözteti meg az alvás és a hozzá járuló álmok jelenségét, s a kettőt együttesen kárhoztatja az erotikus tartalom miatt, ennél lényegesen többről van szó. A lélek ugyanis Platón szerint, legalábbis a lélek legalacsonyabb rendű része egyáltalán nem is alszik, sőt, felszabadulva a gondolkodás és a mérlegelés igája alól, csapongani kezd, minden őrültségre kapható lesz, és nem tesz különbséget a vágyai kielégítésében rokon, állat és isten között (ezt az átjárhatóságot neveztük horizontális transzcendenciának). Hogy Platón nem az álomképekre magukra gondol csak, az abból is nyilvánvaló, hogy a lélek eredendő tulajdonságának, és ezáltal az alvó személynek magának is tulajdonítja a részletesen leírt erkölcstelenséget, melyet egyébként mind ismerünk a mítoszokból – azaz a költői fantázia termékei. Mindezekből következően az

alvás maga is negatív megítélés alá kerül, s kész a verdikt: a jó polgárra szégyent hoz, ha átalussza az éjszakát. Merthogy egyébként is annyit ér az ember, ha alszik, mintha halott lenne (*Törvények* 808b). Az egyén nem több, mint amennyit a közösség belőle hasznosít.

Az alvás politikai megítélését tekintve tehát éles ellentét mutatkozik a platóni és az aristotelési érvelés között.[9] Ez utóbbi szerint ugyanis az alvás állapotában aligha különböztethető meg egymástól a jó és a rossz ember. Sőt, a boldog és a boldogtalan ember között sincs az élete egyik felét tekintve semmi különbség, merthogy az élet felét az éjszaka tölti ki (*Nikomachosi etika* 1102b).

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy az alvás elsősorban nem mint antropológiai konstans – azaz nem mint az élethez szükséges pihenés és regeneráció – foglalkoztatja a görög szerzőket. Sokkal érdekesebb és összetettebb számukra annak szociális és esztétikai kódolása, mely korszakonként és műfajonként változik. Ezek a változások jól bemutathatók egyfelől a Homéros által bevezetett Hypnos istenalak metamorfózisain, másfelől az irodalom és a művészet szignifikáns alvóin keresztül. Az eposzok világában az alvó hős olyan, mintha nem is élne, védtelen számtalan veszéllyel szemben. Titokban megfigyelhetik, megölhetik: az irodalom első alvói – tipikusan a szörnyalakok – mind állapotuk áldozatai.

A klasszikus kor emberét az alvónak a halotthoz való hasonlatossága mellett az alvás esztétikai jelentősége és az alvás mint tudatállapot is izgatja: vajon nem olyan-e az alvó, mint a részeg vagy az őrjöngő, vajon nem éppen a lélek felfokozott aktivitása jellemzi-e ezt a paralizált testi állapotot? Vajon nem olyan irracionális határállapot-e, mely rokonítja a dionysosi ekszt ázissal, az elragadtatottsággal vagy egyszerűen az esztelenséggel, és milyen etikai konzekvenciák adódnak ebből?

A hellenisztikus szövegek újdonsága az alvás világának a képzelettel, a fikcióval és a csodással való összekapcsolása, mely a római és a velük kortárs görög költőket (Ovidius, Propertius, Vergilius, Lukianos) inspirálja. Ezzel egyidejűleg Hypnos művészi ábrázolásai is megváltoznak: a gyors, aktív görög istenség helyére egy inkább már allegorikus alak lép, egy olyan Hypnos (avagy, római variánsaként, Somnus), aki maga is alárendelődött saját adományának, tehát ő maga is tehetetlenül álomba szenderült (Zanker 1974, 117).

Jegyzetek

Jelen tanulmány egy hosszabb monográfia első fejezetének rövidített változata. Készült az „Önértelmezés, érzelmek és narrativitás” című MTA-projekt keretében (K120375).

1 Prózafordítás a görög szöveg Kalpaxis-féle kiadása alapján, 5–7. sorok.
2 Lásd *Görög költők antológiája,* 452. Devecseri Gábor fordítása.
3 Kerényi Károly fordítása. Lásd a *Görög gondolkodók* című kötetben (I. 33).
4 Más fordítást ad a *Görög gondolkodók,* 37.
5 Az alvásra és álomra vonatkozó kifejezések átfogó vizsgálata még várat magára. Irányadónak tekinthetjük a *Lexikon des frühgriechischen Epos* idevágó szócikkeit, valamint Christine Walde és Alfred Krovoza *Handbuch*ját.
6 Prózafordítás a görög szöveg Athanassakis-féle kiadása alapján, 70.
7 A fej fölé emelt kart mint alváspózt egyéb lehetséges jelentéseivel legutóbb Franzoni részletesen elemezte (2006, 157 sk.).
8 Kerényi Dionysos-könyvének sarkalatos tételét, mely szerint az isten az elpusztíthatatlan életnek, a Zóénak az ősképe, ma is többen képviselik az antik vallástudományban, vagyis ma is elfogadott és továbbgondolt. Lásd többek között Wilberg tanulmányát (Wilberg 2011, 215).
9 Jelen keretek között nem lehetséges kitérni az alvás aristotelési elméletére. Egyébként is az ő elmélete a legrészletesebben kutatott az antik szövegeknek az alvásra vonatkozó passzusai körül; lásd bővebben Sullivan vagy Wortham munkáit (Sullivan 2012, 69 skk.; Wortham 2013, 25 skk.).

Bibliográfia

Források

Aristoteles 1983. *Problemata.* Hrsg. v. H. Flashar. Aristoteles: *Werke.* Bd. 19. Berlin.
Arisztotelész 1971. *Nikomakhoszi etika.* Ford. Szabó Miklós. Budapest.
Artemidor von Daldis 1983. *Das Traumbuch*. Hrsg. von K. Brackertz. Zürich/München.
Diels, H. – Kranz, W. (kiad.) 1966. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Dublin–Zürich.
Diogenes Laertios 2005. *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei.* I–II. Budapest.
Görög költők antológiája. Budapest, 1982.
Görög gondolkodók. I. Thalésztól Anaxagoraszig. Budapest, 1993.
Hésziodosz 1974. *Istenek születése / Munkák és napok.* Ford. Trencsényi-Waldapfel I. Budapest.
Homérosz 1972. *Iliász.* Ford. Devecseri Gábor. Budapest.
Kallimachos 2004. *Werke.* Griechisch und deutsch. Kiad., ford. M. Asper. Darmstadt.
Mansfeld, J. – Primavesi, O. (vál., ford., komm.) 2011. *Die Vorsokratiker*. Griechisch/Deutsch. Stuttgart.
Pausanias1986. *Reisen in Griechenland.* Gesamtausgabe in drei Bänden aufgrund der kommentierten Übersetzung von Ernst Meyer. Szerk. F. Eckstein. Zürich–München.
Platón. 1984. *Összes művei.* I–III. Budapest.
Plutarchos 2012. *Moralia.* I–II. Wiesbaden.
The Orphic Hymns. Text, translation and notes by A. Athanassakis. 1980. Montana.
Tsitsiridis, S. (szövegkiadás, kommentár) 2013. *Beiträge zu den Fragmenten des Klearchos von Soloi.* Berlin.
Xenophón 2003. *Filozófiai és egyéb írásai.* Budapest.

Szakirodalom

Andreae, B. 1962. „Herakles und Alkyoneus”: *JDAI* 77, 130–210.
Bielfeldt, R. 2005. *Orestes auf römischen Sarkophagen.* Berlin.
Bremmer, J. N. 1994. „The Soul, the Death and the Afterlife in Early and Classical Greece”: J. N. Bremmer – Th. P. J. van den Hout

(szerk.): *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World.* Amsterdam, 91–108.

Dowden, K. 2003. „The Value of Sleep. Homer, Plinius, Posidonius and Proclus": T. Wiedemann – K. Dowden (szerk.): *Sleep.* Bari, 141–163.

Franzoni, C. 2006. *Tirannia dello Sguardo. Corpo, gesto, espressione dell'arte greca.* Trento.

Guthrie, W. K. C. 1978. *A History of Greek Philosophy.* London – New York – Melbourne.

Hazzikostas, D. 1990. *The Sleeping Figure in Greek Art.* Ann Arbor.

Heidegger, M. – Fink, E. 1970. *Heraklit.* Frankfurt am Main.

Held, K. 1980. *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft.* Berlin – New York.

Isler-Kerényi, C. 2015. *Dionysos in Classical Athens. An Understanding through Images.* Boston–Berlin.

Kalpaxis, T. E. 1986. „Alkyoneus, der Zecher": *A&A* 4, 677–682.

Kerényi K. 1977. *Görög mitológia.* Budapest.

Kerényi K. 1998. *Werke in Einzelausgabe. I. Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens.* Stuttgart.

Köhn, S. 1999. *Ariadne auf Naxos. Rezeption und Motivgeschichte von der Antike bis 1600.* München.

Krovoza, A. – Walde, Chr. (kiad.) 2018. *Traum und Schlaf. Ein interdisziplinäres Handbuch.* Stuttgart.

Lexikon des frühgriechischen Epos, begründet von Bruno Snell, 2004-2010, Göttingen.

Mainoldi, C. 1987. „Sonno e morte in Grecia antica": R. Raffaelli (szerk.): *Rappresentazioni della morte*. Urbino, 9–46.

Mansfeld, J. 1967. „Heraclitus on the Psychology and Physiology of Sleep and on Rivers": *Mnemosyne* ser. IV. 20, 1–29.

Näf, B. 2004. *Traum und Traumdeutung im Altertum.* Darmstadt.

Nilsson, M. P. 1967. *Geschichte der griechischen Religion. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft.* München.

Oehmke, S. 2004. *Das Weib im Manne. Hermaphroditos in der griechisch-römischen Antike.* Berlin.

Ogle, M. B. 1933. „The Sleep of Death": *Memoirs of the American Academy in Rome* 11, 81–117.

Seaford, R. 2006. *Dionysos.* London – New York.

Schubring-Köln, G. 1929. „Schlaf und Tod in der griechischen Vasenmalerei": *Italienische Studien. Paul Schubring zum 60. Geburtstag.* Leipzig, 115–122.

Shapiro, H. A. 1993. *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts 600–400 BC.,* Zürich.

Sorabella, J. 2010. „Observing Sleep in Graeco-Roman Art": E. Scioli – Chr. Walde (szerk.): *Sub imagine somni. Nighttime Phenomena in Graeco-Roman Culture.* Pisa, 2–31.

Sourvinou-Inwood, C. 1995. *'Reading' Greek Death. To the End of the Classical Period.* Oxford.

Stafford, E. J. 2003. „Brother, Son, Friend and Healer. Sleep the God": T. Wiedemann – K. Dowden (szerk.): *Sleep*. Bari, 71–106.

Sullivan, G. A. 2012. *Sleep, Romance and Human Embodiment. Vitality from Spencer to Milton.* Cambridge.

Vermeule, E. 1979. *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry.* Los Angeles – London.

Wilberg, C. 2011. „Dionysos in the Mirror of Philosophy. Heraclitus, Plato and Plotinus": R. Schlesier (szerk.): *A Different God. Dionysos and Ancient Polytheism.* Berlin–Boston, 205–232.

Wöhrle, G. 1995. *Hypnos, der Allbezwinger.* Stuttgart.

Wöhrle, G. 2014. „Die Nymphe und der Gott oder der missbrauchte Schlaf. Ein Motiv bei Ovid und Nonnos": C. Walde – G. Wöhrle (szerk.): *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Schlaf und Traum.* Trier, 43–58.

Wortham, S. M. 2013. *Poetics of Sleep. From Aristotle to Nancy.* London.

Zanker, P. 1974. *Klassizistische Statuen. Studien zur Veränderung des Kunstgeschmacks in der römischen Kaiserzeit.* Mainz.

Zgoll, A. 2006. *Traum und Weiterleben im antiken Mesopotamien.* Münster.

Németh György (1956) ókortörténész, epigráfus, az ELTE BTK Ókortörténeti Tanszékének tanszékvezető professzora. Fő kutatási területei a görög társadalomtörténet, a feliratan, a papyrológia és az antik mágia.

Legutóbbi írása az *Ókor*ban: *A második legjobb állam* (2017/1).

Az álomhozó mák

Németh György

Mi nyílik a kertedben?

Az *Ilias* költője, hogy oldja a végtelen csatajelenetek monotonitását, színes hasonlatokkal mutatja be, hogy egyik hős éppen melyik másikat mészárolja le és hogyan. E hasonlatok közt tűnik fel Priamos fiának, Gorgythiónnak megölésekor a következő, figyelemre méltó leírás:

> *És, mint félrekonyul feje máknak, hogyha a kertben*
> *termés terheli, és a tavasz dús zápora nyomja:*
> *így hajlott feje féloldalt a sisak nehezétől.*[1]
>
> Homéros: *Ilias* VIII. 305–306 (Devecseri Gábor fordítása)

Voltak filológusok, akik ezeket a sorokat ízléstelennek, és nem homérosinak tartották, arra hivatkozva, hogy a mákgubó egyenesen áll, és nem hajlik le a szára. Ha azonban a termesztett *Papaver somniferum*ról (az álomhozó mákról) van szó – és mi más is teremne egy kertben? –, akkor igaz az, hogy a növény április vége felé veszíti el a gubón lengedező szirmait, így – legalábbis Bernhard Herzhoff meggyőző érvelése szerint – a hasonlat sem nem ízléstelen (a szirmok lehullta az ifjúság letűntét idézi), sem nem idegen Homérostól.[2]

Augustus korának római történetírója, Titus Livius beszéli el, hogy Sextus Tarquinius, az utolsó római király fia hatalmába kerítette Gabii városát, és apjától kért tanácsot, hogyan szilárdíthatná meg uralmát.

> *A hírnök, bizonyára mert a király nem tartotta teljesen megbízhatónak, nem kapott semmiféle szóbeli választ. A király, mintha mérlegelné, hogy mit tegyen, kiment a palota kertjébe, nyomában fiának követével; ott föl s alá járkálva, úgy mondják, pálcájával lecsapdosta a legmagasabbra nőtt mákvirágok fejét.*[3]

Maga a történet Hérodotostól származik, de nála a korinthosi tyrannos, Periandros kérésére az idős milétosi zsarnok, Thrasybulos búzakalászokat csapkod le a botjával, jelezve, hogy a legmagasabbra növők fejét kell levágni, hogy uralmukat tartóssá tegyék.[4] Livius a búzakalászt helyettesíti a jóval kifejezőbb mákgubóval.

A két idézetet összekapcsolja egy motívum: a lecsapott emberi fejeket a levágott mákgubókhoz hasonlítják. Az azonban még érdekesebb, hogy mind a Kr. e. 8. századi görög szerző, mind pedig a Kr. e. 6. század végi történetet elbeszélő római szerint természetes, hogy a kertben, adott esetben a palota kertjében mákot is termesztenek. Joggal tehetjük fel a kérdést, mióta volt szokás a máktermesztés Hellasban és Itáliában, és milyen céllal termesztették ezt a növényt.

A mákból nyert ópium gyógyszerként való használatának első említése a sumer Nippurból származik a Kr. e. 3. évezred végéről.[5] Európában a svájci tavakon cölöpökre épült neolitikus telepekről kerültek elő termesztett mák maradványai, Egyiptomban pedig a Kr. e. 1600 körül készült Ebers-papirusz említi többször is különböző gyógyszerreceptek alkotórészeként.[6] Hellasban a krétai Gaziban talált, Kr. e. 1500 körül készült istennőszobor mákgubó-koronája bizonyítja a mák termesztését

(1. kép). Krétáról és Ciprusról is előkerültek mákgubót ábrázoló karneol gyöngyszemek, amelyeket nyaklánccként viseltek.[7] Az azonban tévedés, hogy a krétai, minósi lineáris A írás egyik ideogrammája mákgubót ábrázolt volna.[8] A peloponnésosi máktermesztés fontosságát bizonyítja, hogy Sikyón városát eredetileg Mékónának nevezték, és Hésiodos szerint ez volt a helyszíne Prométheus cseles osztozkodásának Zeusszal, amikor az istenek az áldozati állatok értéktelenebb részét kapták meg, mint az emberek.[9] Jól látható, hogy Homéros korában a máktermesztés és -felhasználás már sok évszázados múltra tekintett vissza Hellasban. A homérosi hasonlat bizonyítja, hogy nemcsak nagy múltú, hanem igen elterjedt is volt a máktermesztés, hiszen az eposz hallgatói természetesnek tartották, hogy a kertben mák terem. De vajon következik-e mindebből, hogy a mákot széles körben kábítószerként használták?

1. kép. A gazi istennő. Nemzeti Régészeti Múzeum, Iraklion (Németh György felvétele)

Mákos sütemények

A mákról tudni kell, hogy a mákszemeknek semmiféle toxikus vagy kábító hatásuk nincs. A mákos ételek fogyasztása nem vezethetett függőséghez, csak az a kérdés, milyen fajta mákos ételek léteztek az ókorban.

Thukydidés a Peloponnésos melletti kis sziget, Sphaktéria athéni ostromát bemutatva ír arról, hogy a bekerített spártai védők élelme elfogyott, ezért szabályosan éheztek. Azért, hogy erejüket visszanyerjék, búvárok úsztak át a víz alatt a kikötő felőli oldalon, mézes mákkal *(mékóna memelitómenén)* és összetört lenmaggal telt tömlőket húzva maguk után kötélen.[10] Az ókori magyarázók szerint a mézes mák csökkenti az éhséget, a lenmag pedig a szomjúságot. A mézes mák tehát a spártaiakra úgy hatott, mint egy energiabomba. Sajnos azonban ez sem volt elég ahhoz, hogy kitartsanak: az athéniak Kr. e. 425-ben elfoglalták Pylost és Sphaktéria szigetét, fogságba ejtve 292 spártai nehézfegyverzetű gyalogost, köztük mintegy százhúsz teljes jogú spártai polgárt.[11]

Alkman, a Kr. e. 600 körül élt spártai kardalköltő tanúsága szerint a lakomákon mákkal, lenmaggal és szézámmaggal megszórt kenyérkéket kínáltak.[12] A *myma* nevű húspogácsához nem kevesebb mint tizenhárom fűszert használtak fel, köztük a mákot (valamint vért, ecetet, olvasztott sajtot, silphiont, köményt, kakukkfű levelét és magját, római izsópot, koriander levelét és magját, sült hagymát – helyette állhatott a mák –, mazsolát vagy mézet és gránátalma magját).[13]

A görög konyhából sokat merítő római Apicius szakácskönyvében, a *De re coquinariá*ban egyetlen recepthez sem használ mákot, de Vindiarius kivonatának 3. fejezetében első helyen adja meg a fűszermagok közt a mákot, amikor a háztartásban nélkülözhetetlen fűszereket sorolja fel. Pedig a rómaiak is termesztették a mákot, igaz, Varro szerint elsősorban mint a méhek kedvelt „legelőjét" a rózsához, kakukkfűhöz és a méhfűhöz hasonlón.[14] Ezért Varro szerint végső soron a máknak köszönhetjük a mézet és a méhviaszt.[15] A Kr. e. 2. századi Cato azonban részletes recepteket örökít meg a földművelésről szóló munkájában. Ma is elkészíthető a gömbsütemény vagy az édes felfújt Cato receptje alapján (lásd a margón).[16] A mákszemekből olajat is préseltek, ami helyettesíthette az olívaolajat. Észak-Hellasban vagy Anatólia hegyes vidékein, ahol az olajfa nem termett meg, az étolajat a kiterjedt mákültetvények termésből sajtolták.

Ebből a rövid áttekintésből is látszik, hogy a görögök és a rómaiak konyhájának szilárd, ha nem is alapvető részét képezte a mák, amit elsősorban fűszerként vagy kenyérkék díszítéseként használtak.

Mák a gyógyításban

A mák azonban, amint azt a nippuri agyagtábla is mutatta, a gyógyítás számára jelentett elsősorban fontos alapanyagot.[17] A mák és az ópiumkészítés technikája Mezopotámiából Babilonba, majd onnan feltehetőleg Ciprusra került, és ciprusi közvetítéssel jelent meg Egyiptomban.[18] A görög világba Ciprusról és Egyiptomból érkezett meg a bronzkorban. Az *Odysseia* ismer egy *pharmakon*nak nevezett „fájdalom- és haragűző" szert, amit Helené a rossz hírektől elszomorodott vendégei (köztük Télemachos) borába kever:

Mást gondolt ekkor Helené, Zeusz isteni lánya.
Lopva varázsos szert hintett, amit ittak, a borba,
fájdalom- és haragűzőt, mely feledést hoz a bajra,
mindre. Ki ezt, miután keverőbe keverve lenyelte,
aznap az orcáján nem perdül végig a könnye,
és még akkor sem, ha az apja, az anyja hal is meg,
vagy ha a testvérét, vagy drága fiát a csatában
érckelevéz veri át, s ő végignézi szemével.
Zeusz lányának ilyen bűvös szere volt, okos ésszel
elkészítve.[19]

Bár az eposz Helené varázsszerét egyszerűen *pharmakon*nak, gyógyszernek nevezi, nagyon valószínű, hogy az asszony ópiu-

Gömbsüteményt így csinálj: ugyanilyen módon keverj össze túrót tönkölydarával; majd formálj ki akkora süteményeket, amekkorákat akarsz. Egy forró fazékba tégy zsiradékot. Egyenként vagy kettesével süsd ki, két pálcával gyakran forgasd meg. Amint megsült, vedd ki, kend be mézzel, szórd be mákkal, és így tálald.

Cato: *A földművelésről* 79

Édes felfújtat így csinálj: keverj össze fél font lisztet, 2 és fél font túrót úgy, mintha áldozati kalácsot akarnál csinálni; adj hozzá 1/4 font mézet és egy tojást. Egy agyagtálat kenj be olajjal. Miután mindezeket jól összekeverted, öntsd bele a tálba, a tálat borítsd le cserépfedővel. Vigyázz, hogy jól megsüljön a közepe, ahol a tészta a legmagasabb. Amint megsült, a tálat vedd ki, kend be mézzel, szórd be mákkal, kis időre tedd cserépfedő alá, majd vedd ki. Így tálald fel kis tálcán kis kanállal.

Cato: *A földművelésről* 84
Kun József fordítása

mot kevert a borba. Az ópium előállításának módját, a zöld mákgubó bevagdosását és a „könnycseppek" *(mékónion, papaveris lacrimae)* felfogását, összegyűjtését és kiszikkasztását Theophrastos írja le először részletesen.[20] A Hippokratés neve alatt fennmaradt, többnyire Kr. e. 5–4. századi orvosi iratokban összesen tizenhárom esetben bukkan fel az ópium, ebből kilencszer nőgyógyászati kezelésekben, amiből azt a következtetést lehet levonni, hogy e könnyen előállítható drogot elsősorban bábák használhatták. Alkalmazása igazán széles körű volt. Csillapítottak vele köhögést, hasmenést, fájdalmat, de kifejezetten elkábításra és altatószerként is használták *(hypnopoios)*.[21] Nem véletlen, hogy az álom istenét, Hypnost gyakran ábrázolták egyik kezében az éjszakára utaló fáklyával, a másikban pedig mákgubóval.[22] Az ópiumnak több mint 35 alkaloidája van. A legfontosabb hatóanyaga a morphin, amelynek valóban van fájdalomcsillapító, nyugtató és altató hatása. A mák és az ópium hatásáról nagyon részletesen beszámoló Kr. u. 1. századi Dioskoridés szerint (IV. 65) sebészeti beavatkozáskor is alkalmazták narkotikumként. A mákgubó levét *(opos)* szárítás nélkül is alkalmazták. Fájdalomcsillapító és altató hatása mellett Dioskoridés figyelmeztet a túladagolás veszélyeire, mert az kómával, sőt halállal járhat.[23]

Idősebb Plinius az ópium áldásos hatásai mellett a veszélyeire is felhívja a figyelmet. Túladagolás esetén ugyanis halált okozhat, sőt volt, aki kifejezetten ópiumtúladagolással vetett véget életének, mert már elviselhetetlennek tartotta azt.[24] Hérakleidés Lembos Keósról írta, hogy „a sziget éghajlata egészséges, s az emberek, különösen az asszonyok, igen hosszú ideig élnek, ezért nem várják meg az aggkori végelgyengülést, hanem még mielőtt megbetegednének vagy legyengülnének, mákfőzet vagy bürök segítségével vetnek véget életüknek" (29).

Plinius végül ismertet egy több évszázadon át tartó vitát, amelyet azok az orvosok folytattak, akik az ópiumot veszélyesnek és elkerülendőnek tartották, azokkal, akik veszélyeit kezelhetőnek, előnyeit azonban pótolhatatlannak vélték.[25]

Mák az istennők kezében

A földi világon kívül a mák az istenek szférájába is behatolt. Gyakran ábrázoltak ugyanis istennőket mákgubóval a kezükben. A leggyakoribb és legkézenfekvőbb Démétér esete. A földművelésért, a termékenységért felelős istennő esetében a mákszemek hatalmas mennyisége a gubón belül nyilvánvalóan a termékenységet jelképezte.[26] Kallimachos Démétér-himnuszában a feldühödött istennő saját papnője képében jelenik meg, egyik kezében a templom kulcsával, a másikban pedig mákgubóval. Theokritos is hasonló módon írja le Démétért: „s ő mosolyogna kezében a mákkal, a búzakalásszal".[27]

Pausanias, a Kr. u. 2. századi utazó a Sikyónban, az egykori Mákvárosban (Mékóné) álló Aphrodité-szentély kultuszszobráról írta, hogy „ez a szobor aranyból és elefántcsontból készült, a fején *polos*t visel, s egyik kezében mákgubót, a másikban pedig egy almát tart".[28] Aphrodité esetében is feltehetjük, hogy a kezében tartott mák a termékenység szimbóluma volt.

Héra egy etruszk sírkamra díszítésére szolgáló terrakotta pinaxon jelenik meg mákgubókkal a kezében (2. kép). A banditacciai temetőben talált kép ma a British Museumban látható. A Kr. e. 560-550 körül készült mitológiai jelenet Paris ítéletét ábrázolja.[29] Athéné kezében dárda, Aphroditénél gránátalma, míg Héra – a házasságban élő nő megtestesülése – ugyancsak a termékenység, és talán a gazdagság szimbólumaként tartja kezében a mákgubót.

A Krétán talált mákgubós istennő nevét nem ismerjük, de az, hogy fejét három mákgubó koszorúzza meg, egyértelművé teszi, hogy kultuszában a máknak meghatározó szerepe volt.

Az ópium és a kultusz

Habár a bronzkori krétai mákgubós istennő nevét nem ismerjük, a leletkörülmények alapján következtethetünk kultuszának lefolyására. 1935-ben krétai parasztok bukkantak rá mindössze hat kilométerre Knóssostól a felemelt karú, agyagból

készült istennőszoborra.[30] Az imádkozó tartásban ábrázolt alak koszorújában három kivehető agyag mákgubó volt. Egy másik, hasonló tartású, kisebb szobrot is találtak mellette, de az nem viselt mákgubót. Spiridon Marinatos (1901–1974) ásatásai Gaziban, a szobrok lelőhelyén feltártak egy sötét, föld alatti, ablaktalan kamrát, amelyben egy agyagcsövet is találtak, amiről Marinatos feltételezte, hogy ópiumpipa. Ennek alapján úgy vélte, hogy a mákgubós istennő szertartásához hozzátartozott az ópium szívása, de a kamra mérete alapján ez inkább csak a papságra korlátozódhatott, mivel két-három személynél több nem tartózkodhatott bent egyszerre. Marinatos szerint az istennő funkciója a gyógyítás lehetett, hiszen a mákot leginkább erre használták.

Marinatos elméletét megerősíti a ciprusi Kition egyik (talán Aštarté) szentélyének leletegyüttese a Kr. e. 12. századból. A szentély legszentebb részében találtak egy elefántcsont ópiumpipát, amelyen égésnyomok mutatták, hogy valóban füstölésre használták. A leletegyüttes része volt egy Bés-szobor. Az egyiptomi istenségnek gyógyító erőt is tulajdonítottak. A szentély közvetlen szomszédságában egy feltehetőleg a termékenységet elősegítő férfi istenség szentélye állt, amelyben a krétaihoz hasonló agyaghengert találtak, amit a kutatók az ópium belélegzésére használható eszközként azonosítottak.[31] Az ópiumot tehát a szertartások során az extázis elérésére használhatták.[32] A bronzkor összeomlásával az ópium használata nem tűnt el, hiszen a sötét kori korinthosi votív agyag mákgubók és a bevezetőben említett homérosi hasonlat is a máktermesztés széles körű elterjedtségét bizonyítják.[33]

Nemcsak az olymposi isteneknek bemutatott rítusok, hanem a mágikus szertartások során is használták a mákot mint az álomlátást megkönnyítő szert, vagy mint az eksztázis elérésének eszközét.[34]

Ritkán, de Dioskoridés szerint az is előfordult, hogy a kultusz keretein kívül, kifejezetten a jó hangulat érdekében, kábítószerként is használták a mákfőzetet, de a túl gyakori mákivás ártalmas, mélabússá tesz, és halált is okozhat.[35]

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy az ópiumhasználat a szertartások során ritualizált formában jelent meg, és onnan kiszabadulva nem okozott tömegesen függőséghez vezető szerhasználatot.[36]

Marcus Aurelius, a szerfüggő?

Az orvostörténeti szakirodalomban gyakran jelenik meg az a feltevés, hogy az erősen beteges Marcus Aurelius császár ópiumfüggő volt.[37] Mindezt két forrásra vezetik vissza. Az egyik Cassius Dio, a másik Galénos beszámolója. Dio így fogalmaz: „Ezen kívül alig evett valamit, és azt is csak igen késői órán. Napközben semmi mást nem fogyasztott, mint a *thériaké*[38] nevű gyógyszert." A gyógyszer elődjét még Mithridatés pontosi király készítette el hatvannégy összetevőből, amelyek közül a legfontosabb az ópium, a méz és a bor volt. Receptjét a Kr. u. 2–3. században élt Galénostól ismerjük, a másik szerzőtől, akikre a császár szerfüggőségét feltételezők hivatkoznak.[39] Csakhogy Galénos, aki Marcus Aurelius orvosa is volt, arról is beszámol, hogy a császárnak ő írta föl a szer egyszerűbb, négykomponensű változatát gyakori fájdalmai kezelésére. A négy komponens pedig farkasalma *(Aristolochia),*

2. kép. Héra a mákgubókkal egy Kr. e. 560–550 k. készült etruszk terrakotta pinaxon. British Museum (Németh György felvétele)

bitumen, ruta *(Ruta graveolens)* és szeges lednek *(Lathyrus sativus)* volt. Ebből a farkasalma erősen rákkeltő és veseméreg, a szeges lednek aminosava nagy mennyiségben mérgezést okoz, a ruta főzete azonban csíraölő és görcsoldó hatású. Ez a recept ópiumot egyáltalán nem tartalmaz. Amint Scarborough hangsúlyozza, a császár gyógyszerezését maga Galénos rendelte el,

3. kép. Mákgubó alakú tűfej, Kr. e. 660 k. Ephesos, Artemis-templom. British Museum (Németh György felvétele)

és a szer, amit összeállított, a kor tudományos színvonala szerint hatásos lehetett.[40]

Különös, hogy az ópium széles körű ismerete ellenére a mai értelemben vett ópiumfüggő beteget egyáltalán nem ismernek forrásaink. Az egyetlen, akit ez a betegség a feltételezések szerint sújtott volna, éppen a bölcs császár volt. Csakhogy Scarborough azt is hangsúlyozza, hogy a szerfüggők hozzászoknak az ópiumhoz, ezért ahhoz, hogy a kívánt hatást elérjék, egyre emelniük kell az adagokat. A Galénos által beállított, mindig azonos adagok azonban akkor sem bizonyíthatták volna a császár függőségét, ha az általa szedett *thériaké* tartalmazott volna ópiumot. De, mint éppen Galénos bizonyította, nem is tartalmazott.

Jegyzetek

1 A hasonlatot Vergilius is felhasználja az *Aeneis*ben Euryalus halálakor, IX. 433–437: *ibi inambulans tacitus summa papauerum capita dicitur baculo decussisse*. A részlet Lakatos István fordításában:
„S Euryalus lezuhan holtan, szép tagjain árad
végig a vér, nyaka csüggedten vállára hanyatlik.
Mint amidőn megsért eke-vas rőt szirmu virágot,
s hervadtan haldoklik, avagy ha lehorgad a mákfej
lankadozó szárán, amikor nehezíti a zápor."
2 Herzhoff (1994) összefoglalja az egész vitát. A 395. oldalon idézett Stésichoros-papirusz szerint a költő Géryóneis-töredékében felhasználta a homérosi hasonlatot.
3 Livius I. 54, 6. Kis Ferencné fordítása. A motívum továbbéléséhez vö. Dion. Hal. *Ant. Rom*. IV. 56. Az egész kérdéskört részletesen tárgyalja Felton 1998.
4 Hérodotos V. 92.
5 Behn 1986, 193. Kiváló összefoglalás a mák és az ópium elterjedéséről a bronzkorban.
6 A 8. fejezetben fejfájás ellen, a 24. fejezetben pedig gyereksírás elcsendesítésére.
7 A mezopotámiai, egyiptomi előzményekhez és a bronzkori Hellas máktermesztéséhez lásd Saunders 2013 teljes 2. fejezetét.
8 Ventrice–Chadwick 1956, 35.
9 Strabón: *Geógraphika* VIII. 6, 25, C 383: „Sikyónt előbb Mékónának, még régebben pedig Aigialeisnek nevezték." Hésiodos: *Theogonia* 535–537: „Mert mikor osztozkodtak az istenek és a halandók / Mékónában, a marhát feldarabolta vigyázva, / s úgy szolgálta fel azt, hogy Zeus ne figyeljen a cselre." Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása.
10 Thukydidés IV. 26.
11 Thukydidés IV. 38.
12 Athen. 111a. A görög konyhához vö. Dalby 1996, 51.
13 Athen. 662d; Dalby 1996, 163.
14 Varro: *De re rustica* III.16, 13.
15 Varro: *De re rustica* III. 16, 25.
16 Cato: *De agri cultura* 79; 84.
17 Leven 2005, 624–626.
18 Behn 1986, 194.
19 Homéros: *Odysseia* IV. 219–228. Devecseri Gábor fordítása.
20 Theophrastos: *Hist. plant*. IX. 8, 2.
21 Leven 2005, 625; Scarborough 1995, 4–5.
22 Wöhrle 1995, 40; 78; 80.
23 Dioskoridés IV. 64, 3. Sumler 2017, 111.
24 Plinius *NH* XX. 199.
25 Plinius *NH* XX. 200–202.
26 Wöhrle 1995, 32.
27 Theokritos: *7. idill* 156.
28 Pausanias II. 10, 5. Muraközy Gyula fordítása.
29 Az öt lapból álló képsorozatot megtalálói alapján Boccanera-lapoknak is nevezik. A képsorozat leltári száma GR 1889. 4-30. 1-5.
30 Saunders 2013; Behn 1986, 195–196.
31 Behn 1986, 195.
32 Behn 1986, 197.
33 Behn 1986, 196.
34 Sumler 2017, 101; 111–112.
35 Diosk. IV. 65.
36 Azzal a feltevéssel ebben az írásban nem kívánok foglalkozni, hogy az eleusisi Démétér-kultuszba Krétáról érkezett a mák használata. Az tény, hogy a szentélyben feltűnnek kőből faragott mákgubók, és a Démétér fején hordott kosáron is megtaláljuk a mákgubó ábrázolását. Csakhogy a mák a termékenység és a gazdagság szimbóluma is volt, ami nem feltételezi önmagában a narkotikumok használatát.
37 Scarborough (2010, Addenda et corrigenda 12) felsorolja az újabb szerzőket, akik osztoznak e tévedésben.
38 Cassius Dio LXXII. 6, 34. *Antidotos thériaké,* latinul Scribonius Largusnál *theriace,* eredetileg „vadállatok (mérge) elleni szer".
39 Leven 2005, 860.
40 Scarborough 1995, 16–18; Leven 2005, 590–591.

Bibliográfia

Behn, C. P. 1986. „The Use of Opium in the Bronze Age in the Eastern Mediterranean": *Listy filologické / Folia philologica* 109/4, 193–197, I–III.

Dalby, A. 1996. *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*. New York.

Felton, D. 1998. „Advice to Tyrants. The Motif of 'Enigmatic Counsel' in Greek and Roman Texts": *Phoenix* 52, 42–54.

Herzhoff, B. 1994. „Kriegerhaupt und Mohnblume. Ein verkanntes Homergleichnis (Θ 306–308)": *Hermes* 122, 387–403.

Leven, K.-H. 2005. *Antike Medizin. Ein Lexikon*. München.

Saunders, N. J. 2013. *The Poppy. A History of conflict, Loss, Remembrance, and Redemption.* London.

Scarborough, J. 1995. „The Opium Poppy in Hellenistic and Roman Medicine": R. Porter – M. Tuech (szerk.): *Drugs and Narcotics in History*. Cambridge, 4–23.

Scarborough, J. 2010. *Pharmacy and Drug Lore in Antiquity*. Farnham.

Sumler, A. 2017. „Ingesting Magic. Ingredients and Ecstatic Outcomes in the Greek and Demotic Magical Papyri": *Arion* 25, 99–126.

Ventrice, M. – Chadwick, J. 1956. *Documents in Mycenaean Greek*. Cambridge.

Wöhrle, G. 1995. *Hypnos, der Allbezwinger.* Stuttgart.

Dobos Barna (1991) az ELTE BTK Latin Tanszékének mesterszakos hallgatója. Kutatási területe: Ovidius költészete, különösen a *Fasti*.

A költő és a kerítőnő – avagy miért haszontalan a varázslat Ovidius szerint?

Dobos Barna

Ovidius költészetében gyakori eset, hogy a korábban kiegyensúlyozott lelkű halandó vagy éppen isten a vágy hatására – melyet természetesen Cupido nyila szít fel – megfeledkezik kötelességeiről, és erkölcseit félredobva mindent megtesz áhított céljáért: azért, hogy viszontszeressék, vagy hogy legalább testi vágyát csillapíthassa, e célt hideg számítással, vagy akár egy váratlan agresszív cselekedettel is elérheti. Ha nem sikerül békés úton megszerezniük az áhított másikat, akkor az erőszaktól sem riadnak vissza Ovidius szerelmesei – bár az istenek a békés utat gyakran meg sem kísérlik.[1] E megváltozott tudatállapot több megválaszolandó kérdést is felvet, például hogy a tudatot mivel lehet befolyásolni, el lehet-e érni különféle praktikákkal – gyógyfüvekkel, varázsszerekkel, szerelmi varázsdalokkal –, hogy az addig közömbös másik fél szintén szerelmet érezzen, másrészt hogy a már meglévő vágyat lehet-e csillapítani, semmissé tenni. Hiába a bűbáj, a szerelmet csak Cupido tudja előidézni, bár a leendő szerelmes Ovidiustól, a szerelem tanítójától is ellesheti a megfelelő fogásokat.

Ovidius költői munkásságának jelentős hányada a szerelem kérdése körül forog, de a tematikai egyezésen túl a művek tudatosan egymásra utaló gesztusai is felkínálják az összeolvasás lehetőségét. A szövegközi párbeszéd figyelembe vétele a csak egy műre szorítkozó értelmezés horizontját jótékonyan tágíthatja, s az olvasatokat árnyalhatja. Ebből kifolyólag jelen elemzés sem korlátozza magát csupán Ovidius egyetlen költeményére, hanem az életmű átjárhatóságát szem előtt tartva az egymásra felelgető motívumokat minél szélesebb perspektívából mutatja be.

Annak ellenére, hogy nem minden műve szól közvetlenül a szerelemről, Ovidius beszélője még azokban a költői szituációkban is a szerelmi költészet felé tekinget, amikor a római ünnepek és szokások megéneklését tűzte ki céljául, fennköltebb témát akar választani fiatalkori bohóságai után.[2] A *Fasti* negyedik énekét egy Venushoz intézett fohásszal kezdi, majd az istennő kérdésére, hogy vajon elfeledte-e a régi sebet, melyet egy talán viszonzatlan szerelem vagy viharos kaland hagyott benne, így válaszol:

'Alma, fave', dixi 'geminorum mater Amorum';
ad vatem voltus rettulit illa suos;
'quid tibi' ait 'mecum? certe maiora canebas.
num vetus in molli pectore volnus habes?'
'scis, dea', respondi 'de volnere.' risit, et aether
protinus ex illa parte serenus erat.
'saucius an sanus numquid tua signa reliqui?
tu mihi propositum, tu mihi semper opus.
quae decuit primis sine crimine lusimus annis;
nunc teritur nostris area maior equis.'

„Légy velem" – így szóltam –, „mindkét Szerelem kegyes anyja!"
És költője felé fordul az arca megint:
„Hát tőlem mit akarsz? Nagy dolgok dalnoka lettél!
Tán szíved mélyén érzed a régi sebet?"

„Ismered, istennő, e sebet" – szóltam. Nevetett ő,
és körülötte az ég képe mosolyra derült.
„Épen vagy betegen lobogód elhagytam-e gyáván?
Mert célom te vagy és tárgyam örökre te vagy.
Ifjan, amíg illett, bűn nélkül járta a játék:
most nagy versenytér nyílt paripáim előtt."

Ovidius: *Fasti* IV. 1–10 (Gaál László fordítása)

A *Fasti* idézett sorai szépen visszhangozzák a költő „korai" költeményeiben megfogalmazottakat, miszerint Ovidius mindig is szerelmes volt, és mindig a szerelmi elégia megírására törekedett.[3] E tényt azért is kell kellő mértékben hangsúlyoznia, mivel a *Remedia* nyitó soraiban Cupido – az *Amores* első elégiájából ismert játékos, de veszedelmes isten – számon kéri a költőn szerelmet csillapító törekvéseit (*Rem.* 2).[4] A *Fasti* beszélője a varázslatok elutasításában is az elégiáiban, illetve erotodidaktikus költeményeiben megfogalmazottakat viszi tovább a megváltozott kontextusnak megfelelően.

Ovidius költészetében a szerelem – amellett, hogy annak olykor mindent elsöprő destruktív oldala is előtérbe kerülhet – a róla szóló dal ihletőjeként is megjelenhet, így fonódik össze szerelem és költészet szétbonthatatlanul, s kerül magával az alkotás folyamatával is reflektált viszonyba a szerző. Az *Amores* első könyvének első elégiájában a leendő elégikus szerelmes, aki már tudatos és a művészetében jártas költőként áll az olvasó elé,[5] az ihlet hiányáról panaszkodik: nincs még kellő tapasztalata, hogy elégiát írhasson, kiváltképp mivel költeményét eleve folyamatos – csupán hexameterekből álló –, feltehetőleg epikus költeménynek szánta. Arra készült, hogy harcról és hősökről írjon, de Cupido nem teszi lehetővé az eposz megírását, ellopja a második sor egyik verslábát, így az Elégia is sánta, amikor a harmadik könyv első elégiájában színre lép a Tragédiával szemben.[6]

venit odoratos Elegia nexa capillos,
et, puto, pes illi longior alter erat.

Illatozó hajjal közelít az Elégia hozzám,
egyik lába talán kurta is egy kicsikét.

Ovidius: *Amores* III. 1, 7–8 (Gaál László fordítása)

Egészen addig, amíg az isten ki nem lövi nyilát és el nem találja a költőt, hogy a szerelmi elégiához témát és tapasztalatot nyújtson neki, siráma megmarad, mivel epikus témájával nem tud az ifjak és lányok közelébe férkőzni, sikertelensége addig garantált lesz. Ám e félresikerült *carmen perpetuum*ot nem a költő tudásbéli hiányossága okozta, hanem a tréfás, de egyben végletekig felforgató és romlást hozó istenség, Cupido.

cum bene surrexit versu nova pagina primo,
attenuat nervos proximus ille meos.
nec mihi materia est numeris levioribus apta,
aut puer aut longas compta puella comas.

Nézd, remekül szökken fel az első sor, de a másik
ellágyítja a lant megfeszített idegét.
S várj csak, hol van, akit megigézne bicegve a versem,
zsenge fiúcska avagy kontybakötött hajú lány?

Amores I. 1, 17–20[7] (Orbán Ottó fordítása)

1. kép. Részeg öregasszony. Római márványmásolat, Kr. e. 200–180. Glyptothek, München, lt. sz. 437 (a szerző felvétele)

Az elégikus beszélő a későbbiekben megtapasztalja a szerelem minden örömét és kínját: a lopva váltott pillantások, borral az asztal lapjára írt üzenetek, majd a testi beteljesülés mellett a féltékenység, mellőzöttség és megaláztatás egyaránt részei azon tapasztalatoknak, melyeket az *Amores* elégiáiban színre visz a szerző.[8] Ekképpen a privát és publikus terek szétválasztását teszi kérdésessé, valamint a „valóság" és költői fikció kettősét problematizálja.[9] A szerelmi diskurzusba bevont, de éppen ezáltal azt újrateremtő költő és a mindenkori befogadó szerepére kérdez rá a poétikai játéktér adta kereteket s az irodalmi hagyományt is feszegetve.[10]

Ovidius a szerelmet nem csak ihletforrásnak, majd megénekléstre méltó témának tekinti, hanem miután kellő tapasztalatra tett szert, a szerelem mestereként az ifjakat már nemcsak meghódítani, hanem tanítani is szeretné. A tanítás során természetesen a burkolt vagy olykor kevésbé burkolt kijelentéseiben önnön poétikai meglátásait, sajátos költői elveit is kifejti. Továbbá ez mindig kedvező alkalmat nyújt a költőnek, hogy saját pozícióját is újradefiniálja a római irodalmi hagyományban – szűkebben véve a szerelmi elégia műfaján belül.[11] Erre az *Amores* elégiáiban is sort kerít több alkalommal, melyekben elsődlegesen Propertius és Tibullus költeményeivel mérkőzik meg, azokat imitálja, értelmezi, gondolja újra és folyamatosan dialogikus viszonyt alakít ki velük.[12] Egyesek ezt a viszonyt egyenesen a paródia körébe sorolják, mivel szerintük Ovidius nem viszi tovább a műfajt, hanem épp ellenkezőleg, leértékeli és kifordítja azt.[13]

Az ovidiusi szövegekben felbukkanó varázslatok, varázsszerek tárgyalásakor egy minden tekintetben kiemelkedő allúziós hálózat tárulhat fel a figyelmes olvasónak, melybe az *Amores* elégiáiból több darab is, az *Ars amatoriá*ból a második könyv vonatkozó passzusai (II. 99–107), valamint a *Remedia amoris* releváns sorai (249–290) is bevonódnak. Ovidius a tudat módosíthatósága kapcsán beszél a varázsszerekről: többször is hangsúlyozza, hogy a szerelmet nem lehet kierőszakolni, sem megszüntetni e praktikákkal. A szerelem megítélésének felvázolásán kívül a bemutatott szöveghelyek összeolvasása tovább árnyalhatja Ovidius poétikájának megértését, az allúziók rendszerének finomításával a költői szöveg öntükrözése az egymás felé fordított tükrök végtelen láncolatát nyithatja meg, így adva egy olyan optikai illúziót, melyben a szövegek beszélője eltérő szerepeket ölthet magára.

Ovidius a tanító szerepéből beszélve utasítja el határozottan a varázsszerek, valamint a boszorkányok praktikáinak hasznosságát, sőt kijelenti, hogy ezek a szerek hatástalanok. Az ő tudása ellenben képes a szerelmi őrületnek véget vetni, vagy éppen azt létrehozni, vagy akár kierőszakolni, ha az ifjak és lányok csak rá figyelnek. Először az *Amores* első könyvének nyolcadik elégiáját érdemes közelebbről szemügyre venni, mivel ebben a költeményben jelenik meg a kerítőnő, aki boszorkányként éppen azoknak az eszközöknek van a birtokában, melyeket Ovidius magának szeretne kisajátítani. A kerítőnő-boszorkány és a költő humorosan komoly és komolyan humoros párharcát, egyfajta kifordított *agón*ját mutatom be.

A *lena* boszorkányos ereje

Az *Amores* első könyvének nyolcadik elégiája egyike a gyűjtemény sokat tárgyat költeményeinek. A költő kihallgatja a kerítőnő *(lena)* beszédét, melyben az a költő leendő szeretőjét próbálja lebeszélni a szerelmi kalandról, ha a költőnek költészetén kívül nincs egyéb vagyona, továbbá alapvető szerelmi praktikákra tanítja a lányt. Mielőtt viszont rátérne a beszédre, Ovidius a banya mágikus tudásáról közöl egy hosszabb listát.[14] E költeményével, melynek a végén a kerítőnő szidalmazása, átkozása áll, Ovidius egy, a római irodalmi hagyományban meglévő mintát ír újra:[15] az Ovidius-filológiában többen is kimerítően elemezték az *Amores* I. 8. és Propertius IV. 5. elégiájának viszonyát. [16] Gross Ovidius költeményének újításai között említi azt is, hogy Propertiusnál a kerítőnő hatalmát inkább a varázsszerek adják, míg Ovidiusnál Dipsas (a kerítőnő) igéző dalaival éri el a mágikus befolyást.[17] Ezt kiemeli az a megfogalmazás, hogy Dipsas Circe varázstudományának is a birtokában van: *illa magas artes Aeaeaque carmina novit* („Érti a bűvészet módját s Medea varázsát" [Aeaea varázsdalait], *Amores* I. 8, 5, ford. Gaál László). Az Odysseust is majdnem elbűvölő varázslónőre metonimikusan utal, amikor annak lakhelyét, Aeaea szigetét írja le. Propertiusnál a kerítőnő beszéde nem illeszkedik a római retorikai szabályokhoz, nincs kellő tudatossággal megszerkesztve.[18]

Abban egyetérteni látszik a filológiai kutatás, hogy Dipsas a *puella* meggyőzésekor az elégikus szerelmes retorikai eszköztárát használja fel, így mintegy a szövegbeli Ovidius vetélytársaként jelenik meg a színen, amit még inkább megerősít az a tény, hogy határozottan le akarja beszélni a lányt a költővel való kapcsolatról. Ha ebből indulunk ki, akkor a későbbiekben bemutatott szövegrészekben már nem is olyan meglepő, hogy Ovidius elveti a szerelmi varázslatok hatásosságát és szükségességét, mivel azok mind a Dipsashoz hasonló kerítőnők és boszorkányok hatáskörébe tartoznak. Dipsas retorikai képzettsége vetekszik az elégikus szerelmesével, talán ezért sincs szüksége oly mértékben az afrodiziákumokra, mint a kerítőnőnek Propertius költeményében.[19] A szerepek összemosódása rajzolódik ki a kerítőnő performatív beszédaktusában is, mivel magát a *me miseram* (I. 8, 26) kifejezéssel jellemzi.[20] Mintegy elégikus szerelmesként áll a lány előtt, miközben saját keserű sorsáról beszél. E verseny már ebben az elégiában komoly téttel bír, mivel beszéde végén arra buzdítja a lányt, hogy váljon olyanná, mint ő, vagyis fogadja meg mindazokat a tanácsokat, amelyeket hosszan felsorolt. Ovidius is éppen ezt szeretné elérni, ahogy azt többször is kifejti az *Amores* elégiáiban, valamint a *Remedia amoris* és az *Ars amatoria* már röviden megidézett soraiban is, vagyis hogy az ifjú szerelmes vagy a meghódítani vágyott lány tőle tanulja a szerelem mesterségét, őt tekintsék mindannyian egyetlen tanítójuknak, amit természetesen a költő ki is használ, ha úgy áll érdekében. Ovidius az *Amores* második könyvének hetedik elégiájában is hasonló eszközökkel próbálja meggyőzni szerelmét, hogy nem kezdett viszonyba annak szolgálólányával. A gyanút is úgy akarja elhárítani, ahogy Dipsas tanácsolta a lánynak a figyelem felkeltését.[21]

Dipsas varázstudományát már érintettem futólag: a mágusok és Circe varázsdalainak ismerőjeként mutatja be őt Ovidius. A következőkben felsorolja, hogy mire is képes ezekkel a praktikákkal a kerítőnő, amire azért is érdemes odafigyelni, mivel maga a költő is hasonló tudás birtokosaként fogja magát jellemezni. A kerítőnő és Ovidius personája többszörösen is összecsúszik, ezért is nagyon érdekes, hogy a későbbiekben olyan határozottan elveti a varázsszerek használatát, és tudása alapjaként saját tapasztalata és poétikai tudása lép elő. Az *Amores* I. 8-ban Dipsas a circéi varázslást felhasználva olyan hatalomnak van a birtokában, mellyel a vizek folyását is megfordíthatja: *inque caput liquidas arte recurvat aquas* („csak szól, s medrében visszafelé foly a víz", I. 8, 6, ford. Gaál László). Az aktuális időjárást is könnyűszerrel befolyásolja: ha akarja, elfelhősödik az ég, vagy éppen ellenkezőleg, a borús időt váltja fel a napsütés. A csillagok és a Hold is vérbe borulva fénylenek fel az éjszakai égen,[22] majd megváltozott alakban tollas testtel száll az éjben, végül hatalmában áll a holtakat is megidézni sírjukból.[23]

cum voluit, toto glomerantur nubila caelo;
cum voluit, puro fulget in orbe dies.
sanguine, siqua fides, stillantia sidera vidi;
purpureus Lunae sanguine vultus erat.
hanc ego nocturnas versam volitare per umbras
suspicor et pluma corpus anile tegi.
suspicor, et fama est. oculis quoque pupula duplex
fulminat, et gemino lumen ab orbe venit.
evocat antiquis proavos atavosque sepulcris
et solidam longo carmine findit humum.

Hogyha akarja, sötét felhők gomolyognak az égen;
hogyha akarja, ragyog tiszta koronggal a nap.
Csillagok – elhiheted, mert láttam – véresen égtek,
s bíborszínt öltött vérbe borulva a hold.
Azt hiszem, éjszaka jár, röpdösve a sűrű homályban,
és ványadt testét toll fedi éj idején.
Hírlelik, és hiszem is: ragyogó szemcsillaga kettős,
s dupla pupillából vészesen árad a fény.
Ősök szellemeit felidézi a sírok öléből,
s bármi szilárd, megnyíl hosszu dalára a föld.

Amores I. 8, 9–18 (Gaál László fordítása)

E varázslatos tettek mind a *lena* hatáskörébe tartoznak, aki, ahogy fentebb láthattuk, Ovidiusszal versenyezne a *puella* meggyőzésében. Az *Amores* elégiái között a költő egy alkalommal szeretője lehetséges vetélytársnőjének is az igéző, ártó varázslatok ismeretét tulajdonítja; a gúny és a humor az *Amores* I. 14-ben is meghatározza az alapvető olvasási stratégiát. Ovidius szeretője csúf hajáról ír, ami természetes voltában erős és szép volt, viszont a különféle szerek és eljárások megrontották eredeti állapotát, amihez nem kellett ártó varázs.

non te cantatae laeserunt paelicis herbae,
non anus Haemonia perfida lavit aqua;
nec tibi vis morbi nocuit – procul omen abesto! –
nec minuit densas invida lingua comas.

Mert se vetélytársnő rossz fűvel meg nem igézett,
thrák vízben se mosott meg soha álnok anyó.
S nem voltál te beteg (még elgondolni se tűröm)
és nem mérges irigy szóra fogyott a hajad.

Amores I. 14, 39–42 (Karinthy Gábor fordítása)

Szintén az ártás eszközeként beszél a megigézésről és különféle varázslatokról a harmadik könyv hetedik elégiájában, melyben saját impotenciája felett kesereg. Felmerül benne, hogy valaki talán rontást küldött rá. A lehetséges rontások között sorolja fel a thessaliai varázslatokat, a mágikus dalokat, valamint a viasztáblára felírt igézeteket, melyekkel megfosztották férfiasságától. A felsorolást a zsigerekbe döfött tű topikus képével zárja, majd rátér a mágia hatásának bemutatására. A természetet, a növényeket is befolyásolja a varázslat, minden elveszti természetes erejét: a termések idő előtt lehullnak, a víz pedig kiapad.

Num mea Thessalico languent devota veneno
corpora? num misero carmen et herba nocent,
sagave poenicea defixit nomina cera
et medium tenuis in iecur egit acus?
carmine laesa Ceres sterilem vanescit in herbam,
deficiunt laesi carmine fontis aquae,
ilicibus glandes cantataque vitibus uva
decidit, et nullo poma movente fluunt.
quid vetat et nervos magicas torpere per artes?
forsitan inpatiens fit latus inde meum.

Ó, thesszál méregtől lett teljes testem erőtlen?
tán füvek ártottak s bűvös igék netalán?
Vagy javasasszony tán nevemet felrótta viaszba
és májam közepét döfködi tűje hegye?
Magja Ceresnek mind a varázsverstől, s a kalászok
elhalnak s csergő víz kiapad valahány.
Tölgyről makk leesik s a tőről hullnak a fürtök,
meg sem rezzen az ág s alma a földre zuhan.
Bűbáj verte meg, attól lett munkára tagom tán
képtelen és ártott szégyenem is maga még.

Amores III. 7, 27–36 (Karinthy Gábor fordítása)

E listáról is hasonlók mondhatók el, mint Theokritos második idilljéről: nem egy valóságos szertartást ír le a szerző, hanem mozaikszerűen építi fel költeményét, s a mágia által felvetett asszociációknak enged teret.[24] A szöveg a varázsformulák egy rögzült csoportjára is explicit módon utal: a defixiós, azaz megkötő bűbájok megidéződnek a *defigo* ige használatával.[25] Továbbá az állandó allúziós játékot sem zárhatjuk ki mint lehetőséget Ovidius e költeményéből, a metapoétikus utalásokkal egyetemben, mivel a víz kiapadása a költői ihlet apadásával is párhuzamba állítható, aminél a költő szemében talán csak a szexuális erő volt féltettebb. Későbbi didaktikus költeményében, a *Fasti*ban is az ihlettel, sőt kifejezetten a Kallimachos nevével fémjelzett költészettel hozza összefüggésbe – egyes értelmezők szerint – a vizek forrását.[26] A második énekben Apollo egy áldozati rítus bemutatásához elküldi vízért a hollót, de az egy éretlen fügefa miatt késlekedik. A vizet a *tenuis* jelzővel jellemzi Ovidius, mellyel a hellenisztikus költészetre utalhat; a holló büntetése pedig nem lesz más, mint hogy az isten eltiltja őt a friss forrásvíztől.[27]

Még egy rövid gondolat erejéig érdemes a *Fasti*nál maradni, mivel említettem, hogy ha csak néhány sor terjedelemben is, de a varázsszerek elutasítása e költeményben is előkerül. Ovidius beszélője a leendő anyáknak ad tanácsot, akik gyermeket szeretnének: [28] határozottan inti őket, hogy ne folyamodjanak varázslathoz, hanem tűrjék el a *lupercus*ok ütlegeit, mert csak azoktól remélhetik a termékenységet, s a gyermeket.[29]

Visszatérve az *Amores* elégiáihoz, az ártó sem az I. 14-ben, sem a III. 7-ben nem lesz a költő lehetséges vetélytársa, mint Dipsas az I. 8-ban. Az elégia beszélőjének és a kerítőnő szerepének elemzésekor Ann Suter arra a megállapításra jut, hogy a kerítőnőt az Elégiával lehetne azonosítani, míg a *puella,* akit saját mesterségére tanítana, nem más, mint a költő, akihez Elégia, a megszemélyesített műfaj beszélne.[30] E megfeleltetés a harmadik könyv nyitó elégiájának istennőjén alapul, mivel ott Ovidius beszélője kifejti, hogy az Elégia nélkül még Venus is egyszerű, vidéki nő lenne, az Elégia adja meg neki mindazt a női kecset és bájt, mellyel a férfiakat szerelmi őrületbe tudja kergetni.

rustica sit sine me lascivi mater Amoris;
huic ego proveni lena comesque deae.

Pajkos Amornak az anyja parasztnő, hogyha hiányzom:
én vele járok együtt és kerítője vagyok.

Amores III. 1, 43–44 (Gaál László fordítása)

A Tragédia és az Elégia vetélkedését bemutató költeményben az Elégia egyes szám első személyű megszólalóként nevezi magát kerítőnőnek, amivel, ha nem is teszi egyértelművé a megfeleltetés tényét, ahogy azt Suter gondolja, mindenestre a két költemény felkínálja magát az összeolvasásra. E hálózat

2. kép. Átoktábla. Britannia, Kr. u. 1–4. század.
Felirata: *Tretia(m) Maria(m) defico et / illeus uita(m) et me(n)tem / et memoriam [e]t iocine/ra pulmones interm<x>ix<i>/ta fata cogitata memor/iam sci (= sic) no(n) possitt loqui / (quae) sicreta si(n)t neque SINITA / MERE possit neque [. / ...] CL VDO.*
British Museum, London, lt. sz. 1934,1105.1
(forrás: www.britishmuseum.org/research/collection_online)

tovább bonyolódik, hogyha a költő és a költészet hatalmát is bevonjuk, mivel Ovidius Dipsas varázsához hasonló hatalmat tulajdonít a költészetnek.[31] Bár azt hozzá kell tennünk, hogy e sorokban a képes beszéd, vagyis a költészet absztrakt tartománya nem mindig feleltethető meg a tényleges hatással. A vers megírásának és előadásának nem a „valójában" leírtak, vagyis például a Hold vérvörösre festése a célja. A kapun kívül rekedt elégikus szerelmes szeretné a szeretője ideig-óráig elvesztett kegyét visszaszerezni. Mindenestre a képek hangsúlyos hasonlóságot mutatnak Dipsas hatalmával és mágikus erejével.

carmina sanguineae deducunt cornua lunae,
et revocant niveos solis euntis equos;
carmine dissiliunt abruptis faucibus angues,
inque suos fontes versa recurrit aqua.
carminibus cessere fores, insertaque posti,
quamvis robur erat, carmine victa sera est.

Mert dal a Hold véres szarvát leigézi az égről,
visszaidézi a Nap hóparipáit a dal.
Hogyha varázs dala zsong, kígyóknak szétveti torkát,
és forrásaihoz visszafelé fut a víz.
Dalra kinyílik a zár, s noha jól beleillik a falba,
dalra lehull az erős tölgyfa-gerenda retesz.

Amores II. 1, 23–28 (Gaál László fordítása)

Ovidius nemcsak a költészet hatalmát hasonlítja az *Amores* I. 8-ban bemutatott kerítőnő hatalmához, és az Elégiát, vagyis költészetét mutatja be *lena*ként, hanem saját magát is kerítőként állítja az olvasó elé,[32] ezzel téve még átláthatatlanabbá az egymásra felelgető motívumok, hatáskörök, valamint költői, retorikai és mágikus képességek halmazát.[33]

me lenone placet, duce me perductus amator,
ianua per nostras est adaperta manus.[34]

Mert kerítő vagyok én. Én hoztam az új szeretőket.
És csak az én kezem, ez tárta fel azt a kaput.

Amores III. 12, 11–12 (Gaál László fordítása)

Ugyanakkor Ovidius nem egyszerűen kijelenti, hogy kerítő, hanem ezt a tényt egyenesen felpanaszolja, mivel úgy gondolja, hogy dalaival tette népszerűvé szeretőjét más férfiak körében is. Költészete tette őt híressé, amit a harmadik könyv tizenkettedik elégiájában már keservesen meg is bánt. Tehát nem olyan magától értetődő a megfeleltetések hálózata. A mindenkori beszédhelyzet a költemény modulációját nagyban meghatározza: a gúny és az irónia az ambiguitás irányába mozdíthatja el az első olvasatra egyértelműnek tűnő jelentéseket is. Ovidius Corinnát elégiája tárgyaként mutatja be: költészete a nő miatt, a nő költészete miatt lett híres, ezzel viszont a vetélytársak figyelmét is felkeltette.[35] Az elégiát viszont – azért, hogy szeretőjét visszaszerezze – költői bravúrok sorozatával zárja, melyek között a poétikai ábrázolás hatalmát is kihangsúlyozza. Az első könyv harmadik elégiájában megígértek, vagyis, hogy költészetével fogja a szeretett nőt híressé tenni, a harmadik könyvre „valósággá" válnak.[36]

Az *Amores* I. 8-at önmagában is érdemes figyelmesen olvasni, viszont a három könyvből álló gyűjtemény más költeményével is izgalmas kapcsolódási pontokat lehet felfedezni, így az első olvasatra rögzített(ebb) jelentésűnek tűnő szereplők (költő, kerítőnő, a szerető, az Elégia) mind újra és újra egymásba csúszva egy szinte szétszálazhatatlan poétikai identitást visznek színre. Ha eltekintünk Ovidiustól, a kerítőtől (bár így is Dipsas vetélytársa lehetne), a szövegbeli Ovidiust mint tanárt érdemes szem előtt tartanunk, aki – ahogy fentebb láthattuk – a kerítőnő vetélytársaként az ifjak és lányok szerelmi tanításáért vetélkedik. E vetélkedés indokolhatja a szerelmi varázslatok kategorikus elutasítását is.

A költő hatalma

Az *Amores* elégiáiban kirajzolódó hálózat Ovidius későbbi műveiben is tovább bővül. A tanulmány bevezetőjében feltett kérdésekre a költő határozottan nemleges választ ad: szerinte nem lehet, nem is érdemes varázsszerekkel próbálkozni, nem lehet sem szerelmet előidézni, sem megszüntetni. Egyedül az ő irányítása mellett, tanácsait megfogadva lehet sikeresen helytállni a szerelmi csatározásokban, vagy éppen kigyógyulni a szenvedélyből, mely még nem fejlődött tébollyá. Ovidius tanítóként, az *Amores* első könyvének első elégiájában még hiányzó tudást immár birtokolva áll olvasói elé. E tanítói attitűd már a gyűjtemény második könyvében is határozottan megjelenik: a költő a könyv nyitó elégiájában a megszerzett tapasztalat és tudás megkérdőjelezhetetlen birtokosaként osztja meg azt az ifjakkal és lányokkal.[37]

me legat in sponsi facie non frigida virgo,
et rudis ignoto tactus amore puer;

Szép lány olvasson, ki hevül, ha szerelmese ránéz;
s gyenge fiú, ki alig sejti szerelme hevét!

Amores II. 1, 5–6 (Gaál László fordítása)

Ovidius az *Amores*hez hasonlóan az *Ars amatoriá*ban is a tanítást emeli ki, amit a címnél jobban más nem is tehetne hangsúlyosabbá.[38] Már az első sorokban kijelöli költeménye célját és a megszólítottak körét: a költő a római néphez, saját – jól ismert – társadalmi közegéhez intézi szavait, ahol az általa propagált és tanítani vágyott *szerelem* szó alatt mindenki valami hasonlót értett.[39]

si quis in hoc artem populo non nouit amandi,
hoc legat et lecto carmine doctus amet.

Van mifelénk, kinek a szerelem művészete újság?
Versemből okulást nyerve, kövesse tanom.

Ovidius: *Ars amatoria* I. 1–2 (Gáspár Endre fordítása)

E didaktikus költeményében is Ovidius mintegy a beszélő maszkja mögé rejtőzik,[40] és határozottan – szinte hybrist elkövetve – saját tapasztalatára hivatkozva akarja tanítani az ifjakat és a lányokat, elutasítva az isteni segítséget: *usus opus movet hoc: vati parete perito* („tapasztalaton nyugszik e mű, engedelmeskedjetek a hozzáértő vátesznek",[41] I. 29).[42] A mű második könyvében ismét előtérbe kerülnek a varázsszerek, melyeket határozottan elutasít, s ezt minden további nélkül megteheti, ha a 29. sor kijelentését e sorokra is vonatkoztathatjuk:

Fallitur, Haemonias siquis decurrit ad artes,
Datque quod a teneri fronte revellit equi.
Non facient, ut vivat amor, Medeïdes herbae
Mixtaque cum magicis nenia Marsa sonis.
Phasias Aesoniden, Circe tenuisset Ulixem,
Si modo servari carmine posset amor.

Pórul jár, ki segélyt Haemon tudományaitól vár
vagy ki csikók homlokfürtözetét szedi le,
Medea gyógyfüve sem teszi tartóssá a szerelmet
és nem az elgajdolt marsusi mágia sem.
Iason fogva marad s lebilincseli Circe Ulixest,
hogyha a bűvdal elég volna elérni e célt.

Ars amatoria II. 99–107 (Gáspár Endre fordítása)

Az *Ars amatoria* e könyvének alapvető motivikáját a szerető megszerzése és megtartása határozza meg. Nem elég csak megszerezni a nőt, meg is kell tartani. Mindkét dologhoz nélkülözhetetlen a költő tudása, melyet költeményében adna át az arra érdemeseknek.[43] Circe és Medea meg tudta volna tartani szerelmét, ha nem csak a varázslásban bíznak, hanem a szerelem ovidiusi művészetében is, ami leginkább az ékesszólás, a meggyőzés különböző praktikáiból áll. Ovidius próbálja meggyőzni tanulóit a helyes mértékről, hasonlóan Daedalushoz, akinek történetét a varázsszerek előtt írja le részletesen.[44] Ám a feltalálónak fiát nem sikerült megtanítania a helyes repülésre. Költeményében a meggyőzés eszközéül mitológiai *exemplum*okat vonultat fel,[45] melyek a varázsszerek tárgyalásakor is előkerülnek Circe és Medea személyében. Az *Ars amatoria* mellett Ovidius a *Remedia amoris*ban is a hiábavaló varázslásról beszél:

Viderit, Haemoniae siquis mala pabula terrae
Et magicas artes posse iuvare putat.
Ista veneficii vetus est via; noster Apollo
Innocuam sacro carmine monstrat opem.

Bűbájban hívők sokan isszák Haemoniának
mérgeit. Ám lássák, hasznos-e ez, s mire jó.
Régi szokás mérgek keverése, de orvos Apollo
versemben küldött írja veszélytelenebb.

Ovidius: *Remedia amoris* 249–252
(Szathmáry Lajos fordítása)

A *Remedia* Apollója, aki minden gyógyfű szakavatott ismerője, Ovidius későbbi nagy műve, a *Metamorphoses* felől olvasva komikus, szinte megszégyenült karakterként áll az olvasó előtt, ezért a költőnek nyújtott autoritása, és így a költő megbízhatósága is megkérdőjeleződhet. Természetesen ez az értelmezés csak visszafelé olvasva lehetséges, a *Remedia* megírásakor és a kortárs olvasók számára ez az összefüggés még nem volt adott a *Metamorphoses* soraival, viszont Ovidius ismerte saját alkotásait, és a Daphnét üldöző isten megéneklésekor a *Remedia* Apollója is ott kellett hogy álljon előtte. A lantos isten kivívja Cupido vad és pusztító haragját (*Metamorphoses* I. 453), mire Venus gyermeke bosszúból olthatatlan szerelmet küld rá. E tébollyal szemben viszont Daphnéba az irtózatot oltja be ólomhegyű nyila (I. 471). Az isten mint elégikus szerelmes próbálja meggyőzni a lányt, amivel már eleve a humornak adhat helyet a költő.[46] A folytatásból kiderül, hogy Apollo mindenkit meg tudott gyógyítani orvoslási tudományával, csak magát nem. Mintha az isten az *Amores*t és/vagy az *Ars amatoriá*t ismerte volna (így próbálja meggyőzni Daphnét), de már a *Remediá*ig nem jutott el tanulmányaiban, saját szerelmi tébolyát nem tudja orvosolni. Az már egy újabb kérdés, hogy e gyógyfüvek a varázsszerekhez hasonlóan hatnának-e, vagyis az isten használatukat Ovidius korábbi kijelentéseihez hasonlóan vetné-e el.[47]

inventum medicina meum est, opiferque per orbem
dicor, et herbarum subiecta potentia nobis.
ei mihi, quod nullis amor est sanabilis herbis
nec prosunt domino, quae prosunt omnibus, artes!

Orvosságokat én adtam, tudd, megsegitőnek
hívnak, a gyógyerejű füvek is mind engem uralnak.
Jaj, de a vad szerelem sose tud behegedni füvektől;
nem segit önnön urán, ami mindenkin, tudományom!

Ovidius: *Metamorphoses* I. 521–524
(Devecseri Gábor fordítása)

Az *Ars* és a *Remedia* elutasító kijelentéseihez visszatérve érdemes röviden összefoglalni a két szöveghely hasonlóságait. Ovidius mindkét költeményében a varázslónők között említi Medeát és Circét. Az egymásra felelgető motívumok számbavételekor a colchisi varázslónő személyét nem kerülhetjük meg.

Nulla recantatas deponent pectora curas,
Nec fugiet vivo sulpure victus amor,
Quid te Phasiacae iuverunt gramina terrae,
Cum cuperes patria, Colchi, manere domo?
Quid tibi profuerunt, Circe, Perseïdes herbae,
Cum sua Neritias abstulit aura rates?

3. kép. Circe Odysseus társaival. Feketealakos kylix, archaikus kor, Kr. e. 550–525. k. Museum of Fine Arts, Boston, lt. sz. 99.518 (forrás: www.mfa.org/collections)

Bármi varázs sem elég, hogy eloltsa a régi szerelmet,
még kéngőz sem elég végleg elűzni Amort.
Mit használt teneked, Medea, a colchisi méreg?
Bezzeg a honvágytól fájt szived otthonodért.
Nem használt teneked sem anyádnak a főzete, Circe,
mert a ravasz vendég – jó szele jött – tovaszállt.

Remedia amoris 259–264 (Szathmáry Lajos fordítása)

A *Remediá*ban Medeát colchisiként nevezi meg a költő, szülőföldjén keresztül utal a nőre. A varázslat mint megzabolázhatatlan erő hangsúlyosan nőkhöz kötődik a racionális férfiakkal szemben, akik nem is tudtak vagy nem akartak megmaradni barbárnak bélyegzett kedveseik mellett: Iason és Odysseus is elhagyja szeretőjét. Medea alakja Ovidius költészetében újra és újra előtérbe kerül,[48] a varázslónő problematikus alakját minduntalan költői reflexiója tárgyává tette. Elveszett tragédiáján kívül e két *exemplum*ot leszámítva a *Heroides*ben a hatodik és tizenkettedik levélben jelenik meg Medea alakja, a *Metamorphoses* hetedik könyvében pedig egy több mint négyszáz soros elbeszélést szentel neki (VII. 7–424). A varázslónő, aki ismeri a füvek erejét és hatással lehet mások életére, a szerelmi tébolyban saját maga felett elveszti azt a kontrollt, amit mások felett tudott gyakorolni: e tekintetben tudás és hatalom együttesen adja Medea erejét, melyet elveszít a/Amor hatására.[49] Dipsas is kontrollt gyakorol a *puella* felett (vagy legalábbis arra törekszik) – nemcsak a varázslatokat ismeri, hanem ékesszólásával is hatni tud a lányra, éppen az a képesség van a birtokában, amelyet Ovidius hiányol mind Medea, mind Circe esetében. Nem véletlen, hogy Odysseus meggyőzésének utolsó elkeseredett próbálkozását – nem minden irónia nélkül – beiktatja költeményébe.

Illa loquebatur, navem solvebat Ulixes:
Inrita cum velis verba tulere noti.
Ardet et adsuetas Circe decurrit ad artes,
Nec tamen est illis adtenuatus amor.
Ergo quisquis opem nostra tibi poscis ab arte,
Deme veneficiis carminibusque fidem.
Így zokogott Circe, de Ulixes oldta hajóját;
vitte a szél a hajót, s vitte utána a jajt.
Régi szokásához fordult Circe, a varázshoz,
ámde mit ért a varázs? Szíve tovább szeretett.
Hogyha tehát hozzám fordulsz, már kész a tanácsom:
hagyj fel a mérgekkel, hagyd a varázsszavakat!

Remedia amoris 285–290 (Szathmáry Lajos fordítása)

A varázslónő elhibázott érvelése nem tudja ott marasztalni a hőst, ekkor fordul hasztalan a varázsláshoz. Circe kudarcát hozza fel Ovidius, amikor arról próbálja meggyőzni hallgatóságát, hogy inkább tőle tanuljanak, és ne bízzanak a varázsszerekben, varázslónőkben. Így tesz ő is egy kísérletet arra, hogy Dipsas fölényével szemben, melyet varázslat és ékesszólás együttes ismerete ad, saját poétikai hatalmát hangsúlyozza, és hogy a kontrollt visszavegye.[50] A *deme* ige mögötti megszólított személye még egy pillanatra magára vonhatja figyelmünket: felmerülhet a kérdés, hogy „valójában" kit is szólít meg a költő. Erre természetesen egyértelmű választ nem lehet adni – mint tanító leendő diákjaihoz beszél, viszont a megszólított Circe is lehet, akin keresztül Dipsas és a *puella* szintén megidéződhet. A kerítőnő hiába bír mágikus hatalommal, az eltörpül a költő mesterségbeli tudása *(ars)* és tapasztalata *(usus)* mellett. A *Metamorphoses* felől visszaolvasva még jelentéktelenebbnek tűnik a varázslónők hatalma, tekintve azt a passzust, amikor arról beszél a költő, hogy Circe meg tudta változtatni az élőlények alakját, szerelmesét mégsem tudta megtartani. Ovidius egy tizenöt könyvből álló *carmen perpetuum*ban mutatja be, hogy a költészet is képes megváltozott alakokat felmutatni, vagy éppen megváltoztatni azokat, saját poétikai formájával, műfaji határaival egyetemben. A felvonultatott szöveghelyeken végigtekintve kirajzolódik az *Amores* I. 8-ban megkezdett vetélkedés a költő és a varázsló-kerítőnő között: Dipsas folyamatosan teret veszít e párharcban – így hát nem hiába hallgatta ki őt a leleményes költő.

Jegyzetek

1 A *Metamorphoses* és a *Fasti* történetei között a megerőszakolt lány vagy éppen ifjú alakja rendre visszatér. Ezen epizódok gyakran hordozhatnak többletjelentést is, a költői önreflexivitás horizontja mentén olvasva a *Fasti* esetében például az epikus és elégikus műfajiságra adott utalásokként is értelmezhetőek, lásd Hejduk 2011, 20–31; Murgatroyd 2005, 63–96. Az isteni erőszaktételek fontosságára és tragikumára hívja fel a figyelmet Arachne vászna a *Metamorphoses*ben. A szövőlány Minervával versenyre kelve „beszéli el" vásznával többek között Iuppiter kalandjait Európával, Ledával és Danaéval, valamint Neptunus, Apollo, Liber és Saturnus különféle erőszaktételeit halandó lányokon (VI. 103–128). Arachne egyike a művészeknek és alkotóknak, akiket a *Metamorphoses*ben felvonultat a költő, ezért is beszélhetünk Ovidius epikus műve kapcsán kevésbé a harcról, hősökről, mint inkább a művészet eposzáról („epic of art"), vö. Barolsky 2007, 108.

2 A *Fasti* második énekének prológusában a szerelmi elégiával szemben mintha epikus babérokra törne az elbeszélő (II. 3). A negyedik énekben viszont a szerelmi költészetet teszi meg elsődlegessé és mindenkori törekvéseinek céljává. E kérdéshez lásd Mazurek 2010, 128. Ovidius költői életművében a különböző költői magatartásformák, az azokhoz kötődő és elvárt műfajok, valamint témák között nincs alá-fölé rendeltségi viszony (Newlands 1995, 7).

3 E kijelentések a szerelmi elégiákban és erotodidaktikus költeményekben egyaránt fellelhetők, sőt a *Heroides* 15. levelében Sappho is ezeket visszhangozza; lásd *Amores* I. 3, 2; II. 4, 10; *Heroides* XV. 80; *Remedia amoris* 7–8. Sappho és Ovidius kapcsolatához lásd Thorsen 2014, 123–170.

4 Ovidius válaszában megkülönbözteti a kedvező, szerencsés szerelmet és a pusztító, gyászos szenvedélyt, ami akár öngyilkosságba is hajthatja áldozatát. Az elégia és a szerelem *levis* és *flebilis* aspektusához lásd Thorsen 2014, 186.

5 Parker 1969, 80.

6 Az Elégia külső jegyeit – ruháját, haját és bicegő járását – elemzi az ovidiusi poétikára vonatkoztatva az *Amores* első és második könyvének első, programadó elégiáival összeolvasva Wyke (1989, 131–137). Szerinte az Elégiát, valamint Amort és a *puellát* is hasonló dolgok jellemzik, mindannyian – akár megjelenésükkel, akár tevékenységükkel – újra és újra megfogalmazhatóvá teszik a költő számára önnön poétikai programját. A nem programadó költemények között is feltűnik a *puella* mint az elégikus költészetre adott önreflexiók tárgya és médiuma. A szerető alakját elemzi behatóan Keith (1994, 30–31) is, mivel Corinna és az Elégia megjelenése között igen feltűnő megfeleltetéseket lehet felfedezni. Corinnát Ovidius az *Amores* első könyvének ötödik elégiájában a szerelmi elégiák igen tág corpusában a legbehatóbban festi meg, a nő anatómiai leírását sem mulasztva el, a költő szeretője jellemzése során az istennők szokásos attribútumait, fizikai tulajdonságait is kiaknázza, hogy még érzékletesebben írhassa le szerelmét, és rajta keresztül a műfajt. Amikor Corinnáról ír, egyben az elégiáról is ír: azt mutatja be, hogy a szerelmi elégiában színre vitt nő amellett, hogy a szerelem tárgya, egyúttal a költészet tárgya is, így alakja akár tisztán poétikailag is értelmezhető. Vö. Sharrock 2002, 151.

7 Ovidius már első elégiájában sem epekedő szerelmesként jelenik meg csupán, hanem a szerelmi elégia költőjeként, aki tudatában van pozíciójának, és az elégia megírásának minden fortélyával rendelkezik. A kérdéshez lásd Liebermann 2000, 672–689; Holzberg 1990, 90; Zimmermann 1994, 1–21.

8 Veyne (1988, 41, 107) határozottan kijelenti, hogy ezek nem konkrét szerelmi tapasztalatok, s a humor irányából értelmezi az elégiákat. Szerinte az *Amores* beszélője inkább aggódik saját versszoraiért, mint a szeretőiért. Az *Amores* elégiáinak szembeötlő retorikusságát Ovidius tanulmányai magyarázhatják; költeményei a *suasoria* rétorikai műfajával mutatnak hasonlóságot, vö. Davis 1989, 14. A korábbi szerelmi elégiákhoz képest Ovidius költeményeiben a szerelmes és a szerelmi elégiákat író költő alakjának összecsúszása az egyik jelentős újítás: a két persona olyannyira egymásba gabalyodik, hogy elkülönítésük szinte lehetetlen, sőt egyenesen szükségtelen. A kérdéshez lásd Boyd 1997. Mások szerint viszont Ovidius beszélője, szerelmes költője magára vállalná annak a nemes feladatnak a terhét, hogy leleplezze a szerelem által elnyomott szerelmest, a megaláztatás embertelenségét, és így kritizálja az elnyomó felet, lásd Greene 2010, 93–113.

9 A költői szövegek értelmezése során a tisztán esztétikai-poétikai és a társadalmi-politikai olvasat(ok) nem választhatók szét határozottan, a jelentések szimultán jelenléte (függővé téve természetesen azokat a befogadótól is) nem korlátozhatja csupán az egyik vagy a másik olvasatra azt. A kérdéshez lásd Barchiesi 1997, 7–8, valamint Sharrock 2002, 153.

10 Rung 2016, 43.

11 A római szerelmi elégia történetéhez összefoglaló jelleggel lásd Armstrong 2005, 11–15.

12 Boyd 1997, 66.

13 Sullivan 1961, 535. A paródia kérdéséhez lásd Morgan 1977, 27–44. Az erotodidaktikus költemények tárgyalásakor hasonló következtetésre jut Armstrong (2005, 16) is: „as ever, Ovid's approach to the genre both builds and destroys: it offers a more cynical version of love which may disappoint the romantically inclined, but it also promotes elegy more widely, and preserves and updates it, enabling every Roman man and woman to become elegiac lovers and elegiac *puellae*."

14 A görög–római mágikus szokásokhoz és rítusokhoz lásd Graf 2009. A mágia irodalmi reprezentációjához lásd a Theokritost és Lucanust tárgyaló fejezeteket: 127–146.

15 A kerítőnő irodalmi hátteréhez lásd McKeown 1989, 198–201. Ovidius költő elődeinél is megtalálható a kerítőnő varázstudományának listázása, vö. Dickson 1964, 176.

16 Ovidius leleményes újításait emeli ki Gross 1996, 200. A két költemény kapcsolatát behatóan elemzi O'Neill 1999, 286–307, különösen a 303–304. oldalakon. Ovidius olyan „tudós" költőként jelenhet meg a poétikai színen, aki értelmezi és kommentálja költő elődei megkerülhetetlen alkotásait. Így tesz Propertius és Tibullus mellett Vergilius költői hagyatékával is: szereti hangsúlyozni, hogy szoros kapcsolatban áll ezekkel a művekkel és behatóan ismeri azokat. A kérdéshez lásd O'Hara 1996, 255–276. A költő felhívja a figyelmet a szöveg és a meglévő hagyomány viszonyára, valamint e hagyomány adott esetben radikális újraírására is. A kérdéshez lásd Miller 1993, 156–159; Berman 1972, 170. A kerítőnő alakjához vö. uo., 174.

17 Gross 1996, 200.

18 Gross 1996, 200. Propertius kerítőnőjének beszédét és magát a költeményt egyfajta kifordított *laudatio funebris*ként is szokták értelmezni. A két költemény kerítőnői közül Propertiusnál a meggyőzés eszközéül a szerelemmel megszerezhető anyagi javak felsorolását választja Acanthis, míg Dipsas Ovidiusnál a nő szépségének dicséretével próbál a *puella* kegyeibe férkőzni, a *captatio benevolentiae* eszközét sajátosan felhasználva.

19 Gross 1996, 202.

20 A kifejezés használatához Ovidiusnál lásd McKeown 1989, 27 *ad* I. 1, 25.

21 Gross 1996, 204.

22 Ha a mágus Selenéhez, a holdistennőhöz mond imát, és kéri az istennőt, hogy küldje el követét segítőként, aki elviszi majd hozzá a szeretett nőt, és az istennő valóban meghallgatta azt, s követe

megérkezett, a Hold vörösbe fordul. Vö. Graf 2009, 133. A *Papyri Graecae Magicae* hetedik kötetében kiadott szöveg magyarul is olvasható, lásd Bajnok–Pataricza–Ruzsa 2005, 45–74.

23 A halottak megidézéséhez, különböző eljárásokkal a kívánt cél szolgálatába állításához lásd Németh 2009, 55–59. A néhány évtizeddel Ovidius után született *Pharsaliá*ban vagy *Bellum civil*ében Lucanus Erichtóról, a thessaliai boszorkányról ír hosszan. Sextus Pompeius akarja tudni a jövendőt, aki maga is ismeri az égi istenek által megvetett varázslatokat (VI. 430–434). A thessaliai boszorkányok általános bemutatása után (VI. 436–506) Erichtót jellemzi részletesen (VI. 507–568).

24 Graf 2009, 133–134.

25 A kérdéses típushoz, a varázslatok tipologizálásához lásd Graf 2009, 129.

26 Newlands 1991, 246–247.

27 Newlands 1991, 250.

28 *Nupta, quid exspectas? non tu pollentibus herbis / nec prece nec magico carmine mater eris; / excipe fecundae patienter verbera dextrae, / iam socer optatum nomen habebit avi.* („Ifjú nő, mire vársz? Nem tesz soha téged anyává / sem gyógyfű, sem imád, még a varázsige sem. / Tűrd csak az ütlegeket! termékennyé leszel akkor. / S hogy „nagyapó" neve lesz, annak apósod örül." Ovidius: *Fasti* II. 425–428 (Gaál László fordítása).

29 A *Fasti* második könyvét a Lupercalia ünnepe és a köré szerveződő mítoszok, motívumok hangsúlyosan meghatározzák. A tárgyalt szövegrészhez lásd Holleman 1973, 260–268. Szerinte az a tény, hogy a Lupercusok is egy vallási rítus keretén belül próbálják biztosítani a termékenységet, a varázslatok határozott elutasítása felől olvasva az iróniának adhat teret.

30 Suter 1989, 15–16.

31 Suter 1989, 17.

32 Suter 1989, 17.

33 A poétikai megfeleltetések rendszeréhez lásd Perkins 2011, 313–331, aki behatóan elemzi a III. 1-ben az Elégia alakját: összeolvassa azt a *puella* alakjával, majd a költőével, végül a költőt a *puellá*val. Gross meglátása szerint Ovidius szerelmi költészetét a retorikus elemek tehették még élvezetesebbé és humorosabbá kortársai számára. A képzett, ékesszólásban jártas római nem ütközött meg azon az eljáráson, amivel például Apollo próbálja meggyőzni, sőt egyenesen félrevezetni Daphnét a *Metamorphoses* (I. 504–524) soraiban. A kérdéshez lásd Gross 1979, 305–318, Apollóhoz a 305–308. oldalakat.

34 A *me lenone* ablativus absolutus mancusos szerkezet – kiváltképp, mivel a sor második felében ezt a kifejezést mintegy magyarázva, azt pontosítva a *duce me* ismert formulát használja Ovidius – felidézheti többek között Horatius költői megoldásait is. Minden további példát mellőzve, az *Ódák* I. 2 is így zárul, melyben Mercurius-Augustust kéri a beszélő, hogy bosszulja meg a médeket (I. 2, 52), vagy éppen a 10. *carmen,* ahol szintén Mercurius jelenik meg, amint vezetése alatt Priamus belopakodik a hellének táborába (I. 10, 13).

35 A harmadik könyv tizenkettedik elégiájának olvasatai között a kontroll és irodalmi fikcionalitás kapcsolatára hívja fel a figyelmet Greene (1994, 346). Tanulmányában kifejti, hogy Ovidius e költeményében a harmadik könyv negyedik és nyolcadik darabjához hasonlóan a nők alávetett pozíciójáról (is) beszél, de nem kínál a nemi hierarchiából kiutat. Bírálja, de egyben el is fogadja a fennálló rendet, mivel elégikus szerelmesként nem felszabadítaná a nőt férje uralma alól, csak átvenné annak hatalmát, s az abból fakadó jogokat. Ovidius empátiáját emeli ki Curran (1983, 284), amit a költő páratlan éleslátása tesz szerinte lehetővé. A képet jóval sötétebben látja Richlin (1992, 173), mivel szerinte Ovidius azért ír olyan gyakran erőszakról, valamint női áldozatokról, mert élvezetet talált ezek leírásában.

36 Vö. *Amores* I. 3, 21–26: *carmine nomen habent exterrita cornibus Io / et quam fluminea lusit adulter ave, / quaeque super pontum simulato vecta iuvenco / virginea tenuit cornua vara manu. / nos quoque per totum pariter cantabimur orbem, / iunctaque semper erunt nomina nostra tuis.* („Rémült szarvas ló neve így van dalba befűzve / s kit hattyú-alakú égi tilos szerelem / ejtett meg s mig a tengeren ál-bika vitte, azé is, / szűz tíz ujja kinek görbe szarún remegett. / Minket is együtt zengenek egykor széles e földön / s mindörökig nevemet összekötik s nevedet" (Karinthy Gábor fordítása).

37 A didaktikus költemények általában egy meghatározott személyhez szólnak, ahogy például Hésiodos Perséhez, vö. Volk 2002, 37–39.

38 Armstrong 2005, 15.

39 Volk 2006, 236. A szerelem mint társadalmi konstrukció a rómaiakra szűkíti Ovidius megszólítottainak körét, csak ők érthették a költő szerelemről alkotott téziseit.

40 Toohey 1996, 146.

41 A műfordítás helyett saját fordítást közlök, mivel az előbbi túlságosan messzire vinne az itt tárgyalt és hangsúlyozni szándékozott jelentéstől.

42 Durling 1958, 157–167; Fyler 1971, 201. Szerinte Ovidius tapasztalatát és tanítói határozottságát egyszerűen nem lehet és nem is lenne szabad komolyan venni. Maga a költő-tanító is a szerelem áldozata lesz a *Remedia amoris*ban (313–314). Vö. Newlands 1992, 34; Thorsen 2014, 172.

43 *Non satis est venisse tibi me vate puellam: / Arte mea capta est, arte tenenda mea est. / Nec minor est virtus, quam quaerere, parta tueri: / Casus inest illic; hoc erit artis opus.* („Sok, de korántsem elég szert tenned a nőre dalommal; / Tartsd is meg, ha tiéd, énekem erre tanít. / Ámde a megtartás nehezebb a reáakadásnál; / Ez csak a véletlen műve, az észt követel." *Ars amatoria* II. 11–14; Gáspár Endre fordítása.)

44 Daedalus és Icarus történetéhez, valamint a költő és feltaláló kapcsolatához lásd Ahern 1989, 275–280; Sharrock 1994, 87–197; Janka 1997, 57–62; Thorsen 2014, 177.

45 Fyler 1971, 199.

46 Nicoll 1980, 175, 177.

47 Az *opifer* jelzőt még egyszer használja Ovidius a *Metamorphoses*ben, mégpedig Apollo fiának, Aesculapiusnak a jellemzése során (XV. 653).

48 A kérdéshez részletekbe menően lásd Hinds 1993, 9–47.

49 Krupp 2017, 70.

50 Az erotodidaktikus költemények beszélője határozott és magabiztos pozícióból beszél, szemben a *Fasti* narrátorával, aki a római mondai anyag feldolgozásakor maga is belegabalyodik a lehetőségekbe. A kérdéshez lásd Newlands 1992, 47–49.

Bibliográfia

Armstrong, R. 2005. *Ovid and his Love Poetry*. London – New York.

Bajnok D. – Pataricza D. – Ruzsa K. 2005. „Jóslatok és varázslatok a Kr. u. 3. századból. Egy mágikus papirusz fordítása": *Vallástudományi Szemle* 1, 45–74.

Barchiesi, A. 1997. *The Poet and the Prince. Ovid and Augustan Discourse.* London – Berkeley – Los Angeles.

Barolsky, P. 2007. „Ovid's Protean Epic of Art": *Arion* 14, 107–120.

Berman, K. 1972. „Some Propertian Imitations in Ovid's *Amores*": *Classical Philology* 67, 170–177.

Boyd, B. W. 1997. *Ovid's Literary Loves. Influence and Imitation in the* Amores. Chicago.

Charles, F. A. Jr. 1989. „Daedalus and Icarus in the *Ars Amatoria*": *Harvard Studies in Classical Philology* 92, 273–296.

Curran, L. C. 1984 „Rape and Rape Victims in the *Metamorphoses*": J. Peradotto – J. P. Sullivan (szerk.): *Women in the Ancient World*. Albany, 263–286.

Davis, J. T. 1989. *Fictus Adulter. The Poet as Actor in the* Amores. Amsterdam.

Dickson, T. W. 1964. „Borrowed Themes in Ovid's *Amores*": *The Classical Journal* 59, 175–180.

Douglass, P. 1969. „The Ovidian Coda": *A Journal of Humanities and the Classics* 8, 80–97.

Durling, R. M. 1958. „Ovid as *Praeceptor Amoris*": *The Classical Journal* 53, 157–167.

Fyler, J. M. 1971. „*Omnia vincit amor:* Incongruity and the Limitations of Structure in Ovid's Elegiac Poetry": *The Classical Journal* 66, 196–203.

Graf, F. 2009. *A mágia a görög–római világban*. Ford. Torma P. Budapest.

Greene, E. 1994. „Sexual Politics in Ovid's *Amores* 3.4, 3.8, and 3.12": *Classical Philology* 89, 344–350.

Greene, E. 2010. *The Erotics of Domination. Male Desire and the Mistress in Latin Love Poetry.* Oklahoma.

Gross, N. P. 1979. „Rhetorical Wit and Amatory Persuasion in Ovid": *The Classical Journal* 74, 305–318.

Gross, N. P. 1996. „Ovid, *Amores* 1.8. Whose Amatory Rhetoric?": *The Classical World* 89, 197–206.

Hejduk, J. D. 2011. „Epic Rapes in the *Fasti*": *Classical Philology* 106, 20–31.

Hinds, S. 1993. „Medea in Ovid. Scenes from the Life of an Intertextual Heroine": *Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici* 30, 9–47.

Holleman, A. W. J. 1973. „Ovid and the Lupercalia": *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte* 22, 260–268.

Holzberg, N. 1990. *Die römische Liebeselegie. Eine Einführung*. Darmstadt.

Janka, M. 1997. *Ovid:* Ars Amatoria. *Buch 2: Kommentar*. Heidelberg.

Keith, A. M. 1994. „*Corpus Eroticum.* Elegiac Poetics and Elegiac *Puellae* in Ovid's *Amores*": *The Classical World* 88, 27–40.

Krupp J. 2017. „Kontroll és definíció. Médeia monológja Ovidius *Metamorphosesében*": *Studia Litteraria* 56, 67–83.

Liebermann, W.-L. 2000. „Liebe und Dichtung. Was hat Amor/Cupid mit der Poesie zu schaffen? Ovid, *Amores* I,1": *Mnemosyne* 53, 672–689.

Mazurek, E. F. 2010. „Debating Genre in Ovid's Proem to *Fasti* 6": *Phoenix* 64, 128–147.

McKeown, J. C. 1989. *Ovid, Amores. Text, Prolegomena and Commentary in Four Volumes. II. A Commentary on Book one.* Liverpool.

Miller, J. F. 1993. „Ovidian Allusion and the Vocabulary of Memory": *Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici* 30, 153–164.

Morgan, K. 1977. *Ovid's Art of Imitation. Propertius in the* Amores. Leiden.

Murgatroyd, P. 2005. *Mythical and Legendary Narrative in Ovid's* Fasti. Leiden–Boston.

Németh Gy. 2009. „Hulladémon, ne légy engedetlen!": *Ókor* 8/3–4, 55–59.

Newlands, C. E. 1991. „Ovid's Ravenous Raven" *The Classical Journal* 86, 244–255.

Newlands, C. E. 1992. „Ovid's Narrator in the *Fasti*": *Arethusa* 25, 33–54.

Newlands, C. E. 1995. *Playing with Time*. Ithaca–London.

Nicoll, W. S. M. 1980. „Cupid, Apollo, and Daphne (Ovid, *Met*. 1. 452 ff.)": *The Classical Quarterly* 30, 174–182.

O'Hara, J. J. 1996. „Vergil's Best Reader? Ovidian Commentary on Vergilian Etymological Wordplay": *The Classical Journal* 91, 255–276.

Perkins, C. A. 2011. „The Figure of Elegy in *Amores* 3.1. Elegy as *Puella,* Elegy as *Poeta, Puella* as *Poeta*": *The Classical World* 104, 313–331.

Richlin, A. 1992. „Reading Ovid's Rapes": A. Richlin (szerk.): *Pornography and Representation in Greece and Rome*. Oxford, 158–179.

Rung Á. 2016. „Építő és romboló leírás Propertius IV. 1a elégiájában": *Ókor* 15/4, 42–51.

Sharrock A. 2002. „Ovid and the Discourses of Love. The Amatory Works": P. Hardie (szerk.): *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge, 150–162.

Sharrock, A. 2014. *Seduction and Repetition in Ovid's* Ars Amatoria *II*. Oxford.

Suter, A. 1989. „Ovid, from Image to Narrative. *Amores* 1.8 and 3.6": *The Classical World* 83, 15–20.

Thorsen, T. S. 2014. *Ovid's Early Poetry. From his Single* Heroides *to his* Remedia amoris. Cambridge.

Veyne, P. 1988. *Roman Erotic Elegy. Love, Poetry and the West.* Ford. D. Pellauer. Chicago.

Volk, K. 2002. *The Poetics of Latin Didactic. Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*. Oxford.

Volk, K. 2006. „*Ars Amatoria Romana.* Ovid on Love as a Cultural Construct": R. Gibson – S. Green – A. Sharrock (szerk.): *The Art of Love. Bimillennial Essays on Ovid's* Ars Amatoria *and* Remedia Amoris. Oxford, 235–251.

Wyke, M. 1989. „Reading Female Flesh: *Amores* 3,1": A. Cameron (szerk.): *History as Text. The Writing of Ancient History*. London, 113–143.

Zimmermann, B. 1994. „*Ille ego qui fuerim, tenerorum lusor amorum*. Zur Poetik der Liebesdichtungen Ovids": M. Picone – B. Zimmermann (szerk.): *Ovidius Redivivus. Von Ovid zu Dante.* Stuttgart, 1–21.

Tudatmódosító növények a hazai régészeti-növénytani anyagban

Gyulai Ferenc – Kenéz Árpád

Gyulai Ferenc (1955) agrárkémikus mérnök, környezetvédelmi szakmérnök, archaeobotanikus, az MTA doktora, a gödöllői Szent István Egyetem Mezőgazdaság- és Környezettudományi Kar Természetvédelmi és Tájökológiai Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Kutatási területe: régészeti magleletek vizsgálata, táplálékmaradványok elemzése, történeti agrobiodiverzitás tanulmányozása, környezettörténet, számítógépes képelemzés.

Legutóbbi írása az *Ókor*ban: *Köleskása és vörösbor. Táplálkozás és annak növényi forrásai Pannoniában és a Barbaricumban* (2005/3).

Kenéz Árpád (1983) okleveles környezetgazdálkodási agrármérnök, archaeobotanikus, a környezettudományok doktora, jelenleg az ÁT Kft. laboratóriumigazgatója. Kutatási területe: a hazai régészeti kultúrák növényhasználata, növényismerete, etnobotanika, magyar pásztorkultúra, történelmi újrajátszóként pedig a kenézlői honfoglalás kori leletek alapján viseletrekonstrukciót készít. Számos archaeobotanikai, néprajzi tudományos és ismeretterjesztő cikke jelent meg.

Bevezetés

A régészeti lelőhelyek archaeobotanikai feldolgozása során többnyire az emberi felhasználás szempontjából fontos növényfajok maradványait és az azokhoz tartozó gyomnövények magjait találjuk meg. Ezeknek a maradványoknak a tanulmányozása az archaeobotanika feladatkörébe tartozik, mely a pollenanalízissel szemben, elsősorban az emberi tevékenység hatására a talajba került növényi makromaradványokat (magvak, termések, étel- és italmaradványok) vizsgálja. A leletanyagban természetesen nincs jelen az egykori vegetáció valamennyi tagja, akár társuláskarakter fajok is hiányozhatnak. A talajba került diaspórák számos tényező miatt egymáshoz képest különben sem maradnak fenn egyformán. Függ az egyes növényfajok maghozamától, a magvak ellenálló-képességétől (keményhéjúság), a termés/mag terjesztésének módjától, a növényfaj éghajlati igényétől stb. A régészeti feltárások objektumaiban (hulladékréteg, -gödör, fekáliagödör) elsősorban az egykori szántóföldi növénytársulás fajainak maradványai fordulnak elő: a gabonatermés egy része (maradványa) a hozzájuk tartozó gyomflórával; olykor, főként kutak, csatornák esetében az egykori természetes környezetből származó fajok magjai is megtalálhatók.

Annak ellenére, hogy ezek magvak és termések emberi tevékenység nyomán kerültek feltalálási helyükre, előkerülésének körülményéből adódóan felhasználásukat néhány esetben mégsem tudjuk megnyugtatóan értelmezni. Ilyenkor ezeket a gyógy- és kultikus növények csoportjába soroljuk.

A házak, gödrök gabonaleletei többnyire ugyan már tisztított és készletezett, azaz felhasználás előtt álló állapotban voltak, mégis olykor meglepően sok köztük a nemcsak az állatra, de az emberre is veszélyes gyomnövény: konkoly, bürök, aprószulák, szédítő vadóc, pipacs, fekete csucsor stb. Ezeket nyilván a korabeli tisztítási eljárásokkal, mely elsősorban a szórást és a szelelést, olykor a rostálást, mosást jelentette, nem tudták eltávolítani.[1] A gabonát konyhai felhasználás előtt bizonyosan még egyszer átnézték, „szemenszedték", hogy ne kerüljön az őrleménybe, majd onnan az ételbe gyommag. Nyilván tisztában voltak ezek mérgező vagy ízrontó tulajdonságaival. Mindebből kiderül, hogy a régészeti kultúrák szántóvetőinek életét megkeserítette a sok, gyakran rájuk nézve is veszélyes gyomnövény.

Bizonyosra vesszük, hogy egykoron a vallási szertartásokon, vagy orvosi beavatkozásokhoz a révület eléréséhez, vagy akár az érzéstelenítéshez tudatmódosító, más néven hallucinogén növényeket is használták. Etnobotanikai, illetve népi gyógyászati és gyógynövényismeretek szerint a Kárpát-medencében számos ilyen növény van. Legtöbbjük erősen mérgező, mint például a szédítő vadóc. Halálos mérgezést okoz a bürök, a beléndek vagy a csábítófű. A bódító növények között számos gyógyító hatású is van: kender, mák, csattanó maszlag. Sokszor vékony a határmezsgye a gyógyító, tudatmódosító vagy halált okozó növény között. Feltételezhetően egyéb hallucinogén hatású készítményeket is alkalmaztak, például a gombák főzeteit. Ezeknek maradványai azonban érthető okokból nem kerültek elő. Róluk keveset tudunk. Csak a mag és termés formájában megtalált növényfajokkal foglalkozunk.

Az alábbi, jelen tudásunk szerint hallucinogén növények makromaradványai kerültek elő a hazai régészeti korokban: apró- vagy folyondárszulák, ádáz, bolondító

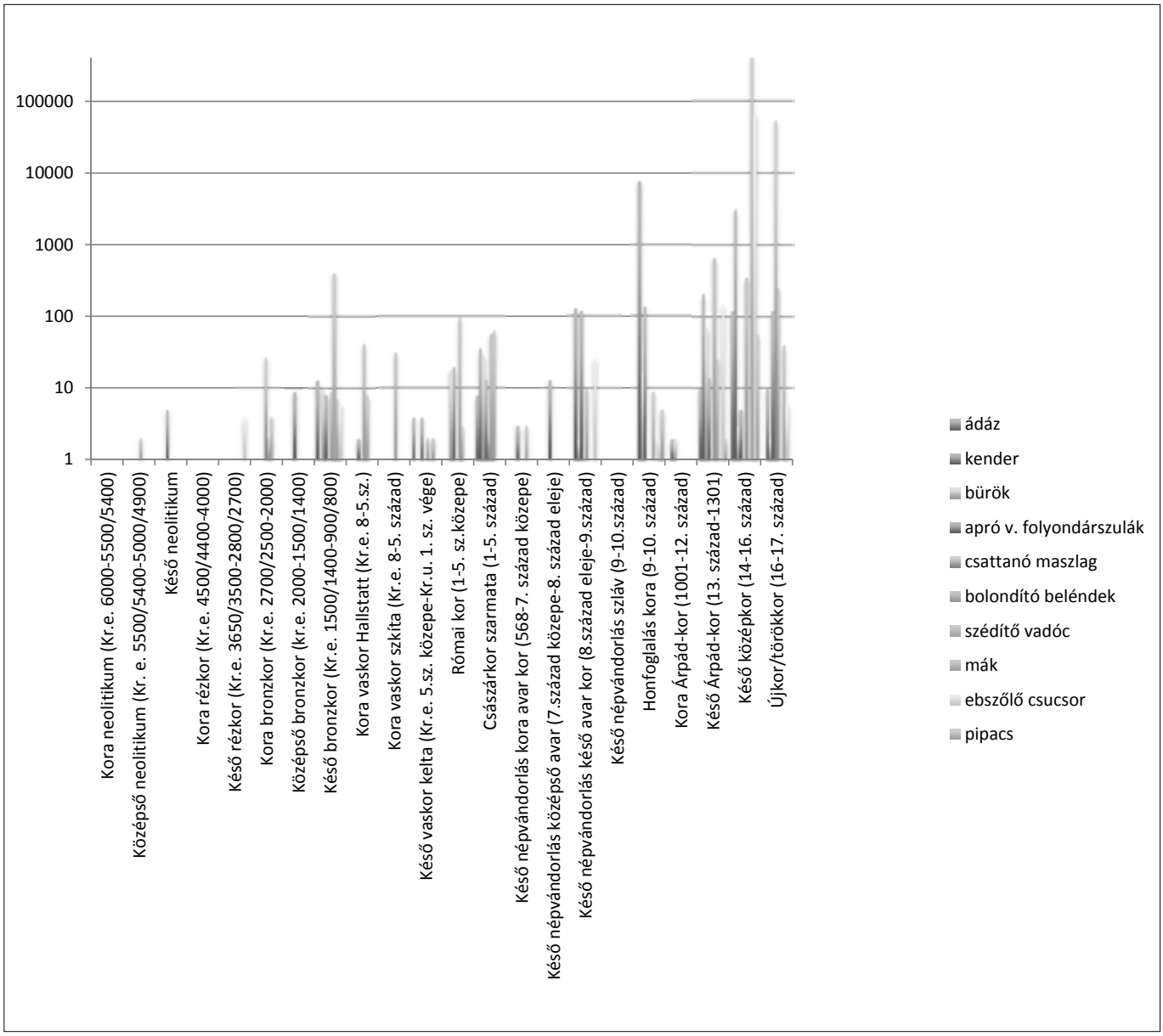
beléndek, csattanó maszlag, ebszőlő csucsor, foltos bürök, kender, mák, pipacs.[2] Félreértés ne essék: nem állítjuk, hogy ezen bódító tulajdonsággal is rendelkező növényeket az adott korban felhasználták, de erre utalhat az egyes korok, főként pedig egyes lelőhelyek szokatlanul magas magszáma és előkerülési körülménye.

Az alábbiakban bemutatjuk, hogy az elmúlt 140 év hazai archaeobotanikai vizsgálatai során mely bódító/hallucinogén tulajdonságú növények maradványai kerültek elő. A bódító növények sokféleségét és mennyiségét illetően néhány régészeti korszak különösen gazdagnak bizonyult: így a késő bronzkor (halom- és urnasíros kultúra lelőhelyei), késő középkor, kora újkor. Mind arányaiban, mind mennyiségében szembeötlő a hasonlóság a sztyeppei eredetű népeknél, különösen pedig a római császárkori (szarmata), a 10. századi magyar és Árpád kori lelőhelyeknél (1. ábra).

- **Apró-** vagy **folyondárszulák** *(Convolvulus arvensis)*
46 lelőhelyen 474 darab mag

Leírás

Alapvetően eurázsiai elterjedésű, de mára már terhes gyomként tartják számon Észak-Amerikában is. Gyomnövényként ismert, mert elsősorban szántók, száraz gyepek, útszéli társulások jellemző faja. Életformájával és növekedési erélyével megelőzi és elnyomja a termeszteni kívánt növényeket, ezáltal nagymértékben csökkentve a termést. Szára kopasz, csavarodó, felfutó. Nyeles levelei dárdás vagy nyilas vállúak (2. ábra). A rózsaszínes, fehéres, tölcsér alakú összeforrt pártájú virágok nagyok, és a levelek hónaljában fejlődnek (1–3 darab).[3] Termése gömbölyded, kúpos kétüregű tok, melyben két-két kissé narancsszeletre hasonlító, domború hátú magok ülnek.[4]



1. ábra. A hallucinogén növények gyakorisága a hazai régészeti korokban

2. ábra. Az apró szulák megjelenése (Http1)

Felhasználása, hatásai

Az apró szulák káros tulajdonságai mellett több előnnyel is bír. A gyökér gyantaglikozid tartalma miatt jótékony hatással van az emésztőrendszerre. Gyökeréből készített tinktúra hashajtó hatású, de gyomor- és bélhurut kezelésére is alkalmas.[5]

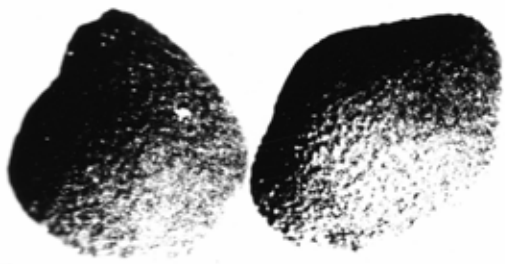
Levelének vizes kivonatából készült gyógykészítményt az Amerikai Egyesült Államokban a tumorképződés gátlására és a már kialakult tumorok csökkentésében használják.[6]

Forgó felsorolja azokat a fajokat, amelyek termései ínséges időszakban kenyér előállítására alkalmasak.[7] A listában szerepel az apró szulák is. Feltételezhetően lisztes magjainak köszönhető e felhasználási lehetősége.

A *Convolvulaceae* család több faját alkalmazták az aztékok (és mindmáig leszármazottaik is) a különböző kultikus szertartásaik során a révült állapot eléréséhez (hajnalka – *Ipomoea violaceae,* mexikói hajnalka – *Turbina corymbosa*).[8]

Régészeti leletek

Magja különböző mértékben, de valamennyi régészeti korból kimutatott (3. ábra). Ismerete és használata folyamatosnak tekintendő. A fent bemutatott hallucinogén tulajdonságú fajok közül a második legtöbb régészeti lelőhelyen fordul elő. Legkorábbi lelete a neolitikum kései időszakára tehető (Polgár, Ferenci hát). Kezdetben inkább csak szórványként, majd a késő avar kortól egyre gyakoribbá válik. Egyre többször kerül elő sírokból, őrlőkövek alól, többször kendermakkokkal együtt. Így a szarmata kori Mezőszemere, Kismari-fenék, Fonyód-Bélatelep késő avar kori cölöpépítményéből, a késő középkori Debrecen, Tócópart-Erdőalja és a kunok lakta Lászlófalva-Szentkirály lelőhelyeken. Magjai jelen vannak a kora avar kori Felgyő-Kettőshalmi dűlő, a középső avar kori Szőreg, a késő avar kori Budakalász, Zalavár-Vársziget, Sopron-Városháza utca és a szláv Panyola lelőhelyeken. Valamennyi lelőhely közül a legtöbb szenült diaspóráját a 10. századi Edelény, Borsodi földvár telepomladékai között találni meg, ami kétségtelenül célzatos gyűjtésre és készletezésre utal. Kultikus célból tehették egykoron, a Szőregen és Vác-Kavicsbánya lelőhelyen feltárt avar kori sírokba is az ott talált magokat.[9] A budakalászi avar temető egyik sírjában ugyancsak apró szulák magjait találták, nagy mennyiségben és készletezve. Ezen fajok így mindenképpen kultikus jelentőséggel bírtak. Honfoglalás kori temetkezési szokásokkal kapcsolatos leleteink is vannak. A káli temető egyik sírjából is kerültek elő apró szulák magjai. Ez túlmutat a növény gyógyhatásán, és sokkal inkább kultikus jelentőségű lehetett. Az apró szulák magjainak előfordulásaiból egy eddig még nem ismert, de mindenképpen sajátos temetkezési szokásra következtetünk.



3. ábra. Ároktő-Dongóhalom lelőhely szulákmagvai (archív felvétel)

- **Ádáz** *(Aethusa cynapium)*

17 lelőhelyen 163 darab félkaszat

Leírás

Az ernyősök *(Apiaceae)* családjába tartozó növény egyéb népi nevei is ismertek: hajas ádáz, ádázó bürök, ebzeller, kutyapetrezselyem. Magyarországon szórványos faj, három alfajjal, melyek között a 20–40 cm-es és a 2 méteres példányok is megtalálhatók (4. ábra). Szántókon, vetéseken, üde és nedves

4. ábra. Az ádáz megjelenése
(Kubinyi 1842)

gyomtársulásokban fordul elő.[10] Termése ikerkaszat. A félkaszatok bordái erősek, magasak. Termésének színe szalmasárga.[11] A foltos bürökhöz képest kevésbé mérgező.

Felhasználása, hatásai

A növény minden része, kiváltképp a szára és gyökere tartalmaz méreganyagot, melynek koncentrációja a szárítás során erősen csökken, sőt el is bomlik.[12] Hatóanyaga egy coniinszerű alkaloid, illóolajok és poliin.[13] Gyógynövényként is ismert volt. Egy régiségpiacon talált, ismeretlen szerzőjű 17–18. századi orvosi herbárium feljegyzi róla: „A hajlos ádáz gyökere vizet, s szelet hajtó orvosi szer de használatával vigyázni kell mert szer felett veszélye." A homeopátiában is használatos. Elfogyasztva előbb hasi panaszokat, hányást, puffadást okoz, majd bódultság, görcsök, légszomj jelentkezik. Nagyobb mennyiségben elfogyasztva légzésbénulás következik be. Bódultság, majd hallucinációk jelzik a közelgő halált. Kubinyi a következő esetet írja le:

Egy 6 éves fiú az ádázból, mellyet szüléi a szántó földből kigyomlálván rakásra hánytak, petrezselyemnek gondolván azt, evett. Nem sokára félelmesen kiáltozott, s nagy gyomorfájdalmakról panaszkodott. Haza hozatván, felpuffadt, s egész testében feketekék lett, lélekzete minden pillanatban nehezbült, míg végre meghalt. Egy más, 4 éves fiú, ennek gyökerét szintén megkóstolá, de szerencsére kiköpte, mégis félrebeszélt, és számtalan macskát és kutyát vélt maga előtt látni. A nem sokára segítségül hivott orvos, kis idő múlva kigyógyította.[14]

Régészeti leletek

Nem túl gyakori, bár ismert őszi vetésű gabonagyom. Őshonosnak tekinthető a Kárpát-medencében. A hazai régészeti korokban elenyésző mennyiségben került elő, bár jelenléte folyamatos a neolitikumtól a bronzkoron át az újkorig. Nem tekinthető jelentős növénynek, hiszen csak egy-két lelőhelyen fordul elő. Kivételt csak a római császárkor időszaka jelent, mikor is négy szarmata lelőhelyen találni meg. Legkorábbi előfordulási helye a késő neolitikus Polgár, Csősz-halom-dűlő. A maradványok darabszáma csak két esetben haladja meg a tízet: a késő bronzkori Sopron-Krautacker 1. lelőhelyének gödre és a késő középkori Budapest, Szent György tér, volt Teleki palota kútja.

- **Bolondító beléndek** *(Hyoscyamus niger)*

52 lelőhelyen 1511 darab mag

Leírás

Alacsony vagy középmagas (20–80 cm) növény a burgonyafélék *(Solanaceae)* családjából. Tojásdad levelei durván fogasak, vagy karéjosak. A virágzat füzérszerű, nagy murvalevelekkel. A virág a családra jellemző felépítésű, a párta halványsárgás, lilás erezettel, sötét torokkal (5. ábra). Érést követően a csésze kiszárad és megkeményedik. Termése kétrekeszű, kupakkal nyíló tok, amelyben sok apró, sárgás, hálózatos, bibircses, lapos mag található (1,4–1,6 mm). Parlagokon, szántókon, másodlagos száraz gyepekben, gyomtársulásokban gyakori. Magja régen a hereféléken és a mákban fordult elő, így ez utóbbi esetében rá a beléndek mérgező volta miatt szigorú szabályozás volt érvényben.[15]

Felhasználás, hatásai

Minden része, főként a magja és gyökere mérgező. Kigőzölgése kábultságot, őrültséget eredményezhet. Fogyasztása szédülést, részegséget, izgalmi állapotot, szomjúságot, torokirritációt, fejfájást, mély álmot okozhat. Legrosszabb esetekben eszelősség, gutaütés és halál következhet be. Ecettel kevert vízzel, tejjel, olajjal semlegesíthető a méreg, amely nem más, mint a hyoscyamin és a szkopolamin.[16] Kubinyi számos példát említ a növény által okozott mérgezések kapcsán, de talán az alábbi eset támasztja alá leginkább azt, hogy e növény megfelelő mennyiségben akár kábító, tudatmódosító hatással bír:

A reinaui sz. benedeki zárdában czikóriasaláta helyett vacsorára csalmatokgyökeret készítettek. A czikória vetve volt a kertben, de köztte csalmatok is nőtt, mellyet alkalmasint gondatlanságból ki nem gyomláltak s amazzal összekeveredvén, a szakács, ki semmi roszat nem gyanított,

5. ábra. A bolondító beléndek, régi nevén bolondító csalmatok megjelenése (Kubinyi 1842)

rendesen megfőzé s azután olajjal, eczettel szépen elkészíté. Feljővén ekép az asztalra, majdnem mindnyájan, kik e társaságban ettek, a vastag kövér gyökerekre, mellyek nekik jól ízlének, még nagyobb étvágyat kaptak s azokat kímélés nélkül fölemésztették. Nem sokkal azután a szerencsétlen szerzetesek aludni mentek. Midőn eljött az óra, mellyben a chorusra kellett volna menniek, mindnyájan nagy zavarodásban valának, némellyek szédülésről, mások száj- s torokszárazságrul, gyomorfájásrul panaszkodtak. Egyik a szerzetesek közül szája szárazságát vízzel sem tudá elűzni, iszonyúan égvén nyelve. Mások elkábultak vagy bohóságokat képzeltek. Egyik Herculesnek vélte magát s a szoba kályháját akará összedönteni; egyik a könyvben lévő betűket hangyáknak véle; némellyek mély álomba voltak merülve, mások nyávogtak mint a macskák, ugattak, bőgtek s t. Szerencsére, a saláta közé olaj, eczet és só volt keverve, melly a méreg iszonyú hatását enyhítette. Orvosi segítség nagyobb veszedelemtől megmenté ugyan a szegény áhítatos atyákat, de sokan közülök még huzamos ideig betegeskedtek, sőt az egyik annyira elveszte látását, hogy pápaszemet kelle használnia.[17]

Kleopátra a beléndeket és más hallucinogén anyagokat kevert borba, melyet afrodiziákumként fogyasztott. Márk evangéliumában utalásokat találhatunk arra vonatkozóan, hogy a beléndeket, mint kábítószert használták.[18] Az ókori civilizációk az istenek növényei közé sorolták, ám később, a mérgező tulajdonságaiból adódóan a boszorkánykonyha részévé vált (felejtő italok, erotikus esővarázslatok itala, vágyfokozás). A boszorkányok híres repülőkenőcse is ebből készült, amely segítségével révületbe „szálltak". A növény ókori neveinek mindegyike, néptől függetlenül összefüggésbe hozható ennek kábító hatásával. Dioskoridés arról ír, hogy, a beléndek magvait mákkal együtt méhsörbe keverték, hogy növeljék annak élvezeti értékét, részegítő hatását. Hasonlóképpen tettek a germánok is. Az így készült italt nevezték eredendően pilsen-sörnek (a növény egyik idegen neve *pilsenkraut*), ám ezt 1516-ban törvényileg betiltották.[19] Hazánkban a kendermakkokhoz hasonlóan a felhevített magok gőzét, füstjét fogfájás ellen szívták be. „Azt mesélik, hogy az ilyen gőzölés után sok kukac jön ki a fájós fogból, s az egészen rossz fogak ki is esnek."[20] Egyes források szerint a szuvas fogba téve fájdalomcsillapításra és külsőleg reuma gyógyítására használták.[21] Melius Juhász Péter *Herbarium*ában így ír róla: „Gonosz fű…, tisztán bolonddá tészi az embert, igen meghidegít."

Régészeti leletek

Valamennyi itt ismertetett bódító hatású növény közül a bolondító beléndek fordul elő a legtöbb lelőhelyen. Az újkőkor ideje óta magja valamennyi korban megtalálható (6. ábra). Különösen a szarmata kor (11 lelőhely) és a késő középkor (8 lelőhely) bizonyult a leggazdagabbnak benne. A római kori lelőhelyek kútjaiban és más régészeti objektumaiban és a késő népvándorlás kori debreceni kutakban talált viszonylag nagyobb számú, több száz körüli beléndekmag inkább a gabona tisztításából, mint drogként való felhasználásból származnak.

6. ábra. Bolondító beléndek szenült magja
Felgyő-Kettőshalmi dűlő kora avar kori lelőhelyről
(Gyulai Ferenc felvétele)

- **Csattanó maszlag** *(Datura stramonium)*

7 lelőhelyen 55060 darab mag

Leírás

A burgonyafélék *(Solanaceae)* családjába tartozó, közepes termetű, elágazó szárú növény, nagy, hegyes karéjú levelekkel. A virágok tölcsér alakúak az összeforrt szirmok miatt (7. ábra). Termése négyrekeszű tüskés tok, amelyben fekete, lapos, eny-

7. ábra. A csattanó maszlag megjelenése
(Kubinyi 1842)

hén vese alakú, hálózatos felszínű magok vannak. A kozmopolita elterjedésű gyomnövény a Kárpát-medencében is őshonosnak tekintendő, bár Király szerint adventív (Észak-Amerikából származik és csak a 16–17. században került Európába).[22] Ismert, egyben igen veszélyes gyom- és drognövény. Nemcsak az őszi vetésű gabonafélékben, de a taposásos, állatjárta részeken is díszlik. Különösen ott, ahol magas a talaj nitrogéntartalma.

Felhasználása, hatásai

Magjának, levelének fogyasztása ember és állat számára különösen veszélyes. Hatóanyagai az L-hioszciamin, L-szkopolamin, atropin, apoatropin, belladonnin, kuszkhigrin és kis mennyiségben nikotin.[23] Mentális hatása („múlékony tébolyodás", hallucináció) már régóta ismert. Magja könnyen belekeveredhet a nem kellően tisztított lencsébe és mákba. Az ilyen étel elfogyasztása mérgezéshez vezet, mely többnyire dühöngésbe torkollik. Leveleinek fogyasztása előbb zavartságot, majd bódultságot okoz. Nagyobb mennyiségben kómás állapotba kerülhet a beteg. A késő középkorban boszorkánykenőcsöt és bájitalt is készítettek belőle. Gyógynövényként is számon tartották. A már említett ismeretlen szerzőjű 17–18. századi orvosi herbárium így ír a maszlagos Bedő szirom hatásáról: „Levelét zsirral öszetörve daganatokat oszlat. Ezen növény magva bár sok orvosi erővel bir de azzal orvostanácsa nélkül élni veszedelmes sött mérges." A népi gyógyászat és az állatgyógyászat előszeretettel alkalmazta fájdalomcsillapításra, máskor bódításra. Főként gyomorfekélyre, vese- és eperohamok görcsének enyhítésére, székrekedés gyógyítására szolgált. Levelének füstje asztma, asztmatikus köhögés csillapítására, légzés javítására szolgált. Iparilag fájdalomcsillapító és bódító gyógyszereket készítenek belőle.[24] Gyermekek számára már néhány mag elfogyasztás is halálos lehet. Napjainkban is ismert a fiatalok körében, mint kábítószer. Magjából teát főzve érik el a tudatmódosító hatást. Kubinyi az alábbiakat jegyzi meg: „Rosszlelkű emberek ennek kábító erejét gyakran gonosz tettek kivitelére használták. Montpellierben, Lippold szerint, egy egész tolvajbandát fogtak el, melly az utasoknak déli Francziahonban maszlagos redőszirom törött magvain állott bort adott inni, és így elaltatván az embereket, azokat kirablá. A rablók vezére megvallotta, hogy az ekép megcsaltak közül sokan örökre elaludtak."[25]

Nemcsak az amerikai indiántörzsek (navajo, huichol, maja) sámánjai, de az indiai varázslók is isteni növényként tekintettek a maszlagra. Indiában a tantrikus meditációhoz kender és maszlag keverékét szívták. A belőle készült kenőcsöket, fürdősókat, belsőleges szereket sok esetben a női nemi vágy serkentésére, a gátlás oldására, vágykeltésre használták.[26]

Régészeti leletek

Nem tekinthető rendszeres előfordulású növénynek. A régészeti korokban általában csak egy-két lelőhelyen van jelen. Legkorábbi felbukkanása kora bronzkori, a Harangedény-Csepel csoport lelőhelyein. Itt és a kelta kori lelőhelyen talált magjainak alacsony száma összefüggésben állhat a korabeli növényvédelemmel és tisztítási eljárásokkal. Két szarmata lelőhelyen is megtalálni, de csak szórványként. (Ezek a leletek rácáfolnak az adventív eredetre). Figyelemre méltó azonban, hogy a kora újkori Hollókő lelőhelyen, a vár egyik 16–17. századi szobájában üszkös romjai között félliternyi, kb. ötvenötezer szenült magja került elő. Ez már nemcsak felveti, de meg is erősíti tudatos használatát.

- **Ebszőlő csucsor** *(Solanum dulcamara)*
17 lelőhelyen 67272 darab mag

Leírás

Felkapaszkodó vagy kúszó szárú félcserje a burgonyafélék *(Solanaceae)* családjából. Levelei tojásdadok, kihegyesedő levélcsúccsal. A felső levelek füles vállúak (8. ábra). A virágzat 10–25 virágból áll, amelyek szirmai lilás színűek és forrtak (az öt szirom összenőtt, amint az a családra jellemző). Termései tojásdad, hosszúkás bogyók, amelyek először zöldes színűek, majd pirossá válnak.[27] A bogyókban találhatók a kisméretű

8. ábra. Az ebszőlő csucsor megjelenése (Kubinyi 1842)

(kb. 2 mm), lapított magvak, melyek hálózatos felszínűek. Mocsarak, nádasok és láperdők szegélyeiben fordul elő főként, de nedves gyomtársulásokban is gyakori.[28]

Felhasználása, hatásai

A növény levelei is már bódító szagúak, kesernyés ízűek, a bogyók viszont édes-savanykásak. Hatóanyagai a szteroid alkaloidok, a szolanin, szolanomargin, tomatidenol, szoladulcidin.[29] Elfogyasztva émelygést, hányást, hasmenést, izzadást, bőrkiütést, bevizelést, aggodalmat, szédülést, kábulást, végtagreszketést, rángatózást és szélütést okoz. Kubinyi azt is feljegyzi, hogy egy kutyának 30 bogyót adtak, amely mennyiség az állatot három órán belül megölte.[30] Értő kezekben az ebszőlő gyógyszer is lehet, amellyel sárgaságot, köhögést (köptető hatású), fulladást, köszvényt gyógyítanak.[31] Toscanai hölgyek a bogyó kifacsart levét bőrápolóként használták.[32] Ovális piros bogyóját pálinkába áztatva reuma- és ízületi bántalmak gyógyítására, gyomor- és bélhurut, hideglelés ellen, vagy csak idegnyugtatóként fogyasztották.[33] Melius Juhász Péter *Herbárium*ában így ír a növényről: „Az Hagymázt meg gyogyittya ha az feyére, vac szemére kötöd törue az Eb szölö zöld leuelét, minden külsö dagadassát a szemnec, fülnec, hasnac, egyeb tágnac meg gyogyittya ha kötözöd vele."[34]

Régészeti leletek

Valamennyi régészeti korban megtalálni. Az őskori lelőhelyeken csak néhány magja ismert. Legkorábbi előfordulása a középső neolitikus Polgár, Ferenci hát lelőhelye. Később menynyisége megnövekszik. A két tucat maradványa egyenetlenül oszlik meg a késő avar kori Kistelek és a Karoling kori Zalavár-Vársziget lelőhelyek között, az utóbbi javára. Magjainak számából nem tűnik gyakori növénynek. A késő Árpád-korban maradványszáma már eléri a százötvenet. Ez nagyrészt egy debreceni lelőhelyről, a Kölcsey Művelődési Központ kútjából származik. A késő budavári kutakból: Budapest, I. kerület, Szent György tér, volt Teleki palota, volt Honvéd Főparancsnokság, Kapucinusok útja) különösen sok maradványát találni, leginkább a volt Teleki palota egyik kútja gazdag benne. Az itt talált hatvanhétezer vizes megtartású magja már túlmutat azon, hogy véletlenszerű előfordulással lenne dolgunk.

- **Foltos bürök** *(Conium maculatum)*

30 lelőhelyen 169 darab félkaszat

Leírás

Az ernyősök *(Apiaceae)* családjába tartozó, magas (80–250 cm), terebélyes, mérgező növény. A levelei két- vagy négyszeresen szárnyaltak. A szára hamvasszürke, tövén gyakran pirosas foltokkal (9. ábra). Jellegzetes, büdös, egérszagot áraszt.[35] Termése ikerkaszat. Félkaszatja bordás, keresztmetszetben ötszögletű (10. ábra). Erdők szélén, üde gyomtársulásokban, bolygatott területeken fordul elő. Vetőmagokban (gabona, here) sem ritka, sőt élelmiszerként használt rokonai (kömény, édeskömény, koriander, ánizs) esetében szabályozás is található a vetőmagszennyezés kapcsán (régen MSZ 6387, helyettesítő szabvány MSZ 7145:2007).[36]

Felhasználása, hatásai

Kubinyi szerint az egyik legerősebb kábító hatású mérges növény, melynek minden egyes szerve erősen mérgező.[37] Más, élelemként használt növénnyel (petrezselyem, turbolya, pasztinák) könnyen összetéveszthető. Fogyasztása szédülést, szélhűdést (agyvérzés, gutaütés), puffadást émelygést, torokégést, szomjúságot, vakságot, véres vizeletet, bódulást, őrültséget, orrvérzést, álmatlanságot, dühöt és legrosszabb esetben halált okozhat (bénulás, majd fulladás). Gyógyhatása is ismert. „Mint oszlatószer zölden daganatokra téve hasznos valamint a belőle készült flastrom is de belsőképpen halálos méreg" – írja róla a fent említett, a 17–18. század fordulóján készült orvosi herbárium. A történelemben a legismertebb bürökmérgezés Sókratés kivégzéséhez köthető (Kr. e. 399), amelyet a bürökpohárral hajtott végre maga az elítélt. Az ókori görögöknél ez a méreg a halálos ítélet egyik bevett módszere volt. A méreg Sókratésen tapasztalt hatását tanítványa, Platón jegyezte fel. Állítólag Hannibal Barkas, minden idők egyik legnagyobb hadvezére is

9. ábra. A foltos bürök megjelenése
(Kubinyi 1842)

büröktartalmú méreggel lett öngyilkos. A bürökpohár nemcsak bürökből állt, hanem gyilkos csomorikát, mákot és beléndeket is tartalmazott.[38] A növény alkaloidja, a koniin (jellegzetes egérhúgyszagú folyadék) még a bőrön keresztül is felszívódik. Egy órán belül jelentkezhetnek a tünetek. A zöld részek nedvét belsőleg különböző betegségek kezelésére is használták (görcsoldóként és fájdalomcsillapításra, illetve szamárköhögés vagy epilepszia ellen), ám mint sok más mérgező növény esetében, a gyógyító és mérgező adag nagyon közel van egymáshoz, ezért használata nagy szakértelmet igényelt. Külsőleg különböző bőrelváltozások kezelésére használták (bőrrák, furunkulus, tályog, pikkelysömör, rühösség).[39]

10. ábra. A foltos bürök félkaszatja
a Felgyő-Kettőshalmi dűlő kora avar kori lelőhelyről
(Gyulai Ferenc felvétele)

Régészeti leletek

A kora bronzkortól rendszeresen előfordul, de inkább csak szórvány jelleggel. Az említett korokban általában csak egy-egy lelőhelyen találni meg. Kivételt csak a késő bronzkor időszaka képez, ahol öt lelőhelyen is kimutatott, továbbá a szarmata kori hét lelőhely, bár a maradványok száma legtöbb esetben sem haladják meg az egy tucatot. Éppen ezért érdekes, hogy a 10. századi Edelény-Borsodi földvár lelőhelyen, az egyik ház kemencéjének közelében, 17 darab szenült félkaszatja került elő, és majd félszáz darab a késő Árpád-kori debreceni lelőhelyek (Józsa, Kölcsey Művelődési Központ) gödreiben és kútjaiban is ott volt.

- **Kender** *(Cannabis sativa)*

29 lelőhelyen 11212 darab makk

Leírás

A kenderfélék *(Cannabinaceae)* családjába tartozó síksági-hegyvidéki elterjedésű, eurázsiai(-mediterrán) flóraelem, homokos-, agyag-, de lösz- és tőzegtalajon is megél. Kétlaki (hím- és nőivarú növények), 3 m származásgú, nitrogénkedvelő faj. Az egész növényt mirigyszőrök borítják. Tenyeresen összetett levelei 3–7 darab keskeny, lándzsás, fűrészes szélű levélkéből állnak (11. ábra).[40] Termése cirmos, eres felületű makk, amelyet gyakran a murvalevél borít.[41] Termést csak kapáskultúrában vagy gabonában aratás után újra kihajtva hoz.[42] Európa szinte egész területén (az északi országok kivételével) elterjedt. A kender Közép-Ázsia területeiről származik, elterjesztésében elsősorban a szkíták és a szarmaták játszottak szerepet.

A kissé nehezen követhető taxonómiai besorolásban több alfaját különböztetünk meg: a *Cannabis sativa* subsp. *sativa* a rostjáért (kenderszövet, madzag, kötél) és olajáért termesztett alfaj, míg a kivadult alfaja (*C. sativa* subsp. *spontanea*) a mai szántókon és azok szegélyében, szerves anyagban gazdag térszíneken él. A *C. sativa* subsp. *indica,* amely egyesek szerint önálló faj *(C. indica),* a marihuána néven is ismert kábítószer előállítása miatt terjedt el a világon. A termesztett rostkender is tartalmaz hasonló szerkezetű, hallucinogén hatású anyagokat (THC, CBD, CBN), mint a subsp. *indica,* csak jóval kisebb arányban, ennek ellenére termesztése a mai napig engedélyhez kötött.

Felhasználása, hatásai

Alapvetően a növény szára (elsősorban a nőivarú egyedeké) textilek, madzagok, kötelek előállítására alkalmas a hosszú rostjai miatt. Ezt történeti források és régészeti leletek is bizonyítják, ám az alábbiakban inkább droghatásait ismertetjük.

11. ábra. A kender megjelenése
(Csapody Vera akvarellje, Http4)

A megfőzött kenderlevél és szárrészből készült fürdő ízületi bántalmak kezelésére alkalmas, de sebkezelésre és borogatásra is eredményesen használható.[43] Szárított levelének füstjét a rábaközi „tudók" rákos elváltozások ellen javasolták és alkalmazták.[44] Grynaeus etnobotanikai gyűjtése szerint Mórahalmon a levélből készült teával a hasmenést kezelik. A frissen összetört leveleit a köszvény ellen is eredményesnek bizonyultak.[45] A virágzatát elsősorban a subsp. *indica* esetében érdemes megemlíteni. Füstje és gyantája (hasis) erősen hallucinogén hatású, de tudjuk, hogy a subsp. *sativa* is tartalmaz max. 2% arányban tetrahidrokannabinolt és egyéb kannabinoidokat. Szintén Grynaeus etnobotanikai munkája szerint Orosházán és környékén a virágos kender használatos reuma elleni gyógyszerként, Kárpátalján pedig a virágból főzött tea a reuma egyik hatásos ellenszereként ismert.[46]

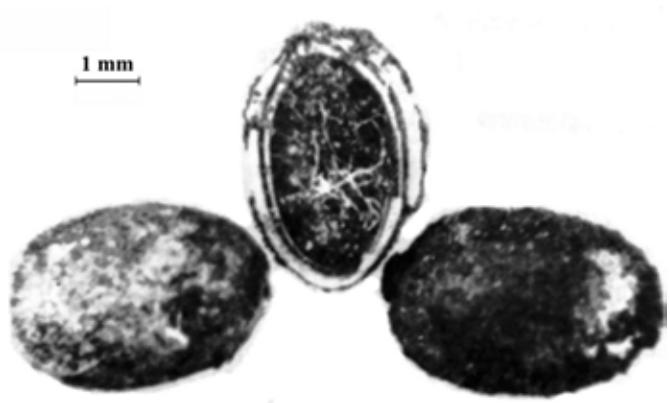
A kender termése talán még sokoldalúbban felhasználható, mint a fentiekben említett növényi részek. Füstjét már a szkíták is alkalmazták kábítószerként, amely szertartásról Hérodotos a következőképpen emlékezik meg:

A szkíták vesznek három karót, egymás felé hajlítják őket, majd nemezlapokat erősítenek rájuk, és amilyen szorosan csak lehet, összekötik őket. Azután izzóra hevített köveket dobnak az összekötözött, nemezzel borított karók között álló edénybe. (...) A szkíták veszik a kendermagot, a nemezlapok alatt odakúsznak, és a kendermagvakat az izzó kövekre vetik; ezektől a magvaktól olyan füst és gőz keletkezik, amilyet semmilyen hellén gőzfürdő nem múlhatna felül. A szkíták nagyon élvezik a gőzfürdőt, és sikongva ugrándoznak... [47]

A fentiekkel függ össze a kendermakkok fájdalomcsillapító hatása is. Grynaeus megemlíti, hogy egy 17. századi népi orvoslásról szóló könyvben írtak szerint is elsősorban fogfájás esetén használtak. A szkíta rituáléhoz hasonlóan a hevített kendertermések gőzét inhalálták a fogak fájdalmának enyhítése céljából.[48] A pazyryki kurgánban feltárt múmia és mellékletei (a Hérodotos által leírt inhaláló sátor és egy tálkában talált kendermakkok) sámánszertartásra utalnak. Az sem kizárt, hogy a jellegzetes szkíta tetoválások elkészítése során is felhasználták a kendert bódult állapot elérése, így a fájdalom elviselése céljából.[49] Főzete altató hatású, míg tejbe áztatva kiváló szomjoltó ital készíthető belőle.[50] Farmakológiai hatásirányai: pszichotonikum, gyomorerősítő, nyugtató, görcs- és rohamoldó, epilepszia ellen is alkalmazható.[51] A rábaközi „tudók" által használatos, csírázó tönkölybúzából készült gyógyitalt olykor pépesített kendermaggal is kiegészítették, amellyel a rákos betegeket gyógykezelték.[52] Kubinyi leírja, hogy már az is fejfájást okoz, ha valaki kenderültetvényben lefekszik kis időre, továbbá felhívja a figyelmet, hogy az a víz, amelyben kendermakkok áztak, részegítő hatással bír, és mind az emberre, mind az ezt fogyasztó háziállatra (pl. szarvasmarha) akár halálos is lehet. Kubinyi gyűjtése szerint „némelly ázsiai lakosok" kimondottan kábító, részegítő hatású italt készítenek belőle.[53]

Régészeti leletek

A kender eddig ismert legkorábbi hazai, egyben európai lelete a szkítákkal egyidejű kora vaskorból (Hallstatt kultúra) származik. Keszthely-Vadaskert egyik kora vaskori, a Hallstatt C periódusának (Kr. e. 6–7. század) hamvasztásos sírjában szenült kendermakkot találtak (Bakay et al. 1966).[54] A kender kelta kori termesztésére hazánk területéről is vannak adatok: Nagytétény-Érdliget (1 darab makk). A Budapest, Corvin tér 1. szám alatti késő kelta kori (La-Tène C/D, cca. Kr. e. 1. század) objektumok növénytani maradványai között is megtalálható. Bár az eraviscusok által lakott telepen talált magvak/termések döntő része gabonaféle, de kis mennyiségben olaj- és rostnövények magjai is előfordulnak, többek között a kender is.[55] Mindez korai termesztésére, tudatos, kultikus (?) célú felhasználására utal: rontás elleni védelem, gyógynövény, drog. A római uralom időszakából Pannonia területéről nem ismert kendermaradvány. A késő császárkori, elsősorban szarmata, valamint avar kori lelőhelyeken viszonylag rendszeresnek mondható lelet. Ismerjük szenült makkjait a szarmata kori Budapest, Péceli út (5 darab szenült makk), Berettyóújfalu, Nagy-Bócs dűlő (8 darab), Mezőszemere, Kismari-fenék (23 darab) lelőhelyeiről, és nem szenült makkjait Kistelek késő avar kútjából (25 darab), a késő népvándorlás kori Fonyód-Bélatelep cölöpépítményéből (103 darab) (12. ábra).[56] A több tucat makk elegendő bizonyítékul szolgál a sztyeppei eredetű népek kendertermesztésére és talán sokoldalú használatára. Itt jegyezzük



12. ábra. Kendermakkok Fonyód-Bélatelep
késő népvándorlás kori cölöpépítményből
(Gyulai Ferenc felvétele)

meg, hogy a kender sohasem fordul elő sírokban. A rostnövények közül egyedül a kenderről állíthatjuk bizonyossággal, hogy a letelepedést követően már a korai időkben termesztették. A Visegrád-Várkert dűlő 9–11. századi,[57] illetve Endrőd kora Árpád-kori településein jelentős mennyiségű, készletezett kendermakkok kerültek elő. A kendert textíliává dolgozták fel. Rostvizsgálatokkal kimutatták, hogy a 10. századi szabadkígyós-pálligeti temető textilmaradványai nagyobbrészt kenderből, kisebb részben lenből és gyapotból készültek. A növények termesztési, csakúgy, mint a textíliák készítési helyei azonban továbbra is ismeretlenek. A Rákoskeresztúr-Újmajorban, az elpusztult Árpád-kori Sikátor falu feltárásakor talált nagyszámú kendermakkok kétséget sem hagynak afelől, hogy a letelepedést követően a kender a gabonafélék mellett az egyik legfontosabb kultúrnövény volt. Edelény, Borsodi-földvár egyik kőhalom betöltéséből származó mintában pedig kimagaslóan sok, majd nyolcezer szenült maradványa került elő, többnyire szenült makkok, kisebb részben csíradarabok és murvalevelek (Torma Andrea feldolgozása). A népvándorlás és honfoglalás kori lelőhelyeken talált felhasználásra készletezett kendermakkok nagy hasonlóságot mutatnak. Egyazon sztyeppei kultúrkörből származnak, ugyanakkor a fent említettek szerinti sokoldalú felhasználásukhoz kétség sem fér. Szenült állapotuk és előkerülési körülményeik felvetik, hogy egy messziről származó szokás szerint fájdalomcsillapításra és/vagy révület elérésére is használták. Kendermakkok középkori lelőhelyeken is előfordulnak, de már korántsem olyan nagy darabszámban. A kereszténység felvételével makkja gyakorlatilag el is tűnik a kora Árpád-kori lelőhelyek archaeobotanikai leletanyagából. Gyomaendrőd (Endrőd 170.) lelőhelyen is mindössze két szenült makkját találni. Előkerülési körülményeikből kultikus jelentőséget már nem tulajdonítunk nekik. Kivételt mindössze a Hajdúböszörmény, Téglagyár lelőhelyen talált szenült kendermakk jelent. A tatárjárás során elpusztult települést a böszörmények, azaz a keleti származású muszlimhívő kálizok lakták, akiknél nem zárható ki a kender, mint drognövény használata. A késő középkorban aztán a rostkender termesztése lassan fellendülésnek indul. Előbb csak néhány darab szenült makkját találni meg: Solt-Tételhegy, Budapest I. kerület, Dísz tér 10.,[58] Budapest I. ker., Hess András tér 1.,[59] majd több tucatot a budavári volt Honvéd Főparancsnokság kútjaiból, végül már közel háromezret, víz által konzerváltan Budapest, I. kerület, Szent György tér, a volt Teleki palota kútjából. Ezek a kendermakkok minden bizonnyal termesztésből származnak, azokat is ilyen céllal készletezték. A későbbi időkben a régészeti magleletek már írott forrásokkal egészülnek ki. A Zsigmond-kori Oklevéltár 1387–1410 között a kendert két helyen is említi. A 17. századi várinventáriumokban a kendermagok mellett a kenderköteget is megemlítik. Szécsény-Plébániatemplom 16–17. századi rétegeiből is kimutatták.[60] Sajnos bizonytalan keltezésű (román vagy barokk kori) a Sopronhorpács római katolikus templomának kóruspillér melletti égett rétegéből előkerült kenderlelet.[61] Érdekes, hogy az Országos Levéltár egyik 1767-ből származó iratanyagához kendermakkokat is mellékeltek.[62]

- **Mák** *(Papaver somniferum)*
16 lelőhelyen 457130 darab mag

Leírás

Középmagasra, magasra (50–150 cm) növő, szürkészöldes színű növény, a mákfélék *(Papaveraceae)* családjába tartozik. Levelei szárölelők, tagolatlanok vagy enyhén karéjosak, fogazott szélűek. A növény bármely részének megsértése esetén fehér tejnedvet ereszt. A virágai változatos színűek, négytagúak, nagyok, a szirmok tövén fekete folt figyelhető meg (13. ábra). Termése tojásdad, vagy gömbölyű lyukakkal nyíló tok (3–5 cm átmérő), amelyben sok száz apró (1,2–1,4 mm), hálózatos, sejtes felszínű mag található. A magok színe változatonként eltérő, amely a latin nevekben is megfigyelhető (var. *album* – fehér, var. *nigrum* – fekete, var. *caesium* – kékes, var. *roseum* – vöröslő, var. *griseum* – szürkés, var. *luteum* – sárga). Az étkezési mák többnyire fehéres-szürkés, míg az ópiummák magja inkább fehér.[63] Származását tekintve nyugat-mediterrán flóraelem.[64] Élelmezési és gyógyászati célú termesztése (nemesítése) elkülönül egymástól a növényben (főként a gubóban) található különböző alkaloidák miatt, amelyek farmatikus hatással rendelkeznek.

Felhasználása, hatásai

A növény drogját ópiumnak nevezik, melynek alkaloidtartalma 0,5–2,5% (morfin, narkotin, papaverin, tebain, kodein, narcein). Farmakológiai hatás: a morfin fájdalomcsillapításra alkalmas és euforizáló hatású (ópiumszívók, ópiumbarlangok).[65] A kodein, mely a morfin metilésztere, a leggyakrabban használt köhögéscsillapító és enyhe fájdalomcsillapító. Az egyéb mákalkaloidok (papaverin, narkotin, tebain stb.) görcsoldó és köhögéscsillapító, félszintetikus úton kialakított gyógyszerek alapanyagai.[66]

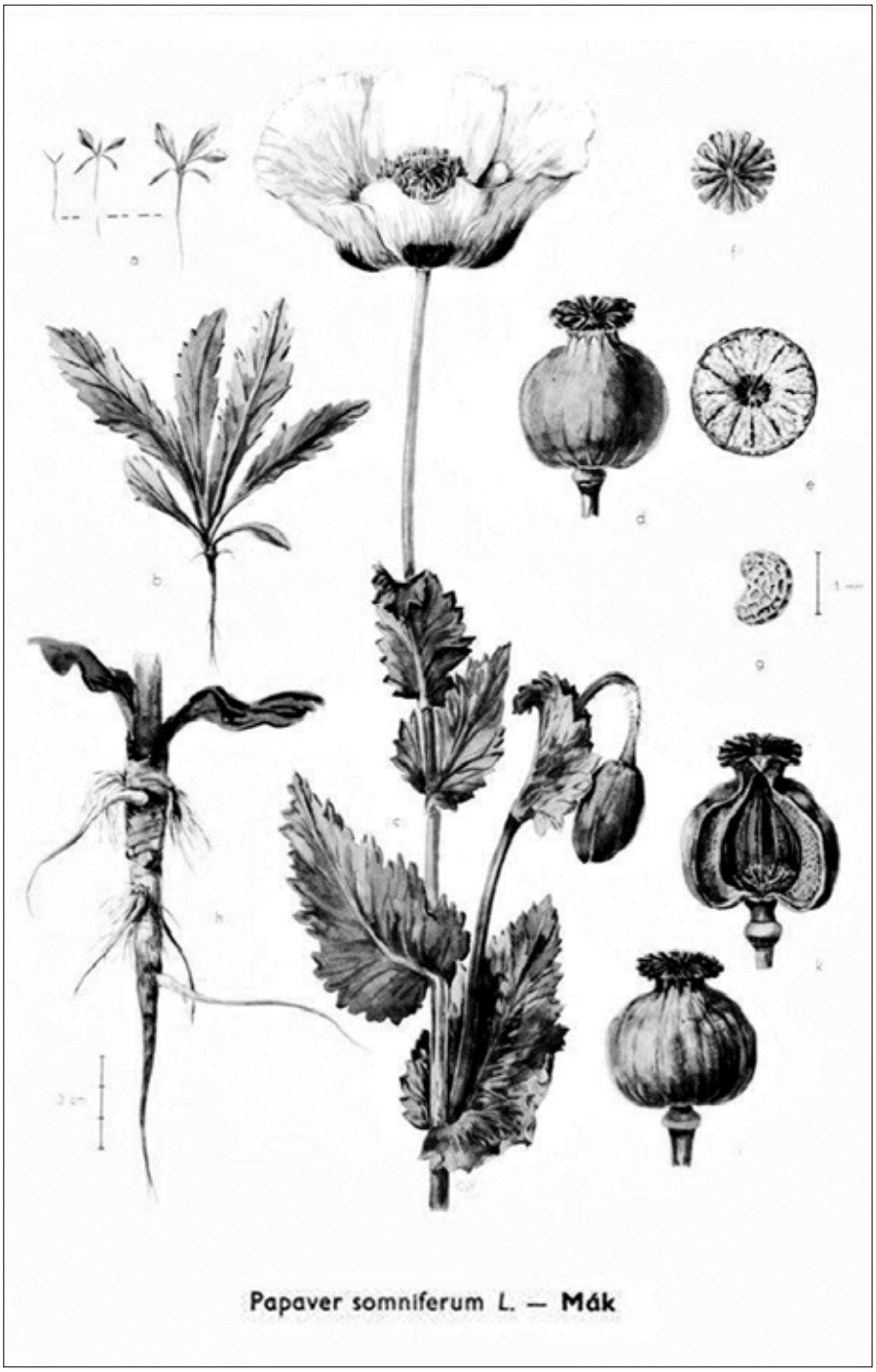
Az ópiumfogyasztás első bizonyítékai a sumérokhoz köthetők, de a szokás elterjedt volt Egyiptomban és a görögöknél is. Nagy Sándor segítségével jutott el a perzsákhoz. Az ópiumszívás eredendően Európából került Ázsiába. Írásos források vannak rá a Kr. e 8. századi Kínából, de a mohamedán országokban is rohamosan terjedt (főként az alkoholfogyasztás tilalma miatt). Később, Kínában a 18. század végén a császár betiltotta a szer importját (ami a monopolhelyzetben

lévő angoloktól jött), mivel annak már a társadalomra is kiterjedő hatása volt. Ez a Kína és Anglia közötti úgynevezett ópiumháborúhoz vezetett (1840–1842).[67] A viktoriánus időszak Angliájában gyerekeknek is adták nyugtatóként (akkoriban folyékony formában), amely drasztikusan csökkentette az éhségérzetet is. Hasonló feljegyzések a Kárpátaljáról is találhatók.[68]

Kubinyi leírása szerint a mák tejnedvének nyerése a következő: az elvirágzott mák még zöld gubóját meg kell szurkálni este úgy, hogy a magokat védő hártya ne sérüljön meg. Reggelre a gubók fehér tejnedvet (mákony) eresztenek, amely megszilárdulva begyűjthető és összegyúrható, ami mák- vagy dohánylevélbe tekerve tárolható.[69] „Mákony" szavunk a nyelvújításkor alakult ki, eredetije a görög *mékón* egyik származéka, a „máknedv" jelentésű *mékónion* (latinul *meconium*).[70]

Az ópium hatását így írják le: a pupilla kitágul, a pulzus lassul, a test meghidegül, szomjúság gyötri a fogyasztót. Csüggedtség, álmosság („álomhozó mák"), majd eszméletvesztés kíséri.[71] Kubinyi így ír róla:

> *Midőn a mákonynyal élni szokott ember ezt beveszi, részeg lesz, benne a földi szenvedély igen nagy hatalomra emeltetik, a katonát vitézzé, a kereskedőt nyerekedővé, a papot szentté, a költészt fejedelmi verselővé teszi s t., szóval a mákony kis időre a lelki és testi erőt magas fokra emeli, de hamarjában nagy lelki és testi gyengeséget hágy maga után. Az ábrázat összeránczosul, a szemek mélyen beesnek, az egész bőr kékes, minden tagok gyengék, a szem meghomályosul, az öntudat elszunnyad, a lelki élet tompává lesz.*[72]



13. ábra. A mák megjelenése
(Csapody Vera akvarellje, Http7)

Régészeti leletek

Magját nagy mennyiségben találni meg a közép-európai (elsősorban délnémet, svájci) neolitikus cölöpépítmények leletanyagában. Éppen ezért meglepő, hogy a hazai régészeti lelőhelyeken a késő középkort megelőzően alig fordul elő magja. Ugyan magja már feltűnik a kora neolitikus Ibrány lelőhelyen, majd a késő bronzkorban, sőt a késő vaskortól a késő népvándorlás koráig jelen van, de magjainak száma összességében nem haladja meg a fél tucatot. Ezért szórvány olajnövénynek tekinthetjük. Ezt követően a késő népvándorlás korától a késő Árpád-korig hiányzik. Ezután terjedése robbanásszerű és folyamatos. Kedveltségét mi sem mutatja jobban, mint hogy több késő középkori budavári és a kora újkori városi kútban mindenütt és nagy számban jelen van. Különösen jelentős számú, több mint negyvenötezer darab magja került elő a Budapest, I. kerület, Szent György tér, volt Teleki palota egyik kútjából. Fél-félezer magja ismert a Budapest, I. kerület volt Honvéd Főparancsnokság kútjaiból és a Budapest, I. kerület, Kapucinusok úti emésztőből. Felhasználására vonatkozóan csak annyit tudunk mondani, hogy az ép, vizes megtartású magvakon nem látszik sajtolásból eredő nyom. (Itt jegyezzük meg, hogy a régészeti korokban hazánk területén előkerült ételmaradványokban – már amennyiben a vizsgálatok elvégzéséhez elegendő anyag állt rendelkezésre – többnyire sertészsírt

14. ábra. A pipacs megjelenése (Http8)

találni. Ez azt jelenti, hogy a nyugat-európai leletek elemzéséből nyert információkkal szemben a Kárpát-medencében nem olajjal, hanem elsősorban sertészsírral, illetve birkafaggyúval főztek.)

- **Pipacs** vagy **vadmák** *(Papaver rhoeas)*

5 lelőhelyen 66 darab mag

Leírás

A mák közeli rokona, szintén a *Papaveraceae* család tagja, a „búzaföldek szolgálóleánya". Magassága az 1 métert is elérheti (14. ábra). A levelek serteszőrösek. A levelek karéjosak. Virága dekoratív, négytagú, vörös szirmokkal, amelyek tövén jellegzetes fekete folt található.[73] Termése a mákéhoz hasonló, de jóval kisebb, lyukakkal nyíló tok, amelyben sok, apró, hálózatos, sejtes felszínű, enyhén vese alakú, vörösesbarna mag található.[74]

A pipacs síksági-hegyvidéki, eurázsiai (mediterrán) elterjedésű. Az újkőkorban vetőmaggal került Kis-Ázsiából Európába. Talajban nem válogatós. Vetésekben, főként azok szélén, utak mentén országszerte közönségesen elterjedt, de főként a gabonafélék, elsősorban az őszi búza gyomnövénye. Ősszel csírázik, csíranövény alakban telel át, a gabonával együtt fejlődik. Magja csírázóképességét sokáig megőrzi.[75]

Felhasználása, hatásai

Szirma alkaloidát, glikozidot, drogot *(Papaveris rhoeados flos)* tartalmaz. Forrázata toroköblítésre, szemborogatásra javallott. Teája köhögéscsillapító, enyhén nyugtató hatású.[76] Egykoron síró gyerekeknek nyugtatóként pipacsfejet tömtek a szájába.[77] „Teaszépítőnek" is használták. Pedanios Dioskoridés ezt írja róla: „főzzél meg öt vagy hat pipacsvirágot másfél deci borban és itasd meg azzal, akit el kívánsz altatni".[78] Fájdalomcsillapító, bőrpuhító, köptető, valamint hipnotikus, enyhén kábító és nyugtató hatású a virágaiból készített drog. Hatóanyagai: reagenine, rhoeadine (terahidro-benzazepin röadin), savak, anthocyaninok, szacharóz, nyálka, pigmentek, allokriptopin, berberin, koptizin, papaverin, römerin.[79]

Régészeti leletek

Mindössze egy-egy magja került elő eddig a római kori Keszthely-Fenékpuszta *castrum* és a késő népvándorlás kori Fonyód-Bélatelep cölöpépítményéből. Valamivel több, öt magja ismert a 10. századi Edelény, Borsodi földvár feltárásából, egy kemence közeli, edényeket tartalmazó rétegből. Ehhez képest kifejezetten sok, 57 darab vizes megtartású magját számláltuk össze Budapest, I. kerület, Szent György tér, volt Teleki palota egyik kútjának iszapmintáiban.

- **Szédítő vadóc** vagy **konkolyperje** *(Lolium temulentum)*

18 lelőhelyen 521 darab pelyvás szemtermés

Leírás

A pázsitfűfélék *(Poaceae)* családjába tartozó faj mára hazánk egész területéről kihalt. Közeli rokona az angol- és az olaszperje, amelyek még ma is igen gyakori fűfajok Magyar-

15. ábra. A szédítő vadóc megjelenése (Kubinyi 1842)

országon. Keskenylándzsás levelei vannak (15. ábra), a 3–8 virágból álló füzérkéi kalászba rendeződnek.[80] Szemtermése 4–5 mm hosszú, szálkás. Árpa-, zab-, borsó- és lenvetések gyomja volt.[81]

Felhasználása, hatásai

A szédítő vadócban található méreganyag a loliin és a temulin, amely a növénnyel együtt élő gombák hatására termelődik a növényben. Gyógynövényként fájdalomcsillapításra, húgyúti és menstruációs panaszokra használták.[82] A legnagyobb veszélyt elfogyasztása jelentette, ugyanis a gabonafélék szemtermései közé keveredve könnyen a lisztbe került, így a kenyér és a tésztaételek mérgezővé váltak. A szervezetbe ily módon bejutva szédülést, fejfájást, hányást, reszketést, dühöt, agyvérzést, álmosságot, sok esetben halált okozott. Kubinyi leírása szerint egyes szeszfőzők szándékosan keverték a gabona közé, hogy az így készült szesz részegítő hatása sokkal erősebb legyen.[83] A Bibliában említett konkoly valószínűleg valójában a konkolyperje volt. Jézus példázataiban azt említi, hogy a konkoly a búzától csak akkor különíthető el, ha az már szárba szökött és termést hozott (Mt 13,24–30 és 36–43), ami megerősíti azt a feltételezést, miszerint az említett konkoly tényleg a gabonához hasonló felépítésű konkolyperje, nem pedig a szegfűfélék családjába tartozó, rózsaszínes virágú növény (amely szintén a gabona mérgező hatású gyomnövénye). A konkoly a világunkban és a bennünk szunnyadó gonoszt, erkölcsi tisztátalanságot jelképezi, ami az ellenségeinktől ered, nem pedig Istentől való.[84] A „Konkolyt hint a tiszta búza közé" vagy a „Búzát vet, konkolyt arat" szólásaink is a fenti tapasztalatok alapján alakultak ki. Benkő József (1783) a mintegy ezer növényt feldolgozó könyvében „üszögös konkoly" néven a *Lolium temulentum*ot jelöli.[85]

Régészeti leletek

Legkorábbi maradványa a kora neolitikus Tiszaszőlős, Domaháza puszta lelőhelyről ismert. Ezt követően általában koronként egy-két lelőhelyen szerepel. Kivételt a szarmata kor időszaka jelent, mikor is négy lelőhelyen találni meg: Debrecen, Józsa Klastrompart; Felgyő, Kettőshalmi dűlő; Mezőszemere, Kismari-fenék; Berettyóújfalu, Nagy-Bócs dűlő. Az utóbbi lelőhelyen kimagasló mennyiségben előkerült, közel öt tucat szenült szemterméséből arra következtetünk, hogy az itt élt szarmaták ismerték a növényt, és minden bizonnyal annak hatását is. Itt egyébként a kendermakk is megtalálható volt. A legtöbb maradvány azonban mégsem innen, hanem a késő bronzkori Gór-Kápolnadomb lelőhelyről ismert. A jelentős maradványszám (400 darab szenült pelyvás szemtermés) esetleg már tudatos használatra utal.

Jegyzetek

1 Balassa 1964.
2 Gyulai 2001.
3 Király 2009.
4 Schermann 1967.
5 Rápóti–Romváry 1980; Vörös 2008.
6 Http2; Meng et al. 2002.
7 Forgó 1817.
8 de Korne 1997.
9 Hartyányi et al. 1967–1968.
10 Király 2009.
11 Schermann 1967.
12 Kincses 1993.
13 Vörös 2008; Szabó 2009.
14 Kubinyi 1842.
15 Schermann 1967; Király 2009.
16 Bernáth–Zámboriné 2000; Pokorny 2003; Bordás–Tompa 2006; Juhász 2014.
17 Kubinyi 1842.
18 Winter 2000.
19 Rácz 2010.
20 Rácz 2010.
21 Pokorny 2003.

22 Király 2009.
23 Szabó 2009.
24 Rápóti–Romváry 1980; Kincses 1993.
25 Kubinyi 1842.
26 Rácz 2010.
27 Király 2009.
28 Schermann 1967; Kenéz 2017.
29 Juhász 2014.
30 Kubinyi 1842.
31 Vörös 2008.
32 Kubinyi 1842.
33 Rápóti–Romváry 1980.
34 Melius 1578.
35 Király 2009.
36 Schermann 1967.
37 Kubinyi 1842.
38 Http3; Kubinyi 1842; Majdik 2018.
39 Vörös 2008; Majdik 2018.
40 Király 2009.
41 Schermann 1967.
42 Hunyadi 1988.
43 Gryaneus 2005.
44 Máté 2006.
45 Grynaeus 2005.
46 Grynaeus 2005.
47 Http5.
48 Gryaneus 2005.
49 Http6.
50 Grynaeus 2005.
51 Bernáth–Zámboriné 2000.
52 Máté 2006.
53 Kubinyi 1842.
54 Bakay et al. 1966.
55 Dálnoki–Jacomet 2002.
56 Gyulai et al. 1992.
57 Hartyányi et al. 1967–1968.
58 Holl 1966.
59 Hartyányi 1975–1977.
60 Torma 1994.
61 Hartyányi et al. 1967–1968.
62 Bogdán et al. 1963.
63 Schermann 1967.
64 Király 2009.
65 Rácz et al. 2012.
66 Bernáth–Zámboriné 2000.
67 Rácz 2010.
68 Rácz 2010.
69 Kubinyi 1842.
70 Rácz 2010.
71 Vörös 2008.
72 Kubinyi 1842.
73 Király 2009.
74 Schermann 1967.
75 Soó 1980; Soó–Jávorka 1951; Ujvárosi 1973.
76 Rápóti–Romváry 1980.
77 Rapaics 1934.
78 Http9.
79 Http10; Http11; Rényi 2014.
80 Király 2009.
81 Schermann 1967.
82 Szabó 2009.
83 Kubinyi 1842.
84 Http12.
85 Benkő 1783.

Bibliográfia

Bakay K. – Kalicz N. – Sági K. 1966. *Veszprém megye régészeti topográfiája. A keszthelyi és a tapolcai járás*. Magyarország régészeti topográfiája 1, 60/10. lelőhely. Budapest.

Balassa I. 1964. *Földművelés a Hegyközben*. Mezőgazdaságtörténeti tanulmányok 1. Budapest.

Benkő J. 1783. *Nomenclatura Botanica. Füszéres nevezetek. Linneus rendi szerént.* Pozsony.

Bernáth J. – Zámboriné-Németh É. 2000. *A fitoterápia alapjai*. BKÁE, Kertészettudományi Kar (elektronikus jegyzet).

Bogdán I. – Papp Zs. – Szabó M. 1963. „Kétszáz éves gabonaszemek az Országos Levéltárban": *Agrártörténeti Szemle* 5, 50–63.

Bordás I. – Tompa A. 2006. *Mérgező növények, növényi mérgek*. Budapest.

Dálnoki O. – Jacomet, St. 2002. „Some Aspects of Late Iron Age Agriculture Based on the First Results of an Archaeobotanical Investigation at Corvin ter, Budapest, Hungary": *Vegetation History and Archaeobotany* 11, 9–16.

De Korne, J. 1997. *Pszihedélikus sámánizmus*. *Pszichotróp növények termesztése, feldolgozása és sámáni alkalmazása*. Budapest.

Forgó Gy. 1817. „Rendkívül való szükség idején, a közönségesen szokásban lévő gabona fajokon kívül, miből készíthetni még kenyeret hazánkban, s mit találhatni még, a mivel olyankor táplálhassa magát a szegénység?": *Tudományos Gyűjtemény* I/10, 41–57.

Grynaeus T. 2005. „A kender a középkori és a mai magyarság gyógyító és növényismeretében": *Addiktológia* IV/1.

Gyulai F. 2001. *Archaeobotanika*. Budapest.

Gyulai F. – Hertelendi E. – Szabó I. 1992. „Plant Remains from the Early Medieval Lakeshore Settlement Fonyód-Bélatelep (Lake Balaton, Hungary) with Especial Emphasis on the History of Fruit Cultivation in Pannonia": *Vegetation History and Archaeobotany* 1, 177–184.

Hartyányi B. 1975–1977. „Középkori budai lakóház mellékgödrében talált növényi maradványok": *A Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei,* 15–51.

Hartyányi B. – Nováki Gy. – Patay Á. 1967–1968. „Növényi mag- és termésleletek Magyarországon az újkőkortól a XVIII. sz.-ig I.": *A magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei,* 5–85.

Holl I. 1966. *Mittelalterliche Funde aus einem Brunnen von Buda*. Studia Archaeologica 4. Budapest.

Juhász M. 2014. „Mérgező növények, növényi mérgek": *AMEGA* 21/3, 18–22.

Kenéz Á. 2017. *Állati növénykert, avagy a növényvilág állatkertje.* Gödöllő.

Kincses A. M. 1993. *Mérgező növények*. Budapest.

Király G. 2009. *Új magyar füvészkönyv.* Jósvafő.

Kubinyi Á. 1842: *Magyarországi mérges növények*. Buda.

Majdik K. 2018. „Csodaszép, gyógyító, mérgező növényeink": *FIRKA* 28/2, 36–39.

Máté I. 2006. *YoTengrit.* I. Budapest.

Melius Juhász P. 1578. *Herbarium. Az fáknak, füveknek nevekről, természetükről és hasznairól.* Kolozsvár.

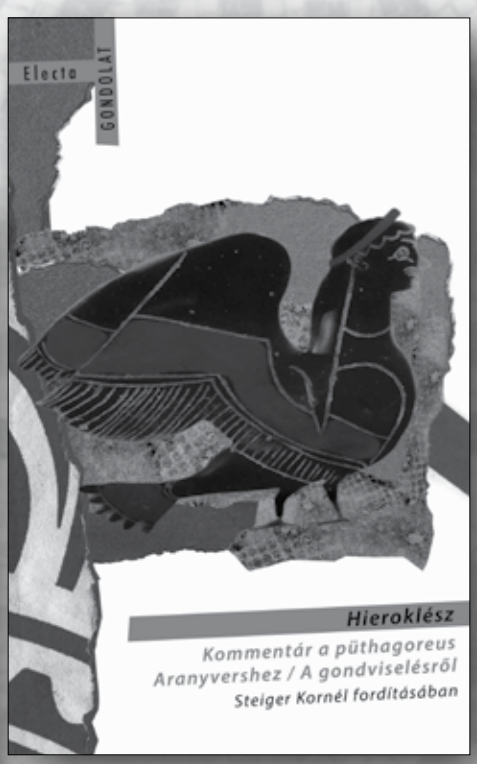
Meng, X. L. – Riordan, N. H. – Casciari, J. J. – Zhu, Y. – Zhong, J. – González, M. J. – Miranda-Massari, J. R. – Riordan, H. D. 2002. „Effects of a High Molecular Mass Convolvulus Arvensis Extract on Tumor Growth and Angiogenesis": *Puerto Rico Health Sciences Journal* 21/4, 323–328.

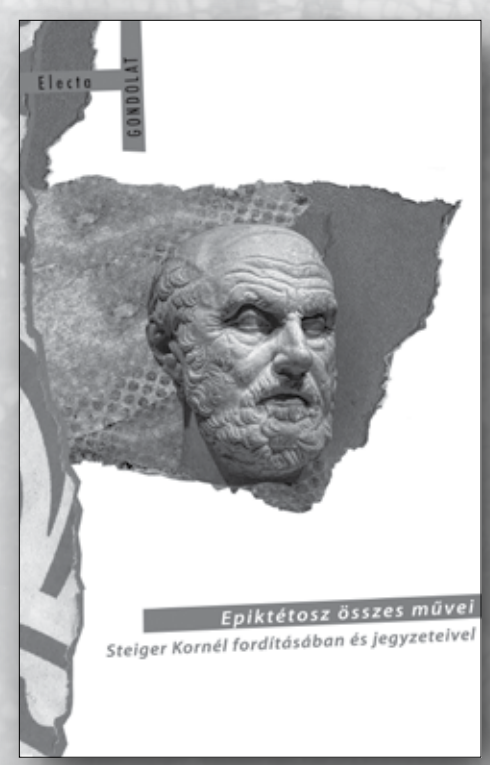
Pokorny L. 2003. *Mérgező növények kézikönyve*. Marosvásárhely.
Rapaics R. 1934. *A kenyér és táplálékot szolgáltató növényeink története.* Népszerű természettudományi könyvtár 16. Budapest.
Rácz G. – Rácz-Kotilla E. – Szabó L. Gy. 2012. *Gyógynövények ismerete. A fitoterápia és az alternatív medicina alapjai.* Budapest.
Rácz J. 2010. *Növénynevek enciklopédiája. Az elnevezések eredete, a növények kultúrtörténete és élettani hatása.* Budapest.
Rápóty J. – Romváry V. 1983. *Gyógyító növények*. Budapest.
Rényi P. 2014. *A Móra Ferenc Múzeum patikatörténeti kiállításán látható gyógyszertári bútorzat gyógynövényes vonatkozásai.* Szakdolgozat. Szegedi Tudományegyetem, Gyógyszerésztudományi Kar Farmakognóziai Intézet, Szeged.
Schermann Sz. 1967. *Magismeret.* I–II. Budapest.
Soó R. 1980. *A magyar flóra és vegetáció rendszertani-növényföldrajzi kézikönyve.* VI. Budapest.
Soó R. – Jávorka S. 1951. *A magyar növényvilág kézikönyve.* I–II. Budapest.
Szabó L. Gy. 2009. *Gyógynövények és élelmiszernövények A-tól Z-ig*. Pécsi Tudományegyetem TTK Növényélettani Tanszék – ÁOK Farmakognóziai Tanszék (elektronikus kiadvány).
Torma A. 1994. *Szécsény kertgazdálkodása a 16–17. században az archaeobotanikai vizsgálatok tükrében*. Szakdolgozat. Janus Pannonius Tudományegyetem TTK, Pécs.
Ujvárosi M. 1973. *Gyomnövények*. Budapest.
Vörös É. 2008. *A magyar gyógynövények neveinek etimológiai szótára.* A Debreceni Egyetem Magyar Nyelvtudományi Intézetének Kiadványai 85. Debrecen.
Winter, A. 2000. *A Biblia gyógynövényei*. Piliscsaba.

Internetes források

Http1: https://www.delta-intkey.com/angio/images/ebot9231.jpg
Http2: https://www.allergyresearchgroup.com/?p=catalog&mode=search&search_str=vascu
Http3: https://mult-kor.hu/20090610_szokratesz_tulfeszitette_a_hurt
Http4: http://mek.oszk.hu/05100/05178/html/143.html
Http5: http://drogenciklopedia.uw.hu/gozfurdo.html
Http6: http://artmagik.webs.com/pazyrykkurgans.htm
Http7: http://mek.oszk.hu/05100/05178/html/kepek/098.jpg
Http8: https://www.met.hu/ismertetok/Novenyfenologiai_utmutato.pdf
Http9: https://fitoterapiakalauz.hu/pipacs/
Http10: https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop412A/2010-0008_farma/3/3_5/352harom521.html
Http11: http://semmelweis.hu/farmakognozia/files/2015/11/Benzil-izokinolin_alkaloidok_2015.pdf
Http12: http://szentiras.hu/UF/Mt13

Az Electa sorozat újabb és megjelenés előtt álló kötetei





gondolatkiado.hu

GONDOLAT