

ÓKOR

Folyóirat az antik kultúráról

Megjelenik negyedévente

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

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

SZERKESZTŐSÉG

Böröczki Tamás
Eszteri Réka
Tamás Ábel
Vámos Péter
Vér Ádám

veradam@gmail.com

okorportal.hu

1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.
486-1527

MEGRENDÉLÉS:

veradam@gmail.com

Tel.: +36 30 826 6148

Egy szám ára 1600 Ft,
az éves előfizetés ára
2019-ben 4000 Ft

Kiadja a Gondolat Kiadó

1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.

Tel.: 486-1527

e-mail: info@gondolatkialado.hu

gondolatkialado.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

nka



Tartalom

Schreiber Gábor	Az Élő Pávián barátai	3
Bartos Fruzsina	Sírkúpok és tulajdonosaik Hivatalnokok a thébai nekropoliszban	15
Andreas Fuchs	Katonaállam volt-e az Újasszír Birodalom?	25
Kuhn Barbara	Nyújthat-e hasznos tudást az asztrológia? A csillagjóslás védelme és hatóköre a <i>Tetrabiblos</i> első három fejezetében	35
Németh Attila	Seneca és a titkos cenzor	42
Takács Levente	<i>Nec metas rerum</i> Reflexiók Kozák Dániel tanulmányára	50
Xeravits Géza	Mózes alakja az ókori zsinagógaművészetben	54

Museion

Bencze Ágnes	Medma szentélyei	62
--------------	------------------	----

Textus

Démostenész: <i>A békéről</i> (Dem. 5) Seres Dániel fordításában és kommentárjaival	70
--	----

A címlapon:

Trónuson ülő nőalak töredéke a Calderazzo-szentélyből.
Rosarno, Museo Archeologico, inv. 40407 (fotó: Mátyus László)

A címlap belső oldalán:

Női büszt a Calderazzo-szentélyből.
Rosarno, Museo Archeologico, inv. 10733 (fotó: Mátyus László)

A hátsó borító belső oldalán:

Trónuson ülő nőalak a Calderazzo-szentélyből.
Rosarno, Museo Archeologico, inv. 1126 (fotó: Mátyus László)
(a hátsó borítón látható nőalak oldalnézetből)

A hátsó borítón:

Trónuson ülő nőalak a Calderazzo-szentélyből.
Rosarno, Museo Archeologico, inv. 1126 (fotó: Mátyus László)

Valamennyihez lásd a cikket a 62. oldaltól.

Az Ókor tematikus számai 2019-ben

2019/2: Antik ünnep

Folyóiratunk idei második száma a Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteményének a múzeum újraindítását és ennek alkalmából az új antik kiállítást megünneplő rendezvényéhez kapcsolódik. Az *Antik ünnepre* 2018. december 5-én került sor. Az ünnep keretében megrendezett konferencia anyagának egy részét közöljük, kiegészítve néhány, tematikusan kapcsolódó további írással; helyet adunk továbbá az ünnepi költőversenyen született verseknek is.

A *Legbölcsebb az idő* című konferencia Szilágyi János György emléke előtt tisztelgett az antikvitásnak feltehető mai kérdések szellemében; a költőverseny a maga eltérő eszközeivel ugyanezt a gondolatot vitte tovább. Hogy folytassuk az ünnepet: a folyóiratszámunkban terjedelmes esszét közlünk a Gyűjtemény új, *Klasszikus ókor* címet viselő kiállításának koncepciójáról.

2019/4: Antik és modern

Az *Ókor* idei utolsó tematikus száma a továbbélő antikvitás gondolatát járja körül. Egy előadás-sorozat (*Ókor a modern és kortárs magyar irodalomban*, ELTE BTK, 2018/19 tavaszi félév) és egy konferencia (*Homéros Magyarországon*, MTA, 2019. május 13.) anyagának egy részét közöljük, abból kiindulva, hogy a kettőnek számos találkozási pontja van. Mind az előadás-sorozat, mind a konferencia célja az volt, hogy rámutasson: az antik irodalom nem „önmagában” létezik a magyar kultúrában, hanem hozzátartoznak azok az újabb és újabb (nemcsak irodalmi) alkotások, amelyeket ihletett, és amelyeket szükségtelen „leválasztani” arról, ahogyan ma az antikvitásra gondolunk. A kortárs költészet vagy a kortárs opera-előadások – de ugyanígy az oktatás vagy a nemzeti identitás problematikája – olyan fogódzókat kínálnak, amelyek nemcsak az ókor, hanem önmagunk megértéséhez is közelebb vihetnek.

Schreiber Gábor (1974) egyiptológus, régész, az ELTE Egyiptológiai Tanszékének oktatója, a thébai 32, -64-, 179 és -400-as számú sírokban folyó feltárások vezetője. Kutatási területe a késő egyiptomi társadalom, vallás és művészet.

Legutóbbi írásai az *Ókorban*:
Az isteni sír (2008/1–2)
Kréta Hadra hydria (2009/1)

Az Élő Pávián barátai

Schreiber Gábor

Jól ismert tény, hogy a késő egyiptomi vallás egyik sajátos jelensége a szent állatok kultuszának tömeges elterjedése volt. Talán ez az az eleme az egyiptomi vallás-gyakorlatnak, amely a Nílus-völgy ókori látogatóinak érdeklődését is leginkább felkeltette, hiszen Hérodotostól Macrobiusig számos szerző foglalkozik hosszabb-rövidebb terjedelemben a kultuszok sajátosságosan egyiptomi formáival. A jelenség recepciója igen változó, de a beszámolók alaptónusa távolságtartó: az állatkultuszok bizarr, sokszor elbeszélésre alapuló elemeinek részletezését nem egy szerző az egyiptomi ember jellemének megrajzolására vagy annak a bemutatására használja, hogy az egyiptomi vallás-gyakorlat mennyire idegen a görög és római felfogástól.¹ Hosszú ideig az egyiptológiában sem alakult ki egységes értelmezési keret, hiszen a késő egyiptomi állatkultuszokat többen – részben az antik értékítélet alapján is – a népi vallásosság termékének tekintették.² Bár ez a felfogás sohasem vált kizárólagossá, a jelenség mélyebb megértése Dieter Kessler *Die heiligen Tiere und der König* című, 1989-es monográfiájának a megjelenéséig váratott magára, amelyben Kessler nemcsak azt bizonyítja meggyőzően, hogy a szent állatok kultuszának minden esetben szilárd teológiai fundamentumai voltak, de példák sokaságán keresztül szemlélteti, hogy ezek a kultuszok milyen integráns módon kapcsolódtak egy-egy templom, egy-egy lokális vagy regionális szent táj életéhez.

A tanulmány egy ilyen lokális jelenséggel, Honszemwaszet-noferhotep szent majmainak a kultuszával, illetve a kultusz személyzetével foglalkozik. A kultuszra vonatkozó forrásokat elsőként Kessler gyűjtötte össze és értékelte ki,³ azonban – jórészt az adathiány okán – sem a teológiai háttér megrajzolásában, sem a kultusz történetének felvázolásában nem jutott messzire. Bár a Kessler-monográfia megjelenése után a thébai démotikus jogi dokumentumokból is releváns adatok váltak ismertté,⁴ az az új adatsor, ami a téma újragondolását lehetővé teszi, nem a papirológiai anyagból, nem templomi kontextusból, de még csak nem is egy állattemetőből, hanem egy thébai magánsírból származik. Egy Ptolemaios-kori családi csoporttemetkezésről van szó, amelyből itt számunkra a család férfi tagjai számára készült sírfelszerelés lesz fontos, ezek felirataiból ugyanis kitűnik, hogy a két férfi, apa és fia számos, a kultuszhoz kapcsolódó, igen ritka, illetve két, eddig még nem ismert címet viselt. A szóban forgó csoporttemetkezést az ELTE egyiptomi expedíciója tárta fel a thébai -400-as sz. sziklasírban, amely az el-Khokha domb déli lejtőjén, a legalsó sírutcában, Dzsehutimesz monumentális templomsírja mellett helyezkedik el (1. kép).

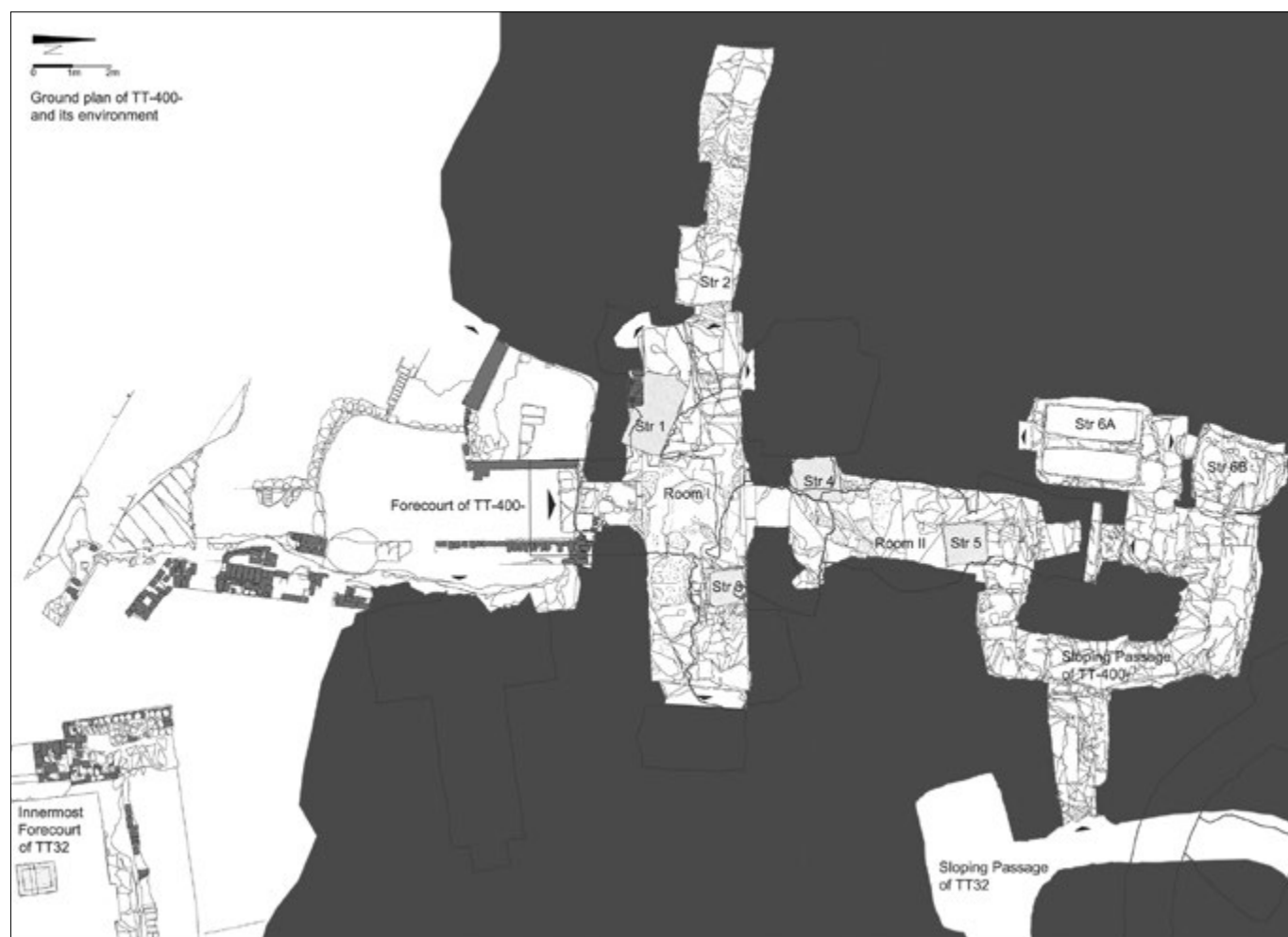
A sír II. Ramszesz korában épült egy Hamin nevű Maat-próféta és kincstári írnok számára, az építmény azonban már ekkor is magában foglalt más, korábbi struktúrákat is – így például Paszernek, egy 18. dinasztiai *hem-ka* papnak a sírkamráját (*Structure 6*), amit Hamin kibővített és átalakított a saját temetkezése számára.⁵ Teljesen tipikus módon a sírnak hosszú és összetett története van. Az Újbirodalom idején még két csoporttemetkezést helyeztek el benne: az első II. Ramszesz és Merneptah korában, még Hamin sírkamrájában, a másodikat pedig a 20. dinasztia idején egy újonnan épült aknasírban, a *Structure 5*-ben. Ez utóbbi több szempontból is rendkívül érdekes, de itt elég most annyit megjegyezni, hogy az Észak-Karnakban lévő kincstárhoz kapcsó-

lódó embereket temettek ide a IV. és IX. Ramszesz uralkodása közötti időszakban, akik közül többen más dokumentumokból, így egy karnaki kommemoratív szoborról, a Keleti Sivatagba vezetett arany- és galenitexpedíciók jegyzőkönyveiből, illetve a híres sírrabló aktákból is ismeretesek.⁶

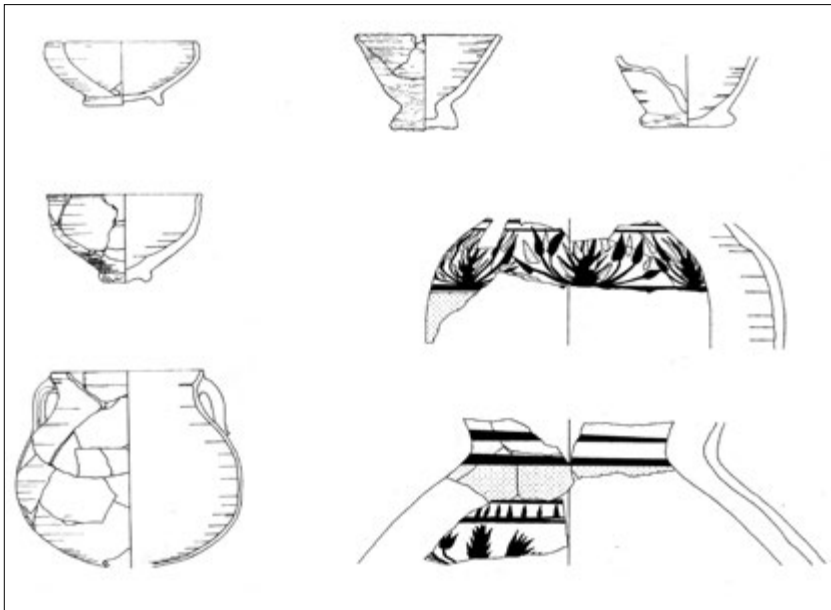
A sír következő fázisa a kusita időszakra tehető, amikor – szokatlan módon – egyszerre két másodlagos aknasír is használatban volt. Ezek közül az egyiket, a *Structure 3* jelűt a szaiszi és a perzsa korban is tovább használták, legalább az 5. század első harmadáig.⁷ A Ptolemaios-korban a sír négy különböző részén is temetkeztek;⁸ ezek közül a legfontosabb a *Structure 4* jelű, újonnan épült aknasír. Végezetül a római korban, a Kr. u. 1. század végén egy folyosós, *hypogeum* típusú másodlagos sírt (*Structure 2*) véstek az újbírodalmi sír keresztterméből nyílóan, amely Antoninus Pius uralkodásáig használatban maradt.⁹

A számunkra most fontos leletcsoport a *Structure 4* jelű aknasírból került elő. Az aknasírnak egyetlen, a szokásosnál nagyobb méretű kamrája van, az itt azonosított antropológiai esetszám (29 felnőtt, 5 juvenis, 11 gyerek, összesen 45 emberi maradvány)¹⁰ még akkor is rendkívül magas, ha feltételezzük, hogy ezek egy része a sír más részeiből került ide a sírfosztogatások idején. Ennek amúgy is ellentmondani látszik az a tény, hogy az innen előkerült kerámiák egy tipológiai szem-

pontból egységes, a Ptolemaios-korra keltezhető csoportot alkotnak (2. kép),¹¹ amiben egyaránt megtalálhatók hellenisztikus formák – *chytrák* (főzőedények), *skyphosok* és reflex-tálak –, illetve a natív kerámiatradícióhoz köthető edények, köztük azok a talpas csészék, amiket a libációhoz használtak. Az aknanyílás közelében, a sír kultuszkápolnájában talált hellenizáló stílusú, helyi készítésű festett tárolóedények nagy valószínűséggel szintén ezekhez a temetkezésekhez tartoztak. Fontos megjegyezni azonban, hogy a sírmellékleteknek ez az egyetlen olyan szegmense, amelyben a hellenisztikus hatás érződik, az összes többi tárgy típus teljesen helyi, egyiptomi jellegű. Mivel a leletanyag ebben az esetben is rendkívül töredékes volt, csak a tárgyrekonstrukció fázisában vált világossá, hogy itt valójában két csoporttal van dolgunk, amelyek az alkalmazott múmiadíszítés és a koporsóegyüttesek alapján különböztethetők csak meg. Az egyik csoport esetében a gondosan elkészített bandázsolás fölé többrészes *cartonnage* díszítményeket (egy maszkot, egy gallért, egy kötényt és egy lábrészt) helyeztek, az így feldíszített múmiákat pedig vagy egy feketealapos koporsóban, vagy koporsó nélkül temették el. Stíluskritikai alapon ez a csoport a későbbi, a 2. századi.¹² A korábbi csoport ezzel szemben egyáltalán nem használ többrészes *cartonnage*-t, helyette kisméretű plakettek díszítik a mellrészt, a múmiák viszont több esetben bizonyíthatóan egy koporsósztetbe, tehát egy külső és

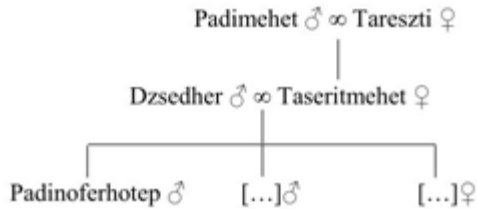


1. kép. A thébai -400- sz. sír (TT -400-) alaprajza (felmérés és rajz: Vasáros Zsolt)



2. kép. Hellenisztikus kerámiaedények a *Structure 4* sírkamrájából és az aknanyílás környékéről (Rajz: Schreiber Gábor és Tihanyi Balázs)

egy belső koporsóba kerültek. Azok, akiket ilyen módon temettek el a *Structure 4*-ban, mind rokonok voltak, egy család, a Teós-család tagjai, amit a rendelkezésünkre álló genealógiai adatok alapján részlegesen rekonstruálni is tudunk:



Bár a család női tagjainak koporsófelszerelése ikonográfiai szempontból rendkívül érdekes, itt most csak a témánk szempontjából fontos férfiak sírfelszerelésére térek ki röviden. A család nagy embere, a *pater familias* Dzsedher (görög for-



3. kép. Teós kanópuszládájának fedéltöredéke (fotó: Mátyus László)



4. kép. Teós kanópuszládájának egyik oldaltöredéke (fotó: Mátyus László)

mában Teós) volt, akinek a neve ismert a külső *kereszu*, tehát láda formájú koporsójának egyetlen megmaradt *corner post*járól, a belső koporsó fedéltöredékéről, egy textílfeliratról, valamint archaizáló stílusú kanópuszládájának felirataiból (3–4. kép). Teós neve és címei olvashatók továbbá fiának, Padinofherhotepnek (görög formában Petenephótésnek) a koporsófelirataiban is. Petenephótésnek ez a belső, 74 töredékből rekonstruált koporsófedél a legfontosabb emléke (5. kép), neve emellett fennmaradt az eredetileg a múmia mellrészére fektetett, ragyogó kivitelű *cartonnage*-plakettjén is (6. kép). A fiú 'a Pávián szolgálója' (*sḏm-ꜥꜥ pꜣjꜥn*) volt, apja viszont hat, különböző gyakorisággal előforduló címet is visel a feliratokban: 'a Pávián szolgálója' (*sḏm-ꜥꜥ n pꜣjꜥn*), 'a Pávián szolgálóinak főnöke' (*ḥry sḏm-ꜥꜥ n pꜣjꜥn*), 'az élő páviánok főgondozója' (*ḥry mnꜥy n jꜥnw ꜥnhw*), 'wabet-felügyelő' (*ḥry wꜥbt*), 'Hathor papja' (*wꜥb n Ḥwt-ḥr*) és 'Honszemwaszet-noferhotep őrzője' (*sꜣwtꜣ n Ḥnsw-m-wꜣst-nfr-ḥtp*).



5. kép. Petenephótés koporsófedele (fotó: Mátyus László)

Mint látni fogjuk, ezen címek mindegyike Teósnak a karnaki Honszu-templomban, a Benenetben végzett tevékenységéhez kötődik. A címek értelmezésére később térek vissza, két előzetes megjegyzés azonban még idekiváncozik. Elsőként az, hogy talán első pillantásra is világos: a titulátúra elemeiből csak az egyik ('Hathor papja') takar papi hivatalt, így Teós helyét a templomi személyzetben belül kell keresnünk. A másik, talán kevésbé nyilvánvaló tény pedig az, hogy a titulátúra első négy eleme specifikusan a Benenet szent állatának, az Élő Páviának a szolgálatához kötődik.

Látogassuk meg most Teós és Petenephótés munkahelyét! Jól ismert, hogy a thébai Honszu-kultusz központja Karnakban volt. Ahogy az illik, a fiú, Honszu háza az apa, Amun birtokán belül, annak délnyugati oldalán helyezkedik el: ez a Benenet (7. kép),¹³ amelynek a főistene Honszu királyi *hypostasis*a, Honszemwaszet-noferhotep. A ma is álló és jó állapotban fennmaradt templom ramesszida építésű, azonban az utóbbi évek helyszíni kutatásainak köszönhetően bizonyítottá vált, hogy a kultusz ezen a helyen már legalább a korai 18. dinasztia óta létezik.¹⁴ Honszunak emellett még legalább két helyen volt kultusza a thébai keleti parton: Dél-Karnakban, a Mut-körzeten belül, ahol Honszu-paheredzs, a Gyermeke-Honszu, a thébai triász ifjú istene állt a középpontban,¹⁵ illetve a Redford által feltárt kelet-karnaki C-templomban, ahol Honszu gyógyító és orákulumadó avatárja, Honszu-pairszeheru, a *semai*-démonok leverője székelt.¹⁶ Ez az az isten, akit a *Bentres-sztélé* néven ismert, Ptolemaios-kori pszeudoepigrafikus narratívában a király kérésére Honszemwaszet-noferhotep elküld Baktriába, hogy gyógyítsa meg a baktriai királylányt.¹⁷ A három helyszín közül az Élő Pávián kultusza a Benenethez, Honszemwaszet-noferhotep birtokához kötődik.

Bár annak a teológiai és ikonográfiai hagyománynak, hogy Honszut vagy Honszu avatárjait pávián alakban jelenítik meg, hosszú és jól adatolt (az Újbírodalomra visszamenő) előzményei vannak,¹⁸ az Élő Pávián kultusza – legalábbis abban a formájában, ahogy azt a Ptolemaios-korban látjuk – nem ennyire régi: valószínűleg csak az utolsó natív uralkodók, a 30. dinasztia idején alapították. Tudomásom szerint thébai templomi reliefen a szent állatot egyetlen panelen ábrázolták, mégpedig a Benenet III. Ptolemaios Euergetés alatt épített díszkapuján, a Bab el-Amarán (8–9. kép).¹⁹ Hogy itt valóban a szent állatról van szó, egyrészt nyilvánvalóvá teszi a címkeszöveg ('az Élő Pávián' – *p3 j'n nḥ*), másrészt az ábrázolásnak egy közeli párhuzama is felfedezhető az észak-karnaki Montu-körzet kora Ptolemaios-kori díszkapuján, a Bab el-Abdon.²⁰ Itt – ugyanazon a helyen, mint a Bab el-Amarán a majmot és Honszemwaszet-noferhotepet – Amun-Ré-Montut és szent állatát, a Buchist ábrázolták. Visszatérve most a Bab el-Amara 59. paneljéhez, a képen egy egyszerűnek tűnő áldozati jelenetet látunk, amihez viszont nem kevesebb mint 9 – a középső képező nyilvánvalóan egy egységet képező címkeszövegeit is hozzávéve 10 – szöveg kapcsolódik. Az egyiptológia sokáig alig érdeklődött a jelenet iránt: Gutbub és Otto egy-egy istennévvel²¹ és epithetonnal²² foglalkozott, fordítást pedig csak F. Labrique adott, de ő is csak két szövegről.²³ Újabban J.-Cl. Goyon elemezte a Bab el-Amara 59. jelenetét,²⁴ amely a karnaki Honszu-teológia egy képpanelbe és kapcsolódó szövegeibe kompresszált összefoglalásának tekinthető. Ahogy az a jelentből kiderül, egy ünnepi áldozatot látunk, amelyet a holdhónap közepén, Hon-



6. kép. Petenephótés *cartonnage*-plakettjei
(fotó: Mátyus László)

szu győzelmi ünnepén mutat be a király, amikor az istenség teljes pompájában megmutatkozik. Emlékeztet, hogy a thébai abnormális hieratikus és démotikus jogi szövegekben is nagyjából ekkor mondják el a Honszemwaszet-noferhotep előtti esküformulát – akkor, amikor a Hold befolyása a legerősebb.²⁵ A szokásos reciprok viszony jegyében a király *menatot* és *szehem*-szisztrumot ajánl Honszemwaszet-noferhotepnek, az isten pedig három különböző mondásban viszonozza ezt. Az elsőben győzelmet és ellátást ad a Harmincak, a thébai ösisteni kollégium oldalán,²⁶ a másodikban az istenből emanálódó életet és az öklében lévő tartósságot és hatalmat kapja meg,²⁷ a harmadikban pedig a szintén tőle származó magas életidőt és egészséget.²⁸ A király alakjához társul egyik címkeszöveg azt is nyilvánvalóvá teszi,²⁹ hogy a király és az isten nyilvános találkozása, illetve maga az ajándékozás végső soron az istentől származó királyi hatalom megerősítését szolgálja.³⁰ Az istent sólyomfejjel és holdkoronggal ábrázolták, tehát egyszerre szoláris és lunáris karakterű. Az álló alak előtt az ünnepen előhozott embléma látható: egy *dzsed*-oszloppal és holdkoronggal kombinált hatalmas írnpaletta, aminek a neve a kapcsolódó címkeszöveg szerint Thot-a-Paletta.³¹ Honszemwaszet-noferhotep alakjához a következő címkeszöveg társul:³²

*Honszemwaszet-noferhotep, a Maat ura, aki
a nagy trónuson van,
a védelmező (gs-dp), aki Rétől született (prj m R^c),
aki megújította az ő (ti. Ré) nyelvét,³³ az ő (ti. Ré) isteni szíve,
ami megteremtette a létezőket.
A Maat nagyjává tette magát, hogy megvédjen az ő (ti. Ré)
számára mindent, ami elrejtett.³⁴
Az égi írnpok, aki elrendeli a beszédet a horizonton.
A föld irányítója, aki megvédi az ő (ti. Ré) terveit.
A Nyugat nagyjá, aki kormányozza az ottlévöket.
Az istenek képmása, aki uralja őket.
Eme föld megalkotója, aki kinyilatkoztatta a létezőt: az ő szíve
teremtett mindent.*



7. kép. A karnaki Honszu-templom

A szövegben Honszemwaszet-noferhotep olyan univerzális istenséggé jelenik meg, aki Ré fiaként egyszerre teremtő isten és a differenciált kozmoszt (az eget, a földet és az alvilágot) kormányzó istenség, ami az egyiptomi kozmogóniákban alapvetően két különböző isteni aspektus. A címkeszöveg utolsó sorai egy-egy szójáték formájában (*jr t3 pn, km3.n jb=f*) utalnak arra a két ősiszetre, Irtára és Kematefre, akik a thébai Amun-kozmogóniában a *kosmokratőr* első létformái voltak.³⁵ A teremtő isten valódi nevét nem ez a szöveg, hanem a király

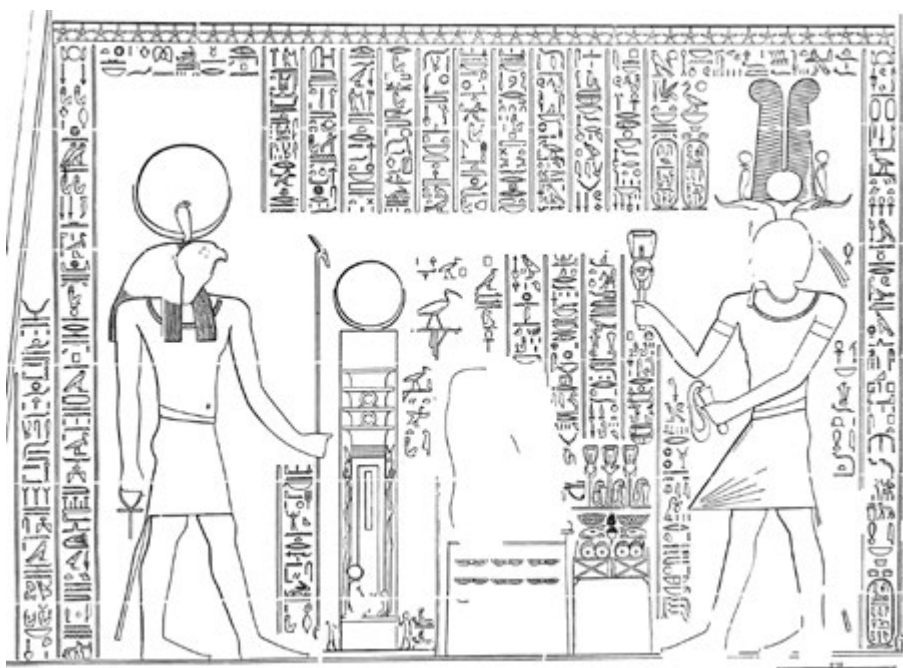
egyik beszéde mondja ki, ahol azt olvassuk, hogy az ünnepen ott van Su-reh-redit-tjau, (szó szerint: 'Su, aki tudja, hogyan adjon szelet').³⁶ Azt is meg tudjuk, hogy ennek az „élet lehetétét” adó, láthatatlan, de érzékelhető istennek a kíséretét a teremtő képességeit megszemélyesítő Harmincak,³⁷ az ősiszteni kollégium, valamint a teremtő eszközeit megszemélyesítő Szedzsem és Iri alkotják. A két szöveg így Honszu összes létformáját megidézi: a két megismerhetetlen ősförmára – Kematefre és Irtára – csak egy-egy szójátékkal utal, az absztrakt teremtő istent és az is-

ten látható királyi *hypostasis*át viszont megnevezi Su-reh-redit-tjauként, illetve Honszemwaszet-noferhotepként.

Ezen a ponton elkerülhetetlen, hogy párhuzamot vonjunk az itt megjelenő teológiai tanok és az Amun-kozmogónia között, ami a világ létrejöttét az isten létesülésének különböző fázisaival szemlélteti. A Benenet kozmogóniája kétségkívül sokban épít az Amunhoz kötődő létesülési tanra, ilyen értelemben tehát *reworking*. Mégsem kópia, hanem sokkal inkább kiegészítés, hiszen a fiú, Honszu itt apja, Amun-Ré fiatal létformájaként jelenik meg. A Benenet főistene ráadásul az újrateemtés, a Maat, a Rendezettség helyreállításának az istene: akkor lép a színre, amikor apja, Ré (értsd: Amun-Ré) eltávozik és az égre emelkedik. Az aranykort lezáró lázadás időszaka ez, amikor Su (értsd: Honszu-Su) megvédi apja örökségét és helyreállítja a rendezett világot, ami ugyanakkor már differenciált: a fény mellett már létezik az éjszaka, az élet mellett a halál – és így tovább. Ennek, a memphisi és héliupolisi elemeket is felhasználó elképzelésnek a kidolgozása a Benenet igazi hozzájárulása a thébai teológiai iskola teljesítményéhez – ami, tegyük hozzá rögtön, a mi panelünkön is megjelenik. A király ugyanis, bár egy isten előtt áll, mégis két beszédet mond el. Az első, „Milyen szép az arcod...” kezdetű beszédben a panel közepén látható „nemes majmot” és kíséretét, köztük Sut,³⁸ a második, „Én a te követőd vagyok...” kezdetűben Honszu-Thotot szólítja meg.³⁹ Ez a kettősség jelenik meg a király alakja mögött olvasható szövegben, amely Euergetést „Su kép-másának” és „Thot alakjának” nevezi,⁴⁰ és ez a kettősség köszön vissza az isten mögött olvasható, Labrique által már fordított szövegben is, ami szerint Honszemwaszet-noferhotep „a két könnyörületes testvér, a két édes barát, akik egy isteni *ba*-ként, a Két Ország védelmezőjeként egyesültek”.⁴¹ Az isten természete tehát kettős: egyrészt Su, az



8. kép. A Honszu-templom díszkapuja, a Bab el-Amara
(fotó: Schreiber Gábor)



9. kép. A Bab el-Amara 59. panelje
(Clère 1961, 59. tábla)

ifjú szoláris isten, másrészt Thot, a Hold.⁴² Ennek az *Egyesült Ba*-nak (*b3 dmd*) az égi manifesztációja a Nap és a Hold, a földi manifesztációja pedig a panel közepén látható két szent állat, az íbisz ('az Íbisz-a-standardon') és a pávián ('az Élő Pávián').⁴³

A szent állat és az általa megtestesített isten viszonya az állatkultuszok értelmezésének kulcskérdése. Az egyiptomi templommal kapcsolatban Alexandriai Kelemen a *Paidagógosban* (III. 2, 4) az írja, hogy az egyiptomiak istene a templomban tartott állat, s ez a gondolat a pogány szerzők műveiben is megjelenik.⁴⁴ Az egyiptomi szövegek a szent állatot természetesen istennek (*ntj/ntr*), sőt istennek (*ntr*) nevezik – ugyanúgy, ahogy az egyiptomi pantheon összes, kisebb és nagyobb rangú szereplőjét, a kultuszban részesülő királyt, vagy éppen az átlényegült halottat. Egy egyiptomi szöveg viszont soha nem mondja azt például a szent Buchis bikáról, Amun-Ré-Montu megtestesüléséről, hogy az Amun vagy Montu. Ehelyett a bikák túlvilági létét elősegítő halotti sztléken az olvasható, hogy a Buchis 'Amun, aki a két lábán jár' (*Jmn sm hr jfdw=f*) és 'Ré inkarnációja' (*whm 'nh n R'*), a Bab el-Abd szövegei szerint pedig 'Montu portréja' (*šsp 'nh n Mntw*) és 'Ré élő lelke' (*b3 'nh n R'*).⁴⁵ Ugyanígy a Mendési Kost sem közvetlenül azonosítják a héliupolisi kozmogónia istengenerációinak férfi tagjaival, hiszen a Mendési Kos hivatalos címe az volt, hogy 'Ré élő *ba*-ja, Su élő *ba*-ja, Geb élő *ba*-ja, Osiris élő *ba*-ja'.⁴⁶ Az isteni *ba* persze önmagában is többes természetű; Honszu is ezért képes egyszerre megjelenni Honszu-paheredzsként, Honszu-pairszeheruként, Honszu-wennehuként, Honszu-paadzserként, vagy éppen az Élő Páviánként – jóllehet világos, hogy ezek az alakok végső soron mind egy istennek, a thébai Honszunak a különböző létformái.⁴⁷ Teológiai értelemben tehát a szent állat az isteni *ba* egyik aspektusának a megtestesülése, azé az aspektusé, amely a földön állatalakban manifesztálódhat.

Az egyiptomi templomban az isten számos alakban jelen van: megjelenik az őt ábrázoló templomi reliefsokban, a szent fétisekben és a kultuszszoborban. Az egyiptomi szövegek a kultuszszobrokat *bs*-nek, *šhm*-nek vagy *k3*-nak, *k3 ntrj*-nek hívják. Ez utóbbi megnevezés különösen tanulságos, hiszen a *ka* egyfajta szellemi kópia, amely a személyiség alapvető, külső és belső jegyeit hordozza, tehát formához kötött. Azokból a Ptolemaios-kori teológiai szövegekből, amelyek az istenség és a kultuszszobor kapcsolatát magyarázzák, világosan kiderül, hogy az isteni *ba* nem mindig tartózkodik a kultuszszoborban, hiszen az szabadon utazhat a létezés lehetséges helyszínei – az ég, a föld és a túlvilág – között.⁴⁸ Az isten akkor száll rá a szobrára, amikor rituális cselekmény zajlik, vagyis a napi és az ünnepi rítus során – ezt leszámítva azonban az isteni *ba* holléte a papság előtt is rejtve marad. A szent állatok kultusza tehát ebben a kontextusban is értelmezendő, hiszen – ellentétben a kultuszszoborral – a szent állat képében az isteni *ba* egy része *mindig* jelen van a templomban, s ez az élő manifesztáció ráadásul az ünnepi processziók alkalmával a hívők számára is látható.

A késő egyiptomi állatkultuszok persze sem tartalmi, sem formai szempontból nem mutatnak egységes képet.⁴⁹ Egyiptom nagy szent állatai, az egyedi inkarnációs állatok esetében – mint amilyen az Ápis, a Mnevis, a Buchis vagy a Banebdzset, a Mendési Kos – csak az adott faj egyetlen egyedét – és a bikák esetében az őket ellő teheneket – tekintették szentnek.

Ezeket az állatokat a felkészítő rítusok után ünnepélyes kerekék között iktatták be a hivatalukba, saját rezidenciát (értsd: körletet) kaptak a templomon belül, uralkodási éveiket számolták, halálukkor pedig gyakran a királyi udvar által finanszírozott díszes temetést kaptak a specializált állattemetőben.⁵⁰ Más fajok – így az íbiszek vagy a sólymok – esetében az isten szentsége a faj összes egyedére kiterjedt: ezeket az állatokat tömegesen tartották a templomi nevelőtelepeken, de a szabadon élő példányok is védeltséget élveztek.⁵¹ A szent majmok önálló, sajátos kategóriát képeznek az előbbi két csoport között. Thébát és Tanist leszámítva a majmok jellemzően Thot szent állatai voltak. Így volt ez Szakkarában is, ahol az állatok a Moringa-fája-alatt-lévő Ptah templomában éltek, halálukkor pedig az észak-szakkarai platón lévő specializált katakombákba kerültek.⁵² A régészeti és archeozoológiai anyag vizsgálatából itt világosan kiderült, hogy Szakkarában egyszerre mindig több majmot tartottak, de közel sem tömeges számban.⁵³ Bár Thébából hasonló adatokkal nem rendelkezünk, feltételezhető, hogy a Benenetben is egy ilyen kisebb, talán 4-10 fős kolónia élhetett.

Jól ismert, hogy az egyedi inkarnációs állatok kiválasztását szigorú formai előírások (*hbt, drf*) szabályozták,⁵⁴ az állat felismerését pedig egy papi kollégium hitelesítette.⁵⁵ Ilyen előírásokat a majmokkal kapcsolatban nem ismerünk és valószínűleg nem is léteztek, hiszen a templomok szükségleteit importból fedezték. A Ptolemaios-korban két területől érkeztek majmok Egyiptomba.⁵⁶ Az egyik, kevésbé ismert forrás Északnyugat-Afrika, az Atlasz-hegység vidéke volt, ahonnan karthágói közvetítéssel szállítottak a 3. század eleje és a 2. század közepe között berber makákókat Alexandriába, és onnan Szakkarába. A templomi majmok nagy része azonban nem innen, hanem a kelet-szudáni és eritreai területekről került Egyiptomba. Az archeozoológiai vizsgálatokból az derül ki, hogy a begyűjtés fő területe a Vörös-tenger parti sávja, elsősorban a Szuákintól délre húzódó szudáni területek és az eritreai Dahlak-szigetcsoporthoz szemben fekvő zóna volt, ahol galléros és Anubis-páviánt, illetve különböző cercóffajokat fogtak be. Az egyiptomi templomok elsősorban páviánokra tartottak igényt, de az állattemetői anyagból világos, hogy makákók és cercóffok – például a szórakoztató megjelenésű vervet-majom – ugyanúgy lehetett templomi szent állat, mint a galléros pávián.

Honszemwaszet-noferhotep szent majmainak a kultusza kapcsán az első forrásunk egy Hór nevű karnaki pap votív szitulája.⁵⁷ A feliratokból kiderül, hogy Hór egy előkelő thébai család, a Padiamun-nebneszettaui család tagja volt,⁵⁸ s az utolsó natív dinasztia idején tevékenykedett Karnakban a klérus egyik meghatározó alakjaként. Bár az Amun-papságon belül is magas címet viselt – hiszen nemcsak istenatyja, hanem próféta is volt –, tevékenysége mégis elsősorban a Benenetre koncentrált, ahol többek között Honszu, az Ellátmány Urának prófétájaként, Honszu más avatárjainak papjaként és a templom *tja*-írmokaként működött. A titulátúrában közvetlenül ehhez a szekvenciához kapcsolódik két másik címe, amik elárulják, hogy Hór az 'élő páviánok prófétája' (*hm ntr n n3 j'nw 'nhw*) és a 'Pávián kincstárának írnoka' (*sš pr-hd n p3 J'n*) címeket is viselte. Ez utóbbi különösen érdekes, hiszen világossá teszi, hogy a szent állat kultusza önálló gazdasági egységként működött a Benenet gazdálkodásán belül, ami viszont a karnaki gazdasági főhivatal, az ún. „Isteni Áldozat” egyik részlege volt. Végezetül a címek utolsó

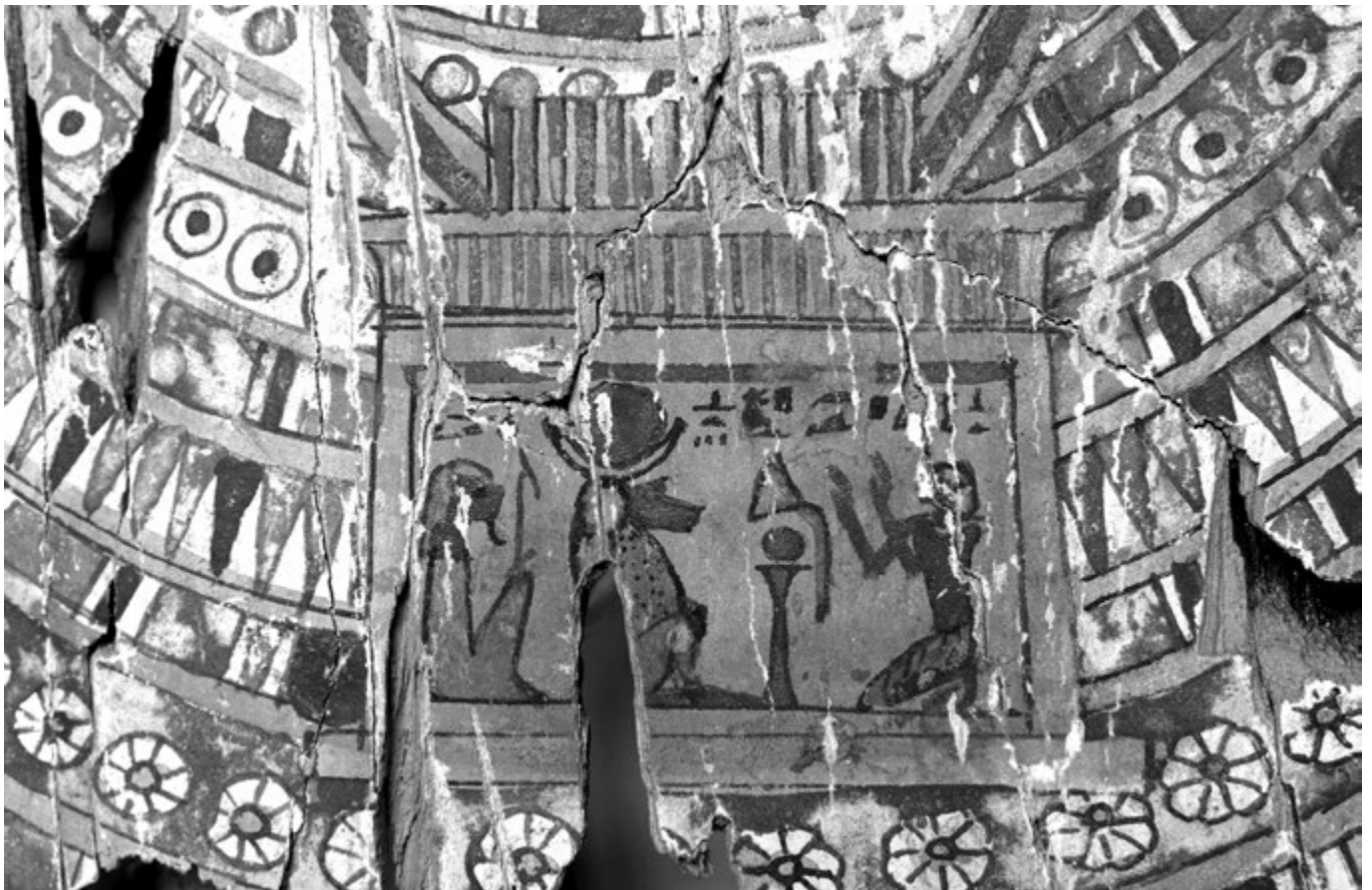
sorozatából megtudhatjuk, hogy Hór – szintén a Beneneten belül – a 'Fáraó szobrainak prófétája' és 'Nektanebos-a-sólyom prófétája' is volt. A szent állatok kultusza és a királykultusz – jelen esetben a II. Nektanebost a középpontba állító Nektanebos-a-sólyom kultusz – tehát már ekkor, a 30. dinasztia idején szorosan kapcsolódott egymáshoz,⁵⁹ s ez a mintázat a hellenisztikus időszakban is jól nyomon követhető.

A kultusz története a Ptolemaios-kor alatt viszonylag szérenyen adatolt, de elégséges ahhoz, hogy kijelenthessük: Honszemwaszet-noferhotep szent majmainak önálló papsága, templomi személyzete és halotti ritualistái voltak. Az adatokat most csak röviden áttekintve, két további prófétát ismerünk a 3. századból,⁶⁰ ismerjük továbbá a szent állat két halotti ritualistáját több, 315 és 274 közé keltezhető démotikus jogi dokumentumból,⁶¹ valamint a templomi személyzet két tagját egy 264-es,⁶² illetve egy 141-es dokumentumból.⁶³ Ezekkel részletesen most nem fogok foglalkozni. Ehelyett térjünk vissza Teóshoz és Petenephotéshez!

Egy-egy élet- vagy karriertörténet természetesen akkor rajzolható meg biztonsággal, ha forrásaink sokrétűek, és ezek között ideális esetben akad egy narratív elemeket is tartalmazó szöveg. Ilyen szöveg lehet mondjuk egy biográfia, ami a késő- és Ptolemaios-korban is rendszerint a templomi kommemoratív szobrokhoz vagy sztélékhez kapcsolódik. Ezeknek a szövegeknek a fő célja persze nem az élettörténet kronologikusan hiteles bemutatása, hanem az, hogy bizonyítsa: a sztélé vagy a szobor állítatója a Maat, a Rendezettség fenntartásán munkálkodott, „szíve az isten vizén volt”, és így méltó arra, hogy a liturgikus

egyesülés révén maga is a kultusz részese legyen, részesüljön az istennek kijáró áldozatokból. Ezek a szövegek tehát szükségképpen generalizáltak, mégis rendszerint elég informatívak ahhoz, hogy az adott illető életének főbb fordulópontjai megrajzolhatók legyenek. Teósról és Petenephotésről semmilyen ilyen jellegű forrás nem áll a rendelkezésünkre, sőt más sem – leszámítva a -400-as sírból származó feliratokat. Ilyen esetben magukat a címeket, illetve azok gyakoriságát és hierarchizálását vizsgálhatjuk – amiből szintén sok megtudható.

Ahogy azt láttuk, Teós hat címe ismert, melyek egyike sem jelez magas társadalmi státuszt. Ő és fia is a kora hellenisztikus Théba teljesen átlagos polgárai lehettek, akik – hasonlóan a karnaki templomi személyzet többi tagjához – valószínűleg Észak-Karnakban, a démotikus forrásokban a 'Tehén Házának' (*B hwt jht*), a görög szövegekben Chrysopolisnak nevezett városrészben élhettek.⁶⁴ A feliratokban leggyakrabban a 'Pávián szolgálója' és a 'Pávián szolgálóinak főnöke' cím szerepel, itt most mégsem ezeket, hanem a 'wabet-felügyelő' címet elemzem elsőként, ami egy helyen olvasható Teós belső koporsófedelén. A *wabet* (szó szerint: 'tisztá hely' vagy 'tisztá helyiség') több, különböző funkciójú épületet jelölhet. A templom kontextusában a *wabet* rendszerint azt a purifikációs kápolnát jelenti, amely az ünnepek – különösen az újévi ünnep – során kap fontos szerepet.⁶⁵ A templomban lakó istenképmások az ünnep alkalmával itt gyűlnek ugyanis össze és innen indulnak a körmenetre. A *wabet* lehet ugyanakkor a balzsamozóház megnevezése,⁶⁶ az *j3t w'bt* ('a tiszta domb') kifejezés pedig az isteni sírt, az Abatont jelölheti.⁶⁷ Jelen esetben



10. kép. Petenephotés pectorálisza (fotó: Mátyus László)

a szó egy további, negyedik értelmezése tűnik a jó megoldásnak, hiszen Hermupolisban *wabet*nek hívják a szent állat szentélyét,⁶⁸ a híres Dzsedher gyógyítószobor szövegeiből pedig tudjuk, hogy az athribisi szent sólyom templomát is ugyanígy nevezték.⁶⁹ Itt állt az istenség állat alakú kultuszszobra, és a *wabet*hez kapcsolódott a szent állat lakrésze is. Ennek a Karnakban régészetileg egyelőre azonosítatlan szentélynek lett a felügyelője, tehát nem papi vezetője Teós – minden bizonnyal pályájának egy későbbi szakaszában. A templomi személyzet tagjait az egyiptomi szövegek 'szolgálók'-nak (*sdm-ꜥ*) nevezik, de az állatkultuszokkal összefüggésben így hívják azokat a templomi alkalmazottakat is, akik az állatok ételmezéséért és gondozásáért feleltek.⁷⁰ Teós is így kezdte karrierjét: a Pávián szentélyében ellátta egy templomszolga teendőit, és gondoskodott a szent állatok etetéséről is, idővel pedig a teljes templomi személyzet főnöke lett. Érdekes, hogy kifejezetten az állatok gondozásával kapcsolatos egy további címe is. Az 'élő páviának főgondozója' (*hry mnꜥ n ꜥnw ꜥnhw*) titulus – a *wabet*-felügyelőhöz hasonlóan – eddig ismeretlen volt,⁷¹ Teós titulátúrájában pedig talán arra utal, hogy megbecsülését a Beneneten belül elsősorban a szent állatokkal kapcsolatos tevékenységének és ismereteinek köszönhette. A szent majmok jöltartása a templom eminens érdeke volt, hiszen az állományt csak importból lehetett beszerezni. Ugyanezen okból valószínű, hogy a majmok gondozása speciális ismereteket igényelt, ugyanakkor – feltehetőleg – szórakoztatóbb is lehetett, mint egy sereg kanalasgém vagy ibisz ellátása. Teós és Petenephótés esetében látszik, hogy ez a speciális szaktudás a családon belül öröklődött, talán maga Teós is az apjától tanulta meg a szakmai fortélyokat. Ilyen fortélyokra pedig biztos szükség volt, hiszen az állatokat nemcsak etetni, mosdatni és idomítani kellett, de a beteg példányok gyógyításának a feladata feltehetőleg szintén a gondozókra hárult.⁷² Különleges foglalkozás volt ez, hiszen egészen biztos, hogy még a papok között sem akadt senki, aki elmondhatta volna magáról, hogy egész életét, minden munkanapját egy élő isten társaságában töltötte – márpedig Teósszal és Petenephótésszel pontosan ez a helyzet.

Adós vagyok még két cím magyarázatával. Talán nem tévedünk nagyot, ha úgy véljük, hogy a 'Hathor papja' (*wꜥb n Hwt-hr*) címet Teós a pályája végén kapta meg. Hathor a Benenetben Honszu társa, felesége volt,⁷³ az alacsony rangú, nem papi családból származó Teósnak pedig valószínűleg megtiszteltetést jelentett, hogy az istennő kultuszát papi minőségben szolgálhatja, amely szolgálatból persze jövedelemre is igényt tart-

hatott. Szintén a pályáiv második feléhez kötődő, honorifikus címnek tartom a 'Honszemwaszet-noferhotep őrzője' titulust. Az őrzők a *temenoson* belüli templomkörzet védelmét látták el,⁷⁴ s ilyen módon az isten személyes testőrségének számítottak. Teós a pályafutását tehát az Élő Pávián személyzeti főnökeként és a páviánszentély nem papi vezetőjeként fejezte be, szolgálatai elismeréseként pedig a Benenet két másik egységében is hivatalt kapott.

A tanulmány végén még egy kérdést fel kell tennünk: vajon a rendelkezésünkre álló kevés adat alapján megtudhatunk-e valamit arról, hogy milyen volt Teós és Petenephótés személyes viszonya azzal az istennel, akit szolgáltak? Válasz gyanánt két apróságra hívom fel a figyelmet. Az egyik a fiú neve, hiszen a Petenephótés/Padinoferhotep egy teofór személynév⁷⁵ (szó szerint: 'Akit Noferhotep adott'), nyilvánvaló utalásként arra, hogy Teós a fia születéséért az istennek mondott köszönetet. A másik válaszáért Petenephótés koporsófedeléhez kell fordulnunk. A koporsódekorációt sok tényező: az adott kor és régió ikonográfiai és szövegrepertoárja, a műhelytradíciók, a megrendelő társadalmi rangja és anyagi lehetőségei és néha talán a személyes választás határozza meg – bár ez utóbbit gyakran csak sejtjük, semmint tudjuk. A Ptolemaios-kori thébai koporsókon azonban van egy nagyon is személyes elem, a mellen viselt pektorális, amelynek a dekorációja – az, hogy milyen isten kerüljön rá – biztosan személyes választás kérdése volt. Kortól, nemtől, státusztól és műhelytradíciótól függetlenül két mintázat ismétlődik nagy számban, hiszen a pektorálisokon legtöbbször vagy az osiris triádst, vagy a Nap valamelyik formáját, jellemzően a naphajóban utazó, horizonton lévő korongot látjuk. Ezek tehát azok az istenek, a khthónikus és szoláris túlvilághit kulcsszereplői, akiktől túlvilági sorsuk patronálását a legtöbben remélik. Vannak persze kivételek. Az elephantinói kos, Hnum-Ré megtestesülése például legjobban saját magában bíz, hiszen az elephantinói kosmúmiák közül több esetben is Hnum, Szatet és Anuket képe látható a pektorálisokon.⁷⁶ Petenephótés pektorálisán két ülő isten, a „megpihent”, tehát halott és átlényegült Pávián és Noferhotep vehető ki, akik előtt Petenephótés térdel (10. kép). Érdekes, hogy a Bab el-Amara egyik Honszhoz szóló himnusza (54. panel) egy nagyon hasonló pektorálisról tesz említést, ami a szöveg szerint Neith nyakában függött.⁷⁷ Petenephótés pektorálisja így tulajdonképpen egyszerre tekinthető a személyes vallásosság megnyilvánulásának és a karnaki Honszu-templomhoz, a Benenethez kötődő exkluzív tudás bizonyítékának.

Jegyzetek

- 1 Vö. Smelik–Hemelrijk 1984.
- 2 Vandier 1949, 224–225.
- 3 Kessler 1989, 178–179.
- 4 P. BM 10026 (rt. 7) és P. BM 10611 (rt. 3): Andrews 1990, 17–22, 75–78.
- 5 Schreiber 2015; Vö. Schreiber–Tihanyi–Vasáros 2013.
- 6 A 20. dinasztiai temetkezésekhez lásd Schreiber 2015, 48–52 és Schreiber 2018b.
- 7 A sír kusita, szaiszi és perzsa kori fázisaihoz összefoglalóan lásd Schreiber 2018a.
- 8 A kultuszkápolnában lévő Ptolemaios-kori temetkezésekhez lásd Schreiber–Vasáros–Almásy 2013, 190–198.

- 9 A sír császárkori temetkezéseihez lásd Schreiber–Vasáros–Almásy 2013, 199–219 és Schreiber 2017, 126–129.
- 10 Az adatért a sír antropológiai leletanyagát feldolgozó Fóthi Erzsébetnek és Komáromy Zsófiának mondok köszönetet. Az el-Khokha temetőből származó összehasonlító antropológiai adatokhoz lásd Fóthi–Bernert–Kőrösi 2010.
- 11 Az el-Khokha temetőben megjelenő hellenisztikus kerámiákhoz összefoglalóan lásd Schreiber 2016.
- 12 A Ptolemaios-kori thébai *cartonnage*-tipológiához lásd Schreiber 2006. A többrészes példányokon kívül két egyrészes *cartonnage* is előkerült. Ezek szintén Ptolemaios-koriak, s a párhuzamok alapján a kései 3., illetve 2. századra keltezhetők.

- 13 A Benenet helynévhez lásd Otto 1952, 32–33.
- 14 Vö. Kimpton–McClain–Vértes–Johnson 2010; McClain–Kimpton–Alberts–Vértes–Johnson 2011; Kimpton–McClain–Alberts–Vértes–Johnson 2012.
- 15 Klotz 2012, 90–95. Vö. Klotz 2009.
- 16 Klotz 2012, 96.
- 17 *KRI* II, 284–287; Broze 1989.
- 18 A karnaki Honszu-templom újbírodalmi páviánszobraihoz lásd Bosticco-Rosati 2005 és Budge 1909, 203–204 (Nos. 740–741). A tanisi, I. Psusennés nevével feliratozott szoborhoz lásd Montet 1952. A harmadik átmeneti kori amulettpapiruszok közül hat példányon tesznek említést Honszu két avatárjáról, Honszu-pairszeheruról és Honszu-wennehuról, akik az isten (Honszemwaszet-noferhotep) jobbán és balján ülő páviánokként jelennek meg: P. BM 10083, rt. 1-2n, P. BM 10587, rt. 65-66, P. Turin 1983, rt. 53-54, P. Turin 1984, vs. 86-87, P. Berlin 10462, rt. 54-55 és P. Louvre E 25354, rt. 88-90n. A szövegek kritikái kiadásához lásd Edwards 1960.
- 19 Clère 1961, 59. tábla = *Urk.* VIII, 94. panel. A jelenet egyes szövegeire a továbbiakban a Sethe/Firchow-féle szövegkiadás alapján (*Urk.* VIII) hivatkozom.
- 20 19a jelenet: Aufrère 2000, 305–313, 51. kép.
- 21 Gutbub 1973, 292–293, m jegyzet.
- 22 Otto 1964, 131, 34.
- 23 *Urk.* VIII, 94/e és k sz. szövegek; Labrique 2003, 211–212 és 2005, 314. Lásd még az *Urk.* VIII, 94/b sz. szöveg három epithetonjának nem tökéletesen kielégítő fordítását: Klotz 2012, 83, 300. jegyzet.
- 24 Goyon 2013, 80–87.
- 25 Donker van Heel 2012, 41.
- 26 *Urk.* VIII, 94/f sz. szöveg.
- 27 *Urk.* VIII, 94/g sz. szöveg.
- 28 *Urk.* VIII, 94/h sz. szöveg.
- 29 *Urk.* VIII, 94/a sz. szöveg.
- 30 A témához lásd Goyon 1972.
- 31 *Urk.* VIII, 94/c, γ sz. szöveg.
- 32 *Urk.* VIII, 94/b sz. szöveg.
- 33 Értsd: beszédét.
- 34 Értsd: mindent, aminek rejtve kell maradnia.
- 35 A thébai Amun-kozmogóniához és a létesülési tanhoz lásd Klotz 2006; Schreiber 2008, 32–34; Schreiber 2011; és Klotz 2012, 52–66, 121–126, 133–142.
- 36 Az istennévhez lásd Gutbub 1973, 292–293, m jegyzet.
- 37 Vö. Konrad 2003, 81–87.
- 38 *Urk.* VIII, 94/c sz. szöveg.
- 39 *Urk.* VIII, 94/d sz. szöveg.
- 40 *Urk.* VIII, 94/i sz. szöveg.
- 41 *Urk.* VIII, 94/k sz. szöveg.
- 42 A templomház és a templomudvar jelenetei alapján biztosra vehető, hogy a Honszu-teológiának ez az eleme legalább a ramesszida korra visszavezethető. Vö. Degardin 1992, 102–104.
- 43 *Urk.* VIII, 94/c, α–β sz. szöveg.
- 44 Vö. Smelik–Hemelrijk 1984.
- 45 A Buchis-sztélék szövegeihez lásd Fairman 1934, 2–52. A Bab el-Abd vonatkozó szövegéhez: Aufrère 2000, 306–307, 51. kép. A *šsp* (r) *ḥh* ('portré', szó szerint: 'élethű képmás') fogalmához: Spanel 1988, 22–23.
- 46 *Urk.* II, 48–49.
- 47 Vö. Klotz 2012, 80–109.
- 48 A gondolatmenet illusztrálására idézhetjük az edfui templom szentélyének antitetikusan elhelyezett két *bandeau*-szövegét (Rochemonteix–Chassinat 1942², 22, 11–14. tábla), amelyek az istenség (a behdeti Horus) és a kultuszképmás viszonyát magyarázzák: „A nemes Api [az isten egyik létformája] felragyog az Ösvízből, berepüli az eget hajnalban, megmutatkozik naponta Isis és Nephthys karjain. Repül az égen Hepri-ként: átkel a felső-égen, és át-
lépi az alsó-eget, miközben tekintete a képmásán függ. Elhozatik az ő égben lévő *ba*-ja, hogy leszálljon arra (ti. a szoborra) minden nap. (...) Szentélye – ami elrejtí a képmását a testét őrző városában – az ég a *ba*-ja számára a földön. Rárepül a kultuszsobrára, egyesül a képmásával, megöleli a szobrárt az ünnepén, amikor figyeli a rítusokat, melyeket a szentélyében végeznek. (...)”
„A nagy Api felragyog Edfuban, az ő földi trónusán. Ráereszkedik arra az égből éjszakánként. Alszik ott, amíg eljön a felkelése. Kilép onnan hajnalhasadáskor: átkel a Manu-hegyen, és megmutatkozik a Bahu-hegyen. Felszáll az égre nemes gyermekként, miután megszülte őt az anyja keleten (...) Lebeg az égen, (de) szemei a földön függenek, és nézik a képmását a nagy trónusán. Odarepül városába, átveszi a templomát és megpihen a trónusán. Egyesül a képmásával a processziós bárkájában. (...) Látja Őfelsége a városában lévő áldozatokat és a rítusokat, melyeket a szentélyében végeznek. (...)”
- 49 Vö. Nicholson 2005, 49–50; Ikram 2015.
- 50 Kessler 1989; Kákossy 1970.
- 51 Vö. Hérodotos: *A görög–perzsa háború* II. 65 és Diodóros: *Bibliothéké* I. 83.
- 52 Smith 1974, 41–43; Davies 2006; Ray 2011, 6–11; Nicholson 2015, 69.
- 53 Goudsmit–Brandon-Jones 2000, 115–116; Nicholson 2005, 49.
- 54 Vö. *Urk.* II, 48, 15.
- 55 Vos 1998.
- 56 Goudsmit–Brandon-Jones 1999; 2000.
- 57 BM EA 38212: de Meulenaere 1960, 101–103 (no. 13).
- 58 A thébai 414 sz. sírban eltemetett Padiamun-nebneszettaui család genealógiájához lásd Bietak–Reiser-Haslauer 1982, 252.
- 59 Vö. Kessler 1989, 230–235.
- 60 A két tanisi próféta – Teós Wennofer fia és unokája, Teós Apriés fia – két, Tanisban talált szoborról ismert. A szobrokat elsőként a tanisi királysírok felfedezője publikálta: Montet 1938. A szoborfeliratok új, alapos publikációjához lásd Zivie-Coche 1997 és Zivie-Coche 2004, 79–181.
- 61 A két thébai ritualista – Pelaias és Harsieše – az ún. Teianteus-archívum irataiból ismert. Az attesztációk pontos listájához lásd Depauw 2000, 34, 43–44. A legfontosabb iratokhoz: Griffith 1909, 113–129 (P. Ryl. 11–14) és Glanville 1939 (P. BM 10523–10528).
- 62 Andrews 1990, 17–22 (P. BM 10026).
- 63 Andrews 1990, 75–78 (P. BM 10611).
- 64 Depauw 2000, 18–55. A helynév korábbi (kusita, szaiszi) említéseiről lásd Donker van Heel 2012, 7–8, 55, 173.
- 65 Coppens 2007.
- 66 Coppens 2007, 57–58.
- 67 Junker 1913, 32–68.
- 68 Kessler 1998, 115; Kessler–Nur el-Din 2005, 133–134.
- 69 Jelínková–Reymond 1956, 96–108. Vö. Sherman 1981.
- 70 Ray 1976, 142; Kessler 1998, 112; Smith–Andrews–Davies 2011, 244–245. A szolgálókról/gondozókról Hérodotos (II. 65) és Diodóros (*Bibliothéké* I. 83) is említést tesz.
- 71 Az állatok etetéséért felelős beosztott a démotikus szövegekben jellemző módon a 'takarmányozó/élelmező' (*brḥ*): Mond–Myers 1934, 14; Kessler 1998, 111. A szent sólymok ellátása kapcsán az 'etető' (*wš*) cím is ismert: Andrews 1990, 102.
- 72 Vö. Ikram 2015, 216.
- 73 Degardin 1992, 104–112; Klotz 2012, 118–119.
- 74 Leblanc 2011, 115–116.
- 75 *PNI*, 124, 12. Noferhotep egy későkori, feltehetőleg hívi (Diospolis Mikra) eredetű istenség, akinek Karnakban is volt önálló kultusza: Traunecker–Vandersleyen 1980; Goyon–Traunecker 1982. A thébai Padinofhotep személynévben az istennév mégis első-sorban a helyi istenségre, Honszemwaszet-noferhotepre utalhat.
- 76 Delange–Jaritz 2013, 160 (123. kép), 163 (125. kép), 167 (127. kép), 170 (130. kép).
- 77 Clère 1961, 54. tábla = *Urk.* VIII, 116. szöveg. Vö. Derchain 1994.

Bibliográfia

- Andrews, C. A. R. 1990. *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum. Volume IV. Ptolemaic Legal Texts from the Theban Area*. London.
- Aufrère, S. H. 2000. *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*. MIFAO 117. Le Caire.
- Bietak, M. – Reiser-Haslauer, E. 1982. *Das Grab des Anch-Hor Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris*. II. Wien.
- Bosticco, S. – Rosati, G. 2005. „La coppia di babbuini nel tempio di Khonsu a Karnak”: *EVO* 28, 209–225.
- Broze, M. 1989. *La princesse de Bakhtan. Essai d'analyse stylistique*. Monographies Reine Élisabeth 6. Bruxelles.
- Budge, E. A. W. 1909. *British Museum. A Guide to the Egyptian Galleries (Sculpture)*. London.
- Clère, P. 1961. *La porte d'Évergète à Karnak*. Le Caire.
- Coppens, F. 2007. *The Wabet. Tradition and Innovation in Temples of the Ptolemaic and Roman Period*. Prague.
- Davies, S. 2006. *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. Mother of Apis and Baboon Catacombs. The Archaeological Report*. EES Excavation Memoir 76. London.
- Degardin, J.-C. 1992. „Khonsou et ses compagnes dans son temple de Karnak”: U. Luft (szerk.): *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to László Kákossy by Friends and Colleagues on the Occasion of His 60th Birthday*. *Studia Aegyptiaca* 14. Budapest, 101–112.
- Delange, E. – Jaritz, H. 2013. *Elephantine XXV. Der Widderfriedhof des Chnumtempels*. *Archäologische Veröffentlichungen* 105. Wiesbaden.
- de Meulenaere, H. 1960. „Les monuments du culte des rois Nectanébo”: *CdÉ* 35, 92–107.
- Depauw, M. 2000. *The Archive of Teos and Thabis from Early Ptolemaic Thebes*. *P. Brux. Dem. Inv. E.* 8252–8256. Monographies Reine Élisabeth 8. Turnhout.
- Derchain, P. 1994. „Allusion, citation, intertextualité”: M. Minas – J. Zeidler (szerk.): *Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag*. *Aegyptiaca Treverensia* 7. Mainz am Rhein, 69–76.
- Donker van Heel, K. 2012. *Djekhy & Son. Doing Business in Ancient Egypt*. Cairo.
- Edwards, I. E. S. 1960. *Hieratic Papyri in the British Museum, Fourth Series. Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom I–II*. London.
- Fairman, H. W. 1934. „The Hieroglyphic Inscriptions”: Sir R. Mond – O. H. Myers: *The Bucheum*. II. *The Inscriptions*. London, 2–52.
- Fóthi, E. – Bernert, Zs. – Körösi, A. 2010. *Human and Faunal Remains from Theban Tomb 32*. With an Essay by Gábor Schreiber. *Studia Aegyptiaca* 19. Budapest.
- Glanville, S. R. K. 1939. *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum. Volume I: A Theban Archive of the Reign of Ptolemy I, Soter*. London.
- Goudsmit, J. – Brandon-Jones, D. 1999. „Mummies of Olive Baboons and Barbary Macaques in the Baboon Catacomb of the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara”: *JEA* 85, 45–53.
- Goudsmit, J. – Brandon-Jones, D. 2000. „Evidence from the Baboon Catacomb in North Saqqara for a West Mediterranean Monkey Trade Route to Ptolemaic Alexandria”: *JEA* 86, 111–119.
- Goyon, J.-C. 1972. *Confirmation du pouvoir royal au nouvel an [Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50]*. BdÉ 52. Le Caire.
- Goyon, J.-C. 2013. „Thèbes: Khonsou, Thot et la monarchie pharaonique après la Troisième Période de Transition. La fête de Thot 19 du premier mois de l'année et les rites de confirmation du pouvoir royal à Karnak, Edfou et Philae (I): C. Thiers (szerk.): *Documents de théologies thébaines tardives (D3T2)*. CENiM 8. Montpellier, 33–93.
- Goyon, J.-C. – Traunecker, C. 1982. „Une stèle tardive dédiée au dieu Neferhotep (CS X 1004)”: *Cahiers de Karnak* VII, 299–302.
- Griffith, F. Ll. 1909. *Catalogue of Demotic Papyri in the John Rylands Library, Manchester*. I–III. Manchester.
- Gutbub, A. 1973. *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*. BdÉ 47/1–2. Le Caire.
- Ikram, S. 2015. „Speculations on the Role of Animal Cults in the Economy of Ancient Egypt”: M. Massiera – B. Mathieu – F. Rouffet (szerk.): *Apprivoiser le sauvage/ Taming the Wild*. CENiM 11. Montpellier, 211–228.
- Jelínková-Reymond, E. 1956. *Les inscriptions de la statue guérissante de Djed-Her-Le-Sauveur*. BdÉ 23. Le Caire.
- Junker, H. 1913. *Das Götterdekret über das Abaton*. *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse* LVI. Wien.
- Kákossy, L. 1970. „Beiträge zum Totenkult der heiligen Tiere”: *ZÄS* 96, 109–115.
- Kessler, D. 1989. *Die heiligen Tiere und der König. Teil I: Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe*. ÄAT 16. Wiesbaden.
- Kessler, D. 1998. *Tuna el-Gebel. II. Die Paviakultkammer G-C-C-2*. HÄB 43. Hildesheim.
- Kessler, D. – Nur el-Din, A. 2005. „Millions of Ibises and Other Animals”: S. Ikram (szerk.): *Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*. Cairo, 120–163.
- Kimpton, J. L. – McClain, J. B. – Vértés, K. – Johnson, W. R. 2010. „Preliminary Report on the Work of the Epigraphic Survey in the Temple of Khonsu at Karnak, 2008–2009”: *JARCE* 46, 109–120.
- Kimpton, J. L. – McClain, J. B. – Alberts, K. – Vértés, K. – Johnson, W. R. 2012. „Preliminary Report on the Work of the Epigraphic Survey in the Temple of Khonsu at Karnak, 2010–2012”: *JARCE* 48, 237–260.
- Klotz, D. 2006. *Adoration of the Ram. Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple*. YES 6. Yale University.
- Klotz, D. 2009. „The Theban Cult of Chonsu the Child in the Ptolemaic Period”: C. Thiers (szerk.): *Documents de théologies thébaines tardives (D3T1)*. CENiM 3. Montpellier, 95–134.
- Klotz, D. 2012. *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*. Monographies Reine Élisabeth 15. Turnhout.
- Konrad, K. 2003. „Zur kosmischen Konnotation des Zahlenwertes Dreißig”: *ZÄS* 130, 81–87.
- KRI = Kitchen, K. A. 1968–1990. *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*. I–VIII. Oxford.
- Labrique, F. 2003. „Khonsou et la néoménie, à Karnak”: D. Budde – S. Sandri – U. Verhoeven (szerk.): *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts*. OLA 128. Leuven–Paris–Dudley, 195–224.
- Labrique, F. 2005. „Le Ba-uni de Khonsu–Thot, juge et partie”: N. Belayche – P. Brulé – G. Freyburger – Y. Lehmann – L. Pernot – F. Prost (szerk.): *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*. *Recherches sur les rhétoriques religieuses* 5. Turnhout, 309–319.
- Leblanc, C. 2011. „Les grèves de l'an 29 du règne de Ramsès III et la porte sud du Ramesseum”: *Memnonia* 22, 105–117.
- McClain, J. B. – Kimpton, J. L. – Alberts, K. – Vértés, K. – Johnson, W. R. 2011. „Preliminary Report on the Work of the Epigraphic Survey in the Temple of Khonsu at Karnak, 2009–2010”: *JARCE* 47, 159–179.
- Mond, Sir R. – Myers, O. H. 1934. *The Bucheum*. I–III. London.

- Montet, P. 1938. „Trois gouverneurs de Tanis d'après les inscriptions des statues 687, 689 et 700 du Caire”: *Kémi* 7, 123–159.
- Montet, P. 1952. „Chonsou et son serviteur”: *Kémi* 12, 59–76.
- Nicholson, P. T. 2005. „The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. The Cults and Their Catacombs”: S. Ikram (szerk.): *Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*. Cairo, 44–71.
- Otto, E. 1952. *Topographie des thebanischen Gaues*. UGAA 16. Berlin–Leipzig.
- Otto, E. 1964. *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*. Heidelberg.
- PN I = Ranke, H. 1935. *Die ägyptischen Personennamen*. I. *Verzeichnis der Namen*. Glückstadt.
- Ray, J. D. 1976. *The Archive of Hor*. EES Texts from Excavations Memoir 2. London.
- Ray, J. D. 2011. *Texts from the Baboon and Falcon Galleries. Demotic, Hieroglyphic and Greek Inscriptions from the Sacred Animal Necropolis, North Saqqara*. Edited and updated by C. J. Martin. EES Texts from Excavations Memoir 15. London.
- Rochemonteix, Le Marquis de – Chassinat, É. 1984². *Le Temple d'Edfou I.1*. Deuxième édition revue et corrigée par Sylvie Cauville et Didier Devauchelle. Le Caire.
- Schreiber G. 2006. „Ptolemaic Cartonnages from Thebes”: H. Györy (szerk.): *Aegyptus et Pannonia*. III. *Acta Symposii Anno 2004*. Budapest. 227–246.
- Schreiber G. 2008. „Az isteni sír”: *Ókor* 8/1–2, 29–39.
- Schreiber G. 2011. „Théba, Amun és az Ösvíz”: Bács T. – Dezső T. – Niederreiter Z. (szerk.): *100 év után. Emlékkonferencia a Keleti Népek Ókori Története Tanszék alapításának 100. évfordulóján*. Antiqua et Orientalia 1. Budapest, 105–120.
- Schreiber G. 2015. „From Tuthmosis III to Antoninus Pius. Glimpses into the History of Theban Tomb -400-”: T. A. Bács – G. Schreiber (szerk.): *Current Research of the Hungarian Archaeological Mission in Thebes*. Publications of the Office of the Hungarian Cultural Counsellor in Cairo 2014–2015. Cairo, 43–55.
- Schreiber G. 2016. „Ptolemaic Pottery from the el-Khokha Cemetery”: R. David (szerk.): *Céramiques ptolémaïques de la région thébaine. Actes de la table ronde de Karnak les 28 et 29 septembre 2014*. CCÉ 10. Le Caire, 267–282.
- Schreiber G. 2017. „Once Again on the Soter Tomb and the Soter Group”: K. A. Kóthay (szerk.): *Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt. Proceedings of the International Conference Held at Museum of Fine Arts, Budapest, 17–19 July 2014*. Budapest, 123–130.
- Schreiber G. 2018a. „The Reuse of New Kingdom Tombs during the Kushite/Saite Period. The Case of Theban Tomb -400-”: E. Pischikova – J. Budka – K. Griffin (szerk.): *Thebes in the First Millennium BC. Art and Archaeology of the Kushite Period and Beyond*. GHP Egyptology 27. London, 231–244.
- Schreiber G. 2018b. „Mummy-boards from a Theban Group Burial Dating to Dynasty 20”: J. H. Taylor – M. Vandenbeusch (szerk.): *Ancient Egyptian Coffins. Craft Traditions and Functionality*. British Museum Publications on Egypt and Sudan 4. Leuven–Paris–Bristol, 185–200.
- Schreiber G. – Tihanyi B. – Vasáros Zs. 2013. „Hungarian Excavations in Theban Tomb -400-. A Note on the New Kingdom Occupants”: *Hungarian Archaeology*, Summer 2013 (www.hungarian-archaeology.hu).
- Schreiber G. – Vasáros Zs. – Almásy A. 2013. „Ptolemaic and Roman Burials from Theban Tomb -400-”: *MDAIK* 69, 187–225.
- Sherman, E. J. 1981. „Djedhor the Saviour Statue Base OI 10589”: *JEJ* 67, 82–102.
- Smelik, K. A. D. – Hemelrijk, E. A. 1984. „Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships? Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt”: W. Haase (szerk.): *ANRW* 17/4, 1853–2000.
- Smith, H. S. 1974. *A Visit to Ancient Egypt. Life at Memphis & Saqqara (c. 500–30 BC)*. Warminster.
- Smith, H. S. – Andrews, C. A. R. – Davies, S. 2011. *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. The Mother of Apis Inscriptions I–II*. EES Texts from Excavations Memoir 14. London.
- Spanel, D. 1988. *Through Ancient Eyes. Egyptian Portraiture. An Exhibition Organized for the Birmingham Museum of Art, Birmingham, Alabama, April 21 – July 31, 1988*. Birmingham, Alabama.
- Trautner, C. – Vandersleyen, C. 1980. „Neferhotep”: *LÄ* IV, 372–374.
- Urk. II = Sethe, K. 1904. *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit*. I–III. Leipzig.
- Urk. VIII = Sethe, K. – Firchow, O. 1957. *Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit*. I. Urkunden des Ägyptischen Altertums VIII. Berlin.
- Vandier, J. 1949. *La religion égyptienne*. Paris.
- Vos, R. L. 1998. „Varius Coloribus Apis. Some Remarks on the Colours of Apis and Other Sacred Animals”: W. Clarysse – A. Schoors – H. Willems (szerk.): *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*. I–II. OLA 84–85. Leuven, 709–718.
- Zivie-Coche, C. 1997. „Teos et Teos. Autobiographies”: *BSFET* 11, 63–91.
- Zivie-Coche, C. 2004. *Tanis. Travaux récents sur le tell Sâ el-Hagar*. 3. *Statues et autobiographies de dignitaires. Tanis à l'époque ptolémaïque*. Paris.

Bartos Fruzsina (1981) egyiptológus, assziriológus, doktorjelölt az ELTE BTK Egyiptológia Doktori Programján, a thébai TT 65 számú sírban folyó feltárás munkatársa. Kutatási területe az Újbirodalom adminisztrációja, valamint a későkori temetkezés.

Sírkúpok és tulajdonosaik

Hivatalnokok a thébai nekropoliszban

Bartos Fruzsina

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara Egyiptológiai Tanszékének egyik régészeti koncessziójához tartozó, thébai TT 65 számú sír feltárása 1995-ben vette kezdetét, és azóta is megszakítás nélkül folynak ásatási munkálatok a Nílus nyugati partján található thébai nekropoliszban, az ókori egyiptomi társadalom elitjének temetkezési területén. A koncesszió a nekropolisz középső területének, Sheikh Abd el-Gurna dombjának északkeleti lejtőjén helyezkedik el. Bár a kutatás középpontjában a TT 65 számú sír áll, a koncesszió a sír környékének területét is magában foglalja, ahol több, már korábban ismert, valamint legalább két újonnan, az ásatások megkezdése óta felfedezett temetkezési hely (sír, illetve akna) is található. Az elmúlt közel negyed évszázad alatt a feltárási munkálatok során nagy mennyiségben kerültek elő leletek, a leghétköznapibb temetkezési tárgytípusoktól kezdve az egészen különlegesekig.

Jelen írás ezek közül a tárgytípusok közül egy előfordulását tekintve mindenképpen hétköznapinak nevezhető, a temetkezési helyen belüli elhelyezését és funkcióját illetően azonban mind a mai napig némiképp enigmatikus temetkezési tárgyon, illetve a rajta szereplő szöveges forrásokon keresztül igyekszik bepillantást nyújtani a nekropolisz „lakóinak” evilági életébe, hivatali előmenetelébe, társadalmon belül elfoglalt helyzetébe.

A sírkúpok kialakítása

Fizikai megjelenésüket tekintve a sírkúpok túlnyomó többsége hasonló: égetett agyagból készült kúp alakú tárgyak, lapos, kerek fejrészrel és elkeskenyedő véggel. A kerek fejrész lehetett sima (1. kép), vagy az agyag kiégetése előtt egy feliratos pe-



1. kép. Pecsét nélküli sírkúp.
Théba, Középbírodalom, 11. dinasztia, kb. Kr. e. 2080–1940
(© Metropolitan Museum of Art, New York, Inv. No. 13.185.9)



2. kép. Amenemhab sírkúpja. Théba, Újbirodalom,
18. dinasztia, I. Amenhotep uralkodása, Kr. e. 1514–1494
(© Metropolitan Museum of Art, New York, Inv. No. 13.180.51)



3. kép. Ibi sírkúpja. Újbírodalom,
18–20. dinasztia, kb. Kr. e. 1539–1077
(© Museum of Fine Arts, Boston, Inv. No. 72.1814)



5. kép. Amenemopet sírkúpja. Valószínűleg Théba, Újbírodalom,
18–20. dinasztia, kb. Kr. e. 1539–1077
(© Museum of Fine Arts, Boston, Inv. No. 72.1785)

csétet nyomhattak rá (2. kép). A pecséten leggyakrabban az adott sírkúp tulajdonosának neve és címei olvashatók, illetve ezt kiegészítve megjelenhet rajta filiáció, a tulajdonos házastársának neve, egyes esetekben – a feliratot kiegészítendő – figurális motívumok, amelyek magát a sírkúp tulajdonosát vagy adorációs jeleneteket ábrázolnak (3. kép). A pecsét és ezzel együtt a sírkúp fejének mérete is tulajdonosonként, azaz típusonként eltérő, a rajta szereplő felirat hosszúságának, illetve a dekoráció nagyságának megfelelően, átmérőjük átlagosan körülbelül 5 cm és 9 cm között változik. Hosszúságuk szin-

tén típusonként változó, átlagosan körülbelül 15 cm és 50 cm között van (ez alól kivételt képez egy szokatlan, félgömb alakú típus, amelynek magassága 2 cm és 3 cm közé esik). A sírkúpokat legtöbbször kézzel formázták meg. Az agyag számos esetben megőrizte felszínén a készítő ujjainak lenyomatát, ezáltal rekonstruálni lehet, hogy a készítő hogyan, sőt azt is, hogy melyik kezében tartotta a sírkúpot, miközben a pecsétet a fejbe nyomta. Egyes sírkúpokat azonban korongon készítettek, így belsejük üreges maradt, külsejükön pedig az edényekéhez hasonló korongolási vonalak találhatók (4. kép).¹ Számos eset-



4. kép. Szaneh sírkúpja. Théba, Újbírodalom, 18–20. dinasztia, kb. Kr. e. 1539–1077
(© The Trustees of the British Museum, London, Inv. No. EA9730)



6. kép. Kaemamun és fia, Szeqed sírkúpja. Théba, Újbírodalom, 18. dinasztia,
III. Thotmesz uralkodása, Kr. e. 1457–1425
(© The Hunterian Museum and Art Gallery, Glasgow, Inv. No. GLAHM D.1925.63)

ben a sírkúpok pecsétetes fejrészére és részben vagy egészben a sírkúp testére égetés után piros festéket vittek fel, élénkebbé téve ezáltal az agyag vörösesbarna színét (5. kép). Léteznek azonban a fentiekben leírtaktól eltérő formájú sírkúpok is, például amelyeknek a teste hengeres helyett szögletes kialakítású (6. kép), vagy a testen egy helyett két pecsétellátott fej ágazik el (7. kép). Ezek azonban nem gyakoriak, számuk a hagyományos kialakítású sírkúpokhoz képest elenyésző.

A sírkúpokkal azonos kategóriába tartoznak – és a különleges típusokhoz képest jelentősen gyakoribb előfordulást mutatnak – a sírkúppecsétellátott téglák. Anyagukat tekintve ugyanolyan összetételű agyagból készültek, mint a kúpok, kialakításuk azonban négyzetes vagy háromszög keresztmetszetű téglatest, amelyeknek egy vagy több keskenyebb oldalát díszítették pecsétekkel, és ezeket ugyanúgy piros festékkel színezték, mint a sírkúpok fejrészét (8. kép).

A sírkúpok és a pecsétetes téglák (a továbbiakban az egyszerűség kedvéért mindkettőt összefoglalóan sírkúpként említem) előkerülésének földrajzi megoszlása csaknem kizárólag thébai jelenlétet mutat, az eddig előkerült példányok legnagyobb hányada az itteni nekropolisz területéről származik. Emellett további felső-egyiptomi és szudáni lelőhelyen is napvilágra került néhány darab, például Naga ed-Deir, Abydos, Dendara, Naqada, Armant, Rizeiqât, Tod, Gebelein, ed-Dêr, Kuban, Aniba, Abu Simbel, Tombos területén.² Használatuk időben egy mintegy 1500 éves periódust ölel fel.³ A pecsét nélküli sírkúpok már a Középbírodalomban a 11. dinasztia korai szakaszától, Kr. e. 2080 körül⁴ jelen vannak a thébai nekropoliszban, és még az Újbírodalom korában is alkalmazták őket, a pecsétellátott sírkúpokkal párhuzamosan.⁵ A pecsétetes sírkúpokat csaknem ezer éven keresztül, változó intenzitással,⁶ a 18. dinasztiától egészen a 26. dinasztiáig, kb. Kr. e. 1539 és 526 között használták.



7. kép. Dzsehuti sírkúpja.
Théba, Újbírodalom, 18. dinasztia, Hatsepszut –
III. Thotmesz uralkodása, Kr. e. 1479–1425
(© The Hunterian Museum and Art Gallery, Glasgow, Inv. No. GLAHM D.1925.63)

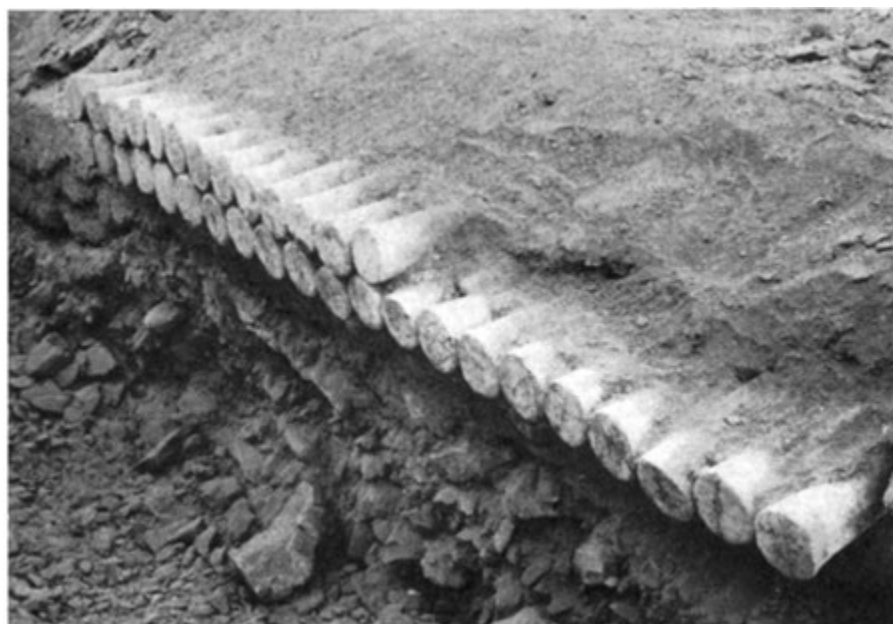


8. kép. Paszer sírkúpja. Théba, Újbírodalom, 18. dinasztia, II. Amenhotep uralkodása, Kr. e. 1425–1400
(© Museum of Fine Arts, Boston, Inv. No. RES.72.336)

A sírkúpok funkciója

A sírkúpok funkciójára vonatkozóan számos különféle elmélet látott már napvilágot.⁷ A legnépszerűbb magyarázatok között szerepel a pecsételőként való használat,⁸ a tulajdonos sírkerületének kijelölésére szolgáló funkció, illetve az elhunyt számára túlvilági ellátmányként szolgáló szimbolikus áldozati kenyérként történő értelmezés is.⁹ Néhányan a nap szimbolikus megjelenítésének tartják őket.¹⁰ A legvalószínűbb magyarázat azonban a sírok építészeti kivitelezésével van összefüggésben. A sírkúpokat ebben a kontextusban értelmezik egyrészt építészeti díszítőelemként,¹¹ másrészt a tetőgerenda mint építészeti elem szimbolikus megjelenéseként,¹² harmadrészt – egy funkcióbeli változást magában foglaló magyarázat szerint – használatuk korábbi szakaszában a tetőgerenda megjelenítéseként, majd a későbbiekben a sír tulajdonosának névhordozójaként.¹³ Boyo Ockinga ez utóbbi értelmezése több szempontból is meggyőző, mivel így értelmezhetővé válik a kétfajta, a pe-

csét nélküli és a pecséttel ellátott sírkúpok használata és időbeli eloszlása is. Az óegyiptomiak elképzelése szerint a sír az elhunyt túlvilági otthonaként szolgált és megjelennek rajta az evilági lakóházak külső jegyei. Amennyiben elfogadjuk, hogy a sírkúpok először a lakóházak tetőgerendáinak a homlokzatból kiálló végeit igyekeztek imitálni, érthetővé válik egyrészt a fejrészükre felvitt vöröses szín, amely a fa színét volt hivatott reprezentálni, valamint a pecsét hiánya is. A pecsét megjelenése a funkció változását jelezheti, amikor már nem pusztán építészeti elemként, hanem a sírtulajdonos nevének feltüntetésére szolgáló további lehetőségként tekintettek rá. Ockinga elképzeléséhez társítanám azt a korábbi felvetést, miszerint a sírkúpok az elhunyt sírkerületének kijelölésére is szolgáltak. Mivel az ókori egyiptomiak számára a név fennmaradása jelentette többek között a túlvilági élet, illetve a halotti kultusz továbbélésének feltételét, a sír területén elhelyezkedő számos sírkúp kézenfekvő megoldásként szolgált a név minél több-szöri feltüntetésére. Megjegyzendő azonban, hogy a sírkúpok

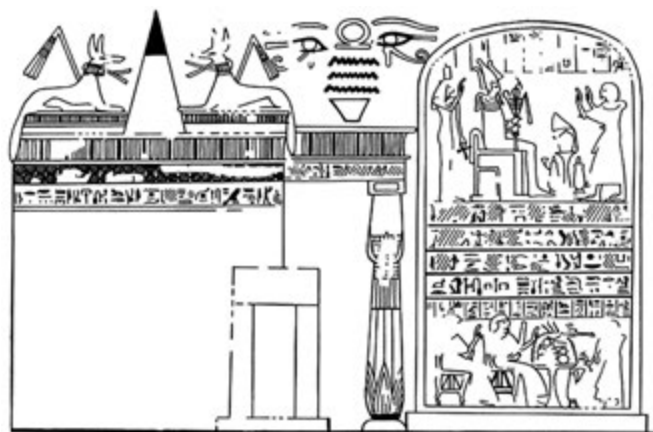


9. kép. In situ talált pecsét nélküli sírkúpok sora egy sír bejárata felett. Théba, Középbírodalom, 11. dinasztia, kb. Kr. e. 2080–1940
(Winlock 1928, 23, fig. 4 és 5 nyomán)



10. kép. Agyagmodell. El Kab, Középbírodalom, kb. Kr. e. 2080–1760

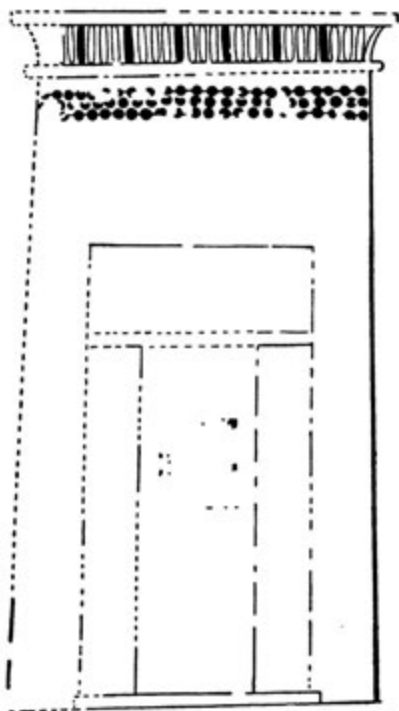
(© Petrie Museum of Egyptian Archaeology, Inv. No. UC18400)



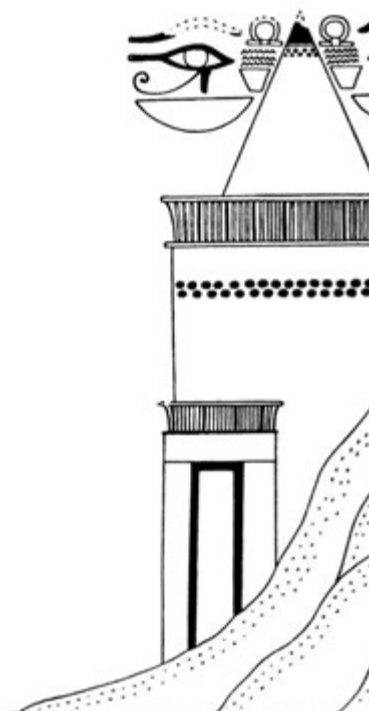
11. kép. Neferrenpet sírja. TT 178, Théba, el-Khokha, Újbírodalom, 19. dinasztia, II. Ramszesz uralkodása, Kr. e. 1279–1213

(Davies 1938, 29, fig. 8 nyomán)

sírhomlokzaton való tényleges elhelyezése nagyrészt közvetett bizonyítékokon alapul, ugyanis csupán néhány példa, illetve utalás ismert korábbi ásatások során *in situ* előkerült sírkúpokra¹⁴ (9. kép). Az elképzelést mindazonáltal olyan, a régészeti feltárások során előkerült leletek is alátámasztják, mint például homlokzati vályogtégla maradványok és a bennük talált, sírkúp formájú és méretű lyukak,¹⁵ vagy agyagból készült sírmodelleken a bejárat felett a homlokzaton, illetve a sír udvarának kerítőfalán megfigyelhető kis körök¹⁶ (10. kép). Mindemellett a sírfalak festett díszítésén, a temetési jelenetben magának a sírnek az ábrázolásán a homlokzaton látható apró, frízszerűen elhelyezkedő pöttyök szintén minden bizonnyal sírkúpokat imitálnak (11–15. képek). Mindezek arra mutatnak, hogy a sír

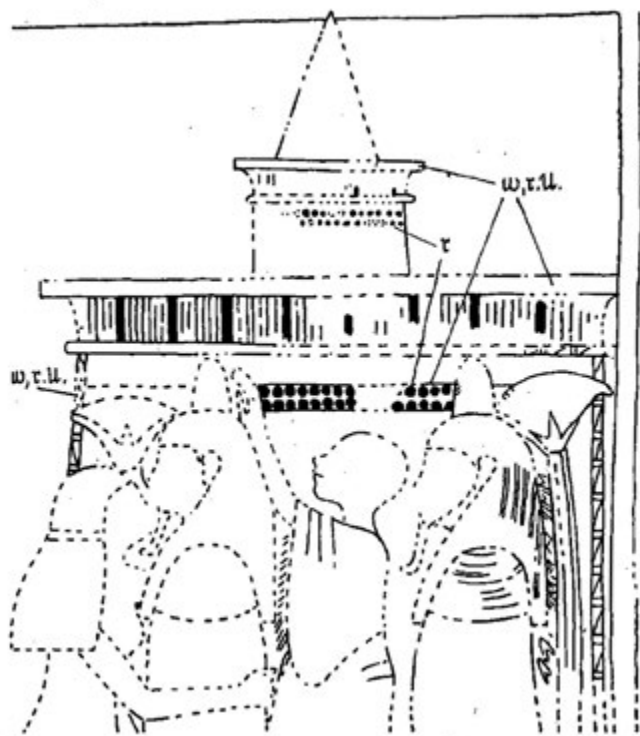


12. kép. Ramosze sírja. TT 55, Théba, Sheikh Abd el-Gurna, Újbírodalom, 18. dinasztia, III. Amenhotep – Ekhnaton uralkodása, Kr. e. 1390–1336 (Davies 1938, 27, fig. 3 nyomán; a sír publikációját lásd: Davies 1941; a sír ábrázolásához ugyanitt pl. XXIII)



13. kép. Raja sírja. TT 159, Théba, Dra Abu el-Naga, Újbírodalom, 19. dinasztia, Merneptah uralkodása, Kr. e. 1213–1203

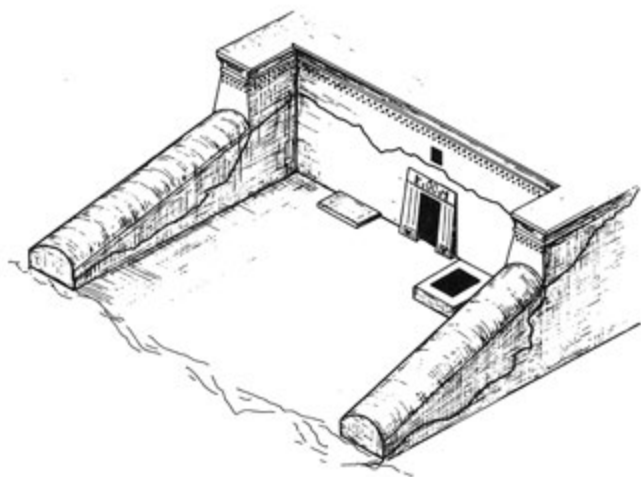
(Davies 1938, 32, fig. 14 nyomán)



14. kép. Neferhotep sírja. TT 49, Théba, el-Khokha, Újbírodalom, 18. dinasztia, Aj uralkodása, Kr. e. 1323–1320 (Borchardt 1934, 28, Abb. 2. nyomán; a sír publikációját lásd: Davies 1933, a sír ábrázolásához ugyanitt pl. XXIV)



15. kép. Nebamun és Ipuki sírja. TT 181, Théba, el-Khokha, Újbírodalom, 18. dinasztia, III. Amenhotep uralkodása, Kr. e. 1390–1353 (Borchardt 1934, 28, Abb. 4. nyomán; a sír publikációját lásd: Davies 1925, a sír ábrázolásához ugyanitt pl. XIX, XX)



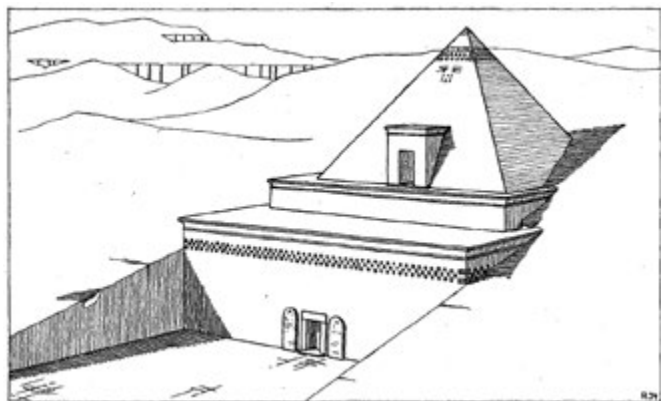
16. kép. Rekonstrukciós rajz Kampp 1996, 78, fig. 67. nyomán

sziklából kialakított homlokzata elé egy vályogtéglából készült felfalazás került, amelyen a plasztikus elemeket, a tóruszt és a párkányzatot is kialakították. Ezen elemek alatt kapott helyet a sírkúpok több sora (16–18. kép). A sírkúppecsétekkel ellátott agyagtéglák is ebben a kontextusban, a sarkok vagy a tórusz kialakításánál kaptak szerepet.

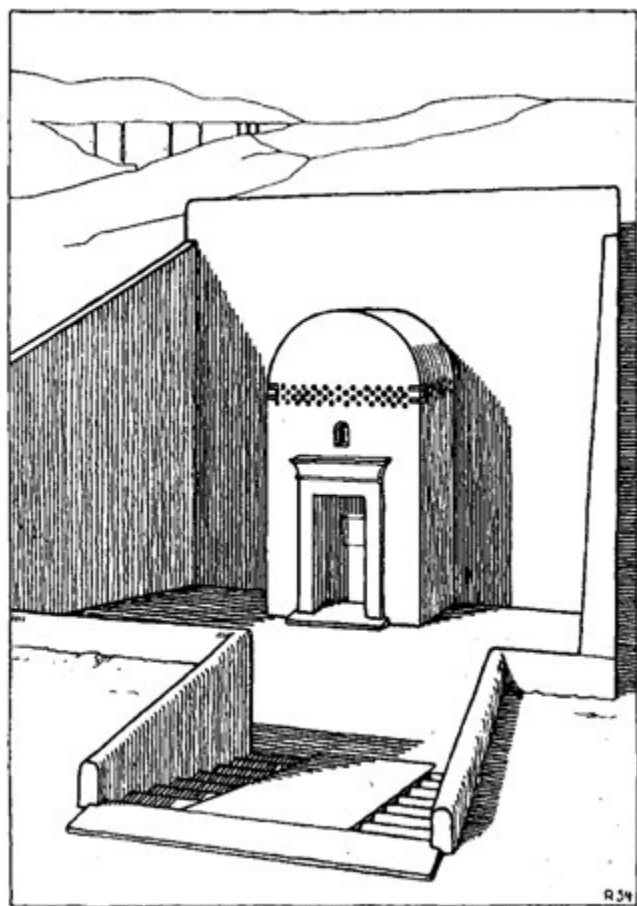
A sírkúpok előkerülése

A thébai nekropoliszban a dokumentált ásatások során talált sírkúpok előkerülési helye koncentrikus mintát mutat. Ez a minta jól megfigyelhető azokban az esetekben, amelyeknél a sírtulajdonos sírja ismert: a sírkúpok a legnagyobb számban a sír udvaráról, udvari aknájából, belső helyiségeiből, illetve közvetlen környezetéből kerültek elő, valamint kisebb számban a sír néhány száz méteres körzetéből, és számuk a távolság növekedésével fokozatosan csökken. Azokban az esetekben, amelyekben a sírkúp tulajdonosának sírja egyelőre még ismeretlen, az előkerülési minta vizsgálata segíthet meghatározni azt a szűkebb területet, ahol az adott sír elhelyezkedhetett, azonban vagy még nem tárták fel, vagy a már feltárt sírok közül még nem sikerült azonosítani és tulajdonoshoz kötni.

A TT 65 számú sírban és annak környékén az ásatási munkálatok megkezdése óta 448 sírkúp került napvilágra. A korpusz két nagy csoportra osztható: egyrészt az ásatási munka kezdetekor a sírban talált, ott felhalmozott sírkúpokra (330 darab); másrészt a sír egyes helyiségei, valamint az udvar, a környező sírok és a domboldal törmelékétől való megtisztítása során előkerült sírkúpokra (118 darab). Az előbbi csoportot a korábbi korok ásatói hagyták maguk után; a sír ugyanis a 19–20. század fordulóján és a 20. század elején korabeli kutatók raktárául szolgált, akik itt helyezték el a környéken összegyűjtött leleteket.¹⁷ Az utóbbi csoport darabjai pedig az évszázadok során a domboldalt befedő természetes, illetve korabeli ásatások-



17. kép. Rekonstrukciós rajz Borchardt 1934, 29,
Abb. 5 nyomán



18. kép. Rekonstrukciós rajz Borchardt 1934, 29,
Abb. 7 nyomán

ból származó törmelékhalomból kerültek napvilágra. Érdekes tény, hogy a TT 65 számú sír közvetlen közelében lévő sírok közül a tőle északra található TT 64 számú sír tulajdonosának, Heqaernehehnek a korpuszban lévő 100 darab sírkúpja közül 98-at a sírban találtunk, és csupán 2 került elő az ásatás során, míg a sírtól délre lévő, TT 66 és TT 67 számú sírok esetében az arány éppen fordított: tulajdonosaiknak, Hapunak, illetve Hapuszenebnek a korpuszban lévő 4, illetve 61 sírkúpja közül a sírban Hapuszenebtől csupán 1 darab sírkúpot találtunk, ezen kívül a két tulajdonos összes sírkúpja az ásatás során került elő.

A korpusz legnagyobb része viszonylag jó állapotban maradt fenn, a pecsétfeliratok többnyire jól olvashatók és azonosíthatók, bár a legtöbb sírkúp a test elkeskenyedő részének felénél-háromnegyedénél eltört. Az ásatáson előkerült sírkúpok közül a pecsétek alapján 389 köthető konkrét személyhez. A többi sírkúp esetében a pecsét vagy nem olvasható, vagy eredendően hiányzik róla. A sírkúpok túlnyomó többsége az Újbirodalomból, a 18. dinasztia középső időszakából származik, ez közelebbről meghatározva a Hatsepszut és III. Amenhotep uralkodása, vagyis kb. a Kr. e. 1479 és 1353 közötti időszakot jelenti.

A korpusz sírkúptulajdonosainak néhány példája

Összesen 26 sírtulajdonos azonosítható a pecsétfeliratok alapján, 24 esetben csak férfi tulajdonos jelenik meg, két esetben pedig férj és feleség együtt szerepel rajtuk. Egyazon sírtulajdonosnak számos egyforma sírkúpja lehetett, a korpuszban a legnagyobb darabszám ugyanazon sírkúptípusból 148 darab, amelyek egy Min nevű hivatalnokhoz tartoztak, akinek eddig még nem azonosították a sírját. A pecsétfeliratokon a tulajdonosok nevei mellett összesen 95 hivatali cím, udvari cím, valamint tiszteletbeli cím jelenik meg.¹⁸ Ezeken belül 54 különböző titulus azonosítható, a legmagasabb rangoktól, mint a vezír vagy Amun első prófétája, a ranglétra alján elhelyezkedőig, mint az írnok vagy az *uab*-pap. Az előkerült sírkúpok rendkívül nagy száma mellett ez a tény szintén azt bizonyítja, hogy a sírkúp egy mindenki számára elérhető, rendkívül népszerű és széles körben használt temetkezési tárgy volt.

A korpuszban szereplő sírkúpokon azonosított titulusok száma már önmagában is soknak tűnhet, mégis elenyészőnek mondható ahhoz képest, ahány titulus az egyes személyek sírjában, illetve emlékművein megjelenik: a III. Thotmesz (Kr. e. 1479–1425) alatt szolgáló Szennefernek, a TT 99 számú sír tulajdonosának például összesen 47 különböző udvari és hivatali, valamint 61 tiszteletbeli címe azonosítható sírjában, szobrain és egyéb emlékművein. Ez természetesen nem azt jelentette, hogy Szennefer ezt a mintegy 100 címet egyszerre viselte volna, és mindegyikhez hivatali funkció is járt. A titulusok közül a legtöbb, főleg a tiszteletbeli címek esetében, csupán egyszer fordul elő, de több olyan cím is van közöttük, amelyet négyszer, hatszor vagy akár tízszer is említnek. Ez egy igen általános és régi jelenség az ókori Egyiptomban, és nyilvánvalóan központi eleme volt az egyiptomi udvar és adminisztráció működésének.¹⁹ Néhány cím esetében, amely kétségtelenül valós funkciót jelentett, rendszeresen viselték és az adminisztráció meghatározott szegmenséhez tartozott, a vele járó tevékenységi körök többé-kevésbé ma is felismerhetők és értelmezhetők. Ezek alkotják a hivatali címek csoportját.

Jó néhány címhez azonban, jelentésük alapján, vélhetően egyáltalán nem, vagy nem feltétlenül tartozott meghatározott tevékenységi kör vagy adminisztratív funkció. Esetenként ezek elég ritkák és különlegesek is, mai ismereteink szerint nehezen vagy egyáltalán nem értelmezhetők. Ezek a címek általában a szolgálatért járó elismerések voltak, és sok esetben többet jelentettek a viselőjüknek, mint csupán az uralkodói kegy jelét, nevezetesen egy kényelmes hivatali vagy javadalmat, amely-

hez anyagi javak is társultak, minden különösebb kötelesség vagy feladatkör nélkül. Jelentőségüket az uralkodói udvarban, az uralkodó környezetében elfoglalt pozíció határozta meg, az uralkodóval való személyes kapcsolatot hangsúlyozták. Ezek az udvari címek vagy rangok.

A titulusok harmadik csoportját a tiszteletbeli címek vagy epithetonok alkotják, amelyek alapvetően az egyén tulajdonságairól és viselkedéséről dicsérő módon nyilatkozó szavak. Ezek az elhunyt személy önábrázolásának szerves részei, általuk önnön fontosságát és nagyszerűségét hangsúlyozza.²⁰

Mivel a sírokból található ábrázolások és feliratok, valamint az emlékművek legfontosabb célja az elhunyt evilági fontosságának, az uralkodó szolgálatában való hasznosságának hangsúlyozása volt, egy ókori egyiptomi hivatalnok esetében sosem egyszerű elkülöníteni egymástól a címek különböző típusait, és ezáltal hivatali pályafutásának egyes állomásait, hiszen az általa viselt címek sokfélesége ugyanannyira tükrözi egész karrierje alatt betöltött fontosságát, mint az irányítása alatt álló intézményeket vagy anyagi javakat.

Mindemellett szem előtt kell tartanunk, hogy a hivatali, az udvari és a tiszteletbeli címek közötti határvonal igen vékony, ennek következtében nem szabad túlértékelni bizonyos címek adminisztratív jelentését, jelentőségét. Szintén nehéz megállapítani, hogy egy hivatalnok meddig viselt egy-egy címet, illetve hogy egy-egy pozícióról előléptetés miatt vagy egyéb okból köszönt-e le. Nem alaptalan azonban az a feltételezés, hogy az elhunyt számára azoknak a címeknek van a legnagyobb jelentősége, illetve azokat a hivatalokat viselte jelentősebb ideig, amelyeket a leggyakrabban említ az emlékművein.

Szennefer öt leggyakrabban szereplő címe számos alkalommal felbukkan felirataiban; az *jmj-r3 sd3wtj.w*, a 'pecsétőrök felügyelője' 40-szer, az *jrj-p^t*, 'a pat-hoz tartozó'²¹ és a *h3tj-^c*, 'herceg', amely a két legmagasabb udvari rang, és amelyeknek fordítása kétséges, illetve változó,²² 30-szor, a *smr w^{tj}*, 'egyetlen barát' 14-szer, a *sd3wtj bjtj*, 'Alsó-Egyiptom pecsétőre' pedig 13-szor fordul elő. Az *jmj-r3 sd3wtj.w*, a 'pecsétőrök felügyelője' tényleges funkcióval bíró hivatali cím az uralkodó személyes vagyonát és erőforrásait felügyelő hivatalnokot jelölte. A másik négy udvari cím volt, az *jrj-p^t* és a *h3tj-^c* a legmagasabb, a *sd3wtj bjtj*, 'Alsó-Egyiptom pecsétőre' pedig a harmadik legmagasabb. Szennefernek a korpuszban két különböző sírkúpja is található, amelyeken szintén szerepelnek ezek a címek. A két sírkúp felirata:

*jrj-p^t h3tj-^c sd3wtj bjtj smr w^{tj} r3 shrr m t3 r dr=f
jmj-r3 sd3wtj.w sn-nfr whm nh nb jm3h jrj-p^t, h3tj-^c*

Alsó-Egyiptom pecsétőre, egyetlen barát, a száj, aki megnyugvást ad az egész országban, a pecsétőrök felügyelője, Szennefer, az újjászületett, az ellátmány ura.

*jm3hy-hr wsjr jrj-p^t h3ty-^c sd3wtj bjtj smr w^{tj} jmj-r3 sd3wtj.w
sn-nfr m3^c-hrw*

Ellátott Ozirisz előtt, a pat-hoz tartozó, herceg, Alsó-Egyiptom pecsétőre, egyetlen barát, a pecsétőrök felügyelője, Szennefer, az igazhangú.

Maga a tény, hogy egy hivatalnoknak két vagy három különböző pecsétellátott sírkúpja is volt, nem számít különlegességnek. Szennefer egyik hivatali utódának, a II. Amenhotep (Kr. e. 1425–1400) alatt szolgáló Amenemhatnak is több, szám szerint három különböző feliratú sírkúpja volt. Szenneferhez képest lényegesen kevesebb címét ismerjük, mintegy 5 hivatali, 6 udvari, és 6 tiszteletbeli címmel rendelkezik a fennmaradt források alapján. A leggyakrabban használt címei között felbukkannak a Szennefernél már megismert, „a pat-hoz tartozó”, „herceg”, „egyetlen barát”, „Alsó-Egyiptom pecsétőre” címek, amelyek mellett papi címek is megjelennek, mint „Amun főpapja”, „Amun házában birtokfelügyelője” és „Felső- és Alsó-Egyiptom prófétáinak előjárója”. A három sírkúptípusból kettő ebben a korpuszban is szerepel, a feliratuk a következő:

*jm3hy-hr wsjr jrj-p^t h3ty-^c sd3wtj bjtj smr w^{tj} jmj-r3 hm.w-ntr
n.w sm^cw mh^w hm-ntr tpj n jmn jmn-m-h3t*

Ellátott Ozirisz előtt, a pat-hoz tartozó, herceg, Alsó-Egyiptom pecsétőre, egyetlen barát, Felső- és Alsó-Egyiptom prófétáinak előjárója, Amun főpapja, Amenemhat.

*jm3hy-hr wsjr jrj-p^t h3ty-^c sd3wtj bjtj smr w^{tj} jrj-rd.wj n nb
t3.wj hm-ntr tpj n jmn jmn-m-h3t*

Ellátott Ozirisz előtt, a pat-hoz tartozó, herceg, Alsó-Egyiptom pecsétőre, egyetlen barát, a Két Ország urának kísérője, Amun főpapja, Amenemhat.

A harmadik sírkúptípuson pedig szinte ugyanez olvasható:

*jm3hy-hr wsjr jrj-p^t h3ty-^c sd3wtj bjtj smr w^{tj} mh jb n nb
t3.wj hm-ntr tpj n jmn jmn-m-h3t*

Ellátott Ozirisz előtt, a pat-hoz tartozó, herceg, Alsó-Egyiptom pecsétőre, egyetlen barát, a Két Ország urának bizalmasa, Amun főpapja, Amenemhat.

Amint látható, a három felirat csupán egyetlen címben tér el egymástól: két sírkúpon egy tiszteletbeli cím, egy sírkúpon pedig egy magas papi cím szerepel. Az eltérés egyik lehetséges magyarázata a sírkúpok készítésének időbeli különbsége. Mivel az ókori egyiptomiak még életük javában elkezdtek az előkészületeket a túlvilági életre és evilági emlékü fenntartására, sírjukat és temetkezési tárgyaikat is idejekorán elkészítették. Ez természetesen hosszadalmas folyamat volt, ami alatt életükben és hivatali előmenetelükben is változások következtek be, amelyeket a tárgyi emlékeiken is megörökítettek. Egy ilyen hivatali előmenetelnek lehet nyoma az a sírkúpfelirat, amely a papi címet említi, és amelyet a másik két, már korábban elkészült sírkúptípus mellett utólag kellett gyártani. Mindez természetesen csak feltételezés. Ennél bizonyosabb azonban a hivatali ranglétrán való előrelépés miatti új sírkúpok készítésének ténye a III. Thotmesz és II. Amenhotep alatt hivatalban lévő Jamunedzseh esetében, akinek sírkúpjain a következő feliratok olvashatóak:

jm3hy-hr wsjr jmj-r3 rwy.t whm.w nsw.t j3mw-ndh nb jm3h

Ellátott Ozirisz előtt, a bejárat csarnok felügyelője, a király hírnöke, Jamunedzseh, az ellátmány ura.

whm.w nsw.t tpj jmj-r3 rwy.t j3mw-ndh m3c-hrw

A király első hírnöke, a bejárat csarnok felügyelője, Jamunedzseh, az igazhangú.

Megfigyelhető, hogy a második feliratban, amely a magasabb hivatali címet tartalmazza, még a két titulus sorrendje is felcserélődött: az első királyi hírnök került előre, feltehetően azért, mert rangban, fontosságban megelőzte a másik címét, a bejárat csarnok felügyelőjét. Sírjában és emlékművein gyakoriságban az első között vannak ugyanezen

címei, de mellettük nagy számban szerepelnek a már korábban említett a *pat*-hoz tartozó, herceg, Alsó-Egyiptom pecsétőre, egyetlen barát, a Két Ország urának bizalmasa címek is.

Abban az esetben, amikor a sírtulajdonostól a sírkúpon kívül más szöveges forrás – például sírban elhelyezett életrajz, életrajzi adatokat tartalmazó szobor vagy sztélé – is rendelkezésünkre áll, amelyek részletesebben megvilágítják hivatali pályafutását, az egyes sírkúpok készítésének ideje is közelebből behatárolható. A sírkúpon szereplő nevek és címek elemzésével, valamint további, korábban előkerült és feldolgozott tárgyi emlékekhez kapcsolásával, a thébai nemesi nekropoliszba temetkező más személyekhez fűződő hivatali és/vagy rokonkapcsolatok vizsgálatával tisztább képet kaphatunk a sírkúptulajdonosok között eddig feltárt viszonyokról, és ez a kutatás egy következő szakaszát jelenti.

Jegyzetek

- 1 A sírkúpok készítésének menetéről bővebben lásd Kruck 2012, 35–38. Korongon készült sírkúpokhoz lásd például British Museum, Inv. No. EA 9720, EA 9730; Metropolitan Museum of Art, Inv. No. 15.2.67, 15.2.69, 15.2.70, 30.6.61.
- 2 Eggebrecht 1977, 857–859; Zenihiro 2009, 15–19; valamint: <https://sites.google.com/view/funerarycones/geographical-distribution>.
- 3 Zenihiro 2009, 19–22; Kruck 2012, 24–25.
- 4 A kronológiához lásd Hornung–Krauss–Warburton 2006.
- 5 A pecsét nélküli sírkúpok esetében a datálást az előkerülés kontextusából, illetve az agyag összetételének anyagvizsgálatából lehet megállapítani, lásd Kruck 2012, 25, 38–40.
- 6 Használatuk legintenzívebb időszaka a Hatsepszut és III. Amenhotep uralkodása alatti intervallum volt, kb. Kr. e. 1479–1353 között. Ez az időszak mind az egyes sírkúptípusok számát, mind az egyazon tulajdonoshoz tartozó darabszámot tekintve kiemelkedő volt.
- 7 Az egyes elképzeléseket bemutató forrásokat összegyűjtve lásd: <https://sites.google.com/view/funerarycones/functions>
- 8 Champollion 1927, 164.
- 9 Mariette 1864, 145; Maspero 1884, 138; Petrie 1887, 23; Maspero 1889, 98; Budge 1893, 218; Maspero 1895, 166; Budge 1925, 394; Bruyère 1927, 19, 53–55.
- 10 Schiaparelli 1884, 25–27; Eggebrecht 1977, 858; Eigner 1984, 108, 112; Manniche 1988, 4; Hodel-Hoernes 2000, 12–13; Al-Thibi 2005, 53–54.
- 11 Birch 1858, 24–25; Rhind 1862, 136–138; Borchardt–Königsberger–Ricke 1934, 25–34; Reeves–Ryan 1987, 47–49; Ryan 1988, 165–170; Étienne 2009, 234.
- 12 Winlock 1928, 7; Badawy 1968, 441–442; Hayes 1990, 34; Polz 2007, 273–274; Kruck 2012, 19, 26, 38.
- 13 Ockinga 1993, 5.
- 14 Birch 1858, 24; Rhind 1862, 136; Winlock 1928, 23, fig. 4; Reeves–Ryan 1987, 48.
- 15 Andrea Gnirs személyes közlése alapján.
- 16 Lásd például az El Kabból származó agyagmodellen, Petrie Museum of Egyptian Archaeology, Inv. No. UC18400.
- 17 A TT 65 számú sírban és annak környékén a századfordulón P. E. Newberry végzett ásatásokat, akitől 1903-ban Sir R. Mond vette át a koncessziót és folytatta a feltárási munkákat. A sír a Mond által végzett ásatás alatt és után a Newberry által a környéken összegyűjtött leletek raktárául szolgált, így az jelenlegi ásatás megkezdésekor a sírban talált sírkúpok is minden bizonnyal ezeknek a leleteknek a részét képezik. Carter 1903, 49; Mond 1904; Mond 1905; Weigall 1908, 129; Collins 1976, 18.
- 18 Brack–Brack 1977, 84–85.
- 19 Az óegyiptomi adminisztráció felépítéséhez a különböző időszakokban lásd Helck 1954; Helck 1958; Baer 1960; Strudwick 1985; Grajetzki 2000.
- 20 Strudwick 2016, 9.
- 21 „A *pat* megnevezés predinasztikus eredetű, pontos értelme ismeretlen, a társadalom legfelső rétegéhez tartozó, talán örökletes kiváltságokkal rendelkező csoportot jelölt.” Kóthay–Gulyás 2007, 459.
- 22 Kóthay–Gulyás 2007, 456, 459.

Bibliográfia

- Al-Thibi, M. 2005. *Aspects of Egyptian Funerary Cones*. Liverpool.
- Badawy, A. 1968. *A History of Egyptian Architecture*. Berkeley.
- Baer, K. 1960. *Rank and Title in the Old Kingdom. The Structure of the Egyptian Administration in the Fifth and Sixth Dynasties*. Chicago.
- Birch, S. 1858. *History of Ancient Pottery*. Vol. 1. London.
- Borchardt, L. – Königsberger, O. – Ricke, H. 1934. „Friesiegel im Grabbauten”: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 70, 25–34.
- Brack, A. – Brack, A. 1977. *Das Grab des Tjanuni. Theben Nr. 74*. Archäologische Veröffentlichungen 19. Mainz am Rhein.
- Bruyère, B. 1927. *Rapport sur les fouilles de Deir El Médineh (1926)*. Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 4,3. Le Caire.
- Budge, E. A. W. 1893. *The Mummy. Chapters on Egyptian Funereal Archaeology*. Cambridge.
- Budge, E. A. W. 1925. *The Mummy. A Handbook of Egyptian Funerary Archaeology*. Cambridge.

- Champollion, J-F. 1927. *Notice descriptive des monumens égyptiens du Musée Charles X*. Paris.
- Collins, L. 1976. „The Private Tombs of Thebes. Excavations by Sir Robert Mond 1905 and 1906”: *Journal of Egyptian Archaeology* 62, 18–40.
- Davies, N. de G. 1925. *The Tomb of Two Sculptors at Thebes*. New York.
- Davies, N. de G. 1933. *The Tomb Nefer-hotep at Thebes*. Vol. 1. New York.
- Davies, N. de G. 1941. *The Tomb of the Vizier Ramose*. London.
- Davies, N. M. 1938. „Some Representations of Tombs from the Theban Necropolis”: *Journal of Egyptian Archaeology* 24, 25–40.
- Engelbrecht, A. 1977. „Grabkegel”: *Lexikon der Ägyptologie*. Vol. II. Wiesbaden, 857–859.
- Eigner, D. 1984. *Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit in der thebanischen Nekropole*. Wien.
- Étienne, M. 2009. *Les portes du ciel: visions du monde dans l’Égypte ancienne*. Paris.
- Grajetzki, W. 2000. *Die höchsten Beamten der ägyptischen Zentralverwaltung zur Zeit des Mittleren Reiches*. Berlin.
- Hayes, W. C. 1990. *The Scepter of Egypt. The Hyksos Period and the New Kingdom (1675–1080 B.C.)*. New York.
- Helck, W. 1954. *Untersuchung zu den Beamtentiteln des ägyptischen Alten Reiches*. Ägyptologische Forschungen 18. Glückstadt – Hamburg – New York.
- Helck, W. 1958. *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs*. Probleme der Ägyptologie 3. Leiden–Köln.
- Hodel-Hoernes, S. 2000. *Life and Death in Ancient Egypt. Scenes from Private Tombs in New Kingdom Thebes*. Ithaca–London.
- Hornung, E. – Krauss, R. – Warburton, D. A. 2006. *Ancient Egyptian Chronology*. Leiden–Boston.
- Kampp, F. 1996. *Die thebanische Nekropole*. Mainz am Rhein.
- Kóthay K. A. – Gulyás A. 2007. *Túlvilág és mindennapok az ókori Egyiptomban*. Miskolc.
- Kruck, E. 2012. *Dra’ Abu el-Naga I. Eindrücke. Grabkegel als Elemente thebanischer Grabarchitektur*. Wiesbaden.
- Manniche, L. 1988. *Lost Tombs. A Study of Certain Eighteenth Dynasty Monuments in the Theban Necropolis*. London – New York.
- Mariette, A. 1864. *Notice des principaux monuments exposés dans les galeries provisoires du Musée d’Antiquités Égyptiennes*. Alexandrie.
- Maspero, G. 1884. *Guide du visiteur au Musée de Boulaq*. Boulaq.
- Maspero, G. 1889. *Catalogue du Musée égyptien de Marseille*. Paris.
- Maspero, G. 1895. *Manual of Egyptian Archaeology and Guide to the Study of Antiquities in Egypt*. New York.
- Mond, R. 1904. „Report of Work Done in the Gebel esh-Sheikh Abd-el-Kurneh at Thebes January to March 1903”: *Annales du Service des Antiquités de l’Égypte* 5, 97–104.
- Mond, R. 1905. „Report of Work in the Necropolis of Thebes during the Winter of 1903–1904”: *Annales du Service des Antiquités de l’Égypte* 6, 65–96.
- Ockinga, B. 1993. „A Funerary Cone of Merymose”: *Ancient History Resources for Teachers* 23/1, 5.
- Petrie, W. M. F. 1887. *A Season in Egypt 1887*. London.
- Polz, D. 2007. *Der Beginn des Neuen Reiches: zur Vorgeschichte einer Zeitenwende*. Berlin.
- Reeves, N. – Ryan, D. P. 1987. „Inscribed Egyptian Funerary Cones in situ. An Early Observation by Henry Salt”: *Varia Aegyptiaca* 3/1, 47–49.
- Rhind, A. H. 1862. *Thebes, its Tombs and their Tenants, Ancient and Present*. London.
- Ryan, D. P. 1988. „The Archaeological Analysis of Inscribed Funerary Cones”: *Varia Aegyptiaca* 4/2, 165–170.
- Schiaparelli, E. 1884. *Il significato simbolico delle piramidi egiziane*. Turin.
- Strudwick, N. 1985. *The Administration of Egypt in the Old Kingdom. The Highest Titles and their Holders*. London.
- Strudwick, N. 2016. *The Tomb of Pharaoh’s Chancellor Senneferi at Thebes (TT99). Volume 1: The New Kingdom*. Oxford–Philadelphia.
- Weigall, A. E. P. 1908. „A Report on the Tombs of Shêkh Abd’ el Gûrneh and el Assasîf”: *Annales du Service des Antiquités de l’Égypte* 9, 118–36.
- Winlock, H. E. 1928. „The Egyptian Expedition 1925–1927. The Museum’s Excavations at Thebes”: *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 23, No. 2, Part 2, 3–58.
- Zenihiro, K. 2009. *The Complete Funerary Cones*. Tokyo.

Andreas Fuchs (1960) a Tübingeni Egyetem tanára. Fő kutatási területe az ókori Mezopotámia, közelebbről az Újasszír Birodalom had- és kultúrtörténete. A téma alapvető szakirodalmát jelentik a II. Šarrukīn királyfeliratait és királyi levelezését tartalmazó forrásközlései.

Katonaállam volt-e az Újasszír Birodalom?

Andreas Fuchs

A félreértések elkerülése végett először is szükség van a „katonaállam” és az „állam” fogalmak meghatározására.

Az egyszerűség kedvéért az államon olyan uralom- és szervezetformát fogunk érteni, mely

- (1) egy bizonyos terület felett uralkodik, amelyen belül valamennyi lakos felett illetékes, ahol központi hatóságként működik, és uralmát nem kell mással megosztania; továbbá
- (2) megújítási mechanizmusokkal és ezáltal bizonyos tartóssággal rendelkezik.

AsszírIA mindkét kritériumnak megfelel. A királyság és a templom alakjában AsszírIA olyan intézményekkel bírt, amelyek a vizsgálódásunk tárgyát képező időszakban már sok száz éves múltat tekintettek vissza. A templomok ekkor a király ellenőrzése alatt álltak, az övének kívül *de iure* és legtöbbször *de facto* sem rendelkezett fölöttük más hatalom.

Katonaállamról, másfelől, akkor beszélhetünk, ha egy államnak

- (1) szándéka és ideológiai-vallási alapja a háborúra való készség,
- (2) a hadviselést lakosságának többsége számára legfontosabb főfoglalkozássá teszi,
- (3) szervezetenként képes arra, hogy eszközeit nagy részben és tartósan hadviselésre használja, és, végül, ha
- (4) az állam fennmaradása szinte teljes egészében és anyagi szinten is a katonai sikerességen alapszik.

Mind a négy feltétel teljesülése szükséges, amint ezt a következő két példa is megmutatja.

Noha az európai középkor igen harcias nemességgel bírt, a fenti definíciónak megfelelő államszervezettel nem rendelkezett, ezért a nemességnek az egyházzal kellett osztoznia a hatalomban. Ez a kaotikus hatalmi rendszer az erőforrásoknak csupán részleges mozgósítását tette lehetővé, és a hosszabb távú hatalomkoncentráció eleve lehetetlen volt.

Ezzel szemben áll a második példa, a Szung-dinasztia kori Kína, a Kr. u. 11. században. E dinasztia császárai birodalmuk erőforrásait felett messzemenően rendelkeztek, és bevételeik nagyobb részét ténylegesen katonai célú kiadásokra fordították. Ám mindezt kényszerből tették, mivel birodalmuk folyamatos külső fenyegetettségnek volt kitéve. Az elit értékrendje és irányultsága – a lakossághoz hasonlóan – háborúellenes volt, és a katonaságra mindkét réteg elutasítással és bizalmatlansággal tekintett. A Szung kori Kína nem szorult rá a háborúra, és sokkal jobban boldogult nélküle.¹

A középkori európai királyságok és a Szung kori Kína csupán a kritériumok egy részének feleltek meg, ezért esetükben nem beszélhetünk katonaállamról.

Vajon az említett kritériumok érvényesek-e az Újasszír Birodalomra? Hogy ennek megítéléséhez eljuthassunk, előbb szólnunk kell magáról Asszíriáról, az államalakulat



1. kép. Asszír király harci kocsiján
(Dezső 2012b, 266, 23. kép nyomán)

történelméről és hadseregéről. Ezt követően ki kell térnünk az asszír gazdaság alapjaira, valamint a hadsereg és a társadalom többi részének viszonyára.

Asszíria kezdetben csupán Aššur városát és annak közvetlen környékét, a mai Moszultól délre, a Tigris partján fekvő területet jelentette. Tágabb értelemben Asszíria egy háromszög alakú terület, melynek csúcsait egyrészt Aššur maga, továbbá Ninive (a mai Moszul városának keleti része) és Arbēla (a mai Erbil) városok alkotják. Asszíria még e tágabb definíció szerint is csupán a mai Észak-Irak egy kis részét foglalta magában. Erről a meglehetősen szerény területi alapról kiindulva Asszíria két expanziós programot valósított meg.

A Kr. e. 14. században felszámolta a Mitanni Birodalom királyaitól való függőségét, és apránként meghódította korábbi urainak területét. Így alakult ki a Középasszír Birodalom, melynek fénykora a Kr. e. 13. századra esett. Asszíria ekkor csupán egy volt a Közel-Kelet nagyhatalmai közül, és egyáltalán nem a legjelentősebb. Nyugatról a Hettita Birodalom, délről a Babilóni Királyság közé szorítva Asszíria további terjeszkedése meglehetősen behatárolttá vált. A Kr. e. 12. századtól valamennyi szomszédjához hasonlóan Asszírának is belső és külső nehézségekkel kellett megküzdenie, melyek közül a legnagyobb veszélyt az arámi nomádok növekvő nyomása jelentette. Leginkább a röviddel a Kr. e. 1000 előtti és utáni évtizedekben szenvedett el fájdalmas területi veszteségeket. A Kr. e. 12. századi politikai porondon meghatározó nagyhatalmak közül egyedül Asszírának sikerült minden nehézség ellenére jó-szerivel érintetlen belső struktúrával fennmaradnia.

A Kr. e. 10. század végétől ismét egy expanziós időszak kezdődött, s ez a tárgyunkat képező időszak, nevezetesen az Újasszír Birodalom kora. Kr. e. 930 és 850 között Asszíria visszaállította hatalmát a Kr. e. 12. században birtokolt területek felett, sőt terjeszkedése részben már túl is lépett azokon. A birodalom most már magában foglalta lényegében a mai Észak-Irak teljes területét, valamint a mai Szíriának az Euphratéstól keletre fekvő területeit. Az asszírok Kr. e. 850 és 745 között több hosszú hadjáratra is vállalkoztak, amelyek jóval túlnyúltak az előbb említett területeken, ám ezek mégsem ve-

zetek újabb tartományok kialakításához; az asszírok ebben a korszakban megelégedtek az újonnan alávetettek fölötti közvetett uralommal. Kr. e. 745 és 702 között újabb expanziós időszak következett, amelynek végére a birodalom a mai Irak, Szíria, Libanon, Izrael és Jordánia területét teljes mértékben, míg Délkelet-Törökország és Nyugat-Irán területének bizonyos részeit foglalta magában.

Ezzel Asszíria elérte maximális kiterjedését, amellyel a rendszer és a gyenge alapzat még éppen meg tudtak birkózni.

Körülbelül Kr. e. 702-től 627-ig Asszíria mindenekelőtt azon igyekezett, hogy ezeket a területeit megtartsa. Továbbra is akadtak említésre méltó, látványos vállalkozások, például az Egyiptom vagy Elám elleni invázió, azonban ezek a hódítások rövid életűnek bizonyultak. A legnagyobb és hosszú távon is megoldhatatlan problémának a Babilónia feletti uralom fenntartása bizonyult: a területen minden újabb generáció egyre növekvő heveséggel lázadt az asszír uralom ellen. Az utolsó ezen felkelések közül, amely Kr. e. 627-ben kezdődött, Asszíria már nem tudta leverni, ráadásul ekkor egy teljesen váratlan irányból – nevezetesen Iránból – a médek is támadást indítottak, így megpecsételődött Asszíria sorsa. Kr. e. 609-ben az utolsó asszír város is elesett, és ugyanekkor az utolsó asszír király is életét vesztette.

Az Újasszír Birodalom nem csupán rablóhadjáratokra vállalkozott, hanem a meghódított területeket – melyeknek lakossága etnikai, kulturális és nyelvi szempontból is különbözött az asszír magterületétől – próbálta uralma alatt meg is tartani. Az ennek alapjául szolgáló hivatalos ideológia éppoly arcátlan volt, mint amilyen egyszerű. Ennek értelmében az istenek az asszír királysággal együtt a világ feletti hatalmat is az asszír uralkodónak adományozták. A királynak tehát nem kellett előbb megküzdenie a világ feletti hatalomért, az máris az övé volt. És mivel a világ saját tulajdonát képezte, a lakóinak szolgálatot kellett teljesíteniük és adót kellett fizetniük neki. A király nem idegen országokat győzött le – e szemlélet alapján idegen országok nem is léteztek –, ő csupán jogos hatalmát érvényesítette ott, ahol gonosz emberek ennek gyakorlásában megakadályozták.

Bár az asszírok évszázadokon át viseltek háborúkat, saját megítélésük szerint mégsem vezettek soha egyetlen támadó háborút sem, mindig csupán a lázadókat győzték le. Ezen kívül az összes ellenségüket egyben bűnösnek is tekintették, mert a rend, ami ellen lázadtak, az istenek által volt elrendelve.² Ennek következtében a háborúk mindig igazságos háborúk voltak, mégpedig ennek minden következményével együtt: vagyis az asszírok oldalán koncentráldott minden, ami jó, a másik oldalon pedig minden gonoszság. Lázadóként és bűnösökként az asszír állam ellenségei tehát jogvesztetté is váltak – ugyanúgy, ahogy ma is jogvesztettek azok, akiket terroristának nyilvánítanak –, és az ellenük vezetett háborúkat a legnagyobb brutálissággal vívták. A katonákat a táborba visszahozott levágott fejek után jutalmazták; amit ma járulékos veszteségnek neveznénk, azt ők ünnepelték, nem pedig sajnálták. Végül már nem volt elegendő az ellenség egyszerű elpusztítása sem: a királyoknak kifejezett céljukká vált, hogy ellenségeiknek lassú és fájdalmas halált okozzanak.³ Mindemellett ez mindig csupán az ellenfél lakosságának kis részét érintette, mivel az asszírok soha nem folytattak a lakosság kiirtását célzó háborút.

Amennyire egyszerű az asszír ideológiát megérteni, éppoly elfogadhatatlan volt az a többség – az áldozataik – számára,

mivel Asszíria sokat követelt, de keveset adott cserébe. Ilyen körülmények között az asszíroknak a területi terjeszkedésre tett valamennyi kísérlet során a legkeményebb ellenállással kellett számolniuk, már csak azért is, mert a hivatalos ideológiával szemben igenis voltak olyan külső hatalmak, amelyek egyáltalán nem voltak annyira gyengék, mint amennyire azt az asszírok szerették volna. Mivel az asszírok politikájának önkéntes támogatása sem volt remélhető, az egyetlen út az erőszak maradt magas igényeik megvalósítására. Ehhez pedig az egyetlen eszközt egy erőteljes hatalmi apparátusban látták, melynek középpontjában a hadsereg állt.

Mindez olyannyira sikeres volt, hogy az asszír hadsereg mintegy 300 éven át jobbnak bizonyult összes ellenfelénél, amely szembeszállt vele. Anélkül, hogy elmerülnék a részletekben, elég csupán annyit megemlíteni, hogy ez a hadsereg mind a babilóniai mocsarakban, mind a szíriai pusztákban, mind az iráni sósivatag peremvidékén és még az Örmény-hegyvidéken is tudta, miként kell győzelmet aratnia. Sőt, kételtű műveletek végrehajtására is képes volt a Perzsa-öböl vagy a Földközi-tenger térségében – igaz, ezekre csak főnőcsiai segítséggel volt képes, hiszen Asszíria, szárazföldi hatalom lévén, nem rendelkezett saját tengeri haderővel.

De miért lehetett sikeresebb Asszíria minden ellenfelénél? Mivel manapság annyira jelentős szerepet tölt be a technológia, abba a kísértésbe eshetünk, hogy az asszírok sikerét is technológiai fölényükre vezessük vissza. Ez azonban csak nagyon korlátozott értelemben igaz. Hiszen a Kr. e. 1. évezred elejének két leglényegesebb újítását, a lovaglást és a vas olcsó előállításának technológiáját Asszíria éppen csak átvette, amikor ezek a technikák már bebizonyították hasznosságukat a környező népek körében.⁴ Az asszírok egyetlen új fegyvert sem találtak fel, viszont a fegyvertárak alapvető elemeit állandóan változtatták és továbbfejlesztették. Ez mindenekelőtt a harci kocsira vonatkozott, amely továbbra is csataelődöntő fegyvernemnek számított; továbbá a lovasság alkalmazására és felszerelésére, valamint a különböző ostromgépekre.⁵ Az íj, amely tulajdonképpen a legjelentősebb és legfontosabb fegyvernek számított,⁶ változatlan maradt, és ugyanígy a közelharc fegyverek is, eltekintve a különböző nagyságú és formájú pajzsokkal való kísérletezéstől. Említésre méltó technológiai fölénytel tehát Asszíria nem rendelkezett: az írásos források alapján az asszírok és ellenfeleik nagyjából ugyanolyan fegyverekkel harcoltak.

Ha a minden kultúrában általánosan meglévő, az isteni segítségre vonatkozó feltételezést történeti elemzésünkben most figyelmen kívül hagyjuk, akkor a forrásokban az asszír fölénynek két oka mutatható ki.

Az egyik ilyen előny a hadi jártasság volt, ami szükségszerűen következett abból a tényből, hogy az asszír király elvileg minden évben vezetett hadjáratot. E kompetencia jellegén és mértékén kívül tulajdonképpen a taktikáról is sajnálatosan keveset tudunk, mivel az asszírok számos csatájukról egyetlen hasznavehető leírást sem hagytak ránk örökre. A fegyverzet és egyes hősies jelenetek leírásai alapján pusztán olyan rendkívül általános sejtéseink lehetnek, hogy az ellenfelet nyílzáppal borították el, megbontván annak sorait és előkészítve ezzel a harci kocsizók rohamát, amitől a csata tényleges eldöntését várták.

Az asszír sikerek második, sokkal gyakrabban emlegetett oka a hadsereg mérete. Az asszír hadsereg tömege az ellen-

séges országot a források fordulatai szerint „ködként” vagy „viharfelhőként” borította el, vagy mint „a sáskajárás” csapott le rá. A számbeli erőfölényt könnyen megmagyarázza, hogy Asszíria a Kr. e. 10. század vége felé, mikor újabb expanzióba kezdett, bár területe némileg lecsökkent, még mindig sokkal nagyobb volt, mint a körülötte fekvő kisebb államok. És mire a Kr. e. 9. század közepe felé erősebb ellenfelek jelentek meg a porondon, maga Asszíria már akkorára növekedett, hogy a tömegében rejlő előnyt ezen újabb ellenfelekkel szemben is birtokolta. Tehát a siker titka a számbeli fölény és a nagyobb kompetencia egyesítésében állt.⁷

Az asszír hadinép méretéről hozzávetőleges képet ad két belső keletkezésű, nem az utókor számára készült forrás a Kr. e. 8. század végéről. Az első egy a katonai adminisztráció által készített lista, amely különféle katonai egységeket sorol fel; a listán szereplő tételek összege több mint 25 000 fő. A szöveg azonban töredékes formában maradt fenn, így az összlétszám ennél feltehetően nagyobb is lehetett, és az sem világos, hogy ezek az egységek a teljes haderőnek tulajdonképpen mekkora részét jelentették.⁸ A második forrás egy királynak írott levél: ebben egy határerődben gyülekező seregről esik szó, amely az ott tárolt készletekből látja el magát. A kiosztott élelem és takarmány alapján kiszámítható, hogy a levél megírásának idejére már kb. 32 000 ember és 3500 állat gyűlt ott össze.⁹ A szöveg kifejezetten utal rá, hogy további csapatok érkezésére is várnak még, és mivel a király sincs még jelen ekkor – akinek a levél szól –, ezek a számok feltehetőleg még nem tartalmazzák a birodalmi központból származó elit egységeket sem.

Az asszírok viszonylagos számbeli fölénye azáltal jött létre, hogy a hadsereget minden évben célzottan egyetlen régió ellen vetették be. Csak igen későn, és akkor is ritkán harcolt Asszíria egyszerre több ellenfél ellen. Soha nem állt rendelkezésre elegendő katona ahhoz, hogy az olyan népesebb tartományokat, mint Babilónia vagy Egyiptom, megfelelőképpen tudja megszállás alatt tartani. Ha ezeken a területeken felkelésekre került



2. kép. Asszír lovaskatona
(Dezső 2012b, 265, 22. kép nyomán)

sor, akkor az ellenfél vagy saját támaszpontjukon izolálta az asszír helyőrségeket, vagy egyszerűen kisöpörte őket.

Tekintettel a hadsereg jelentőségére és több tízezer fős létszámára, rendkívül sajnálatos, hogy alig ismerjük társadalmi összetételét: a számos adminisztratív dokumentum ellenére is csupán nagyon keveset tudunk erről.¹⁰ A rekrutáció rendszeréről még annál is kevesebbet tudunk, mint a hadsereg felépítéséről – pedig ismereteink e téren is szerénynek mondhatók –, hiszen minderről a források egyáltalán nem mondanak semmit. Az asszír hadsereg heterogenitása miatt a Kr. e. 8. század közepétől mindenestre kizárható, hogy a kiképzés minden csapatnál azonos elvek szerint valósult volna meg.

Egy nagy létszámú hadsereg említésére a mai olvasónak valószínűleg az ezzel kapcsolatos magas költségek jutnak az eszébe. Az asszírok ebben a tekintetben megkísérelték, hogy a terheket, mindenekelőtt a sereg élelemmel és takarmánnyal való ellátásának terhét, egyenletesen osszák szét a birodalmon belül. Ennek érdekében a hadjáratok közötti időben a helytartó visszavezette saját csapatait az adott tartományba, hogy ott lássa el őket, s ezáltal a hadsereg jelentős részének ellátása nem az asszír magterület számára jelentett terhet. Minden tartományi főváros és minden támaszpont egyúttal raktár is volt, ami lehetővé tette az átvonuló csapatok zavartalan és gyors előrehaladását, s elkerülhetővé vált a földműves lakosság beszolgáltatásokkal való zaklatása. Bár ezeket a magtárakat a helyi lakosságnak kellett feltöltenie, ezek az adók előre szabályozottak és ezáltal kiszámíthatóak voltak. Az évenkénti hadjáratok a hadsereg ellátásának terhét jelentős részben az ellenségre rótták, az ő tartalékait élte fel a sereg, amíg országukat dúlta.

Ám ez még nem minden. Az asszír királyok alapvető elgondolása az volt, hogy hadseregük ne csupán ne eméssze fel a jövedelmüket, hanem nagymértékben gyarapítani is segítsen azt. Először is a hadjáratoknak lehetőleg gazdag zsákmányt kellett eredményezniük, bár annak mibenléte természetesen az adott prédától függött. A szegény, ám mozgékony és agresszív arámi nomádok elleni védekezés a Kr. e. 11–10. században ebből a szempontból éppoly problematikus volt, mint amennyire megterhelő, mivel pusztán pénzügyi értelemben egyáltalán nem volt jövedelmező. Kielégítőbben alakultak például a gazdag szíriai és levantei államok elleni hadjáratok, amelyeket követően az arany és az ezüst tonnaszám került az asszír kincstárba.¹¹ Az ilyesféle bevétel esetén természetes, hogy az jelentős mértékben függ a véletlentől, nagy ingadozásoknak van kitéve, és sem a mértéke, sem a fajtája nem kalkulálható előre.

A birodalom eltartása szempontjából sokkal fontosabb volt az adófizetés formájában megvalósuló folyamatos bevétel. Ezt a rendszert csupán a hadsereg pusztá létéből fakadó fenyegetés működtette, és adójavak formájában egész folyamát indította a birodalmi centrum felé az olyan értékes készárúknak, állatoknak és mindenféle nyersanyagoknak, amiket máskülönben a birodalom nehezen tudott volna megfizetni.¹² Az uralkodó szempontjából tehát a hadsereg már csak az állami jövedelmek tekintetében is a legjelentősebb tényezőnek számított. De eltekintve a hadseregnek köszönhetően megszerzett javak gazdasági hozadékától, egyedül a hadsereg tudta garantálni a birodalom egyben tartását is: egyrészt a függetlenségi törekvések erőszakos elnyomása, másrészt az együttműködni kész kliens és vazallus uralkodók határvédelmének és saját területük feletti uralmuknak a garantálása révén.

Milyen pozíciót töltött be tehát a fegyveres erő az asszír társadalom nem katonáskodó csoportjaival összefüggésben?

Először is fontos tisztáznunk, hogy az Asszír Birodalomban nem a magterületen születettek és a tartományok lakói közötti ellentét vált döntővé, hanem az uralkodó hatalmi apparátusához való tartozás vagy nem tartozás viszonyrendszere. A római polgárjog megfelelője nem létezett, és azt, hogy valaki asszír volt-e, sokkal kevésbé határozta meg a privilégiumok, mint a köteleességek. A király az alávetett népeket egyúttal asszírrá is tette, mivel rájuk ugyanazon adókat és szolgáltatásokat rótt ki, mint amit az asszíroknak kellett teljesíteniük. Ezen köteleességek alól mentességet kaptak mindenekelőtt a templomok és a tőlük függő viszonyban lévő személyek, valamint azok, akiket az uralkodó meg kívánt jutalmazni.¹³

Azokat az embereket azonban, akik nem tartoztak az állami apparátushoz, a királyfeliratok szövegei gyakran az állatokhoz hasonlítják. A király lemészárolja őket, ha lázadók vagy ellenségek, és a foglyokat úgy osztja szét a seregének, mint a juhokat, vagy „zöldellő réteken legelteti” őket – ez szó szerinti egyezés a Biblia szövegével –, mihelyst új alattvalóként tekint rájuk.¹⁴ Az uralkodó számára az ország élő felszerelési tárgyainak számítottak; ahogy a lakáson belül a bútorkat igény szerint ide-oda tologatjuk, az asszírok úgy csoportosítottak át egész népeket, ha úgy vélték, hogy egy adott közösség hasznosabb vagy legalábbis kevésbé káros lenne számukra a birodalom egy másik részén.¹⁵

Asszíria lakói nem voltak eredendően harciasak, ezt sem területeik fekvése, sem földműves vagy városlakó életmódjuk nem tette szükségessé. Az úgynevezett óasszír korban, Kr. e. 2000 és 1500 között Aššur város lakói mint kereskedők, és nem mint harcosok váltak ismertté, és az Újasszír Birodalom pusztulását követően, Kr. e. 609 után a területen élők ugyancsak nem mutattak különleges affinitást a katonáskodáshoz. Ennek a militáns viselkedésnek az okát tehát az államapparátuson belül kell keresnünk.

Ennek az apparátusnak a csúcán az uralkodók álltak, akik az asszír virágkor időszakában végig egy és ugyanazon dinasztia tagjai voltak. E dinasztia alapítója, egy bizonyos Adasi, nem volt hódító; a trónt a Kr. e. 17. században több vetélytársa ellenében foglalta el. Az asszír hagyomány szerint ő volt a 47. városi előljáró, „Aššur királya”, és az ő utódai összesen több mint 1000 évig uralkodtak, egészen a birodalom Kr. e. 609-ben bekövetkezett bukásáig.¹⁶ Az első évszázadban ez a dinasztia is éppoly kevésbé mutatott rendkívüli rátermettséget vagy akár különösebb érdeklődést a katonai hódítások iránt, mint Aššur korábbi uralkodói. Az agresszivitás, amely a mi asszír-képünket meghatározza, tehát egyáltalán nem volt alapvető jellemvonása az asszír királyi háznak. Az ez irányba történő elmozdulás csak később következett be, amikor Asszíria a mitanni királyok fősége előtt volt kénytelen meghajolni. Noha a Kr. e. 14. században visszaszerezték függetlenségüket, és mint a térség majdani nagykirályai felemelkedtek, csupán a Kr. e. 13. században kezdték magukat hadvezéri szerepkörben feltüntetni.¹⁷ Ettől kezdve tulajdonították a legnagyobb jelentőséget a sikeres hadjáratok vezetésére való képességüknek. Ebben az értékrendben nyilván még inkább megerősítette őket a Kr. e. 11. és 10. század kaotikus időszaka, amikor e képesség a túlélésüket tette lehetővé. Nem meglepő tehát, hogy a háborút nem csupán az önérvényesítés, hanem a befolyásszerzés és

a jólét megteremtése meghatározó eszközének tekintették, és energiáikat ezen eszköztár tökéletesítésére összpontosították. A birodalom vége felé, a Kr. e. 7. században a hatalmi apparátus végül is elért valamiféle tökéletességet, olyannyira, hogy akár olyan királyok vezetését is elviselte, akik nem tudták vagy nem akarták betölteni a katonai vezető szerepét. Például Aššur-ah-iddina (Kr. e. 681–669) sokszor és hosszú ideig betegeskedett, fia, Aššur-bān-apli (Kr. e. 668–631) pedig olyannyira csupán a saját kényelmével törődött, hogy valószínűleg egyetlen hadjáraton sem vett részt személyesen.¹⁸

A királyság mellett a legfontosabb intézményt a templom jelentette. Az asszír templomok magasan szervezettek és gazdagok voltak, és hosszú hagyományra tekintettek vissza. A templomokban tisztelt istenek legitimizálták a király uralmát, ők védelmezték őt és a birodalmat mindenféle veszéllyel szemben, és természetesen az uralkodó oldalára álltak a háborúkban is. Sőt bizonyos istenségek a harci kocsira szerelt jelvénycik alakjában személyesen is részt vettek a csatában.¹⁹

A papok a politikai kérdésekben is a legfontosabb tanácsadók voltak, és még a katonai táborokban is ők gondoskodtak az áldozatok és rituálék pontos betartásáról.²⁰ Sőt, számunkra ismeretlen okból a lovakat is, amelyek a birodalom minden részéből adóként érkeztek, először a kalhui Nabû-templom papjai – minden vallási elemet nélkülözve – vették szemügyre, mielőtt a lovakat a harcoló csapatokhoz továbbították volna.²¹ A templomok is beletartoztak a hadjáratok fő haszonélvezőinek körébe, mivel a királyok a zsákmányból gazdag ajándékot juttattak számukra. Az ilyesfajta ajándékot befektetésnek tekintették, és mivel az istenek oly hosszú időn át az elvárt ellenszolgáltatást újabb győzelmek formájában többé-kevésbé pontosan teljesítették,²² ennek megfelelően a Templom és a Palota közötti kapcsolat igazán harmonikusnak bizonyult. Ehhez járult hozzá nem utolsósorban az a körülmény is, hogy Asszíriában a templomok messzemenően a király ellenőrzése alatt álltak. Ezért ezeket is a királyi hatalmi apparátus részének tekinthetjük.

A világi elitről, azaz a királyt az adminisztrációban és a hadseregben szolgáló funkcionáriusokról meglepően keveset tudunk. A méltóságviselők a mindenkor funkcióikban tűnnek fel, néhány esetben még a karrierjük is nyomon követhető, de a társadalmi háttérük, a családjukkal és egymással való kölcsönös kapcsolataik homályban maradnak.²³ Bár a forrásokban olykor a „nagyok”-ként (*rabûti*) jelennek meg, mindig csak konkrét katonai vagy adminisztratív feladatokkal összefüggésben. Az asszír világi elit soha nem definiálta külön réteggént vagy rendként saját magát, nemességként pedig végképp nem. A világi elitet az jellemezte, hogy különösen közel állt a királyhoz, és ebből következően részesült annak kegyében, és nem az, hogy tagjai képesek lettek volna egységesen fellépni a királlyal szemben.²⁴

De mi a helyzet a pénz-elittel, a kereskedők, bankárok, befektetők és vállalkozók rétegével, akiknek a közvetett,

viszont korlátlan hatalma a tulajdonképpeni lényegét alkotja a modern nyugati demokráciáknak? A kereskedőnek (*tamkāru*) nevezett személyek az Újasszír Birodalomban is jelen voltak, azonban itt a hatalmi apparátus funkcionáriusai voltak, akiknek a feladata abban állt, hogy begyűjtsék az adót, és vásárlás útján szert tegyenek az udvar és a hadsereg számára szükséges javakra.²⁵ Üzleti vagy inkább szolgálati útjaikhoz fegyveres kíséretet kaptak a hadsereg tagjai közül, akiknek ők parancsoltak.²⁶ Ezek a kereskedők óriási vagyont halmozhattak fel, de nem ők voltak az egyedüliek, akik a kiterjedt birodalom adta lehetőségekből anyagi hasznot tudtak húzni. A magán-, azaz nem a hatalmi apparátushoz kötött vállalkozásokra való utalások arra mutatnak, hogy kellett lennie valamiféle szabad vállalkozói rétegnek is.²⁷ De bármekkora lett legyen is e réteg nyeresége, a tőkeerőnek politikai befolyással átváltását mindekelőtt az gátolta meg, hogy a modern jogállamtól eltérően Asszíriában nem volt lehetőség arra, hogy egy magánember megóvja vagyonát az uralkodótól. Elsősorban ezért nem alakult ki az Asszír Birodalomban egy olyan, politikai szempontból is jelentős vállalkozó réteg, amely a 18–19. századi gyarmatosító polgársággal összehasonlítható volna – no meg azért sem, mert az asszír uralkodók a legyőzött területek kizsákmányolását leginkább a saját hatalmi apparátusuk útján, saját szervezésben kívánták lebonyolítani.

Ha a királyoknak nem is kellett félniük a főembereiktől mint szervezett csoporttól, egyes méltóságviselők elég veszélyesek lehettek, kiváltképpen a jelentős létszámú hadsereggel rendelkező tartományi helytartók. A problémát az uralkodók úgy kezelték, hogy a Kr. e. 9. század óta – ennek az újításnak a kezdetét nem lehet pontosan meghatározni – számos fontos csúcspozíciót kizárólag eunuchokkal töltettek be.²⁸ Emögött az a belátás húzódott meg, hogy a bizonyos méltóságviselők kezében létrejövő hatalomkoncentrációt nem minden esetben lehetett megakadályozni, sőt, az ilyesfajta hatalomkoncentráció bizonyos feladatok esetében olykor szükségessé is vált. Az eunuchok alkalmazása azonban megakadályozta, hogy az efféle hatalmat a következő generáció számára átörökítsék, vagy hogy egy rivális uralkodódinasztia jöhessen létre.²⁹



3. kép. Asszír eunuch és szakállas katonák
(Dezső 2012a, 314, 94. kép nyomán)



4. kép. Asszír eunuch előkelő
(Dezső 2012a, 324, 125. kép nyomán)

Az eunuchok különben nem voltak túlságosan sokan, nem alkottak önálló katonai egységeket, csupán a vezető udvari és katonai beosztásokban találhatjuk meg őket.

A Kr. e. 8. század közepe óta az „eunuch” és a „tartományi helytartó” kifejezések gyakorlatilag azonos jelentéssel bírtak. A „nagyok” között immár két csoportot különböztethetünk meg ekkor: szó szerinti fordításban „a szakállasokat” (*ša ziqni*) és azokat, „akik a fejé” (*ša rēšē*) – ez utóbbiak az eunuchok. Bizonyára azért hívhatták így őket, mert a szakáll növekedésének hiányában a fejük, pontosabban az arcuk láthatóvá vált.

A hadseregnek az apparátuson belüli helyzete és az udvari, templomi vagy egyéb adminisztrációhoz viszonyított jelentősége a legtisztábban akkor vált érzékelhetővé, amikor a dinasztia belüli trónviszályok az ellenőrzés elvesztésével fenyegettek.³⁰

Pontosan ez történt a Kr. e. 9. században, III. Šulmānu-ašarēdu uralkodásának (Kr. e. 858–824) végén, amikor két herceg ellenségként került szembe egymással, és a trónharc már az uralkodó halála előtt elkezdődött. Az egyik hercegnek sikerült az apparátus egy részén kívül a birodalom majd mindegyik fontosabb városát a maga oldalára állítania, köztük a mélyen tisztelt Assur városát és a várossal azonos nevű birodalmi főisten templomát is.³¹ Az atyjuk által előnyben részesített ellenfelének helyzete ezzel szemben kifejezetten kedvezőtlennek tűnt: az ő kezén csupán a főváros, Kalhu maradt. Akár a birodalom teljes népességének kettejük közötti megosztására, akár az utánpótlásként szolgáló területek nagyságára tekintünk, az egyik félnek nyomasztó túlerőben kellett volna lennie. Valójában azonban az esélyek egyáltalán nem voltak annyira egyenlőtlenek, mint az említett eloszlásból következne, és a végül hét évig tartó polgárháborúban³² az a jelölt győzött, aki kezdetől a fővárosra tudott támaszkodni.

Ennek az volt az oka, hogy az asszír királyok igyekeztek a legfontosabb tényezőket a közvetlen környezetükben csoportosítani. Ezért állomásoztak a mindenkor fővárosban a legjobb csapatok, itt volt a legnagyobb kincstár, és nem utolsósorban

a birodalom politikai, adminisztratív és katonai szakértői is itt összpontosultak. Ebben az esetben a birodalmi központ, a főváros az egész periféria felett győzedelmeskedett, jöllehet a birodalmi főisten, Assur ideológiai-morális támogatásával nem számolhatott a később győzelmet arató herceg, mivel ennek az istenségnek a temploma az ellenfél kezére került. Ezek szerint azonban még az Assur-templom támogatása is kevésbé volt fontos, mint a főváros birtoklása.

Ugyanakkor egy Kr. e. 7. századi polgárháború azt bizonyítja, hogy egyedül a fővárosnak a birtoklása nem mindig volt elegendő a győzelemhez. A későbbi király, Assur-ah-iddina még koronahercegként visszavonult egy vidéki tartományba az ellene szőtt udvari intrikák elől, és még akkor is ott tartózkodott, amikor fivérei meggyilkolták apjukat, Sîn-ahhē-erībát Kr. e. 681-ben. Bár a gyilkosok kezén volt az akkori főváros, Ninive, nem érték vele semmit, mivel csapataik végül is átálltak a kijelölt trónörökös, Assur-ah-iddina oldalára, aki királyként vonult be Ninivébe. A hadsereg támogatásának biztos tudatában nem volt kérdés, hogy a főváros és az asszír társadalom nagyobb része uralkodóként ismeri el őt.³³

Összefoglalásként megállapítható, hogy aki mögött a hadsereg egységesen felsorakozott, az jó eséllyel vehette fel a harcot akár az asszír társadalom többi részével is. Ebből következően a hadsereget az asszír hatalmi apparátuson belül az egyedüli döntő elemként azonosíthatjuk.

Milyen lehetősége volt az uralkodónak, hogy mindezt ellenőrzése alatt tudja tartani, és meg tudja őrizni helyzetét az apparátus csúcán?

Soha nem merült fel annak még csak az elméleti lehetősége sem, hogy bármiféle, az apparátus elleni alulról szerveződő népfelkelés sikeres lehetne.³⁴ Ebben a tekintetben az asszír királyok teljes biztonságban érezték magukat, és abból indultak ki – mint láttuk, jogosan –, hogy a hatalmi apparátus erősebb, mint a társadalom többi része együttesen.

Sokkal komolyabban veendő volt az intrikák és összeesküvések, amelyek az uralkodó közvetlen környezetében, az udvarban és magán az apparátuson belül jöttek létre.³⁵ Az ókori keleti birodalmak legtöbb uralkodójához hasonlóan az asszír királyok is szomorú választás elé kerültek: vagy paranoiásokká váltak, vagy csak nagyon rövid ideig uralkodtak. Még ha a dinasztia annyira biztosan ült is a trónon, hogy soha még csak fel sem merült külső kísérlet a trón elbitorlására, akkor is egy egész sor asszír király élete ért erőszakos véget, tehát minden okuk megvolt arra, hogy bizalmatlansággal forduljanak saját rokonaik, fivéreik és fiaik felé.³⁶

A legnagyobb veszélyt azonban – legalábbis elméleti szinten – a hadsereg jelentette. A lakosságot marginalizált helyzetbe kényszerítették, a templom állami ellenőrzés alá került, és a méltóságviselők saját hatalmának kiépülését is meggátolták, így nem maradt semmi, amit a hadsereggel szemben a mérleg serpenyőjébe lehetett volna helyezni, ha az az uralkodó ellen fellázad.

Az asszír királyok legfigyelemreméltóbb teljesítményei közé tartozott, hogy ez a lehetséges veszély sohasem vált valóra, és sikerült az engedelmes hadsereg ideálképét messze-menően megvalósítaniuk.³⁷ Egynémely római császártól vagy Abbászida kalifától eltérően az asszír királyt sosem ejtették fogságba saját katonái, és mindig megmaradt a cselekvőképessége.

A katonai túlhatalom külső ellensúlyának hiányát a hadseregen belüli egyensúllyal orvosolták. A királyok erre a célra ugyanazt a stratégiát alkalmazták, amely más esetekben is jól bevált: ameddig a rendszer működését nem befolyásolta hátrányosan, addig az alattvalók közötti viszálykodást segítették elő, és nem az egyetértést. Céljuk ezzel az volt, hogy az alattvalóknak az apparátus tagjaival egyetértésben kelljen végrehajtaniuk az uralkodó parancsát, és hogy belső viszály esetén ne tudjanak önállóan megegyezésre jutni, hanem egymástól függetlenül kérjenek az uralkodótól segítséget – így a király a közvetítő és döntőbíró áhított szerepében tűnhetett fel.³⁸

A királyok tehát, ahol csak lehetett, a bizalmatlanságot, a viszályt és a kölcsönös elhatárolódást pártolták, és minden erejükkel a heterogenitást szorgalmazták. Tömeges deportációk végrehajtásával egész népeket rakosgattak ide-oda, s ezáltal tartósan megváltoztatták a birodalom etnikai eloszlását. Az új alapítású fővárosokat is vegyes lakossággal telepítették be, mivel éppen ott a velük szemben egységesen fellépő lakosság gondolata teljességgel elviselhetetlen lett volna számukra. A birodalom főemberei között utaltunk már a szakállasok és az eunuchok közötti szakadásra.

A hadsereg esetében is ugyanígy jártak el. A különböző származású hadifoglyokból ezrével soroztak be katonákat az asszír hadseregbe,³⁹ a vazallus fejedelmek és királyok a birodalom minden részéből a fegyveres kíséretükkel együtt vettek részt a hadjáratokon, és több arámi törzs is abból élt, hogy az asszír hadsereg számára állított ki katonákat.⁴⁰

A potenciálisan különösen nagy veszélyt jelentő királyi testőrségen belül a Kr. e. 7. században nem kevesebb mint tizenegy különböző nép harcosai képezték egymás ellensúlyát.⁴¹

Az újkori nemzetállamok hadseregének képe rányomja bélyegét gondolkodásunkra, és a modernitás felől nézvést könnyen úgy vélhetjük, hogy az asszír hadsereg heterogenitása, sőt multikulturalizmusa inkább valamiféle negatív jelenség, gyengeség lehetett, ami a harcérték tekintetében hátrányos következményekkel járt. Ezért fontos felidézni a szeldzsuk nagyvezír, Nizām al-Mulk (1018–1092) *Siyāsatnāme* (*A kormányzás könyve*) című munkájának sorait, amelyek egy teljesen más látásmódot tükröznek, olyat, amely sokkal inkább megfeleltett az asszirokénak:⁴² „Ha az egész hadsereg csupán egyetlen népből tevődik össze, veszélyt jelent: a hadsereg nem lesz elég engedelmes, és zavargások törhetnek ki. Ezért sok népből kell összeállítani a sereget...”

Követendő példaként említi a gaznavida Mahmūd (998–1030) seregét:

Mahmūd szultán szokása ez volt: sokféle népből állította össze csapatait: törökökből, khorászaniakból, arabokból, indekből, dailamiakból, gürokból. Hadjáratok alkalmával minden éjjel kihirdették, hogy hány embernek kell őrségben állnia az egyes csoportokból. Minden csapatnak a táborhelye ismeretes volt. Egymástól való félelmükben egyik csapat sem mert eltávozni virradat előtt. Amint eljött a csata napja, egyenként minden nép csatarendbe állott, és mindegyik dicsőségre és hírnévre törekedett, hogy senki ne mondhasa, ez vagy az a nép kudarcot vallott a harcban. Mindenki arra törekedett, hogy a másikat felülmúlja. Ha egy hadinépben belül ez a rend uralkodik, akkor minden harcos engedelmes és

hírnévre vágyó lesz. Biztos, hogy fegyverrel a kézben egy lépést sem hátrálnak meg, míg az ellenséges sereget meg nem semmisítik.

Hasonlóan vélekedhettek az asszír uralkodók is a hadinép vegyes etnikai összetételéről, tudniillik ily módon a sereg részei soha nem fognak össze a király ellen, sőt inkább egymással versengenek annak kegyeiért.

Katonaállam volt-e tehát Asszír? Mostanra feltehetően világossá vált, hogy a katonaállam mind a négy, fentebb kifejtett kritériumát megtaláljuk az Újasszír Birodalomban:

(1) Asszíriának szándéka és ideológiai-vallási alapja volt a háborúra való készség. Az isteni világrend érvényesítése csupán a háború legitimálására szolgált, és valójában nem az állam valós célja volt. Maguk a hódítások többnyire nagyon racionális, gazdasági és stratégiai szempontokat követtek. A háború volt a legfontosabb eszköz a politikai célok megvalósításához és a birodalom bevételeinek gyarapításához.

(2) A lakosság többsége számára a hadviselés volt a legfontosabb foglalkozás. Ez a pont elsősorban akkor érvényes, ha Asszíriát – egy inkább keleties szemlélet szerint – a dinasztíára és az elitre, tehát az apparátusra korlátozzuk, és a népeket, amelyek felett uralkodott, a birodalom eszköztárának tekintjük. Természetesen létezett a teljesen átlagos asszír, aki nem tartozott az apparátushoz, nem vett részt hadjáratokban, hanem a saját portájával törődött, kézművesként vagy kereskedőként dolgozott, vagy egyéb békés foglalkozást űzött. Ez a réteg azonban nem volt mérvadó, mivel nem rendelkezett politikai beleszólási joggal: minden lényeges dolog magán az apparátuson belül dőlt el, ahol ő mit sem számított, viszont az apparátus követeléseitől nem tudta kivonni magát. Az apparátus minden részét, még a viszonylag független templomokat is bevonták a folyamatos hadi erőfeszítésekbe.

(3) Asszíria egyrészt képes volt rá, hogy eszközei nagyobb részét tartósan hadviselésre fordítsa, másrészt ezen eszközeinek nagy részét éppen a háború segítségével szerezte meg.

(4) A birodalom fennmaradása teljes egészében és anyagi szinten is a folyamatos katonai sikereken alapult.

Asszíria egyedül akkor nem tekinthető katonaállamnak, ha ennek feltételeként egy további kritériumot is feltételül szabunk: nevezetesen hogy a katonaállam egyben a hadsereg uralmát is jelenti, tehát valamiféle katonai diktatúrát valósít meg. Az asszír király nem valamiféle tisztikarnak, hanem egy ősi dinasztíának volt a tagja, és állandó figyelmet fordított arra, hogy éppen a saját hadereje ne kerülhessen hatalmi pozícióba.

Vér Ádám fordítása

Jegyzetek

A tanulmány eredeti megjelenésének adatai: „War das Neuassyrische Reich ein Militärstaat?“. B. Meißner – O. Schmitt – M. Sommer (szerk.): *Krieg – Gesellschaft – Institutionen. Beiträge zu einer vergleichenden Kriegsgeschichte*. Berlin, 2005, 31–60.

- 1 Gernet 1987, 256–259.
- 2 Ehhez lásd Fuchs 1998, 112–123.
- 3 Mindezt az asszír uralkodók gyakorta és szívesen ábrázoltatták írásos és képi formában egyaránt. Bizonyos önelégültség érződik az asszír források hangvételében, amikor azokról az ostromlott babilóniakról vagy szenvedő arabokról esik szó, akiknek elvágta az ivóvíz-utánpótlását (Borger 1996, 230–231, C prizma § 62–64, és 248, A prizma § 76 és § 78). A királyfeliratok rendszeresen beszámolnak az ellenséges foglyok kínzásáról és kivégzéséről, és a civil lakossággal szemben tanúsított bánásmódjuk sem igazán felelt meg a háború modern elvárásainak. Ehhez lásd II. Aššurnāšir-apli feliratiból: Grayson 1991, 199–200, col. i. 89–93 sorok, 201–202, col. i. 116–col. ii. 1. sorok; vagy Aššur-bān-apli felirataiból: Borger 1996, 236, C prizma § 73.
- 4 A Tell Halaf fejedelme, Kapara által újrafelhasznált kölapok egyik domborműves ábrázolásán (amelyet Orthmann 2001, 242–243 és 421 a Kr. e. 10. századra keltez) egy lovas katona látható, míg az asszír ábrázolásokon lovas katonák először csupán II. Aššurnāšir-apli (Kr. e. 883–859) domborművein jelennek meg. Elődje, II. Tukulti-Ninurta (Kr. e. 890–884) királyfelirataiban még csupán harci kocsizó és gyalogosan harcoló asszír katonákról tesz említést (Grayson 1991, 178, 130–131. sorok).
- 5 A különféle harci kocsizó, lovas és gyalogos alakulatokhoz lásd Postgate 2000. Egy több helyütt is felmerülő elmélet szerint a lovasság megjelenésével a harci kocsi használata idejétmúlttá vált, elvesztette jelentőségét, és csupán a katonai parádékon használták ezeket a járműveket (lásd például Mayer 1995, 449), ez azonban túlzott leegyszerűsítés. A harci kocsizók bizonyos feladatköreit átvette a lovasság, azonban a fegyvernem fennmaradt, és a harci eszköz tovább fejlődött: nagyobb és stabilabb járművé vált. A harci kocsit, a lovasságot és gyalogságot hosszú időn át egymás mellett használták nemcsak a Közel-Kelet, de Kína és India hadseregeiben is.
- 6 Vö. Zutterman 2003.
- 7 Lásd Eph'al 1983, 93.
- 8 SAA 11, no. 126 és xxvii.
- 9 Ezt a számot a szöveg legutóbbi kiadásában (SAA 5, no. 250) hozza G. B. Lanfranchi és S. Parpola. Az ott tárolt gabonamennyiségből két további szöveghely segítségével tudták megbecsülni a létszámot. Ezek az SAA 1, no. 172, r. 27–28; valamint az ND 2803 szöveg obv. II 13'–14'. sorok (Parker 1961, 59). E szövegek alapján egy katona egy napi szükséglete 1 kg kenyér volt, ennek előállításához pedig 2 liter gabonára volt szükség. Egy ló ellátásához 16 liter árpára volt szükség naponta (ez utóbbihoz lásd Schmidtchen 1990, 290–291). Más eredményre jut Fales (1990, 23–30), aki szerint egy fő ellátására elegendő 1 liter gabona egy nap, tehát az ő számítása szerint az itt tárolt készletekből 70 500 főt lehetett ellátni, azonban szerinte ebbe a létszámba a hadsereg tagjain kívül a lakosságot is bele kell érteni.
- 10 A fennmaradt adminisztratív dokumentumok csupán a hadsereg bizonyos részeire vonatkozó információkat tartalmaznak, leginkább a magterület és a tartományok katonai szolgálata kötelezett lakosaival kapcsolatban (Postgate 1974, 218–220). Ugyanakkor jószerivel semmit nem tudunk a zsoldosok felfogadásának rendszeréről, vagy az olyan, etnikai alapon szerveződő segédcsoportok rekrutációjáról, mint amilyenek a gurrúk vagy az itu'ák voltak; minderről lásd újabban Postgate 2000. Néhány elit katonai alakulatot név szerint említene a forrásaink, és világos, hogy e csapatok lovakkal rendelkeztek. Azonban a vonatkozó forrásokból nem derül ki, hogy ezek harci kocsizó vagy lovassági csapatok voltak-e, esetleg e két fegyvernem valamiféle keverékét alkották (Dalley–Postgate 1984, 36). Az újasszír kori források hadtörténeti felhasználhatóságáról fontos tanulmány: Radner 2002, 9–14.
- 11 E folyamat csúcspontját a Kr. e. 8. században III. Tukulti-apil-Ešarra és II. Šarrukīn hadjáratai, a Kr. e. 7. században pedig Aššur-bān-apli egyiptomi hadjárata jelentették.
- 12 Az adó és zsákmány kérdéséhez lásd Elat 1982; Bär 1996; valamint III. Šulmānu-ašarēdu uralkodásának idejére Yamada 2000, 225–230.
- 13 Lásd SAA 12, xxi.
- 14 Lásd többek között az alábbi szöveghelyeket: Fuchs 1994, 323; Ann. 202–203 és 334; Ann. 343–348; valamint Borger 1996, 242; F § 35 F VI 19–21.
- 15 Lásd Oded 1979.
- 16 Az asszír királylistákhoz lásd Grayson 1980–1983, a királyi család leszármazásához Yamada 2003.
- 17 Ez a folyamat jól nyomon követhető a középasszír uralkodók királyfeliratain: Grayson 1987.
- 18 Aššur-ah-iddina betegségéhez lásd Parpola 1983, 230–236; valamint Roth 1985, 309. Aššur-bān-apli uralkodása idején több hadjáraton bizonyíthatóan nem vett részt, és nincs olyan szöveg, ami alátámasztaná, hogy valamelyik hadjáraton biztosan részt vett volna. Jellemző a B prizma királyfeliratának az a szöveghelye (Borger 1996, 225), amelyben Ištar istennő utasítja a királyt, hogy a háború veszedelmeitől maradjon távol, míg ő megvívja Elám ellen a harcot. [A királyfelirat teljes szövegének Vér Ádám által készített magyar fordítását lásd az *Ókor* 2018/3. számában, 30 skk.] Aššur-bān-apli híres oroszlánvadászat-jelenetei nem mondanak ellent mindennek (több ábrázolás hitelessége egyébként is megkérdőjelezhető), hanem az uralkodói alkalmatlanság túlkompensációjaként értelmezhetők.
- 19 Pongratz-Leisten–Deller–Bleibtrau 1992.
- 20 SAA 4; SAA 10; továbbá Pongratz-Leisten–Deller–Bleibtrau 1992.
- 21 SAA 13, xvii–xviii.
- 22 Az egyetlen nyugtalanító kivételt II. Šarrukīn jelentette, aki bár életében gazdag ajándékokkal látta el a birodalom templomait, utolsó hadjáratán erőszakos halált halt. Ehhez lásd Frahm 1999–2001.
- 23 Mattila 2000, 129–131.
- 24 Ezen a ponton helyénvalónak látszik egy hosszabb megjegyzés az írnokokkal kapcsolatban. Rendkívül fontos munkájuk ellenére az írnokok nem tartoztak automatikusan a „nagyok” közé, és kevés kivételtől eltekintve még az apparátus legmagasabb szintű vezetői, a tábornokok, tartományi helytartók, sőt a királyok sem tudtak írni és olvasni. Az ékírási írásrendszer bonyolult, az írnoki képzés pedig hosszú és fárasztó folyamat volt. Az írást leginkább a tulajdon-átruházás hitelesítésére használták, jogi döntvények rögzítésére, valamint az adminisztráció számára fontos dolgok könyvelésére, azonban mindennek egy harcos számára kevés haszna volt. Amennyiben a „nagyoknak” írásban kellett kommunikálniuk egymással, hivatásos írnokokat alkalmaztak a feladatra. Maguk a katonák – a katonai adminisztráció írnokait leszámítva – nem voltak írástudók, s így bár Asszíria ezer szállal kapcsolódott a hadviseléshez, mégsem készültek katonai tankönyvek vagy teoretikus szövegek.
- 25 Ehhez lásd Radner 1999; valamint Elat 1982.
- 26 Ez azért vált szükségessé, mert a *pax Assyrica* ellenére az utazás a birodalom több részén is veszélyekkel járt.

- 27 Radner 1999, 109–110.
 28 Lásd Grayson 1995; valamint Tadmor 2002.
 29 A Kr. e. 9. század végétől kezdve a Kr. e. 8. század közepéig tartó időszakban több hivatalnoknak is sikerült egyidejűleg számos tisztséget megszereznie, mindez mégsem ásta alá a birodalom egységét, feltehetőleg azért, mert e tisztségviselők eunuchok voltak.
 30 A regnáló király általában maga jelölte ki örökösét fiai közül. Az elsőszülöttség joga ebben a kérdésben nem igazán számított, tehát valamennyi fiú és az édesanyjuk számára is nyitva állt az út, hogy ügyes intrikák segítségével trónörökössé vagy anyakirálynővé válhassanak. Bár ezek a harcok általában csendben és titokban zajlottak, ugyanolyan kemény helytállást igényeltek, mint a külső ellenségek elleni háborúk.
 31 Lásd Grayson 1996, 183: i.39–53.
 32 A belviszály Kr. e. 826 és 820 között zajlott, vö. Millard 1994, 57.
 33 Az eseményeket leírja Borger 1956, 40–42, Episode 2. Sîn-ahhē-erība meggyilkolásához lásd Frahm 1997, 18–19; valamint Frahm 2002, 1121.
 34 Azok az ellenséges uralkodók vagy vazallus fejedelmek, akik nem voltak képesek ellenállni egy alulról szerveződő lázadásnak, és elvesztették hatalmukat, az asszír udvar szemében nevetségessé váltak, lásd Fuchs 1998, 115–116.
 35 Részben ilyen félelmekről tanúskodnak az Aššur-ah-iddina uralkodása idején keletkezett jóskérdések: SAA 4, nos. 139–148.
 36 Mint láttuk, III. Šulmānu-ašarēdu nem élte meg annak a polgárháborúnak a végét, amely még uralkodása idején tört ki a fiai között. III. Tukultī-apil-Ešarra (Kr. e. 744–727) azt követően lépett trónra, hogy fivére, V. Aššur-nērārī (Kr. e. 754–745) hatalmát egy Kalhuban kitört lázadás megbuktatta, vö. Millard 1994, 59. Ebben az esetben az erőszakos trónbitorlás ugyan lehetséges forgatókönyv, de nem bizonyítható. Ezzel szemben V. Šulmānu-ašarēdu (Kr. e. 726–722) egészen biztosan fivére, II. Šarrukīn (Kr. e. 721–705) hatalomszerzésének áldozatává vált, míg Sîn-ahhē-erībát (Kr. e. 704–681) saját fiai ölték meg, miként azt fentebb már említettük. És ezek csupán az ismert esetek, hiszen nagyon kevés asszír király halálának körülményei tisztázottak.
 37 Ez az ideálkép a feliratokban is megjelenik. E szövegekben a hadsereg vagy teljesen eggyé válik a király személyével, vagy akarattal nélküli, amorfi, teljesen visszafogott és fegyvelmezett tömegként jelenik meg, amely minden ellentmondás nélkül engedelmeskedik.
 38 Jellemző az akkád kifejezés: *pā ištēn šušunu*, szó szerint „szájukat eggyé téve”, ti. egyetértésben. Az asszír uralkodó határozta meg az egység kívánt formáját: teljes engedelmesség az alávetett népektől, amelyekre Aššur igáját helyezte. A szöveghelekhez lásd Grayson 1991, 153: 100, 222: iii.132, 225: 21, 276: 14; Tadmor 1994, 44: Ann. 9:11; valamint Fuchs 1994, Zyl. 73. Az egységet pedig úgy tudja fenntartani az asszír király, ha azt megtartja magának, és másoktól megvonja az egység megteremtésének lehetőségét. Ha a „szájukat eggyé téve” formula egy vazalluskirály esetében merül fel, az már az Asszíria elleni lázadás kezdetét jelentette: Fuchs 1994, Prunk. 34.
 39 Egyedül Sîn-ahhē-erība Kr. e. 704 és Kr. e. 694 között 50 000 legyőzött katonát sorozott be az asszír seregbe, vö. Borger 1979, 77; további adatokhoz lásd Mattila 2000, 151. Bár e szám talán eltúlzott, mégsem tagadható, hogy az asszír hadsereg jelentős részét külföldről származó katonák képezték. Lanfranchi (1998, 106) mutatott rá arra, hogy az asszír magterület nagyvárosainak kiváltságai – különösen a katonai szolgálat alóli mentességük – nagymértékben korlátozta a hadkiegészítés lehetőségeit. A Szamáriából, Urartuból és Núbiból származó csapatokhoz lásd Dalley 1985. A korábbi ellenségek besorozása azzal az előnnyel is járt Asszíria számára, hogy ily módon úgy tett szert harcedzett csapatokra, hogy nem kellett befektetnie azok kiképzésébe. És a besorozottak számára is kecsesetebb választás volt az asszírok oldalán harcolni, mint hogy megcsónkítsák, megölik vagy rab-szolgásgorba taszítják őket.
 40 Az asszír hadsereg mindazonáltal nem zsoldossereg volt, inkább valamiféle keveréke a hivatásos, a hadi szolgálatra kötelezett, az asszír tartományok lakosai közül egy-egy hadjáratra besorozott, a legyőzött seregekből verbuvált és a vazallus uralkodók által kiállított haderőnek, lásd Postgate 1974, 218–220. Meg kell jegyezni azonban, hogy az Újasszír Birodalomban nem léteztek szabad zsoldosok, sem olyasféle piaci mechanizmus, amelynek keretében a zsoldosok a legmagasabb árat ígérőnek ajánlhatták volna fel szolgálataikat. Ha azonban a zsoldos alatt olyan harcost értünk, akinek legfontosabb törekvése nem egy uralkodó vagy egy állam szolgálata, hanem a személyes anyagi haszonszerzés, akkor az asszír hadsereg nagyobb, ha nem túlnyomó részét tarthatjuk zsoldosnak.
 41 SAA 4, no. 139, r. 10–12; no. 142, r. 10–12; no. 144, r. 10–13. Az asszír királyi testőrségben szolgáló médekről lásd Liverani 1995 és Lanfranchi 1998.
 42 Mindkét idézethez lásd Schabinger von Schowingen 1987, 308.

Bibliográfia

- Bär, J. 1996. *Der assyrische Tribut und seine Darstellung. Eine Untersuchung zur imperialen Ideologie im neuassyrischen Reich*. AOAT 243. Neukirchen-Vluyn.
 Borger, R. 1956. *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*. AfO Beiheft 9. Graz.
 Borger, R. 1976. *Babylonisch-Assyrische Lesestücke, Heft I. Die Texte in Umschrift*. Analecta Orientalia 54. Roma.
 Borger, R. 1996. *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*. Wiesbaden.
 Dalley, S. – Postgate, J. N. 1984. „New Light on the Composition of Sargon II's Army”: uő: *The Tablets from Fort Shalmaneser*. Cuneiform Texts from Nimrud 3. London.
 Dalley, S. 1985. „Foreign Chariotry and Cavalry in the Armies of Tiglath-pileser III and Sargon II”: *Iraq* 47, 21–48.
 Dezső T. 2012a. *The Assyrian Army. I. The Structure of the Neo-Assyrian Army as Reconstructed from the Assyrian Palace Reliefs and Cuneiform Sources. 1: Infantry*. Budapest.
 Dezső T. 2012b. *The Assyrian Army. I. The Structure of the Neo-Assyrian Army as Reconstructed from the Assyrian Palace Reliefs and Cuneiform Sources. 2: Cavalry and Chariotry*. Budapest.
 Elat, M. 1982. „The Impact of Tribute and Booty on Countries and People within the Assyrian Empire”: H. Hirsch – H. Hunger (szerk.): *Vorträge gehalten auf der 28. Rencontre Assyriologique Internationale in Wien 6.–10. Juli 1981*. Horn, 244–251.
 Eph'al, I. 1983. „On Warfare and Military Control in the Ancient Near Eastern Empires. A Research Outline”: H. Tadmor – M. Weinfeld (szerk.): *History, Historiography, and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*. Jerusalem, 88–106.
 Fales, F. M. 1990. „Grain Reserves, Daily Rations, and the Size of the Assyrian Army. A Quantitative Study”: *State Archives of Assyria Bulletin* 4, 23–34.
 Frahm, E. 1997. *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*. AfO Beiheft 26. Wien.
 Frahm, E. 1999–2001. „Nabû-zuqup-kēnu, das Gilgameš-Epos und der Tod Sargons II”: *Journal of Cuneiform Studies* 51, 73–90.

- Frahm, E. 2002. „Šin-ahhē-erība”: H. D. Baker (szerk.): *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire 3/I: P–Š*. Helsinki, 1113–1127.
- Fuchs, A. 1994. *Die Inschriften Sargons II aus Khorsabad*. Göttingen.
- Fuchs, A. 1998. *Die Annalen des Jahres 711 v. Chr.* State Archives of Assyria Studies 8. Helsinki.
- Gernet, J. 1987. *Die chinesische Welt*. Frankfurt.
- Grayson, A. K. 1980–1983. „Königslisten und Chroniken, B”: *Reallexikon der Assyriologie* 6, 86–135.
- Grayson, A. K. 1987. *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*. RIMA 1. Toronto.
- Grayson, A. K. 1991. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114–859 BC)*. RIMA 2. Toronto.
- Grayson, A. K. 1993. „Assyrian Officials and Power in the Ninth and Eighth Centuries”: *State Archives of Assyria Bulletin* 7, 19–52.
- Grayson, A. K. 1995. „Eunuchs in Power. Their Role in the Assyrian Bureaucracy”: M. Dietrich – O. Loretz (szerk.): *Vom Alten Orient zum Alten Testament. Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden zum 85. Geburtstag am 19. Juni 1993*. AOAT 240. Neukirchen-Vluyn, 85–98.
- Grayson, A. K. 1996. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858–745 BC)*. RIMA 3. Toronto.
- Lanfranchi, G. B. 1998. „Esarhaddon, Assyria and Media”: *State Archives of Assyria Bulletin* 12, 99–109.
- Liverani, M. 1995. „The Medes at Esarhaddon’s Court”: *Journal of Cuneiform Studies* 47, 57–62.
- Mattila, R. 2000. *The King’s Magnates. A Study of the Highest Officials of the Neo-Assyrian Empire*. State Archives of Assyria Studies 11. Helsinki.
- Mayer, W. 1995. *Politik und Kriegskunst der Assyrier*. Münster.
- Millard, A. 1994. *The Eponyms of the Assyrian Empire 910–612 BC*. State Archives of Assyria 2. Helsinki.
- Oded, B. 1979. *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*. Wiesbaden.
- Orthmann, W. 2001. „Die Ausgrabung am Tell Halaf – Architektur und Bildwerke”: G. Teichmann – G. Völger (szerk.): *Faszination Orient. Max von Oppenheim: Forscher, Sammler, Diplomat*. Köln, 204–247.
- Parker, B. 1961. „Administrative Tablets from the North-West Palace, Nimrud”: *Iraq* 23, 15–67.
- Parpola, S. 1983. *Letters from the Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part II: Commentary and Appendices*. AOAT 5/2. Neukirchen-Vluyn.
- Pongratz-Leisten, B. – Deller, K. – Bleibtreu, E. 1992. „Götterstreitwagen und Götterstandarten. Götter auf dem Feldzug und ihr Kult im Feldlager”: *Baghdader Mitteilungen* 23, 291–356.
- Postgate, J. N. 1974. *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire*. Studia Pohl; Series Maior 3. Rome.
- Postgate, J. N. 2000. „The Assyrian Army in Zamua”: *Iraq* 62, 89–108.
- Radner, K. 1999. „Traders in the Neo-Assyrian Period”: J. G. Dercksen (szerk.): *Trade and Finance in Ancient Mesopotamia. Proceedings of the First MOS Symposium (Leiden 1997)*. Istanbul–Leiden, 101–126.
- Radner, K. 2002. *Die neuassyrischen Texte aus Tall Šēh Hamad*. Berlin.
- Roth, M. T. 1985. „Buchbesprechung zu S. Parpola (1983)”: *Zeitschrift für Assyriologie* 75, 307–310.
- SAA 1: Parpola, S. 1987. *The Correspondence of Sargon II. Part I: Letters from Assyria and the West*. State Archives of Assyria 1. Helsinki.
- SAA 4: Starr, I. 1990. *Querries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria*. State Archives of Assyria 4. Helsinki.
- SAA 5: Lanfranchi, G. B. – Parpola, S. 1990. *The Correspondence of Sargon II. Part II. Letters from the Northern and Northeastern Provinces*. State Archives of Assyria 5. Helsinki.
- SAA 10: Parpola, S. 1993. *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. State Archives of Assyria 10. Helsinki.
- SAA 11: Fales, F. M. – Postgate, J. N. 1995. *Imperial Administrative Records, Part II. Provincial and Military Administration*. State Archives of Assyria 11. Helsinki.
- SAA 12: Kataja, L. – Whiting, R. 1995. *Grants, Decrees and Gifts of the Neo-Assyrian Period*. State Archives of Assyria 12. Helsinki.
- SAA 13: Cole, S. W. – Machinist, P. 1998. *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*. State Archives of Assyria 13. Helsinki.
- Schabinger von Schowingen, K. E. 1987. *Nizāmulmulk. Das Buch der Staatskunst Šiāsatnāma. Aus dem Persischen übersetzt und eingeleitet von Karl Emil Schabinger Freiherr von Schowingen*. Zürich.
- Schmidtchen, V. 1990. *Kriegswesen im späten Mittelalter. Technik, Taktik, Theorie*. Weinheim.
- Tadmor, H. 1994. *The Inscriptions of Tiglath-pileser III King of Assyria. Critical Edition with Introductions, Translations and Commentary*. Jerusalem.
- Tadmor, H. 2002. „The Role of the Chief Eunuch and the Place of Eunuchs in the Assyrian Empire”: S. Parpola – R. M. Whiting (szerk.): *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2–6, 2001*. Helsinki, 603–611.
- Yamada, Sh. 2000. *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III (859–824 BC) Relating to His Campaigns to the West*. CHANE 3. Leiden.
- Yamada, Sh. 2003. „Notes on the Genealogical Data of the Assyrian King List”: I. Eph’al – A. Ben-Tor – P. Machinist (szerk.): *Hayim and Miriam Tadmor Volume*. Eretz-Israel 27. Jerusalem, 264–275.
- Zutterman, C. 2003. „The Bow in the Ancient Near East. A Re-evaluation of Archery from the Late 2nd Millennium to the End of the Achaemenid Empire”: *Iranica Antiqua* 38, 119–165.

Nyújthat-e hasznos tudást az asztrológia?

A csillagjóslás védelme és hatóköre a *Tetrabiblos* első három fejezetében

Kuhn Barbara

A hellenizmus korára a csillagfejtés fogalma szinte eggyé vált a pusztá jö-
vendöléssel,¹ melynek kényszerítő ereje és megváltoztathatatlansága élet-
re hívott számos asztrológiaellenes polémiát, melyek főként a bolygók és a
szublunáris régió között feltételezett determinista oksági kapcsolatot támadták. A csil-
lagállások értelmezésére írt kézikönyvek csak gyakorlati útmutatót adtak a horoszkó-
pok elkészítéséhez és elemzéséhez,² tudományos megalapozottságuk meglehetősen
hiányos volt. Ptolemaios célja a saját asztrológiát tárgyaló művének megírásával az
ellentétes nézőpontok összebékítése azáltal, hogy a főként mitikus alapokon álló aszt-
rológiát tudományosabb szempontból is megvizsgálja. Erre utal a többször is elő-
forduló *physikos* kifejezés (*physikos logos*; *hoi physikoi*; *kata ton physikon tropon*),
amely a természettudományos megközelítést hangsúlyozza, és az a tény is, hogy Pto-
lemaios a bolygók természetét is négy minőség (hideg–meleg, száraz–nedves) külön-
böző keveredéséből vezeti le; ez utóbbi arisztotelianus hatást mutat.³ Ahogy Mark
Riley is megjegyzi, Ptolemaios csak a második könyv harmadik fejezetétől használja
a tradicionális asztrológia elemeit,⁴ egészen addig a saját „tudományos” elméletét mu-
tatja be geometriai axiómákra és fizikai fogalmakra alapozva.⁵ A csillagjóslás elleni
vádakra felhozott ellenérveivel nem kívánja az asztrológia mellé állítani az olvasóit;
a mű célja pusztán az asztrológia alapjául szolgáló teóriák bemutatása. Ebből kifolyó-
lag a korábbi csillagfejtésről szóló kézikönyvekkel ellentétben a *Tetrabiblos*-ban nem
is találunk példahoroszkópokat és a horoszkópok elkészítéséhez szükséges adatokat,
táblázatokat,⁶ sem pedig útmutatót a képletek kifejtéséhez, még kevésbé progresz-
sziós módszereket, amelyekkel aktuális bolygóállások tükrében egy feltett kérdésre
adhatna választ, illetve prognózist az asztrológia.⁷ A mű egészét tekintve inkább olyan
emberekhez szól, akik már eleve elfogadják az asztrológia alapfeltevéseit, és nem a
kritikusokkal vitázzik.⁸ Erre utal az a tény is, hogy nem magyaráz bizonyos asztro-
lógiai kifejezéseket, amelyekhez Porphyriosnak a *Tetrabiblos*-hoz írt *Bevezetőjében*
mind találunk leírást.⁹

I. Kortárs kritikák az asztrológiával szemben

A Kr. e. 1. századra kialakult a horoszkópkészítés négy pillére (a bolygók, a zodiákus
tizenkét jele, a fényszögek és a horoszkópházak) és az általuk nyújtott adatokból a
tapasztalt asztrológus már ki tudta olvasni egy születési képletből, illetve egy adott
időpontra felrajzolt horoszkópból a várható eseményeket. Ekkorra már széles kör-
ben elterjedt az a hiedelem, hogy az égbolton létrejövő csillagállásokból kiolvasható
az emberekkel megtörténő események mindegyike, amelyek a megfelelő pillanatban
megváltoztathatatlanul megtörténnek. Mindez számos gyakorlati és morális ellenve-
tést vont maga után. Az évszázadok alatt kialakult és leggyakrabban felmerülő ellen-
érvek nagyjából a következőképpen tagolhatók:

(1) Nem lehetséges elkészíteni egy horoszkópot, hiszen nem tudjuk pontosan meg-
határozni a szükséges adatokat.

(2) Egyazon időben született embereknek sokszor különböző a sorsa (az ún. iker-probléma).

(3) Különböző időpontban született embereknek is lehet hasonló sorsa (például egy csatában vagy természeti katasztrófában egyszerre elhunytak).

(4) *Nomima barbarika*: az alapvető jellemvonások, viselkedésmódok és szokások nagyjából azonosak egy népcsoport tagjainál, mégsem ugyanannál a csillagállásnál születtek.

(5) Ha a földi teremtményekre egyformán hatnak a csillagok, miért nem ugyanaz a sorsa az egy napon született embereknek és állatoknak?

(6) Fatalizmus: ha mindenki ki van szolgáltatva a sorsnak anélkül, hogy bármit is tehetne ellene, akkor nincs morális felelősség sem, hiszen így senkinek sem róható fel semmiféle rossz cselekedet.¹⁰

A hellenizmus korára egyre differenciáltabbá váló asztrológiának folyamatosan szembe kellett néznie a fent felsorolt vádakkal. Ahogy Teri Gee is rámutat, a különböző kritikák, bár más-más mélységben, de nagyjából hasonló alapokon álltak, így néhány fontosabb szerző érveit bemutatva már általános képet kaphatunk az asztrológiát ért korabeli támadásokról.¹¹ A témával foglalkozó szakirodalomban a leggyakrabban Cicero *A jóslásról* című művével, illetve Favorinus Aulus Gellius által az *Attikai éjszakákban* bemutatott álláspontjával találkozunk mint a Ptolemaios korában is ismeretes, asztrológiaellenes kritikát megfogalmazó munkákkal. Ezek mellett érdemes egy pillantást vetni még Lukianos *Az asztrológia* című rövid szatirikus írására is, mivel a mű nyitó és záró soraiban több párhuzamot is találunk a Ptolemaiosnál bemutatott érvekkel.

Cicero a Kr. e. 1. században írt kritikájában a *Tetrabiblos*-ban később bemutatottnál általánosabb asztrológiai rendszert támad. *A jóslásról* második könyvében (II. 15) először az előrejelzés lehetetlensége jelenik meg: hogyan lehetne egyáltalán előre látni olyan eseményeket, amelyek akár máshogy is történhetnek? Majd a későbbi szakaszokban már szorosabban az asztrológia ellen szóló érvek is megjelennek. A szerző először bemutatja a csillagjóslás alapelveit: a csillagok és bolygók a zodiákus más-más pontján haladva különböző meteorológiai változásokat okoznak, s mivel a Nap hatása a környezetünkben szemmel látható, ennél fogva egy gyermek születésekor látható csillagállások ugyanígy hatnak az ő testére és lelkére nézve is, sőt az égen folyamatosan létrejövő újabb csillagpozíciók – attól függően, hogy milyen alakzatokat alkotnak a szülött eredeti születési képletével – további események bekövetkeztét mutatják (II. 89). A következő tíz szakaszban ennek a módszernek a hiábavalóságát mutatja be különböző példákkal illusztrálva. Az első érv az iker-probléma: egy időben született embereknek lehet különböző élete és élettartama is, holott a horoszkópjuk azonos (II. 90, 95). Ugyanezt a problémát egy kicsit másképpen megfogalmazva megismétli a 92-es és 93-as szakaszban: ha az ugyanabban az időpontban született emberek esetében a születési hely különbözik, akkor a megfigyelhető horizont is más lesz, tehát az azonos születési idő ellenére két teljesen eltérő horoszkópja lesz két vagy több embernek. Érdekes megfigyelni, hogy az ikrekkel kapcsolatos érv esetében még egyértelmű volt, hogy az ikrek születésének nemcsak a helye, de az ideje is azonos, így jogos az ellenvetés, miszerint teljesen azonos születési képletek esetében az életút nem lehet különböző. Azonban ebben a két szakaszban már arról van szó, hogy

némely asztrológus szerint a születési helyet nem is kell figyelembe venni – ami talán utalás arra, hogy magának az asztrológusnak a hozzáértése, és így a személye is megkérdőjelezhető, nem csak a jövődőlés mint olyan.

A következő ellenérv a bolygók távolságán alapul: ha a Nap és a Hold a Földhöz való közelsége miatt hat a Földön élőkre, akkor a Naptól is messzebb keringő bolygók, mint a Mars, a Jupiter és a Szaturnusz, már semmiképp sem tudnak ugyanolyan módon a Földön élőkre hatni, hiszen sokkal nagyobb a távolság közöttük (II. 91–92). Egy további érv arról szól, hogy ha a közvetlenül érzékelhető időjárás nincs hatással az éppen megszülető gyermek sorsára, akkor a bolygókból származó, érzékelhetetlen hatóerő még kevésbé lehet. Nem beszélve arról, hogy ha a bolygók határoznák meg egy gyermek fizikai és lelki jellemvonásait, akkor nem hasonlíthatnának sem külsőleg, sem belső értékek szempontjából a szüleikre (II. 94). Persze egy dörzsölt csillagjós védekezhette azzal, hogy meg kell vizsgálni a szülők horoszkópját is, hátha találunk benne a gyermekével hasonló fényszögeket; de valószínűbb, hogy a korabeli kritikusok, és maga Cicero is az asztrológiának azt az állítását utasítják el, miszerint egy születési képlet teljes egészében jelenti azt, amit jelent, és nem lehet a részeit külön-külön értelmezni.

A következő érv az asztrológia determinista oldalát támadja: ha egy születési rendellenességet kinőhetünk, esetleg orvosi segítséggel megváltoztathatunk, akkor mégis felülírható a csillagállás, amely azt okozta (II. 96). Megjelenik az iker-probléma ellentéte is: az egy időben történő tömeges halálesetek. Egy csatában, például a cannaei ütközetben elesetteknek ugyanaz volt a végzete, annak ellenére, hogy – miután eltérő helyen és időben születtek – nyilvánvalóan nem rendelkeztek ugyanazzal a horoszkóppal. Továbbá az összes kiváló intellektusú ember sem született egyforma csillagzat alatt, érvel Cicero, nem beszélve Homérosról, akiből csak egyetlenegy volt (II. 97). Végül az utolsó érv az asztrológia ellen: ha a módszer alapja az, hogy a csillagok mozgása határozza meg a Földön születő gyermek külső és belső karakterjegyeit, akkor akár egy város születésének is lehet horoszkópja, amivel viszont azt állítanánk, hogy a bolygók hatnak a lélektelen dolgokra is, például a kövekre és a köztük levő kötőanyagokra (II. 98–99).

Favorinus kritikája nagyrészt a Cicero által felhozott érveket ismétli.¹² Említi többek között az iker-problémát, a tömeges sors problémáját és azt felvetést, hogy az állatok sorsára nézve is készülhetne előrejelzés. Elítéli és közönséges csalónak tartja az asztrológusokat, akik pusztán a haszon kedvéért becsapják a hiszékeny embereket, hiszen teljességgel értelmetlen a Holdnak a vizekre gyakorolt hatása alapján azt feltételezni, hogy az égitestek az emberekkel történő eseményekre is ugyanilyen befolyással lehetnek. További probléma, hogy az égbolt képe változik a megfigyelés helyének függvényében, tehát csak lokálisan érvényes jóslatot lehetne mondani, általánosan igazat nem. Ráadásul ha tudnánk a jövőt, akkor nem lenne különbség emberek és istenek között. Azonban találunk olyan ellenérveket is, amelyek Cicerónál nem fordultak elő.¹³ Így például azt, hogy még ha az asztrológia elviekben használható is lenne, lehetetlenség volna a bolygók összes konfigurációjának hatását tapasztalati úton megismerni, tekintve, hogy azok az emberek által belátható időn belül nem ismétlődnek meg. Erre a problémára Ptolemaios is kitér, mint látni fogjuk. Egy további, új érvnek tekinthető fel-



1. kép. Görög nyelvű horoszkóp, Kr. u. 15–22 körül
(Neugebauer – Van Hoesen 1959, 18, 9. ábra)

tételezés az, hogy létezhetnek más bolygók és csillagok, amelyeket mi nem láthatunk, de az asztrológia alapelvei szerint ezeknek ugyanúgy hatniuk kellene a földi létezőkre, ami tudunkon kívül befolyásolná a horoszkópból kiolvasható tulajdonságokat, eseményeket. Favorinus megemlíti még azt a problémát is, miszerint a fogantatás vagy a születés pillanatát kell-e figyelembe venni a horoszkóp felrajzolásához,¹⁴ illetve hogy egy utód születése és így a sorsa is kiolvasható-e már a felmenői horoszkópjából, mint ahogy azoké is az ő felmenőikéből, és így tovább az összes generációra visszamenőleg.

Lukianos asztrológiáról szóló rövid írásában¹⁵ a narrátor látszólag a sztoikusok determinista álláspontját védi és a ködös, mitikus alapokon nyugvó asztrológiát teszi gúny tárgyává, ugyanakkor más szövegekben magukat a sztoikus filozófusokat is támadja, ami arra a nézőpontra enged következtetni, hogy az asztrológiának a szövegben tárgyalt mindkét fajtája egyformán értelmetlen, és legfeljebb nevetség tárgya lehet. McNamara amellett érvel, hogy a *De astrologia* „a sztoikus filozófus-asztrológus karikatúrája”¹⁶. A mű nagy része a csillagjósítás történetének mitológiai köntösbe bújtatott rövid bemutatásáról szól az elbeszélés tárgyát nevetségesnek beállítva, azonban a második és az utolsó szakaszban kifejtett gondolatmenetre meglehetősen pontos párhuzamot találunk Ptolemaiosnál. Így fennáll annak a lehetősége, hogy a *De astrologiában* szembeállított túlmítologizált és ködös csillagjósítás és a látszólag védelembe vett sztoikus asztrológia tükrözi azt a kortárs vitát, ami a csillagjósítás negatív megítélése és a védelme között állt fenn. A szöveg második szakaszában ezt olvassuk:

Ha [kortársaink] meg hazug jóslatokat terjesztő emberekkel akadnak össze, akkor a csillagokat szidják, megvetik az asztrológiát, s azt tartják róla, hogy nincs haszna, meg hogy nem is igaz, hanem hazug, széllélbélt szöbeszéd csupán. (...) egy építész ostobasága nem az építőművészet hibája, ha egy fuvalásnak botfüle van, attól még nem ostobaság a zene.

Lukianos: *Az asztrológia* (Kapitánffy István fordítása)

Lukianos építészeti és zenei példát említ, míg Ptolemaios ugyanezt a gondolatot a filozófusok és a hajó kormányosának példájával illusztrálja.¹⁷ A 29., azaz utolsó passzusban pedig a

következő érvet olvashatjuk: egyfelől költői kérdésként hangzik el, hogy miért ne érhetné a csillagokból is az embereket valamiféle sugárzás, illetve:

Mégis javára van azoknak, akik használják, mert ismerve a kedvező jövőt jó előre örülünk neki, a balsorsot pedig könnyen elviseljük, mert nem váratlanul ér bennünket, s ha okosan felkészülünk rá, akkor enyhének és elviselhetőnek tesszük.

Ugyanez a gondolatmenet látható Ptolemaiosnál is; erre később visszatérek.

A *De astrologiában* megjelenik még az az érv is, miszerint a csillagok mozgása az emberi eseményektől teljesen függetlenül jön létre; a közöttük fennálló oksági kapcsolat pusztán járulékos, mint például a vágató lovak patája által felvert kő, amely bár nem szándékos, mégis együtt jár a ló mozgásával.

II. A csillagfejtés védelmében: *Tetrabiblos*

Ptolemaios asztrológiát tárgyaló műve az *Almagest*¹⁸ után íródott, és annak egyfajta folytatásaként értelmezhető.¹⁹ A *Tetrabiblos* bevezetése is e két mű tartalmi kapcsolódásának tárgyalásával kezdődik; míg az *Almagest*-ben a csillagászat jelentősége a Nap, a Hold és a bolygók helyzetének, mozgásának, egymással és a Földdel alkotott alakzatainak pontos meghatározásában áll, addig a *Tetrabiblos*-ban mindezen adatok birtokában a bolygók természete és egymással alkotott különböző alakzataik által a környezetükben kiváltott változások a vizsgálat tárgyai (I. 1, 1; 3). A két terület közötti alá-fölé rendeltség, illetve az asztrológia másodlagossága az asztronómiához képest már a *Tetrabiblos* bevezetőjében elhangzik, hasonlóképpen az *Almagest* előszavához (I. 1), amely a fizika al-sóbbrendűsége mellett foglal állást a matematikához képest.²⁰ A csillagászat „rangja és hatóereje szerint első” (*tu prótu kai taxei kai dynamei*), míg a csillagjósítás „nem teljes és elégséges” (*mé... autotelus*), amiről csak spekulatív módszerrel (*kata ton harmozonta philosophia tropon*) lehet számot adni. Ennek oka többek között az a gyengeség és a nehezen kiismerhetőség (*asthenes kai dyseikaston*), ami az égbolt alatti világ egyedi létezőinek anyagi mivoltában rejlik. Az a tény, hogy a *Tetrabiblos* azzal a megállapítással kezdődik, hogy az asztrológia az alapjául szolgáló csillagászathoz képest alacsonyabb rendű, és a működéséről pusztán hipotéziseink lehetnek, már eleve állásfoglalást jelent emellett, hogy amit a csillagjósításról olvasni fogunk, nem áll egy szinten a tapasztalati tudományokkal. Az asztrológiáról csak spekulatív módon (*kata ton harmozonta philosophia tropon*) adhatunk számot, ellentétben az asztronómia tárgyalásának bizonyítékokon alapuló (*apodeiktikós*) módszerével.

(a) Lehetséges a csillagok állásából következtetni az emberi természetre

Az első könyv második fejezete a csillagászat által elérhető tudásról és annak mértékéről szól. Az égitestek földi létezőkre gyakorolt hatását tekintve a Nap és a Hold hatása egyértelmű: az évszakok váltakozása és a levegő hőmérséklete és

minősége a Nap mozgásához, a vizek ár-apálya és a testek nedvkeringése pedig a Hold folyamatos változásához köthető. Az állócsillagok és a bolygók haladása jelzi sokszor az időjárás változásait; például a forróságot, a szelet és a havazást (I. 2, 2–5). A hideg és meleg idő változását az egyszerű emberek, sőt némelyik állat is előre tudja, míg a különböző szelek megjelenése olyan emberek számára ismeretesebb, akik rákényszerültek, hogy a saját érdekükben előre tudják, milyen időjárásra számíthatnak (I. 2, 8). Azonban mivel pontosan meghatározni ők sem tudják az égitestek pozícióját, gyakran tévednek (I. 2, 9). Ezen a ponton megjelenik a szövegben az első érv:

Ha valaki pontosan tudja a csillagoknak, a Napnak és a Holdnak a mozgását (...), akkor mi akadályozza annak, hogy a természet törvényeinek megfelelően és helyesen meghatározza az összes tényezőtől mindegyikük egyedi minőségét? [És] minthogy meg tudja határozni minden, az adott pillanatban látható [csillag]állás természetéből az égbolt egyedi minőségeit, (...) nemde akkor képes lenne arra is, hogy lássa minden egyes ember sajátos temperamentumának általános minőségét a születéskori [égi] környezetből, például, hogy testére és lelkére nézve ilyen és ilyen, és az eseményeket, amelyek idővel történnek vele azáltal, hogy tudja: ilyen égi környezet ilyen és ilyen összetett eredményez (...)?

Ptolemaios: *Tetrabiblos* I. 2, 10–11²¹

Ptolemaios tehát lehetségesnek tartja, hogy ha valaki pontos adatokkal rendelkezik a bolygók saját pozíciójáról, egymással alkotott alakzataikról, és ezeknek az állásoknak a megfelelő – tehát hosszú ideig tartó megfigyeléseken alapuló – értelmezését is ismeri, akkor valamiféle általános karakterleírást is képes adni, párhuzamba állítva a meteorológiai jelenségeket az emberi természettel. Így a kritikusok által megfogalmazott vád, miszerint nem lehetséges a csillagok állása alapján az ember természetére és testi adottságaira nézve semmiféle tudás, a következők miatt nem helytálló:

- (1) Azok kudarca, akik nem rendelkeznek a megfelelő adatokkal a bolygók helyzetére nézve, illetve a létrejövő alakzatok természetét sem ismerik, vagy nem jól ismerik, másokat arra készítetnek, hogy a helyes megállapításokat is véletlen egybeesésnek tartsák. Mindez nem az asztrológia, hanem csak az azzal kísérletezők hiányosságát mutatja. (I. 2, 12.)
- (2) Vannak, akik az asztrológiát pusztán haszonszerzésre használják, és félrevezetik a hozzá nem értőket azzal, hogy számos olyan eseményt is megjövendölhetnek tartanak, amelyeket természetükből adódóan nem tudhatunk előre. Emiatt az alaposabb kutatásra hajló emberek a valóban előre látható dolgok megjövendölését is elítélik. (I. 2, 13–14.)

Láthatjuk tehát a két végpontját ugyanannak a tételnek: Cicero szerint ha nem hat az éppen megszülető gyermek természetére az aktuális időjárás sem, akkor a bolygók emberek számára érzékelhetetlen hatása sem fog ilyen következménnyel járni, míg Ptolemaios szerint az égbolt állásából kikövetkeztethető időjárás természetével párhuzamba állítható az adott időpontban született gyermek karaktere.

Ptolemaios tehát eddig amellel érvelt, hogy a csillagjóslás lehetetlensége ellen felhozott váddal ellentétben mégis lehetséges, *elméletileg*, a csillagok állásából az ember számára hasznos tudás, ha a megfelelő ember a megfelelő módon értelmezi azt. Azonban ennek is megvannak a maga korlátai:

Mindezek ellenére világos, hogy még ha valaki a lehető legalaposabban is vizsgálja és megfelelő módon foglalkozik ezzel a tudománnyal, lehetséges, hogy gyakran téved; de nem a korábban elmondottak miatt, hanem a tárgy természete és összetettsége miatt, amiben ő még gyakorlatlan.

Ptolemaios: *Tetrabiblos* I. 2, 14

Ennek a tévedésnek az az oka, hogy az asztrológia is feltevéseken alapul és nem bizonyított tényeken (*eikastiké einai kai u diabebaiótiké*), mivelhogy a csillagok helyzete és alakzatai, amelyeket egymáshoz mérten kellene elemezni ahhoz, hogy egy születő horoszkópja értelmezhető legyen, az emberek által belátható időtávlatban (*kata ton aisthétou anthrópou chronon*) nem ismétlődnek meg. Így azonban a korábban megfigyelt alakzatok és az azokhoz kapcsolódó hatások nem lesznek teljesen azonosak a most vizsgált alakzatokkal, és ily módon nem is szolgálhatnak teljes mértékben alapul az elemzésükhöz. Ptolemaios ebben tehát egyetért némiképp Favorinusszal. Azonban ez a megállapítás csak a teljes horoszkópra értendő, tehát a születéskor fennálló összes alakzat együttes előfordulása nem ismétlődik meg belátható időn belül; egyes bolygókapcsolatok külön-külön már igen.

Az eddigi érvelésből megállapíthatjuk, hogy Ptolemaios álláspontja szerint bár megvan a lehetősége annak, hogy bizonyos csillagállásokból egy ember karakterére nézve használható információt kapjunk, ez mégsem lehet teljes mértékben pontos. Az alapul szolgáló bolygóállások olyan sok kombinációját lehet (és ezért: kell) figyelembe venni, amihez pontos példát találni a régebbi korokban lejegyzett tapasztalatok fényében is lehetetlen (I. 2, 15–16). A fejezet a csillagjóslás egy újabb gyenge pontjával folytatódik: míg az égen látható alakzatoknál létrejövő jelenségeknél nincs más számba vehető ok a bolygók mozgásán kívül, addig egy ember egyéni temperamentumának nem kizárólagos jelölője a születésekor látható égi mintázat (I. 2, 17–18). A karakterre hatással van még a születés helye, a neveltetés és az adott kultúrára jellemző szokások is (uo., 18–19).

(b) Az asztrológia nem (egészen) determinista

Az első könyv harmadik fejezetében, amely címe szerint az előrejelzések hasznosságát tárgyalja, megtalálható a fatalista asztrológia kritikájának ellenérve is.

Maga az előrejelzés is több módon lehet hasznos. Egyfelől a sztoikus szenvedélymentesség módján: ha egy következménnyel előzetes tudással rendelkezünk, akkor annak megvalósulása már nem ér minket váratlanul, így elkerülhetjük például a szélsőséges érzelmeket, reakciókat. Ennélfogva „az előre tudás (...) felkészíti [a lelket], hogy békével és nyugalommal fogadjon mindent, ami bekövetkezik” (I. 3, 5). Hasonló gondolattal zárul Lukianos asztrológia-kritikája is: *ta men esthla eidotas apixomena pollon apoprosthén euphraneei, ta de phaula eumareós dechontai; u gar sphisin agnoeusin eperchetai, all'en*

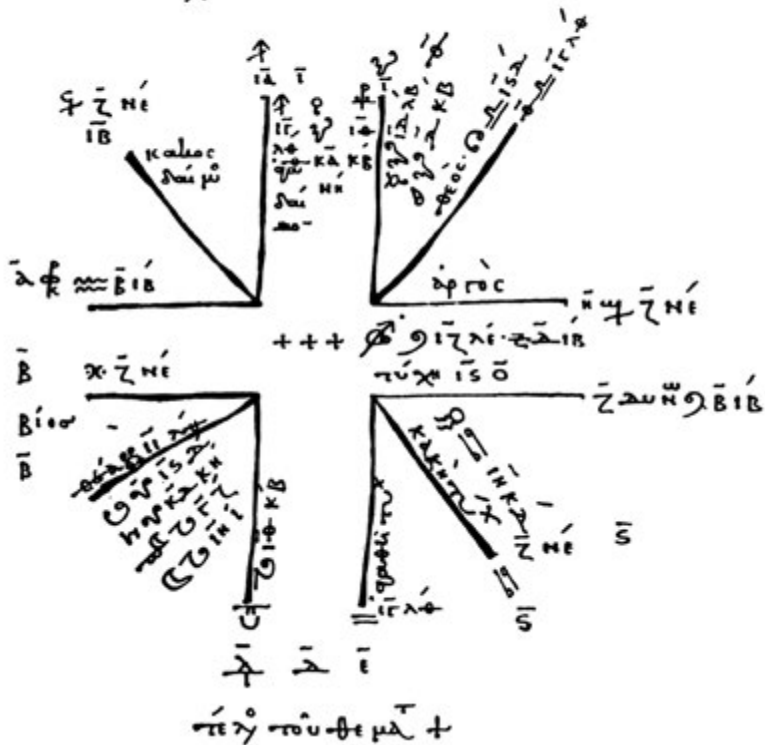
meleté kai prosdokié réidia kai préea égeitai,²² melynek magyar fordítását Favorinus kritikájánál már olvashattuk. Azonban az előrejelzés hasznának másik szempontból való vizsgálatához Ptolemaios rangsorolja az égi alakzatok hatókörét. Az égitesteknek az égbolton létrejövő mozgása „isteni végzet szerint és megváltoztathatatlanul” jön létre (*kat'heimarmenén theian kai ametaptóton*), míg a földi létezők változása „természet által befolyásolt és megváltoztatható” (*kat'heimarmenén physikén kai metaptótén*; I. 3, 6). Ugyanakkor az emberek esetében még egy további felosztást is alkalmaz: vannak események, melyeknek oka az általánosan vett környezetből ered, mint például a tűzvészek, járványok, áradások, míg más események az egyén egyedi természetéhez illően jönnek létre. Az utóbbi okok mindenképpen alá vannak rendelve az előbbieknek (I. 3, 7), érthető módon, hiszen mindegy is, milyen temperamentuma van egy embernek, egy járvánnyal szemben nem sokat ér vele.

Látható tehát, hogy az előrejelzés érzelmi és gyakorlati haszonnal bírhat: a megváltoztathatatlan dolgok esetében azok könnyebb megélését, a megváltoztatható végeredmények tekintetében az elhárításukhoz szükséges gyakorlati lépések megtételét segíti elő. Tehát az emberek életére vonatkozó asztrológiai determinizmusra válaszként Ptolemaios a következő csoportosítást alkalmazza: vannak elsődleges és ezáltal elháríthatatlan okok, melyek mindenképpen meghatározott okozattal járnak együtt, és vannak alárendeltebb okok, melyek okozatának bekövetkeztét a tudatlanság, és nem a szükségszerűség eredményezi, hiszen megelőzhetők a megfelelő ellencselekvéssel. Példaként említi a kövek, növények, állatok, illetve a sebek, különböző fájdalmak és betegségek esetét: „míg egyesek természetük folytán szükségszerűen létrehoznak valamit, addig mások csak akkor, ha semmilyen ellentétes ellencselekvés nem történik” (I. 3, 8–9). Ha egy seb elüszkösödik, az azért van, mert nem tisztították ki és kötözték be időben, nem pedig azért, mert eleve el volt rendelve, hogy így történjen.

Érdekes megfigyelni, hogy az érv bemutatása folyamán végig eljövendő eseményekről van szó, még az egyedi ember esetében is, így világossá válik, hogy a csillagfejtésnek kétféle aspektusa van. Ha az egyedi ember esetét nézzük, akkor van egy személyes képlet, amely a születéskor létrejövő bolygóállások alapján a szülött karakterére nézve adhat információt; és van a mindig aktuálisan az égen létrejövő csillagállás, amely – az alaphoroszkóppal összevetve és azzal együtt vizsgálva – az elkövetkezendő eseményekről ad előrejelzést.

Így adhatunk hitelt a horoszkópfejtőnek (*genethialogos*) is, amikor azt mondja, hogy „az ilyen és ilyen összetétel[ű ember]rel, az égbolt ilyen és ilyen fajta minőségénél, az alapul

ἀπομόνται· ἡ δὲ ἀμαρτηλίω· τοῦτο γὰρ καὶ ὁ θαυμάσιος
ὁ ἀμφοσ αἰμι τὸ μένος ὁ γὰρ ὁ δὲ σὺν ταῖς μέτρησι
καὶ μὲν θύοιο· καὶ ἀλλὰ χό· σὺν γὰρ θύοι ὅτι λουθέρ·
τὸ δὲ εἶχμα τοῦ θεοῦ αἰμα·



2. kép. Görög nyelvű horoszkóp, Kr. u. 497
(Neugebauer – Van Hoesen 1959, 156, 20. ábra)

szolgáló arányok növekedésével vagy csökkenésével ilyen és ilyen fajta esemény fog bekövetkezni” (I. 3, 11). Mivel a hatóerő (*dynamis*) ugyanaz mind az elsődleges, mind pedig a másodlagos okok esetében, elgondolkodtató, hogy az emberek az általános események esetében „hisznek a prognózis lehetőségében és a [bekövetkező események elleni] óvintézkedés hasznosságában is”, például a nyári meleg ellen lehűtik magukat, a téli hideg ellen pedig felmelegítik, ugyanakkor az egyedi esetekben – akár meteorológiai, akár az egyes ember sajátos karakterkeverékére vonatkoznak – vannak, akik sem abban nem hisznek, hogy ezek előre jelezhetőek, sem abban, hogy ellenük bármiféle óvintézkedés tehető (I. 3, 14–15). Azonban ha általában véve a hőség ellen hatékonyan le tudjuk hűteni magunkat, „lehetséges, hogy hasonló hasson arra is, ami ezt az egyéni temperamentumot a hőség túlsúlyára növeli” (*dynatai to homoion energein kai pros ta idiós tēde tēn synkrasin eis ametrian auxonta tu thermu*; I. 3, 15). Tehát ha egy embernek impulzív természete van, akkor idővel megtanulhatja kontrollálni önnön hevességét, s ezáltal a reakciói is mérsékeltebbek lesznek. A sajátos karakterkeverék, azaz egyéni temperamentum értelmezést támasztja alá, hogy a fejezet érvelésében folyamatosan az általánosan vett külső környezet (*kath'holos, holoscherós*) és az egyedi ember (*kata meros*) belső hangoltsága állnak egymással párhuzamban. Az eddig elhangzottak alapján a ptolemaios álláspont a következőképpen körvonalazható:

(1) elméletileg lehetséges prognózist készíteni mind az általános, mind az egyedi karakterből eredő eseményekkel kapcsolatban;

(2) az egyedi karakterekkel kapcsolatos prognózisok gyakrabban bizonyulnak tévesnek, tekintve, hogy kimenetelük megváltoztatható, illetve egyediségük és összetettségük rendkívül bonyolulttá teszi az értelmezésüket.

Amellett, hogy magában hordozza a tévedés lehetőségét, a prognózis még így is bizonyulhat hasznosnak, amit Ptolemaios az asztrológiában rendkívül jártas egyiptomiak példájával támaszt alá: ők maguk is összepárosították a csillagjóslást az orvoslással (*iatromathématikos*), amit nem tettek volna meg, ha azt gondolják, hogy az eljövendő dolgok megváltoztathatatlanok (I. 3, 18). A kettő kombinációja azonban hatékonyabbá teszi a gyógyítást, hiszen a csillagászatot keresztül meghatározható a páciens alapvető temperamentuma és az, hogy milyen gyógymód illik hozzá a leginkább, az orvosi szakértelem pedig biztosítja maguknak a gyógymódoknak az ismeretét (I. 3, 19).

III. Okoznak vagy jeleznek a csillagok?

Láthattuk, hogy Ptolemaios megoldása az asztrális determinizmusra egy félig megengedő álláspont: vannak magasabb rendű okokból következő események, melyek megváltoztathatatlanok, és vannak ezeknek alávetett, másodrendű okokból származó események, melyek a megfelelő ellenlépéssel elkerülhetők. Kérdéses viszont, hogy a Long által „hard astrology”-nak és „soft astrology”-nak nevezett két típus²³ közül melyikbe tartozik a *Tetrabiblos*ban bemutatott változat. A *hard*, azaz szigorú értelemben vett asztrológia a fatalista irányvonalat követi, és a bolygókat közvetlen hatóokként értelmezi, míg a *soft*, azaz megengedő asztrológia az égbolt mozgását csak jeleknek tekinti, de nem állít közvetlen oksági összefüggést az égitestek mozgása és a földi dolgok között. Ha a *Tetrabiblos* szóhasználatát tekintjük, találunk utalást mindkét típusra. Silvia Fazzo szerint a bolygók hatóokként való értelmezésére utalnak a következő kifejezések: *dynamis* (hatóerő), *aporroia* (kiáradás),²⁴ *diatithēmi* (szabályoz), *apergazomai* (okoz), *synergeó* (hozzásegít/együttműködik), *aposynergeó* (akadályoz), *diaplassó* (alakít), *diamorphoó* (formál). A bolygók jeleként való értelmezésére a következő kifejezések utalnak: *epiēmasia* (jelzés), *sympatheó* (hasonló hatást szenved el) és még jó néhány *syn*-összetételű ige, például *syntrepó* (együtt változik), *synauxanó* (együtt növekszik), *symmeioomai* (együtt csökken). Így tehát nem világos, hogy Ptolemaios álláspontja szerint a csillagokat jeleként kell-e értelmeznünk, további következmények nélkül – amit a *syμβαϊοντόν* (együtt előfordulás) vagy a sokkal explicitebb *epiēmasia* kifejezés alapján gondolnánk –, vagy okként vannak jelen, amire a *pephyke poiein* (természetéből adódóan létrehoz), illetve a *thermainei* (felmelegít) és a *hygraneī* (nedvessé tesz) kifejezések utalnak.²⁵ Ptolemaios mintha egy olyan asztrológiáról beszélne, amelyben a csillagok mind hatóokként (a természeti okok esetében), mind pedig jeleként (az elhárítható események esetében) értelmezhetők, azonban a hatókörükkel kapcsolatban tett megszorítás miatt egyik csoportba sem sorolhatók egyértelműen.

Ptolemaiosnál tehát a kritikákban ábrázolt képtől némileg eltérően egy differenciáltabb elméletet láthatunk,²⁶ amelynek

fontos kiindulópontja, hogy az alapul szolgáló fogalmak némi pontosításra szorulnak. Az asztrológusok maguk, akiket legtöbbször csak káldeusokként (*Chaldaioi*) említenek, hasznosuló csalókként jelennek meg, akik ködös elméletek alapján hamis próféciaikat terjesztenek. Ptolemaios viszont már olyan emberként írja le az asztrológust, aki az elérhető legpontosabb csillagászati adatokat veszi alapul, és a csillagállásokhoz az asztrológiai hagyományban hosszú ideig tartó megfigyelés alapján leírt karakterjegyeket rendeli hozzá. Emellett még a rendelkezésre álló számos megállapítást a megfelelő módon tudja összehangolni, így képes arra, hogy az adott ember egyedi mintázatát, illetve általános temperamentumát bizonyos szintig meghatározza. Azonban figyelembe kell vennie még más körülményeket is, mint a szűkebb és tágabb értelemben vett környezet, illetve a neveltetés minősége, amelyek mind módosíthatják az alapképletben foglaltakat. De nemcsak az asztrológus személyének, hanem magának az asztrológiának is hasonló finomítását láthatjuk a *Tetrabiblos*ban. Lukianos e tudományt *manteiaként* és *mantosynéként*, azaz pusztán jóslásként, jóstudományként, illetve a ritkán használt *astrologiéként* említi, míg Ptolemaios (és a kortárs Vettius Valens, a csillagjóslás módszeréről írt kézikönyvében) már *genethialogiké*ként, az asztrológust pedig *genethialogosként*, azaz „születési horoszkópfejtőként” jelenik meg.

Mindezek alapján ha a *Tetrabiblos*ban kirajzolódó differenciáltabb asztrológiaértelmezést el akarnánk helyezni a szigorú értelemben vett asztrológia – megengedő asztrológia felosztásban, akkor ehhez érdemes Chris Brennan²⁷ négy halmazból álló ábráját alapul vennünk. Az egyik alaphalmazba azok az asztrológiafelfogások tartoznak, amelyek csak jelekként, a másikba azok, amelyek okokként értelmezik a csillagokat. Mindkét halmaznak van közös metszete a mindenre kiterjedő determinizmus és a pusztán részleges determinizmus halmazával. Így az alábbi négy részhalmazt kapjuk:

- (1) jelek + teljes determinizmus;
- (2) jelek + részleges determinizmus;
- (3) okok + teljes determinizmus;
- (4) okok + részleges determinizmus.

Ptolemaios asztrológiagyarázata így az oksági kapcsolaton alapuló („hard” astrology), de csak részleges determinizmust implikáló kategóriába tartozna (4), míg a Cicerónál, Favorinusnál és Lukianosnál kirajzolódó csillagfejtés-modell a (3)-asba, vagyis az égitesteknek oksági hatást tulajdonít, és ebből teljes determinizmust vezet le. Ebből is látható, hogy a fentiekben elemzett ptolemaios kritika egy általánosabb, kidolgozatlanabb asztrológiát vesz célba, amelyre egy differenciáltabb rendszerrel ad választ. A később születő kritikák, például Sextus Empiricus és Plótinus ellenérvei, illetve az asztrológia ellen keresztény nézőpontból megfogalmazott támadások már ezt a ptolemaios szisztémát is tárgyalják.

Jegyzetek

A szerző ezúton szeretne köszönetet mondani Bodnár M. Istvánnak a *Tetrabiblos* fordításában nyújtott rendkívül hasznos segítségéért.

- 1 Beck 2007, 4.
- 2 A *Tetrabiblos* előtt a következő asztrológiai kézikönyvek álltak rendelkezésre: Marcus Manilius: *Astronomica*; Athéni Antiochos: *Eisagógika* (az eredeti szöveg nem maradt fenn, csak más szerzőknél találunk utalásokat rá); Szidóni Dorotheus: *Carmen Astrologicum*; Vettius Valens: *Antológia*.
- 3 Barton 2002, 90. Természetesen a négy elem mellett még az *aithér* is szerepel mint közvetítő közeg, ahonnan „szétárad valamiféle hatóerő” (*dynamis*), *Tetrabiblos* I. 2, 1. A négy minőség Aristotelésnél: *A keletkezésről és a pusztulásról* 329b.
- 4 Riley 1988, 76, 80.
- 5 Ilyen geometriai axiómák például: az ekliptika relatív helyzete a horizonthoz képest; a horoszkóp fő tengelyeinek kezdőpontjai (aszcdens, deszcdens, medium coeli és immum coeli); a Nap pályája mely pontokon keresztezi az egyenlítőt (nap-éj egyenlőségek és napfordulók); a bolygók egymással alkotott alakzatai (fokok-szögek). Az alapvető fizikai minőségek a hideg-meleg és a száraz-nedves, amelyekből Ptolemaios a bolygók tulajdonságait és hatásait levezeti. Riley 1988, 69, 72.
- 6 Gee 2012, 75.
- 7 Riley 1987, 237.
- 8 Gee 2012, 78.
- 9 Riley 1987, 246.
- 10 Hegedus 2007, 25. Mindegyik érv részletes kifejtésre kerül a könyv következő hat fejezetében.
- 11 Gee 2012, 50.
- 12 Gee 2012, 53; Long 1982, 145; Barton 1994, 54.
- 13 Long 1982, 145; Barton 1994, 54.
- 14 Ezzel a kérdéssel Ptolemaios a *Tetrabiblos* harmadik könyvének bevezetőjében foglalkozik.

- 15 A mű eredetiségéről szóló tanulmányok és álláspontok felsorolása megtalálható: McNamara 2013, 237–238.
- 16 McNamara 2013, 237–238.
- 17 *ude gar philosophian anaireteon, epei tinston prospoiumenon autén ponéroi kataphainontai, illetve hósper ude tén kybernétikén dia to pollakis ptaiein apodokimazomen. Tetrabiblos* I. 2, 14; 20.
- 18 *Hé Megalé Syntaxis* vagy *Mathématiké Syntaxis*; Ptolemaios csillagászatról szóló értekezése. A műben felhasznált megfigyeléseket Kr. u. 127 és 151 között végezte, így a mű keletkezése nem sokkal későbbre tehető.
- 19 Riley 1987, 243; Beck 2007, 7. Az előrejelzéshez egyfelől kellenek a pontos csillagászati adatok (*Almagest*) és ezeknek a bolygómozgásoknak a légköri és az emberekre gyakorolt hatása (*Tetrabiblos*).
- 20 A *Tetrabiblos*ban olvashatjuk, hogy „minden, a tárgya minőségéről szóló elmélet feltevéseken alapul, és nem bizonyított tényeken” (*tén peri to poion tés hylés theórian pasan eikastikén einai kai u diabebaiótikén*), és az *Almagest* előszavában is az *eikasia* kifejezést használja a fizikára Ptolemaios. A terminológiai egyezésre Jacqueline Feké mutat rá (Feké 2009, 156).
- 21 Köszönöm Bodnár M. Istvánnak a szövegrész magyarra fordításához nyújtott segítségét.
- 22 Vö. *té meleté tó apontón hós parontón, Tetrabiblos* I. 3, 5.
- 23 Long 2006.
- 24 Lukianos is az *aporroia* szót használja több ízben is: *ek men oligu pyros aporroí es hemeas erchetai; asterón de ude mién aporroíén dechómata; té astrologié (...)* *ude allaxai ti tón aporreontón prégmatón. Astrology*, 29.
- 25 Fazzo 1991, 225–226.
- 26 Természetesen figyelembe kell venni, hogy a Cicero és Ptolemaios élete között eltelt idő alatt maga az asztrológia is keresztülment némi fejlődésen.
- 27 Brannen 2017, 162–163.

Bibliográfia

Források

- Cicero: *A jóslásról*. Ford. Hoffmann Zsuzsanna. Szeged, 2001.
- Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia. Vol. III, 1: ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΙΚΑ. Post F. Boll et A. Boer secundis curis, ed. Wolfgang Hübner. Stuttgart–Leipzig, 1998 (Teubner).
- Gellius: *Attikai éjszakák*. Ford. Muraközy Gyula. Budapest, 1968.
- Lucian. Vol. V. Transl. by A. M. Harmon. Harvard University Press, 1936 (Loeb Classical Library).
- Lukianos: *összes művei*. I. kötet. Budapest, 1974.
- Ptolemy: *Tetrabiblos*. Ed. and transl. by F. E. Robbins. Harvard University Press, 1940 (Loeb Classical Library).

Szakirodalom

- Barton, T. 1994. *Ancient Astrology*. London.
- Barton, T. S. 2002. *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*. University of Michigan Press.
- Beck, R. 2007. *A Brief History of Ancient Astrology*. Blackwell.
- Brennan, C. 2017. *Hellenistic Astrology*. Denver.

- Fazzo, S. 1991. „Un’arte inconfutabile. La difesa dell’astrologia nella *Tetrabiblos* di Tolomeo”: *Rivista di Storia della Filosofia* 2, 213–244.
- Feké, J. 2009. *Ptolemy in Philosophical Context. A Study of the Relationships between Physics, Mathematics, and Theology*. PhD thesis, University of Toronto.
- Gee, T. 2012. *Strategies of Defending Astrology. A Continuing Tradition*. PhD thesis, University of Toronto.
- Hegedus, T. 2007. *Early Christianity and Ancient Astrology*. New York.
- Long, A. A. 2006. „Astrology. Arguments pro and contra”: *From Epicurus to Epictetus*. Oxford.
- McNamara, C. 2013. „Stoic Caricature in Lucian’s *De astrologia*. Verisimilitude as Comedy”: *Peitho / Examina Antiqua* 1/4, 235–253.
- Neugebauer, O. – Van Hoesen, H. B. 1959. *Greek Horoscopes*. Philadelphia (repr. 1987).
- Riley, M. 1987. „Theoretical and Practical Astrology. Ptolemy and His Colleagues”: *Transactions of the American Philological Association* 117, 235–256.
- Riley, M. 1988. „Science and Tradition in the *Tetrabiblos*”: *Proceedings of the American Philosophical Society* 132/1, 67–84.

Németh Attila (1973) filozófiatörténész. Kutatási területe a hellénisztikus filozófia. *Epicurus on the Self* című monográfiája 2017-ben jelent meg a Routledge-nél.

Legutóbbi írása az Ókorban:
Metadráma Seneca Medeájában (2017/2).

Seneca és a titkos cenzor

Németh Attila

Seneca mindennapos meditációs gyakorlatának irodalmian megszerkesztett leírását *A haragról* című művének harmadik könyvében olvashatjuk:

(1) *[A lelket] nap mint nap el kell számoltatnunk* ([animus] cotidie ad rationem reddendam uocandus est). *Sextius, amikor a nap elteltével éjszakai nyugalomra tért, mindig kérdőre vonta a lelkét: „Milyen bajodat gyógyítottad meg ma? Milyen hibádnak álltál ellen? Mely részedben vagy most jobb?”* (2) *Megszűnik a harag és mérsékeltebb lesz, ha tudja, hogy mindennap bíró elé kell majd járulnia. Van-e szebb szokás annál, hogy az ember vallatóra fogja egész napját? Micsoda álom követi az ilyen önvizsgálatot – milyen nyugodt, milyen mély és szabad, ha a lélek dicséretet vagy figyelmeztetést kapott, s önmaga kikémlélőjeként és titkos cenzoraként (speculator sui censorque secretus) vizsgálatot folytatott saját jelleméről!* (3) *Gyakorlom is ezt az autoritást és mindennap perbeszédet tartok magamnak. Mihelyt kiviszik mellőlem a mécses és csendben marad a feleségem is – jól ismerve e szokásomat –, az egész napomat megvizsgálom, tetteimet, szavaimat újra megmérem; semmit nem titkolok el magam előtt, semmin nem siklom át. Miért is félnék bármelyik hibám miatt, amikor azt mondhatom: „Ügyelj rá, hogy ezt többet ne tedd, most megbocsátok neked.”*

A haragról III. 36¹

Az idézett szöveg három jól elkülöníthető részre oszlik: (1) a normatív állítást, miszerint a lelket nap mint nap kérdőre kell vonni, egy történeti személy, a római Quintus Sextius példája támasztja alá, akinek görögül írt munkáit Seneca tanárain, Papirius Fabianus és Sotionon keresztül ismerte meg.² A saját filozófiai iskolát is alapító Sextius köztudottan püthagoreus tanokat hirdetett, amelynek hatása közvetlenül is fellelhető az idézett passzusban, ahogyan arra már Foucault rámutatott: az önvizsgálatot követő nyugodt álom megfeleltethető a püthagoreus gyakorlat azon céljának, hogy a lélek megtisztítása által kapcsolatba kerülhessünk álmainkban az istenséggel.³ Thom pedig a püthagoreus *Aranyvers* általa gondozott kiadásában számtalan hasonlóságra hívja fel a figyelmet a vers 40–44 sorai és Seneca mesterien megkonstruált irodalmi ábrázolása között, amelyet Ker többek között a szöveg ritmikus elemzésével finomít tovább.⁴ Sextius mint *exemplum*, mint példaértékű auktoritás érdekes: Seneca 98. levelében azt olvassuk róla, hogy visszautasította a Iulius Caesar által felajánlott szenátori rangot, mert tudta, hogy amit adnak, azt el is vehetik. Seneca követendőnek tekintette ezt a bátor cselekedetét, ezért Sextius nem egyszerűen a meditációs gyakorlata, hanem mint római ideál is fontos volt számára, hogy igazolja a lélek elszámoltatására vonatkozó normatív állítását.⁵

A második részben (2) Seneca a lélek mindennapi tevékenységének számadását, a meditáció jótékony hatásait veszi sorra. Az elszámoltatót, a vizsgálat levezetőjét kémként, titkos vagy elkülönült (*secretus*) cenzorként ábrázolja.⁶ A lélek itt egy olyan bíró, aki először vallatja, majd pedig, miután ítéletet alkotott, dicséri és figyelmezteti önmagát.⁷ A saját meditációs gyakorlatát bemutató harmadik részben (3) Seneca

azonosul ezzel a cenzori szereppel, és egész napi „kémkedése” után hoz ítéleteket önmagáról.

Az önvizsgálat törvényszéki metaforájában megjelenő, a lélekben elkülönült, de interaktív cenzor a folytonos kémkedés, a vallatás és a bíraskodás tevékenységeiben alkot képet a lélekről. De vajon ki ez a kém? Van-e bármilyen filozófiai szerepe, ami motiválja ezt a megkülönböztetést, vagy mindössze Seneca retorikai-poétikai eszköze a *meditatio* minél élénkebb ábrázolására? Írásomban ennek a különös lelki entitásnak az azonosítására teszek kísérletet.

1

Az egyik kézenfekvőnek tűnő megoldás Seneca cenzorának azonosítására a lélek szerkezetének feltérképezéséből indulhatna ki a sztoikus lélekfilozófiában. A sztoikusok elméletét Platónnak az *Államban* szereplő háromosztatú modelljével szokás szembeállítani, hogy jól kirajzolódjanak a főbb különbségek. Eszerint amíg az *Államban* a lélek a racionális (*logistikon*), az indulatos (*thymoeides*) és a vágyakozó (*epithymétikon*) lélekrészekből áll, addig a sztoikus felfogásban a közkeletű értelmezés szerint a lélek osztatlan. Ez valójában leegyszerűsítés, mert a sztoikusok voltaképp nyolc részre osztották a lelket, amelyek térbelileg elkülönült részei a lélek alapjául szolgáló *pneumának*, vagyis levegőnek. Ez a nyolc rész a racionalitás, az öt érzék, a reprodukivitás és a nyelv képességei (vö. Aetios IV. 21, 1–4 = LS 53H). A szakirodalom általában a sztoikus lelket a legelső képesség, az ún. *hégemonikon*, vagyis vezérlő lélekrész helyével azonosítja, amely azon a legalább Chrysipposig, az ósztoa harmadik vezéralakjáig visszavezethető elgondoláson alapul, miszerint a két platóni alsóbbrendű lélekrészhez sorolt érzelmeink és vágyaink maguk is racionális ítéletek, azaz a vezérlő lélekrészben létrejövő ítéleteken alapuló emóciók és vágyak. Ennek alapján ha Senecára mint ortodox sztoikus filozófusra gondolunk, a meditációjában megjelenő lelki ítélőszék nem tűnhet egyébnak, mint a korábbi racionális ítéletek szembeállításának az este során feléledő normatív lelki ítéletekkel. Tehát ugyanazon léleknek a nap különböző szakaszaiban zajló tevékenységeiről, és ezért annak időben is eltérő értékítéleteiről lenne szó. Lehet, hogy egész délután félelemmel teli lélekkel rettegem a fogorvostól, de a beavatkozás után, este már másként ítélem meg korábbi lelkiállapotomat, és ezért megfeddem magam azért, hogy egy a sztoikusok számára indifferens dolog, a fizikai fájdalom miatt korábban félelmet éreztem.

Mindazonáltal ez a magyarázat a *De ira* cenzorával kapcsolatban annyiban mégis pontatlan, hogy a lelki imperatívusz megszemélyesítője, a kém, a vezérlő lélekrészen belül – ahogyan a *secretus* különféle használateival demonstrálni kívánom – nem is annyira titkos, mintsem elkülönült cenzor a racionális lélek jelleméről attól függetlenül és azon belül folytat vizsgálatot. Az ilyen önreflexiót követő álom nyugodt és felszabadult állapota pedig a racionális lélek és az elkülönült cenzor közötti vizsgálat eredményétől függ, és nem egyszerűen a váltakozó értékítéletek egyikének a következménye. Az osztatlan racionális lélekrész ilyen feldarabolása viszont nem illeszkedik jól a sztoikusok lélekelméletébe, ezért ahhoz, hogy a szövegben zajló lelki folyamatokat pontosan megértsük, egy másik megközelítésre van szükség.

Induljunk ki a lélekben zajló dialógusok egyéb ábrázolásai-
ból Senecánál. Először egy olyan helyet vegyünk szemügyre, a 27. levél bevezetését, amely szintén a meditációról szól.

Seneca üdvözli az ő Luciliusát!

(1) „*Te leckéztetsz engem?*” – *kérded.* – „*Magadat már megleckéztetted, meg is javultál, ugye? Ezért van időd mások javíttatására?*” *Nem vagyok olyan elvetemült, hogy betegen mások gyógyítására vállalkozzam. Hanem mintha ugyanazon az osztályon fekédnék, megbeszélem veled a közös bajt és osztozom az orvosságban. Ezért úgy figyelsz rám, mintha magammal társalognék* (Sic itaque me audi tamquam mecum loquar): *bebocsátalak privát terembe* (in secretum te meum admitto) *és a füled hallatára vitatkozom önmagammal.* (2) *Így kiáltok magamra:* „*Számláld meg éveidet, és szégyellni fogod, hogy még mindig csupa olyasmire törekszel, mint gyermekkorodban, s csupa olyasmit viszel véghez...*”.

Ep. 27, 1–2^s

A *meditatio* jegyeit jól láthatóan magán viselő passzusban itt nem egy titkos vagy elkülönült cenzorral találkozunk, hanem inkább egy olyan *elkülönült* helyre bukkanunk Seneca feltárlkozásának köszönhetően (in secretum te meum admitto), ahol a lélek önmagával folytatott diskurzusa, a meditáció zajlik. A *secretum* hasonló használata már korábban, a 11-es levélben előfordul, ahol a lélek egy hasonló benső helyéről olvashatunk:

Aliquem habeat animus quem vereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat.

Legyen valaki, akit a lélek tisztel, akinek tekintélye legbenső szentélyét is még jobban megszentelheti.

Ep. 11, 9

Az mindössze értelmezés kérdése, hogy az itt előforduló *secretum suumot* „legbenső szentély”-nek, „magány”-nak vagy „privát, elkülönült tér”-nek fordítjuk, figyelmünk cenzorunk kikémléséhez sokkal inkább arra az *auctoritasra* kell hogy irányuljon, aki a *secretum suumot* még szentebbé teheti (*sanctius faciat*). Ahogyan a kontextusból kiderül, ennek a választandó auktoritásnak a módszertani gondolatát Seneca Epikurostól kölcsönözi, aki szerint: „Válasszunk ki magunknak egy derék férfit, s tartsuk mindig szem előtt, hogy úgy éljünk, mintha őrá tekintenénk, s úgy csináljunk mindent, mintha ő látna” (*Ep. 11, 8 = Us. 220*).

Seneca a szigorú Catót vagy a szelídebb lelkű Laeliust ajánlja, akik mindketten a római múlt kiemelkedő figurái voltak, és akiknek múltbeli, példaértékű tettei olyan tiszteletet váltanak ki jelenkorú római szemlélőjünkben, hogy ideálként szolgálhatnak Lucilius lelki fejlődéséhez. Egy ilyen auktoritásnak abban rejlik az ereje, hogy a lélek az önvizsgálatai során hozzá méri magát, miután a lélek, feltehetően a képzelőerejével, bevezette legbenső szentélyébe, hogy a választott auktoritás a lélek önön benső mércéjévé váljon.

Egy későbbi levélben Seneca előrevetíti Luciliusnak, hogy ha már majd ott tart, hogy önmagát is képes tisztelni, akkor elbocsáthatja nevelőjét, mindaddig viszont Seneca azt várja el tőle, hogy a választott római auktoritására úgy tekintsen, mint-

ha őt állandóan figyelné, ahhoz hasonlóan, ahogyan Epikuros is mondogatta: „Mindent csinálj úgy, mintha látna Epikuros” (Ep. 25, 5 = Us. 211). A 32. levélben viszont Seneca váratlanul magára vállalja ezt a szerepet: „Úgy élj, mintha hallanám, sőt mintha látnám, hogy mit cselekszel” (Ep. 32, 2). De hogyan válik Seneca beszélő hangja hirtelen egy *exemplum* erejével bíró auktoritássá? Hogyan lesz a korábban még a Luciliusszal közös kórteremben fekvő, a tanulmányaiban előre haladó *proficiens*ből öt levéllel később római mérce?

Mark Davis magyarázata szerint – és ez lehetséges válasznak tűnik utóbbi kérdésemre – a negyedik könyv elején található 32. levélíg Seneca már kellőképpen kitárulkozott ahhoz, hogy maga is valamiféle monitorként működjön, mind Lucilius, mind pedig levelei olvasói számára.⁹ Mindazonáltal ha folytatjuk a levelek olvasását, a 71. levélben a 27.-hez hasonlóan megint azt találjuk majd, hogy Seneca még mindig képtelen minden tekintetben önmagával összhangban élni, azaz még mindig csak gyógyulófélben levő *proficiens*. Ezért a 32. levélben Seneca mint auktoritás szerepe inkább egy olyan pozíciónak tűnik számomra, amely megbontja a beszélő hang addigi viszonyait, hogy az egész mű funkciójára reflektáljon, és a szöveg és az olvasó közötti konfrontációt problematizálja. Ahogyan egy múltbeli auktoritás képzelete módszertani eszköz nyújt Lucilius lelkének átalakításához, úgy a mérce szerepében egy pillanatra megmutatkozó beszélő hang is a lelki átalakítás egy olyan közvetlen eszközeként tűnik fel ezen a ponton, amelyhez a levelek tanulmányozásán keresztül a mindenkor olvasó is közvetlenül hozzáfér, és aki ezáltal sokkal előbb számunkra, mint az egykori kiemelkedő római alakok. Seneca lényegében a levelei és a leveleinek olvasói közötti lehetséges kapcsolatot ábrázolja úgy, hogy maga is mint imitálható auktoritás mutatkozik meg, ezért beszélő hangjának ez a szerepjátéka értelmezésemben a Luciliusszal folytatott levelezés komplex irodalmi és filozófiai kérdésköreire irányítja a figyelmet, és elsődlegesen az egyes beszélői hangok egymáshoz és az olvasóhoz való viszonyát ábrázolja. Mivel ebben a kontextusban levelek olvasásáról van szó, ezzel szorosan összefüggő kérdés az is, hogy mennyiben különbözik az olvasó pozíciója a levelek és Seneca egyéb filozófiai műveinek értelmezése során, tehát mennyiben más a levélforma szerepe a filozófiai tartalom közvetítésében.

Látszólag eltávolodtunk a vizsgálódás központi figurájától, benső lelki dialógusunk partnerétől, a titkos vagy elkülönült cenzortól, de ahhoz, hogy a lelki meditáció szereplőit pontosan megértsük, el kell némi mélyülnünk annak a kontextusnak az eszköztárban, amivel Seneca a lelki dialógusokat és az olvasásnak az ebben betöltött szerepét ábrázolja. Ezért tekintsük át először röviden a feltett kérdések irodalomtörténeti hátterét.

2

A húsz könyvben ránk maradt 124 levél nem a teljes gyűjtemény, ahogyan Aulus Gellius a levelek huszonkettedik könyvéből idézett töredéke nyilvánvalóvá teszi (N. A. XII. 2). Mind-egyik Seneca-levél egyetlen címzettje Gaius Lucilius Junior, Szicília lovagrendű birodalmi kormányzója, aki Senecához hasonlóan idősebb, a hatvanas éveiben jár a levelekben a mind-össze egy biztosan azonosítható dátum szerint.¹⁰ Bár Lucilius

történeti személy, és még két mű címzettje (*Naturales Quaestiones*, *De providentia*), mivel csak a Seneca által írt levelek maradtak fenn, állandó spekuláció tárgya, hogy vajon egy fikatív vagy egy valódi levelezés egyik felét olvashatjuk-e. Mindazonáltal a kérdés, hogy a levelek fiktívek-e vagy sem, teljesen érdektelen, ha úgy tekintünk rájuk, mint egy megszerkesztett irodalmi mű részeire. Ugyancsak nem eldönthető, hogy befejezett alkotásról van-e szó: a Sókratés halála alapján mintázott senecai *exit* Tacitusnál olvasható változatában (Ann. XV. 60–64) – miközben több alkalmazott halálmod ellenére is csak nehezen távozik az életből – Seneca folyamatosan dolgozik és diktál, talán éppen azért, hogy befejezhesse valamelyik művét. A jelenet tacitusi ábrázolása például Luca Giordano késő barokk olasz festőt többször is megihlette.¹¹

Ha éppen a Luciliusnak címzett levélgyűjteményét tette is teljessé Seneca ezekben a pillanatokban, mivel utolsó szavai, mondatai olyan jól ismertek voltak az ókorban, Tacitus feleslegesnek tartotta a megisméltésüket – viszont sajnos időközben más forrásokban sem maradtak fenn.

Állandóan felmerülő kérdés, hogy vajon milyen minták vagy kritériumok szerint íródtak Seneca levelei. Véleményem szerint a levélirodalom jól azonosítható kritériumainak gondolata az antikvitásban éppen annyira modern előfeltevés, mint az, hogy minek kellett szerepelnie egy levélben. Ahogyan Marcus Wilson már felhívta rá a figyelmet, éppen a keretfeltételek hiánya vezetett ahhoz a félreértéshez, legalább Francis Bacon óta, hogy a leveleket mint esszéket olvassák.¹² Jóllehet Démétrios *A stílusról* című művét Seneca is ismerhette, mégis könnyen találunk Seneca levelei között Démétrios elveinek ellentmondó példákat is: Démétrios szerint szisztematikus, technikai anyagot nem szabad tárgyalni levelekben – ezzel szemben lásd a 94–95. levelet vagy akár a levelek egész huszadik könyvét; vagy Démétrios az arisztotelészi leveleket szerkesztő Artemónnal vitatkozva megállapítja, hogy bár van abban valami igazság, hogy egy levelet olyan stílusban kell megfogalmazni, mint egy beszélgetés egyik felét, valójában a kompozíció formálisabb kell, hogy legyen, mint egy dialógus (Dem. 223–224, lásd még Dem. 226: „...az élő beszélgetés imitációi nem illenek a levélíráshoz”) – ezzel szemben lásd Seneca törekvését, hogy leveleit annyira élővé tegye, amennyire csak lehetséges. Horatiushoz hasonlóan, aki mint *sermones*re, azaz mint beszélgetésekre gondolt a leveleire, Seneca is szintén hangsúlyosan *sermó*ként jellemzi Luciliusszal folytatott levelezését.

Továbbá, ha Seneca episztoláit nem egyszerűen mint filozófiai, hanem mint irodalmi műveket is olvassuk, akkor az elemzés során nem azonosíthatjuk egyszerűen Seneca beszélő hangját a történeti Senecával, mint ahogyan más antik filozófiai szövegek elemzése során azt gyakorta tesszük. Ha Seneca irodalmi eszközökkel filozofál, nem minden filozófiai munka zajlik a filozófia nyelvén.¹³ Tehát ha forma és a filozófiai jelentés esszenciálisan kapcsolódnak össze egymással Seneca leveleiben, akkor ahhoz, hogy meghatározzuk a lelki dialógusok szereplőit és funkciójukat, a beszélői hangok és az olvasó viszonyának feltérképezésén túl arra is meg kell találnunk a választ, hogy a levél mint irodalmi forma milyen szerepet tölt be az olvasás hermeneutikájában – milyen különbség van például az előadásom elején idézett, a *De ira* harmadik könyvében található *meditatio* olvasása és az episztolákban *meditatió*ként azonosítható önreflektív dialógusok olvasása között. Lássuk tehát a válaszokat.

Egy privát, két fél között zajló levelezés általában egy olyan intim teret konstruál, amelybe kívülről bepillantani a mindenkori olvasónak olyan, mintha valamelyik fél vállán keresztül lesné ki titokban a levelezők beszélgetését. Bár a levelek állandó címzettje Lucilius, ahogyan Margaret Graver kielégítően érvelt, az egyes szám második személyű megszólítások, a *tu* vagy *te* személyes és a vonatkozó névmások, az egymáshoz címzett felszólítások nem egyszerűen Luciliusra vonatkoznak, hanem a mindenkori olvasót is megszólítják, ezért a levelek olvasásakor magunk is párbeszédbe kerülhetünk Senecával.¹⁴ Ezt a lehetséges diszkurzív teret, a beszélgetés dinamikáját részben az olvasás hatásainak ábrázolása hívja életre. Nézzünk néhány példát:

Ha valamikor levelet kapok tőled, úgy tűnik nekem, hogy veled vagyok, és olyan érzésem támad, hogy nem írásban, hanem szóban válaszolok neked. Így hát amiről kérdezel, úgy vizsgáljuk meg együtt, mintha társalognánk.

Ep. 67, 2

Ebben az episztolában Seneca a leveleken keresztüli személyes elérhetőséget és az író és olvasó azonnali jelenlétének és társalgásának illúzióját hangsúlyozza. Ez a más irodalmi formáknál erősebb személyes jelenlét kaput nyit egy olyan fiktív dialógus lehetőségére, ami Seneca és a mindenkori olvasója között, az olvasó lelkében zajlik. Seneca beszélő hangjához mérten reflektálhatunk önmagunkra a lelkünkben megalkotott fiktív beszélgetések során, és egy ilyen benső, fiktív dialógus valójában élővé és aktuálissá teszi a levelek filozófiai tartalmát.

Egy korábbi levélben a következőket olvassuk:

Hálás vagyok, hogy gyakran írsz, mert azon az egyetlen módon mutatkozol, ahogyan tudsz. Sohasem kapok tőled levelet úgy, hogy ne lennénk azonnal együtt. Ha távollevő barátaink képmásai kellemesek számunkra, mert felidéznek emlékeket, s hiányukat hamis, sőt hiábavaló vigasszal könnyítik, mennyivel kellemesebbek a levelek, amelyek távollevő barátunk igaz nyomait és igaz jegyeit hozzák! Mert ami találkozáskor a legkellemesebb, azzal ajándékoz meg a levélén barátunk kézjegye: a felismeréssel.

Ep. 40, 1

Nyilvánvaló, hogy Seneca mindenkori olvasói nem válhatnak leveleket Senecával, de az már kevésbé egyértelmű, hogy ne kerülhetnének vele egy mélyebb, irodalmi eszközökkel motivált, képzeletbeli kapcsolatba. Seneca mint lehetséges módszertani ideált tünteti fel önmagát olyan egykor élt római személyiségek sorában, mint Cato, Laelius és Scipio – amit korábban a szöveg és az olvasó közötti kapcsolat problematizálásaként értelmeztem. Seneca beszélő hangjának ideálja mint a lélek átalakításához felhasználható módszertani eszköz más formában ugyan, de már voltaképpen a gyűjtemény 8. levelében megjelenik, amelyben Seneca kijelenti:

A munka, amelyen dolgozom, az utókornak szól: ők azok, akik hasznat tudnak húzni abból, amit írok. Mint bevált gyógyszerek receptjeit, üdvös figyelmeztetéseket foglalom

írásba, miután hatásos voltukat saját sebeimen megállapítottam. Az én sebeim, ha nem is gyógyultak meg véglegesen, nem terjednek tovább.

Ep. 8, 2¹⁵

A filozófia mint gyógy mód gyakran használt kép a hellenisztikus korban.¹⁶ Ha összekapcsoljuk azt az olvasás dinamikus ábrázolásaival, akkor Seneca módszertanáról az derül ki, hogy akkor tudunk üdvös figyelmeztetéseit segítségével meggyógyulni, ha magunk is párbeszédbe kerülünk egy számunkra már halott auktoritással, a levelek Senecájával, aki episztoláin keresztül természetesen sokkal élőbb, közvetlenebb és értelmezhetőbb számunkra, mint Cato, Laelius vagy éppen Scipio. Ennek a dialógusnak, már amennyiben ténylegesen gyógyulni kívánunk, az a feltétele, hogy a lelkünkben folytatott, számunkra jelen idejű és valós diskurzusban kitárulkozzunk. Seneca Luciliusnak vagy éppen önmagának címzett figyelmeztetéseit és buzdításait mérceként kell magunk elé tartanunk, hogy megbocsáthassunk magunknak, ha még mindig csupa olyasmire törekszünk, mint gyermekkorunkban, s csupa olyasmit is viszünk véghez. Ez az irodalmi eszközökkel motivált, számunkra valós és személyes diszkurzív viszony egy olyan filozófiai tevékenységet eredményez, ami, ha megfelelően végezzük, minket, olvasókat is átalakít.

Az eddigi kutatásunk alapján tehát megállapíthatjuk, hogy a levelek beszélő hangjának erős személyes jelenléte és annak retorikai-poétikai eszközökkel ábrázolt példázatai (*exempla*), valamint bölcs utasításai (*praecepta*) az olvasót egy olyan, számára valódi benső lelki dialógusra készítethetik, ami közvetlen hatással bír az olvasó lelki diszpozíciójára és annak átalakítására.

Mindazonáltal Platón *Phaidros* (275b-277e) című dialógusában megfogalmazott íráskritikája alapján jogosan merül fel a kérdés, hogy a levelek mint írott szövegek mennyiben alkalmazhatóak kellően rugalmasan terápiás eszközként.¹⁷ Sókratész fő ellenvetése az írással szemben az volt, hogy az írott szöveg statikus természete kizárja az élő interakciót, azaz az írott szövegek nem valódi dialektikát, hanem csak annak utánzatait eredményezik. A dialektika írott mimézise nem lehet a valódi filozofálás kielégítő médiuma a következő három fő oknál fogva:

1. A művészi reprezentáció célja, hogy nagy tömegekre hasson – azaz nem alkalmazható az individuumra;
2. a személyes interakció hiánya, amelynek hatása pótolhatatlan;
3. a szöveg képtelen önmagát megvédeni, és ezért nem jöhet létre valódi dialektika szöveg és olvasója között.

A Platón saját gyakorlatának kritikájaként is olvasható fenntartásoknak Seneca láthatóan tudatában van, és gyakran meg is említi az írott terápia hátrányait (vö. *Ep. 6, 45, 84, 88, 89, 108*). Mindazonáltal magának a levélforma választásának az alapvető feltétele, két fél térbeli távolsága, Lucilius szicíliai hivatása miatt szükségszerűvé teszi a levél médiumát. Seneca azon nyílt ambíciója pedig, hogy az utókort is üdvös receptekkel lássa el, az időbeli távolság miatt is indokolttá teszi a formaválasztást. A *Phaidros*ra reflektáló, rövid 38. levél elején pedig azt olvassuk:

A legtöbbet a beszélgetés használ, mert apránként lopódzik a lélekbe (plurimum proficit sermo, quia minutatim inre-pit animo). A hosszas, előzetesen előkészített fejtegetések inkább duruzsolást, mint bizalmat váltanak ki a hallgató-ságban. A filozófia jó tanács, de jó tanácsot senki nem ad hangosan.

Ep. 38, 1

A levelekben folytatott és irodalmi eszközökkel motivált *sermo* vagy beszélgetés tehát annyi előnnyel bír a hosszas érte-kezésekkel szemben, hogy fokozatosan alkalmazható terápiás eszköz. Nyilvánvalóan nem kell ugyanis a levelek gyűjtemé-nyét feltétlenül egyszerre, az elejétől a végéig elolvasnunk ahhoz, hogy a filozófiai diskurzus létrejöjjön az olvasó lelké-ben, a gyűjtemény nem feltételez egy olyan zárt, argumentatív egészet, amelyben a fejtegetés elejétől apránként jutunk el a konklúzióig vagy éppen az aporiáig. A levelek kezdetben akár tetszőleges sorrendben és számban is olvashatóak, mivel mind-egyikük jól szerkesztett, önálló egység. A kezdeti hozzáférés ezen rugalmassága a terápiás kezelés elkezdésének sokfélesé-gét teszi lehetővé. A filozófiai propedeutika a beteg szükség-leteinek megfelelően bármelyik levél olvasásával megkezdhe-tő,¹⁸ ha a választott levél rezonál az olvasóban, azaz Sókratés első ellenvetésével szemben, miszerint az írott szöveg nem alkalmazható az individuumra, a levélgyűjtemény mint flexi-bilisen felhasználható argumentatív struktúra kíván megoldást kínálni.

Mindazonáltal amikor a gyűjtemény elejéről kezdjük el az olvasást, az is világossá válik, hogy a levelek egy szerkesztett mű lazábban vagy szorosabban egymást követő alkotóelemei – amelyet számozásuk és könyvekbe rendezettségük is kihang-súlyoz –, ezért egy terápia elemeiként a levelek akkor használ-hatóak fel a leghatékonyabban, ha egy olvasási program ré-szeiként kerülnek alkalmazásra. Ennek felismerését Seneca az olvasóra bízta, vagy ahogyan a 38. levélben fogalmaz:

(1) (...) nem sok szóra, hanem hatásosakra van szükség. (2) Magokként kell széthinteni ezeket. Bármily kicsiny legyen is ez, ha megfelelő talajba hullott, kibontja erejét és a legap-róbb csírából a legterebélyesebbé nő föl... Ugyanaz a hely-zet a tanításokkal, mint a magokkal: sokra képesek, még ha kicsinyek is. De, amint említettem, csak a fogékony elme ké-pes megragadni és befogadni őket.

Ep. 38, 1–2

Platón *Phaidros*ában Sókratés a földműves vetőmagjainak analógiáját alkalmazva beszél az írásról mint betűvetésről (276b–277a), amelyet a szóbeli dialektikával szemben csak já-tékként ábrázol, mert a komoly dialektika mestersége szerinte közvetlenül a megfelelő lélekbe „veti el és plántálja tudással párosult beszédeit”, mint ahogyan a földműves is csak a meg-felelő talajba vet. Seneca leveleinek magjai viszont írásbeliek, és bár mindenki számára hozzáférhetőek, csak a fogékony lé-lek fogja megérteni és megfelelően felhasználni őket, és fel-ismerni, hogy a leveleket egy program részeként olvassa. Az irodalmi eszközökkel megformált filozófiai szöveg közvetett maghintése tehát nem lehet akadály a terápiás célú olvasás előtt, mert a levélforma gyógyhatású tanításai a megfelelő lé-lekben kellőképpen képesek hatásukat kifejteni, azaz Sókratés

második ellenvetését, miszerint nincsen írott szöveg és olvasó között valódi interakció, éppen saját példájának eltérő alkal-mazásával utasítja vissza Seneca. De mi a helyzet az önvéde-lemre képtelen szöveggel, a valódi dialektika hiányával?

Eddigi vizsgálódásunk tükrében azt válaszolhatjuk, hogy a megfelelő elme által a levelekkel folytatott dialektika a lelken belül zajlik. Akkor haladunk helyesen előre tanulmányaink-ban, ha Senecához és Luciliushoz hasonlóan egy választott ideált, mint *exemplum*ot helyezünk lelkünkbe, aki, mint a le-velek időben távoli olvasói, kiindulásképpen Seneca beszélő hangja, amihez mérten reflektálunk önmagunkra a lelkünkben megalkotott fiktív beszélgetésekben, mindaddig, amíg megta-nuljuk magunkat annyira tisztelni, hogy önmagunk barátaivá válva képesek leszünk állandó összhangban élni magunkkal. Azaz, ha helyesen olvassuk Seneca leveleit, nincsen szükségük rá, hogy megvédjék magukat, hanem éppen fordítva, nekünk kell tudnunk megvédeni magunkat a levelek beszélő hangja mint választott auktortitásunk előtt, mindaddig amíg a szöveg önvédelemre képtelen betűvetése fokozatosan elidegeníthet-telen részünkkel nem válik.

Persze jogosnak tűnik Seneca megoldásaival szemben fel-vetni, hogy túlzottan sokat bíz olvasóira, és csak egy szűk, osztály és gender szerint jól behatárolható elitista körnek ír, ahogyan Miriam Griffin és Margaret Graver tanulmányai rá-mutatnak.¹⁹ Mindazonáltal Seneca 41. levele minden olvasójá-nak nyújt némi motivációs kapaszkodót:

*(1) ...Nem kell az égre emelni a kezünk, nem kell a templom-szolgának könyörögni, hogy az istenszobor füléhez enged-jen, mintha az istenség úgy jobban meghallgatna minket. Is-ten közel van hozzád, – veled – benned van. (2) Azt mondom, Lucilius, hogy lakozik bennünk egy szent lehelet (sacer intra nos spiritus sedet), jó és rossz cselekedeteink megfigyelője és őrzője (malorum bonorumque nostrorum observator et custos). Ahogyan bánunk vele, úgy bánik ő is velünk. Va-lójában senki sem lehet derék ember (bonus vir) isten nél-kül. Vagy van valaki, aki isten segítségével nélkül képes lenne a sors csapásai fölé emelkedni (supra fortunam... exsurgere)? Isten adja a nemes és magasztos gondolatokat. Minden de-rék férfi lelkét „Isten lakja – melyik? Nem tudni...” [Vergi-lius: *Aeneis* VIII. 352].*

Ep. 41, 1–2

Seneca a primitív és ösztönös vallásos áhítattal állítja szembe a sztoikusok egész mindenséget átható aktív princípiumát, a *pneumát*, vagyis *spiritust* mint személyes benső Jupitert – leg-alábbis a capitoliumi Iuppiter-templom jövőbeni helyére tett *Aeneis*-sor erre látszik utalni. Ez a benső istenség a cenzo-runkhoz hasonlatos lelki dualizmust ábrázol: bennünk lakozva megfigyelőként és őrként szemléli jó és rossz cselekedeteinket – ami azt sugallja, hogy tőlünk függetlenül és eltérően gondol-kodik rólunk –, és mivel úgy bánik velünk, mint ahogyan mi vele, állandó és folytonos kölcsönhatásban áll velünk. Ki ez az isten?

Seneca már az idézett szövegben áthelyezi a hangsúlyt ró-lunk a *vir bonus*ra, azaz a derék férfira, akiről, amikor látjuk, azt gondoljuk, hogy a *ratio* erejével emelkedett felül a *fortuna* csapásain, mert „valami isteni erő szállt belé” (*Vis isto divina descendit*, Ep. 41, 5), ami, mint ahogyan a levél végén kiderül,

nem más, mint „a lélekben tökéletesített értelem” (*ratio in anima perfecta*, Ep. 41, 8). De mivel a *ratio perfecta* egyedül a bölcs tulajdonsága, a mindenkiben természettől fogva meglévő isten a *ratio imperfecta* ösztönző entitás kell hogy legyen – mivel nyilván nem azonosíthatjuk istent a *ratio imperfecta*-val. Következésképpen, ha a benső isten az értelemben lakozik, és természeténél fogva tölt el minket nemes gondolatokkal, akkor voltaképpen egy olyan ösztönös hajlamnak tűnik, ami értelmünk kiművelésére készítet minket. Tehát ez a mindenkiben jelenlévő isten nem más, mint az értelemben kódolt önkultivációs ösztön. Ha ez az értelmezés helyes, akkor ez a természetes morális forrás felmenti Senecát az olvasóval szemben támasztott túlzó elvárásai alól: ha odafigyelünk értelmünk ösztönére, akár mindannyian értő kapcsolatba kerülhetünk a levelek írott terápiájával, és a természetes hajlamunkkal összhangban kiigyógyíthatjuk a társadalmi normákkal fertőzött lelkünket egy írott szöveg segítségével.

Összességében tehát a levelek gyűjteménye rugalmasan alkalmazható érvelési szerkezete révén egy olyan irodalmi módon motivált filozófiai dialógus eszköze, amely a megfelelő olvasó lelkében a beszélő hang erős személyes jelenlétén keresztül felerősíti a Seneca filozófiája szerint mindenkiben megtalálható, az értelem tökéletesedésére irányuló isteni ösztönt. Ennek az átalakulásnak pedig az egyik módszertani követelménye az, hogy a levelekkel folytatott filozofálás során egy képzelte ideálhoz mérten állandó benső diskurzusba kerüljünk önmagunkkal.

Az eddigi nyomozásunk eredményei szerint tehát Seneca leveleiben a levelek beszélő hangja egy olyan választható módszertani eszköz, amely az értelmünkbe kódolt önművelést segíti elő. Luciliusnak ez a mérték az erkölcsi példaként hagyományosan felhozott római személyiségek alakjaival is megismerhető; a mindenkori olvasónak pedig a levelek beszélő hangja mint a lélek mércéje segít kialakítani egy benső lelki diskurzust. Ez a benső dialógus vagy meditáció kelti életre a levelek filozófiai tartalmát, amely a kijelölt olvasási program keretein belül eredményezhet sikeres lelki fejlődést. Ebben a dialógusban tehát az olvasó tölti be a cenzor pozícióját, a levelek beszélő hangja pedig azt a mércét, amihez a mindenkori olvasó mint cenzor mérheti a saját lelkét. A 11. levélben viszont azt olvastuk, hogy választott auctoritásunk nem szentté, hanem csak szentebbé teheti lelkünk legbenső szentélyét (*secretum suum*), azaz a választott ideál ugyan a lelki átalakulás egyik szükséges eszköze, de nem azonos a legbensőbb lelki entitásunkkal, legfeljebb annak terébe integrálható. Ki tehát akkor ez a mindeddig oly sikeresen bujkáló cenzor?

4

A leleplezéshez egy harmadik megközelítési módra is szükség van. Induljunk ki most a cenzor tevékenységeiből, a kémkedésből, a vallatásból és az ítélkezésből, és nézzünk meg néhány olyan Seneca-helyet, ahol a lélek hasonló tevékenységeiről van szó. A 28. levél végén például a következőt olvassuk:

Egyesek dicsekszenek hibáikkal: azt képzeled, töri valamennyire is a fejét az orvosságon, aki a rossz szokásait az erényei közé sorolja? Így hát téled telhetően vádold meg

magad, indíts nyomozást magad ellen (Ideo quantum potes te ipse coargue, inquire in te), *először az ügyész szerepében működj, azután a bíróságban, legvégül a védőügyvédében. Néha sértsd meg magad!*

Ep. 28, 10

Ezen a helyen a cenzor tevékenységével szinte azonos módon ábrázolt elfoglaltságra buzdítja Seneca Luciliust és mindenkori olvasóját törvényszéki metaforájában, de ennek alapján legfeljebb arra a túl általános következtetésre juthatunk, hogy a cenzor nem más, mint a lelkére reflektáló egyén, ami már az elemzett *De ira*-passzusból is nyilvánvalóvá vált. Természetesen ez is helyes következtetés, csak éppen a sajátos lelki folyamatról nem mond el semmit. Nézzünk ezért néhány olyan helyet, ahol a cenzor tevékenysége a bűnre irányul:

Azért nem bízhatnak rejtekükben [az igazságtalanok], mert vádolja őket a lelkiismeret, és leleplezi őket önmaguk előtt (quia coarguit illos conscientia et ipsos sibi ostendit).

Ep. 97, 15

...reszketnek, ha a tettet elkövették, nem tudnak kikászálódni belőle: a lelkiismeret nem engedi, hogy máshoz fogjanak, folyton arra kényszeríti őket, hogy szembesüljenek önmagukkal (conscientia aliud agere non patitur ac subinde respondere ad se cogit).

Ep. 105

A cenzor mint lelkiismeret (*conscientia*) jelenik meg ezekben a passzusokban.²⁰ A lelkiismeret vádol, leleplez, szembesít, és ezért láthatóan rendelkezik a cenzor azon erejével, hogy dialógusba állítsa a lelket önmagával. Természetesen a bűnnel kapcsolatos benső lelkiismereti kényszer és a meditáció gyakorlata nem azonos, de fontos észrevennünk, hogy az idézett lelkiismereti példákban kifejezetten a rossz lelkiismeretről van szó. A lelkiismeret pedig attól jó vagy rossz Seneca szerint, hogy milyennek ítéli a lélek jellemét. Miután a lelkiismeret rossznak ítéli meg a lelket, de nem tesz kísérletet a morális korrekcióra, a rossz lelkiismeret folytonosan, kéretlenül leplezi le a lelket önmaga előtt. Ezzel szemben akkor jön létre a jó lelkiismeret, ha nem csupán meg-, hanem el is ítéli és büntetést ró a lélekre mint cenzor, egy tudatos meditációs gyakorlat során. Ahogyan a 43. levél végén ábrázolja Seneca:

A jó lelkiismeret hívja a tömeget, a rossz a magányban is szorong és zaklatott. Ha tisztességes, amit cselekszel, tudja meg mindenki, ha szégyenletes, akkor mit számít, hogy senki sem tudja, hiszen te tudod! Jaj neked, ha lebecsülöd ezt a tanút.

Ep. 43, 5

A lelkiismeret tehát az állandóan jelen lévő öntudat – mint ahogyan egyébként a *conscientia* bizonyos esetekben ugyancsak öntudatként, illetve más esetekben szó szerint, azaz „közös tudás”-ként és nem lelkiismeretként értendő Seneca munkáiban. A lelkiismeret attól jó vagy rossz, hogy milyennek ítéli a lélek morális karakterét. A Sextiustól átvett meditációs gyakorlat ábrázolásában tehát, értelmezésben, Seneca cenzora a lelkiismeret lelki folyamatait személyesíti meg, amely lelki

folyamatok Seneca metaforájában egy tudatos filozófiai praxis részévé váltak.

De mihez mérten, minek alapján alkot ítéletet a lelkiismeret? Egyrészt a mindenkiben megtalálható isten, jó és rossz cselekedeteink megfigyelője és őrzője, a *ratio* természetes benső ösztönéhez mérten, amiért még a hibáikkal dicsekvő balgáknak is lehet néha rossz a lelkiismeretük. De a *ratio* önkultivációjára hallgató ember lelke a bölcs *ratio perfectá*jához, tökéletes értelméhez méri magát, és lelkiismeretének cenzorával műveli a még nem tökéletes *ratio*ját. E folyamat módszertani eszkö-

zeként pedig – hogy előrehaladásának formát adjon – a lelkiismeret szentélyébe integrálható, példaként követendő római hősökhöz vagy éppen Seneca leveleinek beszélő hangjához mérve fejleszti magát a meditációs gyakorlatokon keresztül.²¹

A lelkiismeret ennyire erős megkülönböztetése a lelki folyamatokban a racionális lélek, a sztoikus *hégemonikon* valamiféle osztozottságát látszik implikálni – azaz nem a platóni lélekmodellt –, de hogy az öntudat funkciójának kihangsúlyozása pontosan milyen következtetéseket enged meg, ennek a kérdésnek az eldöntése már egy új nyomozati anyag.

Jegyzetek

Jelen írás az NKFI K 128651 számú, „A római filozófia és az irodalmi én” című pályázat keretében készült.

- 1 A Takács László gondozásában megjelent Seneca-művek fordításait (*Seneca prózai művei*. I. Budapest, 2002) az általam szükséges mértékben módosított változatban közlöm. Az idézett passzus történeti hatásához lásd Leon Battista Alberti *Libri della famiglia* (15. sz.) és Justus Lipsius *Manductio ad Stoicam Philosophiam* (1604) című műveit. A szöveg jelentősebb modern értelmezéseire, kronológiai sorrendben: Hadot 1981; Foucault 1986 [1984], 60–62; 1988, 43, 243, 3. jegyzet; Hadot 1995; Edwards 1997, 28–29; Reydamas-Schils 2005, 19; Inwood 2009; Ker 2009.
- 2 A Senecára ható közvetlen forrásokhoz lásd Fillion-Lahille 1984, 250–272; Sextiusról Seneca műveiben: Lana 1992, 110–115.
- 3 Foucault 1988, 61; 2001, 146.
- 4 A püthagoreus *Aranyvers* 40–44. sorai:
„Ne engedd az álmot lágy szemhéjadra nehezedni,
amíg számot nem adtál háromszorosan minden aznapi tetről:
»Hol térültem el? Mit követtem el? Mely kötelességemet hanyagoltam el?»
Első tettednél kezdve haladj sorban, majd ezután
ha hitványakat követtél el, korhold magad, ha jókat, örvendj!”
(Steiger Kornél fordítása.)
A szöveg modern kiadása: Thom 1995; teljes magyar fordítása az alábbi kötetben található: Hieroklész: *Kommentár a püthagoreus Aranyvershez / A gondviselés*. Ford., jegyzetek, utószó: Steiger Kornél. Budapest, 2018. A szöveg hatásához Epiktétoszra vö. *Beszélgetések* III. 10, 2; a sztoikusok meditációs gyakorlatáról a császárkorban lásd Newman 1989; Ker további analizisét lásd: Ker 2009, 173–176. Seneca prózai ritmusaihoz vö. Soubiran 1991.

- 5 A római *exemplum* szerepéhez lásd Roller 2004 és Bartsch 2006, 119–132.
- 6 A *secretum* a *secerno* (’elválaszt’, ’elkülönít’, ’megkülönböztet’ stb.) ige passzív perfectumi participiuma, ezért az ’elkülönült’ jelentése evidens, de biztosabb megalapozásához lásd Seneca szóhasználatát a térbeli elkülönültség metaforájának érzékeltetésében a következő oldalakon.
- 7 A törvényszéki hasonlat használatához vö. még *Ep.* 28, 10.
- 8 A szöveg egyik már klasszikussá vált értelmezéséhez lásd Wilson 2001.
- 9 Davis 2010 *ad loc.*
- 10 *Ep.* 91, 1, a nagy lugdunumi tűz, amely Kr. u. 64 nyarán pusztított.
- 11 *Seneca morente* (1650–53 k.) és *Seneca morente* (1684–85 k.).
- 12 Wilson 2001.
- 13 Vö. Bartsch–Wray 2009, Introduction, 6.
- 14 Graver 1996, 1. fejezet.
- 15 Vö. 22, 2; 79, 17.
- 16 Vö. Nussbaum 1993.
- 17 A szöveghez lásd De Vries (1969), Yunis (2011) és Ryan (2012) kommentárjait, illetve két, a dialógusról írt monográfiát: White 1993 és Werner 2012.
- 18 Vö. Nussbaum 1993, 335.
- 19 Griffin 1976, 360–361; Graver 1996, 36–40; vö. Star 2012, 23–61.
- 20 A *conscientia* fogalmához Senecánál lásd Molenaar 1969 és Roller 2001, 82–88.
- 21 Ahogyan Ker 2009 felhívja rá a figyelmet, Foucault meglepő módon nem szentelt figyelmet a meditáció során Seneca felesége jelenlétének, aki mint tanú (*iam mei conscia*) amolyan külső lelkiismereti tükörként vesz részt Seneca feltehetően hangosan folytatott önvizsgálatában.

Bibliográfia

- Bartsch, S. 2006. *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*, Chicago.
- Bartsch, S. – Wray, D. (szerk.) 2009. *Seneca and the Self*. Cambridge.
- Davis, M. 2010. *A Commentary on Seneca's Epistulae Morales Book IV* (Epistles 30–41). PhD Thesis, The University of Auckland.
- De Vries, G. J. 1969. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam.
- Edwards, C. 1997. „Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca's Letters”: *Greece and Rome* 44, 23–38.
- Fillion-Lahille, J. 1984. *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*. Paris.
- Foucault, M. 1986. „The Cultivation of the Self”: uő: *The Care of the Self. History of Sexuality*. Vol. 3. Transl. by R. Hurley. New York.
- Foucault, M. 1988. *The Technologies of the Self*. Ed. by L. Martin, H. Gutman and P. Hutton. Amherst, Mass.
- Foucault, M. 2001. *Fearless Speech*. Ed. by J. Pearson. Los Angeles.
- Graver, M. 1996. *Therapeutic Reading and Seneca's Moral Epistles*. PhD dissertation, Brown University.
- Griffin, M. 1976. *Seneca. A Philosopher in Politics*. Oxford.
- Hadot, P. 1981. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris.
- Hadot, P. 1995. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Ed. by A. I. Davidson, transl. by M. Chase. London.
- Inwood, B. 2009. „Seneca and Self Assertion”: Bartsch–Wray 2009, 39–64.
- Ker, J. 2009. „Seneca on Self-examination. Re-reading *On Anger* 3.36”: Bartsch–Wray 2009, 160–187.
- Lana, I. 1992. „La scuola dei Sestii”: P. Grimal (szerk.): *Sénèque et la prose latine*. Geneva, 109–124.

- Molenaar, G. 1969. „Seneca’s Use of the Term ‘Conscientia’”: *Mnemosyne* 22, 170–180.
- Newman, J. R. 1989. „Cotidie meditare. Theory and Practice of the *meditatio* in Imperial Stoicism”: *ANRW* II. 36.3, 1473–1517.
- Nussbaum, M. 1993. *The Therapy of Desire*. Princeton.
- Reydams-Schils, G. 2005. *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*. Chicago.
- Roller, M. 2001. *Constructing Autocracy. Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome*. Princeton.
- Roller, M. 2004. „Exemplarity in Roman Culture. The Cases of Horatius Cocles and Cloelia”: *Classical Philology* 99, 1–56.
- Ryan, P. 2012. *Plato’s Phaedrus. A Commentary for Greek Readers*. Oklahoma.
- Soubiran, J. 1991. „Sénèque prosateur et poète: convergences métriques”: P. Grimal (szerk.): *Sénèque et la prose latine*. Geneva, 347–384.
- Star, C. 2012. *The Empire of the Self*. Baltimore.
- Thom, J. C. 1995. *The Pythagorean Golden Verses*. Leiden.
- Yunis, H. 2011. *Plato: Phaedrus*. Cambridge.
- Werner, D. S. 2012. *Myth and Philosophy in Plato’s Phaedrus*. Cambridge.
- White, D. A. 1993. *Rhetoric and Reality in Plato’s Phaedrus*. New York.
- Wilson, M. 2001. „Seneca’s *Epistles* Reclassified”: S. J. Harrison (szerk.): *Texts, Ideas, and the Classics*. Oxford.

Takács Levente (1978) ókortörténész, a DE BTK Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszékének egyetemi docense. Kutatási területei: római földmérés, római társadalom, historiográfia.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Grüll Tibor: *A Római Birodalom gazdasága* (recenzió) (2018/2).

Nec metas rerum

Reflexiók Kozák Dániel tanulmányára

Takács Levente

Az *Ókor* 17. évfolyamának 2. számában jelent meg Kozák Dániel cikke, amely az *Aeneis* első énekében található Iuppiter-jóslatnak azt a két sorát értelmeztél, melyekben az isten időben és/vagy térben végtelen hatalmat ígér Aeneas leszármazottai, a rómaiak számára.¹ A kifejezéshez a 4. századi kommentárok az *aeternitas* szót fűzték magyarázatul, az időbeliség értelmezését előnyben részesítve. Ez kapcsolódik össze a későbbi, 17–19. századi kommentárokkal a *Roma aeterna*, az örök város gondolatkörével. A Vergiliust megelőző irodalmat a kommentárok figyelmen kívül hagyják, ezért Kozák Dániel az intertextualitás eseteinek feltárását a Vergilius előtti és vele kortárs szövegeken végezte el digitális kereséseket alkalmazva. A *sine fine* kifejezésre elvégzett keresésből egy kifejezetten térbeli (Lucretius), négy pedig (Livius, Vitruvius, id. Plinius, Vergilius) mind térbeli, mind időbeli értelmezéssel ellátható. Az *imperium* és a *finis* együttes előfordulása jóval több adatot eredményezett, s az elvégzett keresésben a birodalom határainak kiterjesztéséről (*fines imperii proferre*) szóló szöveghelyek markáns arányt képviselnek. A szerző megállapítása szerint a iuppiteri jóslat *imperium sine fine dedi* fordulatának térbeli értelmezése nem zárható ki annak ellenére, hogy a későbbi kommentárok az időbeliséget részesítették előnyben.

Miközben Kozák Dániel meggyőzően mutatja be, hogy a kommentárok az időbeli dimenziót hangsúlyozva mondhatni megelégedtek a térbeliség képzetéről, ami pedig jól igazolható a Vergiliust megelőző és vele kortárs szövegekből, kevesebb figyelmet szentel az ominózus másfél sor elején található *meta* szónak. Tanulmánya egy pontján (64) Kozák Dániel megállapítja, hogy a Iuppiter-jóslat vizsgált másfél sorában „látványosan hétköznapi szavak” kerülnek elő, s fel is sorolja ezeket (*res, tempus, pono, imperium, finis, do*). A *meta* említése egy zárójeles megjegyzésre korlátozódik, miszerint talán a *meta* az egyetlen olyan szó, amely az olvasó intertextuális emlékezetét mozgósíthatná. Éppen ezért indokolt lett volna bevonni az intertextuális keresésbe ezt a szót is, megvizsgálva, mennyiben járul hozzá Kozák Dániel – véleményem szerint helytálló – megállapításaihoz. A szerző egy hosszú bekezdésben ugyan elemzi a *meta* térre és időre vonatkozatható jelentéseit, az előbbire a versenypálya határát jelölő oszlopot, utóbbira pedig két *Aeneis*-helyet (X. 471–472 és XII. 546) hozva példának (61),² a *meta* szó szerepét és értelmezési lehetőségeit a tanulmány mégsem aknázza ki, holott térbeli jelentése nem csupán a cirkuszi kocsiversenyek egyik jellegzetes kellékeként tűnik fel a római irodalomban.

A *meta* szó alapvetően valamiféle ék vagy kúp formájú alakot jelentett, amely lehetett természetes vagy mesterséges. E jelentés korai példája lelhető fel Cicerónál a Hold mozgásával kapcsolatban (*Az állam* I. 14, 22), de például Vitruvius is így használja egy óraszerkezet leírásakor: „Két kúpot esztergáltatunk, egy tömöröt és egy üreset...”³ Nagyjából ennek a vitruviusi használatnak felel meg a későbbi adatolható *meta molendaria* szakkifejezés, ahol a *meta* a kézzel vagy állati erővel hajtott malmok alsó, kúpszerű követ jelentette.⁴ Cato és Columella a gúlákba rakott fa és széna leírásakor említik.⁵ Előfordul még dombok alakjának, valamint a piramis- és obeliszkyszerű tárgyak jellemzésére.⁶ Vergilius fiatalabb kortársa, Livius az első érte-

lemben használja: „Myonnesus hegyfok Teos és Samos között. Maga a hegy kúp alakú, egészen széles alapon nyugszik, és hegyes csúcsban végződik.”⁷

A *meta* rendelkezik egy olyan markáns térbeli jelentéssel is, amely vélhetően a használt tárgy kúpszerű alakjából eredeztethető. Ennek a használatnak a nyomai visszavezethetők Vergilius koráig. A földmérési szakírók munkáiban a *meta* olyan ideiglenes vagy esetenként végleges pontokat (illetve a rögzítésükre szolgáló tárgyat, eszközt) jelöl, amelyek a határok kitűzésében segítettek a földmérőt, voltaképp a határvonal egyes pontjainak megjelölésére szolgáltak. Ilyen jelentésben fordul elő Frontinusnál és Hyginus Gromaticusnál.⁸ Nem annyira a kitűzéskor használt viszonyítási pont, hanem inkább ’határkő’ értelemben fordul elő Carseoli területén (*ager Carsolis*) a *Liber Coloniarum* (188.10C) szerint.⁹ Frontinus a Kr. u. 1. század második felében háromszor volt consul, valamint Róma vízellátásáért felelős tisztségviselő.¹⁰ Hyginus Gromaticus időbeli elhelyezése életrajzi adatok híján kevésbé biztos. Egyetlen támpontként az kínálkozik, hogy művében szerepel egy Lucanus-idézet.¹¹ A *liber Coloniarum* voltaképpen egy városlista, amely az egyes településekhez fűzött rövid megjegyzésekből áll. Ezek tartalmazzák a város státuszát, az alapító nevét, a föld felparcellázásának módját és utalást az utak szélességére. A bejegyzésekben szereplő adatok a Gracchusoktól Commodusig terjednek.¹² E szerzők és munkák Vergilius utániak, de a *meta* földméréssel kapcsolatos használata korábbi földmérési szakírók híján is visszakövethető Vergilius koráig vagy valamivel korábbra.

Horatius egyik ódájában a fősvények boldogtalanságával a messzi tájakat lakó szkiták és geták boldogságát veti egybe. Utóbbiak között ismeretlen a földek felmérése, felosztása: *immetata quibus iugera*. E fel nem osztott földeken maguktól teremnek a gyümölcsök és a gabonafélék, ami az aranykor-leírások egyik tipikus motívuma.¹³

A földmérők hivatásának megjelölésére több elnevezést használtak a rómaiak. A közismert (*agri*)*ensor* mellett létezett még a *finitor*, *limitator*, *gromaticus*, *decempeda* is, de jelen szempontból a *metator* megnevezés érdekes, amely eredendően a tábor kiméréséért felelős katonákat jelölte. Ilyen értelemben használja Lucanus, Frontinus, majd később Vegetius, valamint a pszeudo-hyginusi *De munitione castrorum*.¹⁴ Első általunk ismert előfordulása azonban Cicerónál található, aki L. Decidius Saxát, Antonius párthívét illeti e kifejezéssel két ízben, korántsem pozitív színben tüntetve fel földosztásokban játszott szerepét.¹⁵ A *metator*, akárcsak a *gromaticus* és a *decempeda*, a földmérők által használt eszközökről, felszerelésekről nyerte az elnevezését.¹⁶

A földmérés és földosztás témája mélyen beágyazódott az Augustus kor elejének társadalmi diskurzusába. Maga a *princeps* is – vélhetően tanulva a második triumvirátus idején eszközölt, magát Vergiliust is érintő földosztások negatív társadalmi-politikai következményeiből – nagy hangsúlyt fektetett a földosztások folyamatának normalizálására. Még élete vége felé is büszkén emlegette ezt a *Res gesta*ében.¹⁷ Nem maradhatott el az uralkodó mögött az arisztokrácia sem, amelynek egyes tagjai felirataikon örökítették meg földosztó tevékenységüket.¹⁸ Horatius tanúsága szerint pedig a közbeszédben is mindennapos téma volt a földosztások kérdése.¹⁹

E háttér előtt talán nem érdektelen számon tartani, hogy a *meta* földmérési szakkifejezés is volt, amely Cicero és Horatius tanúsága alapján ismert lehetett Vergilius korában. A szakkifejezés jelentése a szakíróknál (Frontinus, Hyginus) ráadásul alapvetően nem is statikus: ’rögzített helyen lévő határkő’, hanem inkább dinamikus: olyan ideiglenes határjelölőre utal, amely a földmérés során mozgatható. A földmérő egyik *meta* után a másikat helyezi el, aktusával egyre nagyobb területre terjesztve ki a földmérés hatókörét, egyre újabb területet von be a felmérésbe, egyre inkább kiterjeszti a rendezett világ határait. A Vergiliusszal kortárs földmérési szakirodalom hiányában nem állíthatjuk, hogy ezt a fajta jelentést ismerték volna az *Aeneis* megalkotása idején vagy azt megelőzően, mindenesetre egy terjeszkedő, határait tágító világbirodalom képzetéhez jól illeszkedhet a *meta* szó ilyen értelmezése.

1.
*Rómulus áll ezután élére a népnek, a nőtény
Farkas-dajka fakó szőrén viduló, ki nevéől
Népét rómainak híván, Marsnak falat épít.
S nem szabok akkor időt, se teret birodalmuk elébe,
Minden uralmat örökre nekik fogok adni.*

Vergilius: *Aeneis* I. 275–279

(Lakatos István fordítása)

2.
...tisztább lelkű a nem-kimért
dombhajlás töviben búzaszemet vet
kóbor-vad geta, nem siet
folyvást görnyetegen járni ekék után:
év múltán odahagyja már
sorstársára a tört-kérgű csupasz határt.

Horatius: *Carm.* III. 24, 11–16

(Mezei Balázs fordítása)

3.
A municipiumoknak megfizettem azoknak a földeknek az árát, amelyeket negyedik consulságom évében (Kr. e. 30), majd M. Crassus és Cn. Lentulus Augur consulsága alatt (Kr. e. 14) a katonáknak kiosztottam. Az összeg, amelyet az itáliai földekért kifizettem, körülbelül 600 millió sestertiusra, a tartományi földekért kifizetett összeg pedig körülbelül 260 millió sestertiusra rúgott. Mindazok közül, akik eddig Italiában vagy a provinciákban katonai telepeket alapítottak, ezt elsőnek és egyedül én tettem.

Res gestae divi Augusti 16

(Borzsák István fordítása)

4.

Minden szembejövő feltart: „Ó, drága barátom, tudnod kell, hiszen isteni szinten jársz: mi a helyzet, mondd csak, a dákokkal?” – „Nincs semmi se.” – „Ejnye, te huncut! Mindig a régi vagy!” – „Istenem! Itt pusztítson az ég el, hogyha tudok bármit.” – „Caesar veteránjainak hol oszt majd földet? Itália lesz-e? Szicília inkább?”
Esküszöm, én semmit se tudok, de csupán hüledeznek: hogy lehet ennyire néma, titoktartó ez az ember!
Horatius: Serm. II. 6 (Körizs Imre fordítása)

5.

De messze mentem, most hát visszaköltözöm
e játék tartalmához: tudjátok ti is.
Megvilágítom tájait, határait,
a szomszédságot – építője én vagyok.
Plautus: A karthágói ifjú 46–49
(Devecseri Gábor fordítása)

A cirkuszi életből vett kép mellé felsorakoztatható a földmérés világából vett jelentés is. A kétféle értelmezés nem zárja ki egymást, sőt megerősíti, hogy a *meta* minden bizonnyal markáns térbeli jelentést is hordozott Vergilius korában.

Tovább erősítheti ezt az, hogy a *finis* szó szintén magyarázható a római földmérés világából. Jóllehet Kozák Dániel szerint a *sine fine* kifejezést illetően a kizárólag térbeli jelentést a jóslat megelőző sorai kizárják, mégsem vehető el az egyszerre időbeli és térbeli jelentés (61). Utóbbi támogathatja a *finis* alkalmazása a földmérési szakíróknál. A szó mind egyes, mind többes számú alakjai használatosak 'mezsgye', 'határvonal', 'telekhatár', 'városhatár' értelemben. A *finis* ilyen jelentése szintén visszakövethető a Vergiliust megelőző korokig. Adatolt a feliratos anyagban, de megtalálható Cicerónál is mint tartomány vagy város határa, a földmérőknél található jelentéshez legközelebbi értelemben pedig Varrónál.²⁰ A *finis* hétköznapi jellegére vonatkozó példák száma tovább gyarapítható, itt azonban a *meta* kapcsán felvetett értelmezési lehetőséget kiegészítendő két, Vergilius korában minden bizonnyal jól ismert szöveghelyre hívánk fel a figyelmet, amelyben egy a *finis*-ből származó szó: a *finitor* található. Plautus *A karthágói ifjú* (*Poenulus*) című komédiáját félreérthetetlenül a földosztáshoz kapcsolódó terminológia (*limites*, *confinia*, *determinabo*) használatával indítja, s magát *finitorként* határozza meg.²¹ Ugyancsak a *finitor* szót találni Cicero Kr. e. 63-ban P. Servilius Rullus néptribunus törvényjavaslata ellen mondott második beszédében.²² A *finitorok* kilétének, társadalmi helyzetének meghatározása több kísérlet tárgya volt, de azt, hogy feladtuk a tervezett földosztáshoz kötődött, nem vitatták.²³

A *meta* fent említett használati köre a földméréssel, földosztással kapcsolatos szövegekre korlátozódott, de térre vonatkozó jelentésmezeje tágabb ennél. Nem csupán földmérési, hanem földrajzi jelentéssel is bír. Valerius Flaccus és Apuleius például földrajzi területek, illetve a világ szélének, végének jelzésére használják.²⁴

A *meta* térrel kapcsolatos jelentése mind Vergilius kora előtt, mind később nyomon követhető, vagyis Kozák Dániel interpretációját, amely a kommentárhagyománytól eltérő értelmezést vet fel, a *meta* szó földméréssel kapcsolatos használata is alátámasztja. A kommentárok olvasatának kialakulásával kapcsolatban Kozák Dániel lehetséges értelmezésként említi, hogy a késő ókorban létrejött művek szerzői számára a politikai-történelmi realitás immár nem Róma világhatalma és térbeli terjeszkedése volt. Az időbeli végtelenség azonban még elképzelhető volt érvényes jelentésként. A jóslat szavaiban meglévő többértelműség emiatt szűkülhetett pusztán időbelivé (62). A *meta* temporális érteleme már az *Aeneis*-ben is megtalálható, s más szerzőknél is előfordul, a kérdéses rész értelmezési horizontjának 4. század végén történő beszűkülése előtt így nem volt szemantikai akadály. Ez a fejlődés *ad absurdum* azzal járt, hogy a *meta* szót akár figyelmen kívül is lehetett hagyni az interpretáció során, s azt csupán a *tempora* és a *finis* szavakra is alapozhatták.

A folyamathoz a Római Birodalom hatalmi helyzete mellett adalékként érdemes hozzátenni, hogy a korabeli feliratos anyag is temporális értelemben, az élet végének jelzésé-

re használja a szót (*metas vitae, aevi meta* stb.).²⁵ E feliratok keresztények, s a birodalom több pontjáról kerültek elő (Róma, Lyon, Milánó), vagyis a mindennapi használatra is jellemző volt a *meta* temporális értelme. Az élet végpontját (is) jelölő

szó figyelmen kívül hagyása egy végnapjait élő, de legalábbis fénykorát már régóta elhagyó birodalom kommentárírói részéről aligha tekinthető főbenjáró bűnnek, még akkor sem, ha ezzel az értelmező hagyomány hosszú időre egyágúvá vált.

Jegyzetek

- 1 Kozák 2018.
- 2 Ehhez a bevezetéshez kapcsolódóan a szerző még két bővebb jegyzetben tér ki a *meta* lehetséges jelentéseire, Kozák 2018, 68, 4–5. jegyzet.
- 3 Vitruvius IX. 8, 6.
- 4 Paulus: *Dig.* XXXIII. 7, 18.5; Ammianus Marcellinus XVII. 4, 15.
- 5 Cato: *agr.* 55; Columella II. 18, 2.
- 6 Vitruvius I. 6, 4; Gellius I. 20, 3; Ammianus Marcellinus XVII. 4, 7.
- 7 Livius XXXVII. 27, 7. *Myonnesus promunturium inter Teum Samumque est. Ipse collis est in modum metae in acutum cacumen a fundo satis lato fastigatus.* Muraközy Gyula fordítása.
- 8 Frontinus 12.26–32C; 14.5,9,13C, Hyginus Gromaticus 150.32C és 152.9C. A *metával* kapcsolatos cselekvések (*dictare, transponere, conlocare, respicere*) közül a Frontinusnál előforduló *transponere* ige keltheti fel a figyelmet a Iuppiter-jóslat értelmezésekor.
- 9 Ezt az értelmet veszi alapul a késő antik jogi kodifikáció: *CTh* 12.1.174, *CJ* 10.32.53.
- 10 Campbell 2000, xxvii–xxx; Cuomo 2000.
- 11 Campbell 2000, xxxvii.
- 12 Dilke 1971, 228; Campbell 2000, xli.
- 13 Horatius: *Carm.* III. 24, 11–13.
- 14 Lucanus I. 381; Frontinus: *Strat.* II. 7, 12; Vegetius II. 7; Ps.-Hyg.: *mun. castr.* XLVI. 6.
- 15 Cicero: *Phil.* XI. 5, 12; XIV. 4, 10. Saxáról lásd Syme 1937; Maróti 1965.
- 16 Takács 2014, 7–9, további irodalommal.
- 17 *RgdA* 16 (lásd a margón). Vö. még Suetonius: *Aug.* 46; Hyginus Gromaticus 140,20 – 141,11C. Augustus és a földmérés/földosztás kapcsolatáról bővebben lásd Vittinghof 1952; Gvozdeva 1991; Campbell 1996; Takács 2008.
- 18 *CIL* 10, 6087 (= *ILS* 886).
- 19 Horatius: *Serm.* II. 6, 55–56 (lásd a margón).
- 20 *CIL* 1, 584 és 585; Cicero: *Catil.* 2, 26; *Phil.* 6, 5; *Fam.* XV. 4, 7; Varro: *IL* VII. 91.
- 21 Devecseri fordításában ez az aspektus némiképp elsikkad, amikor a *finiort* „építő”-nek fordítja.
- 22 Cicero: *leg. agr.* II. 32–34, 53.
- 23 Vö. Takács 2014, 113–115.
- 24 Valerius Flaccus IV. 512; Apuleius: *De mundo* 6; Silius Italicus (XIV. 8) is térbeli értelemben használja egy helyen, de a vergiliusi hellyel párhuzamos módon szerkeszt: *vel Tyriae quondam regnata mapalia genti extremumve diem et terrarum invisere metas.*
- 25 *CIL* 13, 02397; *ICUR*-08, 23035; *CIL* 05, 06183a; *CIL* 05, 06202.

Bibliográfia

- Campbell, B. 1996. „Shaping the Rural Environment. Surveyors in Ancient Rome”. *Journal of Roman Studies* 86, 74–99.
- Campbell, B. 2000. *The Writings of the Roman Land Surveyors. Introduction, Text, Translation and Commentary.* London.
- Cuomo, S. 2000. „Divide and Rule. Frontinus and Roman Land-surveying”. *Studies in History and Philosophy of Science* 31, 189–202.
- Dilke, O.A. W. 1971. *The Roman Land Surveyors. An Introduction to Agrimensores.* London.
- Gvozdeva, I. A. 1991. „The Land Cadastre of Augustus”. *Graecolatinna Pragensia* 13, 9–21.
- Kozák D. 2018. „Imperium sine fine. A világbirodalom ígéretének intertextuális háttere Vergilius *Aeneis*ében”. *Ókor* 17/2, 60–70.
- Maróti E. 1965. „*Princeps Aelium carmen ad Italos deduxisse modos.* Bemerkungen zur Interpretation von Horaz’ *carm.* III. 30, 13–14”. *Acta Ant. Hung.* 13, 97–109.
- Syme, R. 1937. „Who was Decidius Saxa?”. *Journal of Roman Studies* 27, 127–137.
- Takács L. 2008. „Augustus és a földmérés”. *Történeti Tanulmányok* 16, 43–49.
- Takács L. 2014. *A római földmérés.* Máriabesnyő.
- Vittinghof, F. 1952. *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus.* Wiesbaden.

Xeravits Géza (1971) teológus, a Selye János Egyetem (Komárom) egyetemi tanára, a KRE HTK kutató-professzora. Kutatási területei: az Ószövetség, a korai zsidóság és a qum-ráni közösség története és teológiája.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Istennők a zsinagógában? (2016/1).

Mózes alakja az ókori zsinagógaművészetben

Xeravits Géza

Bevezetés

A zsidó intellektuális és spirituális hagyomány legfontosabb alakja kétségtelenül Mózes. Ő volt a *Pentateuchos* szövegét képező ókori történetek azon domináns szereplője, akinek öröksége a prófétai könyvekre is kihatott, valamint akinek a személyére és tetteire szóló utalások megjelennek még a Héber Biblia Iratainak gyűjteményében is (*Ketúvím*). Kiemelkedő alakjának még a későbbi idők korai zsidó irodalmi művei is – keletkezési helyüktől és időpontjuktól függetlenül – sokban adósai maradtak, és alakja elsődleges hivatkozási pontként szolgált még a késő antikvitás rabbinikus gondolkodói számára is.¹

Mózes kiemelkedő irodalmi fontosságát látva elsöre meghökkentőnek tűnhet, hogy a késő ókori zsinagógákból fennmaradt zsidó képi ábrázolások csupán elenyésző számban jelenítik meg alakját és az életéhez kapcsolódó zsidó történelmi eseményeket. A jelen rövid tanulmányban ezt a művészeti hagyományt szeretném áttekinteni, különösen is két helyszín forrásaira koncentrálva.

A késő antikvitás *oikumenéjében* virágzott a zsidó ábrázolóművészet. A kor stílusának legkiválóbb forrásai a romokban fennmaradt istentiszteleti helyekből, vagyis a zsinagógákból kerültek elő. Ebben a korszakban a zsidóságot még nem jellemezte a teljes képnélküliség, így tehát igen befolyásos rabbik is engedélyezték néha zsinagóáiknak a képi ábrázolásokkal való díszítést.² Ennek megfelelően a zsinagógák belső terét általában különböző motívumok nagyon gazdag válogatása díszítette, amelyeket legtöbb esetben a természeti világ, az istentisztelet és a zsidó történelem, azon belül is főképp a bibliai narratívák anyagából merítettek.³ A bibliai ábrázolások Izrael múltjának kiemelkedő alakjait és történeteit örökítik meg. Jó néhány olyan ábrázolási minta is van, amelyek különböző helyeken visszatérő motívumként jelennek meg. Ilyen például Palesztinában az Aqéda – vagyis Izsák megkötözésének motívuma a Gen 22 alapján – visszatérő ábrázolásai, amelyek megtalálhatók a Szefforisz és a Bét Alfa zsinagógaiban, valamint ide számíthatjuk még a diaszpórából a dura-európosi zsinagógát is, ahol ugyancsak megjelenik az Aqéda motívuma, csak itt másik ábrázolási mintát követve.⁴ Másik példaként említhetjük Dávid királyt, akinek alakja megjelenik a palesztinai Merótban és Gaza-Maiumában, és a diaszpórából ismét csak Durában.⁵ Vagy mondhatnánk még Dánielt, a bölcs prófétát is, akinek festett ábrázolása megtalálható a palesztinai Naaranban, Szuszjában és valószínűleg En Nasutban is, a diaszpórában pedig a szardiszi és a durai zsinagógák falán.⁶

A zsinagógák régészeti feltárásának jelenlegi állása szerint Mózes alakjának tanulmányozásához két helyszínt kell figyelembe vennünk: úgyszintén egyet Palesztinából és egyet a diaszpórából.

Wadi Hamam zsinagógája

Vizsgálódásunkat a palesztinai Wadi Hamamban feltárt zsinagógával kezdjük, mivel az itt található források jóval gyérebbek, mint a másik vizsgált helyszín esetében. Wadi Hamam ókori zsidó települése Alsó-Galileában található, a Nitai-hegy sziklás lejtői

által természetes védettséget élvező területen. A hely nyugati irányban két kilométer távolságra fekszik Migdaltól, a Galileai-tenger partjának egyik jól ismert településétől. A Jeruzsálemi Héber Egyetem által felügyelt, 2007–2009 között végzett ásatások felszínre hozták az ókori település zsinagógájának maradványait. A feltárás során egy Kr. u. 3–4. századra keltezhető, trapéz alaprajzú bazilika került elő. A régészek szerint az épület díszítése két egymást követő használati szakaszról árulkodik. Az első szakaszt egy magas művészi kivitelezésű, hatalmas mozaikpadló fémjelzi, amelyet – későbbi pusztulását követően – fehér vakolatpadlóval fedtek le. A mozaikpadló használatának vége a 4. század második felére tehető, ugyanis a régészek egyetértenek abban, hogy a pusztulást a híres 363-as földrengés okozhatta.⁷ Ez tehát azt jelenti, hogy a mozaikpadló datálásához a 363-as évszám a *terminus ante quem*, ami alapján a Wadi Hamam-i lehet a palesztinai zsinagógamozaikok legkorábbi ismert példánya.

A mozaikpadló nagyon töredékes állapota miatt csak feltételes következtetéseket vonhatunk le az eredeti kép tartalmára és elrendezésére vonatkozólag. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy a középhajót az állatöv ábrázolása díszítette, a belső teret elválasztó oszlopok pedig az oldalhajók ábrázolásait összesen tizenkét panelre osztották fel.⁸ Három ilyen panel fennmaradt részei kellő forrásanyagot biztosítanak az eredeti tartalom lehetséges rekonstrukciójához. A keleti oldalhajó 4. számú panelje nagy valószínűséggel a jeruzsálemi Templom épületét ábrázolja. A nyugati oldalhajó 11. számú paneljén pedig feltehetőleg a filiszteusokkal harcoló Sámson gigantikus alakja látható.⁹

A nyugati oldalhajó déli sarkából fennmaradt 12. panel állapota mindhárom közül a legrosszabb (1. kép). A rendelkezésünkre álló, hozzávetőlegesen 2 × 0,3 m területű rész a középhajó felé irányul, és az eredeti panel alsó részéhez tartozik. A részlet egy tengeri jelenetet ábrázol: a tengerparton egy erősített város látható, templommal a közepén (a panel bal alsó sarkában). A szürke vonalakkal illusztrált víz közepén egy széteső jármű sodródik: egy szokatlan, háromfogatos harci szekér, amelyen két személy áll. A képen az egyik ló térdelő pozícióban van, ami arra utal, hogy épp összeesik.

A harciszekér alatt egy nagytestű hal úszkál, alatta pedig, a mélyben, egy pajzzsal és dárdával felfegyverzett, halottnak tűnő harcos fekszik.¹⁰

Töredékes állapota ellenére a 12. panel jelenete könnyen értelmezhető a Vörös-tengeren való átkelés ábrázolásaként, vagy még pontosabban fogalmazva: a kép a tengerbe vesző Fáraót és hadseregét jeleníti meg (Exod 15:25–28). Ezt leszámítva a panel ábrázolása igencsak problematikus. Először is feltűnő, hogy a fennmaradt jelenetről hiányzik Mózes alakja. Egyszerűen lehetetlen lenne megmondani, hogy szerepelt-e egyáltalán az eredeti mozaikon, vagy sem. Másodszor pedig, csak találgatni tudunk, hogy mi is lehetett a panel elsődleges, eredeti intenciója. A szomszédos 11. panellel együtt úgy tűnik, hogy az ábrázolások Izrael, avagy a zsidók győzelmeit örökíthették meg bizonyos pogány ellenfeleikkel szemben: a 11. esetben a filiszteusokkal, a 12.-en pedig az egyiptomiakkal szemben. Ezenfelül mindkét történet tartalmazza a csoda motívumát is: a 11. panel ezt az aspektust a főszereplő Sámson gigantikus méreteivel hangsúlyozza, míg a 12. esetben még az eredeti bibliai narratíva is kiemeli az isteni közbeavatkozás természetfölötti jellegét.

Mindezen aspektusok mellett érdemes még felhívni a figyelmet a 12. panelnek az eredeti mozaikpadló kompozíciójában elfoglalt helyére. A panel a nyugati oldalhajó déli végében helyezkedett el, a zsinagóga déli fala mentén. A késő antikvitásban a galileai zsinagógákat elsődlegesen Jeruzsálem felé tájolták, vagyis dél felé irányultak.¹¹ A Jeruzsálemre néző falon volt tehát a főbejárat, valamint itt kapott helyet a – legtöbbször hordozható – tóraszekrény is. Következésképp ebben az esetben a tengeri jelenet a Wadi Hamam zsinagóga mozaikpadlóján a nyugati oldalhajó legfontosabb helyét foglalta el. Érdemes továbbá azt is megjegyezni, hogy a zsinagóga használatának egy későbbi fázisában, amikor a mozaikpadlót már vakolt burkolat takarta, ugyanítt, a középhajó délnyugati végében kapott helyet a *béma* is, amely a zsinagógai szertartások során a közösség imáirányát jelezte. Ez a fejlődés nem csupán a déli oldalnak a zsinagóga belső terében betöltött hangsúlyos helyzetét tükrözi, hanem közvetett módon utal az Exodus-mozaik eredeti helyének kiemelkedő fontosságára is.



1. kép. A Wadi Hamam zsinagóga 12. panele (Leibner–Miller 2010, 255 nyomán)

A durai zsinagóga nyugati fala

A szárnypanelek

Dura városa az Euphratés középső szakaszánál terült el, és virágkora különösképpen a Kr. u. első két és fél évszázadra tehető. Ebben a soketnikumú és sokvallású városban már a Hasmoneusok kora óta tudunk zsidó telepeselek jelenlétéről.¹² A Kr. u. 2. század közepén építették meg első zsinagógájukat, amelyet 245 táján megnagyobbítottak és egy újabb impozáns épülettel egészítették ki.¹³ A zsinagóga nem volt hosszú életű: alig egy évszázad múltán, 256-ban I. Sápúr szászánida uralkodó egy pusztító ostrom után végleg elfoglalta a várost a rómaiaktól, és Dura örökre elhagyatottá vált. A szászánidák ostroma előtt a falak megerősítése érdekében a védők földdel és törmelékkel töltötték fel a városfalhoz tapadó épületeket és a közöttük fekvő utcaszakaszokat, és mivel a zsinagóga a nyugati városfal mentén állt, felmérhetetlen értékű díszítésének legnagyobb része a törmelék alatt ilyen módon konzerválódott.

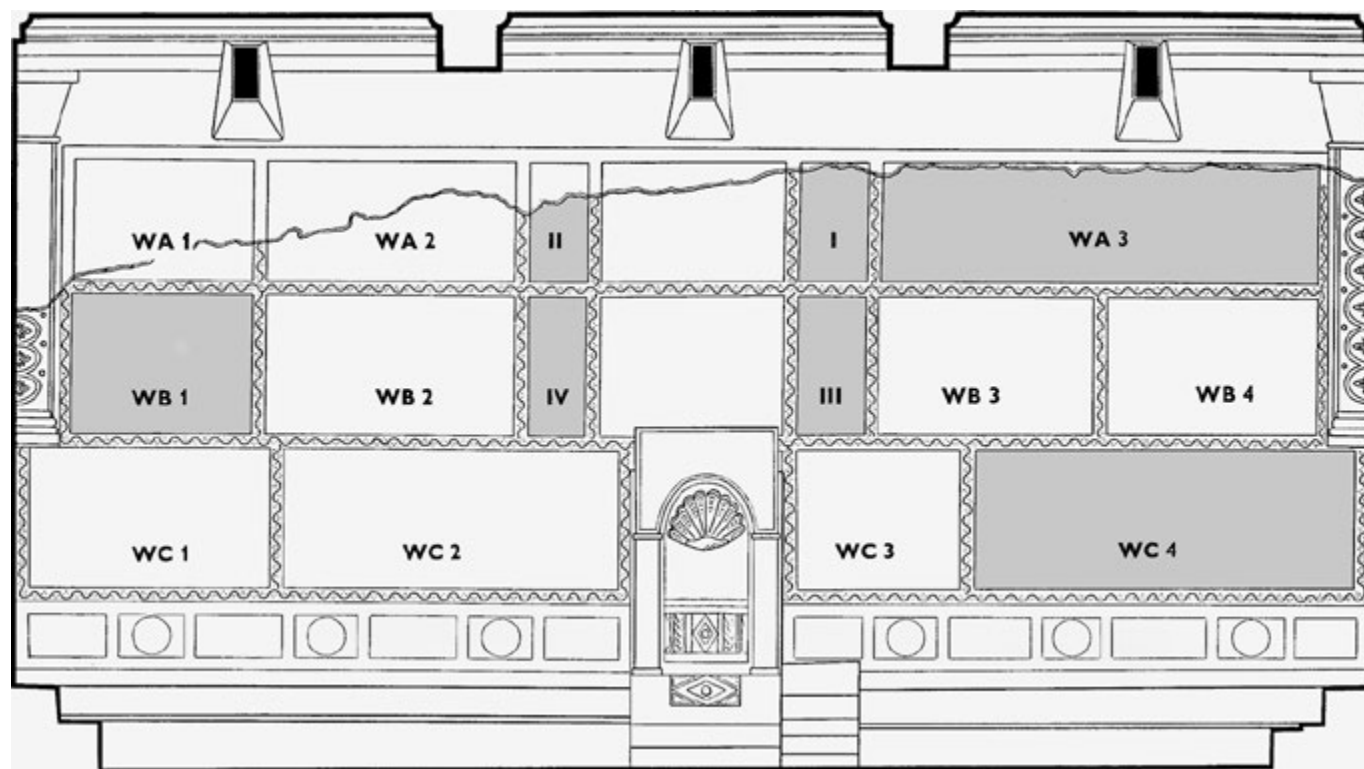
A zsinagógát két egymást követő szakasz gazdag és művészi kidolgozott figurális ábrázolásai díszítették. Az első szakasz a zsinagóga nyugati faltengelyén található Tóra-szentély és a fölötte lévő középső panel első rétegének kifestésében ragadható meg. A második szakasz művészei a gyülekezési csarnok körüli falakra három vízszintes regiszterben festették fel a különböző bibliai történetek által inspirált narratív paneljeiket. Mózes alakja a nyugati falon hét különböző panelen jelenik meg: az ún. szárnyakon és minden egyes vízszintes regiszter egy-egy paneljén (2. kép).

A Tóra-szentély fölött – amely egy gondosan kidolgozott *aedicula* – egy bonyolult központi panel ábrázolása látható, amely jelenleg nem képezi részét a vizsgálódásunknak. Ezt a központi panelt négy szárny veszi közre, kettő balról és kettő jobbról.¹⁴ Mindezek a festmények egy görög ruházatot – *chiton* és *himation* – viselő férfit ábrázolnak (3. a–d kép).¹⁵

Az 1. szárny (WP I) álló alakja szemből jelenik meg, szakállas fejét négyszögletű dicsfény veszi körbe, jobb kezével pedig egy bokor felé mutat. Az alak mezítláb áll, sarui jobb lába mellett láthatók. A kép jobb oldalán egy kéz közelít feléje, ami minden bizonnyal Isten kezét ábrázolja.¹⁶ Az alak azonosítását egy arámi *dipinto* is segíti: *mšh br lwy* („Mózes, Lévi fia”). A kutatók egyetértenek abban, hogy a jelenet Mózeset ábrázolja az égő csipkebokorral (Exod 3:1–5).

Sajnos a 2. szárny (WP II) sérült, így az ábrázolás felső harmada hiányzik. A jelenet egy jobbra mozgó alakot ábrázol. A figura úgyszintén mezítláb van, sarui lába előtt láthatók. Kinyújtott jobb kezében egy négyszögletes tárgyat tart, a háttérben pedig egy hegy vagy egy domb körvonalai rajzolódnak ki. A kutatók ezen az ábrázoláson is Mózes alakját vélik felismerni, amint átveszi a Törvénytáblákat. A levetett saruk toposza Mózes megbízatásának történetéből ered, míg a négyszögletes tárgy nem lehet más, mint a Törvénytáblák egyike. Mindezek alapján a tábla ábrázolása az Exodus 3:5 és 24:15–18 (vagy 31:18) bibliai történeteinek összevont megjelenítése lehet.

A 3. szárnyon (WP III) megint csak egy szemből ábrázolt alak látható. Feje körül hasonló négyszögletű dicsfény található, mint amelyet az 1. szárnyon láthattunk. Itt azonban az



2. kép. Mózes alakja a durai zsinagóga nyugati falán



3. a–d. kép. A durai zsinagóga I–IV oldalpaneljei (Goodenough 1953–1968 [vol. 11], Vv nyomán)

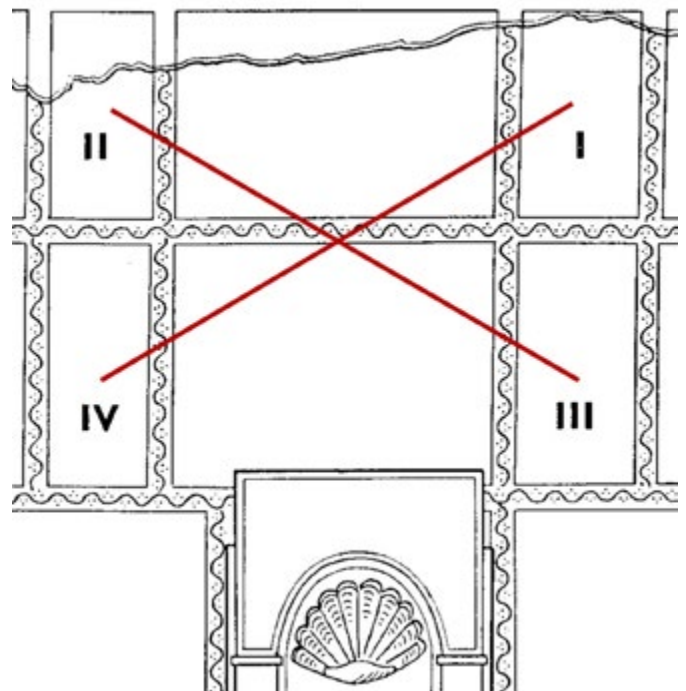
alak sarut visel, és kezében nyitott tekercset tart. Jobb lábánál egy vörös posztóba tekert tárgy látható. A tárgy formája a durai zsinagóga több különböző ábrázolásán látható Frigyládára emlékeztet. Ennek az alaknak az értelmezése vitatott, lehetséges jelölteknek számítanak: Ezdrás, Nátán, Józsué, Jeremiás, vagy maga a durai zsidó közösség vénje, Sámuel is.¹⁷ Mások viszont úgy gondolják, hogy a 3. szárnyon ugyancsak Mózes látható. Szerintük a képet az Exodus 24:7 inspirálhatta, és az látható rajta, amint Mózes a szövetség könyvéből olvas fel a nép előtt.¹⁸

Végezetül pedig, a 4. szárny (WP IV) egy szemből látható idősebb alakot ábrázol. A figura hajának és szakállának összes színét az öt körülölelő fekete dicsfény is kiemeli. Kezeit összekulcsolva tartja ruhája takarásában a teste előtt, lábán pedig sarut visel. A feje fölött látható félköríves vonal az eget szimbolizálja. A panel bal felső sarkában a nap, míg a jobb felső sarokban a hold látható, mindkettő körül pedig jó néhány csillag fénylik. A kutatók körében ennek az alaknak az azonosítása ugyancsak vitatott, többek szerint a képen Ábrahám, Józsué, Jákob vagy Izajás látható.¹⁹ Mások azonban megint csak Mózesként azonosítják: szerintük a kép Mózes életének végét jeleníti meg, amint utolsó nagy dalát énekli, és megáldja Izrael népét (Deut 32–33).²⁰ Az alak gesztusait és lefedett kezét figyelve azonban könnyebb lenne Mózes életének legutolsó jelenetére asszociálni, vagyis amint az ígért földjét szemléli (Deut 32:48–52), vagy amikor közvetlenül a halála előtt megmássza a Nébo-hegyet (Deut 34:1–4).

Az alakok megegyező viselete és hasonló arckifejezése alapján egyértelmű, hogy a négy szárny főszereplője ugyanaz a személy kell legyen. Együttvéve a négy panel a retabló egy kisebb ciklusának a részeit képezi, amely Mózes életének négy egymást követő jelenetét örökíti meg (4. kép). Ha a sorozatot történetileg (diakrón módon) szemléljük, akkor a Törvénnyel kapcsolatos jeleneteket tartalmazó két panel számít a ciklus központi részének (WP II és WP III). A Tóra-szentély fölött lévő, Tórához kapcsolódó ábrázolások minden valószínűséggel a közösség által az istentiszteletben használt tekercsek és a hétköznapi életüket irányító törvények fölötti isteni és mózesi

autoritást voltak hivatottak hangsúlyozni. A Tóra Istentől, tehát a Mennyből származik, és Mózesen keresztül került a zsidókhoz, következésképp nem véletlen, hogy a WP II, amely úgy ábrázolja Mózes, mint aki épp átveszi a Törvénytáblákat, felsőbb pozíciót foglal el, míg a WP III, amelyen Mózes a Törvényt olvassa a nép előtt, alsóbb regiszterben kapott helyet.

Az említett ciklust Mózes megbízatásának és elbocsátásának ábrázolásai keretezik (WP I és WP IV). Az ábrázolásra kiválasztott két jelenet Mózes Istennel való rendkívüli kapcsolatát hivatott hangsúlyozni. Ez látható egyrészt a megbízatás jelenetén az isteni jelenlétnek a kéz ábrázolásával kifejezett szimbolikájában, másrészt az elbocsátás környezetében az



4. kép. A szárnypanelek kompozícióvázlata

asztrális képek kozmikus jelentésében. A közösség szempontjából még fontosabb, hogy mindkét pentateuchosi perikópán uralkodó motívumként jelenik meg az ígérlet gondolata. Az első esetben az Exodus 3 összekapcsolja az egyiptomi fogságból való szabadulás ígérletét azzal a biztosítékkal, amit a zsidók az ígérlet földjének megszerzésével kapcsolatban kapnak (Exod 3:8). A második esetben, amikor Mózes az ígérlet földjét szemléli, Isten nyíltan is kimondja, hogy azt Izraelnek fogja adni (Deut 33:49), és ugyanígy a halála előtt, a Nébó-hegyen is biztosítja róla Isten, hogy a föld, amit lát, népe tulajdona lesz (Deut 34:4). Egy viharos időkben élő diaszpórai közösség számára a népe érdekében közbelépő, az emberi történelmet uraló és kormányzó Isten képe igencsak megnyugtató és biztató üzenetként lehetett jelen a zsinagóga falfestményein.

A nyugati fal vízszintes regiszterei

A művész(ek) a nyugati falon található retabló mindkét oldalán egy sor narratív panelt festett(ek), három vízszintes regiszterben. Ezeket a festményeket ugyanaz a díszítővonal választja el egymástól, amely a retabló különböző részeit is elhatárolja. A következőkben ezt a három (minden regiszterből egy) Mózeset ábrázoló panelt fogom megvizsgálni.

Az alsó regiszter bal oldalán fekvő, részlegesen sérült, hosszú negyedik panel (WC 4, 4.01 × 1.29 m) összetett eseménysort ábrázol.²¹ A történések láncolata jobbról balra halad, míg a kép összefüggő voltát a tábla alsó részén hosszában végignyúló folyó képe jelzi (5. kép).

A központi kompozíciójú első jelenet a teljes panel méretének majdnem felét elfoglalja. A jobb oldalon egy városfal látható nyitott várkapuval, a kapu előtt pedig, a festmény középső tengelyén, három perzsa stílusú öltözetet viselő alak tűnik fel. Középen a trónján ülő uralkodó, körülötte pedig két udvaronc látható, egyikük amint éppen egy diptychonra vagy egy könyvre feljegyez valamit. Az eseménysort két szemből ábrázolt nőalak zárja, akik az uralkodó felé tartják jobb kezüket. A két szélső csoport gesztusai arra utalnak, hogy egymással kommunikálnak, így tehát a középső jelenet valamiféle audienciát ábrázol. Az egyik nőalak egy hosszúkás tárgyat tart a bal kezében.

A következő jelenet szorosan összefonódik az előbbivel, és egyetlen női figurát ábrázol. Ez a nő az előző jelenet azon női alakjának a lábánál található, amelyik az uralkodóhoz közelebb látható. Amint a folyó fölé hajol, kezét széttárja a víz irányába. Sajnos a panel sérülése miatt igencsak nehéz eldönteni, hogy mit is láthatunk pontosan a jeleneten.

A harmadik jelenetet az első jelenet nőalakjai és a záró jelenet fölött függő drapériák lelógó szélei különítik el a panel többi részétől. Főszereplője egy teljesen meztelenül ábrázolt fiatal nőalak, aki a folyóban állva – mégpedig az iráni vízistenség, Anahitá ábrázolásaira emlékeztető frontális pozícióban – a bal kezében egy meztelen gyermeket tart. A nő szembeötlő és bizonyos szempontból megbotrántoztató meztelensége pogány szereplőre utal,²² míg feltűnően gazdag ékszerdíszei kiemelkedő helyzetéről tanúskodnak. Bal oldalon, a vízben egy üresen sodródó kosár látható. A háttérben, a folyóparton, a meztelen nő mögött három további nőalak tűnik fel. A festmény szemből mutatja őket, a nők nemesi ruhát viselnek és kezükben különféle aranyékszereket tartanak. Úgy tűnik, hogy az alakok a meztelen nő udvarhölgyei lehetnek.

Végül pedig, a panel bal oldalán, a negyedik jeleneten két nőt és egy meztelen gyermeket láthatunk – aki, úgy tűnik, megegyezik az előző jelenet meztelen gyermekével. A jobb oldalon megjelenő nő sajátosan átmeneti pozícióban látható: arcával a panel jobb oldalára néz vissza, miközben kezét balra előre nyújtva átadja a gyereket egy másik nőnek, a panel utolsó figurájának.

A WC 4 tábla elegendő részlettel szolgál ahhoz, hogy egyértelműen kijelenthessük: a kép az Exodus 1:15–2:10 alapvető részleteit, vagyis a Mózes születésével kapcsolatos történeteket összegzi. Ennek megfelelően tehát az első, ún. audien-cia-jelenet az Exodus 1:15–16-ot ábrázolja: a trónon látható uralkodó bizonyára a fáraó, míg a két nőalakban zsidó bába-asszonyokat ismerhetünk fel,²³ amint megkapják az uralkodó kegyetlen rendeletét, miszerint minden újszülött zsidó fiút meg kell ölni. A második jelenet nőalakja Jókebed, vagyis Mózes anyja. Bár a festmény sérülése miatt nem lehet pontosan megmondani, hogy valójában mit is tesz a képen, de a testtartásából adódóan valószínű, hogy épp a kosárba helyezi az újszülött Mózeset (Exod 2:3). A következő jelenet meztelen hercegnője a



5. kép. A durai zsinagóga WC 4 panele (Goodenough 1953–1968 [vol. 11], 338 nyomán)

fáraó lánya, akit két udvarhölgye kíséretében láthatunk. A képen a hercegnő éppen megtalálja az újszülött Mózes, és ezáltal megmenti őt a vízbefúlástól, amint ezt az Exodus 2:5–6 is írja. A panel végső jelenete az Exodus 2:7–9 megjelenítésében csúcsosodik ki, amikor is Mirjamnak, Mózes testvérének közbenjárására az anya gondozásába veszi a gyermeket.

A következőben a középső regiszter bal külső festményét (WB 1, 1.9×1.44 m) (6. kép) vizsgáljuk meg.²⁴ A panel függőleges tengelyén különféle tárgyak ábrázolását fedezhetjük fel. A felső részen egy *aedicula* látható: az épület két korinthoszi oszlopból és az általuk tartott csúcsos oromzatból áll. Az *aedicula* előtt egy hatalmas arany menóra látható, amelyet két további tárgy fog közre,²⁵ a menóra előtt pedig egy kisebb háromlábú aranyasztal található. A festmény alsó központi részén egy kör alakú kút látható. A kúttól balra egy hatalmas, görög ruhát viselő férfi áll, kezében egy bottal, amivel a kút vizét érinti. A központi kompozíciót összesen tizenkét szimmetrikusan elrendezett sátor ábrázolása veszi körbe. Mindegyik sátorhoz egy-egy iráni ruhát viselő kis figura is tartozik, a kútból pedig összesen tizenkét vízer folydogál a sátrak irányába.

A kutatók a hatalmas alakot általában Mózeszel azonosítják, és a jelenetet a pusztai vándorlás azon eseményeként értelmezik, amikor Mózes csodás módon vizet fakasztott népének. Viszont egyes kutatók felhívják a figyelmet arra, hogy a jelenetet nem lehet egyértelműen egy adott bibliai történethez kapcsolni, és egészen valószínű, hogy a festmény több különböző történet keveredését ábrázolja. Más szóval: a vizek folyását szimbolikusan kell értelmeznünk.²⁶ Am érdemes megjegyezni, hogy a durai zsinagóga vízszintes regisztereinek narratív paneljei mind konkrét bibliai történeteket ábrázolnak, és nem jellemző rájuk a szimbolikus megjelenítés. Egyet kell tehát értenem Kraehlinggel abban, hogy a jelenet a beéri csodás kút kell hogy ábrázolja (Num 21:16–18).²⁷ Mindazonáltal igaz,



6. kép. A durai zsinagóga WB 1 panele (Goodenough 1953–1968 [vol. 11], 331 nyomán)

hogy ebben az esetben a bibliai narratíva – a többi perikópával ellentétben – nem a jellemző mózesi cselekvőképességet hangsúlyozza, ugyanis itt csupán annyi Mózes dolga, hogy a népet összehívja. Lehetséges tehát, hogy a bottal végzett gesztust egy másik kapcsolódó történetből kölcsönözték. Viszont emlékeznünk kell rá, hogy ez az egyetlen bibliai rész, amelyben a csodás vízfakasztást nem előzi meg a nép lázadása. Így tehát a beéri kútról szóló perikópa – amely a nép énekében csúcsosodik ki – igenis jól illik a középső regiszter kimondottan kultikus irányultságú tematikáiba.

Az utolsó vizsgált panel egy hosszú és összetett ábrázolást tartalmaz (WA 3, 4.66×1.16 m), amely a felső regiszter teljes jobb oldalát elfoglalja (7. kép).²⁸ A panel centrális struktúrájú, jobbról bal felé haladó eseménysort jelenít meg. A háttér változása és a három hasonló alakú, gigantikus méretű férfialak – akik *chitont* és *himationt* viselnek, a jobb kezükben pedig egy botot tartanak – alapján arra következtethetünk, hogy a panel három különböző jelenetet ábrázol.



7. kép. A durai zsinagóga WA 3 panele (Goodenough 1953–1968 [vol. 11], 330 nyomán)

A jobb oldali első jeleneten egy hatalmas városfal látható, a sarokban egy toronnyal, amelynek kapuja nyitva áll. A kapu jobb oldalán egy vöröses és egy feketés oszlop látható, fölöttük pedig körkörös, kőszertű tárgyak hullnak a falakra. A kaputól balra a hatalmas férfialak épp egy tömeget vezet ki a városból, melynek tagjait négy vízszintes sorban jelenítik meg. Felül két fegyveres egység tizenkét görög öltözetet viselő személyt vesz közre. Alul pedig fegyvertelen alakok masíroznak, akiknek kezében különböző tárgyak és egy gyermek látható; közülük némelyek visszanéznek a városra.

A következő jelenet központi részét egy függőlegesen húzódó széles kék sáv alkotja: néhány hal jelenléte arra utal, hogy a sáv vizet ábrázol. A vízben egy csoport horizontálisan elrendezett, többnyire meztelenül megjelenített férfit láthatunk. Közülük néhányan úsznak, mások pedig egyértelműen fuldokolnak. A gigantikus férfialak itt a víztől balra látható, amint botját a víz fölé emeli. Feje fölött, a Mennyből egy hatalmas bal kéz nyúl le feléje.

Végezetül pedig, a panel jobb oldalán újfent összetett ábrázolás látható. A jelenet alsó részét egy vízszintes, halakkal teli keskeny vízszáv képezi. A gigantikus férfialak a bal oldalon áll, és botjával a vizet érinti. A jelenet középső részén emberek csoportja látható, amint a vízen átkelve jobb felé haladnak, a gigantikus alak mögött látható kis vízszintes csíkok pedig számukra tizenkét párhuzamos útvonalat ábrázolnak. A sokaság két jól elkülöníthető csoportra osztható. Felül tizenkét görög öltözetet viselő férfi látható, amint magasba emelnek egy-egy hadijelvényt – elsőre úgy tűnik, hogy megegyeznek az előbbi jelenet tizenkét alakjával. Alattuk pedig egy csapat dárdával és pajzzsal felfegyverzett katona masírozik. A jelenet felső részén egy hatalmas jobbkéz nyúl le a Mennyből, amely nagy valószínűséggel az előző jelenet bal kezének a párja.

Bár a jelenet tartalma nem értelmezhető könnyen, a gigantikus alak körüli arámi *dipintók* azonnali eligazítást nyújtanak. Az első alak lába körül a következő titulus olvasható: *mšh kd npq mn mn mšrym wbz 'l'm'* („Mózes, amikor kivonult Egyiptomból és szétválasztotta a tengert”); a második alak fejénél egyszerűen annyi áll: *mšh* (Mózes); míg a harmadik feje mellett a következő felirat olvasható: *mšh kd b[z] 'l'm'* („Mózes, amikor szétválasztotta a tengert”). A WA 3 panelen látható nagyméretű és összetett ábrázolás tehát három egymást követő jeleneten ábrázolja az Egyiptomból való kivonulást különböző epizódjait. Az első jelenet az egyik egyiptomi városból kivonuló zsidókat mutatja.²⁹ Egyes kutatók úgy vélik, hogy a falakra hulló kőszertű tárgyak a hetedik csapást, a jégesőt ábrázolják (Exod 9:13–35);³⁰ míg az alsó regiszteren a civilek kezében látható tárgyak az egyiptomiak kifosztására utalhatnak (Exod 12:35–36). A következő jeleneten látható vízbe fúló

férfiak a tengerbe vesző egyiptomiak, a harmadik jeleneten pedig a Vörös-tengeren való átkelés került megörökítésre (Exod 14:15–22).

A narratív panelek közül különösképpen a WC 4 és a WA 3 zseniális kreativitásról árulkodik. Mindkét ábrázolás a megváltás gondolatát járja körbe, amely aspektusról érdemes még néhány záró megjegyzést ejteni.

Először is, figyelemre méltó az alakok elrendezése a WC 4 panelen. A tábla gonosz főszereplője, a trónon ülő fáraó az első jelenet jobb oldalán látható. A hármas és négyes jeleneteken pedig, a panel bal oldalán, a fáraó lányának és Mózes anyjának kinyújtott keze átlós elrendezést alakít ki. Ezen a képen a jelenet főhőse, az újszülött Mózes alakja kétszer is megjelenik, egyszer a fáraó lányának jobb kezében, máskor pedig a saját anyja kezében. Ezek alapján tehát a kompozíción az alakok elrendezése arra utal, hogy Mózes folyamatosan eltávolodik a gonosz főszereplőtől, és hogy ezáltal végül is megmenekül annak halálos terveitől.

Másodszor pedig igencsak érdekes, hogy a WA 3 panel összekeveri az események időrendjét. A bibliai történetben ugyanis a Vörös-tengeren való átkelés megelőzi az egyiptomiak vízbe fúlását. Úgy tűnik tehát, hogy a durai festmény akarattal cseréli fel a sorrendet. Az aktuális elrendezés szerint a panel középső része a pogány ellenség vesztét meséli el, míg körülötte, a két oldalon az izraeliek két győzelmét jeleníti meg. Az isteni kézpár megjelenése egyértelműen az események mögötti csodás közbeavatkozásokra utal. Mindezek ellenére egyértelmű, hogy a háromszor is megjelenő gigantikus Mózes alakja számít a jelenetek főhősének; vagy akár azt is mondhatnánk: Mózes volt Isten ügynöke, akin keresztül a mennyi tervek megvalósultak.

Összegzés

A durai zsinagóga ábrázolásai Mózes két aspektusát emelik ki. Egyrészt, mint Isten embere, különleges kapcsolatban állt Istennel: ő volt a megváltás kedvezményezettje és a népe jólétére vonatkozó isteni ígérek fogadója. Mindezen ígérek alapján tehát ő volt Izrael szabadulásának ügynöke. Másrészt pedig mint törvényhozó, ő volt az, aki elrendezte a nép életvitelét (*Lebensordnung*), mégpedig olyan módon, hogy az a rendszer a mai napig irányítja életüket, és a Törvények folyamatos újraolvasására és újraértelmezésére készíti őket. Mózes tehát teljes joggal nevezhető a zsidó lelki élet legalapvetőbb alakjának, mind a történelmi emlékezet, mind a hétköznapi realitás szempontjából.

Jegyzetek

Jelen cikk eredetileg az alábbi kötetben jelent meg: M. Sommer – E. Eynikel – V. Niederhofer – E. Hernitscheck (szerk.): *Mosebilder. Gedanken zur Rezeption einer literarischen Figur im Frühjudentum, frühen Christentum und der römisch-hellenistischen Literatur*. Tübingen, 2017, 415–428. A szöveget Egyed Attila fordította magyarra.

1 A bőséges szakirodalomból lásd pl. Meeks 1967, főként 100–285; Lierman 2004; Feldman 2007.

2 Talán ez a tény állhat a palesztinai Talmud *Avodah Zarah* traktátusának jól ismert mondása mögött is (j.A.Z. 3.3.42) – amely egy geniza-részleten maradt fenn –, miszerint R. Johanan és R. Abun (két Kr. u. 4. századi rabbi) nem elleneztek a falfestményeket és az ábrázoló mozaikpadlókat. Lásd Epstein 1932; szélesebb kontextusban pl. Baumgartner 1999.

3 A különböző motívumokat példák segítségével vizsgálja Rachel Hachlili különböző tanulmányaiban. Ezek közül lásd főképp

- Hachlili 2009; valamint a téma első monumentális „klasszikusát”: Goodenough 1953–1968.
- 4 Az Aqedá különböző ábrázolásaihoz lásd pl. Speyart van Woerden 1961; van den Brink 2002.
 - 5 Lásd többek között Xeravits 2018.
 - 6 Lásd többek között Xeravits 2015.
 - 7 Leibner 2010, 232; Hachlili 2013, 65.
 - 8 Leibner–Miller 2010, 238–240.
 - 9 Leibner–Miller 2010, 246–249 és 252–257.
 - 10 Leibner–Miller 2010, 257–258.
 - 11 Lásd pl. Foerster 1992, 291–295; Levine 1999, 179–184; Hachlili 2013, 205–206.
 - 12 Lásd pl. Kraeling 1956, 326–329.
 - 13 Kraeling 1956, 7–33.
 - 14 A központi panelnek a szárnyakkal együtt alkotott festményegyüttese a szakirodalomban gyakran a retabló néven szerepel.
 - 15 Kiadás: Kraeling 1956, 227–239.
 - 16 Isten kezének a durai falfestményeken látható ábrázolásairól lásd Hachlili 1998, 144–146.
 - 17 A különböző nézetek áttekintéséhez lásd pl. Hachlili 1998, 112–113.
 - 18 Lásd pl. Goodenough 1953–1968 (vol. 9), 113–115; Goldstein 1990, 87–89; Hachlili 1998, 113.
 - 19 Áttekintéshez megint csak lásd Hachlili 1998, 113.
 - 20 Lásd pl. Goodenough 1953–1968 (vol. 9), 115–117; Goldstein 1999, 87–89; Hachlili 1998, 113.
 - 21 Kiadás: Kraeling 1956, 169–178.
 - 22 Lásd Moon 1992, főképp 595–597; Anahitáról lásd Goodenough 1953–1968 (vol. 9), 200–203; a jelenet értelmezéséhez lásd továbbá Xeravits 2016, 75–78.
 - 23 Kraeling (1956, 173) felhívja a figyelmet arra, hogy az egyikük kezében látható hosszúkás tárgy egy szülészeti eszköz is lehet.
 - 24 Kiadás: Kraeling 1956, 118–125.
 - 25 Kraeling (1956, 119) szerint a tárgyak *thymiatieronok* lehetnek; Weitzmann–Kessler (1990, 66–67) szerint pedig gyertyatartók.
 - 26 Goodenough 1953–1968 (vol. 10) 27–41: „the picture says that Israel through Moses truly receives the cosmic *hvareno*, that the values of Iranian cosmic orientation and worship are all found in Judaism, who has them supremely through Moses” (41). Hasonlóan vélekedik Wischnitzer (1948, 55–58), aki szerint a jeleneten Mózes épp átadja a Törvényt. Nemrégiben Goldstein (2001, 127–131) úgy értelmezte a jelenetet, miszerint Mózes inspirációja épp kiárad Eldádra és Medádra (lásd Num 11:11–29).
 - 27 Kraeling 1956, 124–125.
 - 28 Kiadás: Kraeling 1956, 74–86.
 - 29 Goldstein (2001, 136–139) szerint a város a korabeli Rómára utal, és e feltételezés alapján az ábrázolásnak messianisztikus üzenetet tulajdonít; ám ez a fajta értelmezés véleményem szerint indokolatlan.
 - 30 Legkorábban Kraeling 1956, 75.

Bibliográfia

- Baumgarten, J. M. 1999. „Art in the Synagogue. Some Talmudic Views”: S. Fine (szerk.): *Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction in the Greco-Roman Period*. London, 62–76.
- Brink, E. van den 2002. „Abraham’s Sacrifice in Early Jewish and Early Christian Art”: E. Noort – E. J. C. Tigchelaar (szerk.): *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations*. Leiden, 140–151.
- Epstein, J. N. 1932. „Additional Fragments of the Jerushalmi (L^c-šeridē ha-Jerušalmi)”: *Tarbiz* 3, 15–26.
- Feldman, L. H. 2007. *Philo’s Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism*. CJAS 15. Notre Dame.
- Foerster, G. 1992. „The Ancient Synagogues of the Galilee”: L. I. Levine (szerk.): *The Galilee in Late Antiquity*. New York, 289–319.
- Goldstein, J. A. 1990. *Semites, Iranians, Greeks, and Romans. Studies in their Interactions*. Atlanta.
- Goldstein, J. A. 2001. „The Judaism of the Synagogues (Focusing on the Synagogue of Dura-Europos)”: J. Neusner (szerk.): *Judaism in Late Antiquity. Part Two: Historical Syntheses*. Leiden, 109–157.
- Goodenough, E. R. 1953–1968. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. 13 vols. New York.
- Hachlili, R. 1998. *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*. HdO I.35. Leiden.
- Hachlili, R. 2009. *Ancient Mosaic Pavements. Themes, Issues, and Trends*. Leiden.
- Hachlili, R. 2013. *Ancient Synagogues – Archaeology and Art. New Discoveries and Current Research*. HdO I.105. Leiden.
- Kraeling, C. H. 1956. *The Synagogue*. The Excavations at Dura-Europos. Final Report VIII.1. New Haven.
- Leibner, U. 2010. „Excavations at Khirbet Wadi Hamam (Lower Galilee). The Synagogue and the Settlement”: *Journal of Roman Archaeology* 23, 220–237.
- Leibner, U. – Miller, Sh. 2010. „A Figural Mosaic in the Synagogue of Khirbet Wadi Hamam”: *Journal of Roman Archaeology* 23, 238–264.
- Levine, L. I. 1999. *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*. New Haven.
- Lierman, J. 2004. *The New Testament Moses. Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion*. WUNT 2.173. Tübingen.
- Meeks, W. A. 1967. *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*. NTSup 14. Leiden.
- Moon, W. G. 1992. „Nudity and Narrative. Observations on the Frescoes from the Dura Synagogue”: *Journal of the American Academy of Religion* 60, 587–658.
- Speyart van Woerden, I. 1961. „The Iconography of the Sacrifice of Abraham”: *Vigiliae Christianae* 15, 214–255.
- Weitzmann, K. – Kessler, H. L. 1990. *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*. Washington, D.C.
- Wischnitzer, R. 1948. *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*. Chicago.
- Xeravits G. 2015. „The Figure of Daniel in Late Antique Synagogue Art”: V. Kókai Nagy – L. S. Egeresi (szerk.): *Propheten der Epochen / Prophets during the Epochs. Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag / Studies in Honour of István Karasszon for his 60th Birthday*. AOAT 426. Münster, 217–231.
- Xeravits G. 2016. „Istennök a zsinagógában”: *Ókor* 15/1, 75–81.
- Xeravits G. 2018. „The Reception of the Figure of David in Late Antique Synagogue Art”: G. G. Xeravits – G. Schmidt Goering (szerk.): *Figures Who Shape Scriptures, Scriptures That Shape Figures. Essays in Honour of Benjamin G. Wright III*. Berlin – New York, 71–90.

Bencze Ágnes (1975) régész, művészettörténész, a PPKE egyetemi docense. Kutatási területe az antik művészet és annak recepciótörténete.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Egy hullámozó világ képei (2017/1).

Medma szentélyei

Bencze Ágnes

Mintegy 2300 évvel ezelőtt új szentélyt alapítottak Alexandriában a múzsák tiszteletére. A Museion azonban nem csupán szentély volt, hanem könyvtár és tudományos kutatóintézet is: ez volt az első intézmény, amely az antik szellemi hagyomány összegyűjtését, megőrzését és kutatását tűzte ki céljául – mint utódai, a mai múzeumok. A Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteménye Museion sorozatának is hasonló a célja: a hozzá kapcsolódó új tudományos eredmények és új szerzemények bemutatása. A sorozat első kiállítása egy csoport terrakotta szobrocskát mutat be, amelyek 2018 őszén érkeztek a múzeumba a dél-olaszországi Rosarnóból. A tárgyakat olasz–magyar–francia együttműködés keretében egy magyar kutatócsoport tanulmányozza, a Szépművészeti Múzeum restaurátorai állították helyre, és most először Budapesten kerülnek kiállításra.

„Italos király földje” és a görögök

Az Appennini-félsziget délnyugati vége, az „italiai csizma orra” az ókor egy hosszú szakaszában, mintegy fél évezreden át a görög polisvilág része volt. Partjait már évszázadok óta látogatták az Égeikumból Közép-Itália felé tartó hajósok, amikor a Kr. e. 8. század közepe után görög betelepülők megalapították első városaikat. Maga az Itália (Italia) név is innen származik: a legkorábbi időkben kizárólag ezt a területet, a mai Calabria régió déli részét nevezték így a görögök, akik azt is mesélték, hogy érkezésükkor Italos király népe élt itt. Az ekkortájt kialakuló városállami kultúrát Itáliába hozó görögök ezekről a korai kalandokról jobbra a mítosz nyelvén számoltak be: a későbbi ókori hagyomány a Messinai-szoroshoz kötötte Skylla és Charybdis képzetét, és ezeken a partokon képzeltek el Odysseus találkozását is a pásztorkodó, egyszemű óriással, a Kyklópszsal.

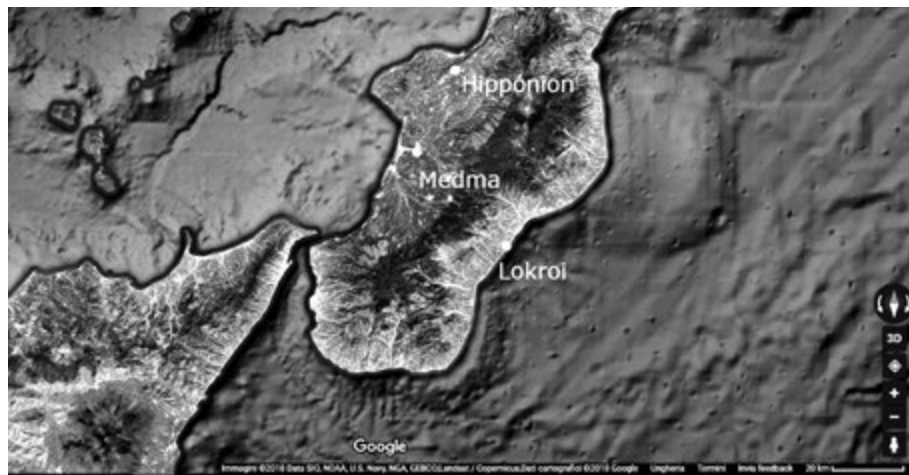
A földnyelv tájképét nagyrészt magas, sziklás hegylancok jellemzik (az Appenninek legdélebbi vonulata), amelyek éppen a Messinai-szoros közelében válnak a legnehezebben járhatóvá. Feljebb, észak és kelet felé haladva lankásabb dombvidékek, majd ismét égbe szökő hegycsúcsok következnek. A tengerpartnak is csak bizonyos szakaszain találunk keskeny síkságokat, és a szorostól (az ókori Rhégiontól, a mai Reggio Calabriától) egészen Krotónig (ma Crotone) csak két helyen

nyílik természetes útvonal a hegyek között a Jón-tengeri és a nyugat felé tekintő, Tirrén-tengeri partvidék között. Kr. e. 700 körül ezen a vidéken települtek meg a nyugatra vándorolt görögök első csoportjai: Lokroi Epizephyrioi alapítói.

Ahogy az új város neve is mutatja, a közép-görögországi Lokris nevű területől jöhettek, de már az ókori történetírók között sem volt egyetértés abban, hogy melyik városából. Több forrás is utal arra, hogy az alapítók nemzedéke furfangos egyezséget kötött a helyben talált népcsoporttal, és talán feleséget is közülük választottak maguknak. A régészet megfigyelései szerint a Lokroi fölött húzódó hegyek lankáin élő „bennszülött” közösségek a Kr. e. 8–7. században fokozatosan egyre több görög tárgyat vásároltak, azok formáit és motívumait átvittették saját kézműves termékeikbe is, nemsokára azonban tárgyi kultúrájuk megkülönböztethetetlené vált, nyelvük és hiedelmeik nyomai pedig éppen csak sejthetők a térség egy-egy görögül nehezen értelmezhető helyneve, sajátos kultusza hátterében.

Lokroi, Medma, Hippónion

Lokroiról és lakóiról viszonylag sokat tud az utókor is: az ókori irodalom megemlékezett a város alapításának történetéről, győztes és vesztes háborúiról, legendás korai törvényhozójáról, Zaleukosról, aki egyesek szerint elsőként írt törvénykönyvet a görög világban. A modern régészet pedig már a 20. század elején megállapította a város kiterjedését, falainak nyomvonalát, lakónegyedeinek és szent helyeinek elhelyezkedését. Lokroi lakói a Kr. e. 7. század végére nagyrészt ellenőrzésük alatt tartották a félszigetnek a Sagra és a Halex folyók közti részét. Lokroi területéhez tartozott a két szárazföldi átkelő, amelyeken keresztül el lehetett jutni a Jón-tenger partjáról a Tirrén-tengeri oldalra. Ezáltal Lokroinak kijárása volt a legfontosabb északnyugati tengeri útvonal felé, a Messinai-szoros érintése és a szorost ellenőrző szomszédos városállam, Rhé-



gion engedélye nélkül is. Kr. e. 600 táján – a kor meghatározása elsősorban a régészeti leleteken alapul – Lokroi polgárai létrehoztak két újabb települést a Tirrén-tenger partján, éppen ott, ahol az appennini átkelők kijutnak a tengerpartra: a délibbnél, a ma is Mesima névre hallgató folyó torkolatánál kialakult síkságon Medmát, a másikonál, egy páratlan kilátást nyújtó dombtetőn Hippóniont.

Ettől az időszaktól kezdve a Kr. e. 5. század második feléig Lokroi és két „leányvárosa” szoros szövetségben működött együtt, kisebbfajta polisbirodalmat alkotva Dél-Itáliában. Egy Olympiában győzelmi emlékül felajánlott bronzpajzs felirata szerint valamikor, talán a Kr. e. 6. század vége felé, a három város közösen győzte le a szomszédos riválist, Krotónt. Később a két „leányváros” szembefordult „anyavárosával”, amint arról Thukydidesz athéni történetíró tudósít: Kr. e. 422-ben, a peloponnészosi háború idején Lokroi már hadban állt Medmával és Hippónionnal.

A Kr. e. 5. század első felében, abban a korszakban, amelyből a most Budapesten kiállított terrakotta szobrok származnak, Lokroi, Medma és Hippónion valószínűleg politikai és kulturális értelemben is egységet alkotott. Polgáraik jogállásáról nincsenek biztos adataink, ugyanúgy, ahogy a két leányváros alkotmányáról sem. Valószínű azonban, hogy a három város társadalma osztozott egymással számos dologban, amit a kulturális azonosság ismérvének tekintünk. Hasonló módon tisztelték az isteneket, méghozzá nagyrészt ugyanazokat az isteneket, hasonló rítusokkal. Egyformán jól ismerték a görög művészet vezető központjaiban virágzó stílusirányzatokat, és nagyon hasonló módon formálták saját képükre ezeket az ismereteket – vagyis egységes művészeti ízlés jellemezte őket.

A *temenos*: a görög város szent helye

Medma esetében a fent leírtakat szinte kizárólag az ókori város szentélyeinek leleteiből állapíthatjuk meg. A szentély (*temenos*) a görög polisban elsősorban szent helyet, a profán világból „kivasárolt” területet jelentett (a szó a *temnó*, ’kivágok’ igével függ össze). Egy városhoz mindig több szent hely tartozott: voltak szentélyek a városok központjában és a peremén is, sokszor pedig a lakónegyedektől távol, a vadonban, nem ritkán források közelében vagy a termőföldek határán jelölték meg egy-egy isten szent területét. A szentélykörzetnek nem feltétlenül volt szükséges eleme a templomépület, különösen a Kr. e. 4. század előtt. A szentélykörzetet így, a határait megjelölő falakon kívül, elsősorban az ott bemutatott rítusok régészeti nyomai alapján ismerjük fel. Bár nem mindig tudjuk pontosan leírni, hogy milyen cselekmények segítségével igyekeztek kapcsolatba lépni a polis lakói isteneikkel, sok rituális tevékenység lényegét ismerjük. Ezek közé tartozik az úgynevezett fogadalmi ajándékok felajánlásának szokása, vagyis maradó ajándékok elhelyezése a szentélyben, az apró kézműves tárgytól a nagyszabású műalkotásokig. A régészeti feltárások során legtöbbször ezek kerülnek felszínre. Medma szentélyeit is ilyen leletegyütteseknek köszönhetően ismerték fel. Jelenleg is mindössze annyit tudunk az ókori városról, hogy legalább három, egymástól független szentélykörzete volt, amelyek a lakónegyedek közelében helyezkedtek el.

Medma szentélyei

Az ókori Medma helyét 1910 körül Paolo Orsi, a dél-itáliai régészet alapító atyja azonosította a modern Rosarno város területével. A környékről korábban is kerültek elő ókori leletek, így alakult ki néhány helybéli magángyűjtemény és jutott néhány tárgy a nemzetközi műkereskedelemben is. Szisztematikus ásatásokat azonban csak Orsi folytatott 1912-től. Első nagy, összefoglaló tanulmánya Medma emlékeiről 1914-ben jelent meg. Orsi munkáját, Medma kutatását csak fél évszázaddal később, az 1960-as években folytatta Salvatore Settis, majd az 1970-es években Claudio Sabbione és Maurizio Paoletti. Ezután csak a közelmúltban, 2014-ben, majd 2018-ban kezdődtek újra régészeti feltárások a településen. Időközben a modern kisváros fejlődése jócskán átrajzolta a környék térképét és hozzáférhetetlenné tett olyan területeket, amelyeket száz éve még kutatni lehetett volna.

Az ókori Medma topográfiája ezért nehezen átlátható és meglehet, hogy soha nem fogunk teljes képet nyerni róla. Az újabb régészeti kutatások szerint mindenesetre az Orsi által felfedezett lelőhelyek és leletegyüttesek három különböző szentélykörzetnek (*temenos*nak) felelnek meg, amelyek – Orsi feltételezésével ellentétben – nem a „külvárosi szentélyek” kategóriájába tartoznak, hanem az ókori lakónegyedek között helyezkedtek el. Közülük a legjelentősebbnek a Calderazzo lelőhely tűnik, amelyet Orsi annak idején egy rendkívüli méretű „votív árok”, vagyis még az ókorban eltemetett fogadalmi ajándékokat tartalmazó gödör és a benne talált szakrális tárgyak alapján azonosított. A leletek alapján ezt a szentélyt valószínűleg Kr. e. 600 után kezdték látogatni a medmaiak, tehát nem sokkal a város alapítása után jöhetett létre, és bizonyos részein még a Kr. e. 4. században is helyeztek el fogadalmi ajándékokat. Legfontosabb leletegyüttese azonban Kr. e. 450 táján kerülhetett a földre.

A másik két szentélykörzet, szintén Orsi korabeli helynevekkel, a Sant’Anna és a Mattatoio (vagyis „vágóhíd”) városrészben található. Feliratos emlékek vagy más írásos forrás híján egyik szentélyről sem tudjuk, hogy melyik isten vagy istenek kultuszát szolgálta. Erre nézve szintén csak az ásatások által felszínre hozott tárgyak, elsősorban a terrakotta szobrocskák alapján fogalmaztak meg feltevéseket. A nőalakok, női mellképek és elsősorban a trónoló és álló nőalakok jelenléte mintha leginkább Persephonéra utalna, aki a görög mitológiában az Alvilág úrnője. Mindhárom medmai szentéllyel kapcsolatban felmerült a neve. A Calderazzo és Sant’Anna lelőhelyen van, aki Aphroditéra utaló jeleket vél felfedezni, és több nyoma is van egy harcias istennő, talán a terrakotta lovacskában is örömet lelő Athéna Hippia kultuszának. A lakománál heverő férfialak esetében pedig kézenfekvő Persephoné férjére, az alvilágisten Hadésra vagy a vele gyakran azonosuló Dionysosra gondolni.

A legnagyobb medmai szentély: Calderazzo

A legjelentősebb medmai szentélyt Paolo Orsi 1912 és 1913 között azonosította, a modern Rosarno város Calderazzo nevű körzetében. A szentély egyetlen biztos leletegyüttese sokáig a



1. kép. A Calderazzo lelőhely szentélykörzete, légifotó, 2018 (fotó: Archeopros)

3,5 méter széles, akkor még körülbelül 30 m hosszúnak tűnő árok volt, amelybe még a szentély ókori használói temették el rituálisan a fogadalmi ajándékokat. A később, főleg 2014-ben és 2018-ban folytatott ásások azt mutatják, hogy a hatalmas fogadalmi lerakat még ennél is hosszabb volt. Ezen kívül a környéken, vagyis minden bizonnyal ugyanennek a szentélynek a területén számos kisebb, votív tárgyakkal teli gödröt is találtak. 2018-ban végül sikerült nagy valószínűséggel azonosítani egy kisebb templomépületet is (1. kép).

A legnagyobb fogadalmi árokban eltemetett ajándékok között egyaránt voltak Korinthusból és Athénból származó, valamint helyben készült edények, bronzeszközök és vasfegyverek, égetett agyag templommodellek és más tárgyakat, például pajzsokat, gyümölcsöket ábrázoló terrakották is. A számszerűen is legnagyobb és művészettörténeti, vallástörténeti szempontból is legjelentősebb ajándéktípus azonban a figurális terrakották sorozata.

A repertoár központi alakja a díszes, oroszlánlábú trónuson ülő, dús redőjű ruhákba öltöztetett nőalak, fején diadémmal vagy koszorúval, ölében különféle tárgyakkal (2., 3., 4. kép).

A trónolóhoz hasonló, másik egész alakos típus az álló nőalak, hasonlóan gazdag, sok változatban ábrázolt öltözetrel, fejdíszekkel és egyéb attribútumokkal (5. kép). Készültek azonban csak a fejet és a mellét megjelenítő, büszt formájú ábrázolások is, a helyi agyagmintázó mesterek ezeken mutatták meg talán legimpozánsabban szobrászművészetüket (6. kép).

Kisebb számban előfordulnak a Calderazzo-szentélyben férfi alakok is. Az ábrázolt alakok kiléte nem mindig határozható meg. A díszes trónuson ülő nőalakban kézenfekvő egy istennőt látni, de ahhoz, hogy néven nevezhessük, már további attribútumok segítsége kellene.

A galamb utalhat Aphroditéra (3. kép), de hasonló alakok ölében gyakran más jelenik meg: kakas, áldozati csésze, ládika vagy éppen egy szárnyas emberalak. Még nehezebb a kérdés az álló lányalak esetében: ezeknél sokszor az a benyomásunk, hogy nem annyira az istennőt, mint inkább a neki ajándékot hozó, áldozatot bemutató halandót ábrázolják. Más esetekben viszont biztos, hogy a terrakotta szobrocskák mitológiai szereplőket – Athénát, Hermést – vagy emberalakokat jelenítenek meg.

A Calderazzo-szentély terrakotta alakjainak és rajtuk keresztül a szentélyben folytatott kultusznak az értelmezését is segíti az összehasonlítás az anyaváros, Lokroi és a testvérváros, Hippiónion azonos korú és rendeltetésű terrakottaival.

Egy szentély, három város

A fogadalmi terrakották készítése a Kr. e. 7–5. századi görög világban szinte mindig helyhez kötött műfaj volt. A régészet tanúsága szerint ritkán kerültek messziről érkezett agyagszobrocskák egy-egy szentélybe. Gyakran már maga az agyag szí-



2. kép. Trónuson ülő nőalak a Calderazzo-szentélyből, Rosarno, Museo Archeologico, inv. 1126
(fotó: Mátyus László)



3. kép. Trónuson ülő nőalak töredéke a Calderazzo-szentélyből, Rosarno, Museo Archeologico, inv. 40407
(fotó: Mátyus László)



4. kép. Trónuson ülő nőalak töredéke a Calderazzo-szentélyből, Rosarno, Museo Archeologico, inv. 11444
(fotó: Mátyus László)



5. kép. Álló nőalak a Calderazzo-szentélyből, Rosarno, Museo Archeologico, inv. 11439
(fotó: Mátyus László)



6. kép. Női büszt a Calderazzo-szentélyből, Rosarno, Museo Archeologico, inv. 10733 (fotó: Mátyus László)

ne és minősége is megmutatja, hogy a felajánlott alakok szó szerint a polis földjéből születtek. Ebben a korszakban azonban a szobrok stílusa, a mintázás módja is jellemző lehetett egy-egy helyi közösségre. Ebből a szempontból különösen érdekes megfigyelni Lokroi és két leányvárosa emlékeit. A Medma szentélykörzeteiben talált terrakották zöme az első látásra megjegyezhető, vöröses, szemcsés agyagból készült; mások egy másféle, simább, kívül rózsaszín, belül szürke agyagból, amely Hippónion terrakottáira jellemző; a korábbi, Kr. e. 6. századi terrakották között pedig gyakran találunk lokroii agyagból készült példányokat is.

Ebből a megfigyelésből arra következtethetünk, hogy mindhárom városállam polgárai látogatták Medma szentélyeit és saját műhelyeikben készült szobrokat is vittek ajándékba. A lokroii és hippónioni leletegyüttesek pedig azt mutatják, hogy ugyanígy tettek a medmaiak is. A Kr. e. 5. század első felében tehát a három város szentélyei összekapcsolódtak, a három közösség tagjai kölcsönösen részt vettek egymás kultúrsaiban, maguk a szentélyek pedig a kapcsolattartás szinterei voltak közöttük.

A három város kultúrájának összefonódását sugallja a tárgyak formavilága is. Medma agyagművesei, lokroii és hippónioni kollégáikhoz hasonlóan, közvetlen kapcsolatban álltak a görög művészet vezető központjaival. A szobrocskák tárgyi részletei (hajviselet, öltözet, kiegészítő tárgyak) arról tanúskodnak, hogy tisztában voltak az Athénban, a Peloponnésoson vagy a Kykladok szigetein működő mesterek újításaival. Ezeket az elemeket azonban nem egyszerűen utánozták, hanem alkotó szabadsággal és fantáziával formálták a saját képükre. Lokroi, Medma és Hippónion szentélyeinek terrakottái a Kr. e. 5. század első felében azért különösen érdekesek, mert bár nem egyformák, mégis láthatóan rokon szellemben, egységes stílusban fogalmazzák újra a görög művészet aktuális újdonságait.

A lokroii Persephoné és a medmai szentélyek istennője

A Lokroi-kör szentélyeiben felajánlott tárgyak sajátos formavilága annak a sajátos rendeltetésnek felel meg, amelyről keveset tudunk, és csak a tárgyak alapján próbáljuk elképzelni: azoknak a kultuszoknak és hiedelmeknek, amelyek a három város vallási életét jellemezték és a szentélyekben keltek életre időről időre, az ünnepek idején. A leggazdagabb forrást erre nézve Lokroi szentélyei jelentik, elsősorban Persephoné szentélye a Mannella-dombon, amely már az ókorban is híres volt. Ezen a helyen egy különleges terrakottaműfaj, a domborművekkel díszített táblácskák (*pinaxok*) műfaja volt a leggyakoribb ajándék: a 20. század ásatásai során több ezer töredékük került elő. A lokroii *pinaxok* domborműveinek egy része Persephoné istennő mítoszáat ábrázolja néhány jeleneten keresztül: leggyakrabban azt a pillanatot, amikor a hajadon istennőt lánytársai közül elrabolja (vagy elraboltatja) Hadés, az Alvilág királya, máskor a már feleséggé, az Alvilág királynőjévé vált Persephonét, amint férjével vagy egyedül diszes trónján ül és istenek vagy halandók hódolatát fogadja (7–9. kép).

Egy másik sorozatuk ezzel szemben mintha halandó lányokat ábrázolna, hétköznapi és ünnepi tevékenységek, leginkább talán a menyegzőt előkészítő rítusok közben (10–12. kép).



7. kép. Lokroii pinaxtípus: Persephoné elrablása (Szabó Krisztina rajza régészeti leletek alapján)



8. kép. Lokroii pinaxtípus: Persephoné és Hadés az Alvilágban (Szabó Krisztina rajza régészeti leletek alapján)

A lokroii *pinaxok* végtelen gazdagságú repertoárjának rendszerezése hosszú évtizedek munkája után csak a közelmúltban zárult le, de értelmezésükre, a lokroii Persephoné-kultusz lényegének megfejtésére ezalatt is számos kísérlet történt. A kérdés nem tekinthető lezártnak, azért sem, mert az istennő az emberi élet két meghatározó fordulópontjának is pártfogója és megtestesítője volt: a házasság, a nőiség kiteljesedése az egyik, a halál, a földi életből egy másikba való távozás a másik. Lokroi polgárai, elsősorban lányai és asszonyai, talán a lét mindkét



9. kép. Lokroii pinaxtípus: Persephoné Dionysos hódolatát fogadja
(Szabó Krisztina rajza régészeti leletek alapján)

nagy kérdésére tőle vártak választ, amikor tiszteletére rítusokat mutattak be a Mannella-dombi szentélyben.

Medma és Hippónion szentélyeiről és kultuszairól ma még kevesebbet tudunk. A rítusok legfontosabb tanúi, a fogadalmi terrakották azonban megengednek egy óvatos feltételezést, éppen annak alapján, amit a három repertoár kapcsolatáról mondtunk. A lokroii *pinax*ok példányai kisebb számban, de a két másik város szentélyeiből is előkerültek. Maguk a szobrocskák a Kr. e. 5. század első felében minden részletükben a *pinax*okon ábrázolt nőalakokhoz hasonlítanak: öltözetük, hajviseletük, trónusuk részletei mind megfelelnek a trónoló Persephoné képein láthatónak, az ölükben tartott tárgyak – a kakas, a galamb, az áldozati csésze, a ládika és egyebek – szintén visszatérő elemei a *pinax*ok jeleneteinek, mindig ugyanúgy ábrázolva. Mindezeket túl pedig az a közös formanyelv, amely a három város szobrai jellemzi, egyszersmind a *pinax*ok formanyelve is. Vajon a formai egység azonos hiedelmeket és szokásokat, a három város polgárai által közösen gyakorolt rítusokat tükröz? Vagy fontosabbak a Lokroi-kör egyes városain belül a fogadalmi ajándékok repertoárjában érzékelhető helyi változatok? Ezekre a kérdésekre a medmai és hippónioni szentélyek emlékanyagának részletes kutatása fog majd a mainál pontosabb válaszokat adni.



10. kép. Lokroii pinaxtípus: a menyasszony szépítkezik
(Szabó Krisztina rajza régészeti leletek alapján)



11. kép. Lokroii pinaxtípus: a peplos előkészítése
(Szabó Krisztina rajza régészeti leletek alapján)



12. kép. Lokroii pinaxtípus: Peplophoria
(Szabó Krisztina rajza régészeti leletek alapján)

Nemzetközi együttműködés a medmai fogadalmi terrakották kutatására

A 2018 őszén Rosarnóból Budapestre érkezett terrakotta szobrok és szobortöredékek az 1912–1913-as ásatások során talált leletanyagból valók. Sok száz hasonló tárggyal együtt raktárban heverték egészen az elmúlt évekig, és – a Szépművészeti Múzeumban elvégzett gondos restaurálás után – most először kerülnek kiállításra.

A kiállítás egy 2017-ben megkezdett, Medma és testvér-városai fogadalmi terrakotta-plasztikájával foglalkozó kutatási programhoz kapcsolódik, amelyet a Szépművészeti Múzeumon kívül a Pázmány Péter Katolikus Egyetem és az École Française de Rome támogat. A programot az olaszországi örökségvédelem részéről a Calabria tartomány déli részéért felelős Főfelügyelőség (Soprintendenza ABAP) és a Reggio Calabria-i Nemzeti Múzeum (Museo Nazionale Archeologico) támogatása teszi lehetővé. A kiállítás létrejöttében meghatározó szerepet játszott Fabrizio Sudano területi régészeti megbízott segítsége. A kiállított tárgyakat Rostás Zita és Csontos Katalin restaurálta.

Bibliográfia

- Iannelli, M. T. (szerk.) 2014. *Hipponion, Vibo Valentia, Monsleonis. I volti della città*. Reggio Calabria.
- Lattanzi, E. et al. (szerk.) 1996. *Santuari della Magna Grecia in Calabria*. I Greci in Occidente. Napoli.
- Marroni, E. – Torelli, M. 2016. *L'obolo di Persefone. Immaginario e ritualità dei pinakes di Locri*. Pisa.
- Miller Ammerman, R. 1985. „Medma and the Exchange of Votive Terracottas”: *Papers in Italian Archaeology* 4, 5–19.
- Orsi, P. 1902. „Rosarno (Medma?). Scoperte di terrecotte”: *Notizie degli Scavi di Antichità* 1902, 47–48.
- Orsi, P. 1913 (1914). „Rosarno (Medma?). Esplorazione di un grande deposito di terrecotte ieratiche”: *Notizie degli Scavi di Antichità* 1913 *Supplemento*, 55–144.
- Paoletti, M. 2014. „Rosarno: l'area sacra di contrada Calderazzo. Scavi Orsi (1912–1913)”: M. T. Iannelli – C. Sabbione (szerk.): *Le spose e gli eroi. Offerte in bronzo e in ferro dai santuari e dalle necropoli della Calabria Greca*. Vibo Valentia, 71–138.
- Paoletti, M. – Settis, S. (szerk.) 1981. *Medma e il suo territorio. Materiali per una carta archeologica*. Bari.
- Vlad Borrelli, L. – Lissi-Caronna, E. – Sabbione, C. (szerk.) 1996–2007. *I pinkes di Locri Epizefiri: musei di Reggio Calabria e di Locri, Atti e Memorie della Società Magna Grecia*. Serie 4, t. I–III.

Seres Dániel (1991) az ELTE BTK Ókortörténeti Doktori Programjának hallgatója. Kutatási területe az attikai szónoklás, elsősorban Démosthenész beszédei.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Hégésippos: Halonnésosról (Dém. VII) (fordítás, kommentár) (2017/2).

Démosthenész: *A békéről* (Dem. 5.)

Fordította, a bevezetést
és a jegyzeteket írta Seres Dániel

Bevezetés

Kr. e. 346-ban végjátékához érkezett az athéni kül- és belpolitikát immár tíz éve meghatározó harmadik szent háború, és ezzel együtt a városállam II. Philipposzal vívott küzdelme is, de ne siessünk ennyire előre. Athén külpolitikájában a Kr. e. 357-es év hozott döntő változást, ugyanis a város rögtön két fronton is háborúra kényszerült: kitört az Athén szövetségi rendszerét jelentős mértékben átalakító szövetséges háború; az újonnan trónra lépő makedón uralkodó, II. Philippos pedig súlyos csapást mért Athén észak-hellasi érdekszférájára, és ezzel nagyhatalmi ambícióira is. Az Athén egyértelmű vereségével záródó peloponnésosi háború után először, Kr. e. 378-ban nyílt újra érdemi lehetőség a város nagyhatalmi pozíciójának visszaállítására, a második tengeri szövetség megalapításával, amivel Athén az egykori délosi szövetséget kívánta újra életre hívni. Azonban Kr. e. 357-ben a szövetségesek – Chios és Rhodos vezetésével – felláztak a fizetendő adó mértéke, valamint az ígért védelem hiánya miatt, és Kr. e. 355-re felülkerekedtek a szövetséget vezető városon. Noha a szövetség hivatalosan nem szűnt meg a háború lezárásával, a gyakorlatban mégsem volt több formális társulásnál.¹

Ezekkel az eseményekkel párhuzamosan Athén északi érdekei is komoly csorbát szenvedtek a makedón terjeszkedés következtében. Először Amphipolis, a chalkidikéi régió egyik stratégiai jelentőségű városa, majd a jóval délebbre fekvő Pydna került Philippos kezére.² Egy évvel később, Kr. e. 356-ban egy új konfliktus, a harmadik szent háború alakította át Hellas politikai térképét. A phókisiak Kr. e. 357-ben művelés alá vontak egy, a delphoi szentély tulajdonába tartozó szent földterületet, amiért a delphoi *amphiktyonia*³ pénzbírsággal sújtotta őket, de a phókisiak nem fizették be a kiszabott büntetést, ellenben elfoglalták Delphoit, amiért a delphoi *amphiktyonia* háborút indított ellenük. Később Athén Phókis, míg Philippos Thébai oldalán csatlakozott a háborúhoz.⁴ Philippos – minden athéni kísérlet ellenére – részben manipulatív politikájának, stratégiai leleményességének, részben pedig a megvesztegethető helyi vezetőknek köszönhetően egymás után foglalta el Athén északi érdekeltségeit: Kr. e. 356-ban Poteidaiát,⁵ Kr. e. 354-ben Methónét,⁶ Kr. e. 352-ben Pherait és Pagasait,⁷ Kr. e. 348-ban pedig, szűk egy évnyi háborúskodás után, még korábbi szövetségesét, a chalkidikéi szövetség vezető városát, Olynthost is.⁸ Olynthos elestével irányítása alá vonta Hellas északi részét, a harmadik szent háború pedig lehetőséget adott arra is, hogy befolyását Hellas központi, délebbi területeire is kiterjessze.

A békekötés gondolata először Kr. e. 347-ben merült fel athéni részről a béke névadója, Philokratés javaslata alapján. A béketárgyalások menetének rekonstruálásában a legfontosabb forrásaink Démosthenész és Aischinész két-két beszéde, melyek Kr. e. 343-ban a *Hütlen követség*-, illetve Kr. e. 330-ban a *Koszorú*-perekben hangzottak el.⁹ Az attikai szónokok fennmaradt beszédei között egyedül ebben a két perben maradt fenn a védő- és a vádbeszéd is, ami ritka szerencse, hiszen mindkét fél álláspontját, érvelését saját szavaikon keresztül ismerhetjük meg;¹⁰ de ez a szerencse legalább ugyanilyen mértékű kihívást is rejt magában, mivel a két szónok beszámolóit számos ponton ellentmondanak egymásnak. A béketárgyalás menete röviden az alábbi módon összegezhető.

A konkrét tárgyalások Kr. e. 346 elején kezdődtek. Philokratész betérésére nyomán az athéniak elfogadtak egy határozatot, amely szerint a város egy tíztagú követséget küld Philipposzhoz, hogy az esetleges béke részleteiről tárgyaljanak a makedón uralkodóval. A követség januárban vagy februárban hagyta el Athént, Pellában fogadta őket Philipposz, és februárban vagy márciusban tértek vissza, majd a makedón követek is megérkeztek Athénba. A békeszerződés pontos feltételeiről Elaphébolión hónap (március/április) 18-án folytatott vitát a népgyűlés, majd másnap szavazott az előterjesztésekről. A béke az első ülés fényében az athéniakra és szövetségeseikre, továbbá a halosiakra és a phókisiakra vonatkozott volna, de az utóbbi kitélt a végleges határozat mégsem tartalmazta,¹¹ így akár Philipposz, akár szövetségesei továbbra is jogosan viselhettek háborút az Athén támogatását élvező Phókisz ellen. Néhány nappal később az athéniak és szövetségeseik letették a békét szentesítő esküt a makedón követek jelenlétében, azonban makedón részről egyedül Philipposznak volt joga eskütelre, mivel a makedón követség nem rendelkezett ilyen felhatalmazással: ezért indult útnak a második követség. Philipposz ismét Pellában találkozott az athéni követekkel, azonban majdnem két hónap késéssel, csak Skirophórión hónapban (június/július) szentesítették a békét. Ebben a két hónapban Philipposz a Chersonésoson és Thrákiában folytatott hadjáratot, teljesen szabadon, minden jogi kötöttség nélkül növelhette területeit, hiszen még nem kötötték a béke feltételei.¹² Miután Philipposz és szövetségesei is letették az esküt, a követség még ebben a hónapban visszatért Athénba, Philipposz pedig Thermopylai felé vonult, hogy további befolyást szerezzen Hellas középső területein. Phókisz segítséget kért Athéntól, Athén azonban elutasította kérésüket. Philokratész javaslatára határozatba foglalták, hogy a békét kiterjesztik Philipposz utódaira is, valamint arra is kötelezik magukat, ha Phókisz nem adja át a delphoi szentélyt, Athén segítséget nyújt ellenük.¹³ A béke módosított szövegével útnak indult a harmadik küldöttség, de néhány napon belül visszatértek, mert útközben megtudták, hogy Phókisz kapitulált; ennek ellenére Philipposz nem kegyelmezett nekik, és hatalmas pusztítást vitt véghez.¹⁴ Mindezek után mégis úgy döntöttek, hogy értesítik Philipposzt a tervezett módosításról, és ezen az úton értesült a negyedik küldöttség arról, hogy Phókisz kizárták a delphoi *amphiktyoniából*, és helyét Philipposz vette át,¹⁵ így nemcsak állandó befolyást szerzett középső Hellasban, hanem a régóta vitatott „görög” volta is bizonyítást nyert azáltal, hogy az egyik legszentebb görög szövetség tagja lett.¹⁶

A béke már megkötésének pillanatában sem örvendett nagy népszerűségnek Athénban – noha megszavazták a „tisztelt athéni férfiak” – a városra vonatkozó kedvezőtlen következményei miatt. Démostenész és Timarchosz már a második követség visszatérése után vádat emelt Aischinész ellen, amiért a követség tagjaként hűtlen módon teljesítette kötelezettségeit. Erre a perre csak Kr. e. 343-ban került sor, ugyanis Aischinész pert indított és nyert Timarchosz ellen, amelyben azzal vádolta őt, hogy korábban prostituáltként élt, és ezért a vádemelése érvénytelen.¹⁷

Ez a kilátástalan, feszült politikai légkör szinte tapintható *A békéről* című beszédben, amelyet magából a szövegből felfejtethető események – phókisi menekültek, Thermopylai helyzete, Philipposz az *amphiktyonia* tagja¹⁸ – és Halikarnassosi Dionysios következő tudósítása alapján valamikor Kr. e. 346 őszen tarthatt Démostenész:

Themistoklész után pedig Archias következett, és az ő hivatali évében [346/345] azt tanácsolta [Démostenész] az athéniaknak, ne akadályozzák Philipposzt abban, hogy az amphiktyoni szövetséghez csatlakozzon, és ne adjanak neki ürügyet a háborúra, most hogy sikerült békét kötni vele. Ez a beszéde pedig így kezdődik: „Tudom, athéni férfiak, a jelenlegi helyzet...”¹⁹

Noha az előadás tényét megkérdőjelezzük később antik és bizánci forrásaink, Libanios a Kr. u. 4. században a beszédhez írt összefoglalójában így fogalmaz:

Ezt a beszédet, úgy vélem, Démostenész megírta, de nem adta elő, ugyanis amikor a szónok perbe fogta Aischinészt, többek között azzal vádolta, hogy azt tanácsolta, szavazzák meg Philipposzt az amphiktyoni szövetség tagjává, amikor ezt senki se merte betervezni, még Philokratész, a legarcátlanabb ember sem. Tehát nem illethette Aischinészt ezzel a váddal, amikor maga is támogatólag szólalt fel e kérdésben, hanem minden bizonnyal attól tartott, azt gyanítják róla, Philipposz pártján áll – mivel a király megvesztegette –, és azért állt elő ilyen javaslattal, hiszen a beszédből is nyilvánvalóan látszik, hogy valami ilyesmi gyanúba keveredett, amikor saját magát úgy igyekszik bemutatni, hogy jóindulatú a várossal szemben és megvesztegethetetlen.²⁰

Teljes mértékben egyetért Libaniosszal – sokszor még a szöveg szintjén is szó szerint követi – a Kr. u. 9. században alkotó konsztantinápolyi pátriárka, Phótios:

*A békéről című beszédről mások is, de a leginkább a szofista Libanios, úgy vélekedik, hogy Démostenész megírta, de nem adta elő, ugyanis amikor a szónok perbe fogta Aischinészt, nem kevésbé hibáztatta amiatt, hogy azt tanácsolta az athéniaknak, szavazzák meg Philipposzt az amphiktyoni szövetség tagjává. Hogyan is merészelt volna tanácsadóként fellépni, amikor ebben az ügyben kíméletlen vádakkal illette a másikat? Hiszen *A békéről* című beszéd világosan azt tanácsolja, hogy Philipposz az amphiktyóni szövetség tagja legyen.²¹*

Mindketten a következő részletre utalnak Démostenésznek a *Hűtlen követség*-perben előadott beszédéből, és ez alapján tartják elképzelhetetlennek, hogy Démostenész beszéde valóban elhangzott volna:

De nemcsak ezek az egyedüli körülmények, amelyekből kiderül, hogy pénzért mondta mindazokat a beszédeit. Csak nemrég érkeztek ide a thessaliaiak, s végül Philipposz követei, s azt követelték, ismerjétek el Philipposzt az amphiktyoni szövetség tagjának. Vajon kinek volt inkább, mint bárki másnak kötelessége, hogy felszólaljon az ellen a kívánság ellen? Ennek az Aischinésznek itt! [...] Pedig annyi bizonyos, hogy ő nem szólalt fel a kívánság ellen, a száját sem nyitotta ki, egy hangot sem mondott ellene. Nagy dolog ez is, de a gonoszabb még csak most következnek: ő volt a város polgárai közül az egyedüli, aki támogatta Philipposz kívánságát. Még olyan elvetemült ember, mint Philokratész, sem merészelt ezt megtenni; Aischinész megtette. S mikor ti zúgolódtatok, s nem akartátok meg-

*hallgatni, elhagyta a szószerkeztet, s Philippos jelenlévő követei felé fordulva megjegyezte, hogy „lármázni mindenki tud, de sikraszállni bezzeg kevésnek lesz kedve, ha majd arra kerül a sor!”, (hisz emlékeztek), lévén az ő hősiessége, mint tudjuk, csodával határos. Ó, Zeus atyám!*²²

Pedig a látszólagos ellentét feloldásához szükséges, differenciálabb megközelítés ott rejtőzik – implicit módon – Libanios szövegében is:

*[Philippos] követeket küldött az athéniakhoz, és azt kérte, ők is fogadják el a megállapodást. Démosthenész pedig azt tanácsolta, fogadják el, noha nem azonosult a szóban forgó ügyvel, ugyanis nem tartja igazságosnak, és jogosnak se mondaná, hogy ez a makedón egy hellén tanácsában részt vegyen, ehelyett azt állította, attól tart, nehogy közös háborúra kényszerüljenek az összes hellénnel szemben.*²³

Libanios megfogalmazásából is látszik, hogy Démosthenész nem aktív, tevőleges támogatója a békeszerződésnek, de realpolitikusként nem javasolhat mást a népgyűlésen, mint hogy el kell fogadni a békét, mivel a kialakult politikai helyzetben – amelyet Athén elszigetelődése jellemez – nincs reális esélye a városnak egy új, sikeres háborúra Philipposzal szemben. Ezt a beszéd szerkezete és stílusa is alátámasztja.²⁴

- 1–3. Bevezetés
- 4–12. Az előzmények ismertetése
 4. A helyes döntés érdekében röviden ismerteti korábbi tetteit
 5. Euboia
 - 6–8. Neoptolemos szerepe
 - 9–10. A második követség
 - 11–12. Feddhetetlennek és megvesztegethetetlennek bizonyult
- 13–14. A javaslat
 13. Nem szabad felrúgni a békét
 14. Nem szabad az *amphiktyoniá*val háborút folytatni
- 14–23. Indoklás
 - 14–15. Philipposzal külön talán lehetne harcolni
 - 16–17. Thébaijal is
 - 17–19. Egy egyesült sereggel viszont biztosan nem

Jegyzetek

A tanulmány az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-18-3 kód-számú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült. Köszönettel tartozom Horváth Lászlónak a kéziratához fűzött értékes megjegyzéseikért. Az antik szövegekre a Liddell–Scott–Jones-féle görög szótár és az *Oxford Latin Dictionary* rövidítései szerint hivatkozom.

- 1 A szövetség alapító feliratát lásd Rhodes–Osborne 2007, no. 22; az eseménytörténetet tágabb kontextusával együtt pedig Cargill 1981; Sealey 1993, 102–136.
- 2 Diod. Sic. 16.8.2–3.
- 3 A szentélykörzet függetlenségét biztosító vallási és politikai szövetség. Rövid történeti áttekintést nyújt Bowden 2003.
- 4 A makedón terjeszkedés történetét a mai napig a legrészletesebben Hammond–Griffith (1979, 216–328) tárgyalja. A harmadik szent háborúhoz lásd Buckler 1989. A philipposi külpolitika különbö-

- 20–23. Különböző érdekek alapján is egyesülhetnek
- 24–25. Összegzés

Démosthenész hihetetlenül óvatosan fogalmaz. A beszéd fele (1–12) gyakorlatilag egy hosszúra nyúlt bevezető, amelyben korábbi tetteire, meglátásaira hivatkozik – vélhetően – abban a reményben, hogy a pozitív példák után nagyobb megértéssel fogadja majd a népgyűlés a minden bizonnyal vitába torkolló javaslatát: a békét nem szabad felrúgni. Álláspontját a kialakult politikai helyzet részletes ismertetésével igyekszik alátámasztani, majd a befejezésben még egyszer megismétli, hogy Athénnek nem szabad háborúba bocsátkoznia. Ez a körültekintő, óvatos megfogalmazás távol áll a békeszerződés tevőleges támogatásától, valamint a korábbi, Philippos elleni beszédei – *Olythosi beszédek*, *Első Philippika* – stílusától is. Ezekben a beszédekben láthattuk, milyen az, amikor teljes mellszélességgel kiáll egy ügy mellett. Máskor javaslatok és felszólító mondatok tengerét zúdítja a „tisztelt athéni férfiakra”, amelyek ebben a beszédben elmaradnak. Természetesen egy vesztes háború utáni kedvezőtlen béke körültekintőbben szerkesztett beszédet kíván, mint a korábbi, távoli háborúkra buzdító szónoklatai, de ez a beszéd a támogató hangvételtől messze áll. Ugyanerre a végkövetkeztésre jutott egy, a beszédhez magyarázatokat fűző *scholiastés* is:

*Érdemes azon eltűnődni, hogy [Démosthenész] egy ilyen beszédet semmiképpen sem tarthatott Philippos érdekében; semmi sem állt távolabb lelkiületétől, mint hogy Philippos pártjára álljon, hanem a város érdekeit tartotta szem előtt, és erre törekedett.*²⁵

Részben az idézett *scholion* alapján már Arnold Schaefer és Friedrich Blass is különbséget tett a békeszerződés tevőleges (aktív) és elfogadó (passzív) támogatói között.²⁶ Mi több, Blass azt a szövegekben rejlő ellentmondást is feloldotta, miként lehetséges az, hogy Démosthenész szerint egyedül Aischinész szólalt föl a békeszerződés mellett, ugyanakkor *A békéről* című beszédét is megtartotta. Az utóbbi beszédnek mindenképpen egy későbbi ülésen kellett elhangoznia, mivel Démosthenész már egy érvényben lévő békéről beszél.²⁷ Ugyanerre a következtetésre jut MacDowell a *Hűtlen követség* című beszédhez írott kommentárjában, de nem említi Blass érvelését.²⁸

zó stratégiai elemeiről lásd Ryder 1994. Itt meg kell még említeni Philippos pszichológiai hadviselésének jelentőségét, amit Sealey (1993, 137) és Worthington (2012, 132–133) is fontosnak tart Philippos egyes hadmozdulatainak pontos megértéséhez és céljai elemzéséhez. Amikor Olynthos elestéről ír, a Kr. e. 1. században alkotó történetíró, Diodóros Siculus megjegyzi, hogy maga Philippos is nagy jelentőséget tulajdonított külpolitikai sikereiben a vesztegetéseknek: „Maga is azon a véleményen volt, hogy sokkal inkább arannyal, mint fegyverekkel növelte meg saját királyságát.” Diod. Sic. 16.53.3.

- 5 Diod. Sic. 16.8.5.
- 6 Diod. Sic. 16.31.6.
- 7 Diod. Sic. 16.31.6.
- 8 Philippos még Kr. e. 357/6-ban kötött szövetséget az olynthosiakkal, és átengedte nekik Poteidaiát, vö. Diod. Sic. 16.8.3–5. A szöv-

- vetséghez lásd Rhodes–Osborne 2007, no. 50. Azonban a sikeres makedón expanzió és ambíciók következtében a város és Philippos viszonya megromlott. Philipposnak két szempontból is szüksége volt Olynthosra: egyrészt – Amphipolishoz hasonlóan – stratégiai-lag kulcsfontosságú területen fekszik – innen kontrollálható a régió, a tengerpart és ezek által a gabonaszállítási útvonalak; másrészt, ha legyőzi a chalkidikei szövetség legerősebb városát, azzal erős pszichológiai nyomást helyez a régió többi városára. (Harmadik szempontként felmerülhet még, ha hihetünk Iustinus tudósításának, hogy az olynthosiaiak befogadták Philippos két menekülő féléstestvérét, ami csak tovább rontott a város és Philippos kapcsolatán; vö. Iustinus 8.3.10. és Ellis 1973.) Az olynthosiaiak Athéntól kértek segítséget, amit Démostenész is támogatott *Olynthosi beszédeivel* (Dem. 1–3). Három expedíció indult a város felmentésére, de nem értek el sikert. Az eseményekről összegzően lásd Sealey 1993, 137–143; MacDowell 2009, 229–239; Worthington 2013, 132–144.
- 9 Aeschin. 2–3 és Dem. 18–19. Ezekhez lásd a következő kommentárokat: Wankel 1976, Paulsen 1999, MacDowell 2000, Yunis 2001, valamint Harris 1995. Összefoglalóan lásd Hammond–Griffith 1979, 329–347; Sealey 1993, 143–159; Efstathiou 2004; MacDowell 2009, 314–327; Worthington 2012, 155–182.
- 10 Együtt fennmaradásuk minden bizonnyal az iskolai használatnak köszönhető, vö. Cic. *de orat.* 3.213; ehhez lásd Horváth 2001, 180–184.
- 11 Dem. 19.159.
- 12 Dem. 19.155–156.
- 13 Dem. 19.59; 48–49.
- 14 Dem. 19.60.
- 15 Dem. 19.62–66, vö. Diod. Sic. 16.60.1–3.
- 16 A görögök nem tartották görögnek a makedónokat, vö. pl. Dem. 3.16, 24. Ellenben a makedón királyok Argosból eredeztették származásukat (Hér. 5.22, 8.137–139), de ezt teljes egészében még a makedónbarát Isokratész se fogadta el, aki egy köztes kategóriába sorolta a makedónokat a görögök és az idegenek (barbárok) mellett; vö. Isoc. 5.154.

- 17 A Timarchos elleni pererről lásd Bajnok 2017. Kr. e. 344/343-ban újra támadásba lendültek a békeszerződés ellenzői. Ekkor tartotta *Második Philippikáját* (Dem. 6.) Démostenész, amelyben a szerződés feltételeinek újratárgyalására buzdította az athéniakat. Majd Kr. e. 343-ban először Philokratész idézte törvényszék elé Hypereidész (Hyp. 3.29–30), ezt követően Aischinész Démostenész (Aeschin. 2, Dem. 19). Ezek után szólalt fel a béke – és Philippos – ellen a szintén makedónellenes Hégészipposz heves, *Halonnésosról* című beszédével (magyar fordítását lásd az *Ókor* 2017/2. számában: Seres 2017).
- 18 Dem. 5.19–22.
- 19 Dion. Hal. *Ad Amm.* 1.10. A fordítás Usener–Radermacher (1899) kiadása alapján készült, vö. Trevett 2011, 88 és Worthington 2012, 182 (a szövegből implicit módon következik az őszi datálás).
- 20 Lib. *Hyp.* 5.6–7. A fordítás Foerster (1915) kiadása alapján készült.
- 21 Photius: *Bib.* 265. 492a14–22. A fordítás Henry (1974) kiadása alapján készült.
- 22 Dem. 19.111–113, részlet (Ritoók Zsigmond fordítása). Aischinész az itt ismertetett vádak a „hősiessége”, azaz katonai szolgálatainak ismertetésével kívánja visszaverni, vö. Aeschin. 2.167–170.
- 23 Lib. *Hyp.* 5.4.
- 24 A beosztásban Sandyst (1933, xx–xxi) követtem.
- 25 Schol. Dem. 5.12. A fordítás Dilts (1983) kiadása alapján készült.
- 26 Schaefer 1886, 302–303; Blass 1893, 341–345.
- 27 Dem. 5.13.
- 28 MacDowell 2000, 251 (= MacDowell 2009, 327), rá hivatkozik Trevett 2011, 90–91, 5. jegyzet.

Démostenész: A békéről¹

[1] Tudom, athéni férfiak, a jelenlegi helyzet több szempontból is nehézséggel és aggodalommal terhes, nemcsak a számos mulasztás miatt, és nincs olyan ember, aki kecsegtetően szólna ezekről, hanem azért is, mert a lezáratlan ügyekben egyetlen rész kérdésben sincs arról egyetértés, mi állna érdekünkben. Egyesek így, mások pedig úgy vélekednek. [2] A döntéshozatal természetéből fakadóan körülményes és nehézkes, de ti még jócskán meg is nehezítettétek, athéni férfiak, hiszen minden épeszű ember a tettek előtt jut döntésre, ti azonban a tettek után. Ebből következően az elmúlt időkben – emlékeim szerint – az az ember élvezte megbecsüléseket és tartottat jó szónoknak, aki szemetekre vetette, hibát követtetek el, de eközben elúsznak a lehetőségeitek. [3] Mégis, mindezek ellenére azzal a meggyőződéssel álltam elétek, hogy ha készek vagytok meghallgatni, és távol tartjátok magatokat a méltatlankodástól és a civakodástól, ahogy azokhoz illik, akik a város sorsáról és a kialakult helyzetről döntenek, akkor lehetőségem nyílik arra, hogy szóljak és

tanácsot adjak, miként javulhat helyzetünk és hogyan menthető meg az, amit elhanyagoltunk.

[4] Noha pontosan tisztában vagyok azzal, athéni férfiak, hogy a szónoknak mindig előnyére válik, ha korábbi beszédeiről és saját magáról szól előttek, már ha van mersze hozzá, ezt annyira közönségesnek és tűrhetetlennek tartom, hogy vonakodom ezzel az eszközzel élni, még akkor is, ha szükségesnek vélem. De azt hiszem, jobb döntést hoztok majd azokban a kérdésekben, amelyekről most szólni készülök, ha röviden emlékeztetek titeket korábbi beszédeimre. [5] Először is, athéni férfiak, amikor egyesek az euboiai zavargások közepette azon voltak, hogy meggyőzzenek titeket arról, hogy segítsetek Plutarchosznak, és belefogjatok egy becsutlen és költséges háborúba, elsőként és egyben egyedülként szólaltam fel ellene, ekkor majdnem szétéptek azok, akik arról próbáltak meggyőzni titeket, hogy több, súlyos hibát kövessetek el csekély haszon fejében.² Majd kis idő elteltével, miután ismét szegyet hoztunk

- 1 A fordítás alapjául Dilts (2002) kiadása szolgált. A fordítás során figyelembe vettem Vince (1930), Ellis–Milns (1970), Unte (1985), Phillips (2004), Trevett (2011) és Waterfield (2014) fordításait, valamint Rehdantz (1873) és Sandys (1933) megjegyzéseit.
- 2 Kr. e. 348-ban athéni csapatok szálltak partra Euboi szigetén Phókión vezetése alatt. Attól tartottak az athéniak, hogy Attika közvetlen szomszédságában – a chalkisi tyrannosz, Kallias kezdeményezésére – egy, Philippos törekvéseit pártoló szövetség

kezd kibontakozni, és ezért Eubulos javaslatára segítséget nyújtottak az eretiai tyrannosz, Plutarchosnak. Ellenben ő végül nem küldött csapatokat a Kalliasszal küzdő athéniaknak. Miután Phókión felülkerekedett Kalliason, elűzte Eretriából Plutarchost. Ekkor az athéniak visszarendelték Plutarchost, és Molossos vette át a csapatok irányítását, akit azonban a visszatérő Plutarchosz könnyűszerrel legyőzött. Az athéniaknak végül ötven *talanton* váltságdíjat kellett fizetniük a foglyokért cserébe. Vö. Schol.

magunkra, továbbá olyan, soha nem látott gyötrelmeket szenvedtünk el azoktól, akik segítettek minket, mindannyian felismerték azoknak a hitványságát, akik korábban meggyőztek titeket, és azt is, hogy a legjobb javaslatot én tettem. [6] Azután, athéni férfiak, amikor észrevettem, hogy a színész, Neoptolemos,³ mestersége leple alatt teljesen szabadon számos vétséget követett el a várossal szemben, továbbá a ti ügyeiteket Philippos érdekeinek megfelelően bonyolította, rendezte, akkor elétek álltam, és folszóaltam, de nem személyes ellenszenvtől vagy hamis vádaskodástól vezérelve, ahogy ez a későbbi eseményekből egyértelműen kiderült. [7] És ebben az esetben nem azokat vádolom, akik Neoptolemos érdekében szólaltak fel – hiszen nem egy ilyen volt –, hanem titeket! Mert ha egy tragédiát néztek volna a Dionysos-színházban,⁴ nem pedig a biztonságról és közügyekről lett volna szó, akkor sem hallgathattátok volna őt oly nagy szeretettel, engem pedig oly nagy gyűlölettel. [8] Azt hiszem, mostanra már mindannyian rájöttek: egykor helyi tartozások miatt érkezett az ellenség földjére, hogy azokat behajtva, itt vállaljon *leiturgiát*,⁵ legalábbis ezt állította, és ezt az érvelést mesterien használta ki, amennyiben furcsa azt kritizálni, ha valaki onnan ide hozza a javait, amikor azonban a béke révén mentességet nyert, az itt birtokolt, látható⁶ vagyonát pénzzé tette, majd Philipposhoz utazott. [9] Szóval ez a két példa, amelyeket az imént említettem, bizonyítja, hogy a korábbi beszédeimet az igazságnak megfelelően és pontosan adtam elő, úgy, ahogy megtörténtek. A harmadik pedig, athéni férfiak – még ezt az egy esetet felidézem, utána nyomban rátérek arra, amiért elétek álltam –, amikor a békét szentesítő esküvel visszatértünk a követéségből,⁷ [10] akkoriban egyesek⁸ azt bizonygatták, hogy Thespiait és Plataiait újra benépesítik,⁹ Philippos, ha befolyást szerez, megvédi majd a phókisiakat, a thébaiak városát pedig

felszámolja,¹⁰ Óropos pedig a miénk lesz,¹¹ és Euboiát átadják Amphipolisért cserbe.¹² Ilyen reményekkel és hamis ígéretekkel hitegettek, és ezektől a tévhitektől vezérelve magukra hagytátok a phókisiakat, ami nem vált sem a hasznokra és talán az előnyökre sem. Majd meglátjátok, nem én vezettelek félre titeket, és semmit sem hallgattam el, sőt előre szóltam: hiszen tudom, hogy emlékeztek arra, hogy nem tudtam és nem is számítottam ilyen fejleményekre, viszont gyanítottam, hogy a másik szónok badarságokat beszél.

[11] Tehát az említett eseményeket, amelyek kimenetelét másokhoz képest egyértelműen jobban láttam előre, nem fogom egyetlen okra visszavezetni, athéni férfiak, sem a vélt vagy valós kiválóságomra, és nem fogok úgy tenni, mintha a tudásom és az előrelátásom másból eredt volna, mint a következő két okból, amelyeket elétek tárok. Az első, athéni férfiak, a jószerecse, amely, úgy látom, erősebb minden emberi kiválóságnál és bölcsességnél. [12] A másik pedig az, hogy a körülményeket megvesztegetés nélkül mérlegelem és ítélem meg, továbbá senki sem tud olyan bevételre rámutatni, ami a politikai működésehez vagy a beszédeimhez kötődik. Éppen ezért, mindaz, ami a tényekből fakadóan előnyünkre válhat, előttem feddhetetlenül jelenik meg. De ahogy az egyik félnek pénzt adsz – a mérleg serpenyőjéhez hasonlóan –, elmozdul a mérleg nyelve, és az ő javára billenti a mérleget; aki pedig ezt egyszer elfogadta, többé egy ügyben sem mérlegelhet feddhetetlenül, sem józanul.

[13] Először is azt mondom, egy szempontot nem hagyhatunk figyelmen kívül: akár szövetségekkel, akár hozzájárulással,¹³ akár bármi mással akarja felvértezni valaki a várost, úgy tegye ezt, hogy a meglévő békét nem sérti meg. Nem mintha ez a béke olyan csodálatos volna vagy akár méltó hozzátok, de bármilyen is legyen, az adott helyzetben még az is előnyösebb

Dem. 5.5, Plut. *Phoc.* 12–14, valamint Sealey 1993, 140–141; Worthington 2013, 144–146. Trevett (2011, 92, 7. jegyzet) feltételezi, hogy Démostenész az olynthosi háború miatt ellenetzte a beavatkozást Euboi szigetén, ugyanis így Athén megosztaná a rendelkezésre álló erőit.

3 PA10647. Skyros szigetén született, athéni színész. Kr. e. 370 körül egy alkalommal biztosan győzedelmeskedett a Lénaián (IG II2 2325H Col. II. 30.), majd Kr. e. 342/1-ben Euripidész *Iphigeneia Taurisban* című darabjában nyújtott alakításáért első helyet ért el a Dionysíán, vö. IG II2 2320 Col. II. 1–15. Ezekhez lásd Millis–Olson 2012. A makedón udvarral jó kapcsolatot ápolt, ezt példázza, hogy Philippos lányának, Kleopátrának az esküvőjén ő szórakoztatta az egybegyűlteket, vö. Diod. Sic. 16.91.4–92.4.

4 Az Akropolis déli lejtőjén elterülő színház.

5 A legvagyonosabb polgárok által a *démos* érdekében teljesített anyagi szolgálat. A legújabban, összefoglaló jelleggel lásd Canevaro 2018, különösen 447–460.

6 A görög „látható” (*phanera*) és „láthatatlan” (*aphanes*) vagyon (*usia*) fogalom pár némileg eltér a modern ingó–ingatlan vagyon megkülönböztetéstől. „Láthatónak” minősül minden, ami valóban szembetűnő, mások által könnyen megismerhető, például földek, házak, a legkülönbözőbb tárgyak, rabszolgák; ezekkel szemben pedig „láthatatlanok” a készpénz, a hitelek, a kölcsönök. Ehhez lásd Gabrielsen 1986.

7 Ez a második követtség, amely Kr. e. 346 júliusában tért vissza Athénba.

8 Démostenész Philokratésre és Aischinészre utal. Kr. e. 343-ban a menekülő Philokratést Hypereidész kezdeményezésére távollétében halálra ítélik (Hyp. 3.29–30, vö. Horváth 2001, 70–71),

viszont Démostenésznek nem sikerül bebizonyítania, hogy Aischinész valóban hűtlenül járt el a követi megbízatása során, és ténylegesen megvesztegette őt Philippos. Mindezek ellenére az antik hagyomány (Aeschin. 2. *Hyp.*) szerint bírái csupán harminc szavazattal mentették fel Aischinést, ami jól szemlélteti, milyen heves indulatokat váltott ki a Philokratési béke az athéniakból, vö. Bajnok 2017, 41.

9 Mindkét boiótiai várost Thébai pusztította el Kr. e. 371-ben, az athéniak pedig számos menekültet fogadtak be ezekből a városokból, vö. Xen. *Hell.* 6.3.1.

10 A görög szövegben a *dioikizó* szerepel. Ilyen esetekben a várost a földdel teszik egyenlővé, majd a túlélőket különböző településekre telepítik át, amivel azt is megakadályozzák, hogy a várost újra felépítsék. Kr. e. 385-ben Spárta így tett Mantinea városával. Lerombolták, majd négy vagy öt községbe széttelepítették a lakosokat, vö. Xen. *Hell.* 5.2.1–7, Hapr. s.v. „*mantineón dioikismos*”.

11 Attikai északkeleti részén fekvő település, amely Amphiaraoos szentélyéről a legismertebb. Kr. e. 366-tól Thébai uralma alatt állt, vö. Dem. 6.30, 18.99.

12 Vö. Dem. 19.22: „Nem titok előttünk, követek, hogy milyen föltételekkel kötöttétek meg a békét Philipposzal. Nagyon jól tudjuk, hogy ti Amphipolist adtátok neki, Philippos pedig Euboiát átengedését ígérte.” (Ritoók Zsigmond fordítása.)

13 A második tengeri szövetségre utal Démostenész. A szövetség tagjai – lényegében – ugyanúgy adóztak, ahogyan korábban a délosi szövetség tagjai is, de a rosszul csengő „adó” (*phoros*) szó helyett a „hozzájárulás” (*syntaxis*) kifejezést használták. Ehhez lásd Harp. s.v. „*syntaxis*” (= FGrHist Theopompos 115 F98) és Cargill 1981, 124–218.

lett volna, ha meg sem köttetik, mint az, ha most felrúgjuk a már megkötött békeszerződést. Ugyanis sok lehetőséget eltékoztunk, amelyekkel a háború egyszerűbb és kiszámíthatóbb lett volna, mint így. [14] Másodszor pedig látni kell, athéni férfiak, hogy ezt a csődületet, akik most egy *amphiktyoniának* nevezik magukat, ne sarkalljuk egy kényszerű, mondvacsinált háborúra ellenünk. Én ugyanis úgy vélem, ha ismét háború törne ki Philippos és közöttünk Amphipolis¹⁴ vagy valami efféle személyes sérelem miatt, amelyben sem a thessaliaiak, sem az argosiak, sem a thébaiak nem érintettek, közülük egyik sem szállna harcba ellenünk, [15] mindközül a legkevésbé – és senki se hurrogjon le, amíg meg nem hallgatott – a legkevésbé a thébaiak. Nem arról van szó, hogy jóindulatúak lennének velünk, de nem is arról, hogy ne tennének Philippos kedvére, hanem pontosan tudatában vannak – még ha oly ostobának is tartják őket¹⁵ –, hogy ha háborúra lépnek ellenük, minden veszteséget ők viselnek majd, míg valaki más aratja le a babérokat. Tehát nem csatlakoznának egy háborúhoz, ha csak nincs közös indíték és nem együtt szállnak harcba. [16] Ugyanakkor, ha háborút kezdenénk a thébaiakkal Óropos vagy valamilyen más személyes ügy miatt, azt hiszem, nem szenvednénk semmilyen kárt, ugyanis úgy vélem, a mi és az ő szövetségeseik is készek segíteni, ha valaki betör a földjeinkre, és segítenek is, de egyikük sem csatlakozna a másik fél elleni háborúhoz.¹⁶ Hiszen így működnek a szövetségek, már amelyiket érdemes megfontolni, és az eredmény természetesen a következő. [17] Egyik szövetséges sem mutatkozik ugyanolyan mértékben jóindulatúnak a biztonság és a mások fölötti uralom kérdésében, legyen szó akár rólunk, akár a thébaiakról, hiszen a saját érdekükben mindkét fél biztonságára törekednek, de egyikük se akarja, hogy az egyik fél a többieket legyőzve uralkodjon felettük. Tehát mit tartok rémisztőnek, és mitől kell óvakodnotok? A készülő háború ne szolgáltatson közös ürügyet vagy sérelmi alapot ellenünk. [18] Ha ugyanis az argosiak, a messéniaiak, a megalopolisaiak és a többi peloponnésosi, akik ugyanúgy vélekednek, ellenünk fordulnak a lakedaimóniakkal folytatott tárgyalás miatt,¹⁷ továbbá azért is, mert úgy gondolják, részben egyetértünk a lakedaimóniak korábbi lépéseivel,¹⁸ vagy ha a thébaiak valóban gyűlölnék minket, ahogy beszélük, akkor még inkább ellenünk fordulnak, amiért megvédjük azokat, akik elmenekültek tőlük, és minden lehetséges módon kimutatjuk ellenséges szándékunkat, [19] vagy akár a thessaliaiak, amiért megvédjük a phókisi szökevényeket, vagy Philippos, amiért megpróbáljuk meggátolni abban, hogy az *amphiktyoniához*

csatlakozzon, akkor attól félek, saját problémáikon feldühödve nehogy közösen indítsanak háborút ellenünk – az *amphiktyonia* határozatai ürügyén –, majd mindannyian kedvet kapjanak arra, hogy a személyes érdekeiken túl viseljenek háborút ellenünk, ahogy a phókisiak esetében is történt. [20] Mert azt talán tudjátok, hogy a thébaiak, Philippos és a thessaliaiak most mind ugyanúgy cselekedtek, noha külön-külön nem ugyanarra törekedtek. A thébaiak például nem tudták megakadályozni, hogy Philippos átkeljen és megkaparintsa a Thermopylait,¹⁹ sem azt, hogy tetteik dicsőségét learassa, noha ő volt az utolsó, aki csatlakozott a háborúhoz. [21] Hiszen a thébaiak most sikeresen viszaszereztek néhány területüket, viszont a becsület és a dicsőség terén szégyenletesen leszerepeltek. Ha ugyanis Philippos nem kelt volna át, a nyereség is elmaradt volna. Nem ezt akarták, hanem Orchomenost és Koróneiát²⁰ szerették volna megkaparintani, erre viszont nem voltak képesek, így mégis beletörődtek. [22] Egyébként egyesek kétségkívül azt merik állítani, hogy Philippos nem akarta átadni a thébaiaknak Orchomenost és Koróneiát, hanem rákényszerült. Nekik csak gratulálni tudok.²¹ De én tudom, nem ezek voltak az elsődleges céljai, sokkal inkább vágyott Thermopylai megkaparintására, és arra a dicsőségre, hogy úgy tűnjön, ő döntötte el a háborút, továbbá arra, hogy ő rendezze a pythói játékokat.²² Ezekre áhítozott a leginkább! [23] A thessaliaiak pedig egyiket sem akarták, sem azt, hogy a thébaiak, sem azt, hogy Philippos kerüljön fölénybe – hiszen úgy vélték, mindketten fenyegetést jelentenek –, hanem arra vágytak, hogy a delphoi *amphiktyonia* tanácsán és a delphoi helyzeten úrrá legyenek: erre a két kiváltságra vágytak, és ezekre áhítozva csatlakoztak a háborúhoz. Majd rájöttök, a felek saját érdekeik miatt kényszerültek egy sor olyan dologra, amit meg sem akartak tenni. Ez az, bizony ez, amitől óvakodnunk kell!

[24] Akkor hát félelemből, parancsra kell cselekednünk? Te ezt tanácsolod? Távol álljon tőlem! Sőt ellenkezőleg, semmi olyat se tegyünk, ami nem méltó hozzánk, vagy háborúhoz vezetne, hanem mindenki úgy tekintsen ránk, hogy megfontoltak vagyunk és jogosak a követeléseink. Azt gondolom, így kell cselekednünk. Akik pedig vakmerően úgy gondolkodnak, bármit el kell viselnünk, és nem látják előre a háborút, a következőket javaslom megfontolásra: engedjük meg a thébaiaknak, hogy megtartsák Óropost. És ha valaki feltenné a kérdést, valójában miért is tesszük ezt? Azért, hogy ne háborúzzunk – válaszolnánk. [25] És az imént mondtunk le Philippos javára a szerződés értelmében Amphipolisról, a kardiaiaknak meg hagyjuk, hogy a többi chersoné-

14 Más városokat – pl. Poteidaia, Pydna – is említhetne Démostenés, de az athéniaiak szemében örök túske Amphipolis Kr. e. 357-es elvesztése, így teljesen érthető, hogy érvelésében a legfájdalmasabb veszteségre hivatkozik. Még a békepárti Isokratés is elismeri, hogy Amphipolis az athéni–makedón ellentét forrása, vö. Isoc. 5.2: „Mivel látom, hogy a város [Athén] és a közötted [Philippos] támadt háború Amphipolis felett számos baj forrásává vált...”

15 Ez az általános athéni közvélekedés a thébaiakról, vö. Pind. *Ol.* 6. 89–90, Dem. 18. 35 (Aischinés szavait idézi), 43.

16 Azaz a védelem a szövetségek alapja.

17 Erről a követségről nem szólnak az antik források.

18 Démostenés Kr. e. 353/2-ben még amellett érvelt (sikertelenül) *A megalopolisaiak érdekében* tartott beszédében, hogy a megalopolisaiak ellen indított spártai háborúban – a Spártával kötött szövetség ellenére – mégis (valamiféle hintapolitikával) a megalopolisaiakat kellene támogatnia a városnak, ugyanis ha elesik

Megalopolis, Spárta akkora befolyásra tehet szert, ami már veszélyeztetheti Athént is; vö. Dem. 16. A háború leírását lásd Diod. Sic. 16.39. Ezzel szemben a Második Philippikában, Kr. e. 344/3-ban már egyértelműen a spártai szövetséget tartja fontosabbnak, ugyanis attól félt, hogy ha a messéniaiak és az argosiak Philippos segítségével felülkerekednek a spártaiakon, akkor Athén teljesen elszigetelődik, vö. Dem. 6.

19 Thermopylai az összekötő kapocs Hellas északi és középső területei között, így komoly stratégiai jelentőséggel bír.

20 Mindkét boiótiai várost – és még Korsiait – a phókisiak foglalták el a harmadik szent háború alatt, Philippos pedig, a phókisiak legyőzése után, átadta ezeket Thébainak, vö. Diod. Sic. 16.58.1; Dem. 19.141.

21 Erősen ironikus.

22 A boiótiaiakkal és a thessaliaikkal közösen, vö. Diod. Sic. 16.60.1–2.

sositól függetlenül pozicionálják magukat,²³ a káriainak²⁴ pedig, hogy elfoglalja a szigeteket, Kiost, Kóst és Rhodost, a byzantioniaknak meg, hogy feltartóztassák a hajókat,²⁵ nyilvánvalóan abban a hitben, hogy a békéből fakadó nyugalom többet ér, mint

az elhangzottakról való összezőrdülés, vitatkozás. Tehát korlátozott és egészen makacs lépés volna, amikor valamennyiükkel, külön-külön is így bánunk a saját, jól felfogott érdekünkben, most mindannyiuk ellen háborúba bocsátkozni Delphoi árnyékaért.²⁶

Bibliográfia

Szövegkiadások

- Dielts, M. R. (ed.) 2002. *Demosthenis Orationes. Tomus I.* Oxford.
 Dilts, M. R. (ed.) 1983. *Scholia Demosthenica Vol. I.* Leipzig.
 Foerster, R. (ed.) 1915. *Libanii opera: Progymnasmata, Argumenta orationum Demosthenicarum. Vol. 8.* Leipzig.
 Henry, R. (ed.) 1974. *Photius. Bibliothèque. Tome VIII: Codices 257–280.* Paris.
 Kassel, R. – Austin, C. (eds.) 1991. *Poetae Comici Graeci. Vol. 2. Agatheno–Aristonymus.* Berlin.
 Millis, B. W. – Olson, S. D. 2012. *Inscriptional Records for the Dramatic Festivals. IG IP 2218–2325 and Related Texts.* Leiden–Boston.
 Usener, H. – Radermacher, L. (eds.) 1899. *Dionysii Halicarnasei quae extant. Vol. 5.* Leipzig.

Kommentárok

- Sandys, J. E. 1933^{rv}. *Demosthenes On the Peace, Second Philippic, On the Chersonesus and Third Philippic.* London.
 Bajnok D. 2017. *Magánélet az agorán. Aischinés vádbeszéde Timarchos ellen.* Budapest.
 Ellis, J. R. – Milns, R. D. 1970. *The Spectre of Philip. Demosthenes' First Philippic, Olynthiacs and Speech On the Peace. A Study in Historical Evidence.* Sydney.
 Horváth L. 2001. *Az athéni Hypereidés beszédei és stílusának ókori megítélése.* Budapest.
 MacDowell, D. M. 2000. *Demosthenes On the False Embassy (Oration 19).* Oxford.
 Paulsen, T. 1999. *Die Parapresbeia-Reden des Demosthenes und des Aischines. Kommentar und Interpretation zu Demosthenes, or. XIX, und Aischines, or. II.* Trier.
 Rehdantz, C. 1873. *Demosthenes' ausgewählte Reden. Erster Theil. Neun philippische Reden.* Leipzig.
 Rhodes, P. J. – Osborne, R. 2007. *Greek Historical Inscriptions 404–323 BC.* Oxford.
 Wankel, H. 1976. *Rede für Ktesiphon über den Kranz.* Heidelberg.
 Yunis, H. 2001. *Demosthenes On the Crown.* Cambridge.

Fordítások

- Phillips, D. D. (ford.) 2004. *Athenian Political Oratory. 16 Key Speeches.* New York – London.
 Trevett, J. (ford.) 2011. *Demosthenes, Speeches 1–17.* Austin, TX.
 Unte, W. (ford.) 1985. *Demosthenes Politische Reden.* Stuttgart.

- Vince, J. H. (ford.) 1930. *Demosthenes: Orations 1–17 and 20. Olynthiacs, Philippics, Minor Public Orations.* Cambridge, MA.
 Waterfield, R. (ford.) 2014. *Demosthenes: Selected Speeches.* With Introductions and Notes by C. Carey. Oxford.

Szakirodalom

- Blass, F. 1893². *Attische Beredsamkeit. III/1. Demosthenes.* Leipzig.
 Bowden, H. 2003. „The Functions of the Delphic Amphictyony before 346 BCE”: *Scripta Classica Israelica* 22, 67–83.
 Buckler, J. 1989. *Philip II and the Sacred War.* Leiden.
 Canevaro, M. 2018. „What Was the Law of Leptines’ Really About? Reflections on Athenian Public Economy and Legislation in the Fourth Century BCE”: *Constitutional Political Economy* 29/4, 440–464.
 Cargill, J. 1981. *The Second Athenian League. Empire or Free Alliance?* Berkeley.
 Efstathiou, A. 2004. „The ‘Peace of Philokrates’. The Assemblies of 18th and 19th Elaphebolion 346 B.C. Studying History through Rhetoric”: *Historia* 53/4, 358–407.
 Ellis, J. R. 1973. „The Step-Brothers of Philip II”: *Historia* 22/2, 350–354.
 Fraser, P. M. – Matthews, E. (szerk.) 1987. *A Lexicon of Greek Personal Names.* Oxford.
 Gabrielsen, V. 1986. „Phanera and Aphanes Ousia in Classical Athens”: *Classica et Mediaevalia* 36, 99–114.
 Gibson, C. A. 2002. *Interpreting a Classic. Demosthenes and his Ancient Commentators.* Berkeley.
 Hammond, N. G. L. – Griffith, G. T. 1979. *A History of Macedonia. Volume II. 550–336 B.C.* Oxford.
 Harris, E. 1995. *Aeschines and Athenian Politics.* Oxford.
 Hornblower, S. 1982. *Mausolus.* Oxford.
 Kirchner, J. 1901–1903. *Prosopographia Attica.* Vols. I–II. Berlin.
 MacDowell, D. M. 2009. *Demosthenes the Orator.* Oxford.
 Ryder, T. T. B. 1994. „The Diplomatic Skills of Philip II”: I. Worthington (szerk.): *Ventures into Greek History.* Oxford, 228–257.
 Schaefer, A. 1886². *Demosthenes und seine Zeit.* Vol. II. Leipzig.
 Sealey, R. 1993. *Demosthenes and his Time. A Study in Defeat.* Oxford.
 Seres D. 2017. „Hégésippos: Halonnésosról (Dém. VII)”: *Ókor* 16/2, 92–102.
 Worthington, I. 2013. *Demosthenes of Athens and the Fall of Classical Greece.* Oxford.

- 23 A kérdéssel részletesen foglalkozik Hégésippos Halonnésosról mondott beszédében, vö. [Dem.] 7.39–45. Lásd ehhez Seres 2017, 101.
 24 Démostenés Idreusra, Kária satrapájára utal (LGPN V/B s.v.), aki Kr. e. 351 és 344 között töltötte be ezt a tisztséget, vö. Diod. Sic. 16.69.1. Annak a Maussólosznak az öccse, aki a szövetséges háborúban a felkelő szigeteket támogatta Athénnal szemben. Róluk lásd Hornblower 1982.
 25 Erre már korábban, Kr. e. 362/1-ben is volt példa, vö. [Dem.] 50.4–6. Byzantion a Fekete-tenger felől érkező gabonaszállító hajókat könnyűszerrel feltartóztathatja a Boszporusznál, ami veszélyt jelenthet Athén gabonaellátására. A problémát a vonatkozó forrásokkal együtt tárgyalja Sealey 1993, 24–26.
 26 Démostenés itt egy ismert szöveget – „a számár árnyékaért” – fogalmaz át, vö. Ar. V. 191. Az ókomédia-író Archedippos még egy komédiát is írt *Egy számár árnyéka* címen, amiből azonban mindössze

csak két sor maradt az utókorra, vö. PCG II, 538–557. Két, egyértelműen Didymos kommentárja alapján készült magyarázó szöveg is elemzi ezt a szófordulatot, egy papirusztöredék (P. Berol. inv. 21188) és Harpokrátió (s.v. „peri tés en Delphois skias”). Mindkét író az értelmetlen harc metaforájaként értelmezi a szöveget. A kutatás annyiban egészítette ki ezt az értelmezést, hogy az *amphiktyonia* politikai gyengesége és Philippos részvétele miatt értelmetlen a további háború; vö. Sandys 1933, 107–108; Ellis–Milns 1970, 90, 31. jegyzet; Gibson 2002, 172–174. Démostenés korábbi, Philippos elleni beszédei vagy egyértelműen derűlátóan (Dem. 1–2), vagy az athéniai felelősségének hangsúlyozása mellett (Dem. 3–4) pozitívan tekintettek a jövőbe. A reményekkel teli bizakodásnak azonban már nyoma sincs ebben, a vesztes háború következményeit tételesen felsorakoztatva, ironizáló zárásban.