

ÓKOR

Folyóirat az antik kultúrákról

Megjelenik negyedévente

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Ferenczi Attila
Gabler Dénes
Kalla Gábor
Kárpáti András
Kendeffy Gábor
Németh György

SZERKESZTŐSÉG

Böröczki Tamás
Tamás Ábel
Vámos Péter
Vér Ádám

OLVASÓSZERKESZTŐ

Götz Andrea

A SZERKESZTŐSÉG CÍME

1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.
Tel.: 486-1527
e-mail: okorcikk@gmail.com
www.okorportal.hu

MEGRENDELHETŐ A SZERKESZTŐSÉG CÍMÉN

VAGY AZ INTERNETEN:

www.okorportal.hu/megrendeles.html

Egy szám ára 1600 Ft,
az éves előfizetés ára
2012-ben 4000 Ft

Kiadja

a Gondolat Kiadó

1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.
Tel.: 486-1527
e-mail: info@gondolatkiado.hu

Tördelő Lipót Éva

Nyomtatás és kötészet

OOK-Press Kft.

Felelős vezető Szathmáry Attila

ISSN 1589-2700

A lap megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alap
támogatta



Nemzeti
Kulturális
Alap

Tartalom

EROTIKA ÉS SZEXUALITÁS

Tanulmányok

Horváth Zoltán	Modern képzetek, ókori kultúrák A szexualitás fogalma az egyiptológia szemszögéből	3
Kalla Gábor	Házasság és házasságkötés az ókori Mezopotámiában	18
Martha T. Roth	Házasság, válás és prostitúció az ókori Mezopotámiában	25
Esztári Réka	Égben kötött házasság Himnusz Iddin-Dagan szent nászáról	35
Sárközy Miklós	Szexideál, prostitúció és női szerepek a szászánida Perzsiában	55
Németh György	„Igyál, dőzsölj, ölelj!” A pederasztia megítélése az antik világban	64
Hajdu Péter	A római szerelmi elégia mint komikus műfaj	69
Günther E. Thüry	Pálmaág a <i>dominán</i> ak Mazochizmus a római korban	72
Csehy Zoltán	A leszbikus Sapphó Reflexiók a 20–21. századi magyar erotikus líra Sapphó-képéről	79
Polgár Anikó	„Legfeketébb elefánt” Horatius 12. epódosa magyarul	88

Régészet

Tóth Zsolt	Hány „sírkamrát” rejt a föld Sopianae északi temetőjében?	93
------------	--------------------------------------------------------------	----

Múzeum

Mráv Zsolt	„Bene lava – Jó fürdőzést!”	102
------------	-----------------------------	-----

A címlapon:

Herculaneumi márvány reliefs részlete nymphával évődő satyros ábrázolásával.
Kr. u. 1. század. Nápoly, Museo Archeologico Nazionale
(Böröczki Tamás felvétele)

A címlap belső oldalán:

Apuliai vörösalakos kantharos sziklára lépő,
ruhátlan, szárnyas Erós ábrázolásával. Kr. e. 4. század utolsó negyede.
Szépművészeti Múzeum (Mátyus László felvétele)

A hátsó borító belső oldalán:

Negroid vonásokat viselő, núbiai vagy etiópiai ifjút ábrázoló bronz
olajosedény. Kr. u. 2–3. század. Szépművészeti Múzeum
(Mátyus László felvétele) – lásd a cikket a 102. oldalon

A hátsó borítón:

Terrakotta korong (lepénysütő minta [crustulum] modellje) hátrakötözött kezű
Pán és kecske ábrázolásával. Kr. u. 2. század.
Aquincumi Múzeum (Vámos Péter felvétele)

Erotika és szexualitás

A szexualitás ókori történetéről beszélni: népszerű, ám annál kockázatosabb vállalkozás. Az ókori szexualitás – pusztán történeti témaként kezelve – természetesen ugyanúgy (nem) feltárható, mint az ókori civilizációk bármely más jelensége. A különféle források gondos és az adott forrástípus igényeihez igazított vizsgálata révén kétségkívül eljuthatunk az egykor volt valóság bizonyos töredékeinek, szeleteinek rekonstrukciójához, de ennek során a szokásos nehézségekkel szembesülünk. Az ókori szexuális gyakorlatoknak vagy különféle érdekektől vezérelt, különféle kontextusoktól befolyásolt és a szó tág értelmében retorikai, tehát valamilyen hatásra törekvő *reprezentációi*hoz férhetünk hozzá, amelyek eredeti összefüggésükben éppen reprezentáció mivoltukban (s nem forrásként) töltötték be funkciójukat; vagy pedig olyan *nyomaira* bukkanhatunk, amelyeket csakis a kutató rájuk vetett pillantása értelmez „nyomként”, s ennyiben legalább annyira tanúskodik a kutató (az 1960-as évekig jellemzően: *férfi* kutató) szexualitásról vallott elképzeléseiről, mint amennyire az ókori szexuális gyakorlatok egyikéről vagy másikáról.

Ezekre a nehézségekre időnként „forrásaink” maguk figyelmeztetnek. Példaként elég a késő köztársaságkori római költő, C. Valerius Catullus 16. *carmen*ére utalnunk, ahol Catullus maga hívja fel a figyelmünket arra, hogy verseit nem szabad forrásként olvasnunk, hiszen nem szerzőjük szexuális gyakorlatait tükrözik, hanem erotiko-poétikai hatás elérésére törekszenek:

*Majd szátokba s a seggetekbe fúrom,
rongy Aurelius és te férfiringyó
Furius, kik a verseim miatt, mert
kissé pajkosak, engem elpuhultnak
vélték. Mert a kegyes poéta jó, ha
tisztá, ám ne a költeménye! Arra
nincs szükség: sava-borsa úgy van éppen,
hogyha csintalan és ha nem szemérmes,
ám a kéjre fölingeregni képes:
nem kis gyermekeket, de azt a bundást,
ki nem tudja emelni lomha tagját.
S míg olvastok ezeryi csókjaimról,
azt, hogy férfi vagyok, nem értitek meg?
Majd szátokba s a seggetekbe fúrom.*

Devecseri Gábor fordítása

Catullus itt legalább kettős játékot játszik: a szerzői én és a versbeli én elkülönítésének diskurzusán belül egyszerre kívánja magát – a verseitől elhatárolódva – a „tisztá”, illetve a „maszkulin” szerepben feltüntetni. Ez utóbbit, szemben a negatívan értékelt „elpuhultsággal” (= nőiesség vagy passzív homoszexualitás), a vers a homoszexuális aktus aktív résztvevőjének szerepével azonosítja, amely nem feltétlenül a „kegyes költő” „tisztaságának” bizonyítéka. A védekezés és támadás tehát ellentmond egymásnak, és így megkérdőjelezi az állítás komolyan vehetőségét is: lehet, hogy mégis az „elpuhult” szerepében kell elképzelnünk Catullust? Egy szó mint száz, a 16. *carmen* összesűrítve mutatja meg az ókori szexuális gyakorlatok „feltárásával” kapcsolatos legtöbb nehézséget, ideértve olyan, a szexualitást, illetve a szexualitásról való beszédet is meghatározó tényezőket, mint a „titok”, a „szégyen”, a „perverzió”, a „büntetés”, amelyek – amint azt Michel Foucault *A szexualitás történetében* kifejtette – az ember szexuális dimenzióját kezdettől társadalmi küzdőtérként, tudás és hatalom összefüggésében teszik értékelhetővé.

Ráadásul a viktoriánus kor, amely Foucault elemzése szerint úgy igyekezett korlátok közé szorítani a szexualitást, hogy ezáltal éppen „a szexuális túltelítettség” lett rá a jellemző, „amelyet körkörös izgalom, a hatalom és gyönyör test körüli örök spirálja táplál”, egyszersmind a klasszikus ókortudomány mint diszciplína születésének korszaka is, s így az ókortudomány hagyományaira sok tekintetben rányomja a bélyegét. Az e hagyományokkal szakító, a *gender studies* alapján álló kutatások éppen ezért számíthatnak máig gyanakvó, ellenséges fogadtatásra, amely persze olykor ideológikus olvasásmódjuk jogos kritikájából is fakad. Mindebből logikusan adódik, hogy aligha tudunk tehát beszélni (vagy éppen hallgatni) az ókori szexualitásról anélkül, hogy ne bocsátkoznánk bele saját korunk és társadalmunk testpolitikai csatáiba. Az *Ókor* jelen számának szerzői – az egyes ókori civilizációk legkülönfélébb szexuális gyakorlatait bemutatva – mindenesetre úgy csatáznak, hogy közben egy pillanatra sem feledkeznek meg a *delectare et docere* („gyönyörködtetni és tanítani”) eredendő poétikai, ugyanakkor a szexualitás diskurzusába váratlanul könnyen beleíródó követelményéről.

Tanulságos gyönyörködést kívánunk!

A szerkesztőség

Horváth Zoltán (1975) egyiptológus, a Szépművészeti Múzeum munkatársa. Kutatási területe az óegyiptomi papirologia, valamint a Memphisz-Fajjúm régió régészete a Középbirodalom korában.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
A nők és a nemiség fogalmai az egyiptológiában (2008/1–2).

Modern képzetek, ókori kultúrák

A szexualitás fogalma az egyiptológia szemszögéből

Horváth Zoltán

„A szex azon kevés dolgok egyike, melyekben a történész biztos lehet, hiszen heteroszexuális aktus nélkül itt sem lehetnénk, hogy a múlton tőprengjünk.”¹

A nemiségről soha nem beszéltek annyit, mint manapság, és sehol másutt nem fetisizálódott a szexualitás oly mértékben, mint korunk társadalmában. A nemzésen és az erotikus élvezetek körén messze túlnyúlva, a szexualitást személyiségünk legtermészetesebb, legbensőbb részévé emeltük, jellemzően általa és rajta keresztül tapasztaljuk meg önmagunk valóságát, belőle eredeztetjük identitásunkat.² A nemiség eme burjánzó modern diskurzusa azonban meghatározott történelmi és társadalmi folyamatok eredményeképpen jött létre, s ezek legkésőbb a 19. század óta folyamatosan formálják, alakítják azt a nyugat-európai szexuális hagyományrendszert, melynek keretein belül kialakultak a szexualitás kutatásának kérdései és céljai, módszerei és jellegzetes nyelvvezete, illetve maguk a diszciplínák, melyek a nemiséget vizsgálatuk tárgyává tették meg. Ennélfogva a miénktől eltérő, kortárs és egykor létezett társadalmak szexualitásának vizsgálatai, melyekhez csak jókora késéssel csatlakozott az egyiptológiai diskurzus, kizárólag ennek a szexuális tradíciónak a részeként képzelhetők el. A tanulmány első része ezért a nemiség modern képzeteinek kialakulásával foglalkozik, és megkísérli elhelyezni az óegyiptomi szexualitás kutatását a múltbéli társadalmak nemiségét firtató vizsgálatok tágabb kontextusában, miközben érinti azok legfőbb jellegzetességeit és módszertani alapvetéseit. A dolgozat második része az egyiptomi erotika formális művészetek által elfedett ábrázolási lehetőségeit illusztrálja néhány tárgytípus bemutatásán keresztül, és olyan helyzetekre is rámutat, amikor a szexualitás behatolása a vallás és rituálé szférájába valódi kulturális különbözőséget teremt.

Feltalálni a szexualitást

Szemben az állatvilággal, ahol a nemi tevékenység jellemzően genetikailag programozott, ösztönvezérelt és szinte kizárólagosan a fajfenntartás szolgálatában álló késztetés,³ az ember szexualitása történelmi és társadalmi konstrukció.⁴ Az emberré válás folyamatában a feltétlen reflexes, endokrinológiai és idegéletani alapokon nyugvó mechanizmusok fellazultak (ösztönredukció), és a nemi magatartás az emberek együttélését szabályozó normák ellenőrzése alá került, amely csoportnormákhoz az egyén a személyiségfejlődése, a szocializációja során tanul meg alkalmazkodni. Természetesen ez nem jelenti a biológiai programozottság szerepének semmibevevését. Az emberi szexualitás előfeltételei az emberi test fiziológiai és morfológiai jellemzőiből fakadnak, az ezek által behatárolt képességek és lehetőségek azonban társas kapcsolatainkon keresztül nyernek formát és értelmet. Az ember nemi magatartása tehát tanult viselkedés, amelybe ugyan az állatvilágtól örökölt ösztöntörvények is beleolvadtak, ám alakulását végső soron az adott társadalom jellegéből és igényeiből fakadó elvárások határozzák meg (társadalmi programozottság).⁵ Mindez megmagyarázza, miért is mutathat koronként és kultúránként más és más képet a különböző népek nemi viselkedése (szexuális kultúrák), hiszen mindegyik kultúra a rá jellemző módon határozza meg tagjai számára, hogy mit tart helyesnek vagy hely-

telennek, erkölcsösnek vagy erkölcstelennek, természetesnek vagy éppen természetellenesnek.⁶ Oláh Tamást parafrázálva: az ember szexuális viselkedését kizárólag az adott társadalom ismeretében érthetjük meg, ám egyetlen társadalom életét sem ismerhetjük egészen, ha nem ismerjük a benne élők szexuális magatartását, szokásait.⁷

Maga a szexualitás „fiktív kategória”, az emberi elme modern találmánya. Nemcsak a múltnak van tehát szexualitása, hanem a szexualitás ideájának is van múltja: a fogalom gyökerei a 19. század második feléig nyúlnak vissza, ekkor intézményesül ma is használatos nyelvi kódja, ekkor állítják fel a nemi identitások rendszerét.⁸ Az ide vezető társadalmi és történelmi folyamatokat Michel Foucault tárta fel a szexualitásról írott historiografikus munkájában.⁹ Foucault könyvében a hatalom-tudás/megismerés-életvezet hármasszisztémájában részletesen elemzi azokat a hatalmi mechanizmusokat, melyek a 17. századtól kezdődően a represszív, a nemiséget az otthon falai közé kényszerítő, azon kívüli előfordulásaiban megbélyegző, hipokrita felszín alatt a szexualitásról folytatott diskurzusok elburjánzásához vezettek. Meglátása szerint a diskurzusok elszaporodása az elmúlt három évszázad alatt a kapitalizmus, a polgári rend kialakulását kísérő új hatalmi formához kapcsolható, amely mindenekelőtt fegyvelmező jellegű, azaz az egyén viselkedésének, gondolatainak, vágyainak minél alaposabb megismerésére törekszik, felügyeletét ki kívánja terjeszteni a mindennapi élvezetekre, hogy kellőképpen ellenőrzése alá vonhassa azokat.¹⁰ A szexuális szokások megismerésének elsődleges médiuma a vallomás, a nemiségről való beszédre bujtogatás, melynek a 19. századot megelőzően két fő instrumentuma a büntetőjog, illetve a gyónás rítusán keresztül a lelkipásztori gyakorlat, ám a viktoriánus korban, amikor a hatalom implicit ösztönzésére a nemiség világi, sőt egyenesen állami ügygé válik, ezt a szerepet egyre inkább a tudás új formái veszik át. A 19. században ugyanis a nemiség teljesen új technológiája születik meg: a szexuális szokások megvallása klinikai közegbe kerül át, beépül a pedagógia (melyet elsősorban a gyermekek sajátos szexuális viselkedése érdekel), az orvostudomány (mely főképp a nők szexuális fiziológiájával foglalkozik) és a demográfia (mely a spontán és megtervezett népszaporulatra fókuszál) diskurzusába, a vallomások eredményeit archiválják, medikalizálják és pszichiátrizálják, a normális és a patológikus dichotómiájában értelmezik.¹¹ Az általános orvostudományról leváló szexológia újdonsült tudománya a 19. század vége óta szinte mániákusan vizslatja a szexuális „furcsaságokat”, megrögzötten tipologizálja a vágyakat és perverzításokat, s ezekre támaszkodva kategóriákba sorolja az embereket, miközben a nemiségre vonatkozó, vulgárisnak ítélt nyelvi megnyilatkozások helyébe görög és latin terminusokat ültet, hogy a tárgyilagosság látszatával szólhasson a közvélekedés előtt tabuként kezelt témáról.¹² Ebben kerül bevezetésre a homoszexualitás (amit abnormálisnak tekintettek), majd ennek ellenpontoszásként a heteroszexualitás (ami normális) kategóriája; a szexualitás mint identitásképző erő lép elő.¹³ A nemiség fogalmi köre aztán a 19. és 20. század fordulóján a filozófia és a freudi pszichoanalízis együttes hatására tisztul meg¹⁴ és teljesebbé válik. A 19. század második felétől tehát a nemiséget illető feltételezéseknek, hiedelmeknek, előítéleteknek, vizsgálati módszereknek és morális szabályoknak egy olyan, viszonylag koherens halmaza

kodifikálódik, amely méltán tekinthető a nyugati világ *szexuális tradíciójának*, s amely a mai napig alapvető módon befolyásolja, miként éljük meg mi, ezen társadalmak tagjai önmagunk szexualitásunkat.¹⁶

A múlt szexualitásának történeti megközelítése

A nemiséggel foglalkozó első történeti munkák a 20. század derekán, egy olyan erősen átpolitizált környezetben láttak napvilágot, amelyet a nemi identitások eredetéről folytatott, részben orvosi természetű viták határoztak meg. A polémia mindenekelőtt azon kérdés körül folyt, hogy a homoszexualitás vajon velünk született, azaz biológiailag meghatározott s következtülően történelem felett álló (transzhisztórikus), avagy kulturálisan megalkotott identitás, vagyis társadalmi-történelmi körülmények függvénye. A kutatók – gyakran egy személyben homofil és melegjogi mozgalmak aktivistái – azért fordultak a történelem felé, hogy megkérdőjelezzék az orvostudomány, a pszichológia és a különböző jogi diskurzusok sugallta képet, amely szerint a homoszexualitás nem más, mint deviáns, pszichotikus, abnormális viselkedésminta. Kutatásaik során összegyűjtötték a múltbeli társadalmak forrásanyagából a homoszexualitás létére vonatkozó adatokat, így egyszersmind történeti mélységgel és genealógiával ajándékozták meg a 20. század második felének leszbikus, meleg és biszexuális közösségeit. Nagyjából ezel egy időben, a feminista politikaelmélet hatására és a férfi homoszexualitással foglalkozó munkák elisményezésére jelent meg a leszbikus történetírás (közkezdvelt néven *herstory*), melynek elkötelezett művelői igyekeztek rámutatni arra, hogy a női szexualitás története minden összefonódás ellenére jelentős mértékben eltér a férfi szexualitásától. A szexualitás történeti kutatása az elkövetkező évtizedekben felgyorsult, és az 1980-as években néhány átfogó igényű történeti munka publikálásával, valamint a *The Journal of the History of Sexuality* folyóirat elindításával (1990) valódi történet-tudományi aldiszciplínává erősödött. Az elmúlt három évtized aztán valódi diszkurzív robbanást hozott magával. A kutatás figyelme egyre inkább kiterjedt az iparosodás korát megelőző időszakokra, és felfedezte magának a régészeti adatok kiértékelésében megbívó potenciált. Történeti elemzés alá vonták a szexuálisan elhatárolt kisebbségeket, önálló kutatási területté lépett elő a heteronormatív rendszerek, illetve az olyan intézményesült formák tanulmányozása, mint a prostitúció.¹⁷ Az irodalom exponenciális növekedése, az integratív megközelítések elterjedése, a témarepertoár kiszélesedése és differenciálódása javarészt a szexualitás modern kori szekularizációjából és liberalizálódásából (mely teret engedett a marginális, korábban elfogadhatatlannak bélyegzett nemi viszonyokról, például a premaritális és extramaritális szexről való beszédnek), illetve a feminista és melegjogi mozgalmak megerősödéséből táplálkozott, de jelentős hatással volt rá korunk egyik nagy népegészségügyi krízise, a HIV/AIDS is. Utóbbi egyrészt önmagában is ösztönözte a különböző nemi magatartások minél mélyebb és alaposabb feltérképezését, másrészt pánikreakciót váltott ki a meleg életformákkal kapcsolatban, melynek eredményeképpen az a furcsa helyzet állt elő, hogy a homoszexuális egyén társadalmi elfogadottsága ma lényegesen nagyobb,

mint magáé a homoszexualitásé.¹⁸ A múlt szexualitását firtató kutatások kronológiájánál sokkal fontosabb azonban, amivel ezen munkák hozzájárultak a nemiség történeti megközelítésének fejlődéséhez, nevezetesen annak széleskörű elismerése, hogy a nemi kapcsolatok, magatartásformák, hiedelmek, ideológiák és identitások társadalmi változatossággal bírnak, illetve hogy a világban egymástól különböző szexuális kultúrák léteznek.¹⁹

Szexuális kultúrák, szexuális diverzitás

A szexualitásról szóló átfogó művében Jeffrey Weeks azt írja, hogy a szexualitás története olyan história, melynek nincs saját tárgya, vagy melynek tárgya folytonos átalakulásban van.²⁰ A szokatlan megfogalmazás valójában a nemiség két jellemző vonására utal: egyfelől a szexualitás képlékeny, elmosódott határokkal bíró voltára, másfelől a jelen nemiségéről és a múlt szexualitásáról alkotott nézetek játékaról, egymásra hatásáról.

A nemiségről folytatott kortárs diskurzus nagy általánosságban elveti a szexualitás és a társadalom szembeállítását, legalábbis abban az értelemben, hogy a szexualitás egy, a társadalmi kategóriáktól független, természetből fogva adott, autonóm tartomány lenne, melynek rebellis, rakoncátlan karakterét a társadalmi erők tartanák féken.²¹ A szexualitás sokkal inkább egy kulturálisan végtelenül képlékeny, fluid kategória elmosódó határokkal más társadalmi és jogi entitások felé, melyekkel kölcsönhatásban és átfedésben, egymásba szövődve fejt ki hatását.²² A szexualitás soha nem önmagában, kizárólag a különféle társadalmi kifejezési formáin keresztül ragadható meg.²³ Sajátos formákat ölt az egyes életkori szakaszok, társadalmi osztályok, az etnikai és nemi hovatartozás tekintetében (vegyük csak alapul a felnőttek és a gyermekek nemisége, vagy éppen a férfiak és nők szexualitása közötti különbségeket), és ezen tényezőkkel kölcsönhatásban dől el, hogy a nemiségből mi és miképpen juthat kifejezésre vagy ábrázolásra. Továbbá, a szexualitás végtelenül összefonódik az olyan intézményesült formákkal is, mint a házasság, a prostitúció, vagy például a vagyon átörökítésének rendszere. Ez a komplex karakter köszön vissza Barbara Voss és Robert Schmidt meghatározásában, akik az *Archaeologies of Sexuality* című tanulmánykötethez írott bevezetésükben úgy fogalmazzak, hogy a szexualitás fogalmi körébe beletartozik a nemi viszonyok teljes spektruma, ideértve a szexuális tevékenységek változatos fajtáit, az erotikát, a nemi identitás lehetséges változatait, a különféle szexuális jelentéseket, valamint a szexuálpolitikát.²⁴ Ezek némelyike talán külön magyarázatra szorul. A nemiség átfogó definíciójában a szexuális tevékenységi formák a személyek között létesített és az önstimulált nemi érintkezések különböző módoszatait foglalják magukba. A szexuális jelentés kissé nehezebben megfogható: voltaképpen azt jelöli, hogy egy adott dolog vagy szituáció miképpen utal a nemiségre.²⁵ Az erotika a szexuális tevékenységen túl minden olyan jelentést és reprezentációt felölel, amely nemi érdeklődés felkeltésére alkalmas vagy egyéb szexuális töltettel bír. Végezetül, a szexuálpolitika körébe tartoznak azok a rendszerek, melyek a férfiak és nők viszonyát más hatalmi viszonyokhoz és intézményekhez kapcsolják (szabályozás, illetve intézményesítés).²⁶ Mély társadalmi beágyazottsága, kulturálisan képlékeny volta, és nem

utolsósorban kaméleonszerű természete (vagyis hogy számtalan formát és alakot képes magára öltetni) a szexualitást a társadalmi, kulturális és politikai egyenetlenségek kivételesen érzékeny indikátorává teszi.²⁷ A változatos kontextusok, melyekbe ágyazva a nemiség megjelenik, eltérő mértékben és különböző csatornákon keresztül láthatók a kutató számára, ezért változatos, több diszciplína elméleti és módszertani repertoárjából táplálkozó megközelítésre van szükség.

Ugyanakkor az a megállapítás, hogy a szexualitás történetjének tárgya örökös változásban van, arra is utal, hogy a szexualitásról alkotott modern képzeteinket újra és újra felülvizsgáljuk, monitorozzuk, ismételten tárgyalás alá vonjuk, alakítjuk és formáljuk. Ennélfogva a szexualitás története legalább annyira a saját nemiségünkről, mint a múltbéli társadalmak szexualitásáról alkotott, folyton változó nézetek történetje. Bármit is írunk vagy mondunk a múlt szexualitása ürügyén, abban benne foglaltatik annak a szexuális kultúrának a sajátos nézőpontja, amelybe szocializálódtunk, az legalább annyira tükrözi jelen korunk és személyünk vélekedését a nemiségről, mint elődeinkét.²⁸ Természetesen ez önmagában banalitás, a történetírás evidenciája, mégis fokozottan érvényes a nemiség történeti megközelítésére, azokra a kutatásokra, melyek a 20. század második felének identitáspolitikai törekvéseivel összhangban indultak meg, mégpedig azzal a nem titkolt céllal, hogy eredményeikre hivatkozva kézzelfogható változásokat indukáljanak a nemiség modern viszonyaiban. Az sem példa nélküli, hogy a múlt szexualitásáról szerzett ismeretek közvetlen hatást gyakoroljanak a kutató önnön nemiségére, gondoljunk csak a klasszika atyjának tartott Johann Joachim Winckelmannra. Winckelmann már a 18. század derekán az antik görög és római szexualitásnak egy olyan képét vizionálta, amit aztán mintaként állított önmaga elé saját nemiségének újraértelmezéséhez, mintegy megelőlegezve a 19. század második felének homoszexuális identitását.²⁹ Persze a klasszika amúgy is évtizedekkel megelőzött minden más ókortudományi diszciplínát a szexualitás vizsgálata terén, részben a klasszika-filológiába beszivárgó antropológiai attitűdnek köszönhetően. K. J. Dovernek a görög homoszexualitásról írott monográfiáját (1978) egy sor olyan munka követte, amely a szexualitást kulturális jelenségként kezelte, és példát mutatott a rokon diszciplínák művelőinek, miképpen lehet egy, a mai nyugat-európai gyökeresen eltérő szexuális kapcsolatrendszerrel kellő szofisztikáltsággal vizsgálni.³⁰

A kortárs és múltbéli társadalmak szexualitásának korai irodalmát böngészve, ideértve az egyes régészeti depozitok értelmezése körül kibontakozó, évtizedeken átívelő vitákat is,³¹ könnyen tetten érhető a hajlam, hogy a nyugat-európai szexuális kultúra szülőtte rávetítse a nemiséggel kapcsolatos saját nézeteit és normáit vizsgálatának tárgyára. A zsidó-keresztény gyökerekkel bíró nyugati társadalmak továbbra is előszeretettel állítják normaként tagjaik elé a házasságon belüli, monogám, reprodukciós célzatú nemi kapcsolatot, szexuális hierarchiájukban ez alá rendezik a nemi érintkezés egyéb (elfogadott, kevésbé elfogadott vagy éppen megbélyegzett) formáit, amely hierarchia egyszersmind mérceként szolgál más kultúrák szexuális szokásainak megítéléséhez.³² Ennek következtében a múlt szexualitásával foglalkozó korai munkákban aránytalanul nagy figyelmet kapott a házasságon belüli heteroszexuális kapcsolat és annak társadalmi vetületei, míg az ezen kívül eső nemi viselkedésmódok gyakorlatilag feltáratlanok marad-

tak. Az 1980-as években számos tanulmány mutatott rá arra, hogy a heteronormatív rendszerbe nem illeszkedő, marginális szexualitások hiánya a legtöbb esetben a saját normái által vezérelt kutató korlátozott rálátásával magyarázható, nem pedig egy szexuálisan homogén múlttal.³³ Elődeink társadalmait valójában sokkal nagyobb szexuális változatosság jellemezte, mint azt a hagyományos történeti olvasatok sugallták, elvégre egyik kultúra sem monolitikus: lehetnek, és általában vannak is különbségek az adott kultúrában normának tekintett és ideálisnak mondott, illetve a valós életben ténylegesen gyakorolt szexuális viselkedésformák között, és utóbbiakat még a lehető legintenzívebb elnyomás sem képes végérvényesen, nyom nélkül kitörölni a társadalmi palettáról.³⁴ A kutatás reakciója a szubjektivitás problematikájára abban állt, hogy egyrészt felértékelte az önreflexiót, másrészt hangsúlyozta a modern viszonyok között természetesnek, magától értetődőnek tekintett heteronormatív rendszer dekonstrukciójának szükségességét, harmadrészt pedig teret engedett valamiféle kultúrrelativista attitűdnek, amely minden társadalmat önmaga kifejezőmódja szerint próbál megérteni, tűnjön az bármennyire is szokatlannak vagy egzotikusnak a modern ipari társadalmakra jellemző normák fényében.

Önreflexió, dekonstrukció és kulturális relativizmus

Az önreflexió az előítéleteinkhez való tudatos viszonyulást jelent. Ennek hiányában a kutató előtt a nemi viselkedésformák önkényesen egy adott repertoárra, saját szexuális kultúrájának készletére korlátozódnak, így a szexualitás változatosságának érzékelése más kultúrák esetében óhatatlanul csorbát szenved.³⁵ Furcsa módon részben az önreflexió hiánya idézte elő azt az állapotot is, hogy napjainkban a nemiség vizsgálatának talán legprominensebb területe a marginális szexualitás. Egyfelől, a nemiségről érkező kutatók saját nemi identitásuk társadalmi megítélése miatt személyesen motiváltak abban, hogy az alulreprezentált szexualitásra fókuszáljanak. Másfelől, a házasságon belüli, reprodukciós célzatú heteroszexuális kapcsolat oly mértékben meghonosodott a nyugat-európai kultúrában, hogy a kutatás számára természetessé, eleve adottá, gyakorlatilag láthatatlanná vált, s maga a szexualitás szinte csak akkor mutatkozott tanulmányozásra érdemes témaként, amikor eltérni látszott ettől a normától.³⁶ Ahhoz, hogy az ember átláthasson ezen a kulturálisan belénevelődött szitán, meg kell kérdőjeleznie az örökül kapott szexuális kategóriák és képzetek magától értetődő voltát és mindenhatóságát, dekonstruálni kell a heteronormatív rendszer eme természetességét, a heteroszexualitás társadalmi konstrukcióját pedig a marginális szexualitásokhoz hasonlóan elméleti keretek közé kell foglalni.³⁷

Mind az önreflexiónak, mind a heteroszexualitás teoretizálásának akkor van relevanciája, ha elfogadjuk, hogy a nyugat-európai szexuális tradíciót a világban létező vagy valaha létezett különböző szexuális kultúrák tág kontextusában kell elhelyezni. Márpedig a szexuális kultúra pontosan az, amit elnevezése is sugall: kulturálisan specifikus. Mindegyik kultúra a maga módján határozza meg tagjai számára, hogy kiket választhatnak partnerül nem, életkor, vérségi kapcsolat, származás vagy

éppen társadalmi hovatartozás tekintetében, hogy miképpen élhetnek testi adottságaikkal, az együttlét milyen formáit választhatják és milyen gyakorisággal, s így tovább. Mindegyik kultúra másképp definiálja, milyen nemi gyakorlatot tart megfelelőnek vagy elfogadhatatlannak, morálisan helyesnek vagy helytelennek, „egészségesnek” vagy perverznek.³⁸ Mindebből következik, hogy a nyugati szexuális hagyomány kategória- és fogalomrendszere csak alapos körültekintéssel alkalmazható bármelyik nem-nyugati típusú szexuális kultúra feltérképezésére. Vegyük például a szexuális hierarchiák esetét. A kereszténység testiségről alkotott fogalmában évszázadok óta a nemzés jelentette a nemi kapcsolat egyedüli értelmét és célját (mely felfogás nyugaton máig érzeteti hatását). A modern evolucionista szemlélet hatására ez annyiban módosult, hogy a reprodukciós szempontból sikeres nemi érintkezés került a hierarchia csúcsára, mint az egyetlen, amely hozzájárul a populáció hosszú távú genetikai fejlődéséhez.³⁹ Ugyanakkor léteznek társadalmak, mint például a Trobriand-szigetek bennszülött lakossága, melyekben a reprodukció már csak azért sem merülhet fel hierarchizáló erőként, mert a közösség el sem jutott odáig, hogy felismerje a nemzés és a nemi aktus közötti biológiai összefüggést.⁴⁰ Hasonló problémákat vet fel a szexualitás és az én (*self*) viszonya. A nyugati világban meggyökeresedett felfogás szerint a szexualitás énünk titokzatos, központi eleme, Foucault szavaival „személyiségünk monogramja”,⁴¹ domináns karakterizáló erő, melyre alapozva építjük fel identitásunkat. Hogy ez a viszony mennyire eltérő lehet más kultúrák esetében, azt kiválóan illusztrálja Foucault elemzése a klasszikus antikvitás korának szexualitásáról, melyben kimutatja, hogy a testiség és a gyönyör akkortájt csupán az énről alkotott kép egyik, ám korántsem meghatározó aspektusa volt.⁴² Hasonló a helyzet az ókori Egyiptomban is, ahol a szexuális preferencia soha nem vált az egyén identitásának részévé, nem bírt csoportképző erővel.⁴³ Adódik a kérdés: vajon helyesen járunk-e el akkor, amikor az értékterhelt „homoszexuális”, illetve „leszbikus” kifejezést használjuk azon férfiakra és nőkre, akik ugyan gyönyörteli kapcsolatra léptek egykoron azonos nemű partnereikkel, de sohasem határozták meg magukat vágyaik és szexuális preferenciájuk alapján?⁴⁴ A megfogalmazódott kételemek és problémák ellenére a szexualitás történetének irodalma viszonylag egységes annak tekintetében, hogy a modern nemi kategóriákat minden bennünk rejlő veszély ellenére a más kultúrák szexuális szokásainak megismerését, a róluk szerzett tudás megszervezését és általunk is értelmezhető formába öntését szolgáló, roppant hasznos heurisztikus eszköznek tartja.⁴⁵

Szexualitás? Köszönöm, nem!

A fentebb tárgyalt szexuális hierarchiákon kívül egyéb tényezők is gátolták vagy legalábbis hátráltatták a múlt szexualitásának modern kutatását.

Szexualis esszencializmus. A társadalmi konstruktivista felfogással szemben a szexuális esszencializmus a szexualitást biológiailag adott, objektíven létező, megváltoztathatatlan jellegzetességként határozza meg, melyre a szocio-kulturális környezet és annak változásai nincsenek hatással. Az esszencialista nézőpont szerint a szexualitás aszociális és transzhisztorikus. Bár az esszencialista felfogás egyre kevésbé van jelen

a szexualitásról folytatott diskurzusban, mégis, afféle „köz-hiedelem” formájában begyűrűzött a múltkutatás területére is. Ennélfogva bizonyos munkákban a szexualitás nem önnön jogán és a maga sokszínűségében, hanem kizárólag bizonyos intézmények (például házasság, királyság) keretei között, érintőlegesen került tárgyalásra.⁴⁶

Szexuális negativizmus. Foucault írja: „a nemiség az általános és nyugtalanító jelentése annak a valaminek, ami ott van – akár akarjuk, akár nem – a viselkedésünk, az életünk legmélyén; ez lett az a törekeny pont, amelyből a baj ered, nekünk pedig minden okunk megvan rá, hogy féljünk tőle; olyan darabja ez az éjszakai sötétségnek, amelyet mindannyian magunkban hordunk.”⁴⁷ Foucault itt a nyugati kultúrának arról a 18. századi örökségéről szól, amely szerint a szexualitás veszélyes, destruktív erő, alapvetően bűnös dolog. Ez a negatív kép még a 20. században, sőt napjainkban is olyannyira érezteti hatását, hogy személyes izlésből, karrierféltésből, a társadalmi megbecsülés esetleges elvesztése feletti aggodásból kifolyólag a kutatók egy része vonakodik a szexualitást vizsgálatának tárgyává tenni.⁴⁸

Túlzások és trivialisálás a szexualitás táralásában. A szexuális tartalommal bíró tárgyak, ábrázolások bemutatásának létezik egy közismert módja, amely során kevésbé a tudományos megalapozottság, mint inkább a hatásvadász táralás szempontjai érvényesülnek. A népszerűsítő magazinok és folyóiratok oldalain publikáló szerzők előszeretettel élnek azzal a fogással, hogy eredeti kontextusából kiragadnak egy-egy leletet, és azt mint pornografikus tartalmat tárják közszemlére. Ezek az „erotikus” alkotások nem ritkán képeslapokon vagy egyéb emléktárgyak díszeként is megjelennek, múzeumi ajándékboltokban szabadon megvásárolhatók. Ugyanakkor a tudományos vagy féltudományos irodalom sem mentes a túlzásoktól; például amikor a meztelen vagy lenge öltözötű női testek ábrázolásait erősen szexualizált jelentéssel ruházzák fel, noha semmiféle régészeti vagy történeti adat nem támasztja alá szexuális vagy pornografikus jellegüket eredeti kulturális kontextusukban.⁴⁹ Felmerül, hogy kellő tudományos megalapozottság hiányában az ilyen értelmezések sokkal inkább a modern olvasók erotikus fantáziájának izgatását szolgálják, mintsem múltunk minél alaposabb megismerését.⁵⁰

Erotika és szexualitás az egyiptológiában

Az egyiptológia jókora késéssel, csak az 1990-es évek első felében csatlakozott a szexualitás történeti diskurzusához, még hozzá teljes egészében a társadalmi nemek (*gender*) kutatásának égíse alatt.⁵¹ Önmagában az integrált megközelítés teljességgel érthető, hiszen a szexualitás ezer szállal kötődik a *gender* fogalmához, miközben nem azonos vele. A *gender*-re éppúgy igaz, mint a szexualitásra, hogy soha nem önmagában értelmezendő, hanem más szociokulturális tényezőkkel átfedésben, úgymint társadalmi státusz, életkor, etnikai hovatartozás stb.⁵² A két kategóriát egymáshoz fűző szoros öntelék már a korai szexológiai munkák megkísérelték kibogozni, ám minden erőfeszítés annak megállapítására, hogy a *gender* uralja-e a szexualitást, vagy fordítva, végső soron kudarcot vallott.⁵³ Ugyanakkor az egyiptológiában a *gender studies*, és foglalatában a nemiség vizsgálata, egészen a legutóbbi időkig

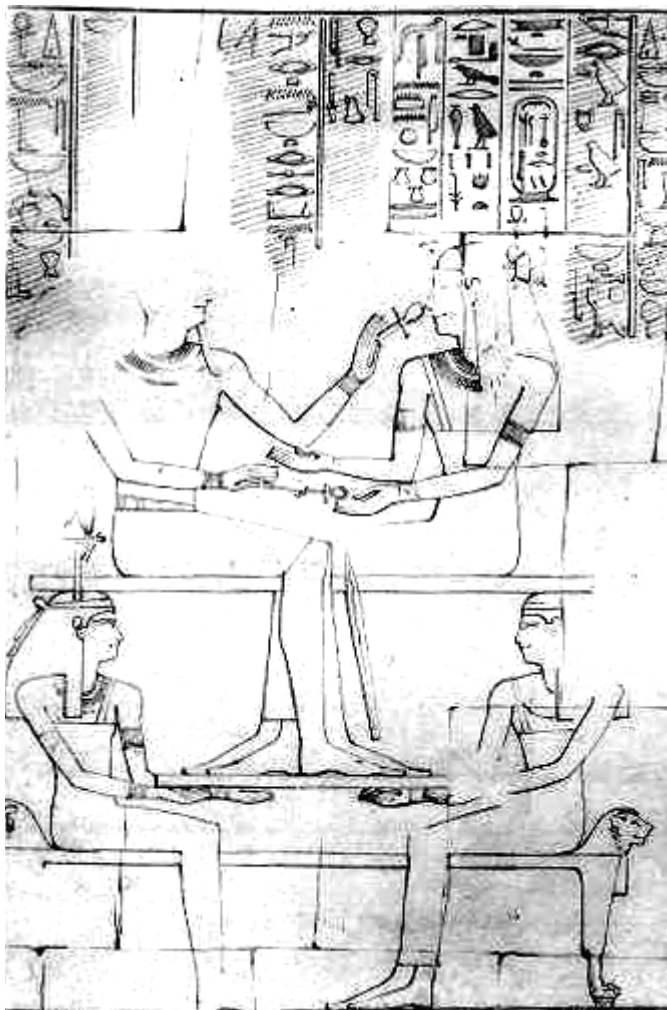
szinte kizárólag a nők kutatásában merült ki. Kissé sarkosan fogalmazva, a *gender* az egyiptológiában olyan kutatási terület, melynek tárgya és művelői egyaránt nők. A súlyos fókuszeltolódásnak megvoltak a maga következményei: egyrészt, a *gender* stúdiumok fokozatosan elszigetelődtek, az egyiptológiai diskurzus egyik kriptájává váltak; másrészt, a szexualitás fogalmát hamis automatizmussal a női nemhez kapcsolták a helyett, hogy a nemiség birodalmát a maga teljességében vették volna górcső alá; harmadrészt, a férfiakat problémamentes kategóriaként tüntették fel, amelyet nem szükséges elméleti keretek közé foglalni.⁵⁴ A mai napig nem született olyan átfogó munka, amely a maszkulinitást⁵⁵ vagy a *gender* fogalmát egy tágabb viszonyrendszeren belül vizsgálná.

Miután az óegyiptomi nemi kategóriákat alapvetően az óegyiptomi elite vonatkozó, férfiorientált ikonográfiai és szöveges forrásokból vezették le, kevésbé meglepő, hogy már az 1970-es években, a nők történetének megírására tett első kísérletek idején az egyiptológia számára a(z előkelő) nők lettek az egyiptomi testiség *par excellence* szimbólumai és hordozói. Az egyiptomi formális művészet és irodalom természetesen a nőkre fókuszált, hiszen az írnokok, festők, előrajzolók és szobrászok, valamint a tudás letéteményesei valamennyien a férfiak sorából kerültek ki. Egyes női szerepek és foglalkozások művészi ábrázolásait (zenészek, táncosok) valóban a szexualitás aurája övezi, az újbirodalmi szerelmi költészet metaforikus nyelvezete pedig szenvedélyes, érzelmes, erotikától áthatott stílusban értekezik a női test szépségéről. A rendkívül alacsony, mondhatni elhanyagolható mértékű női írásbeliségből adódóan a férfi szexualitást érintő komplementer diskurzusok Egyiptomban nem fejlődtek ki.⁵⁶ Az óegyiptomi nőkre irányuló egyiptológiai kutatások sokáig leragadtak annál, hogy a női szexualitást közvetlenül a férfiszempontú ikonográfiai adatokból olvassák ki: a női testiség egyenértékűvé vált a külső megjelenéssel, a jellegzetes hajviseletekkel, öltözékekkel, pozitúrákkal, ékszerekkel és szépítkezési kellékekkel. A nőket szexualizált, vizuális látványosságként kezelték, afféle erotikus stimulátor szereppel ruházták fel őket, miközben csekély figyelem irányult társadalmi helyzetükre. A szexualitást nem önnön jogán, hanem legjobb esetben is csak érintőlegesen, a normatív nyugat-európai kategóriákhoz kapcsolódóan, mintegy azok kiterjesztéseként tárgyalták.⁵⁷ Példának okáért, vizsgálták a házasságot és a válást, valamint a nők jogi helyzetét ezen szituációkon belül, de a szexualitás legtöbbször csak olyankor került terítékre, ha házasságtörésről, poligámiáról vagy éppen a férj nélküli asszonyok közösségen belüli különleges státuszáról esett szó. Az óegyiptomi szexuális szokások kutatására a nemiséggel szemben táplált hagyományos európai előítéletek rendszere is ránehezedett. Az egyiptológia évtizedeken keresztül gondosan szelektálta a forrásokat: az egyiptomi formális művészetek kódolt nyelvezete, amely úgy volt képes kifejezni a nemzésnek és termékenységnek az egész egyiptomi kultúrát átható központi szerepét (kezdve a kozmogonikus elképzelésektől egészen a túlvilági újjászületéshez nélkülözhetetlen potencia megőrzéséig), hogy közben kerülte a nemi aktus közvetlen ábrázolását, finoman alliterált azokkal az európai normákkal, melyek morális alapon megszüntették, mit és miképpen illik mondani a nemiségről. Ráadásul a valóságos-mitologikus szövegek és templomi ábrázolások előterében a nemi érintkezésnek pontosan az a formája állt, melyet

a keresztény gyökerekkel bíró nyugat-európai kultúra maga is preferált: a sikeres nemzésben kulmináló testi kapcsolat férfi és nő között. Ezzel szemben a szexuális szokások társadalmi változatosságát, magát a szexuális praxist az egiptológia vonakodott kutatásának tárgyává tenni. Egyfelől, a kutatók egy része arra a ma már meghaladott esszenciális álláspontra helyezkedett, hogy a szexualitás minden kultúrában azonos, tehát nincs értelme Egyiptom kapcsán külön megvizsgálni.⁵⁸ Másfelől, az erotikus élvezeteket explicit módon ábrázoló figurális osztrakonok és erotikus szobrocskák mint közízlést sértő, obszcén, pornografikus tartalmak magángyűjteményekben vagy múzeumi raktárak mélyén végeztek,⁵⁹ ezáltal nemcsak képletesen, de ténylegesen is elzárva a kutatás szeme elől, holott pontosan ezek a tárgytípusok jelentik a kulcsot az óegyiptomi szexuális praktikák megismeréséhez. Hasonló megfontolásokból szenvedett jelentős késedelmet a Torinói Erotikus Papirusz ábrázolásainak reprodukciós kiadása



1. kép. Hórusz fogantatásának jelenete a denderai Hathor-templomból



2. kép. Hatsepszut isteni fogantatása (Navelle 1897, pl. 47 nyomán)

is, és a szöveg szerkesztője még ekkor is csak latinul merete közreadni az egyes jelenetek deskripcióját.⁶⁰ A tudományos prűdéria esetenként odáig terjedt, hogy az antik műtárgyakat a kor „ízlésének” megfelelő formára alakították át, például Min szobrocskájáról lefűrészték az isten merev hímtagját,⁶¹ vagy a Deir el-Bahariban talált, kora újbirodalmi bőrdarab festett erotikus jelenetéről a 19. század elején gondos kezek kitérítették a táncoló meztelen férfi falloszát.⁶² A szexuális magatartásformák olyan szélsőséges eseteit, mint az ókori auktorok leírásaiban előforduló nekrofilia vagy állatok-

kal való közösülés (melyekre nézve az autentikus egyiptomi források csak rendkívül gyér és vitatható adatokkal szolgálnak), jobbára a keleti népeket hiperszexuálisnak, a gyönyör rabjainak kikiáltó és az egyiptomiakra is érvényesnek tartott „orientális másság” fogalma alatt könyvelték el.⁶³ Elvégre már Hérodotos is feljegyezte, „amiképp az egyiptomiak különös éghajlat alatt élnek, s folyamuk természete is különbözik minden más folyamétól, éppígy szokásaik és törvényeik is szinte teljesen eltérnek más népek szokásaitól és törvényeitől”.⁶⁴ Fogósabb kérdésnek bizonyult, hogy a korai kutatás miképpen viszonyuljon egy adott történeti problémához, nevezetesen az egyiptomi királyi családban alkalmanként felmerülő vérfertőző kapcsolatokhoz (apa-lány, illetve testvérházasság). Az egiptológia úgy igyekezett megszabadulni az incestus kártékony szellemétől, hogy kidolgozta az „örökösno-elméletet”,⁶⁵ mellyel félig-meddig sikeresen konformizált ugyan egy európai szemszögből elfogadhatatlan szexuális viszonyformát, de igazoló adatok híján maga a teória életképtelennek bizonyult, és idővel elvetésre került.⁶⁶

Ez a tudományos légkör nem különösebben kedvezett a szerelemhez, erotikához és nemiséghez kapcsolódó kérdések felvetésének. Az első, s mindmáig egyetlen mű, amely specifikusan ezzel a témával foglalkozik, Lisa Manniche 1987-ben kiadott könyve, a *Sexual Life in Ancient Egypt*. Bár inkább leíró, mintsem elemző munkáról van szó, és a szerző hajlamos a különböző korokból származó adatok kritika nélküli egybemosására, a gazdagon illusztrált kötet igazi hiánypótló alkotásnak számít.⁶⁷ Az óegyiptomi nemiségre, társadalmi nemekre és (az antropológiai értelemben vett) testiségre vonatkozó gazdag forrásanyag kontextuális vizsgálatára és kiértékelésére ez idáig alig néhány szerző vállalkozott, közülük is kiemelkedik Gay Robins (1993), a sajnálatosan korán elhunyt Dominic Monsterrat (1997, 1998), valamint Richard Parkinson (1995, 2008); utóbbira érezhetően nemcsak Foucault, hanem az ún. *queer theory*⁶⁸ is erősen hatott. A témához a kulturális antropológia felől közelítő Lynn Meskell volt azonban az a kutató, aki számos hosszabb-rövidebb közleményével és két könyvével (1999, 2002) a leginkább termékenyítőleg hatott az óegyiptomi szexualitás kurrens diskurzusára, melynek preferált témáiról, módszereiről és elméleti kereteiről a Carolyn Graves-Brown szerkesztette tanulmánykötet írásai nyújtanak átfogó képet.⁶⁹

Erotika az óegyiptomi irodalomban és a vizuális művészetekben

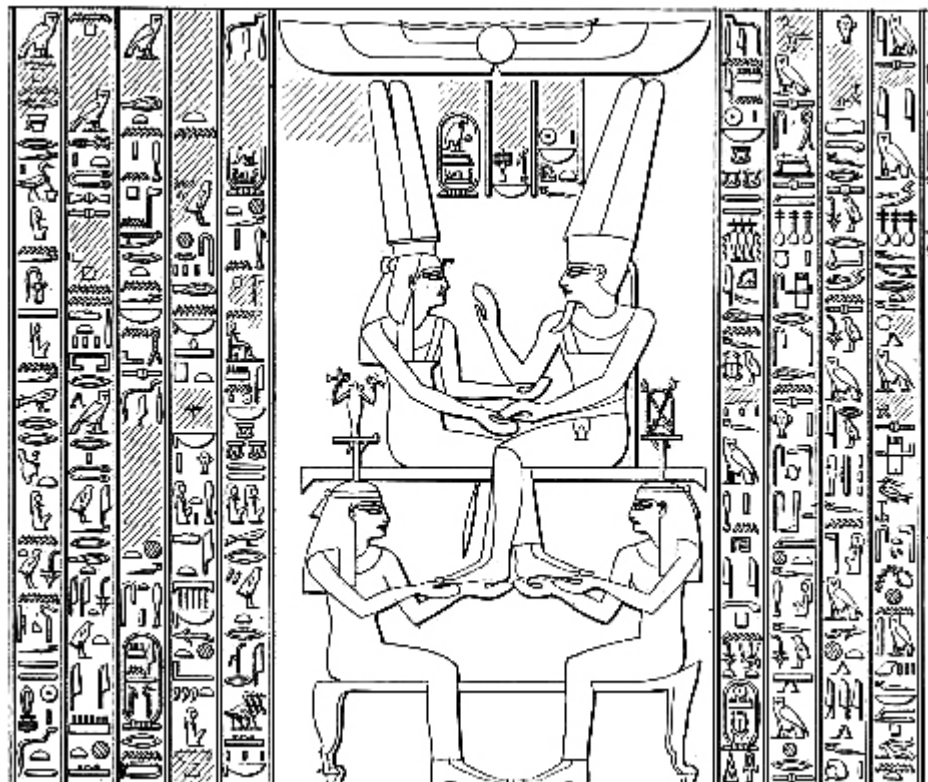
Az alábbi kiragadott példák arra segítenek rávilágítani, hogy az erotika tárgyköréből a testi szerelem és a nemi vágy témája miképpen nyerhetett kifejezést az óegyiptomi formális művészetben és annak határain túl. Ami a formális vizuális művészeteket illeti, a források jelentős része mortuális és templomi kontextusból származik, ahol a születés és újjászületés központi gondolatának köszönhetően a szexualitás elsősorban termékenység aspektusában mutatkozott meg. A *decorum* erejénél fogva az ábrázolások kifejezetten kerültek a nemi aktus explicit, leplezetlen színre vitelét, a testi vágyakozás pedig, mint a reprodukcióhoz nem szükségszerűen kapcsolódó fogalom, egyáltalában nem, vagy csupán közvetett módon, allúziók formájában érhető tetten.

Az allegorikus ábrázolásmód különösen kifejező példái Hórusz fogantatásának jelenetei az újbirodalmi és későbbi templomok falain. A denderai Hathor-templomban, az Ozirisz halálát és újjászületését feldolgozó ciklus posztmortális nász epizódjában Ízisz istennő madár képében lebeg és ereszkedik alá férje ravatalon fekvő holttestének erektált hímtagjára (1. kép).⁷⁰ Az isten Amun-Re és a királyné együttlétét hasonlóképpen szubtilis képi nyelven mutatják be az uralkodó isteni születését hirdető, legitimációs célzatú újbirodalmi templomreliefek:⁷¹ az istenség és a királyné ülve, egymás kezét fogva látható, miközben az isten az élet jelét nyújtja a királyné orrához (2. kép). Az ábrázolás Deir el-Bahariban, Hatsepszut templomában jelenik meg először,⁷² majd szinte változatlan formában tűnik fel ismét a luxori templomban III. Amenhotep alatt⁷³ és a Ramesszeumban, II. Ramszesz templomában. A jelenetet kísérő felirat a nemi érintkezés legrészletesebb óegyiptomi megfogalmazása:

Az isten az alvó királynéra a palota belső lakrészében talált. Megébredt ő az isten illatára, és elmosolyodott őfelsége láttán. Aztán az isten feléje közeledett, kívánás ébredt benne iránta és nekiadta vágyakozását. Megengedte néki, hogy lássa őt valós isteni alakjában. Amint eléje lépett, a királyné felderült férfias szépségén, szétáradt testében az iránta érzett vágyakozás. A palotát betöltötte az isten illata, amely olyan volt, mint Punt földjén. Eztán az isten megette vele, amire vágyakozott. A királyné boldoggá tette és megcsókolta őt. Így szólt az istenhez: „Mily nagyszerű szentől szembe látni téged. Eláraszt engem az isteni erőd, nedved átjárja minden tagomat!” Az isten ismét megtette vele, amire vágyott, és így szólt: „Valóban Hatsepszut lesz a neve a gyermeknek, akit hasadba helyeztem, mert ez volt, mit kiáltottál.”⁷⁴

A szöveg viszonylagos egyértelműségével szemben a képi ábrázolás csupán finom utalásokkal sejteti a theologamia bekövetkeztét. Az egymás felé néző alakok pozitúrája (mely eltér az ülő párok hagyományos, egy irányba néző elrendezésétől), lábaik egymást fedő helyzete mintegy megelőlegezi, hogy a két test a következő pillanatban egy ölelésben egyesül. Az együttlét színhelye, az ágy is jelen van ugyan, de az isten és a királyné mégsem ezen foglal helyet, hanem két istennő karjain mindketten a magasba emelkednek. Az elszakadás az ágytól, a magasba emelkedés éppúgy, mint a III. Amenhotep-féle változatban a közvetlenül az ülő pár alatt horizontálisan elnyúló ég hieroglifa a nemi együttlét eksztatikus, transzcendens karaktert szimbolizálja (3. kép).⁷⁵

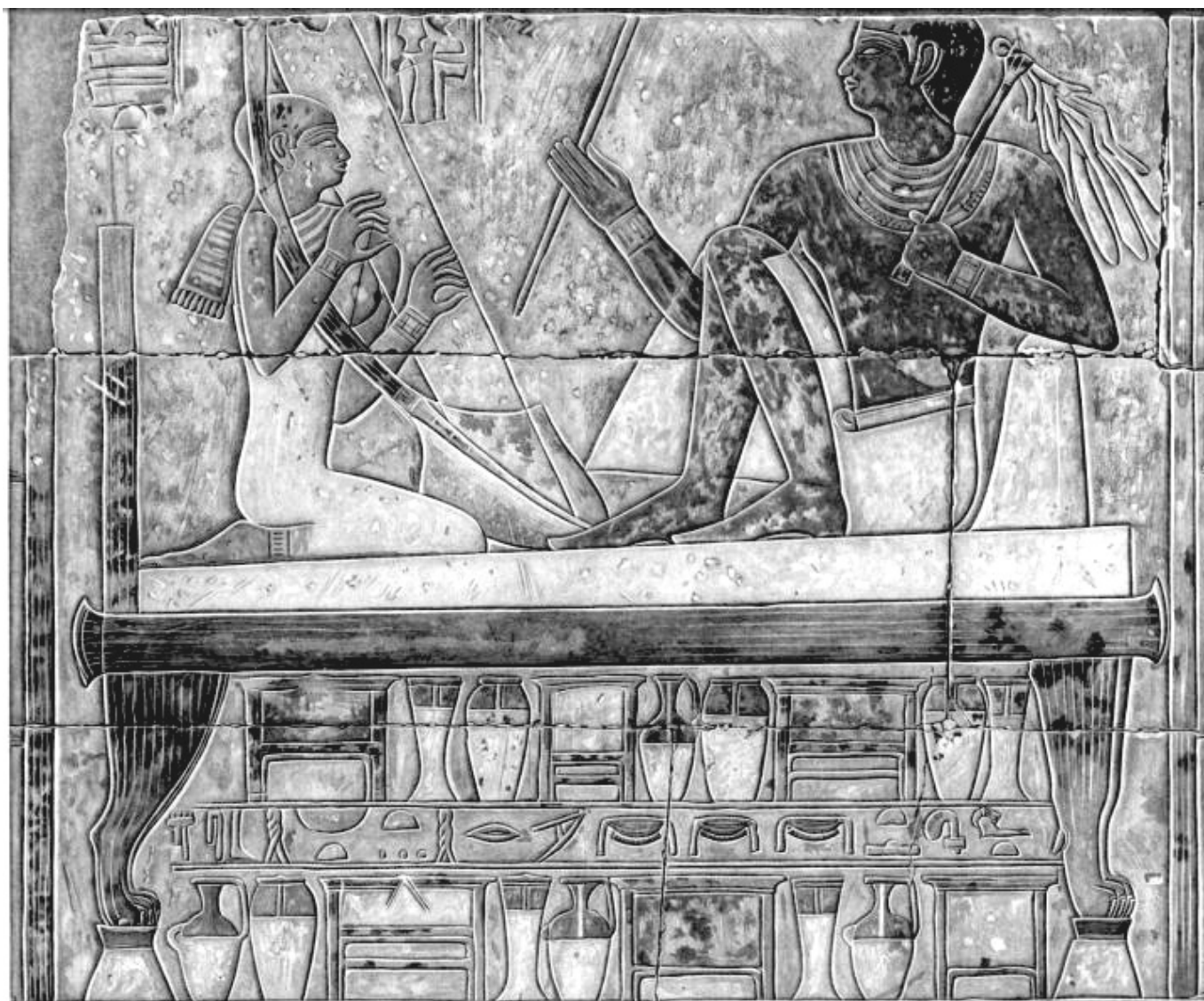
Az isteni fogantatás ábrázolásainak érdekes párhuzama (és időbeni előképe) privát kontextusból Mereruka, a 6. dinasztia idején élt vezír szakkarai sírjának egyik híres jelenete. A relief a sírtulajdonost felesége társaságában, egy ágyon ülve mintázza meg; az ábrázolás egészéből a nyugalom és a meghittség árad, mégis többről van itt szó, mint kellemes időtöltésről (4. kép).⁷⁶ A fent említett királyi jelenetek mintájára Mereruka és felesége az intimitás jegyében egymással szemben helyezkedik el. A feleség, Watetkhetor hárfajátéka Hathor istennőt idézi, aki szisztrumjátékával gerjeszti szerelemre partnerét.⁷⁷ Mereruka baljában egy három egybekötött rókabőrrel készült nagyméretű légycsapót tart, amely hieroglifiként „születni, újjászületni” jelentéssel bír.⁷⁸ Az erotikus konnotációk ilyen mérvű csoportosulása nyilvánvalóan nem a véletlen műve; az ábrázolás a *decorum* szabályait szem előtt tartva utal férj és feleség hamarosan bekövetkező egyesülésére, amely elengedhetetlen Mereruka sikeres túlvilági újjászületéséhez.



3. kép. III. Amenhotep isteni fogantatásának ábrázolása a luxori templomból (Gayet 1894, pl. 63 nyomán)

A mitologikus utalások, metaforák, szimbólumok és szójátekok eszköztára az, amely a hétköznapi élet jeleneteit az elit magánsírok gazdagon díszített kápolnáiban erotikus töltettel ruházza fel, s így a sírtulajdonos újjászületését elősegítő ábrázolásokká változtatja át. Az Óbirodalom korától meglévő, ám a 18. dinasztia thébai sírjaiban különösen szépen kidolgozott egyik zsánerjelenetben a sírtulajdonos látható, amint a mocsárban egy könnyű papiruszcsonakban állva szigonyával halászik és bumerángszerű dobópálcájával madarakra vadászik (5. kép).⁷⁹ Amellett, hogy a vadon élő állatok elejtése az egyiptomi vallásos gondolkodásban a káosz erői felett aratott győzelem szimbóluma,⁸⁰ a jelenet szinte összes komponense a regeneráció és az attól elválaszthatatlan nemzés metaforájának tekinthető. A lótuszvirágokkal, papiruszbozótal teli mocsári környezet önmagában is a teremtés, a születés üzenetét hordozza, és mitologikus síkon szorosan kapcsolódik a szexualitást *par excellence* megtestesítő Hathor istennő alakjához. A *Tilapia nilotica* hal (bulti), melyet az elhunyt szigonya végére tűz, nemcsak hathorikus, de szájban költő természete révén fontos regenerációs szimbólum is. A *Tilapia genus*ba tartozó

halak ugyanis a lerakott és megtermékenyített ikrákat a szájukba szippantják, s ott tartják mindaddig, amíg az utódok ki nem kelnek. A későbbiekben is, a kis halak a veszély legapróbb jelére átmenetileg a szülő szájában rejtőznek el. Az egyiptomiak a *Tilapia* ezen szokatlan viselkedésében az önszaporítás mágikus képességét vélték felfedezni, és a halat a termékenység és újjászületés szimbólumának tartották.⁸¹ A papiruszcsonakban a halott mellett sorakozó családtagok, mindenekelőtt a nők lenge, ünnepi, az alkalomhoz egyáltalában nem illő öltözete a jelenetnek szintén erotikus színezetet kölcsönöz. Továbbá, Wolfhart Westendorf figyelt fel az ábrázolást kísérő feliratokban alkalmazott szójátékokra. A „szigonyral átdőfni” jelentésű *szetji* igének ugyanis van egy „megtermékenyíteni, ejakulálni” jelentése is (az asszociatív kapcsolat nem igényel magyarázatot), s hasonlóképpen, a *qema*, „hajítópálcát eldobni” ige is állhat „nemzeni” jelentésben.⁸² Ekképpen az elhunyt vadásztevékenysége másodlagosan önnön újjászületésének biztosítására irányul. A mocsári vadászat más, szintén erotikus szimbólumokkal zsúfolt jelenetekkel egyetemben (például a lakomavagy bankettjelenetek)⁸³ alapvetően a férfi túlvilági újjászüle-



4. kép. Watckhethor hárfán játszik férjének, Mererukának (*The Mastaba of Mereruka I.*, pl. 95 nyomán)



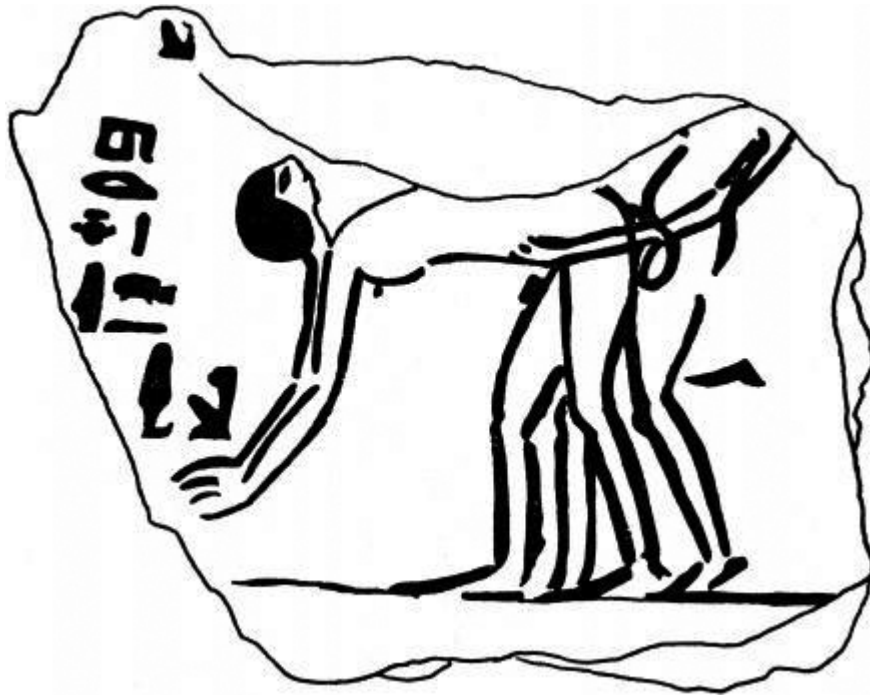
5. kép. Mocsári vadászat jelenete Nakht sírjából (TT 52) (Davies 1917, 24 nyomán)

téséhez nélkülözhetetlen szexuális igényekre fókuszálnak, s az evilági idealizált állapotokat a síron túlra kivetítve egyben a társadalmi és nemi egyenlőtlenségekről is tanúskodnak. Míg a férfi testisége legfeljebb közvetett módon nyert kifejezést, a jelenetekben szereplő nőket a férfi vágyának tárgyaként érzéki, szexualizált formában ábrázolták, túlvilági sorsuk, szexuális igényeik azonban (a gyermekekéhez hasonlóan) a sírművészet alkotásaiban nem kerültek megfogalmazásra.⁸⁴

Bár kétségtelen, hogy termékenység és szexualitás sokszor egymástól elválaszthatatlan fogalmak, ráadásul az erotikus képi ábrázolások egy része valóban a túlvilági boldogulás szemszögéből lényeges termékenyítő erő megőrzését célozta, a kettőt mégsem helyes összemenni egymással. A fogantatás elkerülésére vagy a terhesség megszakítására kifejlesztett módszerek fényében, melyek némelyike a modern kutatás megfigyelése szerint akár hatásos is lehetett, nehezen lenne kétségbe vonható, hogy az egyiptomiak éppoly előszeretettel léptek szexuális kapcsolatra pusztán gyönyörszerzés céljából, mint korunk embere.⁸⁵ Az egyiptomi hétköznapi szexuális praktikáira elsősorban a formális művészetek birodalmán kívül eső figurális osztrakonok és graffitók, erotikus szobrocskák, illetve az újbirodalmi szerelmi költészet alkotásai vetnek némi fényt.

Első pillantásra úgy tűnik, mintha a Deir el-Medinéből (és máshonnan) előkerült több száz figurális osztrakon vázlatos, hevenyészett rajzai a visszájára fordítanák a formális képi ábrázolásokon látottakat: a férfiak rendszerint kopaszon, elhízva, megöregedett, elnyúlt külsővel mutatkoznak, megjelenésükben és arányaikban markánsan eltérnek a test kanonikus ábrázolásmódjától. Ezzel szemben a nők megmintázása az ideá-

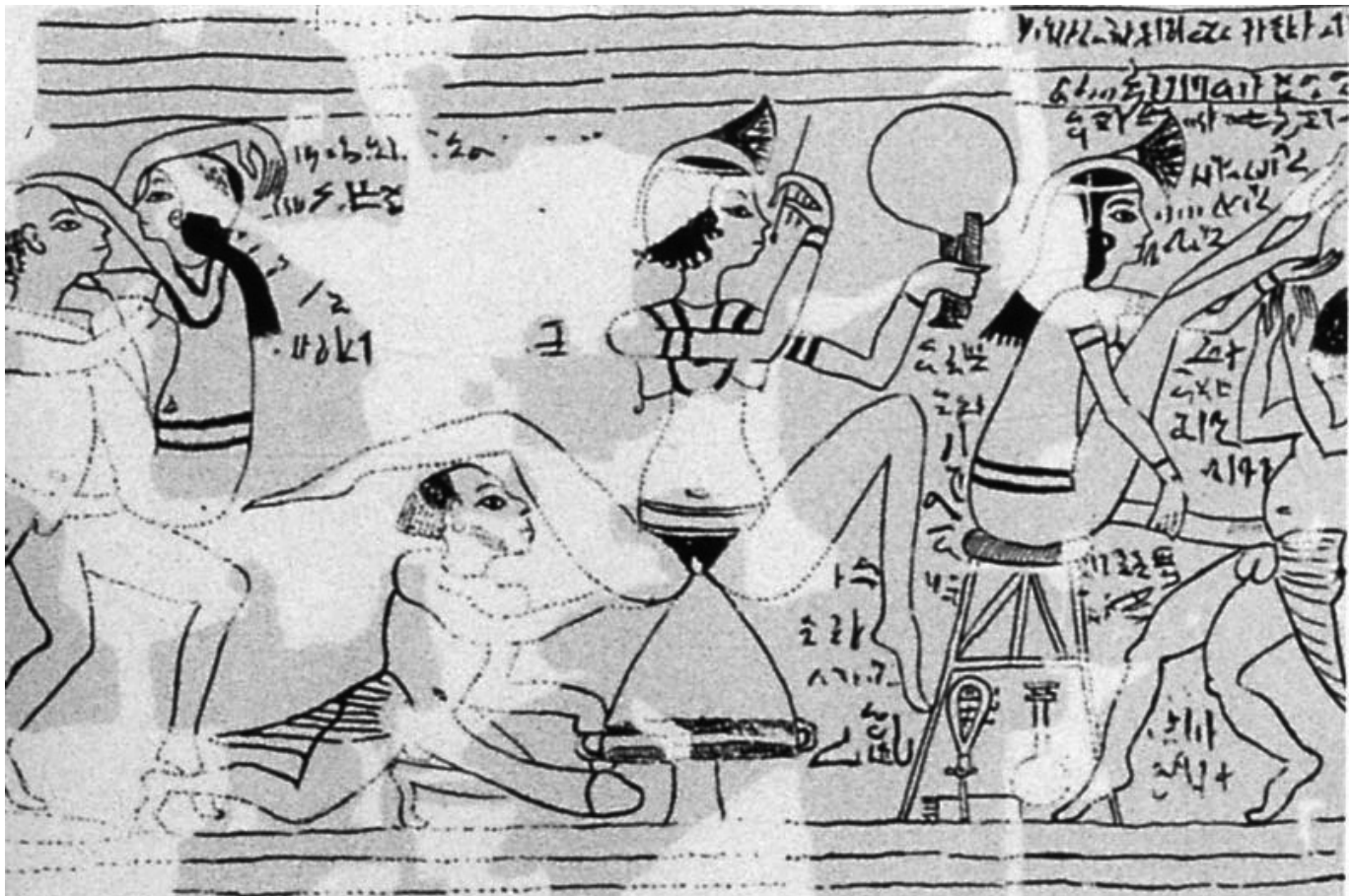
lishoz közelít: fiatalok, szépek, sudár alkatúak, lenge öltözetű vagy nemritkán meztelen alakjukat a szexualitás aurája veszi körül. Számos osztrakon explicit módon ábrázolja a nemi aktust (6. kép); a szeretkező párok mellett gyakran egyéb, határozottan erotikus töltettel bíró kiegészítő motívumok is megjelennek (például gazella- és majomábrázolások).⁸⁶ A figurális osztrakonok rajzaival közeli tematikus rokonságot mutatnak a Torinói Erotikus Papirusz ábrázolásai.⁸⁷ Az Újbirodalom korából (és talán Deir el-Medinéből) származó papirusz a szexuális együttlét különböző pozitúráit örökíti meg tizenkét jelenetben, szinte képregényszerűen.⁸⁸ A szépen, igényes vonalvezetéssel megrajzolt képeken alacsony, idősebb férfiak közöszülnek fiatal, hiperszexualizált nőkkel. Az ábrázolt személyek kilétét homály fedi, azt sem sikerült hitelt érdemlően eldönteni, hogy ugyanazt a párt látjuk-e különböző testhelyzetekben, vagy mindegyik jelenetnek mások a szereplői.⁸⁹ A férfiak szinte nevetségesen túlméretezett fallosszal bírnak, az erotikus (hathorikus) kiegészítőket viselő nők pedig (szemben a férfiakkal) akrobatikus pozitúrákban áldoznak a gyönyörnek (7. kép). A jeleneteket egyfelől a szereplők beszélgetését rögzítő rövid hieratikus feliratok, másfelől a figurális osztrakonokról már ismert erotikus motívumok (lótuszvirág, folyondárlevél, cerkófmajom stb.) egészítik ki. Meskell úgy véli, a már-már obszcén rajzokat bizonyosan egy férfi vetette papiruszra (talán Deir el-Medine írnokainak egyike) férfitársainak vizuális szórakoztatására.⁹⁰ Mind a figurális osztrakonok erotikus vázlatai, mind a Torinói Erotikus Papirusz rajzai ugyanis a nőt szexualizálják és lealacsonyítva, a férfivágyak vizuális alanyaként mutatják be. A nő semmi egyéb ezeken az ábrázolásokon, mint a



6. kép. Figurális osztrakon a British Museum gyűjteményéből (EA 57.714)
(Manniche 1987, fig. 53 nyomán)

gyönyör és a szexualitás helye. Az erotikus tartalom szó szerint „legkézzelfoghatóbb” megnyilvánulásai azok a Későkorra és a görög-római korra keltezhető, agyagból és kőből, majd kék vagy zöld fajanszból készített erotikus votív kisplasztikák, melyek általában egy túlméretezett fallosszal megmintázott férfi és egy nő együttlétét foglalták kompozícióba (8. kép). A nőalak sok esetben letörött. A kompozícióknak gyakran része egy hangszer, például hárfa, melynek egyik alkotóeleme maga a fallosz.⁹¹

Az imént röviden, nagy vonalakban bemutatott és az egyiptológiai kutatás által hosszú időn keresztül negligált tárgytypusok és ábrázolások az óegyiptomi szexuális gyakorlat azon formáiba engednek bepillantást, melyek a *decorum* megkötő erejénél fogva soha nem válhattak láthatóvá az állami ideológia, a formális művészetek magas presztízsű kifejezőeszközein keresztül. A nemiség egy másik (inkább romantikus) aspektusát az újbirodalmi szerelmi költészet alkotásai járják körül.⁹² A lírikus művek homlokterében jól ismert emberi érzések állnak: az érzelmek heves-



7. kép. Közösülő párok a Torinói Erotikus Papiruszon (Omlin 1968 nyomán)

sége (*Sebesen dobban a szívem, ha szerelmem jut eszembe*),⁹³ a leküzdhetetlen vonzalom és vágyakozás (*Mit siránkozik egyre szived: „Csak érte áhítózom, megölelni szeretném!”*),⁹⁴ vagy éppen a szeretett lény hiánya okozta fájdalom és búskomorság (*Hét napja is elmúlt, hogy utolszor láttam a nővért. Rám tört a betegség.. testem is elnehezült*).⁹⁵ A szerelmi költészet kétségkívül a Ramesszida kor egyik nagy vívmánya volt, amely az öröm és szórakozás témájából merítő orális hagyomány egy szeletének írásba foglalása útján keletkezett. Meskell szerint a korábban tisztán performatívnak tartott szövegek lejegyzésére az újbirodalmi irodalmi *decorum* kiszélesedésének közegében került sor, vagyis maga a műfaj nem a Ramesszida kor találmánya, csupán ekkor válhattak a lírikus kompozíciók teljesebb és publikusabb formában közölhetőkké.⁹⁶ Bár a szövegek kanonizációjára nincs bizonyíték, Andrea McDowell az egyik kéziratban szereplő dátumbejegyzésből kiindulva elképzelhetőnek tartja, hogy a szerelmi líra műfaja (legalábbis egy esetben) akár az írnokepzés curriculumába is bekerülhetett.⁹⁷ Az egyiptomi nyelven talán „szép szavú beszédnek” aposztrofált versek egy kivételével (P. Harris 500) mind Deir el-Medinéből kerültek elő. Formailag leginkább belső diskurzusokként definiálhatók, melyeket felolvastak vagy énekelve adtak elő, s általuk a hallgatóság tagjai a szerelmesek legbizalmasabb gondolataiba, legszemélyesebb érzéseibe nyertek beavatást.⁹⁸ A beszélő jellemzően az ifjú férfi, és azon ritka passzusok esetében is, melyekben egy nő szólal meg, valószínűleg férfi írnoke volt a szerző.⁹⁹ Elsőként Fox vetette fel,¹⁰⁰ hogy a szerelmi költemények előadására ünnepek alkalmával is sor kerülhetett, a versek szóképei ugyanis kiválóan egybecsengenek az újbirodalmi sírkápolnák lakoma- és ünnepábrázolásaival. Egy eredendően szekuláris műfaj így másodlagosan vallásos színezetet nyerhetett.

Az ideális szerelmi kapcsolat a költemények szerint egyszerre szenvedélyes, érzelmes és szexuális. A testiség azonban csak közvetett formába, a lírikus művek metaforikus nyelvezetén keresztül fogalmazódhatott meg. A kairói osztrakon szerzője például a testi közelség vágyát az imádott kedves öltözetének, ruhájának és ékszereinek fetisizálásával juttatja kifejezésre. A fiú akár mosónője is szívesen lenne, csak hogy megérinthesse a kedves ruháját:

*Ó, bár a mosónője lehetnék egyetlen hónapra csupán!
Örömmel megtisztítanám a ruháját minden olajtól... Ó, bár a pecsétgyűrűje volnék, amely csillog az ujján! Tudom, akkor gondosan óvna, mint becses ékszer, amely örömeiben fűrdeti éltét.*¹⁰¹

A torinói papirusz versében a leány testének metaforája egy érett gyümölcsökkel teli szikomórfa, a belőle áradó érzékiség pedig a részegség bódulatához hasonlatos:

*Ő maga szép: sűrű lombja zölden aranylik... megrakva gyümölcseivel, maggal: a jászpis rőt veresénél is veresebbel. (...) Részeg az ember már, ha élédbe siet, bárha italt nem is ivelt.*¹⁰²

A Chester Beatty-papirusz I, 34 dalában a szerelem betegség, amely a személyiség szétesését, a szív és az „én” szétválását eredményezi. Ilyenkor megszűnik az értelem kontrollja a viselkedés felett, s a szív a maga tetszése szerint cselekszik:



8. kép. Erotikus szobrocska a British Museum gyűjteményéből (Manniche 1987, 103 nyomán)

*Sebesen dobban a szívem, ha szerelmem jut eszembe. Nem hagyja, hogy úgy sétáljak az úton, mint bármelyik ember: keblemből szinte kiugrik.*¹⁰³

Ismét csak Fox mutatott rá arra, hogy a férfi írnokek által komponált költemények nagy részében a nő passzív szerepre kárhoztattott. Csupán a férfi fantáziájának tárgya, alakja távoli, karakterének kontúrja homályos, gondolatai, érzelmei és vágyai sehol nem színezik a költemény szövetét.¹⁰⁴

Záró megjegyzések

Az óegyiptomiaknak nem volt szavuk a szexualitásra.¹⁰⁵ Természetesen ez távolról sem jelenti, hogy az egyiptomi szókinés híján lett volna a megfelelő terminológiának a nemi szervek és a nemi érintkezés formáinak jelölésére. Ennek éppen az ellenkezője igaz: Lisa Manniche az óegyiptomi szókészletből legalább tizenöt olyan kifejezést gyűjtött egybe, amely kontextustól függően lefedhette a „közösülés” fogalmát.¹⁰⁶ Sokkal inkább arról van szó, hogy a szexualitás az ókori Egyiptomban inkább volt gyakorlat, mint diszkurzív kategória vagy identitásképző elem. Richard Parkinson találó megfogalmazásában: az egyiptomi embert szexuális szokásai nagyjából olyan mértékben jellemezték csak, mint személyes ízlése a kulináris élvezetek terén.¹⁰⁷ Ennélfogva az egyiptomiaknak a nemi érintkezés különféle módozataira voltak elnevezéseik, nem pedig nemi orientációjuk alapján elkülönülő embercsoportokra. A Nílus völgyében tehát hiába is keresnénk a mi modern hetero- és homoszexuális fogalmainkkal egyenértékű kategóriákat.¹⁰⁸ Pusztán a Deir el-Medinéből származó forrásokra támaszkodva is megállapítható, hogy a nemiség különféle aspektusai oly mértékben áthatották az óegyiptomi lét egyéb területeit (például domesztikus szféra, rituális közeg stb.), hogy eleve kérdéses, van-e értelme Egyiptommal kapcsolatban a szexualitást a modern nyugati világban meghonosodott önálló társadalmi szféraként elkülöníteni.¹⁰⁹ Az nyilvánvaló, hogy a szexualitás mint foucault-i kategória itt nem érvényes, de a nemiség megélésének Egyiptomban is létezett egyfajta kulturális, kontextuális módja, vagyis a szexualitás kontextustól függően különféle szerepeket töltött be. A szexualitás olyan társadalmi csoportokhoz (például gyermekek), eseményekhez (például halál), szférákhoz (például vallás) is köthetett, melyek a modern zsidó-keresztény világkép felől nézve elképzelhetetlenek vagy legalábbis nehezen elfogad-

hatók. A nemiség harmonikus összefonódása a vallásos/rituális szférával Egyiptom esetében valódi kulturális különbséget teremt.¹¹⁰ Egyiptomban ugyanis a szexualitáshoz nem tapad a bűn és a szégyen érzete, a nemiség természetes módon részévé, sőt előidézőjévé válhatott az eksztatikus vallásos élménynek, amely lehetővé tette az istennel való kapcsolatteremtést.¹¹¹ A szexualitás, a vallás és a kultikus szféra békés egymásmellettiségét példázza továbbá a Deir el-Medine-i lakóházak elülső helyisége egy furcsa, elkerített ágyra emlékeztető struktúrával

(ún. *lit clos*). A helyiség, melyet az irodalom előszeretettel hoz összefüggésbe a szüléssel, gyermekgondozással, a domesztikus rituálékkal, valamint az ősök kultuszával, egyidejűleg bírt kultikus rendeltetéssel és explicit erotikus konnotációval. Előbbire a rituális kellékek maradványai (sztélék, ösbüztök, áldozati táblák, szobortöredékek), utóbbira pedig a falakat díszítő ábrázolásoknak a szépítkezés, szoptatás, a meztelenség és hathorikus szimbólumok világából táplálkozó motívumkészlete utal.¹¹²

Jegyzetek

- 1 Garton 2004, 1.
- 2 Foucault 1999, 157–158.
- 3 Csányi 1999, 197.
- 4 Weeks 2010, 7, 20.
- 5 Az állati és az emberi szexualitás különbségeiről és az emberi szexualitás alakulásáról az emberré válás folyamata során hasznos áttekintés olvasható: Csányi 1999, 39–50 (különösen 44–50); Buda 1986, 9; Szilágyi 2006, 20, 25. Hozzá kell tenni azonban, hogy az ösztönredukció és a tanult viselkedési formák már az emberszabású majmok nemi életében megjelennek. Jól példázzák mindezt a bonobók vagy törpecsimpánzok (*Pan paniscus*), melyek körében nem ismeretlen az incesztus tabuja, a maszturbáció vagy éppen a homoszexuális jellegű kapcsolat, nőstényeik pedig bármikor képesek a pázásra, nemcsak utódnemzési, de élvezeti és más egyéb célból is (például stresszoldás): Csányi 1999, 46–47.
- 6 Weeks 2010, 20–21.
- 7 Oláh 1986, 7.
- 8 Weeks 2010, 5.
- 9 Foucault 1996.
- 10 Foucault 1996, 19–38.
- 11 Foucault 1996, 115–120.
- 12 Foucault 1996, 38–52, 64–73.
- 13 Foucault 1996, 45–46; Garton 2004, 14; Voss–Schmidt 2000, 7–8.
- 14 Megtisztulás alatt például a nemi ösztönnek a perverzió–öröklődés–elkorszosulás elmélete alól történő felszabadítása értendő. Ez a széles körben elterjedt, ám roppant tudománytalan és önkényes teória egyfelől azt próbálta megmagyarázni, hogy szervi, funkcionális vagy pszichés betegségek, torzulások az öröklésen keresztül milyen szerepet töltenek be a szexuális perverziók kialakulásában, másrészt vallotta és hirdette, hogy a szexuális perverziók ugyancsak az öröklődés révén elkorszosítják az utógenerációk tagjait. Vö. Foucault 1996, 118–119.
- 15 Szilágyi 2006, 4.
- 16 Weeks 2010, 6.
- 17 Voss–Schmidt 2000, 10–11.
- 18 Weeks 2010, 22.
- 19 Weeks 2010, 20.
- 20 Weeks 2010, 15.
- 21 Weeks 2010, 20.
- 22 Foucault 1996, 106; Meskell 2000, 255; Meskell 2002, 127.
- 23 Weeks 2010, 20. Ezen a ponton érdemes idézni Foucault definícióját: „A szexualitást ugyanis nem valami természettől adott dologként kell elképzelni, olyan dologként, amelyet a hatalom minden módon megpróbál kordában tartani, de nem is valami homályos területként, amelyet a tudás megkísérel fokozatosan felderíteni. Egyszerűen ezt a nevet adhatjuk egy bizonyos történelmi stratégiának és mechanizmusnak: nem olyan realitás ez, amelyet alulról próbálunk kinkeservesen megragadni, hanem olyan hatalmas hálózati felület, amelyen a testek izgatása, az élvezetek fokozása, az ezek kimondására való ösztönzés, az ismeretek kialakulása, az ellenőrzési formák és az ellenállások megerősödése a tudás és a hatalom néhány nagy stratégiája szerint láncolódik egymásba.” Foucault 1996, 105–106.
- 24 Voss–Schmidt 2000, 2.
- 25 Példaként említhetők az egyiptomi Újbirodalom korából azok a gyermekszülés és -gondozás témaköréhez kapcsolódó ábrázolások, melyekben a nőt egyiptomi felfogás szerint erotikus konnotációval bíró motívumokkal felruházva jelenítik meg (meztelenség, paróka, szépítkezés, ágyéköv stb.); lásd Meskell 2000, 258.
- 26 Voss–Schmidt 2000, 2.
- 27 Weeks 2010, 2.
- 28 Weeks 2010, 15.
- 29 Davis 1996, 262, hivatkozik rá Voss–Schmidt 2000, 12.
- 30 Voss–Schmidt 2000, 12.
- 31 Lásd például a prehistorikus Vénusz-szobrocskák eltérő interpretációit; Voss–Schmidt 2000, 15, további irodalommal.
- 32 Voss–Schmidt 2000, 4–5; Weeks 2010, 21–22.
- 33 Voss–Schmidt 2000, 11.
- 34 Voss–Schmidt 2000, 6.
- 35 Voss–Schmidt 2000, 5–6.
- 36 Voss–Schmidt 2000, 19.
- 37 Weeks 2010, 16–17; Meskell 2000, 255.
- 38 Weeks 2010, 20–23. Ezek a szabályok nem szükségszerűen öltenek jogi vagy egyéb formális alakot, és nem egyformán vonatkoznak a társadalom egészére.
- 39 Voss–Schmidt 2000, 4–5.
- 40 Antoni 1986, 29: „A Trobriand-szigeteken elterjedt elképzelés szerint a gyermek egy régen elhunyt ember szellemének reinkarnációja, aki szellemgyerekként visszajutva az asszony méhében, gyermekként születik újjá.”
- 41 Foucault 1996, 146.
- 42 Foucault 1999; Foucault 2001.
- 43 Parkinson 1995, 59; Horváth 2008, 99.
- 44 Voss–Schmidt 2000, 11.
- 45 Vö. Voss–Schmidt 2000, 7–8.
- 46 Voss–Schmidt 2000, 3.
- 47 Foucault 1996, 71–72.
- 48 Voss–Schmidt 2000, 4.
- 49 Az egyiptomi kisplasztika azon alkotásait, melyek a Középbirodalom korában meztelen, ám szépen felékesített, nem ritkán tetovált nőalakot ábrázoltak, majd a 18. dinasztia második felétől egészen a Későkorig a nőt gyermekével az oldalán vagy anélkül rendszerint ágyon, díványon fekvé mintázták meg, az egyiptológia hosszú ideig *konkubinaként*, azaz olyan szobrocskaként értelmezte, melyet azért helyeztek el a sírokban, hogy az elhunyt ágyasaként annak szexuális igényeit kielégítse. A magyarázat háttérben elsősorban a figurák erotikus megjelenése, valamint a termékenység síron túli megőrzésének vágya húzódtott meg, melynek fontosságát a halotti szövegek számos helyen részletesen taglalják (pl.

- Koporsószovegek* 426. fejezet: „Bárki férfi, aki ezt ismeri, képessé válik a közösülésre e földön éjjel és nappal, és a nők szíve eljön hozzá, amikor csak kívánja”). A későbbiekben a női és gyermeketemetkezésekből, templomi és városi kontextusból előkerült szobrocskák hatására a *konkubina*-teória átadta helyét annak az értelmezésnek, miszerint ezek a szobrocskák házi oltárokon és Hathor istennő szentélyeiben elhelyezett fogadalmi ajándékok voltak, melyekért cserébe a donátor isteni áldást várt a fogantatásra és a gyermekek felnevelésére. A legújabb kutatási eredmények azonban a kispasztikák egy olyan felhasználási módjára hívták fel a figyelmet, amely messze túlmutat a nemzés és a szexualitás szféráján: egyes közép- és újbírodalmi varázsszovegek fényében ezek a szobrocskák bizonyos gyógyító és bajelhárító mágikus rítusokban játszottak központi szerepet. A *konkubina*-teóriához lásd Desroches Noblecourt 1953; a votív áldozatok magyarázatához: Pinch 1993, 198–234; a szobrocskák profilaktikus felhasználására: Waraksa 2008; a tárgy típusra összefoglalóan: Horváth 2010, 66 (no. 29).
- 50 Voss–Schmidt 2000, 5.
- 51 A társadalmi nemek kutatásának egyiptológiai kezdeteiről már jelent meg ismertetés az *Ókor* hasábjain: Horváth 2008, 94–95. Maga a *gender* képze az 1990-es derekán honosodott meg az egyiptológiai diskurzusban, elsősorban a következő szerzők műveinek hatására: Montserrat 1993, 215–225; Parkinson 1995; Montserrat 1997; Wilfong–Compton et al. 1997.
- 52 Meskell 1999, 218; Sweeney 2011, 1.
- 53 Voss–Schmidt 2000, 8.
- 54 Meskell 2000, 254–255.
- 55 A maskulinitás (pontosabban maskulinitások, hiszen a különböző társadalmi csoportok számára eltérő formái léteztek annak, miképpen kell „igazi férfiként” viselkedni) tárgyában két úttörő jelentőségű értekezés látott napvilágot. Hare 1999 az Ozirisz-mítoszban próbálta fellelni az óegyiptomi maskulinitás kulcsát; Parkinson 2008 pedig a középbírodalmi elit maskulinitás képzetének megnyilvánulási formáit tárta fel.
- 56 Meskell 2000, 254.
- 57 Meskell 2002, 126.
- 58 Graves-Brown 2010, 99.
- 59 Manniche 1987, 7.
- 60 Omlin 1968. Mikor jelen tanulmány szerzője egyetemi tanulmányait végezte, Omlin monográfiája Kákosy László tanszékvezető professzor irodájának könyvespolcán kapott helyet azzal az indokkal, hogy az erotikus rajzok avatatlan kezében rossz hatást gyakorolhatnak a könyvtárt látogató hallgatók erkölcsére.
- 61 Gregersen 1983, 187; Horváth 2008, 97.
- 62 MMA 31.1.98; Manniche 1987, 30. A jelenetet azóta restaurálták.
- 63 Az „orientális másság” fogalmára lásd Said 1978, 181–190; DuQuesne 2005, 7. Érdekes adalék a kérdéshez Lynn Meskell észrevétele, amely szerint a Nyugat a 19. század kezdetétől határozottan szexualizálta és eroticizálta a Kleopátrában emblematisz módon megnyilvánuló egyiptomi testet, sőt, fantáziált róla. Az egyiptomi testet pejoratív módon a társadalmi normákkal szembeszegülő perverz szexualitással kapcsolták össze; vö. Meskell 1998, 63–76, különösen 66.
- 64 Hérodotos II. 35. Muraközy Gyula fordítása.
- 65 Helck 1969, 22–26.
- 66 Az elmélethez és kritikájához lásd Horváth 2008, 98.
- 67 A könyvvel kapcsolatos kritikai megjegyzésekhez lásd Robins 1988, 69–70.
- 68 A *queer theory* és annak alkalmazására az egyiptológiai szexuálpolitikában lásd Dowson 2008, különösen 30–31. A politikai töltettel is bíró *queer* kifejezés a mindenkori normával való opozíciót fejezi ki, vagyis *queer*nek minősül *per definitionem* minden, ami a normatívval, a törvényessel, a dominánssal szemben helyezkedik el. A *queer theory* ebből adódóan kiválóan alkalmas a nyugati kultúrát uraló heteronormativitás megkérdőjelezésére.
- Thomas A. Dowson azonban figyelmeztet: a *queer theory* nem korlátozódik pusztán a homoszexuális férfiakra és nőkre, hanem bárkire vonatkozik, aki (szexuális, intellektuális vagy kulturális) helyzetét marginalizáltként éli meg.
- 69 Graves-Brown (szerk.) 2008.
- 70 Vö. Manniche 1987, 58–59, fig. 51.
- 71 A téma feldolgozására lásd Brunner 1964; Sternberg el-Hotabi 1995.
- 72 Naville 1897, pl. 47.
- 73 Gayet 1894, pl. 63.
- 74 Sethe 1961, 219, 13–220, 6. Valamennyi másként nem jelölt forrásszöveg a szerző fordítása.
- 75 O’Connor 2001, 46.
- 76 *The Mastaba of Mereruka I.*, pl. 95.
- 77 Például Nebhepetré Mentuhotep dendarai kápolnájának déli falán látható jelenetében: Habachi 1963, 26, fig. 8.
- 78 Buchberger 1983, 18.
- 79 A jelenetre és szimbólumrendszerére vonatkozóan jó összefoglalást nyújt Robins 1993, 187–188.
- 80 A *Koporsószovegek* 62. fejezete szerint a madarászat a halálból újjászülető Ozirisz kedvelt foglalatossága volt; Robins 1988, 62.
- 81 Houlihan 1996, 133.
- 82 Westendorf 1967, 142.
- 83 Erre a jelenettípusra lásd Manniche 2001, 276.
- 84 Meskell 2002, 135.
- 85 Meskell 2002, 141.
- 86 Robins 1993, 189; Meskell 2002, 136.
- 87 Omlin 1968. A papiruszon az erotikus rajzok mellett szatirikus jelenetek kaptak helyet, melyben állati karakterek jelenítenek meg különféle bizarr helyzeteket.
- 88 Manniche 1987, 108–115.
- 89 Manniche meglátása szerint legalább két férfi, valamint az eltérő parókaviselet alapján legalább három nő különböztethető meg; Manniche 2001, 480.
- 90 Meskell 2002, 139.
- 91 Manniche 2001, 480.
- 92 Mathieu 1996.
- 93 *A gyönyörűség dalainak kezdete*, 11 (Molnár Imre fordítása).
- 94 *A gyönyörűség dalainak kezdete*, 6.
- 95 *A gyönyörűség dalainak kezdete*, 14.
- 96 Meskell 2002, 128.
- 97 McDowell 1999, 152.
- 98 Meskell 2002, 128.
- 99 Robins megjegyzi, hogy a dalok előadásakor a nő mondandóit nem feltétlenül nő, hanem a női szerepet magára öltő férfi is tolmácsolhatta, hasonlóképpen a kínai költészet egyes műfajaihoz. Robins 1993, 180.
- 100 Fox 1985, 234–235.
- 101 *A gyönyörűség dalainak kezdete*, 19–20.
- 102 *A gyönyörűség dalainak kezdete*, 23.
- 103 *A gyönyörűség dalainak kezdete*, 11. Vö. Meskell 2002, 133.
- 104 Fox 1985, 42.
- 105 Meskell 2000, 255.
- 106 Manniche 1987, 121, 16. jegyzet.
- 107 Parkinson 1995, 59.
- 108 Meskell 2002, 143.
- 109 Robins 1988, 69; Meskell 2000, 253.
- 110 Meskell 2000, 255.
- 111 A kereszténység a nemi érintkezésből fakadó eksztatikus élményt újabban az Istenhez közeledés eszközeként próbálja értelmezni. Ebben az esetben azonban nem a szexualitás tör utat és hatol be a személyes vallásosság szférájába, hanem a vallás igyekszik kiterjeszteni felügyeletét az egyén nemi életére. A témáról lásd Müller 2011.
- 112 Meskell 2000, 259–260.

Bibliográfia

- A gyönyörűség dalainak kezdete. Óegyiptomi szerelmes versek. Budapest, 1973.
- Antoni J. 1986. „Ausztrália és Óceánia”: Oláh T. (szerk.): *Fejezetek a szexualitás történetéből*. Budapest.
- Brunner, H. 1964. *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*. Ägyptologische Abhandlungen 10. Wiesbaden.
- Buchberger, H. 1983. „Sexualität und Harfenspiel. Notizen zur 'sexuellen' Konnotation der altägyptischen Ikonographie”: *Göttinger Miscellen* 66.
- Buda B. 1986. „Bevezetés”: Oláh T. (szerk.): *Fejezetek a szexualitás történetéből*. Budapest, 9–13.
- Csányi V. 1999. *Az emberi természet. Humánológia*. Budapest.
- Davies, N. de G. 1917. *The Tomb of Nakht at Thebes*. New York.
- Davis, W. 1996. „Winckelmann's „Homosexual” Teleologies”: N. B. Kampen (szerk.): *Sexuality in Ancient Art: Near East, Egypt, Greece, and Italy*. Cambridge, 262–276.
- Desroches Noblecourt, Ch. 1953. „Concubines du mort' et mères de famille au Moyen Empire”: *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 53, 7–47.
- Dover, K. J. 1978. *Greek Homosexuality*. Cambridge (magyarul: *Görög homoszexualitás*. Budapest, 2001).
- Dowson, T. A., „Queering Sex and Gender in Ancient Egypt”: C. Graves-Brown (szerk.): *'Don your wig for a joyful hour'*. *Sex and Gender in Ancient Egypt*. Swansea, 27–46.
- DuQuesne, T. 2005. „The Spiritual and the Sexual in Ancient Egypt”: *Discussions in Egyptology* 61, 7–24.
- Foucault, M. 1996. *A szexualitás története I. A tudás akarása*. Budapest.
- Foucault, M. 1999. *A szexualitás története II. A gyönyörök gyakorlása*. Budapest.
- Foucault, M. 2001. *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*. Budapest.
- Fox, M. V. 1985. *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*. Madison.
- Garton, S. 2004. *Histories of Sexuality*. London.
- Gayet, A. 1894. *Le temple de Louxor*. Mémoires publiés par les Membres de la Mission Archéologie Française au Caire 15. Paris.
- Graves-Brown, C. (szerk.) 2008. *'Don your wig for a joyful hour'*. *Sex and Gender in Ancient Egypt*. Swansea.
- Graves-Brown, C. 2010. *Dancing For Hathor. Women in Ancient Egypt*. London – New York.
- Gregersen, E. 1983. *Sexual Practices. The Story of Human Sexuality*. New York.
- Habachi, L. 1963. „King Nebhepetre Mentuhotep: His Monuments, Place in History, Deification and Unusual Representations in the Form of Gods”: *Mitteilungen der Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 19, 16–52.
- Hare, T. 1999. *ReMembering Osiris. Number, gender, and the word in ancient Egyptian representational systems*. Stanford.
- Helck, W. 1969. „Die Tochterheirat ägyptischer Könige”: *Chronique d'Égypte* 44/87, 22–26.
- Horváth Z. 2008. „A nők és a nemiség fogalmai az egyiptológiában”: *Ókor* 7/1–2, 94–101.
- Horváth Z. 2010. „Female Figurines”: Kóthay K. A. – Liptay É. (szerk.): *Egyptian Artefacts of the Museum of Fine Arts*. Budapest, 66.
- Houlihan, P. F. 1996. *The Animal World of the Pharaohs*. London.
- Manniche, L. 1987. *Sexual Life in Ancient Egypt*. London – New York.
- Manniche, L. 2001. „Sexuality”: D. B. Redford (szerk.): *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* III. New York, 274–277.
- Mathieu, B. 1996. *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne. Recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire*. Cairo.
- McDowell, A. 1999. *Village Life in Ancient Egypt. Laundry Lists and Love Songs*. Oxford.
- Meskel, L. 1998. „Consuming Bodies: Cultural Fantasies of Ancient Egypt”: *Body and Society* 4/1, 63–76.
- Meskel, L. 1999. *Archaeologies of Social Life. Age, Sex, Class, et cetera in Ancient Egypt*. Oxford.
- Meskel, L. 2000. „Re-em(bed)ding Sex: Domesticity, Sexuality, and Ritual in New Kingdom Egypt”: R. A. Schmidt – B. L. Voss (szerk.): *Archaeologies of Sexuality*. London – New York, 253–262.
- Meskel, L. 2002. *Private Life in New Kingdom Egypt*. Princeton–Oxford.
- Montserrat, D. 1993. „The Representation of Young Males in 'Fayum portraits'”: *Journal of Egyptian Archaeology* 79, 215–225.
- Montserrat, D. 1997. *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt*. London – New York.
- Montserrat, D. 1998. *Changing Bodies, Changing Meanings: Studies on the Human Body in Antiquity*. London.
- Müller, W. 2011. *Eksztázis. Szexualitás és spiritualitás*. Budapest.
- Naville, E. 1897. *The Temple of Deir el Bahari II*. London.
- O'Connor, D. 2001. „Eros in Egypt”: *Archaeology Odyssey* Sept-Oct., 42–49.
- Oláh T. 1986. „Előszó”: Oláh T. (szerk.): *Fejezetek a szexualitás történetéből*. Budapest, 7–8.
- Omlin, J. 1968. *Der Papyrus 55001 und seine satirische-erotischen Zeichnungen und Inschriften*. Turin.
- Parkinson, R. 1995. „'Homosexual' Desire and Middle Kingdom Literature”: *Journal of Egyptian Archaeology* 81, 57–76.
- Parkinson, R. 2008. „Boasting about Hardness: Constructions of Middle Kingdom Masculinity”: C. Graves-Brown (szerk.): *'Don your wig for a joyful hour'*. *Sex and Gender in Ancient Egypt*. Swansea, 115–142.
- Pinch, G. 1993. *Votive Offerings to Hathor*. Oxford.
- Robins, G. 1988. „Ancient Egyptian Sexuality”: *Discussions in Egyptology* 11, 61–72.
- Robins, G. 1993. *Women in Ancient Egypt*. London.
- Said, E. W. 1978. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London.
- Sethe, K. 1961. *Urkunden des Ägyptischen Altertums* IV. Berlin.
- Sternberg el-Hotabi, H. 1995. „Der Mythos von der Geburt des Gottkönigs”: O. Kaiser (szerk.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III.5: Mythen und Epen III*. Gütersloh, 991–1005.
- Sweeney, D. 2011. „Sex and Gender”: E. F. F. Frood – W. Wendrich (szerk.): *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0027fc04>
- Szilágyi V. 2006. *Szexualpszichológia. Tankönyv és dokumentáció*. Budapest.
- The Sakkarah Expedition: *The Mastaba of Mereruka I*. Oriental Institute Publications 31. Chicago, 1938.
- Voss, B. L. – Schmidt, R. A. 2000. „Archaeologies of Sexuality: an Introduction”: R. A. Schmidt – B. L. Voss (szerk.): *Archaeologies of Sexuality*. London – New York, 1–32.
- Waraksa, E. 2008. „Female Figurines (Pharaonic Period)”: W. Wendrich (szerk.): *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles. <http://repositories.cdlib.org/nelc/uee/1033>
- Weeks, J. 2010. *Sexuality*. London – New York³.
- Westendorf, W. 1967. „Bemerkungen zur 'Kammer der Wiedergeburt' im Tutankhamungrab”: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 94, 139–150.
- Wilfong, T. – Compton, G. et al. 1997. *Women and Gender in Ancient Egypt. From Prehistory to Late Antiquity: An Exhibition at the Kelsey Museum of Archaeology, 14 March – 15 June 1997*. Ann Arbor.

Hiánypótló Hiteles Meghökkenítő

- Világtörténelmi témák, magyar kapcsolódások
- Gazdag képanyag
- Egyedi ismeretterjesztő stílus
- Sajátos megközelítések
- Nemzetközileg jól ismert szerzők

A 2012. decemberi szám tartalmából:

- A globális történelem öt nagy kérdése
- Csányi Vilmos az emberi közösségek kialakulásáról
- Cromwell betiltatta volna a karácsonyt
- Vermes Géza a történelmi Jézusról
- Nem a két Kennedy mentette meg a világot a rakétaválság idején
- Fedák Sárival született meg itthon a bulvárhír

... és még sok minden más!

Keresse az újságárusoknál vagy fizesse elő!

Egyéves előfizetés (12 lapszám):
9540 Ft helyett **7950 Ft** (17% megtakarítás)

Féléves előfizetés (6 lapszám):
4770 Ft helyett **4290 Ft** (10% megtakarítás)



www.kossuth.hu
www.bbchistory.hu



(06-1) 225-8400
(06-1) 782-1710



795 Ft
Előfizetőknek
csak
635 Ft

Kalla Gábor (1959) régész-assziriológus, az ELTE Régészettudományi Intézetének docense. Kutatási területe az ókori Kelet régészete és történelme.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Kolostor a város felett. Egy kora bizánci kolostor Szíriában (2008/3).

Házasság és házasságkötés az ókori Mezopotámiában

Kalla Gábor

A házasság az emberi kultúrák történetének univerzális jelensége, melynek célja, hogy rokonsági kötelék létrehozásával alapítsanak új családot. A család biológiai, reprodukciós funkciói mellett számos más, társadalmi feladatot is ellát. Mivel a családok magától értetődően beágyazottak az adott társadalomba, azok múltbeli és jelenlegi sokszínűsége eltérő szociális feladatokat, ennek megfelelően eltérő családformákat és eltérő házasságkötési rituálékat eredményezett és eredményez.

A házasság minden társadalomban fellelhető feladatait Murdock nagy hatású antropológiai művében (1949) négy pontban foglalta össze: 1. szexuális, 2. gazdasági, 3. reprodukzív, 4. nevelési.

Mivel a házasság belépés egy új kapcsolatrendszerbe, általa új rokonsági hálózat jön létre, így kiválóan alkalmas politikai szövetségek megerősítésére. De emellett fontos, hogy a család a szoros fizikai kapcsolat révén a benne élő egyének számára pszichológiai támaszt nyújt, és még akkor is segíti a lelki egyensúly megtalálását, ha az érintkezés látszólag rideg és formális. Így a család feladatait két továbbival lehet kiegészíteni, és praktikus okokból érdemes Murdock sorrendjét is megváltoztatni. Mindezek alapján a következő funkciók mentén szeretném a mezopotámiai házasságokat röviden áttekinteni:

1. szexuális
2. reprodukzív
3. nevelési
4. pszichológiai
5. gazdasági
6. politikai/szövetségi

A különbségeket nem az jelenti, hogy az egyes kultúrákban léteztek-e ezek a funkciók, hanem az, hogy milyen az egymáshoz való viszonyuk, az egyes aspektusok milyen mértékben határozzák meg a házasság formáját és tartalmát, illetve a különböző társadalmi igények vagy funkcionális zavarok esetében milyen egyéb megoldásokat tartottak társadalmilag elfogadhatónak. Ha mezopotámiai szempontból nézzük végig a család itt felsorolt feladatait, mindenhol találunk olyan sajátos jelenségeket, melyek eltérnek a mi kulturális hagyományunktól.

Mezopotámiában a nemekkel kapcsolatos társadalmi szokások alapvetően a férfiak szempontjait, szexuális igényeit vették figyelembe. A jelenség háttérében a szexualitásnak mint az erő és a prosperitás megnyilvánulásának az antropológiában jól ismert jelentése húzódhat meg. Minél magasabb a férfi társadalmi státusza, annál nyilvánvalóbb, hogy kapcsolatai, szexuális lehetőségei a hierarchiában betöltött szerepéhez igazodnak.

A férfiak házasságon kívüli kapcsolatát láthatólag nem tekintették házasságtörésnek, forrásaink alapján úgy tűnik, hogy a prostitúció különböző formái társadalmilag elfogadottak lehettek. Az örömlányok szociális pozíciója időről időre változhatott, a görög hetérákhoz hasonlóan nemcsak szexuális szolgáltatásokat nyújtottak, hanem egyéb módon is szórakoztattak, például zenéltek és táncoltak. Úgy tűnik, gyakran

nem szorultak a társadalom peremére, sőt reális esélyük volt arra, hogy elismert házasságot kössenek. Például a sumer bölcsességirodalom egyik alkotásában, a *Šuruppak intelmei* című műben az apa azt tanácsolja a fiának, hogy ne vegyen feleségül örömlányt.

Bár a mezopotámiai kultúrában a monogám házasságok jelentették a kulturális normát, különleges esetekben a poligámia, a többnejű házasság is megjelent, melynek háttérében leggyakrabban politikai okok húzódtak meg.

Kizárólag az uralkodók szokása volt a kettőnél több feleség tartása, melyen belül szigorúan szabályozták a fő- és mellékfeleségek viszonyát. Központi probléma volt a féltékenység és vetélkedés, ezért általában az egyes feleségek külön háztartásokat irányítottak, ami különösen jól ismert jelenség a III. Ur-i dinasztia uralkodói családjainál. A feleségek hierarchiában elfoglalt szerepét eredeti családjuk politikai jelentősége határozta meg. Ezek lehetnek szövetséges hatalmak uralkodói vagy a helyi elit képviselőinek családjai. Ez utóbbi házasságoknak éppolyan erős lehetett a politikai szerepük, mint a dinasztikus házasságoké.

Nemcsak politikai jelentősége volt, hanem az uralkodó szexuális igényeinek kielégítésére is szolgált a hárem nyugatról eredő szokása. A szíriai Mári városából és az Asszír Birodalomból ismert kiterjedt háremekben a mellékfeleségek a források szerint gyakran a hadifoglyok közül kerültek ki, a kiválasztás szempontja a szépség és az énektudás volt. A háremek szimbolikus funkcióját jól jelzi, hogy ellenfelének leverése után a győztes uralkodó a hatalommal együtt megszerezte a legyőzött asszonyait is.

A mezopotámiai jog az óbabilóni korban a társadalom más tagjainak is engedélyezte a gyásos tartását, jól körülírható feltételek esetén. Ilyen ok lehetett, ha a feleséget betegsége vagy vallási-társadalmi pozíciója korlátozta a nemi életében. Ezt a problémát a reprodukcióval együtt érdemes tárgyalni.

A legtöbb kultúrához hasonlóan a mezopotámiai is a házasság legfontosabb céljának a gyerekek nemzését és felnevelését tartotta. A legsúlyosabb átkok közé tartozott, hogy valakinek „tépjék ki az alapját, semmisítsék meg a magját”, azaz utódok nélkül haljon meg. A magas gyermekhalandóság miatt a mezopotámiai emberek számára a sok gyermek volt a kívánatos cél. Nem véletlen tehát, hogy a feleség meddősége miatt a házasságot viszonylag egyszerűen felbonthatta a férj, különösen, ha erősebb volt a társadalmi helyzete. A házassággal létrejövő társadalmi kapcsolatok azonban gyakran fontosabbak voltak annál, hogy egy ilyen „baleset” miatt felbomoljanak, különösen akkor, ha a feleség befolyásos családból származott. Ebben



1. kép. Házaspár fogadalmi szobra. Nippur, Kr. e. 27. század (Iraq Museum, Bagdad)

az esetben társadalmi státusza felhatalmazta, hogy maga hozzon ágyast a családba, aki azonban engedelmességgel tartozott neki. Az ágyas lehetett a saját húga, így a társadalmi kapcsolatok nem forogtak veszélyben, de választhatott rabszolganőt is. A rabszolganő szociális helyzete úrnőjével szemben nem változott, a szerződések szóhasználata szerint a férj számára feleséggé vált, az úrnője számára viszont változatlanul rabszolganő maradt. Valószínűleg a férj és feleség egyenlő szociális pozíciója kellett ahhoz, hogy a férj léphessen, amennyiben a feleségnek a szexuális kapcsolatot megakadályozó betegsége volt. Ilyenkor a férj hozhatott új feleséget a házasságba, de a beteg asszonyt is el kellett tartania. Más esetekben, általunk nem ismert okok miatt is engedélyezhette a feleség, hogy a férj ágyast hozzon a házba.

Az óbabilóni korban számos olyan különleges női szerep ismert, melyeknél az elit családjából származó lányokat különböző istenségeknek szentelték. Nem lettek papnők, viszont magas presztízsű, speciális jogállást szereztek. Szerepük fontosságát jelzi, hogy például Hammurápi ún. törvénykönyve is foglalkozik helyzetükkel. Egyesek, például Šamaš isten *nadī-*

tumai önálló háztartásban éltek egy elzárt negyedben, és nem házasodhattak, mások, így Marduk isten *nadītumai* házasodhattak, de nem lehetett gyerekük. Anélkül, hogy elmerüljünk a változatos jogi helyzetekben, annyit érdemes elmondani, hogy a gyermekszüléstől eltiltott feleség gyakran saját, más, de szintén speciális jogállású, szülésképes testvérét hozta a házasságba mellékfeleségként.

A mezopotámiai családok nevelési szokásairól igen keveset tudunk, alig van olyan forrástípusunk, amelyben a gyerekek megjelennek, a szakirodalom alig foglalkozik ezzel a problémával. A közmondások alapján annyit tudunk, hogy a nemi szerepekre való nevelés korán megkezdődött. Eszerint a fiúk legyenek olyanok, mint az apjuk, a lányok pedig olyanok, mint az anyjuk. A fiúk elvárt szerepe a dominancia, a lányoké az engedelmesség, a fiú – valószínűleg nagyobb társaságban – beszélhet, a leánynak hallgatnia kell.

Nem világos, hogy az anyák mellett az apák milyen szerepet játszhattak a nevelésben. Úgy tűnik, a fiúk számára a szocializáció egyik legfontosabb terepe az apjuk társaságában végzett fizikai munka lehetett. A ritka kivételt az írnokiskolákban tanuló ifjak jelentették, akikkel az iskolai (Tábla háza = e_2 -dub-ba) irodalom részletesen foglalkozik. Különleges, kiemelt helyezésre utal az a sumer szöveg (*Az apa és hitvány fia*), amelyikben az apa azt mondja fiának, hogy kortársainak mind dolgozniuk kell, ő pedig tanulhat, ezért becsülje meg magát. Mivel életkorokat nem közölnek a szövegek, ezért lehetséges, hogy

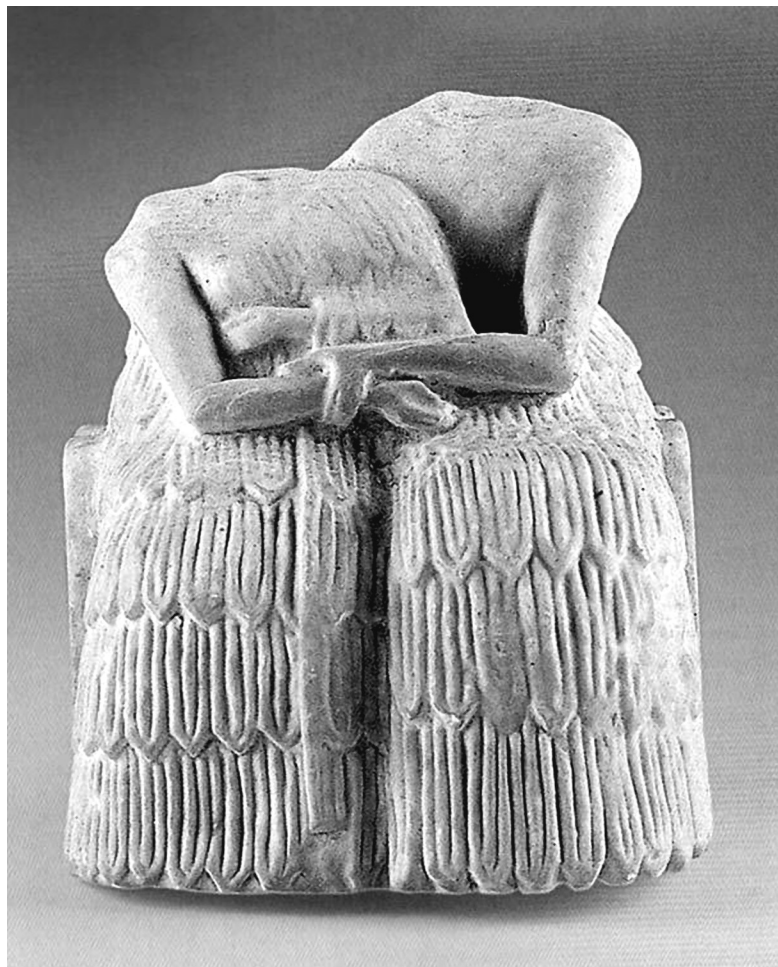
gyakrabban bukkannak fel a gyerekek, mint gondoljuk, például a fejadaglistákban. Tudjuk viszont, hogy szegényebb szülők gyakran adták bérbé gyermekük munkaerejét, mint erről a bérleti szerződések tanúskodnak.

A család érzelmi, pszichológiai funkciói talán a legnehezebben követhetőek a mezopotámiai forrásokban. Mivel a házasság az emberi együttélés intenzív, emocionális formája, és a feleket az abból születő gyermekek szorosan összekapcsolják, ezért még gyakran akkor is szoros kötelékek jönnek létre, ha a házasságra lépő felek előzetesen nem ismerik egymást, és csak családjaik akarátának engedelmessé válnak. Kérdés, hogy az érzelmi motiváció, a szerelem Mezopotámiában mennyire volt elfogadott faktora a házasságnak, és milyen mértékben voltak csak az egyéb szempontok döntőek.

Volt egy olyan eleme a mezopotámiai házassági szokásoknak, amelyet – legalábbis részben – az érzelmi motiváció elfogadásával magyarázhatunk, ez pedig az előházasság intézménye. A házassági folyamat első részeként a két család szerződéskötése után a leány a férj apjának házába költözött, de a házasság csak akkor vált teljessé, ha a pár elhálta, azaz szexuális kapcsolatba léptek. A két esemény között hosszú idő, akár több év is eltelhetett. E furcsa jogintézmény eredeti oka az lehetett, hogy a társadalmilag fontos eseményt, a házassági szerződést már akkor meg akarták pecsételni, amikor a menyasszony nemileg még éretlen volt. Ismerünk olyan szerződést, amely szerint a leány mindössze egy könyök (kb.

1/2 m) magas, amikor feleségnek adja a családjá. Ez egy szélsőséges példa, de gyakori lehetett, hogy a lányok egészen fiatal korukban, tizenéves koruk közepén léptek az előházasságba. Azért valószínű, hogy csak a leány lehetett éretlen ebben az időszakban, mert a források tanúsága szerint a vőlegény általában sokkal idősebb volt. A férj átlagosan elérhette a harmincéves kort az első gyermek születésének időpontjában, tehát az életkor szempontjából a görög világból is ismert mediterrán házassági típus volt Mezopotámiában jellemző, melynél az az ideális, ha a férj harminc körül van, a feleség pedig egészen fiatal.

A mi szempontunkból most az a fontos, hogy ha nem működött a kapcsolat, az előházasságot fel lehetett bontani, de itt is a férfi érdekeit vették figyelembe. Ha ő kezdeményezte a szakítást, ő csak a házassági foglalt (*terhatum*) veszítette el, a menyasszonynál viszont az előházasság alatti viselkedésétől függött, hogy magával vihette-e a teljes behozott vagyont, vagy szélsőséges esetben vízbe vetették, legalábbis a Hammurápi-kódex előírása szerint. Nyilván sok minden függött a felek társadalmi háttérétől, mégis látszik, hogy az előházasság egyik célja az volt, hogy a házasság érzelmi háttérét stabilizálja. Csak a teljesség kedvéért érdemes megemlíteni, hogy a mintaitételek (törvények) azzal is számolnak, hogy a vőlegény apja az előházasság ideje alatt hált a menyével, ilyenkor az apósnak súlyos kompenzációt kellett megfizetnie, a menyasszony pedig szabadon dönthetett további sorsáról. Bár a rendelkezésünkre álló jogi szövegekben nincs szó érzelmekről, a kora dinasztikus korból ismert házaspárszobrok a maguk



2. kép. Házaspár fogadalmi szobra. Mária, Kr. e. 26. század

egyszerűségében jól jelzik, hogy a házasság kötőereje ideális esetben Mezopotámiában is a szeretet volt.

A családok gazdasági funkciója az általuk működtetett háztartásokban realizálódik. Bár sok esetben a két jelenséget nem különbözteti meg a kutatás, és sokszor egybe is esik a két kategória, mégis alapvetően a társadalmi valóság két eltérő részéről van szó, ez Mezopotámia esetében teljesen egyértelmű. A család egy rokonsági rendszer, melynek tagjai közös fedél alatt laknak és közös fizikai környezetben, együtt lakva tartják fenn a háztartásukat, amely gazdasági egységként megadja a termelés és fogyasztás kereteit. A háztartás fizikai és szimbolikus kerete a lakóház, nem véletlen, hogy minden ókori nyelvben a ház és háztartás szó egybeesik. Minél nagyobb egy-egy háztartás, annál nyilvánvalóbb, hogy a közvetlen családnál nagyobb számú tagja van. Mezopotámiában a háztartás kiegészül szolgálakkal, rabszolgákkal és egyedülálló, elszegényedett vagy magukra maradt rokonokkal. A magánháztartások eltérő mérete jól követhető a régészeti ismert lakóházak alapján. Az óbabilóni kori lakóházaknál P. A. Miglus monográfiájában négy jól elváható méretkategóriát azonosított, 35 m²-es, 76 m²-es, 142 m²-es és 293 m²-es középértékkel, ha a házak hasznos alapterületét nézzük. Az örökségi okmányokból kiderül, hogy rabszolgákkal a 100 m²-nél nagyobb házzal rendelkező, nagyméretű háztartásokban találkozunk, de elszegényedett rokonokat kisebb háztartások is integrálhattak. A nagyobb háztartások magas társadalmi presztízsét a vendéglátások nagysága és gyakorisága adja. Jellegzetes módon a lakóházak egyre nagyobb méretével a lakóházak belső, intim tereinek mérete alig változik, inkább a kiszolgáló és fogadó térések alapterülete és az ilyen funkciójú helyiségek száma nő. Egy-egy jelentős lakomához nagyszámú személyzetre volt szükség.

A kutatásban nincs egyetértés, hogy a háztartások alapján szolgáló család típusa milyen volt Mezopotámiában. A hagyományos elképzelés szerint a Kr. e. 3. évezredben a többgenerációs család volt az elterjedtebb, majd lassan az elemi családok nyertek egyre nagyobb teret. Sokan kiemelik a kiterjedt családok későbbi jelentőségét is, elsősorban régészeti adatok alapján. Fontos azonban megjegyezni azt a módszertani problémát, hogy a kiásott lakóházak nem családtípusokat, hanem háztartásokat tükröznek. A nagyméretűre épített lakóházak nem egy nagyméretű, kiterjedt családot jeleznek, hanem elsősorban egy gazdagabbat, amelyik nagyobb háztartást birtokol, így lehetőségük volt az egyes funkciók jobb elosztására, specializált helyiségek kialakítására. Itt nincs hely az eltérő álláspontok megvitatására, de a legjobban dokumentált óbabilóni korban világos, hogy nem volt kizárólagos családforma, egy adott család történetében is az együttlakás és a gazdasági együttműködés különböző formái érvényesültek. Az örökségi jog az elemi családok kialakítását tartotta normának, a szülői örökséget a gyermekek egyenlő részekben teljesen elosztották. (Babilónia délebbi területein az elsőszülött fiú nagyobb részt kapott.) Mivel sokszor az elosztás több lépcsőben, több év eltéréssel is történhetett, egyes részeket osztatlanul hagyhattak, és átmenetileg közös fedél alatt is lakhattak. Ez az ún. testvéri család éppolyan átmeneti jelenség volt, mint az, amikor az előházasság részeként a menyasszony a vőlegény családjához költözött. Nem tudjuk, mikor történt meg az új, önálló háztartás és család megalapítása, talán az első gyermek megszületése után, talán később, de a városi népszerűség esetében a fiatalok bizonyo-

san nem maradtak tartósan a szülői házban. Nem világos az sem, hogy akik tartósan és közösen birtokoltak szántóföldeket és kerteket, azok egy fedél alatt laktak-e.

Mindenesetre a házasság egyik fontos célja Mezopotámiában is az önálló háztartás kialakítása lehetett, melyben eltérő módon vettek részt a felek családjai. Mint láttuk, nincs adatunk ennek időpontjára, de egyértelmű, hogy feltétele a férj önálló gazdasági tevékenységének megkezdése volt. Ilyenkor vagy az apa még életében kiadta a fiú örökrészét, vagy valamilyen szolgálat vagy hivatal révén szerzett birtokot és egyéb jövedelmet. A menyasszony családjának jegyajándéka a Kr. e. 2. évezredig alapvetően ingóságokból: bútorokból, háztartási felszerelésekből, ruhákból és ékszerekből állt, a Kr. e. 1. évezredben már a nagy összegű pénz (ezüst és arany), valamint a jelentős ingatlanok is megjelentek. A jegyajándék nagysága jelezte a társadalmi presztízszt, továbbra is biztosította a leány számára a korábban megszokott életvitelt. A hozomány különálló vagyონrészként működött, arról a család részletes listát készített, mivel ez a nő számára egyfajta életbiztosítás volt. Válás esetén a teljes jegyajándékot magával vihette, még a testápoló olajjal teli edényt is. Ha a feleség halála után más asszonytól is születtek gyermekek, mindenki saját anyja után örökölt. Nem lehetett ritka eset, hogy a férj halála után a gyerekek anyjukat eltávolították a szülői házból. Ezzel a helyzettel szemben nyújthatott védelmet az az ajándék, amit a férj adott szeretete jeléül a feleségnek, nyilván mert a hozománya túl kicsi volt.

A mindennapi életben a feleség joga és kötelessége volt a háztartás irányítása és gyarapítása, de üzleti ügyekben is helyettesíthette férjét, mint ez azokból a levelekből kiderül, melyeket asszonyok írtak távolban járó férjüknek az otthoni problémákról. A háztartást elhanyagoló feleség súlyos vétséget követett el, férje anélkül küldhette el a háztól, hogy vissza kellett volna adni a házasságba hozott jegyajándékot, sőt a Hammurápi-kódex tanúsága szerint (§141) megtehetette azt is, hogy másik feleséget magához véve a lusta asszonyt rabszolgaként tartotta tovább magánál. Ez utóbbira nyilván csak akkor került sor, ha a feleség családjá alacsonyabb társadalmi pozíciót foglalt el.

A házasság politikai funkciójáról már volt szó, de ez a szempont nemcsak az uralkodók esetében merült fel Mezopotámiában, hanem a társadalmi elit, a közepes és magas rangú tisztviselők családjainál is. Valószínűleg így kell értékelni az alábbiakban tárgyalt házassági ceremóniát is, melynél egy Ur városi leányt adnak hozzá egy Larsából származó vőlegényhez.

Az egész mezopotámiai kultúrkörből egyetlen olyan forrásunk van, amely elárul valamit a házasságkötés részleteiről. Ez a sokat idézett szöveg Ur városában került elő, s nem magát a tulajdonképpeni ceremóniát írja le, hanem csak a vele kapcsolatos kiadásokat. Szerencsénkre a leány apja, akinek a kiadásait rögzíti a tábla, az egyes tételekhez hozzáfűzte azt is, hogy milyen alkalomból történtek, így nagy vonalakban rekonstruálni lehet a rituálét. Mivel sokat idézett forrásról van szó, és értelmezése nem egyszerű, ezért itt a teljes dokumentumot bemutatom. Az első feldolgozó, S. Greengus (1966) óta a kutatás szakaszokra osztja a listát, a könnyebb érthetőség kedvéért én is ennek megfelelően tagolom a szöveget, minden szakasz elején összegezve a történéseket és megadva, milyen nagyságúak voltak a kiadások. Az értelmezéshez igen fontos C. Wilcke (1985) tanulmánya.

Egy menyasszony apjának kiadásai
(Ur Excavation Texts 5, no. 636)

I (1–5) A menyasszony apjának ajándéka a vőlegénynek (16 *šiqlum* kiadás)

„1 ½ *šiqlum* arany – ezüstértéke 6 ½ *šiqlum*; 1 *šiqlum* ezüst gyűrű; 1 egyszínű [...]–ruha – ezüstértéke 2 *šiqlum*; 1 ruha a derékra – ezüstértéke 5 *šiqlum*; 1 fejkötő? – Aplum ajándéka.”

II (6–8) Az egyezés hivatalossá tétele és szakrális megerősítése a templomokban (2 *šiqlum* kiadás)

„[...] 3 liter [...] – ezüstértéke 1 *šiqlum*, amit az istenek templomaiba bevitték Urban és Larsában; és 1 liter finom parfümolaj az istenek számára – ezüstértéke 1 *šiqlum*.”

III (9–17) A vőlegény családtagjai viszontajándékot (*biblum*) hoznak (vendégség: kb. 6 *šiqlum*)

„Azon a napon, amikor a *biblum*-ajándékot elhozták ide, akik a *biblum*-ajándékot elhozták ide, 1 liter finom parfümolajjal kenték be magukat. 60 liter finom árpaliszt; 60 liter árpadara; 2 *pīhu*-tárolóedény (40 liter) *billatum*-sör; 2 juh – ezüstértéke 2 *šiqlum*; 4 liter olvasztott vaj, 5 liter szezámolaj – ezüstértéke 1 *šiqlum*; 1 liter *mersu*-sütemény; 2 [+x liter] korpás sütemény; ezeket vittem [...]–nek, az ő fivérének asztalára.”

IV (18–21) A vőlegény két családtagja újra eljön (vendégség: kb. 3 *šiqlum*)

„Amikor *Sāt-Ilabrat* és *Ea-lamassī* eljöttek ide: 1 juh – ezüstértéke 1 *šiqlum*; 1 *pīhu*-tárolóedény (20 liter) *billatum*-sör; 30 liter [...] és 1 liter finom parfümolaj – ezüstértéke 1 *šiqlum*.”

V (22–25) A vőlegény apjának látogatása (vendégség: kb. 2 *šiqlum*)

„Azon a napon, amikor [...] az apja eljött ide Urba: 60 liter finom árpaliszt; 60 liter árpadarát; 1 juhot – ezüstértéke 1 ½ *šiqlum* és 1 *pīhu*-tárolóedény (20 liter) *billatum*-sört vittek neki.”

VI (26–28) A vőlegény anyjának látogatása (vendégség: kb. 2 *šiqlum*)

„Az anyja eljött ide Urba: 1 juhot – ezüstértéke 1 ½ *šiqlum*; 1 *pīhu*-tárolóedény (20 liter) *billatum*-sört és 60 liter árpadarát vittek neki.”

VII (29–31) A menyasszony szülöktől való elválásának kezdete (vendégség és egyéb kiadások: több mint 1 *šiqlum*)

„Az *Enki-kapuban* az anyja elengedte őt: 20 liter kenyeret; 40 liter sört és rituáléhoz egy juhot vittek neki (*fem.*) – ezüstértéke 1 *šiqlum*.”

VIII (32–33) A menyasszony rituális fürdője

„Amikor fürdött: 60 liter sör a *kirrum-lakomához*.”

IX (34–35) Nyilvános rituális séta (?) (vendégség és egyéb kiadás: több mint 1 *šiqlum*)

„Amikor többször jöttek-mentek: 20 liter kenyér; 1 *pīhu*-tárolóedény (20 liter) *billatum*-sört; és egy juhot rituáléhoz – ezüstértéke 1 *šiqlum*.”

X (36–38) A vőlegény belépése a menyasszony apjának házába (vendégség: több mint 2 *šiqlum*)

„Amikor a házamba belépett: 1 juh került levágásra – ezüstértéke 2 *šiqlum*; 60 liter árpadara került megsütésre; 2 *pīhu*-tárolóedény (40 liter) *billatum*-sör került kiöntésre.”

XI (39–45) A vőlegény és barátai négyhónapos vendégjárása (vendégség: kb. 30 *šiqlum*)

„4 hónapon keresztül járt a házamba, naponta 10 liter kenyér; 20 liter sör és 1 *pīhu*-tárolóedény (20 liter) *billatum* sör volt az élelemellátmánya: 4 hónap alatt (összesen) 1200 liter kenyér; 2400 liter sör és 120 *pīhu*-tárolóedény (2400 liter) *billatum*-sör. 10 liter finom parfümolaj – ezüstértéke 10 *šiqlum*; 10 liter szezámolaj – ezüstértéke 1 *šiqlum* volt az olajellátmánya; 20 liter *disznózsír* – ezüstértéke: 1 *šiqlum*; (*ennyit*) kapott 4 hónap alatt.”

XII (46–50) A férj magával viszi a feleséget (vendégség: több mint 6 *šiqlum*)

„Amikor elvitte őt (*fem.*) magával: 10 liter szezámolaj – ezüstértéke 1 *šiqlum*; 4 liter parfümolaj – ezüstértéke 4 *šiqlum* – az olajos edényébe; [1 juh –] ezüstértéke 2 *šiqlum*; 60 liter árpadara és 1 *pīhu*-tárolóedény (20 liter) *billatum*-sör.”

XIII (51–53) Valakinek a látogatása a férj családjából (vendégség: több mint 1 *šiqlum*)

„[...] Urba jött: 10 liter kenyeret; 20 liter sört 1 *pīhu*-tárolóedény (20 liter) *billatum*-sört és ½ liter parfümolajat vittek neki – ezüstértéke 1? *šiqlum*.”

XIV (54) Ruhaajándék valakinek

„A másik 2 ruhájához [...]”

Csak a kiadások száraz felsorolását végignézve is azonnal szembetűnő, hogy igen összetett interakciós rendszerről van szó. A két család hónapokon keresztül gyakran találkozik, és ilyenkor jelentősek a kiadások, összesen legalább 72 *šiqlum* (több mint fél kg) ezüst csak az egyik oldalon, hiszen a másik család költségeit nem ismerjük. Figyelembe véve, hogy 1 *šiqlum* (8 g) ezüst volt egy bérmunkás havi bére, hatalmas összegről van szó. A kiadások teljes értéke nagyjából egy 90 m²-es ház árának felel meg. Épp egy ilyen nagyságú házban került elő a tábla (Quiet Str. 7; az ásató, L. Woolley elnevezése szerint). Ha az apa azonos ennek a háznak a tulajdonosával, Ku-Ningallal, aki Nanna isten egyik papja volt, és a papi hierarchia közepén foglalt helyet, akkor látjuk, hogy a társadalmilag elvárt magas költségek a középrétegeket is érintették. A kiadások jellegéből kiderül, hogy nemcsak a két család közvetlen tagjai, hanem a szélesebb rokonság, a háznép és egyéb függő személyek is részt vehettek a lakomákon, tehát alkalmas volt a szociális kapcsolatrendszerek megszilárdítására és függési viszonyok kialakítására is.

Nézzük a rekonstruálható történéseket! Az I. szakasz az eseménysor elindításáról szól, ez a két család egyezésének kezdete, a kapcsolatokat ajándékcserre erősíti meg. Majd kiderül (II. szakasz), hogy a vőlegény családja Larsába, egy Urhoz közeli nagyvárosba való, tehát mindkét család városában, valószínűleg a két főisten templomában (Ur: Nanna temploma; Larsa: Šamaš temploma) szakrálisan megerősítik az egyezséget. A III. szakaszban a vőlegény családjának viszontajándékára (*biblum*) került sor, melyet általában nem pénzben, hanem naturáliákban fizettek. A vendéglátás során drága parfümös testápoló olajat osztottak, sűrű húsos-zöldes leves, sört és édes gyümölcsös süteményt szolgáltak fel. A felhasznált alapanyagok mennyisége alapján viszonylag sok vendég vehetett részt a lakomán. A következő három időpontban (IV–VI. szakasz) a vőlegény családjának először



3. kép. Nők fonás közben. Intarzia. Mári, Kr. e. 26. század (Aleppó, Nemzeti Múzeum)

két meghatározatlan női tagja, majd az apa és végül az anya jött el külön-külön, és mindegyik látogatás nagyobb vendéglátással járt. Nem tudjuk, hogy a menyasszony családja hány látogatást tett Larsában. A következő szakasz már a menyasszony Van Gennep szerinti szeparációs rítusainak kezdete. Az Enki-kapuban egy ünnepség keretében válik el a leány az anyjától, de nem világos, hogy ekkor hová kerül, majd a menyasszony rituális megfürdetése következett (VII–VIII. szakasz). Több kutató úgy véli, hogy ez a nászéjszakát, a házasság elhálását közvetlenül megelőző momentum, de ez valószínűleg nem áll, hiszen még csak az előházasság kezdetéről van szó. A *kirrum* vitatott értelmű szó, talán eredetileg egy sörtároló edény neve, de átvitt értelemben egy lakomafajta. Érdekes, hogy csak a sörről van szó, talán az ételt a másik fél állhatta. Ezután egy rejtélyes értelmű szakasz következik (IX.). Az itt használt ige többszöri járást jelent, Greengus a vendégsereg elvonulására gondol, de a vőlegény ekkor még nem lépett be apósának házába, hiszen ez csak a következő részben történik. Wilcke egy sumer költemény alapján nyilvános sétát feltételez, melynek során a szövegünk szerint egy rituálé keretében juhott vágta, tehát ez a séta valamilyen formában ritualizált lehetett. A vőlegény hivatalos belépése apósa házába (X. szakasz) egy hosszú látogatássorozat kezdete. Ez a sorozat négy hónapig tartott (!), és a vőlegény minden alkalommal barátaival

érkezett (XI. szakasz). Az ebből következő kiadások jelentik az egyik legnagyobb tételt. Nem világos e gyakori látogatások szociális jelentése, hiszen már nem a két családról volt szó – talán a menyasszony és vőlegény összeismerkedését szolgálta. Csak a négyhónapos folyamatos vendéglátás után zárul le az átmeneti időszak, amikor a férj magával viszi a feleségét, amit újabb lakomával ünnepelnek meg. Sajnos nem mondja meg a szöveg, hogy mi a leány státusza ekkor – menyasszonyból feleséggé vált-e. Van, aki szerint a döntő esemény a házasság során a vőlegény házába való bevonulás (*domum deductio*), itt a forrás természete szerint csak az elvitel csapódik le. A korábban tárgyalt előházasság intézménye alapján valószínű, hogy a visszafordíthatatlan állapot bekövetkezte, a házasság elhálása csak jóval később következett be. Egy perirat tanúsága szerint előfordulhatott, hogy az elhálás tíz év után sem történt meg. Ami biztos, hogy a vőlegény apjához való költözéssel az előházasság biztosan elkezdődött, és a házassági rituálé eseménysora lezárult. Bár nem említi a szöveg, de az apa költségeit tovább növelte, hogy a leány nyilván ekkor kapta meg a jegyajándékát (*terhatum, nuddunnum*), amit magával vitt. A két család részéről az eseménysort további udvariassági látogatások zárták le (XIII–XIV. szakasz). Nem tudjuk, mennyire volt általánosan elterjedt az ilyen összetett házassági ceremóniasor, de a kiadások más esetekben sem lehettek csekélyek.

Bibliográfia

- Asher-Greve, J. M. 2002. „Decisive Sex, Essential Gender”: S. Parpola – R. M. Whiting (szerk.): *Sex and Gender in the Ancient Near East*. CRRAI 47. Helsinki, 11–26.
- Bender, D. R. 1967. „A Refinement of the Concept of the Household”: *American Anthropologist* 69, 493–504.
- Dalley, S. 1980. „Old Babylonian Dowries”: *Iraq* 42, 53–74.
- Greengus, S. 1966. „Old Babylonian Marriage Ceremonies and Rites”: *Journal of Cuneiform Studies* 20, 55–72.
- Miglus, P. A. 1999. *Städtische Wohnarchitektur in Babylonien und Assyrien*. Baghdader Forschungen 22. Mainz.
- Murdock, G. P. 1949. *Social Structure*. New York – London.
- Roth, M. T. 1987. „Age at Marriage and the Household: A Study of Neo-Babylonian and Neo-Assyrian Forms”: *Comparative Studies in Society and History* 29, 715–747.
- Roth, M. T. 1989–90. „Material Composition of the Neo-Babylonian Dowry”: *Archiv für Orientforschung* 36–37, 1–55.
- Roth, M. T. 2006. „Marriage, Divorce, and the Prostitute in Ancient Mesopotamia”: C. Faraone – L. McClure (szerk.): *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. Madison, 21–39. (A tanulmány magyar fordítását lásd jelen számunkban.)
- Westbrook, R. 1988. *Old Babylonian Marriage Law*. AfO Beih. 23. Horn.
- Wilcke, C. 1985. „Familiengründung im alten Babylonien”: E. W. Müller (szerk.): *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung*. Freiburg–München, 213–317.
- Weiershäuser, F. 2008. *Die königliche Frauen der III. Dynastie von Ur*. Göttingen.
- Ziegler, N. 1999. *Le Harem de Zimrí-Lim*. Florilegium marianum 4. Paris.



Fővárosi régészeti értékeink másként

 **Műtárgy mesék**

Tales of finds 

Archaeological finds in a different perspective

Időszaki kiállítás az Aquincumi Múzeumban

2012. október 12. – 2013. szeptember 29.

Szokatlan időszaki kiállítással jelentkezett 2012 október közepétől az Aquincumi Múzeum. A múzeum kutatói – régészei és restaurátorai – ez alkalommal ugyanis legkedvesebb tárgyait mutatják be. A múzeumban sok olyan tárgy van, amelyek eddig a raktárakban lapultak, és funkciójukra, rendeltetésükre csak nemrég döbbsentek rá a kutatók. Most ezekből kap válogatást a nagyközönség. A rendhagyó tárlaton a múzeum összesen 35 régésze és restaurátora mutatja be legkedvesebb leleteit, személyes hangvétellé ismertetővel együtt, amelyekből nemcsak az derül ki, miért ez a kutató kedvenc tárgya, hanem a lelet történetéről, lelőköri körülményeiről is pontos képet kaphatnak a látogatók, és bepillanthatnak a kulisszák mögé. A kiállításban olyan különlegességek szerepelnek, mint egy római kori táblajáték, egy császári gyaloghíntő-hordozó sírfelirata, utazó kocsi alkatrészei, római kori éjjeli edény, őskori olvasztókemence részei, vagy éppen egy több mint 5000 éves, cserélhető fejű szobrocska. A tárlatot számos rekonstrukciós rajz, a kutatók kedvenc tárgyaikkal együtt készült portréfotói és – az utánpótlásra is gondolva – gyermeksarok egészíti ki.

Martha T. Roth assziriológus, a Chicagói Egyetem Keleti Intézetének professzora, a *Chicago Assyrian Dictionary* főszerkesztője. Kutatási területe a mezopotámiai társadalom- és jogtörténet.

Fontosabb kötetei:

Babylonian Marriage Agreements, 7th–3rd Centuries B.C. Kevelaer, 1989.

Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor. Atlanta, 1995 (2., átdolgozott kiadás: 2000).

Házasság, válás és prostitúció az ókori Mezopotámiában

Martha T. Roth

Bevezetés

A „legrútabb hagyomány”, ahogy Hérodotos hívta. A történetíró a görög–perzsa háborúhoz vezető eseményeket tárgyaló munkájában a babilóni Ištár-templomhoz kötődő hírhedt szokásokról írva azt állítja: minden nőnek életében egyszer szexuális kapcsolatot kellett létesítenie egy idegennel, egy ezüstért, hogy az istennő iránti kötelezettségét teljesítse.

A babilóniak legrútabb hagyománya a következő. Minden itt született nőnek életében egyszer le kell telepednie Aphrodité szentélyében, s odaadnia magát egy idegen férfinak. Sok asszony, aki nagyra tartja gazdagságát, restell a tömegben elvegyülni, s fedett kocsiban megy el a templomba, rabszolgái nagy csapatának kíséretében. A legtöbben azonban a következőképpen cselekszenek. Koszorúval a fejükön letelepednek Aphrodité szent területén, ahol hullámszik a tömeg, az emberek jönnek-mennek. Az asszonyok csoportjai között ösvények haladnak, ezeken járkálnak az idegen férfiak, hogy válasszanak közülük. Ha egy asszony itt egyszer leült, addig nem mehet haza, amíg egy idegen férfi nem dob egy ezüstpénzt az ölébe, s kívül a szent helyen nem közöskül vele. Pénzdobás közben a férfinak ezt kell mondania: „Mülitá istennőt hívom.” Az asszuroknál ugyanis Aphroditének Mülitá a neve. Az ezüstpénzt, bármekkora legyen is, nem szabad visszautasítani, mert a pénzdarab meg van szentelve. Az asszony azt követi, aki először dobott az ölébe pénzt, és senkit sem szabad visszautasítania. Miután odaadta magát, s ekképp leróta az istennő iránti kötelezettségét, hazatér, s attól kezdve semmi pénzért nem hajlandó még egyszer megtenni. A szépek és természetre vonzók igen hamar hazamehetnek, a csúnyáknak viszont sokáig kell várakozniuk, amíg teljesíthetik kötelezettségüket. Van rá eset, hogy a várakozás három-négy évig is eltart.¹

Ez az ötödik és egyben utolsó babilóni szokás az, amelyet Hérodotos különösképpen említésre méltónak vélt. Az első szokás, amely Hérodotos megítélése szerint a legbölcsebb, a menyasszonypiachoz kapcsolódik, ahol két módon folyt az árverés (egyrésről a legszebbért, másrésről a kezdő ár alullicitálásával a legcsúnyábbért [I. 196]). A második legbölcsebb szokás az orvosi diagnózis módszere: Hérodotos állítása szerint a babilóniak – akiknek szerinte nem voltak orvosaik – kivítették a betegeiket a piacra, hogy az arra járókhoz fordulva azok tanácsát kérjék, akik már szenvedtek hasonló betegségtől (I. 197). A harmadik szokás, amelyet Hérodotos feljegyez, az, hogy a babilóniak a halottaikat mézben temetik el (I. 198). A negyedik szokás a posztkoitális rituális tisztálkodást írja le, amely illatszerek használatát és mosakodást foglal magában (I. 198).

Bizonyára nem a véletlen műve, hogy az öt „hagyományból” kettőnek a tárgya a betegség és a halál, a másik háromnak pedig a nemi érintkezés és a házasság. Ezek azok az érdekes témák, amelyek a mindenkori közönséget lekötik. Azonban, ahogyan az általánosan elfogadott a kutatók körében, Hérodotos nem a történeti Babilónról beszélt, hanem arról, ami lényegileg nem görög, a „Másról”, a „görög polis antitípusáról”, amivel szemben a görög népesség meghatározta magát.² Mindenesetre

képzelmései és merengései fogékony hallgatóságra találtak az ókorban: Strabón (XVI. 1. 20) is megismétli őket, szerepelnek az apokrif Jeremiás-levél (= Baruch) 6:43-ban, és máig megőrizték buja vonzerejüket. Miközben egyetlen mai tanulmány sem ad hitelt azon egyéb „babilóni hagyományoknak”, amelyekről a történetíró beszámol – legyenek azok bölcsek vagy szégyenletesek –, a szüzesség rituális elvételéről és a hétköznapi nők szexuális elérhetőségéről szóló története („babilóni szent prostitúció”) makacsul tartja magát a szakirodalomban mint elfogadott tény.³

E tanulmány célkitűzései szerények.⁴ Nem szándékozom közelről megvizsgálni minden egyes ókori szöveghelyet a több mint kétezer éven átívelő ékirásos források közül, amelyek a „prostitúcióra” vagy tágabban a házasságon kívüli szexuális érintkezésre vonatkoznak. Ehelyett a szabályozott és szabályozatlan szex közötti metszéspontra és konfliktusra koncentrálok, vagyis a társadalmi és jogi feszültségekre, amelyek a házasság – a „hűség és a termékenység”⁵ helye – és a házasságon kívüli kapcsolatok között húzódnak meg – hiszen ezek következményei egymással versengve ellentétben állnak. Legelőször is a „szakrális prostitúció” fogalmát kell tisztáznunk, amelyet Hérodotos hívtott életre, ha ezt csupán csak azért tesszük is, hogy végül kiiktassuk a tudományos diskurzusból.

A „szent prostituált”

Westenholz 1989-es tanulmányában erre a következtetésre jutott: „Mezopotámiában nem létezett olyan intézmény, amelyet szakrális prostitúcióként jelölhetnénk meg.”⁶ Frymer-Kensky könyvének a nőkről és a pogány mítoszok biblikus transzformációjáról szóló fejezete, amely az izraeli szexuális kultúra feltételezett orgiasztikus jellegével foglalkozik, és „Az orgia mítosza” alcímet viseli, azt állítja: Mezopotámiában „nincs arra bizonyíték, hogy bárki [templomhoz kötődő nő] a szakrális kötelezettségei részeként szexuális aktust hajtott volna végre”.⁷ A kultikus feladatokat végző női személyzet számos osztályát ismerjük – legtöbbször az óbabilóni kor idején bukkan fel (Kr. e. 19–17. század) –, és ezeknek a kultikus szolgálatban levő nőknek a szexuális, családi, illetve magánéletéről is számottevő információval rendelkezünk. Tudjuk például, melyiküknek engedték meg, hogy férjhez menjen, gyerekei legyenek, és felnevelje őket, azt, hogy kik éltek közülük elkülönítve, „kolostorokban”, kik örökölték az apai vagyontól, kiknek volt módja arra, hogy eladják az örökséget a kultikus személyzet más tagjainak vagy bérbe adják házaikat, földjeiket, kertjeiket, és így bevételhez jussanak. Érdekes módon jóval kevesebbet tudunk kultikus feladataikról, illetve arról, hogy mely ceremóniákban vettek részt, és milyen minőségben. Azt viszont biztosan állíthatjuk, hogy egyikük sem vett részt olyan szexuális tevékenységben, amely kultikus feladataik kifejezett része lett volna az *entu* papnőn kívül, aki a Kr. e. 3. évezred végén (a III. Ur-i dinasztia és az Isin-kor idején) részt vett a király és Inana istennő közötti szent nász szertartásában, amely „az egyik eszköze volt annak a király számára, hogy biztosítsa a legitimitását és az isteni áldást, és hogy megerősítse a saját maga és a népe istenek iránti kötelezettségeit”.⁸

Világos, hogy ezen a meglehetősen korlátozott és strukturált „szent nászon” kívül nem létezett olyan ritualizált vagy intéz-

ményesített szexuális érintkezési forma, amelyet a mezopotámiai vallásossághoz vagy templomokhoz köthetnénk. Sem a női, sem a férfi kultikus személyzet tagjait, azonosítsák őket akár rituálisan, akár lexikálisan (*entu, enu, kezertu, kezru, qadištu, qadišu, šugītu, šugū* stb.), nem lehet prostituálnak tekinteni. A prostitúciónak a társadalomra és specifikusan a házasságra gyakorolt hatását tehát a vallásosság bevonása nélkül kell tárgyalnunk.⁹

A magánprostituált

A mezopotámiai világban megvolt a szexuális szolgáltatásokat pénzbeli ellenszolgáltatás fejében nyújtó nők helye, azaz a „prostituáltaké”. Azonban még ez az egyszerű állítás sem általánosan elfogadott. Habár Lambert 1992-ben megállapította, hogy „ismert egy szó a »prostituált«-ra: a babilóni–asszír *harīmtu*, amely a sumer *k a r . k i d* nak felel meg”,¹⁰ Assante 1998-as könyvében amellet foglalt állást, hogy a *k a r . k i d / harīmtu* nem (csak) prostituált, hanem „olyan nő, akinek a szexualitása nincs szabályok közé szorítva”. Assante szerint ez annyit tesz, hogy e nő nem valaki „lánya” vagy „felesége”, hanem „mai kifejezéssel élve: egyedülálló nő”.¹¹ Assante nem azt állítja, hogy egyetlen *harīmtu* sem prostituált, csupán azt, hogy nem minden *harīmtu* prostituált. Az a feltevés, hogy a *harīmtu* „kívül áll a társadalmi normákon vagy elkülönül tőlük, azaz a patriarchálisan kontrollált családtól... ebben a jogi környezetben a *k a r . k i d / harīmtu* bárkit jelölhet a szüztől a prostituáltig”.¹²

A milliónyi jogi, adminisztratív, gazdasági és irodalmi szöveg óriási mezopotámiai korpuszában a prostitúció – vagyis: az anyagi javakért cserébe nyújtott szex – csak egyetlen szöveghelyen mutatható ki világosan: egy (vagy több) Inanához (Nanayaként) szóló dalban, amely több majdnem teljes másolatból ismert (valamennyi az óbabilóni időszakra tehető).¹³ Az istennő így környékezi meg a férfi beszélőt (21–24. sor):

*Ne áss csatornát, hadd legyek én a csatornád,
ne szántsá fel a földet, hadd legyek én a földed,
földműves, ne keress nedves helyet,
hadd legyek én a nedves helyed.*

Aztán a férfi enyeleg vele (15–18. sor):

*Amikor férfival beszélsz, nőies,
ha férfira nézel, nőies,
ha a falnál állsz, meztelenséged édes,
amikor lehajolsz, a csípőd édes.*

Miután felkeltette a férfi vágát, rátér a lényegre (19–20. sor):

*Ha a falnál állok, egy sékel,
ha lehajolok, másfél sékel.*

Más sumer és óbabilóni akkád himnuszok és szerelmi költemények is erotikától fűtött hangon beszélnek az istennővel való szex gyönyöreiről, de ez az egyetlen, amelyik a szolgáltatás árát is említi – és ne felejtjük el, hogy mindvégig Inana istennő árfolyamáról beszélünk, nem egy halandó szajháéről.

A hajadon nő fenyeget: házasság, válás és prostitúció

Számos utalást találunk az ékirásos forrásokban különféle szexuális tevékenységekre, amelyek nem a feleséghez kapcsolódnak, de az irodalmi szövegeket, ómeneket, közmondásokat a műfajuk korlátait figyelembe véve kell értelmeznünk, továbbá a szexuális tevékenységre tett utalások funkciója túlságosan összetett és sokrétű ahhoz, hogy egyszerű következtetéseket vonhassunk le belőlük az erkölcsi vagy jogi viszonyokra vonatkozóan. Az ilyen szövegek ritkán informálnak bennünket a prostitúció (amelynek képviselői bizonyos értelemben szabadon mozogtak a szexuális és reprodukciós piacon) és a törvényes házasság (amelynek az ellenőrzött, szabályozott és legitim szexuális tevékenység helye, és törvényes öröklés származik belőle) egymást keresztező területéről.

Egy házas férfi, aki egy prostituálttal lefeküdt, nem követelt el „házasságtörést”. Mezopotámiában, mint ismeretes, akár csak sok más helyen és korban, a házasságtörés azt jelentette, hogy egy házas nő egy másik férfival feküdt le, ezáltal megsértve férje kizárólagos szexuális és utódnemzési jogait. A nő szeretője, akár házas volt, akár nem, tolvajnak minősült, mivel egy másik férfi tulajdonát sértette meg. A szerető feleségét nem érte olyan sérelem, amely a felszarvazott férjéhez hasonlítható lett volna. Más szóval csak egy károsított felet ismertek el: a nő férjét, akit a nő megcsalt.¹⁴

Mi a helyzet a mindkét fél beleegyezésével történő nemi érintkezéssel, amelyet a férfi (legyen házas vagy sem) egy sem nem házas, sem nem eljegyzett nővel folytat? Miközben a jogi gyűjtemények szerint mindenkit, aki szexuálisan érintkezett egy házas vagy eljegyzett nővel – nemi erőszak, konszenzuális szex vagy elcsábítás útján – súlyos pénzbírsággal és testi fenytéssel sújtottak, ahogy azokat is, akik hajadon nőt erőszakoltak meg (lett legyen akár szabad, akár rabszolga),¹⁵ a hivatalos álláspont kevésbé világos abban az esetben, ha a férjzetlen nő önként létesítette a kapcsolatot. Ezt a helyzetet két forrásunk tárgyalja: a Kr. e. 19–18. századi sumer jogi gyakorló-tábla (SJGyT) és a 14. századi középasszír törvények (KAT).¹⁶

SJGyT 7'. §

Ha megbecsteleníti valaki lányát az utcán, a nő apja és az anyja nem azonosítják (?) őt, de a férfi kijelenti: „Elveszlek feleségül” – a nő apja és anyja adják hozzá lányukat feleségül.¹⁷

KAT 56. §

Ha egy hajadon saját akaratóból lefekszik egy férfival, a férfi esküdjön meg rá, a férj feleségéhez nem lehet követelésük, a paráználkodó fizessen „háromszor” annyit, mint ami a hajadon értéke, a nő apja bánjon lányával úgy, ahogyan neki tetszik.¹⁸

Így a sumer törvények szerint a (nemi erőszakot elkövető?) férfi választhatja azt, hogy feleségül veszi az érintett nőt, ha a nő szülei is beleegyeznek. (Ez a megoldás az ókori Izraelben is, lásd Deut 22:28–29.) Az asszír törvényekben fél évezreddel később egy olyan férfinak, aki férjzetlen nővel annak beleegyezésével szeretkezett, nem kellett tetteért életével, illetve felesége életével vagy becsületével fizetnie, hanem csak pénz-



„Az ablakon kitekintő nő”. Feltehetően prostituáltat ábrázoló elefántcsont bútorlap Kalhuból, Kr. e. 9–8. század (Soldi 2006, 278 nyomán)

büntetéssel kellett a nőt elvesztett szüzességéért kárpótolnia, és a nő sorsát az apja belátására bízták. A két szituáció alapvetően különbözik, de két pontban megegyeznek: 1. a szülők magától értetődő fennhatósága (sőt tulajdonjoga) a lány szüzessége felett, 2. a férfire kiszabott relatíve csekély mértékű pénzbírság (már ha egyáltalán kellett fizetnie; mindenesetre jelentősen kevesebb volt a büntetés ilyenkor, mint a házas vagy eljegyzett nők esetében).

Vajon ezek a nők prostituáltak? A sumer törvények a nőt mint egy „férfi lányát” említik (d u m u . m u n u s l u₂); a középasszír rendelkezésben „hajadon”-nak (*batultu*) hívják – kiházasható lány, akitől elvárják, hogy szűz legyen.¹⁹ A szülői fennhatóság miatt meglehetősen valószínűtlen, hogy prostituált lett volna. Van azonban egy rendelkezés a jogi gyűjteményekben, amelyet itt tárgyalnunk kell: Lipit-Ístar törvénykönyve (LT) 30. §. Az itt megnevezett nőről nem derül ki, hogy szabad vagy rabszolga-e, házas-e vagy hajadon, illetve milyen korú, hanem egy egész más kategóriába helyezik: a megjelölése k a r . k i d . A kifejezést Lambert a prostituált egyértelmű megnevezésének tartja (habár ezt Assante vitatja). A sumer jogi intézkedés egyike a három bizonyítékul hozott szöveghelynek Raymond Westbrook 1984-es, „The Enforcement of Morals in Mesopotamian Law” című tanulmányában, amelynek címe nem mentes a gendersztereotípiáktól. Az LT 30. § így szól:

Ha egy fiatal házasember elvett egy »utcanőt« a köztérről, (és) a bírái elrendelték neki, hogy ehhez az »utcanőhöz« nem térhet vissza, (ha) ezután első feleségétől elválik: a feleségétől való elválás pénzét...²⁰

Westbrook értelmezése szerint a „házas státus a férfi számára alapvetően meghatározta tettei jogi elbírálását”, és „a törvények célja... nem az, hogy az egyén jogait védje, hanem hogy fenntartsa egy erkölcsi normát”.²¹ Az én állásfoglalásom épp el-



Coitus a tergo közben a nő szívószállal sört iszik.
Óbabilóni kori (Kr. e. 19–17. század) terrakotta lap. Berlin,
Vorderasiatisches Museum, VA Bab 3576 és VA Bab 29608
(André-Salvini 2008, 93, no. 56 nyomán)

lenkezőleg az, hogy ez a két dolog – a férfi házassági státusa és a feltételezett „erkölcsi norma” – egyaránt irreleváns, és modern kulturális előfeltevéseink visszavetítéséből fakad. Valójában ha ezt a rendelkezést más nézőpontból közelítjük meg, és figyelembe vesszük a mezopotámiai törvények nemi szerepekre vonatkozó nüanszait, legalábbis ugyanannyira érvényes lenne a megállapítás, hogy a *k a r. k i d* az az emlegetett nő, akire a rendelkezésnek a legközvetlenebb és legténylegesebb hatása van. Így a 30. § megtagadja a *k a r. k i d* től, hogy összeházasodjon a választott férfival, és a jövőben köztük fennálló kapcsolatot következményeit egyedül rá hárítja.

Rövid kitérő: mind a SJGyT, mind az LT intézkedései a nőt vagy a szexuális aktust az „utcahoz” (*e. s i r₂* az SJGyT-ben, *tilla₂* az LT-ben) kötik. Korábbi tanulmányok meggyőzően mutatták be, hogy az „utca” annak az azonosítási eszköze, hogy a tevékenység vagy a személy nem legitim környezetből származik.²² Így a SJGyT-ben a hajadon a szüzességét valahol máshol veszíti el, mint a nászág; az LT-ben a szexuális aktus vagy a *k a r. k i d* a magát szabályokhoz tartó társadalmi miliőn kívül kap helyet.

A prostituált mint kívülálló a *Gilgameš-eposz*ból ismert áldást (vagy ellenátkot) idézi fel. Emlékezzünk, hogy a történet-

ben a vad Enkidut Šamhat (szó szerint: „kéjes”), a prostituált civilizálta tevékenységével, amely nemcsak egyhetes szexuális bevezetőt, hanem főtt étel fogyasztását, fürdést és ember készítette ruházat viselését is magában foglalta. Amikor Enkidu később halálán van, Šamhatot hibáztatja, mert kicsalta vad, természetes állapotából, és megátkozta:

*...szép öledet üledék piszkítsa
ünnepi ruhádat részeg hányja le
csillogó ezüst, az emberek büszkesége ne legyen házádban
fal árnyéka legyen az állóhelyed
részeg és szomjas üsse arcodat.*²³

Amikor megbánja durva szavait, Enkidu megáldja:

*...helytartók s hercegek szeressenek téged
egy mérföldnyire üssön térdére örömeben
két mérföldnyire haját hátraverse
az istenek házába vigyen el téged
miattad hagyja el az asszonyt, a hétszeres anyát.*²⁴

Más szóval Enkidu pontosan úgy áldja meg Šamhatot, ahogyan az LT rendelkezései előrejelzik: a bájai a leghűségesebb férjet is el fogják csalni a feleségtől.

A félelem, hogy a szexuálisan elérhető nők megzavarják a házasságot, természetesen elterjedt volt. A bölcsességirodalom számos helyen foglalkozik a témával. Egy a Kr. e. 2. évezred elejéről származó szöveg, a *Šurupak intelmei* figyelmeztet annak veszélyére, ha valaki prostituáltat visz haza:

*Ne vegyél prostituáltat: ő az a száj, ami harap. Ne vegyél
otthon született rabszolgát: ő az a gyógynövény, ami has-
fájást okoz. Ne vegyél szabadon született embert: mindig
lebzselni fog a falat támasztva. Ne vegyél rabszolgányt, a
házban nem mennek majd jól a dolgok (154–164).*²⁵

Egy évezreddel később a *Bölcs tanácsok* arra figyelmeztet, milyen veszéllyel jár, ha valaki *el is vesz feleségül* egy ilyen nőt – tudniillik nem lesz hozzá hű a jövőben:

*Ne vegyél feleségül harimtot, akinek számtalan férje van,
egy ištartit, akit egy istennek ígérték oda,
egy kulmašit, akinek számos bája van.
Nehéz sorodban nem fog segíteni neked,
vítás ügyeidben nevetni fog rajtad.
Nincs benne se tisztelet, se odaadás,
ő lesz az ura házádnak, tedd ki a szűrét!
A figyelmét valami más köti le! (72–80)*²⁶

A három nő közül, akiket a szöveg kiemel, a *harimtu* az, akinek állítólag több „férje” is van, az *ištartit* jobban foglalkoztatják a templom, mint a férje iránti kötelességei, a *kulmašitu* pedig mindenkivel válogatás nélkül osztja meg bájait. A *harimturól*, de lehet, hogy a *kulmašituról* is feltételezhetjük, hogy egyszerűen több szexuális partnere lehetett, még ha nem is nevezhetjük őket prostituáltaknak. Vagyis házasságra lépni velük veszélyes. Az *Erra-eposz* valószínűleg szintén ilyen utalást tesz, amikor Uruk városát így nevezi meg: „Anu, Ištár szállása, *ke-zertuk*, *šamhatuk* és *harimtuk* városa, akiktől Ištár megtagadja

a férjeket.²⁷ Ez azt sugallja, hogy a város tele volt szexuálisan hozzáférhető nővel, és amikor a házas férfiak elhagyták értük a feleségüket, elhagyták a családjukat, otthonukat, birtokukat is, s ezzel cserben hagyták a várost is, hiszen nem volt, aki a pusztítástól vagy járványtól megvédje.

Vajon a prostituáltak maguk mögött hagyták valaha az „utcát”, hogy megházasodjanak? Az írni jogi szövegeket tartalmazó *Ana ittišu* című, a 2. évezred végéről származó jogi gyűjtemény, amelyet az írni kiképzésben használtak, felveti a lehetőségét, hogy egy férfi akár el is vehet egy prostituáltat, aki még az első feleség státusát is elfoglalhatja. Az utóbbi esetben viszont a „prostituált” egy templomnak felajánlott személy, egy *qadištu*, és a feltevés, amely szerint ő szintén prostituált lenne, csupán az „utcával” való társításán alapul. Az *Ana ittišu* a házassági szerződések lehetséges hivatalos formulái közül a következő önálló elemeket tartalmazza:

Mint prostituáltat, magához vette az utcáról.

Mint prostituáltat, feleségül vette.

Visszaadta neki a fogadóját.

Befogadta a házába. (VII ii 23–26)²⁸

Később, a menyasszony hozományáról szóló rész után a házasság elhálásáról esik szó, a menyasszonytól való elhidegülés, illetve a válás esetén a feleség számára kiszolgáltatott javak említése után pedig a következőt találjuk: „Ezután *qadištu*-t vett magához az utcáról. Mert szerette, *qadištu*-i státusában vette el” (VII iii 7–10).²⁹ Mivel az *Ana ittišu* formulái esetenként világosan időbeli sorrendet követnek, az utóbbi részlet feltehetően arra utal, hogy a férfi elvált az első feleségétől, és „ezután” vette feleségül a *qadištu*-t. Az a további feltevés azonban, amely szerint éppen az „utcáról” választott *qadištu* miatt vált volna el, nem bizonyítható.

De a mezopotámiai férfiak kétségtelenül ki voltak téve a kisértésnek, hogy szexuálisan elérhető nők után fussanak, és túl az irodalmi túlzásokon, a polgári hatóságoknak megvolt rá a lehetőségük, hogy a népesség szabad mozgását korlátozzák. Egy óbabilóni feljegyzés egy férfi és nő tanúkkal megerősített esküjéről bizonyítja ezt (RA 69 No. 8.).³⁰ A nő, Šat-Marduk a királyra, Samsu-ilúnára esküszik, és esküje szövegében felvázol egy sor tevékenységet, amelytől ígérete szerint tartózkodni fog. Először is megerősíti, hogy a férfinak „nem lekötelezettje, nincs neki elígérve”, beleegyezik, hogy elutasítja a férfi szexuális közeledését, nem engedi meg, hogy megcsókolja, és ő maga sem fog közönséltést kezdeményezni, továbbá értesíteni fogja az illetékes hatóságot, ha a férfi mégis megkörtöközne. Végül, ha nem tartaná magát ezekhez a feltételekhez, elfogadja, hogy a királyi esküt megszegő egyénnek kijáró büntetésben részesüljön. A férfi esküje, amely szintén Samsu-ilúnára történik, jóval egyszerűbb: „Nem keresem meg szexuális céllal.”

Az értelmezők úgy gondolják, hogy a szöveg egy házaspár válásáról vagy különéléséről szóló megállapodás. Westbrook szerint viszont az eskük úgy értelmezendők, mint a két fél arra irányuló megállapodása, hogy nem folytatják tovább házasságon kívüli szexuális kapcsolatukat – ami kétségtelenül helytálló, akárcsak a konklúzió: „a nőt felszólítják, hogy tartassa be a tilalmat”.³¹ Šat-Marduk azonban szerinte közönséges prostituált, hiszen „a tilalom hátterében a nős férfi és prostituált társadalmilag elítélt kapcsolata állt”. Valójában, ahogy West-

brook maga is már megjegyezte, nincs arra utalás, hogy bármelyik fél házas lett volna, és bár csábító lenne párhuzamot vonni ezen eskü és az LT 30. § között, nincs arra utaló nyom, hogy a nő k a r. k i d lett volna. Az viszont teljesen világos, hogy a nő fogja viselni a következményeit a hivatalosan megtiltott kapcsolatnak.

A következő és egyben utolsó forrás, amelyet Westbrook példaként hoz fel az „erkölcsöket” taglaló tanulmányában, egy középbabilóni ügyirat: a bíró megtiltja a kapcsolatot egy Ilātu nevű nő és egy férfi között, aki elvált a feleségétől; az ok nem teljesen világos, csak annyit tudunk meg róla, hogy Ilátunak a feleséggel szembeni viselkedéséhez vagy szándékához kötődik (UET 7 8).³² Az ügyre a bíró figyelmét a férj fivére hívta fel. Miután a bíró kikérdezte Ilátut, azt mondja, hogy korábban már a felesége volt ennek a férfinak, de most, a jogi beavatkozás után hivatalosan beleegyezik, hogy (Westbrook elegáns megfogalmazásában) „nem fogja átlépni a hálószobám küszöbét”. Ismét azt látjuk, hogy a nő az, aki felelősséget vállal a kapcsolat megszüntetéséért.³³ Mindazonáltal Westbrook ismét előnyben részesíti azt a lehetőséget, hogy Ilātu prostituált, noha a szövegben semmi sem támasztja alá ezt a nézetet, hanem, ahogy láttuk, lehetett egyszerűen a férfi volt felesége is.³⁴ A nőt apai névvel azonosítják, amely gyakran a magasabb társadalmi státus jele, és annak az ismerete nélkül, hogy mit tett vagy készült tenni az aktuális feleséggel, hogy a férfi azért elvált volna tőle,³⁵ többet nem tudunk mondani a személyéről vagy foglalkozásáról. Csak az biztos, hogy a nő az, aki nyilvánosan és hivatalosan beleegyezik, hogy megszünteti a kapcsolatát a férfival.

Két másik ügyet érdemes még emlitenünk (Cyr. 307 és 312),³⁶ mindkettő az újbabilóni korra datálható, II. Kyros uralkodása idejére. A Cyr. 312 szöveget Babilónban írták Kr. e. 531-ben (II. Kyros 8. év 5. hónap 11. nap), és érvényteleníti a házasságot a Tablūtu nevű nő és a Nabû-ahhē-bullitü nevű férfi között. A házasságot a nő részéről annak fivére rendezte el, de a vőlegény a saját szakállára cselekedett, apja szükséges beleegyezése nélkül.³⁷ A felelősség megint csak Tablūtut, a nőt terheli, hogy a kapcsolat véget érjen, ő az, akit rabszolgassággal fenyegetnek, ha találkozik a férfival. A szöveg kulcsfontosságú részében ezt olvassuk:

A házassági szerződés Tablūtu és Nabû-uballitü között, amelyet Nabû-uballitü lepecsételt és Nabû-ahhē-bullitünek átadott annak apja, Nargiya hozzájárulása nélkül, érvényét veszti. Innentől kezdve, ha Tablūtu Nabû-ahhē-bullitüvel kapcsolatba lép (?), a rabszolgasság béklyójába kerül és jegyeinek³⁸ veti alá magát.

Cyr. 312 (BM 33065, 1993 júliusában ellenőrizve)³⁹

Úgy tűnik, Tablūtu körülmekintően járt el a Nabû-ahhē-bullitüvel kötendő házasság kapcsán: a fivére közvetítette a frigyet, aki a palotához tartozó bürokrácia alacsonyabb rangú tagja volt, és a fivére felettese is helyeselte ezt (meglehet, a pártolója volt). De valóban, a vőlegény, Nabû-ahhē-bullitü az apja beleegyezése nélkül, saját felelősségére cselekedett. Legalább egy másik szövegről tudunk (Kyros 311. [Babilón, Cyr 8. 5. 8.]), amelyet három nappal korábban kelteztek, és majdnem tökéletes párja az előbbinek: kiderül belőle, hogy egy másik feleségről is tárgyaltak Nabû-ahhē-bullitü számára, amihez ugyancsak szük-

ség lett volna Nabû-ahhê-bullit apja hozzájárulására. Ezek a körülmények vezettek ahhoz, hogy hivatalosan érvénytelenítse a Tablütuval kötendő házasságról szóló dokumentumot, és hogy a nőt társadalmi rangjának elvesztésével, rabszolgasággal fenyegetse meg, ha nem szünteti be kapcsolatát Nabû-ahhê-bullitl. Arról nincs feljegyzés, hogy Nabû-ahhê-bullitot is megfenyegették volna. Csak annyit tudunk megállapítani, hogy a távoltartási rendelet a női félre vonatkozik, és ő is viseli a felelősséget a kapcsolat megszüntetéséért.

Hasonló helyzetet ír le egy másik szöveg (Cyr. 307), amely néhány héttel korábban keletkezett Szipparban (Kyros 8. 4. 3). Ezúttal is a női felet fenyegetik rabszolgasággal (Cyr. 307 [BM 74923, ellenőrizve 1993 júliusában]).⁴⁰

(1–4) Ha Tabat-Ištar, Jashe'ijama lányát valaha Kulûval, Kalba fiával találják – (4–5) még akkor is, ha Kulû csalja el őt valamely ürüggyel, és a vizsgálat ezt meg is erősíti, (6–8) és/vagy Tabat-Ištar nem mondja a ház urának (akinek fogva tartják): „Üzenj Kalbának, Kulû apjának” – (8–9) a rabszolgaság jelével kell ellátni őt.

(10–15) Tamik [három tanú neve és az írnöké]. (16–17) Sippar. 4. hónap, 3. nap, Kyros, Babilón királya, az országok királyának 8. éve.

(17–18) Zitta, Tabat-Ištar anyjának jelenlétében.

Ismét egy fiatal nőt és férfit látunk, akiknek megtiltják, hogy kapcsolatuk legyen. Tabat-Ištarnak semmi körülmények között nem szabad találkoznia Kulûval – nem dőlhet be hazugságnak vagy trükknek, ha elrabolják, segítségért kell folyamodnia és Kulû apjának üzennie. Ha ilyen és ehhez hasonló óvintézkedéseknek nem tesz eleget, a rabszolgaságot kockáztatja (Cyr. 312:28; Cyr. 307:9).⁴¹

Ugyan az LT 30. §-ban *k a r. k i d* volt a neve, és a házasságval való szexuális kapcsolata világosan ahhoz kötött, hogy a férfi válást kezdeményezzen, azután pedig feleségül vegye a *k a r. k i d* ot, az eddigiekben tárgyalt nők minden valószínűség szerint nem voltak „prostituáltak”. Elképzelhető, hogy ezen – akár házasság, akár hajadon – nők viselkedése a társadalmi normák határát feszegette, arra azonban nincsen semmiféle bizonyíték, hogy egyszerre több szexuális partnerük is lett volna, vagy hogy testüket pénzért bocsátották volna áruba.

Feltűnő, hogy Kulû apját és Tabat-Ištar anyját tüntetik fel a Cyr. 307-ben, mint azt a két felet, akik legalábbis hallgatólagosan beleegyeznek a feltételekbe. Kulû apja, amint tudatják fia tetteiről, közbeavatkozik, és kimentí a lányt, Tabat-Ištar anyja pedig elfogadja,⁴² hogy ha a lánya hagyja magát rászedni, rabszolgasorba vetik.

Eddig a prostitúció tárgyalása elsősorban a nő szexuális tevékenységéhez kötődött, azonban naivak lennénk, ha azt hinnénk, hogy a babilóni bírák, szülők és mások, akiknek köze volt az ügyekhez, azon fáradoztak volna, hogy megóvják a „házasság szentségét”, ahogy azt a mai nyugati kultúrában ismerjük. A egyik fő problémát inkább a tulajdon értékvesztéséből következő bonyodalmak elkerülése jelentette, amely abból származik, ha az „utcanő” terhes lesz és gyermeket szül. Ez meglehetősen gyakori jelenség kellett legyen. Ugyan a születésszabályozás alig dokumentált a mezopotámiai forrásokban,⁴³ általánosságban, más kultúrákból vett példák alapján minden bizonnyal a női népi gyógyászat területére utalták

Mezopotámiában is, ezért nem ismerjük ezeket a technikákat a fennmaradt orvoslási irodalomból. Ennek ellenére egy nő önmagán elvégzett abortusza többször is említésre kerül a KAT § 53-ban. Továbbá, egy másik kulturális előfeltevés szerint a prostituáltak gyermektelenek (vagy legalábbis természetes örökösök nélkül) maradtak. Egy végrendeletben, amelyben egy emári férfi rendelkezik birtokáról, mindent lányára, egy prostituáltára (*k a r. k i d*) hagy, két másik lánya, mindketten házások, másodlagos örökösök.⁴⁴ A mögöttes feltevés itt az, hogy a prostituáltak nem lesz utóda, tehát a reá szálló vagyon végül úgyszólván nővérei gyermekeihez kerül. Ha azonban mégis születne örököse, aki igényt támaszt a végrendelező atya birtokára, az egymással ellentétes igényeket rangsorolni kell. Számos joggyűjtemény tartalmaz előírásokat, amelyek az efféle egymással versengő öröklési követeléseket tisztázzák a feleségek, másodfeleségek, ágyasok és rabszolgák utódainak jogaira vonatkozóan; egy rendelkezés a prostituáltak gyermekeinek öröklési jogairól szól.

Az első lehetséges szituáció az, amelyben az első és a második feleségnek is születtek gyerekei. Az LT 24. §-ban, Hammurápi törvénykönyvében (HT) a 167. §-ban és az újbabilóni törvénykönyv (ÚT) 15. §-ban mindkét feleség fiai egyenlő mértékben öröklőnek. A második lehetséges szituációban egy feleség és egy rabszolga is szül gyermeket a férjtől/úrtól. Az LT 25. § és az HT 171. §-ban a szolga gyermekeit nem ismerik el örökösnek – igaz, hogy felszabadítják őket. Ha a férj/úr feleségül vette a rabszolgáját (LT 26. §) vagy ágyasát (KAT 41. §), vagy nyilvánosan elismerte a rabszolgától született gyermekeit (HT 170. §), akkor a rabszolgától származó utódok másodlagos örökösök lesznek; hasonló jogi védelemben részesült a nevelt gyermek vagy tanonc is (HT 191. §). Az összes eddigi variáció olyan gyermekekre vonatkozik, akiknél az apa kilétéhez nem fér kétség. De mi történik akkor, amikor egy feltehetőleg számos szexuális partnerrel érintkező prostituáltak születtek gyermeke? Az LT-ben egy rendelkezés ezt a kérdést tárgyalja, ugyan különös módon feltételezi az érintett férj apaságát:

*Ha egy férfinak a felesége nem szült neki fiút, (de) egy prostituált (*k a r. k i d*) a köztérről fiút szül neki: gabonát, olajat és gyapjúadagot kell számára biztosítania; a fiú, akit a prostituált szül neki, legyen az örököse; amíg a felesége él, a prostituált nem lakhat a házában a feleségével együtt (LT 27. §).⁴⁵*

Tehát az LT 27. §-a szerint egy prostituált gyermeke, ha az apaság nem kétséges, az apja más örökösének rangjába, szabad státusba emelkedhet. A prostituált maga is biztos megélhetésre számíthat a gyermeke apjától, és valószínűleg saját lakhelyre is, csak éppen külön a férfi feleségétől. Mindez inkább emlékeztet az ágyas, és nem egy prostituált helyzetére.

Ezzel együtt nem minden gyermeket szülő prostituált tudta ilyen szerencsésen rendezni a saját vagy gyermekei helyzetét. Prostituáltak gyermekeit magukra hagyhatták, mint ahogy az irodalomból jól ismert „utcan talál” gyerekeket.⁴⁶ Továbbá ugyan általában a jogi és gazdasági dokumentumokban az anyai névvel (és nem apaival) azonosított vagy származásukra nem hivatkozó személyeket rabszolgák leszármazottainak tartja a szakirodalom, nincs okunk kizárni annak a lehetőségét, hogy

prostitúáltak gyermekei is voltak közöttük, vagy olyan nők gyermekei – akár szabadok, akár rabszolgák –, akik vagy nem tudták, vagy nem akarták megadni az apjuk nevét.⁴⁷ Dandamaev azon megfigyelését, miszerint „az [újbabiloni] szövegek összehasonlító vizsgálata alapján azt a személyt, akit egyszerű névvel, vagyis apai név és cím nélkül említnek, általában rabszolgának tekinthetjük”, egy lábjegyzetben finomítja: „[az általa vizsgált] szövegek egy része ilyen személyek eladására vonatkozik”.⁴⁸ Természetesen máshol – például tanúk listájában vagy adminisztratív szövegekben – az apai név hiánya egy férjezetlen nő apját nem ismerő gyermekére is utalhat.

Ezen gyermekek némelyikét felnevelhették a családtagok. Egy újbabiloni örökbefogadási dokumentum⁴⁹ Nabû-kudurri-uşur uralkodásának 32. évéből (Kr. e. 573) feljegyzi, hogy egy prostituált gyermekét a fivére magához fogadta és másodlagos örökösének tette meg. A fivér megígérte, hogy felneveli a gyermeket a saját fiaival együtt, és hogy addig állja neveltetése költségeit, ameddig a prostituált más foglalkozást nem választ, valamint hogy a gyermeket valamelyik másik testvérnek nem adja át.⁵⁰

Innin-šum-ibni, Nabû-ahhê-ušallim fia Baltāhoz jött, aki Nabû-ahhê-ušallim lánya, az ő nővére, és ezt mondta: „Kérlek, add nekem Dannu-ahhê-ibnit, 17 éves fiadat. Felnevelem őt. A fiam lesz.” Baltā beleegyezett, és odaadta neki Dannu-ahhê-ibnit, 17 éves fiát, hogy örökbe fogadja.

Ő (Innin-šum-ibni) feljegyezte őt (Danu-ahhê-ibnit) mint örökös, akinek joga van másodlagos örökséghez Labši (Innin-šum-ibni fia) után.

Ameddig Baltā prostituált marad, Innin-šum-ibni fogja nevelni Dannu-ahhê-ibnit. Ha Baltā elmegy a már banî házához, akkor ő (már banî) kifizet egyharmad mina (kb. 150 g) ezüstöt (Innin-šum-ibninek) Dannu-ahhê-ibni tartási és nevelési költsége és Baltā számára szükséges étel, sör, só, zsázsa, olaj és ruhák értéke gyanánt.

A szöveg elárulja, hogy a Baltā nevű prostituáltat a fivére támogatta, legalább addig, amíg az a fiát nevelte. A fiú helyet kap nagybátyja házában, de Baltā folytatja tevékenységét. Ha Baltā otthonra lelne a *mār banî*nál,⁵¹ a fivérnek megtérítenék a fiú és Baltā eltartásának költségeit, de arra nem utal semmi, hogy Baltā a fiát akár akkor, akár később visszavehetné magához.



„A nimrudi Mona Lisa”. Feltehetően prostituáltat ábrázoló elefántcsont bútorlap Kalhuból. Kr. e. 9–8. század, Bagdad, Iraq Museum (Hrouda 1991, 365 nyomán)

Következtetések

Nem könnyű feladat meghúzni a határvonalat az ókori Mezopotámia világában aközött, amit ma jogi, illetve morális igazságszolgáltatásnak hívnánk, de hangsúlyoznunk kell, hogy a források nem teszik lehetővé az itt érintett nők vagy férfiak „erkölcsseinek” elbírálását. Amellett foglalnék állást, hogy ezen ügyek szereplőit elsősorban nem a közérkölcsekre vonatkozó vagy etikai megfontolások vezérelték, hanem a személyes moralitásuk és gazdasági érdekeik. Valószínűbb, hogy a szexuális kapcsolatokra vonatkozó szabályokat azt szem előtt tartva hozták meg, hogy az adott családok elkerüljék az örökösdési vitákat és tisztazzák a tulajdon elosztását, mintsem hogy valamilyen közmegegyezéshez tartsák magukat, amely kimondja arra irányuló köteleességüket, hogy a

fiatal, könnyen befolyásolható férfiakat távol tartsák a rossz nők karmaitól.

Az összes idevágó szöveget tartalmazó, tizenöt évszázadot felölelő korpuszban közös az a minta, hogy a nőre hárítják annak felelősségét, hogy a nyilvánosan megtiltott kapcsolattól távol tartsa magát, súlyos büntetés terhe mellett, ha mégsem így tenne. A szexualitással és az utódnemzéssel kapcsolatos, a mezopotámiai társadalmi nemekhez kötött kulturális előfeltevések ahhoz vezettek, hogy a párok esetében inkább a nőkhöz, mint a férfiakhoz címezték a rendeleteket (legalábbis a fennmaradt szövegek esetében). A mindkét fél beleegyezé-

sével, de nem házas felek között folytatott szexuális kapcsolat önmagában nem volt elítélendő erkölcsileg, mindemellett megzavarhatta az öröklés normális rendjét. Így a „szexuális szabadúszó”, aki gyakori, sokszor komikus kontextusban felbukkanó alakja az erotikus irodalmi szövegeknek, nem kívánt komplikációkat idézhetett elő a mindennapi életben. Tartsuk akár „kurvának”, akár „karrierorientált nőnek”, pusztító fenyegetést jelent a házasság gazdasági egységére és az örökösödés rendjére, illetve a társadalmi építmény stabilitására nézve.

Götz Andrea fordítása

Jegyzetek

A tanulmány eredeti címe és megjelenési helye: „Marriage, Divorce, and the Prostitute in Ancient Mesopotamia”: Christopher A. Faraone – Laura K. McClure (eds.) 2006. *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. The University of Wisconsin Press. Copyright © 2006, The Board of Regents of the University of Wisconsin System. All rights reserved.

- 1 Hérodotos: *A görög–perzsa háború* I. 199, ford. Muraközy Gyula.
- 2 Beard–Henderson 1998, 56–79; Kurke 1999, kül. 6. fejezet.
- 3 Különös módon Hérodotos elismerő megjegyzését, mely szerint a babilóni feleségek feltétlenül hűségesek maradnak, és ellenállnak mindenféle kísértésnek azután, hogy a rítuson átestek („attól kezdve semmi pénzért nem hajlandó még egyszer megtenni”), általában figyelmen kívül hagyják.
- 4 Ez a tanulmány egy előadás átdolgozott változata, amely jelen kötet alapjául szolgáló konferencián hangzott el: „Prostitúció az ókori világban”, University of Wisconsin, Madison (a konferenciát eredetileg 2001 szeptemberére tervezték, de szeptember 11. eseményei miatt 2002 áprilisára halasztották). Az előadás később elhangzott a University of Chicago Gender Studies központjában (2003. február). Az itt olvasható változat zöme „Sexual Liaisons with Unmarried Women” címen a harmadik részét alkotta egy cikknek, amely a Society of Biblical Literature által 1995 novemberében szervezett *Gender and Law* című konferencia résztvevői körében terjedt. Az említett cikk második része megjelent: Roth 1998. A tanulmány végleges formája sokat köszönhet a hallgatóság megjegyzéseinek és kérdéseinek.
- 5 A kifejezés forrása: Glassner 2001.
- 6 Westenholz 1989, 260, bibliográfiával; 246, 1. jegyzet.
- 7 Frymer-Kensky 1992, 201–202.
- 8 Cooper 1993, 91. Lásd még Sweet 1994, 85–104, valamint Steinkeller 1999, 103–138. [Lásd továbbá Esztári Réka cikkét ebben a számban. *A szerk.*]
- 9 Lerner (1986) nem megbízható, összekeveri és meghamisítja az ékirásos anyagot, tévesen idéz másodlagos forrásokat, és fenntartja a „kultikus szexuális szolgálat” gondolatát. Egy példa erre: Oppenheim 1964 (átdolgozott kiadása: 1977) nem állította és nem is utalt rá, hogy „az istenek ellátása bizonyos esetekben szexuális szolgálatot is magában foglalt” (Lerner 1986, 239). Lerner talán félreérti Oppenheim megállapítását (1977, 193): „itt foglalt helyet a templomegyüttesben... éjszakai szertartások és esküvői ünnepek, amelyeken az isten találkozott hitvesével” – a hivatkozás *szobrokat* használó szertartásokra utal, mint például a szeleukida-kori rítus Babilónból (SBH, 145. VIII); lásd Cohen (1993, 311): „Nabû... mint völgegy... Ehursabába halad, fenségesen vonul, és belép az istennő előtt, mindenki eljött az esküvőre. Az Ehursabában... minden éjjel a hitvesi ágyon fekszenek édes álmában.”

- 10 Lambert 1992, 127.
- 11 Assante 1998, 10.
- 12 Assante 1998, 13.
- 13 Sjöberg 1977, 17–18; Alster 1993, 15–27; ETCSL, „A Balbale to Inana as Nanaya”. A 19. sor olvasata Bruschweilert (1989, 129) követi. Lásd még Attinger 1998 (a hivatkozásra J. Cooper hívta fel a figyelmemet).
- 14 Roth 1988a, 186–206; Westbrook 1990, 542–576.
- 15 A legtöbb esetet összegyűjti és elemzi Finkelstein 1966, 355–372, aki a törvények a nő családi állapota és a szexuális aktus önkéntessége alapján csoportosítja.
- 16 Finkelstein 1966, 366, fig. 1 egyetért, bár szerinte a SJGyT 7’ és 8’ §§ (nála YBT I 28 Par. „a” és „b”) közül az első kényszerített, a második beleegyezésen alapuló közönséltet takar. Az én értelmezésem szerint mindkettő lehet nem kényszerített, és a parázna személye is ismert, de a SJGyT 8’. §-nak továbbra sincs kielégítő értelmezése.
- 17 Roth 1995, 44.
- 18 Roth 1995, 175.
- 19 Roth 1987, 715–747.
- 20 *Ókori keleti történeti chrestomathia*, 128. Komoróczy Géza fordítása.
- 21 Westbrook 1984, 753, 754.
- 22 Assante 1998, 45–53. A madisoni konferencia vitái alatt Anise Strong azt a megfigyelést tette, miszerint a ház és az utca közötti feszültség áthatja a prostitúció jelenségének tárgyalását tanulmányomban. Valóban, másutt tettem említést az özvegyek letelepítéséről (Roth 1991–93), és Strong észrevétele a prostituáltak tekintetében lényeglátó.
- 23 Háklár Noémi 1998. „A Gilgames-eposz”: *Antik Tanulmányok* 42, 207–259.
- 24 Lásd George 2003, vol. 1, 301.
- 25 Lásd „Instructions of Shuruppak”, 154–164; Alster 1974; Alster 1997, 569–570; ETCSL <http://www.etcsl.orient.ox.ac.uk/section5/c561.htm>.
- 26 Lásd Lambert 1960, 102–103.
- 27 Cagni 1969, 128–129; Lambert 1992, 136; Assante 1998, 39.
- 28 Landsberger 1937, 96–97; korrekció: 258.
- 29 Landsberger 1937, 99–100.
- 30 Anbar-Bernstein 1975, 120–125, no. 8; lásd még Westbrook 1984, 753–756; Charpin in Joannès 2000, 95–96, no. 51. Az egész szöveg:
(1–4) *Šat-Marduk, Ahuniról, Išū-ibbi fiáról, esküt tett Sam-su-ilūna királyra: (5–15) „(Esküszöm, hogy) nem vagyok Ahū-nīnak, Išū-ibbi fiának lekötölezve, nem vagyok elígérve neki, nem kezdeményezhet soha női-férfi kapcsolatot, sohasem csókolhat meg, soha nem egyezem bele női-férfi kapcsolatba vele, nem hívhat el, hogy vele aludjak, tudatom a város véneivel és*

- polgármesterével, ha mégis ilyet tesz! Ha bárki rajtakapna engem, hogy ilyet teszek, úgy bánjon velem, mint aki a királyra tett esküt szegte meg.”
- (16–18) *Ahūni, Ilšu-ibbi fia is tett (esküt) Samsu-ilūna királyra: (19–21) „(Esküszöm, hogy) Soha nem megyek Šat-Mardukhoz, hogy női-férfi kapcsolatot kezdeményezzek vele.”*
- (22–29) *Tanúk (8 tanú neve) előtt. VI. hónap, 25. nap, Samsu-ilūna 3. éve [= Kr. e. 1747]; (tanúk pecsétjei).*
- 31 Westbrook 1984, 755 (kiemelés tőlem, M. T. R.).
- 32 Gurney 1982, 91–94; Wilcke 1980, 138–140; Gurney 1983, 41–45; Westbrook 1984, 755–756). A szöveg:
- (1–6) *Sin-rēmāni, Sin-rēmāni [sic!] fia, feleségül vette (īhuzma) Gula-ērišt, a kerületi kormányzó pásztorának lányát, és (később) Ilātu, Arkāya lánya elfogatta a nőt naptarūtu miatt, és ezért el kellett válnia feleségétől. (7–9) Azután Sin-bēl-tabni, a férfi fivére, elhurcolta Ilātut Sin-šapik-zērihez, a bíróhoz: (9–11) „Ez a nő a fivérem, Sin-rēmāni válását okozta” – jelentette ki.*
- (11–12) *A bíró kikérdezte Ilātut: „Miért okoztad Sin-rēmāni, a pásztor [sic!] válását?”*
- (14–20) *Ilātu hallotta a bíró szavait, és azt mondta: „Sin-rēmāni, az uram szolgálja, egészen eddig a férjem volt (ītahzanni). Ezentúl, hogy az uram kikérdezett engem, nem fogja átlépni a hálószobám küszöbét.”*
- (20–26) *Ha Sin-rēmāni újra belépne Ilātu házába a jövőben, vagy a napot, vagy az éjjelt ott töltve, mindkettőjüket fogják el, vizsgálják ki, kérdezzék ki Sin-šapik zēri (a bíró) határozatának megfelelően.*
- (27–29) *A lepecsételt iratot Muranu, a polgármester, Ninurta-andul, a jóspap, valamint Atū’u, Bēlīyatu fia jelenlétében erősítették meg. (30–33) IV. hónap, 22. nap, Adad-šuma-ušur király 12. éve. Bana-ša-Šerīš körömlenyomatával pecsétje helyett.*
- 33 Ugyan egyértelműen a nő az, aki beleegyezik a kapcsolat megszüntetésébe, a dokumentum utolsó paragrafusában nem világos, hogy Ilātu vagy a szeretője lenne-e letartóztatva, kivizsgálva, kikérdezve a bíró határozatára, ha a férfi nappal vagy éjjel belépne a nő házába. Lásd Gurney 1983, 45, jegyzetekkel rev. 8–9-hez és rev. 16-hoz.
- 34 Gurney 1983, 44. Gurney megpróbálva magyarázatot adni rá, hogy miért „tartanak fogva” vagy „tartóztatnak le” (*ikla*) Gula-ēriš lányát, arra jut, hogy Ilātu bordélyfőnök lehetett.
- 35 UET 7 8:4–6: „Ilātu elfogatta a nőt (feleséget) ...-ért (*ana naptarūti*), és ezért el kellett válnia a feleségétől.” Westbrook 1994, 41–46 álláspontja szerint az óbabilóni korban a *naptarūtu* a „vendéget” vagy „letelepedett idegent” takarja. A terminus pontos jelentése az egyén életkörülményeire és státusára vonatkozóan a középbabilóni korban nem világos.
- 36 Az újbabilóni adatokra Westbrook nem hivatkozik. Lásd Roth 1987, 725, 22. jegyzet.
- 37 Roth 1987, 723–727 és Roth 1989, 5–6.
- 38 Bizonytalan, „šá-kin še²-pi” (27. sor) és „ši-in-da-tu GEME₂-ú-tu” (28. sor) szokatlanok; „šindātu” a „šimtu” szabálytalan többes száma (lásd CAD Š/3, a *šimtu* címszó alatt, 2. jelentésében, vö. „ši-in-du šá GEME₂-ú-tú” Cyr. 307:9-ben (lásd alább).
- 39 Strassmaier (1890, 181–182, no. 312); Joannès (2000, 207, no. 149).
- (1–5) *Nargīya, királyi tisztviselő, Hanūnu fia, a [...] tisztviselő Amurru-šar-ušur (szintén) királyi tisztviselő, a belső lakoszbák felügyelője. (11–13) Esküt tett, és így szól: „Nargīya nem pecsételte le az iratot, és korábban [...] nem... mint tanú.” Ezt megerősítette.*
- (13–14) *[A bírák (?)] kikérdezték Tablūtut... megerősítették.*
- (15–17) *Nabū-uballiṭ így szól: „Lepecsételtem a Tablūtu, nővérem házassági szerződését, odaadtam Nabū-ahhē-bullītnak, Nargīya fiának.”*
- (18–19) *[...] ők kikérdezték. Tablūtu így szól: (19–20) „Nabū-uballiṭ, a fivérem...” (20–22) [...] fivére [...] az apai birtokot [...]*
- (22–25) *Tablūtu házassági megállapodása, amelyet Nabū-uballiṭ lepecsételt és Nabū-ahhē-bullītnak adott a (férfi) apja, Nargīya beleegyezése nélkül érvénytelen.*
- (26–28) *Ezentúl ha Tablūtu Nabū-ahhē-bullītnal kapcsolatba lép, arabszolgaság béklyójábkakerül és jegyeinek veti alá magát.*
- (29–35) *(három magas rangú tisztviselő, hat bíró és az írnok neve) előtt.*
- (35–37) *Babilón. V. hónap, 11. nap, Kyros, Babilón királya, az országok királyának 8. éve.*
- 40 Strassmaier 1890, 177–178, no. 307; Dandamaev 1984, 105; Joannès 1994 más véleményen van.
- 41 A „rabszolganő” (*amūtu*) státusának jegyei elsősorban azok, amelyeket el kell szenvednie, nem tudjuk, hogy ezek a rabszolgák neme szerint különböztek-e.
- 42 Az „anyjának jelenlétében” kifejezést tartalmazó bekezdéshez lásd Roth 1989, 21–22, 74. jegyzet.
- 43 A fogamzásgátláshoz és abortuszhoz lásd Stol 2000, 37–42.
- 44 Arnaud 1986, no. 31.
- 45 *Ókori keleti történeti chrestomathia*, 128. Komoróczy Géza fordítása.
- 46 Az utcán elhagyott gyermekek motívuma, akiket kutyák szájából mentettek ki, bekerült a jogi és ómenirodalomba, ahogy személynevekben is megtalálható, mint Ša-pi-kalbi („Kutya szájából”). Lásd CAD S *šūqu* 1a–2’ jelentésnél, ill. a *kalbu* 1a szócikknél található irodalmat, Stamm 1939, 320. Ezek a gyermekek bizonyára nemcsak prostituált anyától születtek, hanem nehéz időkben elhagyhatták őket (házas vagy megözvegyült) szüleik is, például ha nem tudták eladni őket, lásd Oppenheim 1955, 69–89; Zaccagnini 1994, 1–4; Zaccagnini 1995, 92–109. Lásd az újbabilóni VAS 6 116 és Nbk. 439 ilyen gyerekek örökbefogadására vonatkozó szövegeit.
- 47 Figyeljük meg az olyan neveket, mint Abi-ul-idī („Nem ismerem az apám” – vagy apja halála után született, vagy törvénytelen), lásd Stamm 1939, 321. A személynevekről szóló átfogó munka még megírásra vár (Stol 1991, 191–212). [Legújabbban: Karen Radner 2005. *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*. SANTAG 8. Wiesbaden. A szerk.]
- 48 Dandamaev 1984, 404, ill. 421. jegyzet.
- 49 Pohl 1933, pl. 15*–16* No. 14.
- 50 Roth 1988b, 131–133.
- 51 A *mār banī* fogalmához lásd Roth 1988b.

Bibliográfia

- Alster, B. (szerk., ford.) 1974. *The Instructions of Suruppak: A Sumerian Proverb Collection*. Mesopotamia 2. Copenhagen.
- Alster, B. 1993. „Marriage and Love in the Sumerian Love Songs, with Some Notes on the Manchester Tammuz”: M. Cohen et al. (szerk.): *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William H. Hallo*. Bethesda, MD, 15–27.
- Alster, B. 1997. „Instructions” W. W. Hallo (szerk.): *Context of Scripture*. Leiden, I. 569–570.
- Anbar-Bernstein, M. 1975. „Textes de l'époque babylonienne ancienne”: *Revue d'Assyriologie* 69, 109–136.
- André-Salvini, Béatrice (szerk.) 2008. *Babylone*. Paris.
- Arnaud, D. 1986. *Recherches du pays d'Aatata, Emar 6/3: Textes sumériens et accadiens*. Paris.
- Assante, J. 1998. „The *k a r. k i d /harīmtu*: Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence”: *Ugarit-Forschung* 30, 5–96.
- Attinger, P. 1998. „Un sicile la passee”: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* no. 40.
- Beard, M. – Henderson, J. 1998. „With this Body I Thee Worship: Sacred Prostitution in Antiquity”: M. Wyke (szerk.): *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*. Oxford, 56–79.
- Bruschweiler, F. 1989. *Inanna: La deesse triomphante et vaincue dans la cosmologie sumérienne*. Leuven.
- Cagni, L. (kiad.) 1969. *L'epopea di Erra*. Roma.
- Cohen, M. 1993. *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda, MD.
- Cooper, G. 1993. „Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia”: E. Matsushima (szerk.): *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*. Heidelberg, 81–96.
- Dandamaev, M. A. 1984. *Slavery in Babylonia: From Nabopolassar to Alexander the Great (626–331 BC)*. Ed. M. A. Powell. Trans. V. A. Powell. Rev. ed. De-Kalb.
- ETCSL: „A Balbale to Inana as Nanaya”: <http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/section4/c4078.htm>.
- ETCSL: „Instructions of Shuruppak”: <http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/section5/c561.htm>.
- Finkelstein, J. J. 1966. „Sex Offenses in Sumerian Laws”: *Journal of the American Oriental Society* 86, 355–372.
- Frymer-Kensky, T. 1992. *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*. New York.
- George, A. 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic*. 2 vols. Oxford.
- Glassner, J.-J. 2001. „Polygynie ou prostitution: Une approche comparative de la sexualité masculine”: *Rencontre Assyriologique Internationale* 47, Helsinki.
- Gurney, O. R. 1982. „A Case of Conjugal Desertion”: G. van Driel et al. (szerk.): *Zikir sumim: Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Leiden, 91–94.
- Gurney, O. R. 1983. *The Middle Babylonian Legal and Economic Texts from Ur*. Oxford.
- Hrouda, Barthel (szerk.) 1991. *Der alte Orient. Geschichte und Kultur des alten Vorderasien*. München.
- Joannès, F. 1994. „Amours contrariées”: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* no. 72.
- Joannès, F. (szerk.) 2000. *Rendre la justice en Mesopotamie*. Paris.
- Kurke, L. 1999. *Coins, Bodies, Games, and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*. Princeton, NJ.
- Lambert, W. G. 1960. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford.
- Lambert, W. G. 1992. „Prostitution”: V. Haas (szerk.): *Aussenseiter und Randgruppen: Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients*. Konstanz, 127–157.
- Landsberger, B. 1937. *Die serie ana ittišu*. Materialien zum sumerischen Lexikon I. Roma.
- Lerner, G. 1986. „The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia”: *Signs* 11, 236–254.
- Oppenheim, A. L. 1955. „Siege Documents from Nippur”: *Iraq* 17, 69–89.
- Oppenheim, A. L. 1977. *Ancient Mesopotamia: A Portrait of a Dead Civilization*. Rev. ed. Chicago.
- Pohl, P. A. 1933. *Neubabylonische Rechtsurkunden aus den Berliner Staatlichen Museen*. Analecta Orientalia 8. Roma.
- Roth, M. T. 1987. „Age at Marriage and the Household: A Study of Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Forms”: *Comparative Studies in Society and History* 29, 715–747.
- Roth, M. T. 1988a. „She Will Die by the Iron Dagger’: Adultery and Marriage in the Neo-Babylonian Period”: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 31, 186–206.
- Roth, M. T. 1988b. „Women in Transition and the *bīt mār bani*”: *Revue d'Assyriologie* 82, 131–138.
- Roth, M. T. 1989. *Babylonian Marriage Agreements, 7th–3rd Centuries B.C.* Alter Orient und Altes Testament 222. Neukirchen-Vluyn.
- Roth, M. T. 1991–93. „The Neo-Babylonian Widow”: *Journal of Cuneiform Studies* 43–45, 1–26.
- Roth, M. T. 1998. „Law and Gender: A Case Study from Ancient Mesopotamia”: V. Matthews – B. Levinson – T. Frymer-Kensky (szerk.): *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. Sheffield, 173–184.
- Sjöberg, Å. W. 1977. „Miscellaneous Sumerian Texts, II.”: *Journal of Cuneiform Studies* 29, 3–45.
- Soldi, Sebastiano 2006. *Az ókori Közel-Kelet művészete*. Budapest.
- Stamm, J. J. 1939. *Die Akkadische Namengebung*. Mitteilungen der Vorderasiatische-Aegyptischen Gesellschaft 44. Berlin.
- Steinkeller, P. 1999. „On Rulers, Priests, and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship”: K. Watanabe (szerk.): *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East: The City and Its Life*. Heidelberg, 103–138.
- Stol, M. 2000. *Birth in Babylonia and the Bible*. Groningen.
- Strassmaier, J. N. 1890. *Inschriften von Cyrus, König von Babylon*. Leipzig.
- Sweet, R. 1994. „A New Look at the ‘Sacred Marriage’ in Ancient Mesopotamia”: E. Robbins – S. Sandahl (szerk.): *Corolla Torontoniensis: Studies in Honor of Ronald Morton Smith*. Toronto, 85–104.
- Westbrook, R. 1984. „The Enforcement of Morals in Mesopotamian Law”: *Journal of the American Oriental Society* 104, 753–756.
- Westbrook, R. 1990. „Adultery in the Ancient Near East”: *Revue biblique* 97, 542–576.
- Westenholz, J. G. 1989. „Tamar, qedēšā, qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia”: *Harvard Theological Review* 82, 245–265.
- Wilcke, C. 1980. „šumsulum, ‘den Tag verbringen’”: *Zeitschrift für Assyriologie* 70, 138–140.
- Zaccagnini, C. 1994. „Feet of Clay at Emar and Elsewhere”: *Orientalia* 63, 1–4.
- Zaccagnini, C. 1995. „War and Famine at Emar”: *Orientalia* 64, 92–109.

Esztári Réka (1984) a PPKE BTK történelemtudományi doktori programjának hallgatója. Kutatási területe a mezopotámiai társadalomtörténet, ezen belül a nemi szerepek vizsgálata.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:

„Mindaz, ami az asszonyokra tartozik, s mit férfi nem láthat”. A *sumer nugig cím értelmezési lehetőségei* (2011/4).

Égben köttetett házasság

Himnusz Iddin-Dagan szent nászáról

Esztári Réka

*Őt éltetem, aki az égből előtűnik,
A n u g i g ot éltetem, ki az égből előtűnik,
Az égnek magasztos úrnőjét éltetem,
A fényességes fáklyát, az égboltot betöltőt,
A ragyogó Inanát, a Napként tündöklőt,
Méltósággal teljes úrnőjét az égnek!
A n u g i g ot, az Anunák félelmes úrnőjét,
A főségest, ki nagy fénybe borít eget s földet,
Sín hatalmas leányát, Inanát éltetem!
Fenségéről, nagyságáról, hogy méltó mindenek felett,
Arról, ahogy alkonyatkor tündöklőn lép elő,
Hogy fényességes fáklya ő, az égboltot betöltő,
Arról, ahogy Holdként, Napként áll meg ő az égben,
És figyelmezi minden ország, alatt s a fenti vidéken,
Mind e nagyságáról az ég n u g i g jának,
Inanának – zengjen az én dalom!*

Iddin-Dagan szent nászának himnusza, invokáció (1–16. sor)

A sumer költő, aki ekképpen, az esti égbolton tündöklő Alkonycsillagként köszöntötte az ég hatalmas úrnőjét, Inanát, az istenkirályok korának gyermeke volt. Nem egészen fél évszázaddal azután élt és alkotott, hogy rommá lett Ur III. dinasztijájának Sumer és Akkád földjét egyesítő birodalma (Kr. e. 2112–2004), a királyság pedig Urból „Isin városába került”.¹ Himnuszának megrendelője és egyben főszereplője harmadikként lépett Isin trónjára: a nevét Ur uralkodóinak szellemi örökéhez hűen még mindig az isteneknek kijáró determinatívummal² író Iddin-Dagan (Kr. e. 1974–1954) ekkoriban a hajdani birodalomnak már csupán töredékét, a dél-mezopotámiai magterületet uralta. Ennek ellenére, közvetlen elődeihez hasonlóan, uralkodói ideológiájában kiemelt hangsúlyt fektetett arra, hogy a propaganda minden lehetséges eszközzel kifejezésre juttassa a dinasztijáját Ur királyi házához kötő kulturális hagyomány töretlenségét – ugyanazt a töretlenséget, amit az imént idézett és Isinnel záruló *Sumer Királylista* is közvetít.³ E törekvés szellemében az isini királyok az udvari költők által alkotott irodalmi műveket is hagyományyszerűen, az eszmei elődök himnuszainak mintájára formáltatták. E költők pedig, Ur-Namma házának poétáihoz hasonlóan, számos alkalommal énekelték meg királyuknak Inana istennővel beteljesülő nászát – így tett az általunk idézett szöveg szerzője is, agyagba örökítve Inana azon „hősi dalát”,⁴ amelyet ma a szakirodalom *Iddin-Dagan szent nászának himnuszaként* ismer.⁵

A „szent nász” mezopotámiai szertartása általánosan és leggyakrabban az uralkodó és Inana istennő szexuális aktusára, illetve az ehhez kapcsolható rituáléra utal – ahogyan azt a sumer irodalmi szövegek ábrázolják.⁶ Az ilyen ceremóniára hosszabb vagy rövidebb formában utaló források ugyanis kivétel nélkül irodalmi művek, amelyek

mindegyike a III. Ur-i dinasztia, illetve az isini királyság korában született.⁷ Iddin-Dagan himnusza, annak ellenére, hogy a tulajdonképpeni „nászról” más, hasonló témájú alkotásokhoz képest meglehetősen szükséztlenül emlékezik meg, kiemelkedő jelentőséggel bír mind közül, és a mezopotámiai „szent nász”-szertartás kutatásának alapvető forrásává vált. Az Alkonycsillagot dicsőítő ének ugyanis, noha előképeit a III. Ur-i dinasztia királyhymuszai jelentik, nem szolgál másolat vagy imitáció, hanem egy hagyományos témát feldolgozó, egyedi alkotás, amely a sumer hierogámia olyan aspektusát tárja föl, ami más szövegekben jobbára rejtve marad. A szent nász itt nem csupán epizód: a mű egészét azon nagyszabású állami ceremónia színes és gyakran részletekbe bocsátkozó leírásának szentelték, amelynek csúcspontját a király és az istennő egyesülése jelentette. Általában ezért egyszerre tekintik a rituálé tulajdonképpeni létét bizonyító, illetve az egyedüli olyan szövegnek, amely a szertartás folyamatának és jellegének rekonstrukcióját is lehetővé teszi. Brigitte Groneberg szavaival élve a himnusz voltaképpen „implicit rituálé,” valós kultikus események irodalmi tükrére.⁸

E kultikus események az utóbbi, mintegy száz év folyamán számos kutató érdeklődését és képzeletét ragadták meg, akik sokféle, egymásnak gyakran teljességgel ellentmondó elméletet alkottak a számukra valóban „misztikusnak” látszó egyesülés miértjéért, de főleg mikéntjéért illetően. Az ilyen jellegű tanulmányok már-már önálló ágat képviselnek az assziriológia szakirodalmán belül, azon ismeretterjesztő és populáris műveknek pedig, amelyeket szintén az ókori Kelet e meghökkenítő és egyik leginkább elhíresült szertartása ihletett, se szeri, se száma. Mind ez idáig tehát még egy olyannyira informatív forrás birtokában, mint amilyen Iddin-Dagan himnusza, sem született valódi tudományos konszenzus a rituálé célja, folyamata, főszereplőinek pontos személye, vagy akár csupán időpontja tekintetében sem, sőt mi több, egyes kutatók még valóságosságában is kételkednek. A vallástudományi terminológiából kölcsönzött „szent nász” a mai napig az assziriológia tudományterületének egyik legvitatottabb fogalma.

Jelen tanulmány nem azzal a céllal íródott, hogy egy új, sokadik értelmezést javasoljon egy olyan szertartásnak az állami kultuszban betöltött szerepére és valós folyamatára, amelynek alapvető mozzanatait tehát kizárólag irodalmi szövegek – ráadásul egy politikai hatalom ideológiai üzeneteit közvetítő irodalmi szövegek – tükrén át vizsgálhatjuk. Már csak azért sem, mert a szent nász általunk ismert, irodalmi és ideológiai síkon megtestesülő rituáléja nem vizsgálható önálló szimbolikus struktúráként, hiszen csakis abban a világban nyer értelmet, amelyet e művek, elsősorban a sumer királyhymuszok teremtenek és közvetítenek. E világ szimbolikus rendszerének keretei közt az uralkodók hatalmi gyakorlatában maga a kozmikus rend valósul meg, az a rend, amelynek megalkotásához és kifejezéséhez a nászrituálé egyaránt hozzájárult. Más szavakkal a szent nász Iddin-Dagan költője által megörökített ceremóniája csakis úgy, azon esszenciális formájában értelmezhető, s ezért alapvetően a jelen tanulmány is úgy szándékozik bemutatni, ahogyan azt maga a szöveg látni engedi: eszerint pedig nem más, mint egy politikai rituáléban testet öltő metafora. Olyan metafora tehát, amelynek jelentése és üzenete kizárólag egy meghatározott korszak uralkodói ideológiájának szimbolikus rendszerén keresztül és annak kontextusában érthető meg, így nem csupán kultúra-, de korszak-specifikus is egyben.

I. A szexuális mágiától a kulturális metaforáig: a szent nász kutatástörténete

„Inana, Úrnő, az egekben s az országokban szerte, mindarról, mi Benned rejlik, mérhetetlen valódról – ki tudhat arról bármit is?”⁹

Ahogyan a nász említő sumer irodalmi művek sem történeti vákuumban születtek, úgy egyetlen szertartás, egyetlen rituálé sem vizsgálható izoláltan, saját kulturális, történeti, illetve közvetlen, rituális kontextusából kiragadva. Még akkor sem, ha metaforikusnak tekintjük – ez egyértelmű axióma. Ennek ellenére a legkorábbi, a mítoszkritika és az összehasonlító vallástörténet eredményein alapuló megközelítések sokáig egy univerzális jellegű, önálló szimbólumrendszerrel rendelkező procedúráként tekintettek a hierogámia sumer formájára. Úgy is mondhatnánk, hogy a korai, ám mindmáig legnagyobb hatással bíró értelmezések sokkal inkább nyugati szellemben, mintsem mezopotámiai kontextusban elemeztek egy, az európai kutató számára meghökkenítő és lenyűgöző jelenséget: a szexuális aktusnak egy állami, királyi rituáléba történő belefoglalását. A szexualitás e sajátos, és ráadásul olykor meglehetősen naturalisztikus retorikával élő megjelenési formája kezdetben olyan nagy hatást gyakorolt a nyugati kutatókra, hogy a rituálénak mondhatni minden egyéb részletéről és aspektusáról megfeledkeztek: az alfát és az ómegát, a ceremónia miértjéért és mikéntjéért egyaránt a (kozmosz) egyesülés jelentette számukra.

„Az ókori népek széltében-hosszában ismerték azt a szokást, hogy az istenek házasságot kötnek képmásokkal vagy emberekkel. Az ilyen szokás igen primitív képzeten alapszik, s ez nem hagy kétséget afelől, hogy a civilizált babilóniaiak, egyiptomiak és görögök barbár vagy vad őseiktől örökölték. (...) (A szent házasságot) mint varázslatot ünneplik, azzal a céllal, hogy a föld termékenységét biztosítsák, és ugyancsak ez az oka annak, hogy a homeopátiás mágia elve alapján a nép féktelen orgiát ül.”¹⁰

Sir James G. Frazer ezen, az *Aranyág*ban olvasható kijelentései hosszú évtizedekre meghatározták a sumer irodalomból ismert, Inana és az uralkodó között lezajló egyesülés tudományos értelmezésének megközelítését. A frazeri interpretáció alapján a szent nász szertartása nem egyéb, mint archaikus képzeteken alapuló szexuális, termékenységi mágia, amelynek keretében a mezopotámiai uralkodókra hárult a feladat, hogy a föld és az élővilág termékenységét évről évre biztosítsák. A szerelem és termékenység istennőjének, Inanának a király által megszemélyesített, az év felét az alvilágban töltő Dumuzival, a meghaló és feltámadó istenséggel beteljesülő násza évente új életet adott a természetnek. E tézis látszólag tökéletesen megfelelt mind annak, amit a mezopotámiai szertartásról tudunk vagy tudni vélünk, éppen ezért még maga az elnevezés, a „szent nász”, illetve „szent házasság” is Frazer terminológiájából származik.

Az *Aranyág* szerint tehát ez az egyesülés biztosította a természetnek a földművelő és állattenyésztő társadalmak számára létkérdést jelentő évenkénti megújulását. Frazer és követői, a mítoszkritikai iskolához tartozó kutatók évtizedeken át csupán összehasonlító vallástörténeti kontextusban vizsgálták a szent

nászt, illetve, Mircea Eliade klasszikus értelmezése szerint, „az ég és a föld hierogámiájának ismétlését,”¹¹ és hogy Piotr Michalowski szavaival éljek, „Frazer szelleme”, amely a 20. század számos assziriológusára hatott termékenyítő módon, „még ma is kísért”.¹² A nászceremóniát termékenységi rituáléknak tekintő elmélet, amely egykor kiemelkedő szerzők műveit határozta meg,¹³ újra és újra felbukkan az újabb keletű szakirodalmi írásokban is, amelyek – csupán röviden térvén ki a szent nász aktusára – megemlítik, hogy ennek „célja a termékenység biztosítása volt.”¹⁴

Ezen általános értelmezésen túl létrejöttek olyan megközelítések is, amelyek még mindig csupán magára a szexuális együttlétre fókuszáltak, de olykor kísérletet tettek arra is, hogy azt sajátosabb mezopotámiai kontextusban magyarázzák. Így William W. Hallo olvasatában az uralkodói ideológia szerves részét képező ceremónia valódi célja – természetesen a termékenység garantálásán túl – a törvényes, mi több, isteni eredetű utód nemzése.¹⁵ Johannes Renger szerint az aktus egyfajta beavatás, s mint ilyen, a koronázási ceremónia lényeges része a III. Ur-i dinasztia korában, hiszen – egy szintén elterjedt nézet szerint – ez tette lehetővé királyainak istenné válását.¹⁶ Douglas R. Frayne ezzel szemben (megalkotván a mind ez ideig bizonyosan leggyakrabban támadott, a rituáléhoz kapcsolódó elméletet) az avatandó személyével – még mindig egy termékenységi rituálé keretein belül – nem az uralkodót, hanem az istennő szerepét játszó papnőt azonosítja. Egy főpapnőt (e re š - di ģ i r), aki hagyományosan az „istenség hitvese” (d a m I N) címet viselte, és akinek beiktatásáról az Ur-i és isini királyok éveik hivatalos elnevezésekor is gyakorta megemlékeztek.¹⁷ Az utóbbi három elmélet természetesen több olyan preconcepciót is tartalmaz, amelyek csupán találgatáson alapulnak. Mivel értelmezéseink kizárólag irodalmi forrásokra támaszkodhatnak, olyan forrásokra, amelyek az istennel azonosított uralkodó hitvesére minden esetben „csupán” Inánaként utalnak, nincs közvetlen bizonyíték arra vonatkozóan, hogy – amennyiben az aktust valóban eljátszották – az istennő szerepét egy királynő vagy papnő töltötte volna be.¹⁸ E szövegek még csak arra sem utalnak, hogy e személy tulajdonképeni kiléte bármiféle jelentőséggel bírt volna, ebben a tekintetben ezért valószínűleg igazat kell adjunk Zainab Bahraninak: „megszemélyesítőjének kiléte irreleváns, a rituális folyamat résztvevője maga az istennő”.¹⁹ Egyesek azonban, éppen forrásaink természete miatt, magának a megszemélyesítésnek a tényében is kételkednek, hiszen nem rendelkezünk erre vonatkozó direkt bizonyítékokkal. Fritz Rudolf Kraus számára a szent nász csupán irodalmi fikció. A rituálét – még a III. Ur-i dinasztia releváns királyhymuszait is figyelmen kívül hagyván – az isini udvari költők kreálmányának tekinti, akik bonyolult és a múltba visszavetített ideológiát alkottak azért, hogy valós tartalommal és étellel töltsék meg azt a hagyományos uralkodói címet, amelyet „Inana hitveseként” (d a m ⁴Inana) fordíthatunk.²⁰

A szent nász vizsgálata csupán Jerrold Cooper 1993-as, a témában azóta is klasszikusnak számító tanulmányával vett új irányt. Cooper volt az első, aki rámutatott, hogy egyrészt a ceremónia célja nem korlátozódik a „termékenység biztosítására”, annál jóval átfogóbb és sokrétűbb, másrészt maga a „nász” sem értelmezhető pusztán szexuális aktusként. A *copula carnalis* „földi” vonatkozásban sem csupán két személy

önmagáért vagy az utódnemzésért való aktusát jelentette: a házasságokat családok kötötték, a nász, a házasság elhálása pedig a gazdasági, politikai és számos egyéb lehetséges érdek által életre hívott *szövetségük megpecsételését* szimbolizálta. A szent nász keretében a népe egészét képviselő uralkodó tehát szintén *szövetséget kötött* az istenek világával, oly módon, ahogyan azt más, földi uralkodócsaládok esetében is tette:²¹ házasságkötés révén. E szövetség- vagy házasságkötés egyaránt biztosította az istenvilág támogatását, jóindulatát és védelmét, valamint a király uralmának stabilitását, a katonai sikereket, a létbiztonságot, a jólétet – más szóval mindazt, ami által a világ, a kozmosz ideális rendje megvalósul. A termékenység természetesen szintén ide tartozik, mindennek azonban csupán *egyik* velejárója, lényegi ugyan, de nem kizárólagos.²² Ezt maga Šulgi költője is világossá teszi, midőn a nász beteljesülése után e szavakat adja a hitveséhez szóló istennő szájába:²³

*Csatában vezetőd leszek,
És fegyverhordozód a harcban,
A gyűlésben szószólód leszek,
A hódításban én leszek a szívet hevítő erő.
Te vagy a szent [...] választott pástora,
Király, az Eanára hű gondot viselő!*

Ezt követően a himnusz az uralkodói jelvényeket ecseteli, amelyekre a király méltónak találtatott (57–69. sorok), majd Inana monológja a következőképpen zárul:²⁴

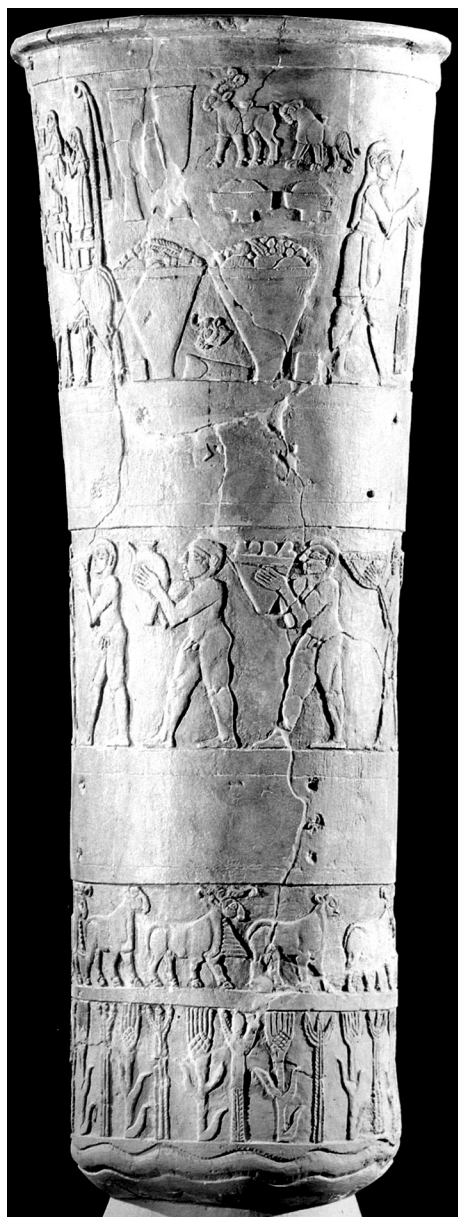
*Szerető szívednek napjai hosszúak legyenek,
An alkotta számodra (mündezt) – vissza sose vonja!
Enlil, ki a sorsot szabta – meg ne változtassa!
Inana (imigyen) gondoskodott róla.*

Cooper értelmezésének fényében tehát úgy tekinthetünk a szent nászra, ahogyan azt maga a sumer királyhymuszok korpusza, és főképp ahogyan Iddin-Dagan költője is ábrázolja: állami, politikai, királyi rituáléként. Az ilyen rituálék elsődleges és mindenkor célja a királyi hatalom, pontosabban az adott uralkodó hatalmának legitímálása a szimbolikus autoritás egy olyan szintjének megteremtésével, melynek fényében e hatalom a kozmikus és az annak részét képező társadalmi rend esszenciális aspektusaként jelenik meg. Clifford Geertz szavaival élve a királykultusz királyt „alkot”: meghatározza a királyi hatalom jellegét, és egy olyan kozmikus keretet biztosít, amelyen belül a társadalmi hierarchia – élén a királlyal – természet- és szükségszerűnek fogható fel.²⁵ Ehhez a politikai rituálék a kultúra mindennapi életében gyökerező, mindenki számára ismert és érthető szimbolikus formákat használnak. Így teremtenek kapcsolatot a királyi ceremónia és a hétköznapi élet alacsonyabb rangú ceremóniái között, és ezáltal gyakorolnak emocionális és ideológiai hatást a résztvevőkre, tehát az alattvalókra.²⁶ E rituálék kulcsfontosságú mozzanatait tehát egyszerre tükrözik és legitímálják a kurrens társadalmi hierarchiát,²⁷ nem pusztán kifejezői a hatalmi viszonyoknak, hanem aktívan hozzájárulnak azok megalkotásához és megerősítéséhez is.²⁸

Mindezek alapján az a szimbolikus forma, amely a szent nász rituáléjában megjelenik, a házasság, pontosabban a házasság metaforája.²⁹ Beate Pongratz-Leisten olvasatában már

nem a ceremónia mikéntje a mérvadó – sőt, esszenciális célja és üzenete szempontjából valójában irreleváns, hogy valós, avagy szimbolikus szexuális aktusról, esetleg pusztán irodalmi fikcióról, egy olyan szóképről beszélhetünk-e, amely ilyen formában csupán az isini költők által teremtett ideák világában létezett. A sumer szövegek szent násza vagy, a szerencsésebb angol terminológia szerint, „szent házassága” kulturális metafora – más szavakkal: mindenki, a kultúra minden tagja számára ismert és érthető szimbolikus forma, amellyel azonosulni képes.³⁰ Jelentése és üzenete minden alattvaló számára világos, rangtól, kortól és nemtől függetlenül: szövetségkötést szimbolizál, egy olyan szövetséget, amely kölcsönös kötelezettségekkel jár.³¹ Így Išme-Dagan egy himnusza szerint az uralkodót

*Enlil s Ninlil kiválasztván, (Inanához) férjül adta,
Hogy az isteneknek számos templomot emeljen, hogy
mindennapi ellátmányuk bőven szolgáltassa,*



1. kép. Az ún. Uruk-váza.

A kb. 90 cm magas alabástrom váza az uruki Eana-szentélyből került elő.
Kr. e. 4. évezred második fele, Bagdad, Iraq Museum (Hrouda 1991, 328–329 nyomán)

*Hogy teraszukat megtisztítsa, trónusukat ragyogtassa,
Hogy szent étkező termeikben mézédess sör, édes nedű nap
mint nap folyhasson.*

*Mindezt Inanára és Išme-Daganra
Enlil s Ninlil reá bízta.³²*

II. „Nem ember vagyok: istennő férje vagyok!":³³ szent nász az istenkirályok korában

„Inana, istenerőd neki adtad: király Ő!
Amaušumgalanna csakis Teérted ragyog fel!”³⁴

Világos azonban, hogy kölcsönös érdekeknek megfelelő házasságot vagy szövetséget egyenrangú vagy közel egyenrangú felek kötnek:³⁵ egy rabszolga nem veheti el gazdájának lányát, egy közember nem házasodhat be a királyi családba, egy uralkodó, még ha általa alávetett államokkal szövetkezik is, királyi vérből való feleséget vesz – *egy halandó pedig nem köthet házasságot egy istennel.*

A szent nász metaforája ennek megfelelően csupán egyetlen kultúrtörténeti korszak irodalmában jelenik meg, abban az időszakban, amelyben Sumer királyai nevüket az isteneknek kijáró determinatívummal írták – és ez, ahogyan erre már több kutató is rámutatott, nyilvánvalóan nem lehet véletlen egybeesés.³⁶ Valójában a szent nász szokásosan alkalmazott történeti korszakolása is szűkségtelen, mivel a szertartásra vonatkozó „korai bizonyítékok”³⁷ egyike sem eléggé meggyőző ahhoz a feltételezéshez, hogy a ceremónia, illetve annak valamiféle korábbi formája már a III. Ur-i dinasztia korát megelőző időkben is létezett.³⁸ Az ezt támogató elképzelések mind a későbbi forrásokra, azaz a III. Ur-i és az I. Isin-i dinasztia irodalmi szövegeire támaszkodnak, valójában tehát az isteni uralkodók ideológiáját és retorikáját vetítik vissza a távoli múltba. Ezt legvilágosabban a legismertebb „korai bizonyíték,” az Uruk-váza (1. kép) illusztrálja. A váza a modern Warka (Uruk) lelőhely Uruk III rétegéből került elő, de meg lehet, hogy még ennél is korábban keletkezett: megközelítőleg Kr. e. 3100 és 2900 közé datálható.³⁹ Páratlan alkotás, amely a történelem

első ismert performatív narratíváját tárja elénk, a végtelenbe örökítve a természet ciklikus megújulását, a bőség mindenkorai biztosítását – sok mindent állíthatunk a sumer művészet e korai remeke kapcsán, azt azonban, hogy a szent nász szertartásának legkorábbi bizonyítéka lenne, a legkevésbé sem. Az utóbbi értelmezés szintén „frazeri szellemben” született,⁴⁰ és a mai napig dívik,⁴¹ annak ellenére, hogy amennyiben objektíven, a termékenység rituálé és a későbbi szent nász irodalmi képének búvköréből kilépve vizsgáljuk, a tulajdonképpeni ábrázoláson semmi egyebet nem látunk, mint egy uruki szakrális uralkodót (e n), aki áldozatot mutat be Inana istennőnek, így garantálva népe és városa jólétét. A jelenetek központi témája valóban a termékenység, amely, mint említettük, létkérdés az agrártársadalmak számára, a kultikus cselekedeteket megjelenítő regiszternek azonban egyetlen eleme sem utal az e n Inanával beteljesülő házasságára vagy szexuális aktusára.⁴² Az uruki papkirály, aki megközelítőleg 1000(!) évvel a szent nászra világosan utaló művek korszaka előtt élt, az Uruk-váza ábrázolása alapján az isteni jóindulatból fakadó bőséget a lehető leginkább hagyományos módon: városa legjelentősebb istennőjének ellátása révén biztosította.

A mindenkorai mezopotámiai uralkodó egyik leglényegesebb, itt is megjelenő kötelessége tehát az, hogy közvetítő szerepet töltsön be az istenek és a halandók világa között. Továbbá a mindenkorai mezopotámiai uralkodó a hatalmi gyakorlat egy jól ismert és általános metaforája szerint pásztor: más szavakkal csupán megbízott, aki vigyázza, irányítja a nyáját. A hatalom forrásai, a nyáj valódi gazdája az istenek. A két kategória közötti éles határvonal a háromezer évnek csupán egyetlen, relatíve rövid időszakában mosódott el: abban a mintegy két évszázadban, amit jelen tanulmány elején az „istenkirályok korának” neveztünk, az egyetlen olyan időszakban, amelynek irodalmában a szent nász metaforája is elénk tárul. De hogyan is viszonyul e korszak a mezopotámiai kronológia történeti idejéhez?

Jelen tanulmány az „istenkirályok kora” megnevezéssel a III. Ur-i dinasztia és utódállama, az isini királyság fennállásának periódusát,⁴³ a Šulgi (Kr. e. 2094–2047) uralmának második felétől Isin Larsa általi megdöntéséig tartó, majd két évszázadot felölelő időszakot illeti.⁴⁴ Az istenkirályság „valódi”, azaz az élő uralkodó világosan kimutatható kultusza által fémjelzett időszaka természetesen ennél jóval rövidebb, és valójában a III. Ur-i dinasztia birodalmának széthullásával zárukt. Isin urai feltehetően már csupán titulaturájuk szerint voltak istenek, nem részesültek valódi kultikus tiszteletben.⁴⁵ Történeti formájában tehát az istenkirályság relatíve illékony jelenség, rövidke epizód csupán a királyi hatalom mintegy három évezredet felölelő mezopotámiai történetében.⁴⁶ Jelentőségét – részint ismét Frazer munkájának, részint pedig az isini uralkodók valóban sikeres propagandájának köszönhetően – sokáig nagyban túlbecsülték,⁴⁷ hiszen a korai nézetek ellenére a legkevésbé sem vethető össze a hatalomgyakorlás ezen módjának „klasszikus”, egyiptomi hagyományával: e 60-70 éves időszak rituáléit nem szentesítették hosszú évszázadok, és természetesen ideológiája sem építkezhetett a távoli múltban gyökerező *valós* tradícióra.⁴⁸ Más a helyzet azonban, ha az istenkirályság intézményét az uralkodói ideológia és az ezt közvetítő királyfeliratok, illetve irodalmi szövegek tükrében vizsgáljuk. E források szemszögéből nézve e korszak nem akkor hanyat-

lott le, amikor „az isteni Kindattu⁴⁹ legyőzte és rabláncon Anšanba hurcolta Ur utolsó királyát, az isteni Ibbi-Suent (Kr. e. 2028–2004)”,⁵⁰ hanem, túlélvén e megrázkódtatást, századokban mérhető. Az irodalmi művek és az uralkodók titulaturái Šulgi uralmának második felétől egészen Isin I. Rīm-Sin (Kr. e. 1822–1763) általi meghódításáig⁵¹ egy élő és folytatódó istenkirályság tradícióját tárják elénk. Mivel a jelen vizsgálat számára éppen az intézmény ezen, irodalmi művekben ábrázolt *szimbolikus rendszere*, annak működése és fennállása a mérvadó, a deifikáció valós kultikus gyakorlata esetünkben szintén irreleváns, hiszen már a determinatívum pusztá használata is világos ideológiai üzenetet hordoz. Felirataik és irodalmi szövegeik tükrében az isini uralkodók ugyanolyan istenek, mint Ur korábbi királyai, emberfeletti voltak egy töretlen és élő hagyomány részét képezni, egészen addig, amíg a történeti körülmények ezt lehetővé tették számukra: azaz egészen az isini királyság végnapjáig. Nekünk pedig, akik a szent nász elsődlegesen a sumer királyi ideológia irodalmi művek által tükrözött és formált saját, *szimbolikus világában* vizsgáljuk, időbeli határainkat szintén e világ időszámításához kell igazítsuk: ennek megfelelően a hosszabb időintervallummal kell számolnunk.

A folyamközi istenkirályság – szimbolikus és valós formájában egyaránt – egy további jelentős aspektusában különbözött az uralkodó deifikációjának imént említett egyiptomi hagyományától: a mezopotámiai királyok sohasem emelkedtek a nagy, az állami istenek közé. Az első istenné lett uralkodó, az akkád Narām-Sin (Kr. e. 2254–2218) saját feliratának tanúsága szerint csupán Akkád városának *egyik* helyi istensége lett, templomot is csupán itt építtetett⁵² – az uralma derekán bevezetett újszerű ideológia őt magát pedig csak röviddel élte túl, fia és utódja, Šar-kalī-šarrī (Kr. e. 2217–2193) hamarosan még az isten-determinatívum használatától is eltekintett.⁵³ Az élő király kultuszát újfent és jóval sikeresebb kimenetellel bevezető Šulgi tehát nem támaszkodhatott az intézmény hagyományának szilárd történeti pilléreire. Természetesen „minden kultusz közül az ősöké a leginkább legitím”,⁵⁴ ezért Šulgi és közvetlen utódai, hűen ezen örök igazsághoz, sajátos legitimációs stratégiát választottak, és egy saját, a dinasztiajuk jogszerű hatalomgyakorlását igazoló történelmet, egyfajta dinasztikus mitológiát alkottak meg. Ennek keretében Ur-Namma koronájának örökösei, akik feltehetően valóban rokoni kapcsolatban álltak az uruki Utu-hegállal (Kr. e. 2123–2113),⁵⁵ Uruk első királyi házának legendás uralkodóitól eredeztették dinasztiajukat, és őket tüntették fel hatalmuk egyik lényeges forrásaként: mint az „Uruk királya” cím legitím viselői, himnuszaiak szerint „Gilgameš testvérei”, „Ninsun istennő gyermekei”, valamint a szintén Urukhoz kötődő Dumuzi megtestesítőiként „Geštinanna fivére” voltak.⁵⁶ A III. Ur-i dinasztia korában született, illetve feldolgozott irodalmi művek, amelyek mitologizált őseik, az uruki kultúrherószok nagy tetteiről emlékeznek meg, azt is világossá teszik, hogy már e legendás uruki királyok is istenségek voltak – egyébiránt olyan istenségek, akik a szent nász szertartását is gyakorolták.⁵⁷ E heroikus uralkodókat, noha a későbbiekben rendelkezhetek saját kultusszal, esetleg saját kultikus személyzettel,⁵⁸ válhatott belőlük alvilági bíró, ahogyan Gilgamešből (vagy később Ur-Nammából, akit utólag szintén deifikál az irodalmi hagyomány), mégsem sorolhatjuk a pantheon nagy istenei közé. Uruk kultúrherószai félistenek

csupán, és ennek megfelelően utódaik, az Ur-i uralkodók is az alacsonyabb rangú istenségek státusával bírtak: habár régészei és szöveges forrásaink szerint tiszteletükre templomokat is emeltek, ezek számban, méretben és jelentőségben sem közelítették meg a pantheon jelentősebb tagjainak kultuszhelyeit.⁵⁹ Esetenként a kultuszukat még életük folyamán ápoló papság létéről is értesülünk, az ilyen utalások azonban szórványosak, számuk elenyésző.⁶⁰ Tudjuk, hogy halála után Šulgi és az isini Išbi-Erra is az „égbe szállott fel”,⁶¹ sohasem emelkedtek azonban a nagy, a kozmosz rendjét alkotó és irányító istenek közé. Ugyanakkor viszont sajátos létállapotuk révén közelebb kerültek hozzájuk – olyannyira közel, hogy a velük való kommunikációnak egy új formája nyílt meg előttük: bizonyos, meghatározott alkalmakkor közvetlenül is érintkezhetek velük.

A szent nász szertartása éppen ilyen alkalmat jelentett. Természetesen az utóbbiak fényében újfent meg kell vizsgálnunk a kérdést: vajon az említett királyok valóban a ceremónia révén és folyamán váltak volna istenné, pontosabban isteni természetűvé,⁶² tehát a szent nász egyfajta beavatásként kellene értelmeznünk? Vagy ennek éppen a fordítottja igaz, és a nász már a kezdetektől egyenrangú, vagy közel egyenrangú felek között teljesedett be? A legrövidebb és leginkább egyértelmű választ hagyjuk Iddin-Dagan költőjére, aki a himnusz 172. sorában, miután az istennő számára egy trónust emeltek, azt írja: „a király, egy isten, szentélyében vele együtt foglal helyet.”⁶³ E kijelentés a tulajdonképpeni nászceremónia előkészületeinek megkezdése, az istennő ágyának felállítása előtt hangzik el, a szöveg beosztása szerint tizenöt sorral azelőtt, hogy Iddin-Dagan és Inana egyesüléséről olvashatunk. Az uralkodó eszerint itt nem úgy cselekszik, „mintha isten volna”,⁶⁴ vagy éppen azért, hogy isten legyen, a *d i ĝ i r - a m₃* kifejezés egyszerű, világos és ennyit tesz: „ő egy isten”. Nem azáltal lett istenné, hogy a nász folytán létállapota megváltozott, más szóval, hogy az istennő „beavatta”: isten volt már a szertartás előtt is, és éppen *ez tette lehetővé*, hogy közvetlen kapcsolatba, vagy ha úgy tetszik, házasságra lépjen Inanával. Ha hűek szeretnénk maradni a Pongratz-Leisten által alkalmazott terminológiához, úgy is fogalmazhatunk, az istenkirályság az a kizárólagos (kozmikus) szimbólumrendszer, amely életre hívhatta a szent nász metaforáját, és amelyben az létjogosultságot nyerhetett.

A ceremónia tehát nem a király istenné válásáról szól, ezt, mint láttuk, tényként ábrázolják (noha olyan tényként, amit maga a rituálé folyamata is igazol, és amihez ezáltal ideológiát is teremt). A szertartásnak a himnuszok által kifejezett és közvetített üzenete abban rejlik, hogy a király, *azáltal, hogy maga is isten*, vagy talán pontosabb, ha azt mondjuk, isteni természetű, *egy új életre keltett uruki mitológia központi alakja*, beléphet az istennő hálósobájába, és megpecsételheti, megerősítheti vele az általa képviselt nép és az égiek szövetségét, annak minden jótékony velejárójával együtt. Röviden tehát, a ceremónia leírása azt mutatja meg, hogy az uralkodó isteni mivolta milyen előnyöket biztosít az állam, a közösség számára. Világossá teszi továbbá, hogy ugyanennek következtében ő maga közvetlenül is kommunikálhat Inanával, illetve rajta keresztül a nagy istenekkel. Azon kijelentések ugyanis, amelyeket gyakorta Inana „áldásának” neveznek, és amelyek rendre az aktus beteljesülése után, a nászágban hangzanak el, valójában a kozmikus rend urainak a király uralmára vonatkozó döntéseit, kinyilatkoztatását tartalmazzák, amelyet az isten-

nő közvetít. Mivel ez utóbbiról királyhymuszokban olvassuk, értelemszerű, hogy a kinyilatkoztatás csakis pozitív, kedvező, helyeslő lehet – egy, a propaganda hangján szóló szövegben az égiek csakis az „áldásukat” adhatják.⁶⁵ A lényeg azonban változatlan: az uralkodó, aki hagyományosan közvetítői szerepet tölt be az istenvilág és a lét evilági szférája közt, átlépve a kettő közötti határt, részesül a tudásban, amely a köznapi halandó előtt rejtve marad:⁶⁶ megismeri a nagy istenek akaratát, tervét anélkül, hogy előjeleket fürkészne, jóslatot kérne, vagy ominózus álmokra várna. Hiszen, miután szeretkezik vele, és ezáltal mintegy szentesíti kettejük kapcsolatát, közvetlenül kommunikálhat Inanával, azzal az Inanával, aki az égiek mindenkori, első számú szószólója. Pontosan erről üzen, sőt, minden modern értelmezésnél szebben fejezi ki ezt Enmerkarnak, Uruk legendás királyának a már említett *Enmerkarnak és Ensuhgirana* című eposzban⁶⁷ olvasható kijelentése:

*(Aratta ura) találkozhat Inanával álomban, az éjszakában,
De Inanával, fénylő ölen szót váltani én fogok!⁶⁸
(És bár) együtt lehet Inanával az arattai Lazúr-házban,
Óvele, ha az égből leszáll, együtt élni én fogok!⁶⁹*

III. Iddin-Dagan szent nászának ünnepe: a rituális kontextus

„És a királyt, Amaušumgalannát, ki kedves a szívvednek, mint a felkelő Napot, áldják mind a népek.”⁷⁰

A szövetség és az istenek világával való közvetlen kapcsolat és kommunikáció tehát azáltal jöhetett létre, hogy (a metafora szerint) a király, mint isten, megszemélyesítve Inana isteni hitvesét, a pásztor Dumuzit, az aktus időtartamára átlépte a halandók és az égiek világa közt húzódó határvonalat. Mindez azonban nem jelenti, hogy maga is alapvetően „liminális alak” lenne.⁷¹ A liminalitás, a közties állapot esszenciája ugyanis a rendellenesség, a normáktól való eltérés, éppen ezért nem állandósulhat egy olyan személy esetében, mint a kozmikus rendet képviselő és fenntartó uralkodó.⁷² Az átmenetiség tehát mindenképpen időszakos, és időről időre, ha tetszik, újra és újra elő kell idézni – éppen úgy, ahogyan azt Iddin-Dagan himnuszának leginkább hangsúlyos és a modern kutatók által is leggyakrabban kiemelt mozzanatai sugallják.

Iddin-Dagan szent nászának himnuszát joggal tekinthetjük a szertartás valóságosságát alátámasztó leglényegesebb bizonyítéknak. Feltehetően valós kultikus eseményeket ábrázol, vagy legalábbis ilyenekre támaszkodik, nem csupán azért, mert beszámolója részletes és életszerű, hanem mivel az általa bemutatott rituálé több tekintetben is hasonlóságot mutat más, irodalmi szövegekből, illetve tulajdonképpeni rítusleírásokból is ismert, Inana/Ištar kultuszához köthető szertartásokkal.⁷³ Noha a bevezetőben „implicit rituáléként” határoztuk meg, a szöveg természetesen nem azzal a céllal íródott, hogy a szertartás teljes liturgiáját és hiteles képét örökítse meg, azaz olyan leírást adjon, amely ezek pontos rekonstrukcióját is lehetővé teszi. A költő a többnapos ceremóniának csupán bizonyos részleteit emelte ki, olyan részleteket, amelyek kidomborítását

ideológiai szempontból lényegesnek tartotta. Ennek szellemében a mű tekintélyes része az ünnepség nyilvános eseményeiről számol be, amelyek a tulajdonképpeni nász beteljesülése előtt játszódtak – azaz az utóbbi közvetlen, rituális kontextusaként értelmezhetőek –, kiemelt hangsúlyt fektetve az istennő tiszteletére rendezett, „karneválokat idéző” processzióra.⁷⁴ Elsődlegesen ezért mi is e mozzanatokra koncentrálnak, mivel részletes, alább idézett leírásuk a rituálé folyamatának és működésének elemzését, illetve megértését is lehetővé teszi. A processzió itt körvonalazódó szimbolikája egyúttal arra is rámutathat, hogy – azon egyértelmű okokon túl, hogy mint „égi úrnő”, a panteon leghatalmasabb női tagja, illetve a legendás és a mindenkor uruki uralkodók patrónája és hitvese –, miért éppen Inana volt kivételesen, sőt minden istennők közül egyedül alkalmas arra, hogy betölthesse az isteni ara szerepét.

- 35 *Az ezüst algar hárfát⁷⁵ érte szólaltatják, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem! A szent ub₃ és lilis dobot érte szólaltatják, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak.*
- 40 *Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem! A szent balağ és lilis dobot csak öneki verik, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak.⁷⁶ Sín hatalmas leányát, Inanát éltetem! Harmadik kirugu⁷⁷*
- 45 *A sağ-ur-sağok rivalgása érette dübörög,⁷⁸ szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Tarkójuk színes szalaggal az Ő kedvére ékítik, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Testükben az istenség jegyeit hordozzák,⁷⁹*
- 50 *szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Az igaz ember⁸⁰ s a büszke úrnő, a legelső nagyasszony, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. És kik oldalukon dermesztő balağ dobot vernek, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak.*
- 55 *A harci erő övét magukra felöltve szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. A harci erő lándzsáját kezükbe ragadják, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Negyedik kirugu.*
- 60 *Jobb oldalukra férfíui viseletet öltvén, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem! Bal oldalukon asszonyi ruhákat viselnek, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak.*
- 65 *Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem! Színes ugrókötelekkel az Ő kedvére versengnek, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Sín hatalmas leányát, Inanát éltetem! Ötödik kirugu.*
- 70 *A megbéklyózott ifjak öneki dalolnak,⁸¹ szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Leányok és vénasszonyok a földig hajolnak,⁸² szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Kardpengékkal öelötte [...]*
- 75 *szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. A felemelkedő kurğarra-k töröket hordoznak, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak.*

Hogy a pengét vér borítsa, vért fröcskölnék szerte, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak.

- 80 *A Guena⁸³ trónusát vérrel öntözik meg, míg a tigi-, šem- és ala-dobok fékevesztve zengnek.*

E színes és játékos elemekkel átszőtt felvonulás, amelynek legfontosabb szereplőiként az Inana kultikus személyzetéhez tartozó sağur sağok és kurğarrák tűnnek fel, első látásra talán nem egyéb, mint nagyszabású népünnep, zenés, látványos mulatság, *circenses*. Értelmezhetjük-e karneválként?⁸⁴ Bizonyos tekintetben igen. A karneválok alapvető, univerzális célja, hogy meghatározott időre megbontsák, sőt felfüggeszék a kurrens szociális struktúrát, a fejük tetejére állítsák a hatalmi viszonyokat, megfordítsák, felcserélik a társadalmi szerepeket, szimbolikus aktusaik közt pedig gyakran tűnnek fel a ruhacseré inverziós rítusai.⁸⁵ Mindez részint teljesülni látszik. A sağur sağok egyik oldalukon női, másikon férfi öltözetet viselnek. És bár az „ifjak és leányok” rituális cselekedetei e szöveg alapján nem eléggé világosak ahhoz, hogy azt állíthassuk, a nemi szerepek szimbolikus felcserélődését jelenítik meg, és a nők férfiként, a férfiak pedig nőként viselkednek, illetve öltöznek, a következő isini uralkodó, Išme-Dagan korábban már idézett szent nászának himnusza (*Išme-Dagan K*), amely hasonló ceremóniát jelenít meg, kiegészítheti a képet. Eszerint a leányok és ifjak egy felfordult világban az ellenkező nem hagyományos attribútumaival parádeztak:

- 21 *Hogy a férfit nővé, s a nőt férfivá tegye, hogy egyiket másikká átváltoztathassa, Hogy a leányok a jobb oldalt ifjúnak öltözzenek, Hogy az ifjak baljukon női ruhát öltsenek, Hogy az ifjak kezeikbe orsókat vegyenek,*
- 25 *Az asszonyoknak pedig fegyvert adjanak (Hogy az asszonyok gyermekek nyelvén csacsogjanak, És a kisgyermekek asszonyi nyelven szólaljanak,) – Enlil s Ninlil mindezt Inanára bízta.⁸⁶*

A fentiekhez hasonló elemek szinte az összes ismert (implicit és explicit) Inana/Ištar-rituáléban kimutathatóak,⁸⁷ híven az istennőnek tulajdonított erő több szöveg által is kifejezett kinyilatkoztatásához, mely szerint:

Hogy a férfit nővé, a nőt férfivá változtasd – a Te (erőd) ez, Inana!⁸⁸

Inana e képességet nem kapta vagy elnyerte, ez az erő személyéből, saját jellemzőiből fakadt. Mivel az istennőre mindeddig csupán a királyt megáldó és támogató hitvesként utaltunk, itt az ideje, hogy röviden kitérjünk komplex személyiségének egyéb, alapvető vonásaira is – kiváltképp, hogy világosan érthessük mind a nemi szerepek e sajátos kavalkádját, mind pedig a kurğarrák később említett fegyveres és véres rítusait.

Inana gyakorta ellentmondásosnak nevezett alakja élénk vita tárgyát képezte mondhatni az assziriológia tudományának születésétől fogva. Sokféle módon értelmezték, hiszen, Rivka Harris szavaival élve, „személyiségében alapvető és feloldhatatlan paradoxonok ötvöződnék”.⁸⁹ Talán mind közül a legismertebb, szerelem- és termékenység-istennői aspektusa gyakran az erőszakra való elemi hajlammal párosul: míg egyes



2. kép. Inana/Ištar mint szakállt viselő hadistennő.
Óbabilóni pecsétthenger, British Museum

szövegekben a legigézőbb és leginkább *női* teremtményként, ártatlan leányként, menyasszonyként vagy éppen buja csábítóként tűnik fel, máshol a háború patrónájaként vérszomját, a harc, a vérengzés iránti csillapíthatatlan vágyát hangsúlyozzák. Utóbbi tulajdonságai több vizuális ábrázolást is ihlettek, amelyeken tipikus *férfiúi* szerepben, állig felfegyverkezve, a háború, a csata úrnőjeként jelenik meg, akinek „a harc a legkedvesebb játéka”.⁹⁰ E sajátos ellentmondást korábban az akkád hadistennőnek, Ištarnak a sumer Inanával, a szerelem és termékenység isteni védnökével való összeolvadásából eredeztették,⁹¹ ez azonban nem magyarázza meg kielégítő módon ellentétes vonásait, amelyek már jóval korábban, az Ég sumer úrnőjének alakjában is felismerhetők.⁹² Ezt az „égi úrnőt”, ahogyan Iddin-Dagan himnusza, úgy már az archaikus, Uruk-ból, Inana legősibb és legjelentősebb kultikus központjából származó szövegek is a Vénusszal azonosították. Az istennőnek mint Vénusz „csillagnak” pedig már ekkor két különálló megtestesülési formája létezett: a „Hajnali Inana” (*Inana-hud₂*) és az „Esti Inana” (*Inana-sig*), akik egyazon istenség két különböző, saját kultusszal rendelkező aspektusának tekinthetők, és az égbolton való megjelenésüket is külön ünnepek keretében dicsőítették.⁹³ Azok az explicit asztrológiai hivatkozások, melyek szerint „a Vénusz, hogyha Keleten kél, nőként, ha pedig Nyugaton, férfiként jelenik meg”,⁹⁴ azaz Hajnalcillagként női, Alkonycillagként viszont férfi aspektusa mutatkozik, jóval későbbi korokból származnak. Iddin-Dagan himnuszában, amely, mint láttuk, az Alkonycillag Úrnőjét felfegyverzett hősként dicsőíti, aki „harcosként tűnik elő”,⁹⁵ mégis pontosan ugyanez a megkülönböztetés ölt testet. A fegyveres Inana/Ištar pedig, akit olykor szakállas istennőként ábrázolnak (2. kép),⁹⁶ időnként valóban férfi – ahogyan azt az alakját felöltő Nanaya istennő egy himnuszában is olvashatjuk: „Babilónban szakállt viselek – Babilónban férfiú vagyok.”⁹⁷

Inana tehát egyszerre Alkony- és Hajnalcillag, és, hogy ismét őt magát idézzük: „nő vagyok (ugyan), de a nemes ifjú (legény) is én vagyok!”⁹⁸ Mindez pedig nem csupán fizikai értelemben teljesül, azaz Inana olykor nemcsak a biológiai, hanem a társadalmi nemek közti határt is elhomályosítja. Így például a *Gilgameš-eposz* egyik elhíresült részletében ő az, aki házasságot ajánl a hősnek, azaz pontosan úgy viselkedik, mint-

ha férfi volna, tipikus férfiúi szerepben tűnik fel.⁹⁹ Ilyenformán egyesíti magában mindazt, ami női, és ami a férfiak sajátja, más szavakkal: áthágja és elmosza a nemek közötti határvonalat, a nemek felett állóvá lesz. Kultikus személyzetének tagjai, akik, emlékezzünk, „az istenség jegyeit hordozzák testükben” (*Iddin-Dagan A*, 49. sor), éppen ezt azt alapvető jellemzőjét testesítették meg – a szó legszorosabb értelmében. A s a ḡ - u r - s a ḡ (akkád *assinnu*) megnevezés ugyanis nem „(kultikus) férfiprostituáltat” jelent, ahogyan azt a himnusz korábbi fordításai sugallják.¹⁰⁰ Helyesebb, ha – bármennyire idegen is nyelvünktől –, összhangban sumer és akkád megfelelőivel és konnotációival (azaz hogy „nővé változtatott férfiakra” utal),¹⁰¹ „férfi-nő”-ként fordítjuk.¹⁰² Hogy e megjelölés egész pontosan mit takar, azaz hogy hermafroditákról, transzvesztitákról vagy esetleg eunuchokról beszélhetünk-e, természetesen nem állapítható meg, az itt is leírt viseletük és viselkedésük (hagyományos férfi és női szimbólumok, hangszerek és fegyverek *együttes* prezentálása és használata, és feltehetően valamiféle tánc előadása) azonban legpontosabban olyan rituális transzvesztitizmusként határozható meg, ami alapján egy „harmadik nemhez” (*tertium sexus*) kell sorolnunk őket.¹⁰³

A rituális transzvesztitizmus elsődleges célja, „hogy újra-alkossa azt a kezdeti, őseredeti egységet, amely a természetfeletti erő és a szentség intakt forrása”¹⁰⁴ – a normatív kategóriák határainak áthágása tehát liminális státust eredményez, ebből fakadóan pedig *szentséget*. Az ezt megtestesítő entitásokra nem vonatkoznak a közönséges halandó megkötő és csupán egyetlen világhoz láncoló szabályok sem. A hasonló jellemvonásokkal bíró ambivalens, „se nem nő, se nem férfi” egyéneket számos kultúrkörben tekintették felettebb alkalmasnak és képesnek arra, hogy köztes, liminális létállapotuknak köszönhetően közvetítői szerepet töltsenek be a lét különböző szférái között. Olyan univerzális, archaikus képzeteken alapuló jelenség ez, amely világszerte nagyszámú, egymástól teljességgel független sámánisztikus kultuszban is fellelhető. Az égiek, az élők és a holtak világai közt szabadon közlekedő személyek jellemzően női ruhát viselő és nőként viselkedő férfiak – röviden tehát szintén a harmadik nem kategóriájának tagjai.¹⁰⁵ Ugyan a szó klasszikus értelmében a legkevésbé sem tekinthetők „sámánoknak”,¹⁰⁶ Inana, illetve bizonyos tekintetben földi megtestesítőinek tekinthető szolgálói mint „köztes entitások” ennek megfelelően szintén nem csupán a nemek közt meghúzó határvonalat hágták át. A mítosz szerint Inana volt az egyetlen istenség, aki a lét égi, földi és túlvilági síkjai közt is közlekedhetett, aki beléphetett az Alvilágba, és vissza is térhetett, véglegesen meg is szabadulhatott onnan. *Inana Alvilágjárásának* sumer verziója szerint a holtak birodalmában rabul ejtett istennőért pedig egy *kur ḡ a r a* és egy *g a l a t u r a*,¹⁰⁷ illetve a történet akkád nyelvű változatában egy *assinnu* (s a ḡ - u r s a ḡ) szállt alá.¹⁰⁸ Ők mentették meg életét, mivelhogy az istenek és emberek közül egyedül ők voltak alkalmasak és képesek arra, hogy észrevétlen jussanak át a Nagy Föld szigorúan őrzött kapuin: „Az (alvilági) kapun légyként roppentek keresztül, s a kapuoszlop mellett mint szellemek suhantak át.”¹⁰⁹ Az „Alvilágba való alászállást” (*kur ed₃-de₃*), illetve az „Alvilágból való felemelkedést” (*kur ed₃-da*) *Inana és Enki* mítosza is említi abban a híres listában, amely az istennőnek tulajdonított erőket (me), vagy, más értelmezés szerint¹¹⁰ a kultikus személyzete által végrehajtott rítusokat sorolja föl.¹¹¹ Az

utóbbi kifejezés ismerős lehet, hiszen imént az Iddin-Dagan himnusz processziójának egyik (elhíresült) jelenetében találkozhattunk a hangos dobszó keretében valamiféle fegyveres rítust végrehajtó, „felemelkedő kurğarákkal” (kur-ğar-ra ed₃-da, 75. sor). Jóllehet e szövegrészt gyakran a mezopotámiai aszketikus, öncsonkító rítusok és az azokat végző papság létének bizonyítékaként, sőt néha saját, önkézzel végrehajtott kasztrálásuk leírásaként emlegetik,¹¹² az ilyen értelmezés sokkal inkább a későbbi, kis-ázsiai Kybelé- és Attis-papság (*galli*) véres szertartásainak jól ismert leírásaira,¹¹³ mintsem magára a beszámolóra támaszkodik. A himnusz szövege alapján nem tisztázható, hogy pontosan mit tesznek a fegyverekkel, illetve honnan származik a szertartásnál használt vér. Így természetesen nem kizárt, hogy a sorok valóban a sa ĝ - u r s a ĝ okéhoz hasonló jellemzőkkel bíró kurğarak aszketikus aktusára utalnak – mindenesetre, ha volt is ilyen, célja kétségtelenül ugyanaz lehetett, mint amire a „felemelkedő” kifejezés is utal: egy megváltozott tudatállapot, transz elérése, amelyben valóban eggyé válhattak a „testükben hordozott” istenivel.¹¹⁴

Röviden összegezve tehát Inana/Ištar a mezopotámiai pantheon *par excellence* liminális istenalakjának tekinthető, aki áthágta és önmagában egyesítette nem csupán a nemi kategóriák, hanem a természetfölötti és az emberi világok közti határokat is. Az a rituális transzvesztitizmus és azok a szimbolikus és eksztatikus aktusok tehát, amelyekről Iddin-Dagan processziójában olvashattunk, hasonló jelentéssel bírnak: a *circenses* itt valójában egy másik világba való átlépést szimbolizált, illetve készített elő.

Messzire kalandoztunk a karneválok világától, ez azonban szükséges volt ahhoz, hogy megvilágítsuk, az Iddin-Dagan himnusz ünnepe legalább ilyen távol áll ettől. A karneválok szintén egy másik világot teremtenek azáltal, hogy felforgatják, kifigurázzák és eltörlik a társadalmi rendet, s mindezzel annak későbbi helyreállítását készítik elő, világossá téve szükségességét és a természettel összhangban álló voltát. Ez utóbbi pedig, mint látni fogjuk, az Inana-Dilī bad himnuszban is beteljesül, egy nyilvános lakoma, bankett formájában.¹¹⁵ Beteljesül, azonban így gyakorlatilag figyelmen kívül hagytuk a két epizód közötti több mint száz sor hosszúságú szöveg eseményeit. Ebben a több mint száz sorban pedig nyomát sem találjuk a karneválok jellemzőinek, noha még a processzió által életre hívott időben járunk. A karneválok ugyanis a káoszba vezetnek: megjelenítik és megvalósítják a kaotikus létállapotot, így végül nem ritkán vad, elemi tombolásba, orgiába fulladnak. Az itt idézett felvonulás szintén felborítja a társadalmi struktúrát, a nemek közti határ elmosódik, játékos előadásokról olvasunk,¹¹⁶ a „felemelkedő kurğarrák” pedig egy fegyveres tánc(?) keretében a „dobok fékevesztett hangjára” feltehetően extázisba, transzba esnek. Olyan szimbolikus aktusokat látunk, amelyek az érvényben levő társadalmi viszonyoktól, a kulturális normáktól, azaz a korábbi, rendezett világtól való *elszakadást, szeparációt* jelzik. Mindez azonban nem eredményez káoszt, a rendellenesség, a normáktól való eltérés ugyanis nem szükségképp felfordulás, ha-

nem, ahogyan az alfejezet elején meghatároztuk: *átmeneti, liminális állapot*. Megfogható-e mindez Iddin-Dagan költőjének az elkövetkezendő eseményekről szóló leírásában?

A himnusz a processzió lezárultával valóban nem kaotikus képet, sokkal inkább egy idillt tár elénk. A 89–103. sorok megéjtő leírása szerint a férfiak és nők megmosdanak, rituálisan tisztálkodnak, majd az este beköszöntével az egész Ország és az istenek minden teremtménye éjszakai nyughelyére kívánczik, és hazafelé, az övéihez siet.

Vidámság ül az Orzágra, egésze ünnepivé lett,
105 *Az ifjak hitvesükkel a kedvüket töltik,*
Úrnöm az ég belsejéből jó szemmel tekint rájuk
(midőn) szent Inana színe elé, elébe járulnak.
Az alkonyat úrnője, Inana – hatalmas Ő
Az ifjú leányt, Inanát dicsőitem én,
110 *Az alkonyat úrnőjét: nagysága túlnő az égbolt*
peremén!

Hetedik k i r u g u .

...¹¹⁷ az égnek ékes tüneménye,

Az esti sötétségből holdfényként tűnsz elő,
Hajnalhasadtával napfényként jelensz meg.

115 *Midőn az Ország magtárába jó termést töltöttek,*
minden ország és a fekete fejű nép összcsereglettek,



3. kép. „Az Éj királynője” elnevezésű női szárnyas démont (egyek kutatók szerint Inana istennőt) ábrázoló, Dél-Mezopotámiában készült terrakottalap (az ún. Burney-relief). Kr. e. 1800 körül. London, British Museum (Niederreiter Zoltán felvétele)



4. kép. Hárfást ábrázoló óbabilóni kori (Kr. e. 19–17. század) terrakotta lap Ešnunából (Tell Aszmar). Párizs, Louvre (Soldi 2006, 148 nyomán)

akik a tetőkön alszanak s kik a fal tövében hálnak
[...] elébe járulnak, ügyeik ölébe hozzák.
Akkor Ő a szót (mindüknök) feltárja, felismeri
a gaztevőt,

120 könyörtelen ítélletel sújt le a gonoszra, a rosszat
eltiporja,
de kegyesen tekint az egyenes igazra, sorsát jövő
szabja.

Ahogy erre már Jerrold Cooper is felhívta a figyelmet, nyomát sem látjuk itt Frazer korábban említett „orgiájának” – a leírás utal ugyan a szexuális aktusra (105. sor), ez azonban, gyakorta idézett kijelentésével élve, nem „találomra végbemenő közösülés” (*random copulation*), hanem a házasság keretein belül valósul meg. Tanúi lehetünk viszont Inana ítélkezésének, aki sorra tárja fel azok ügyeit és szívét, akik *álmukban* a színe elé járultak.¹¹⁸ Kulcsfontosságú momentum ez, egy rövid, a mindennapi idő keretein kívül megvalósuló pillanat, amelyben bárki az istennő elé állhat, bárki találkozhat vele, „azok, akik a tetőkön alszanak”, és azok is, „akik a fal tövében hálnak,” módosak és nincstelenek, társadalmi státustól függetlenül. A himnusz 117. sora talán az egyik legkorábbi, tökéletes irodalmi megfogalmazása annak, amit majd négyezer évvel később Victor Turner *communitas*nak nevezett. A *communitas* pedig a liminális állapotok sajátja, amelyekben esetenként, a hagyományos társadalmi rend felbomlását követően egy strukturálatlan, vagy csak kezdetlegesen strukturált közösség, egyenlő személyek kommuniója bontakozik ki, és amely az őseredeti, a rend előtti világ egységét jeleníti meg. Egy olyan idilli állapotot, amelyben minden és mindenki egygyé, egyenlővé lesz, és amely csupán időszakosan, egy átmeneti világban hívható életre.¹¹⁹ A következő szövegrész (142–168. sor) ugyanerre a közties vi-

lára utal, az ennek keretében hosszasan és részletesen felsorolt bőséges és gazdag áldozatokat ugyanis részben a „pusztában, annak tiszta helyein” mutatják be az istennő számára. A „puszta” (*edin*), azaz a *limenként* funkcionáló városfal, a rendezett világon kívül eső térség hasonló jelentéssel bír, mint amellyel a későbbi, babilóni újévi ünnepek kapcsán is felruházzák.¹²⁰ Ahogy erre utóbb Beate Pongratz-Leisten is felhívta a figyelmet, a puszta az *akītu* során sem a káosz (megjelenítésének) színhelye, nem a felfordulást, hanem azt az átmenetiséget, azt a státusváltozást szimbolizálja, amely egyik állapotból, egyik korból a másikba léptet át egyént és népet egyaránt.¹²¹ A költő ábrázolása szerint tehát a határok felett álló istennő processziója révén egy egész nép lépett át egyik korszakból a másikba, megtapasztalván azt a liminális állapotot, amelyben az őseredeti egység és egyenlőség megvalósulása mellett az égi és földi szférák közti választóvonal is elmosódott. Az istenvilág közelségében a köznép is találkozhatott Inanával, éppen úgy, ahogyan azt Enmerkar is említette: „álomban, az éjszakában”. Az uralkodó ezzel szemben, aki szintén részese ugyan a leírt állapotnak – hiszen az ég és föld számára ekkor ért össze – kivételes helyzettel bírt, mivel, ahogy rámutattunk, maga is „egy isten”. Így, legendás elődeihez hasonlóan ő volt az, aki rövid időre közvetlenül is érintkezhetett az istennel. Aki az „év határán”,¹²² egy új korszakot nyitván meg, az égbe is bejuthatott:

Midőn a palotában,¹²³ az Ország tanácsházában,
mely országoknak járma,

170 Az istenítélet házában a fekete fejű nép mind
összesereglett,

Ninegalának¹²⁴ trónust állítanak,

és a király, egy isten, szentélyében vele együtt foglal
helyet.

Hogy az országoknak Ő sorsukat megszabja,
hogy hű szolgálai aznap megvizsgáltassanak,

175 a Hold nyugvása napján az istenerők megfelelően
hassanak,¹²⁵

az év határán, a rítusoknak napján

Úrnőnek fekhelyét akkor állítják fel.

A sáfrányt cédrus-aromával tisztítják ők meg,
úgy helyezik eme ágyára Úrnőnek,

180 tetejére fejedelmi vásznat igazgatnak.

Hogy az örömhözó vásznon, az ágyon kedvét lelje,

Úrnőm fényes ölét érte mosdatja,

a királynak ölét érte mosdatja,

az isteni Iddin-Dagan ölét érte mosdatja,

185 Szent Inana testét érte szappanozza,

A földet illatos cédrus-olajjal hinti be.

Fénylő ölét a király emelt fővel közelíti,

Inana ölét emelt fővel közelíti,

Amasumgalanna véle az ágyra lefekszik,

190 az Ő fénylő ölét híven becézgeti,

és miután az Úrnő fénylő ölét az ágyon felfedte,

szent Inana fénylő ölét az ágyon felfedte,

az Ő ágyán kedvét örömet tölti vele, (mondván):

195 „Iddin-Dagan, valóban Te vagy szívemnek kedvese!”

Az egyesülést és az istennő e rövid kinyilatkoztatását követően már a szertartás záró mozzanatairól olvashatunk. Az utolsó jelenetben világosan (ismét) a földön járunk, a palotában, ahol egy nagyszabású, zenével és tánccal kísért lakoma vidám képei tárulnak elénk.

- Magasztos palotájába együtt lépnek ők be,
Szeretett hitvesének vállát átölelvén,
200 Szent Inana (hitvesének) vállát átölelvén.
Hatalmas trónusán napfényként ragyog fel,
A királyt Napistenként oldalára ülteti.
Hogy a bőségben ujjongás, méltón, nagy számmal
hallassék,
a gazdag lakomát kedvére rendezték.*
- 205 A feketé fejűek előtte sorakoznak,
Hangszerekkel, melyek hangjuk a déli szélről kapták,
édes-szavú algar-hárfákkal, mik palotákhoz méltók,
és lantokkal, forrásaival a népek örömeinek,
az énekesek szívderítő dalai csak őerte zengnek.*
- 210 Hogy evés és ivás legyen, a király elrendeli,
Amašumgalanna az evést, az ivást elrendeli,
Ünnep van a palotában, a király szíve örvend!
A bőségben dúskál aznap egész népe,
Amašumgalanna boldog szívvel áll fel,*
- 215 – a pompázatos trónon napjai hosszasak legyenek!
a királyságnak trónusát büszke, emelt fővel foglalja
Ő el.*

Utolsó felvonásához érkezett tehát a ceremónia, amelyet egy kultikus bankett zár le. A szövegrész szimbolikája egyértelmű. A lakoma mint rituálé a közös étkezésnek, az élelem megosztásának alapvető, ősi koncepcióin alapul, amelyek egyszerre szimbolizálják és kovácsolják a család és a közösségek együvé tartozását, illetve a résztvevők közt fennálló hatalmi viszonyokat.¹²⁶ Állami és politikai szinten ugyanennek lehetünk tanúi: a bankett a mindenkor hierarchikus rend színháza, ám formálója is egyben. Iddin-Dagan lakomáján a közties állapotból kilépve az örök érvényű kozmikus rend jelenik meg, az egyetlen forma és mód, ahogyan a világ működhet, ahogyan működni kell, élén egy istennő lett, a trónust (újfent) elfoglaló uralkodóval. Bizonyos fokig az idő Eliade-féle megújítása ez, az új korszak küszöbén azonban nem a káosz mélységei tárultak föl: Inana „hősi dalának” átmeneti világában az ég kapuja nyílt meg.

Összegzés

Iddin-Dagan himnusza tehát az általunk ismert legteljesebb, legrészletesebb képet festi meg arról a „szent nász”-szertartásról, amit korábban egy politikai rituáléban tetet öltő metaforaként határoztunk meg. E metafora és a rituálé egészének jelentését az előző három alfejezet keretében, Victor Turnernek a rituális szimbolikáról alkotott alaptételéhez híven, három önálló értelemben vizsgáltuk. Turner tézise szerint a rituális szimbólumok, sőt a rituálé egésze sem csupán egyféle tartalommal bír, hanem poliszémikus, vagyis számos jelentésréteget rejt. Ezért meg kell különböztetnünk egyrészt ezek alapvető, immans (exegetikai), másrészt a szimbólumrendszer többi eleméhez viszonyított és az egészében értelmet nyertő pozicionális,

harmadrészt pedig a rituális folyamat, a rendszer működése során észlelhető operatív értelmét.¹²⁷ Ennek megfelelően a szent nász metaforájának előbb alapvető, exegetikai jelentését (a Jerrold Cooper által meghatározott szövetségkötést),¹²⁸ majd az istenkirályság szimbolikus rendszerében betöltött helyét, végül pedig a köré fonódó politikai rituálé tulajdonképpeni folyamatát vizsgáltuk – amennyire ezt „implicit” rituáléleírásunk lehetővé tette.

Az állami, politikai rituálék a legtagabb kategóriát alkotják azon hat alapvető csoport közül, amelyeket Catherine Bell a rituálék tipologizálása során különített el,¹²⁹ így nem meglepő, hogy a szent nász ceremóniájának Iddin-Dagan himnuszában körvonalazódó leírása több további típusal is átfedést mutat. Vizsgálhatjuk ezért az érintkezés, a kapcsolatfelvétel-kapcsolattartás rituáléjaként, ahogyan ezt alapvetően Philip Jones és Beate Pongratz-Leisten is tette,¹³⁰ ugyanakkor, Barbara Böckhöz hasonlóan¹³¹ fesztiválszerű és lakomai jeleneit kiemelve, a strukturalisták nyomdokán a társadalmi rend megújításának, megerősítésének aktusaként is értelmezhetjük. Továbbá, mint feltételezett újévi ünnepet, nevezhetjük kalendáriumi rítusnak is, végül pedig, teljes folyamatát vizsgálva a fenti elemzéshez hasonlóan egy mindezeket magában foglaló rítusnak: az átmenet rítusának (*rite de passage*) is tekinthetjük.¹³²

Jelen tanulmány tehát nem javasolt új, sokadik értelmezési lehetőséget a szent nász kapcsán, sőt, még a megközelítés terén sem választott gyökeresen új módszert, az itt alkalmazott vizsgálati mód újszerűsége kizárólag a többértelműségben rejlik. A rituálé teória alkalmazása pedig kifejezetten alkalmas arra, hogy illusztrálja mindazokat a jelentésrétegeket, amelyek még a szent nászról alkotott hézagos ismereteink tükrében is megragadhatóak. Az alapvetően állami szertartás számos jelentésének és üzenetének megvilágítása azt is világossá teszi, elemzésekor miért nem alkalmazhatunk a továbbiakat elvetve egyetlen, kizárólagos megközelítési módot. A korábbi vizsgálatok és értelmezések ugyanis alapvetően nem hibásak, a legtöbbjük problémáját inkább az jelenti, hogy kiragadván azt a sok közül, egy többértelmű jelenségnek mindössze *egyetlen* aspektusára koncentrálnak. A termékenység, az általános jólét biztosítása, a király hatalmának kinyilatkoztatása és megerősítése, végül az istennővel e célból megvalósuló érintkezés és egyesülés mind-mind benne foglalattatik abban a királyi szertartásban, amely akár a koronázás kontextusába is beleilleszthető, és amely retrospektív módon ideológiai alapot képezhetett az uralkodó isteni hatalmának, de akár utódja isteni származásának legitimálásához is.

Ez az összetett rituálé ugyanakkor alapvetően állami ceremónia, amely politikai autoritások megrendelésére készített irodalmi szövegekből ismert. Ezek leírásai tehát nem csupán vallás-, hanem politikatörténeti jelentőséggel is bírnak. Iddin-Dagan himnusza az uralkodó saját koráról és ideológiájáról is üzen. A harmadik isini király uralmának részletes történetéről ugyan nem sokat tudunk, azonban kevés adatunk is elegendő ahhoz, hogy világosan lássuk, Iddin-Dagan huszonegy éves regnálása nem kifejezetten a konszolidáció és a stabilitás időszak volt. Legmeghatározóbb eseményeként mindenképpen az ideológiai szempontból is kiemelt jelentőséggel bíró Nippur feletti fennhatóság elvesztését kell említenünk: az Ur-i királyok egykori koronázóvárosát, a dél-mezopotámiai térség legbefolyásosabb kultikus és kulturális központját csupán utódja,

a jóval sikeresebb Išme-Dagan hódította vissza.¹³³ Hogyan illeszthető, jobban mondva beilleszthető-e ebbe a meghatározott történeti kontextusba Inana „hősi dala”? Elgondolkodtató lehet, hogy míg a III. Ur-i dinasztia és a sikeres isini uralkodók szent nászhoz kapcsolódó szövegeinek legtöbbször, melyek közül néhányat példaként is idéztünk, elsődlegesen a tulajdonképpeni nász leírására, illetve az istennő hosszas kinyilatkoztatására fókuszál, addig Iddin-Dagan összesen 230 soros himnuszában mindez csupán nem egészen tíz sort (187–195) öleli fel. A költő a hangsúlyt egyértelműen a nagyszabású népünnepre, a bemutatott áldozatok hatalmas mennyiségére és sokféleségére, illetve arra a vallásos élményre helyezi, amelyet a nép egyszerű tagjai is megélhettek. Úgy is mondhatnánk tehát, hogy míg az előzőekben tárgyalt művek főszereplőiként megjelenő uralkodók büszkén üzenik: „az istenek szövetségese vagyok, ők járnak hadaim élén, közvetlenül részesülök erejükből, így tartom fenn a kozmosz rendjét, így valósulhattak meg közbenjárásom révén az ő mindenható terveik”, Iddin-Dagan himnuszának e téren megfogható mondanivalója – bár nem kizárt, hogy a leírt esemény valóban különleges jelentőséggel bírt – már kevésbé fennkölt. Röviden talán így összegezhethetnénk: „isten vagyok, és még mindig képes, módfelett képes vagyok ennek finanszírozására is.” A legpompásabb, legcsillogóbb ünnepek, mint hatalom- és erődemonstrációk, elsődlegesen az elit tagjaihoz szólnak, mint cirkuszi látványosságok, fényükkel a köznépet vakítják el, és mint irodalmi képek, nem ritkán a valódi nagyság hiányát hivatottak elfedni és kipótolni.

Míg az utóbbi értelmezés részint szubjektív, s így természetesen vitatható, az teljesen bizonyos, hogy a szent nász rituáléja és metaforája nem élte, és nem is élhette túl az isini királyság későbbi bukását. Ez azonban nem a többségében amurru származású dinasztiai etnikai alapú, és az isteni kommunikáció

elsődleges formájának a prófécia tekintő hagyományának előtérbe kerülésével magyarázható, ahogyan azt korábban Beate Pongratz-Leisten javasolta.¹³⁴ A „hadakozó fejedelemségek korában”¹³⁵ az észak- és dél-babilónai központok urai hatalmuk forrásának ugyanúgy a hagyományt, a mindenkori legősibb hagyományt tekintették – az etnikai hovatartozás e tekintetben sohasem volt mérvadó. Ennek szellemében használták továbbra is a tradicionális, gyakran már minden valóságálapot nélkülöző uralkodói címeket. Ugyanennek szellemében, hogy egy klasszikus, illusztratív példát említsünk, az *elámi* nevet viselő, ugyanakkor feltehetően amurru felmenőkkel rendelkező larsai Kudur-Mabuk, közvetlenül azután, hogy jelentősebb befolyásra tett szert – az akkád Šarrukīn és a mindenkori, hegemoniát gyakorló királyok mintáját követve – a Holdisten főpapnőjének *ósi*, eredendően *sumer* hivatalába iktatja be leányát.¹³⁶ Nem a hagyomány iránti tisztelet vagy igény változott tehát, hanem a történeti körülmények: az amurru uralkodók által gyakorta életre hívott szövetségi rendszerekben átalakult a királyi hatalom arculata, a vezetőknél már nem volt lehetséges arra, hogy „szférákkal” a többi halandó és uralkodó fölé emelkedjenek. A királyok és az istennő szövetsége ezért új formákat öltött, előbbi többé már nem váltott szót Inanával annak fénylő ölén: véget ért az istenkirályok kora.

*Úrnőm dicséretét égen s földön zengik:
„Nugig, az éggel, földdel együtt születél meg!”
És a szent helyen, a tiszta helyen a nugigot dalolva
ünneplik:
„A népnek öröme vagy és éke a gyűlésnek,
Inana, Sínek hatalmas leánya,
az alkonyat úrnője – dicséreted édes!”
(217–222)*

Jegyzetek

- 1 nam-lugal-bi I₃-si-in^{ki}-še₃ ba-de₆: SKL (Sumer Királylista) kompozit szöveg (ETCSL 2.1.1), 354. sor.
- 2 Az ékírásban az istenségek nevét szabályszerűen megelőző AN (diğir = „isten”) logogramma, ami nem olvasandó, csupán a név birtokosának isteni mivoltára utal.
- 3 A királyság lineáris transzmisszióját leíró, a *translatio imperii* elvét kifejező Sumer Királylistáról bővebben lásd többek közt: Jacobsen 1939, Edzard 1980, 77–84, újabban pedig Steinkeller 2003.
- 4 Saját műfaji meghatározása szerint a mű „hősi dal” (šir₃-nam-ur-sağ-ğ₂) Ninsiana (Inana) istennőre, amelyre esetenként Inana Dilibad (Vénusz) himnuszaként is utal a szakirodalom.
- 5 ETCSL 2.5.3.1 (Iddin-Dagan A), lásd még Römer 1965, 128–208 (*editio princeps*), valamint Daniel Reisman későbbi kiadását (Reisman 1973), Philip Jones további korrekcióival és filológiai kommentárával (Jones 2003). A himnusz összes ismert kézírata Nippur városából származó iskolai szöveg, melyek a Kr. e. 18. századra datálhatóak, ennek ellenére biztosra vehető, hogy az eredeti kompozíció Iddin-Dagan korában született. A kéziratokhoz lásd: Reisman 1973, 185, vö. Jones 2003, 292 a 10. jegyzettel. A szöveg, illetve a további sumer művek jelen tanulmányban közölt részletei (a jelzett kivételektől eltekintve) a szerző fordításai, amelyek az ETCSL kompozit szövegeinek számozását követik.

- 6 A vallástudomány a „szent nász, szent házasságot”, a görög *hieros gamos* kifejezés fordítását, amely eredetileg Zeus és Héra frigyre, illetve Démétér és a halandó Iasón egyesülésére (Homéros: *Odysszeia* V. 125–128) utalt, Sir James G. Frazer *Aranyágának* megjelenése óta jelentősen kiszélesedett, általános értelemben használja. Elsősorban az istenpárok, illetve a halandók, főleg királyok és istennők nászának szokásos megnevezése, de nem túlzás azt állítanunk, hogy Frazer, illetve a nevével fémjelzett mítosz-kritikai iskolához tartozó kutatók szemében mondhatni minden, vallásos kontextusba ágyazott szexuális aktus „szent nász”, utóbbi pedig termékenységi rituálénak tekinthető. E terminológiáról és értelmezésről, illetve ókori közel-keleti vonatkozásairól bővebben lásd: Renger 1972–1975, 251–254, Cooper 1993, 82, Lapinkivi 2004, 1, valamint Pongratz-Leisten 2008, 47. Noha az eredeti, frazeri tézisnek megfelelően az asszirológia szakirodalmában a *theogamiára*, az istenpárok házasságának beteljesülésére is utalhat (ennek III. évezredi szertartása kapcsán pedig lásd Renger 1972–1975, 255, Cooper 1993, 84 és Pongratz-Leisten 2008, 60–66), és bár a kettő, mint látni fogjuk, közeli rokonságban áll, jelen tanulmány mezopotámiai vonatkozásban a „szent nász” kizárólag az uralkodó és Inana istennő szexuális egyesülésének megjelöléseként alkalmazza.
- 7 Jelen tanulmány, amely tehát kizárólag az uralkodói ceremóniára és annak ideológiai hátterére koncentrál, a korábbi, átfogó műveket (Kramer 1969, Lapinkivi 2004) ellentétben nem tárgyalja a

- Dumuzi és Inana istennő házasságkötését és egyesülését ábrázoló ún. szerelmi dalokat (a teljes korpusz kiadását lásd: Sefati 1998, egyes dalok magyar fordítását pedig: Komoróczy 1983, 315–330). Utóbbiak *Sitz im Lebenje* ugyanis nem ismert. Nem világos, hogy az isteni nász énekei eredendően népköltészeti alkotásoknak, vagy az udvari költők remekeinek tekinthetők-e, nem tudjuk, pontosan mi célból és milyen közönségnek íródtak, így az sem bizonyítható, hogy a királyi szertartás liturgiájához lennének köthetőek. Funkcionális értelmezésük problémájához lásd: Lapinkivi 2004, 12–13, a korábbi, eltérő nézetek részletes ismertetésével).
- 8 Gronenberg 1997, 137–138.
 - 9 *Tigi Inanához (Inana E, ETCSL 4.07.5)*, 42. sor.
 - 10 Frazer 2002, 93–94. Sir James G. Frazer klasszikus műve elsőként 1890-ben látott napvilágot, két kötetben, második kiadásának 1900-as megjelenésére pedig már három kötetre duzzadt. A munka hatalmas terjedelmű harmadik kiadása viszont már nem kevesebb, mint 12 kötetet foglalt magába, melyeket a szerző 1911 és 1915 között publikált. A szent nász leggyakrabban idézett leírásához lásd: Frazer 1913, 120–121 és 129. Végül, 1922-ben a grandiózus írás kivonatolt, egykötetes változata is megjelent, ez utóbbi szolgált a fentiekben idézett magyar fordítás alapjával.
 - 11 Lásd többek közt Eliade 1974, főleg 23–27. Ezzel szemben a mezopotámiai bizonyítékok sajátos jellegéről, „konceptuális autonómiájukról” lásd Landsberger 1926.
 - 12 Michalowski 2008, 33.
 - 13 Frankfort 1948, 295–296, Kramer 1969, főleg 49, Jacobsen 1976, 23–47.
 - 14 Bahrani 2002, 18.
 - 15 Hallo 1987, kül. 48–49.
 - 16 Renger 1972–1975, kül. 257. Az a nézet, mely szerint az uralkodó isteni mivolta a szent nász szertartásának „eredménye”, már igen korán, Elisabeth Douglas van Buren 1944-es munkájában is felvetődött, lásd van Buren 1944, 52. Henri Frankfort az istenkirályságról írott monográfiájában a szertartást szintén a deifikáció előfeltételének tekinti, annál is inkább, mivel a szent nászról szóló szövegek keletkezésének időszaka egybeesik az istenkirályok korával, bővebben lásd Frankfort 1948, főleg 296–297.
 - 17 Frayne 1985, 14–22. E tanulmány szerint *Iddin-Dagan szent nászának himnusza* szintén Inana papnőjének beiktatási ceremóniáját írja le (id. mű, 19).
 - 18 Az istennőt reprezentáló női főszereplő személyét illetően több feltevés is napvilágot látott. Egyesek a királynő feltételezett részvételét preferálták (lásd többek közt: Jacobsen 1976, 39), mások pedig egy „főpapnőt” tartottak a legalkalmasabbnak e szerepre, így például Kramer 1969, 79; Hallo 1987, 49; Sefati 1998, 30 és 45. Samuel Noah Kramer a papnőt később *l u k u r*ként specifikálja (Kramer 1969, 93), ám megjegyzendő, hogy az utóbbi címet Šulgi korától kezdve III. Ur-i dinasztia uralkodóinak (alacsonyabb rangú) feleségei is viselték, utóbbiakról bővebben lásd: Sallaberger 1999a, 182–185, illetve Weiershäser 2008, főleg 237–240. Johannes Renger (Renger 1972–1975, 256), illetve Yitsak Sefati (Sefati 1998, 81) Inana gyakori „*n u g i g*” jelzője alapján az e címet viselő papnőket tekintette a legvalószínűbb résztvevőknek (utóbbiakról, illetve feltételezett kultikus szexuális tevékenységük cáfolatához lásd többek közt: Westenholz 1989, 250–260, illetve magyarul Esztári 2011, főleg 13–14).
 - 19 Bahrani 2002, 16 és 20. Egyes nézetek szerint az istennőt valójában a szobra reprezentálhatta – ez esetben az egyesülés teljességgel szimbolikusnak tekinthető, vö. Frymer-Kensky 1992, 51–53, Lapinkivi 2004, 77, illetve Vacín 2011, 204.
 - 20 Kraus 1974, 249–250. Az „Inana hitvese” cím, amelyet Ur korábbi királyai is felvettek, az isini uralkodók titulátúrájának hagyományos eleme, *Išme-Dagan* korától *Damiq-ilīšuiq* Isin összes királya viselte. A vonatkozó források rövid összefoglalásához lásd Sefati 1998, 38, 20. jegyzet.
 - 21 A szent nász a III. Ur-i dinasztia uralkodói gyakorlatából igen jól ismert dinasztikus házasságkötésekkel elsőként szintén Jerrold Cooper vetette össze, lásd Cooper 1993, 91.
 - 22 Cooper 1993, főleg 91–92, vö. Steinkeller 1996, 136, illetve Pongratz-Leisten 2008, 50–51.
 - 23 *Šulgi X (ETCSL 2.4.2.24)* 49–56. A himnusz ezen, a szent nász megőrkítő részlete Urukban, Inana szentélyében játszódik (vö. Klein 1981, 33). Miután az istennő a fentiek szerint nyilatkozott, a szöveg szerint Šulgi, áldásukat kérve, a további jelentős birodalmi istenek templomait is meglátogatta. Nem kizárt tehát, hogy a szöveg az uralkodó koronázási ceremóniájához kapcsolható, vö. Renger 1972–1975, 257–258 és Vacín 2011, főleg 210. Ugyanakkor a Šulgi koronázásához jóval bizonyosabban kapcsolódó himnuszok (*Šulgi F, G és P*), amelyeket Luděk Vacín nem a király tulajdonképpeni trónra lépéséhez, hanem a 20–21. évre tehető istenné válásához kötött, nem említenek ilyen jellegű, a ceremónia részét képező szertartást, vö. Vacín 2010, főleg 96–104.
 - 24 *Šulgi X (ETCSL 2.4.2.24)* 70–73.
 - 25 Geertz 1980, 102, 124 és 131.
 - 26 Bloch 1989, 208, illetve lásd még Catherine Bell a királyi rituálék antropológiai vizsgálatáról írott rövid összefoglalását: Bell 1997, főleg 86–87.
 - 27 Vö. Stanley J. Tambiah értelmezését, amely nagy vonalakban megegyezik March Bloch fentiekben összegzett kijelentésével (Tambiah 1985, főleg 155).
 - 28 Bell 1997, 128–136.
 - 29 Pongratz-Leisten 2008, 43–44.
 - 30 Vö. Pongratz-Leisten 2008, 43–44 és 52, pontos fogalmi meghatározás nélkül. A „metafora” kifejezés Roman Jakobson klasszikus tanulmányának hatására (Jakobson 1956, amely a nyelvre alkalmazott „metaforát” és „metonímiát” Frazer homeopatikus és átviteli mágiájának működésével vetette össze, utóbbiakról magyarul lásd Frazer 2002, 23–48) az antropológiai terminológiában is meggyökeresedett, használatáról és konnotációiról röviden lásd Tambiah 1968, főleg 189, a „kulturális metafora” kommunikáció-elméleti fogalmához pedig lásd *inter alia* Gannon 2003, 10–18.
 - 31 Vö. Cooper 1993, 91.
 - 32 *Išme-Dagan K (ETCSL 2.5.4.11)*, 37–42. sor.
 - 33 (*um-ma*) *lu₂ nu-me-en dam diğir-ra-me-en: Dumuzi álma (ETCSL 1.4.3)*, 206. sor, Komoróczy Géza fordítása, lásd Komoróczy 1983, 233.
 - 34 *Tigi Inanához (Inana E, ETCSL 4.07.5)*, 21–22. sor.
 - 35 Vö. Pongratz-Leisten 2008, 51, további irodalommal.
 - 36 Hallo 1987, valamint Cooper 1993, 86, 38. jegyzet, Black et al. 2006, 89, és Vacín 2011, 210.
 - 37 Jerrold Cooper korszakolását alkalmazva, lásd Cooper 1993, 82–84.
 - 38 Ahogyan erre utóbb Cooper is rámutat, Cooper 1993, 84. A szertartás korai gyakorlatára vonatkozó bizonyítékok közül az *Enmerkar és Ensuhgirana (ETCSL 1.8.2.4)* című mű anakronisztikus vonásai kapcsán lásd alább az 57. jegyzetet. A további „korai bizonyítékok” nem egyebek pusztá uralkodói címeknél. Mesanepadát, az I. Ur-i dinasztia első uralkodóját (Kr. e. 26. század) egy pecsétfelirata a „*nugig* hitveseként” (*dam nu-gig*) tünteti fel, ahol a *nugig* minden bizonnyal Inana jelzőjeként értelmezhető (Cooper 1986, 98, Ur 5.2, 3. sor. Vö. Cooper 1993, 83, illetve Collon 1987, 123–124, 522. ábra, a *nugig* jelző kapcsán pedig vö. Zgoll 1997, főleg 182, illetve magyarul: Esztári 2011, 11 a 29. jegyzettel). A lagasi Eanatum (Kr. e. 25. század) híres Keselyű-sztéléje az uralkodót „Inana szeretett hitvesének” (*dam ki-ağ₂ Inana*) nevezi (Steible 1982, Ean. I. Rv. VI, 8–9, vö. *inter alia* Renger 1972–1975, 258, valamint Westenholz 2000, 82), a tágabb kontextus tükrében azonban Eanatum „*L u - g a l - URUxKAR₂*, Inana szeretett férjének kedvelt társa/barátja”

- is lehetett – tehát olyan uralkodó, akit Dumuzi/Amaušumgalanna, Inana isteni hitvese (is) kedvelt. Az utóbbi értelmezést támogatta többek közt William W. Hallo (Hallo 1987, 51), illetve Burkhard Kienast (Kienast 1990, 199) is. Az utóbbi megnevezések eredendően kora dinasztikus uruki főpapi címnek tekinthetőek: az en-ek hagyományosan az általuk szolgált istenség „hitvesei,” azt azonban, hogy e szimbolikus státus magával vonta-e a szent nász vagy egy ahhoz hasonló rituálé gyakorlatát, lehetetlen megállapítani, vö. Steinkeller 1996, 117–120, ill. Westenholz 2000, 77–78.
- 39 Fizikai jellemzőinek egyik legutóbbi, részletes leírásához, illetve ábrázolásának performatív narratívaként való értelmezéséhez lásd: Bahrani 2002, 16–22, a korábbi irodalom felsorolásával.
- 40 Jacobsen 1976, 65.
- 41 Így például a vázáról írott egyik legutóbbi tanulmányban Zainab Bahrani mondhatni fenntartás nélkül fogadja el (lásd Bahrani 2002, 18, noha röviden megemlékezik az ezzel ellentétes nézetekről is, lásd uo., 19, a 11. jegyzettel), és hasonlóan tesz Krystyna Szarzyńska is (Szarzyńska 2000, 67–68), midőn az istennő korai ábrázolásait elemzi.
- 42 Vö. Sweet 1994, 89–92.
- 43 Ahogy Šulgi és utódai, úgy az isini uralkodóház minden egyes tagja is istenné lett, illetve használta felirataiban az isten-determinatívumot, Išbi-Errától (Kr. e. 2017–1985) egészen Damiq-ilīšu (Kr. e. 1816–1794) koráig. Larsa királyai közül ugyanez viszont csupán az Ur-i birodalom hagyományaira támaszkodni kívánó Sūmū-El (Kr. e. 1894–1866) és utódja, Nūr-Adad (Kr. e. 1865–1850), továbbá az utolsó uralkodók, I. Rīm-Sin (Kr. e. 1822–1763, uralma 22. évtől) és II. Rīm-Sin (Kr. e. 1762–1740) esetében mondható el. Az említett larsai királyok uralmáról bővebben lásd Fitzgerald 2002, 72–112, illetve 138–155.
- 44 Az utóbbi időszak jelentős történeti eseményeinek rövid összefoglalását lásd Charpin 2004, 60–73.
- 45 A legtöbb tanulmány e rövidebb, történeti időintervallummal számol, így például Piotr Michalowski számára az istenkirályok korának Ur utolsó királya, az isteni Ibši-Suen (Kr. e. 2028–2004) „az isteni Kindattu általi legyőzötése” vetett véget, lásd Michalowski 2008, 39–40. Eszerint a „valódi” istenkirályság időszaka nem jelent többet 60–70 évnél.
- 46 Cooper 2008, 261–264.
- 47 Vö. Michalowski 2008, 33.
- 48 Vö. Bernbeck 2008, 157.
- 49 A III. Ur-i dinasztia uralkodóinak kortársai, a Sumertől keletre, a mai Irán területén uralkodó ún. Šimaški-dinasztia első négy királya (valójában nem egymás után, hanem részben egy időben regnáló uralkodókról beszélhetünk az állam vagy konföderáció különböző szektorainak élén, lásd Michalowski 2008, 39) nevét olykor szintén istennévként tüntették fel saját feliratai, illetve egyes évnevek és pecsétek, lásd uo. E „hegyvidéki istenkirályság” gyakorlatáról, helyi kulturális jelentőségéről és jelentéseiről semmit sem tudunk, ezért kialakulását leggyakrabban az Ur-i királyok istenné válásra tett szimbolikus válaszlépésként értelmezik, lásd Michalowski, id. mű., 40.
- 50 Michalowski 2008, 40.
- 51 Az utóbbi eseményről bővebben lásd Fitzgerald 2002, főleg 144.
- 52 A Bāsetki-szobortalapzat felirata alapján (Farber 1983, 68–69, illetve Frayne 1993, 113–114, Narām-Sîn E2.1.4.10, főleg 49–57. sorok).
- 53 Westenholz 1999, 55–56, vö. Sazonov 2007, főleg 338 (Šar-kalī-šarri feliratos emlékeinek vizsgálatával).
- 54 Ernst Renan örök érvényű, 1882-es megállapítása alapján, újabb kiadását lásd Renan 1990, 19.
- 55 Lásd többek közt: Cooper 1993b, 20, a 43. jegyzettel, Michalowski 2008, 35 és Vacín 2011, 15 és 207.
- 56 Lásd *inter alia* Klein 1976, 271, Sallaberger 1999a, 209. Az uruki uralkodókkal és istenségekkel való rokoni kapcsolat, a III. Ur-i dinasztia „uruki mitológiájának” kifejeződéseiről és ideológiai háttéréről bővebben lásd Vacín 2011, főleg 210, újabban és részletesebben pedig Woods 2012.
- 57 Az Ur-i királyság ezen „pszeudo-történeti” aspektusáról újabban lásd Gwendolyn Leick kiváló összefoglalását: Leick 1994, 106–108, illetve Steinkeller 1996, főleg 130. Ebben a kontextusban a főpapként (e n) fellépő király és Inana násza az uruki uralkodók és istennőjük hagyományos (intim) kapcsolatának újra-értelmezéseként is felfogható. Az utóbbi kapcsolatot főleg az Uruk legendás királya, Enmerkar (Kr. e. 28. század) tetteit elbeszélő epikus ciklus *Enmerkar és Ensuhgirana* című darabja hangsúlyozza, e történet szerint ugyanis az uruki kultúrhérosz Ensuhgiranával, a mesés Aratta uralkodójával versengett Inana istennő hitvesi kegyeiért, utóbb el is nyervén azokat. Az *Enmerkar és Ensuhgirana* (ETCSL 1.8.2.4) egyes releváns sorait lásd alább, kiadásához és értelmezéséhez lásd Berlin 1979, valamint Vanstiphout 2003, 23–48, rövid, magyar nyelvű tartalmi összefoglalását pedig: Komoróczy 1979, 53–55. Ezen, a III. Ur-i dinasztia korában írásba foglalt művel szemben az Enmerkar fiához, Lugalbandához kapcsolódó, Kr. e. 2500 körülre datálható, Abū Šalābīhből származó történetben viszont Inana istennő maga jelenti ki, hogy nem volt, és nincsen hitvese (Wilcke 1989, 563, az Abū Šalābīhből származó irodalmi szövegek kapcsán magyarul lásd még Komoróczy 1979, 65). Enmerkar és Inana násza tehát nem része az irodalmi hagyomány korai rétegeinek, sokkal inkább az Ur-i királyok ideológiájának a távoli múltba, a mitikus időbe való visszavetítésének tűnik.
- 58 Lugalbanda és Gilgameš kultuszáról újabban lásd: Woods 2012, 79.
- 59 Az egyetlen, régészetileg is azonosított szentély, ahol a III. Ur-i dinasztia egy tagjának bizonyosan még életében is gyakorolták kultuszát, a birodalom perifériájáról, Ešnunna városából ismert Šū-Sin templom, lásd Frankfurt–Lloyd–Jacobsen 1940, 9–42, újabban pedig Clemens Reichel rövid összefoglalását: Reichel 2008, 134–138. Mindez feltehetően nem a felfedezés esetleges eredménye, az ékirásos források is relatíve kevés, az élő királynak szentelt templomról számolnak be, vö. Sallaberger 1999, 154 és Reichel 2008, 133 (a 7.2. ábrával, amelyen az említett templomok földrajzi eloszlása látható), valamint Vacín 2011, 218 (Šulgi templomai kapcsán).
- 60 Wilcke 1974, 180, Birsch 2006, 165, valamint Vacín 2011, 219–220 (Šulgi kultuszáról). Nicole Birsch tanulmánya egyébiránt az első valódi bizonyítékát prezentálja egy *élő* uralkodót szolgáló papnő tulajdonképpeni létének (Šāt-^dŠū-Suen, a király e r e š - d i - ĝ i r papnője, akinek neve egy, az uralkodó harmadik évére keltezhető adminisztratív dokumentumból ismert: KM 89100, kiadását lásd Birsch 2006, 166–167). A III. Ur-i dinasztia királyainak kultuszáról, annak általános, számunkra ismeretes jellemzőiről lásd elsősorban Walther Sallaberger rövid összefoglalását: Sallaberger 1999a, 153–154.
- 61 a n - n a b a - a - e d ₃ - d a . Šulgi égbe emelkedése kapcsán lásd: Wilcke 1988, ugyanezen jelenségről az isini Išbi-Erri esetében pedig: Steinkeller 1992.
- 62 Renger 1972–1975, főleg 257.
- 63 lugal di ĝir - am ₃ š ag ₄ - bi - a mu - un - da - an - ti ₃ (ETCSL 2.5.3.1, 172. sor).
- 64 Ahogyan azt Piotr Michalowski értelmezi, lásd Michalowski 2008, 40, a 16. jegyzettel.
- 65 Beate Pongratz-Leisten már említett tanulmányában (Pongratz-Leisten 2008) elsődlegesen a nász ezen, verbális aspektusára koncentrált. Az Inana által kinyilatkoztatott isteni áldás jelentőségére egyébiránt korábban már Yitschak Sefati is felhívta a figyelmet (Sefati 1998, 48–49).
- 66 „Tudás” alatt természetesen nem valamiféle beavatás által megismerhető titkos tanítást értünk. Ezt fontos leszögeznünk, mivel egyes kutatók feltételezése szerint bizonyos homályos utalások

- alapján detektálható egy Inana/Ištar istennőhöz kapcsolható mezopotámiai „misztériumkultusz” léte, lásd Parpola 1997, xxxiv; Westenholz 1998. Az utóbbi feltételezés részletes cáfolatát lásd Pongratz-Leisten 2008, 60–63. Az isteni „tudás, titok” (*niširti ilāni*) a prófécia kontextusában nem valamiféle ezoterikus tanra vagy tapasztalásra, hanem az istenek döntésére, az általuk megszabott sorsra vonatkozik. Utóbbi szokásosan szintén Inana/Ištar istennő tárta föl az uralkodó előtt, vö. Ištar-Kiřtūm II. Ibalpielhez (Kr. e. 1779–1765), Ešnunna királyához szóló kijelentését: „Az istenek titkai ismertek előttem. Mivelhogy az ajkad elhívta a nevem, feltárom előtted egytől egyig az istenek titkait!” (FLP 1674, 3–8. sor, a szöveg kiadását lásd: Ellis 1987, a fordításhoz vö: Pongratz-Leisten 2003, 157–158). A prófécia tehát, csakúgy, mint a *divinatio* további fajtái, az istenek által meghozott döntések, ítéletek megismerését tette lehetővé, az uralkodó azonban az isteni szférával folytatott kommunikáció ezen formáiban minderről közvetve, közvetítők révén értesült. A szent nász esetében viszont (az irodalmi ábrázolás szerint) e „tudásból” a közvetlen érintkezés révén és folyamán direkt, a saját és népe sorsáról való kinyilatkoztatás formájában részesült.
- 67 Berlin 1979, 40; Leick 1994, 107–108; valamint Sefati 1998, 31.
- 68 *Enmerkar és Ensuhgirana* (ETCSL 1.8.2.4) 31–32. sor (vö: 62–63. sor), átírásához és fordításához lásd még: Vanstiphout 2003, 30–33, valamint Black et. al 2006, 5.
- 69 *Enmerkar és Ensuhgirana* (ETCSL 1.8.2.4), 78–79. sor, vö. Vanstiphout 2003, 32–33, Black et. al 2006, 6. Az eposz idézett részeihez vö. továbbá Jerrold Cooper megjegyzéseit: Cooper 1993, 82–83.
- 70 *Tigi Inanához* (*Inana E*, ETCSL 4.07.5), 49. sor.
- 71 Michalowski 2008, 41.
- 72 E lényeges észrevételért Dr. Kalla Gábornak tartozom köszönettel. A liminális állapotú, és ebből fakadóan természetfeletti erővel felruházott, tisztelt vagy rettegett tárgyakról és személyekről lásd első sorban Mary Douglas klasszikus összefoglaló munkáját: Douglas 1966, illetve Turner 1969, főleg 95.
- 73 Az explicit rituálék közül elsődlegesen egy Mária városából származó óbabilóni kori leírás emelendő ki, ami feltehetően egy megtisztító-szertartás liturgiáját tárja elénk, lásd Groneberg 1997, 146–148. Az utóbbi szertartás folyamán az *uru₂-am₃-ma-ir-ra-bi* című *balag*-kompozíció (siratóének) egyes részleteit is recitálták (a szöveg kiadását lásd: Volk 1989), ez utóbbi, a fennmaradt táblái alapján szintén több tekintetben párhuzamba állítható az Iddin-Dagan himnusz ünnepségének leírásával, lásd Groneberg 1997, 138, 142 és 148–149. Noha az *uru₂-am₃-ma-ir-ra-bi* szövegének töredéke csupán első évezredi kétnyelvű másolatok formájában maradt ránk, a kompozíció, ahogyan azt a Mária-rituálé is világossá teszi, eredeti formájában szintén az óbabilóni kor szellemi terméke, vö. Volk 1989, 16–20. A további releváns (implicit) Inana/Ištar rituálék kapcsán lásd Brigitte Groneberg összefoglalását: Groneberg 1997, 137–150.
- 74 A himnuszban ábrázolt szertartás nyilvános, népünnepi, illetve karneváli jellegéről lásd Komoróczy 1982, 157, Cooper 1993, főleg 81 és 91; Jones 2003, 292; Böck 2004, főleg 33.
- 75 A szövegrészben megjelenő hangszerek értelmezéséhez vö. Groneberg 1997, 139 és 147, illetve Cooper 2006, főleg 41, további hivatkozásokkal.
- 76 Egyes kéziratok a 42. sort a következőképpen bővítik ki: „Fenségében, nagyságában, ahogyan méltó mindenek felett, és ahogyan alkonyatkor tündöklőn lép elő”, lásd: ETCSL2.5.3.1 42A–42C sorok.
- 77 Az egyes szakaszokat elválasztó sumer *ki-ru-gu₂* kifejezés „leterdelés, meghajlás” jelentéssel bír, vö. Reisman 1973, 192–193; Ludwig 1990, 30–32; Böck 2004, 27, további hivatkozásokkal. A *ru-gu₂* ige az akkád *mahārum*nak feleltethető meg, amely többek közt „egy istenséghez imádkozni, egy istenséget megközelíteni” jelentésekkel is bírhat, lásd CAD M/I 59, 61 és 67–68 (sub. *mahāru*), így nem kizárt, hogy, ahogyan utóbb Barbara Böck is javasolta, valóban a processzió állomásaira utal, vö. Böck 2004, 27. A *terminus technicus* teljesen bizonyos értelmezésének hiányában azonban a fenti fordítás, az ETCSL szövegének megfelelően eredeti, sumer formájában közli a kifejezést.
- 78 A fordítás ezen a helyen nagymértékben eltér a korábbi értelmezésektől, amelyek szerint a sor „A férfi-prostituáltak hajkoronájuk (?)^{sic} öelötte fésűlik(?)^{sic}” jelentéssel bírna, vö: Reisman 1973, 187, illetve Black et al. 2006, 264 (Reisman fordításának szó szerinti átvételével). Daniel Reisman megjegyzése szerint a kérdéses *muš₂/suh dub-dub* ige pontos jelentése nem világos, de feltehetően a hajviselet elkészítésével, illetve a fésűlködéssel hozható kapcsolatba, lásd: Reisman 1973, 194. Az értelmezés nem mentes a feltételezett és valóban szuggesztív kultúrtörténeti párhuzamok sugallatától sem, hiszen Kybelé és Attis papjainak, az Inana kultikus személyzetével gyakorta összehasonlított *gall*nak híres ókori leírásai rendszerint pontosan így, nőies hajviseletük említésével kezdődnek, vö. Roscoe 1996, 192–202, további hivatkozásokkal. A *muš₂/suh* kifejezés azonban egy (gyászos) felkiáltásra is utalhat, amely éppen az itt is megjelenő *lilis* és *ub₃* dobok keltette hanghoz volt hasonlatos, vö. Sallaberger 2006, 459. E kontextusban a *dub* ige alapvető jelentésében („remegni, dübörögni”, vö. ePSD sub. *dub*) is értelmet nyer, a fenti fordítás ezért ezt az értelmezést részesíti előnyben.
- 79 *kuš nam-diğir-ra su-bi-a mu-un-ğal₂*. Vö. az ETCSL szigorúan szó szerinti fordítását: „az isteni státus bőrébe(?) öltöztetve(?)” („clothed (?) in the leather (?) of divinity”), amely a *kuš* szó leggyakoribb, általános jelentését alkalmazza: „bőr” (lásd ePSD sub. *kuš*). Ugyanezen fordításhoz lásd: Maul 1992, 169, 40. jegyzet), illetve vö. Daniel Reisman hasonló interpretációját (Reisman 1973, 187): „Testükre az isteni státus ruházatát öltik” (*They place upon their bodies the cloak of divinity*), amely szerint tehát a *kuš nam-diğir-ra* egy ruhadarab lehetne. Azonban, mivel a *ğal₂* ige nem utal sem öltözködéésre, sem pedig fel/rahelyezésre, hanem egyszerűen annyit tesz: „van”, az ilyen értelmezések kétségesek., ahogyan erre már Gwendolyn Leick is rámutatott (Leick 1994, 290, 1. jegyzet). Ugyanakkor a kontextusban nehezen értelmezhető *kuš* kapcsán meg kell jegyezzük, ugyanazzal az ékjellel írták, mint a sorban szintén megjelenő *s u -t* (azaz, a *SU*-jellel), nem kizárt tehát, hogy az utóbbival azonos módon olvasandó. Eszerint ugyanúgy fordíthatjuk, „test, fizikai megjelenés” jelentésekkel. Az utóbbi értelmezés kapcsán vö. Leick fordítását és megjegyzéseit: Leick 1994, 157–158.
- 80 A himnusz egyik kézirate e helyütt „igaz ember” (*lu₂ zid*) helyett „igaz uralkodót” (*lugal zid*) említ, de a sor értelmezése ennek ellenére sem egyértelmű. A korábbi kommentárok szerint valószínű, hogy a király megjelenésére utal, aki a szent nászban részt vevő főpapnő oldalán vonult a processzióban, vö: Reisman 1973, 195, ill. Groneberg 1997, 140. Megjegyzendő, hogy a *lu₂ zid* kifejezés a III. Ur-i dinasztia királyhymuszaitól sem idegen, a Šulgi isteni születését leíró műben (*Šulgi G*) az uralkodó ekképpen utal atyjára, Ur-Nammára, aki azonban ekkor már az alvilág lakója és bírója volt, vö. újabban Vacín 2011, 37 és 138. Mindazonáltal azt a lehetőséget sem vethetjük el, amely szerint a *lu₂-zid* e kontextusban egy papi címként értelmezendő, főképp, mivel ilyen formában a *Ninegala-himnusz* szent nászhoz kapcsolódó részletében is felbukkan, a tulajdonképpen szertartást megelőző, Inanáért szóló (!) siratóceremónia leírásakor: *Ninegala-himnusz* (ETCSL 4.07.4 = *Inana D*), 73. sor.
- 81 A sor másik lehetséges értelmezése szerint az ifjak „karikákat” (*ēi^sra b₃*) hordoznak, tehát ismét valamilyen játékos tevékenységről lenne szó, vö. Römer 1965, 130, illetve főleg Groneberg 1997, 142–143, aki megjegyzi, hogy az itt leírt cselekedeteknek nincsenek világos párhuzamai az Inana/Ištar rituálékban. Ugyanakkor a

- béklyót/kalodát viselő ifjak a *Ninegala-himnusz* feltehetően egy ünnepségre vonatkozó leírásában is feltűnnek, a következő kontextusban: „A megbéklyózott ifjak [...], a beteg gyermek anyja fiát öledbe fekteti, (Inana), és anyái azoknak, akik megölettek, pompás csarnokodban imára serkennek” (ETCSL 4.07.4 = *Inana D*), 88–90. Az utóbbi szöveg inkább egy bűnbánó, engesztelő rituálé érzetét kelti, ami meggyőző lehet a „karikával való játék” értelmezésével szemben.
- 82 Willem H. Ph. Römer értelmezését (Römer 1965, 165), mely szerint a sor második fele a nők egy speciális hajviseletére (su-hur-la₂) utal, az összes későbbi feldolgozás átvette, lásd Reisman 1973, 187; Groneberg 1997, 142; Black et al. 2006, 265. A gu₂ la₂ ige ugyanakkor meghajolni értelemben is használatos (lásd Sallaberger 2006, 250), és bár a fenti fordítás az utóbbit részesíti előnyben, a kérdés nyitva marad, nem zárható ki a másik értelmezési lehetőség sem.
- 83 Az istenek gyűlésének, ítélkezésének színhelye. A kifejezés már Gudeánál is megjelenik (Cyl A XXVII, 14–15: „a templom külső guennája az a hely, hol az Anunák ítéletet hoznak”, lásd ETCSL 2.1.7, 746–747, vö. B XVI, 17), vö. Reisman 1973, 195.
- 84 Vö. Harris 1991, 274–275, a 70. jegyzettel és Böck 2004, főleg 33.
- 85 Turner 1969, főleg 167–169; Eco 1984, főleg 6; Ivanov 1984, 13–16, a karneváli transzvesztitizmus kapcsán pedig uo., főleg 12–14.
- 86 *Isme-Dagan K* (ETCSL 2.5.4.11), 21–24 és 28.
- 87 Vö. Groneberg 1997, főleg xiv–xvii és 140–142, vö. Böck 2004, 31.
- 88 [nitah] munus-ra munus nitah-ra ku₄-ku₄-de₃^dInana za-kam, ETCSL 4.07.3 (*Inana C* = In-nin-ša₃-gur₄-ra-himnusz) 120.
- 89 Harris 1991, 263.
- 90 Akk. *ša mēluša qablu* – BA 5 564:5, a kifejezés párhuzamához lásd még CAD M/2 15–16 (sub. *mēhultu*).
- 91 Lásd többek közt: Heimpel 1982, újabban pedig Abusch 2000, főleg 23–24 és 26.
- 92 *Nin-an-ak, „Az Ég Úrnője” – Inana nevének etimológiájáról lásd Selz 2000, 30 (*contra* Gelb 1960, 72, további hivatkozásokkal az istennév korábbi értelmezései kapcsán).
- 93 Szarzyńska 1993, főleg 8–10 és Szarzyńska 2000, 64–65, újabban pedig Brown 2000, 67 és Beaulieu 2003, 104.
- 94 *Inter alia*: Ach. Supp. 2 51: 18, lásd még Reiner–Pingree 1981, 46–47 (Text IV, 7a) számos párhuzamos szöveghely felsorolásával.
- 95 *Iddin-Dagan A*, 18, 90, és 128. sorok.
- 96 Az ábrán látható pecsétengerg (BM 130694, Kr. e. 1850–1720 körül), részletesebb tárgyalását lásd Westenholz 2007, 337 (a 23.3. ábrával), Istar szakállas ábrázolásaihoz lásd még: Reiner 1995, 5–6, a 14–17. jegyzetekkel és a 2. ábrával, a kultúrtörténeti párhuzamokhoz pedig: Groneberg 1997, xvi–xvii, további hivatkozásokkal.
- 97 LKA 37:3 és 3a, lásd Reiner 1974, 224, I. strófa, 4. sor. Vö. továbbá Aššur-bān-apli himnuszát a ninivei Istarhoz, mely szerint az istennő, „mint maga Aššur, szakállt visel.” (*akī^d Aššur ziqni zaq-nat*, ABRT 1 7:6 (= SAA 3 7)). Utóbbi szöveg egyébiránt az első évezredi Vénusz-ómenek gyakori megfogalmazásával és képével él, a releváns példákhoz lásd: CAD Z 126 (sub. *ziqnu b*). A sémi Istarnek (Aštar) mint asztrális istennek tulajdonított *eredendően* férfi aspektusról, illetve a Hajnalcsillag alakjában manifesztálódó esetleges női formájáról lásd Selz 2000, 32 a 44. jegyzettel és további hivatkozásokkal, *contra* Groneberg 1986, 30–31.
- 98 *sinnišaku eṭlu mutallum anāku*, SBH 106: 39, lásd CAD M/2 306 (sub. *mutallu*, lexikális szekció).
- 99 SB Gilgameš, VI. Tábla, 1–79. sor (és főleg 6–21), a szöveg kiadását lásd George 2003, 618–619. A jelenet részletes elemzéséhez lásd: Abusch 1986, az istennő „férfias viselkedéséhez” vö. Harris 1991, 272, egy ezzel ellentétes értelmezéshez pedig: Bahrani 2000, 100–101.
- 100 *Inter alia* Reisman 1973, 187, Leick 1994, 157 és Black et al. 2006, 264.
- 101 Vö. az első évezredi *Erra-eposz* híres sorát, amely szerint „A *kurgarrúkat* és *assinnukat* Istar, az emberek félelmére férfiból nővé változtatta” (^{lu2}kur-gar-ra ^{lu2}isinnī ša ana šupluh nišē Istar zikirūssunu utēru ana simmišūti) *Erra-eposz* IV 55, lásd Cagni 1977, 52.
- 102 A lexikális listák a hagyományosan a *kurgarrá*val (akkád *kurgarrū*) párosított *sa ḡ ur sa ḡ ot* ^{lu2}ur-SAL-ként is azonosítják, utóbbi szó szerint „férfi-nőt” jelent, akkád megjelölőjére, az *assinnura* pedig többször „nőies”-ként is utalnak, vö. MSL 12, 226, Hg. B IV 133. sor, és vö. CAD S 286, sub. *sinnišānu*. A *kurgarrák* és *sa ḡ ur sa ḡ ok* az összes ismert Inana/Istar rituáléban emblematisz szereplők, és szinte mindenhol utalnak a lexikális és irodalmi hivatkozásokkal összhangban álló, egyszerre nőies és férfias megjelenésükre is, vö. Groneberg 1997, főleg 139–143. Istar kultikus személyzetének e két legjellemzőbb csoportjáról, címeikről, sajátos jellemzőikről és tevékenységükről lásd Stefan Maul összefoglaló tanulmányát (Maul 1992), illetve újabban: Leick 1994, főleg 158 és 160, Groneberg 1997, főleg 139–140 és Teppo 2008.
- 103 A harmadik nem általános koncepciójáról, és ennek ókori közel-keleti kontextusban való alkalmazhatóságáról lásd McCaffrey 2002, 385–391.
- 104 Eliade 1979, 113.
- 105 Lásd mindenekelőtt a jelenség Hermann Baumann által összegyűjtött, tekintélyes méretű dokumentációját: Baumann 1986, 15–39. A sámánok transzvesztitizmusáról, amely nagymértékben fokozta közvetítői képességük hatékonyságát, pedig lásd többek közt: Eliade 1979, főleg 377.
- 106 Inana/Istar kultuszának „sámánisztikus elemeire” már korábban is felhívták a figyelmet, lásd Maul 1992, 163–164 és 169, valamint Groneberg 1997, 152–154. Azonban, mivel nem halunk sem képzésükről, sem esetleges beavatásukról, sem pedig a szellemek és lelkek uralásának képességéről, továbbá a gyógyító-rituálékban is csupán szórványosan, az első évezredben tűnnek föl, nem feleltethetjük meg őket a sámánok „klaszszikus” definíciójának. Utóbbi kapcsán lásd Eliade 1980, főleg 4, ill. vö. Huffmon 2004, főleg 245. Az a kevés, amit a mezopotámiai eksztatikus technikákról tudunk, inkább arra mutat, hogy a tranz állapotát elért személyek passzív médiumként viselkedtek, így a sámánokkal ellentétben nem kontrollálták a bennük testet öltő természetfölötti erőt, vö. Grabbe 2000, főleg 18.
- 107 A sumer galák (Akkadian *kalū*) Inana/Istar kultuszával közeli kapcsolatban álló siratópapok voltak, akiknek biológiai és társadalmi neme egyaránt kétséges. Általában eunuchoknak tekintik őket, akik dalaikban hagyományosan az eme-salt, a sumer nyelv női dialektusát használták. A gala-papságról általánosságban lásd többek közt: Cooper 2006, 42–45, Bachvarova 2008, 19–22 és Teppo 2008, 83–84. Vö. továbbá: Rubio 2001, 270 a sumer gala ékjel elemzéséhez, amely a „pénisz” és az „ánusz” jelek kombinációja.
- 108 A Ninivéből származó verzió szerint (CT 15, 46: Rv. 12). A szöveg aššuri kézirata e helyütt az *assinnu* helyett a *kulu’ut* nevezi meg (KAR 1 Rv. 6). Vö. a kompozit-szöveg 92. sorát: Lapinkivi 2010, 19. A *kulu’u* szintén Istar kultikus személyzetéhez tartozott, különféle zenés és táncos előadásokban vett részt, a lexikális listák a szöveggel összhangban az *assinnu*val azonosítják (^{lu2}[ur-SAL] = *kulu’u*, ^{lu2}ur-SAL = *assinnu*: Igituh rövid verzió, 265–266).
- 109 *Inana Alvilágjárása* (ETCSL 1.4.1) 228–229
- 110 Glassner 1992, főleg 56–57.
- 111 *Inana és Enki*, ETCSL 1.3.1, Segm. F 23 és Segm. J 19–20, lásd még Farber-Flügge 1973, 28–29 és 54–55.

- 112 Ezen értelmezés széles körben elfogadott, lásd többek közt: Harris 1991, 276, Cooper 1993, 93, Groneberg 1997, 143 a 165. jegyzettel, és újabban Teppo 2008, 79 és 83. Lásd továbbá: Böck 2004, 27 és 33, a szertartás szóban forgó részének rituális harci játékként való értelmezéséhez.
- 113 Apuleius: *Metamorphoses* 8. 27–28.
- 114 Ahogyan már Willem H. Ph. Römer is felvetette, ilyen kontextusban az „alászállás” és „felemelkedés” a transzállapot elérésének irodalmi megfogalmazása lehet, vö. Römer 1988, 42.
- 115 Böck 2004, főleg 33.
- 116 Az Inana/Ištar rituálék játékos elemeire már többen felhívták a figyelmet, lásd: Harris 1991, 273–274, további hivatkozásokkal. Arról az egyedi és több ponton is homályos közép babilóni szövegről (HS 1893), amelyről korábban úgy gondolták, gyermekjátékok (ugrókötelezés, bújócska, birkózás, stb.) megnevezéseit sorolja fel, utóbb Ann Kilmer bizonyította be, hogy valójában Ištar kultuszához kapcsolható, lásd Kilmer 1991 (a teljes szöveg kiadásával és a kultikus játékokra való utalások részletes elemzésével).
- 117 A problematikus *a n - z i b - b a z a g h i - l i a n - n a* kifejezés, amely a *Ninegala-himnusz* 6. sorában is megjelenik, világos értelmezés híján csak részben fordítható, vö. Behrens 1998, 67.
- 118 Jones 2003, 294.
- 119 Turner 1969, főleg 96–97.
- 120 A későbbi babilóniai és asszír újévi ünnepek (*akītu*) menetének és szimbolikájának rövid összefoglalását lásd: Pongratz-Leisten 1999.
- 121 Pongratz-Leisten 1994, 71–78.
- 122 Noha a szertartás számos tekintetben összevethető a későbbi, országszerte egy, meghatározott időpontban tartott babilóniai Újévvvel (amely Nisan hó első napján, a tavaszi napéjegyenlőség utáni első újhoddal kezdődött, lásd többek közt: Pongratz-Leisten 1999, 294–295), fontos megjegyezni, hogy a szövegben használt *sumer zag-mu* (szó szerint: „az év határa”) kifejezés már kevésbé egyértelmű konnotációkkal bír. Walther Sallaberger klasszikus tanulmányának (Sallaberger 1993) megjelenése óta világos ugyanis, hogy a *zag-mu* a III. Ur-i dinasztia korában nem egy átfogó, állami ceremóniára utal, amit mindenhol egy időben rendeztek, hanem a prominens kultikus központok főisteneinek saját, leglényegesebb ünnepeire, amelyeket értelem szerűen minden városban más időpontban tartottak – Sallaberger ezért elveti az „Újév” fordítást, a *zag-mu* t a kultikus év csúcspontjaként határozza meg, bővebben lásd: Sallaberger 1993, 142–143 (a 669. jegyzettel), 175, 310, illetve rövid összegzését: Sallaberger 1999b. Mivel az isini állam kultikus kalendáriumáról nem rendelkezünk behatóbb ismeretekkel, ezért a kifejezés ebben, a III. Ur-i dinasztia hagyományait számos tekintetben életben tartó időszakban még megfelelő óvatossággal kell kezel-
- nünk, és így, bár világosan a város főistennőjének ünnepére, azaz a *helyi* kultikus év kezdetére utal, jelen tanulmány szándékosan elkerüli az átfogó „Újév” fordítást.
- 123 Nem tisztázott, hogy az itt használt *e₂-gal* („palota”) kifejezés az uralkodói rezidenciára, illetve annak egy meghatározott részére utal-e, ahol esetlegesen a királyi rítusokat hajtották végre (vö. a Šulgi himnuszaiból ismert előfordulásait, utóbbiakról lásd De Clerq 2004, 60, a III. Ur-i dinasztia korában detektálható palotai rítusokról általánosságban pedig De Clerq 2004, 38–39), vagy pedig a himnusz az Inanával azonosított isini főistennő, Ninisina hasonló nevű templomát (*e₂-gal-mah*) nevezi meg
- 124 Szó szerint: „a palota úrnője”. Eredetileg önálló istennő, aki már a legkorábbi ismert, Fāraból származó istenlistában is szerepel (Kr. e. 2600 k.), később azonban beleolvad Inana alakjába. A név a III. Ur-i dinasztia korától az irodalmi szövegekben már minden esetben Inanára utal, lásd De Clerq 2004, 56–58.
- 125 A Hold eltűnésének napja (ud nu₂-a, akkád *bubbulum*, szó szerint: „amikor (a Hold) lenyugszik/megpihen”) az Új Hold, az Új Fény havonta megült ünnepének előestéjét jelenti, azaz, amikor a Hold nem látható, és a sumer hiedelem szerint az Alvilágban jár. A III. Ur-i dinasztia korában (és feltehetően az azt követő időszakban is) a királykultusz lényeges részét képező Hold-ünnepekről lásd Sallaberger 1993, 38–89, a Hold eltűnésének napjáról pedig id. mű, főleg 54 és 60–62.
- 126 Lásd többek közt Dietler 2001, főleg 67–71.
- 127 Turner e meghatározó tézisének kifejtését lásd többek közt: Turner 1967, főleg 50–51.
- 128 Cooper 1993, főleg 91.
- 129 Bell 1997, főleg 92–93, a további kategorizálási lehetőségek említésével.
- 130 Jones 2003 és Pongratz-Leisten 2008.
- 131 Böck 2004.
- 132 Vö. van Gennepp átmeneti rítusokról szóló alapvető munkáját (van Gennepp 1977; első kiadása 1909), amelynek tételait utóbb Victor Turner fejlesztette tovább, a szeparáció, az átmenetiség és az új létállapot fázisai közül alapvetően a köztes, a liminális állapotra koncentrálna.
- 133 Charpin 2004, 62.
- 134 Pongratz-Leisten 2008, 58–60.
- 135 A kora óbabilóni korszakra e találó, a kínai történelemírásból kölcsönzött megnevezéssel utóbb Seth Richardson utalt, lásd Richardson 2010, 225.
- 136 A Kudur-Mabuk dinasztia származásáról bővebben és újabban lásd: Fitzgerald 2002, 130–132. Kudur-Mabuk lánya, a larsai Warad-Sin (Kr. e. 1834–1823) nővére, az Ur-i Enanedu en-papnővé avatásáról és ennek körülményeiről lásd: Fitzgerald 2002, 134–135.

Bibliográfia

- Abusch, Tzvi 1986. „Ishtar’s Proposal and Gilgamesh’s Refusal: An Interpretation of the Gilgamesh Epic, Tablet 6, Lines 1-79”: *History of Religions* 26, 143–187.
- Abusch, Tzvi 2000. „Ishtar”: *NIN* 1, 23–27.
- Bachvarova Mary R. 2008. „Sumerian Gala Priests and Eastern Mediterranean Returning Gods: Tragic Lamentation in Cross-Cultural Perspective”: Ann Suter (szerk.): *Lament: Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*. Oxford – New York, 18–52.
- Bahrani, Zainab 2000. „The Whore of Babylon: Truly All Woman and of Infinite Variety”: *NIN* 1, 95–106.
- Bahrani, Zainab 2002. „Performativity and the Image: Narrative, Representation, and the Uruk Vase”: E. Ehrenberg (szerk.): *Leaving no Stones Unturned. Essays on the Ancient Near East and Egypt in Honor of Donald P. Hansen*. Winona Lake, 15–22.
- Baumann, Hermann 1986. *Das doppelte Geschlecht. Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*. Berlin, 1986.
- Beaulieu, Paul-Alain 2003. *The Pantheon of Uruk in the Neo-Babylonian Period*. Cuneiform Monographs 23. Leiden.
- Behrens, Hermann 1998. *Die Ninegalla-Hymne. Die Wohnungnahme Innannas in Nippur in Altbabylonischer Zeit*. FAOS 21. Stuttgart.
- Bell, Catherine 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York – Oxford.

- Berlin, Adele 1979. *Enmerkar and Ensuhekshdanna. A Sumerian Narrative Poem*. Occasional Publications of the Babylonian Fund 2. Philadelphia.
- Bernbeck, Reinhard 2008. „Royal Deification: An Ambiguation Mechanism for the Creation of Courtier Subjectivities”: N. Birsch et al. (szerk.): *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. OIS 4. Chicago, 157–170.
- Birsch, Nicole 2006. „The Divine Kingship of Šū-Sîn of Ur”: *JAOS* 126, 161–176.
- Black, Jeremy – Cunningham, Graham – Robson, Eleanor – Zólyomi, Gábor 2006. *The Literature of Ancient Sumer*. Oxford.
- Bloch, Maurice 1989. *Ritual, History, and Power: Selected Papers in Anthropology*. London.
- Böck, Barbara 2004. „Überlegungen zu einem Kultfest der altmesopotamischen Göttin Inana”: *Numen* 51/1, 20–46.
- Brown, David 2000. *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology*. Cuneiform Monographs 18. Groningen.
- Cagni, Luigi 1977. *The Poem of Erra*. SANE 1.3. Malibu.
- Charpin, Dominique 2004. „Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002-1595)”: D. Charpin – D. O. Edzard – M. Stol, *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit*. OBO 160/4. Fribourg–Göttingen, 25–480.
- Collon, Dominique 1987. *First Impressions – Cylinder Seals in the Ancient Near East*. London.
- Cooper, Jerrold S. 1986. *Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions I*. The American Oriental Society. Translation Series 1. New Haven.
- Cooper, Jerrold S. 1993. „Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia”: E. Matushima (szerk.): *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East: Papers of the First Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitake, Tokyo) March 20–22, 1992*. Heidelberg, 81–96.
- Cooper, Jerrold S. 1993b. „Paradigm and Propaganda: The Dynasty of Akkade in the 21st Century”: Jerrold S. Cooper – Mario Liverani (szerk.): *Akkad, the First World Empire. Structure, Ideology, Tradition*. Padua, 11–23.
- Cooper, Jerrold S. 2006. „Genre, Gender and the Sumerian Lamentation”: *JCS* 58, 39–47.
- Cooper, Jerrold S. 2008. „Divine Kingship in Mesopotamia: A Fleeting Phenomenon”: N. Birsch et al. (szerk.): *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. OIS 4. Chicago, 261–265.
- De Clerq, Greeta 2004. *Die Göttin Ninegal/Bēlet-ekallim nach den altorientalischen Quellen des 3. und 2. Jt. v. Chr. Mit einer Zusammenfassung der hethitischen Belegstellen sowie der des 1. Jt. v. Chr.* Kiadatlan PhD disszertáció. Würzburg.
- Dietler, Michael 2001. „Theorizing the Feast: Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts”: M. Dietler – B. Hayden (szerk.): *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Washington, 67–114.
- Douglas, Mary 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London.
- Eco, Umberto 1984. „The Frames of Comic Freedom”: T. A. Sebeok (szerk.): *Carnival! Approaches to Semiotics* 64. Berlin – New York, 1–9.
- Edzard, Dietz Otto 1980. „Königslisten und Chroniken: A. Sumerisch”: *RIA* 6, 77–86.
- Eliade, Mircea 1974. *The Myth of the Eternal Return: Or, Cosmos and History*. Princeton.
- Eliade, Mircea 1979. *The Two and the One*. Chicago.
- Eliade, Mircea 1980. *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt.
- Ellis, Maria deJong 1987. „The Goddess Kitium Speaks to King Ibalpiel: Oracle Texts from Ishchali”: J. Margueron – J.-M. Durand (szerk.): *Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires* 5. Paris, 236–266.
- Esztári Réka 2011. „Mindaz, ami az asszonyokra tartozik, s mit férfi nem láthat. A sumer nugig cím értelmezési lehetőségei”: *Ókor* 2011/4, 8–17.
- Farber, Walter 1983. „Die Vergöttlichung Narām-Sîns”: *Orientalia* 52, 67–72.
- Farber-Flügge, Gertrud 1973. *Der Mythos „Inanna und Enki” unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me*. Studia Pohl 10. Rome.
- Fitzgerald, Madeleine A. 2002. *The Rulers of Larsa*. Kiadatlan PhD disszertáció. New Haven, Yale.
- Frankfort, Henri 1948. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago.
- Frankfort, Henri – Lloyd, Seton – Jacobsen, Thorkild 1940. *The Gilmisîn Temple and the Palace of the Rulers at Tell Asmar*. OIP 43. Chicago.
- Frayne, Douglas R. 1993. *Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 BC)*. RIME 2. Toronto–Buffalo–London.
- Frayne, Douglas R. 1985. „Notes on the Sacred Marriage Rite”: *BiOr* 42, 5–22.
- Frazer, James G. 1913. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. Part I: The Magic Art and the Evolution of Kings*. London.
- Frazer, James G. 2002. *Az Aranyág* (Ford.: Bodrogi Tibor és Bónis György). Budapest.
- Frymer-Kensky, Tikva 1992. *In the Wake of the Goddesses. Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth*. New York.
- Gannon, Martin J. 2003. *Understanding Global Cultures: Metaphorical Journeys through 23 Nations*. New York.
- Geertz, Clifford 1980. *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton.
- Gelb, Ignace J. 1960. „The Name of the Goddess Innin”: *JNES* 19, 72–79.
- Gennep, Arnold van 1977. *The Rites of Passage*. London.
- George, Andrew R. 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic, Vol. I–II*. Oxford.
- Glassner, Jean-Jacques 1992. „Inanna et les me”: Maria de Jong Ellis (szerk.): *Nippur at the Centennial: 35. Comptes-Rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales*. Philadelphia, 55–86.
- Grabbe, Lester L. 2000. „Ancient Near Eastern Prophecy from an Anthropological Perspective”: Martti Nissinen (szerk.): *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*. SBL Symposium Series 13. Atlanta, 13–32.
- Groneberg, Brigitte 1997. *Lob der Ištar. Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin*. Groningen.
- Hallo, William W. 1959. „The Last Years of the Kings of Isin”: *JNES* 18, 54–72.
- Hallo, William W. 1987. „The Birth of Kings”: John H. Marks – Robert M. Good (szerk.): *Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*. Guilford, CT, 45–52.
- Harris, Rivka 1991. „Inanna-Ishtar as Paradox and Coincidence of Opposites”: *Journal of the History of Religions* 29, 261–278.
- Heimpel, Wolfgang 1982. „A Catalog of Near Eastern Venus Deities”: *Syro-Mesopotamian Studies* 4/3, 9–22.
- Hrouda, Barthel (szerk.) 1991. *Der alte Orient. Geschichte und Kultur des alten Vorderasien*. München.
- Huffmon, Herbert Bardwell 2004. „The *assimum* as Prophet: Shamans at Mari?”: C. Nicolle (szerk.): *Amurru 3. Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVI^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10–13 juillet 2000)*. CRRAI 46. Paris, 241–247.

- Ivanov, Viacheslav V. 1984. „The Semiotic Theory of Carnival as the Inversion of Bipolar Opposites”: T. A. Sebeok (szerk.): *Carnival! Approaches to Semiotics* 64. Berlin – New York, 11–35.
- Jacobsen, Thorkild 1939. *The Sumerian King List*. AS 11. Chicago.
- Jacobsen, Thorkild 1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven – London.
- Jakobson, Roman 1956. „Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances”: R. Jakobson – M. Halle (szerk.): *Fundamentals of Language* 2. The Hague, 53–82.
- Jones, Philip 2003. „Embracing Inana: Legitimation and Mediation in the Ancient Mesopotamian Sacred Marriage Hymn Iddin-Dagan A”: *JAOS* 123, 291–302.
- Kienast, Burkhard 1990. „*Narāmsīn mut ʿINANNA*”: *Orientalia* 59, 196–202.
- Kilmer, Ann Drafkorn 1991. „An Oration on Babylon”: *AoF* 18, 9–22.
- Klein, Jacob 1976. „Šulgi and Gilgameš: Two Brother-Peers (Šulgi O)”: Barry L. Eichler – Jane W. Heimerdinger – Åke W. Sjöberg (szerk.): *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*. AOAT 25. Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 271–292.
- Klein, Jacob 1981. *Three Šulgi Hymns. Sumerian Royal Hymns Glorifying King Šulgi of Ur*. Ramat-Gan.
- Komoróczy Géza 1979. *A Sumer irodalmi hagyomány. Tanulmányok*. Budapest.
- Komoróczy, Géza 1982. „Literatur am Königshof”: H. Klengel (szerk.): *Gesellschaft und Kultur im alten Vorderasien*. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 15. Berlin, 155–161.
- Komoróczy Géza 1983. *Fénylő ölednek édes örömeiben. A sumer irodalom kistükré*. Budapest.
- Kramer, Samuel Noah 1969. *The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*. London.
- Kraus, Fritz Rudolf 1974. „Das altbabylonische Königtum”: Garelli, P. (szerk.): *Le Palais et la Royauté. Archéologie et Civilisation. XIXe Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris, 235–261
- Landsberger, Benno 1926. „Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt”: *Islamica* 2, 355–372.
- Lapinkivi, Pirjo 2004. *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence*. State Archives of Assyria Studies 15. Helsinki.
- Lapinkivi, Pirjo 2010. *The Neo-Assyrian Myth of Ištar’s Descent and Resurrection. Introduction, Cuneiform Text, and Transliteration with a Translation, Glossary, and Extensive Commentary*. SAACT 6. Helsinki.
- Leick, Gwendolyn 1994. *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*. London.
- Ludwig, Marie-Christine 1990. *Untersuchungen zu den Hymnen des Išme-Dagan von Isin*. SANTAG 2. Wiesbaden.
- Maul, Stefan M. 1992. „Kurgarrū und assinnu und ihr Stand in der babylonischen Gesellschaft”: V. Haas (szerk.): *Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients*. Konstanz, 159–171.
- McCaffrey, Kathleen 2002. „Gender Ambiguity in Mesopotamia: Is a Beard Just a Beard?”: 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, 379–391.
- Michalowski, Piotr 1983. „History as Charter: Some Observations on the Sumerian King List”: *JAOS* 103, 237–248.
- Michalowski, Piotr 2008. „The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia”: N. Birsch et al. (szerk.): *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. OIS 4. Chicago, 33–45.
- Parpola, Simo 1997. *Assyrian Prophecies*. State Archives of Assyria 9. Helsinki.
- Pongratz-Leisten, Beate 1994. *Ina šulmi īrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.* Baghdader Forschungen 16. Mainz.
- Pongratz-Leisten, Beate 1999. „Neujahr(sfest) B. Nach akkadischen Quellen”: *RIA* 9, 294–298.
- Pongratz-Leisten, Beate 2003. „When the Gods Are Speaking: Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism”: M. Köckert – M. Nissinen (szerk.): *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*. FRLANT 201. Göttingen, 132–168.
- Pongratz-Leisten, Beate 2008. „Sacred Marriages and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia”: M. Nissinen – R. Uro (szerk.): *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Winona Lake, 43–73.
- Reichel, Clemens 2008. „The King is Dead, Long Live the King: The Last Days of the Shu-Sin Cult at Eshnunna and its Aftermath.”: N. Birsch et al. (szerk.): *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. OIS 4. Chicago, 133–155.
- Reiner, Erica – Pingree, David Edwin 1981. *Babylonian Planetary Omens, Part II. Enūma Anu Enlil, Tablets 50–51*. BiMes II/2. Malibu.
- Reiner, Erica 1974. „A Sumero-Akkadian Hymn of Nanā”: *JNES* 33, 221–236.
- Reiner, Erica 1995. *Astral Magic in Babylonia*. Philadelphia.
- Reisman, Daniel 1973. „Iddin-Dagan’s Sacred Marriage Hymn”: *JCS* 25, 185–202.
- Renan, Ernst 1990. „What is a Nation?”: H. K. Homi Bhabha (szerk.): *Nation and Narration*. London, 8–22.
- Renger, Johannes 1972–1975. „Heilige Hochzeit. A. Philologisch”: *RIA* 4, 251–259.
- Richardson, Seth 2010. „On Seeing and Believing: Liver Divination and the Era of Warring States”: A. Annus (szerk.): *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*. Oriental Institute Publications 6. Chicago, 225–266.
- Roscoe, Will 1996. „Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion”: *History of Religions* 35, 195–230.
- Römer, Willem H. Ph. 1965. *Sumerische „Königshymnen” der Isin-Zeit*. Leiden.
- Römer, Willem H. Ph. 1988. „Sumerische Hymnen II”: *BiOr* 45, 24–60.
- Rubio, Gonzalo 2001. „Inanna and Dumuzi: A Sumerian Love Story”: *JAOS* 121, 268–274.
- Sallaberger, Walther 1993. *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit. Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 7. Berlin.
- Sallaberger, Walther 1999a. „Ur III-Zeit”: W. Sallaberger – A. Westenholz, *Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. OBO 160/3. Göttingen, 121–414.
- Sallaberger, Walther 1999b. „Neujahr(sfest)”: *RIA* 9, 291–294.
- Sallaberger, Walther (szerk.) 2006. *Leipzig-Münchener Sumerische Zettelkasten*. München. <http://www.assyriologie.uni-muenchen.de/forschung/sumglossar/zettelkasten2006_09.pdf>
- Sazonov, Vladimir 2007. „Vergöttlichung der Könige von Akkade”: T. R. Kämmerer (szerk.): *Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im alten Orient*. Berlin – New York, 325–341.
- Sefati, Yitschak 1998. *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*. Ramat Gan.
- Soldi, Sebastiano 2006. *Az ókori Közel-Kelet művészete*. Budapest.
- Sollberger, Edmond 1954. „New Lists of the Kings of Ur and Isin”: *JCS* 8, 135–136.
- Steible, Horst 1982. *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften, Teil I. Inschriften aus Lagaš*. FAOS 5/1. Wiesbaden.
- Steinkeller, Piotr 1992. „Išbi-Erra’s Himmelfahrt”: *N.A.B.U.* 1992/3, 3 (no. 4).

- Steinkeller, Piotr 1996. „On Rulers, Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship”: K. Watanebe (szerk.): *Priests and Officials in the Ancient Near East*, Heidelberg, 103–137.
- Steinkeller, Piotr 2003. „An Ur III Manuscript of the Sumerian King List”: W. Sallaberger et al. (szerk.): *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*. Wiesbaden, 267–292.
- Sweet, R. F. G. 1994. „A New Look at the ‚Sacred Marriage’ in Ancient Mesopotamia”: E. Robbins – S. Sandahl (szerk.): *Corolla Torontonensis: Studies in Honor of Ronald Morton Smith*. Toronto, 85–104.
- Szarzyńska, Krystyna 1993. „Offerings for the Goddess Inana in Archaic Uruk”: *RA* 87, 7–26.
- Szarzyńska, Krystyna 2000. „Cult of the Goddess Inana in Archaic Uruk”: *NIN* 1, 63–74.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja 1968. „The Magical Power of Words”: *Man* 3, 175–208.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja 1985. *Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge.
- Teppo, Saana 2008. „Sacred Marriage and the Devotees of Ištar”: M. Nissinen – R. Uro (szerk.): *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Winona Lake, 75–92.
- Turner, Victor 1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca – London.
- Turner, Victor 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York (magyarul: *A rituális folymat*. Budapest, 2002).
- Vacín, Luděk 2011. *Šulgi of Ur: Life, Deeds, Ideology and Legacy of a Mesopotamian Ruler as Reflected Primarily in Literary Texts*. Kiadatlan PhD disszertáció. London.
- Van Buren, Elisabeth Douglas 1944. „The Sacred Marriage in Early Times in Mesopotamia”: *Orientalia* 13, 1–72.
- Vanstiphout, Herman L. J. 2003. *Epics of Sumerian Kings: The Matter of Aratta*. Writings from the Ancient World 20. Leiden.
- Volk, Konrad 1989. *Die Balaĝ-Komposition úru à m-ma-ir-ra-bi. Rekonstruktion und Bearbeitung der Tafeln 18 (19’ff.), 19, 20 und 21 der späten, kanonischen Version*. FAOS 18. Stuttgart.
- Weiershäuser, Frauke 2008. *Die königlichen Frauen der III. Dynastie von Ur*. Göttinger Beiträge zum Alten Orient 1. Göttingen.
- Westenholz, Joan Goodnick 1989. „Enheduanna, En-Priestess, Hen of Nanna, Spouse of Nanna”: H. Behrens – D. Loding – M. T. Roth (szerk.): *DUMU E₂-DUB-BA-A: Studies in Honor of Åke W. Sjöberg. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11*. Philadelphia, 539–556.
- Westenholz, Joan Goodnick 1998. „Thoughts on Esoteric Knowledge and Secret Lore”: J. Prosecký (szerk.): *Intellectual Life in the Ancient Near East*. CRRAI 43. Prague, 451–462.
- Westenholz, Aage 1999. „The Old Akkadian Period: History and Culture”: W. Sallaberger – A. Westenholz: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. OBO 160/3. Göttingen, 17–105.
- Westenholz, Joan Goodnick 2000. „King by Love of Inana. An Image of Female Empowerment?”: *NIN* 1, 91–94.
- Westenholz, Joan Goodnick 2007. „Inanna and Ishtar in the Babylonian World”: G. Leick (szerk.): *The Babylonian World*. London, 332–347.
- Wilcke, Claus 1974. „Zum Königtum in der Ur III-Zeit”: Garelli, P. (szerk.): *Le Palais et la Royauté: Archéologie et Civilisation. XIXe Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris, 177–232.
- Wilcke, Claus 1988. „König Šulgis Himmelfahrt”: C. Müller – H. J. Paproth (szerk.): *Festschrift László Vajda*. Münchener Beiträge zur Völkerkunde 1. München, 245–255.
- Wilcke, Claus 1989. „Genealogical and Geographical Thought in the Sumerian King List”: H. Behrens – D. Loding – M. T. Roth (szerk.): *DUMU E₂-DUB-BA-A: Studies in Honor of Åke W. Sjöberg. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11*. Philadelphia, 557–571.
- Woods, Christopher 2012. „Sons of the Sun: The Mythological Foundations of the First Dynasty of Uruk”: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 12, 78–96.
- Zgoll, Annette 1997. „Inana als nugig”: *ZA* 87, 181–195.

Sárközy Miklós (1976) iranista, a KRE BTK Ókortörténeti Tanszékének tanszékvezető egyetemi docense. Kutatási területe a késő ókori és kora középkori Irán és Közép-Ázsia története és kultúrtörténete.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: Irán és Izrael közös gyermeke: Nagy Kúrosz emlékezete az elő-ázsiai forrásokban (2009/2).

Szexideál, prostitúció és női szerepek a szászánida Perzsiában

Sárközy Miklós

A Szászánida Birodalom (Kr. u. 224–651) az iszlám előtti ókori Kelet utolsó jelentős államaként komoly kulturális hatást gyakorolt szűkebb és tágabb régiójára több mint négyszáz éves fennállása idején és azt követően. Időben és térben egymástól távoli területeket kapcsolt össze, közép-ázsiai, kínai, indiai és közel-keleti hatásokat közvetített a Mediterráneum felé, ugyanakkor elterjesztette a késő antik műveltséget a Selyemúton. Gazdag szellemi örökségének szerves részét képezte a több antik, valamint muszlim forrásban megörökített szászánida udvari elitkultúra.

A szászánida királyok udvari ünnepei, pazar palotái, pompakedvelése számos irodalmi és történeti munkát ihletett meg, mely alkotások nem nélkülözték az olykor sikamlós erotikus megnyilvánulásokat sem. A zoroasztriánus egyház ellentmondást nem tűrő, szigorú vallási irányítása ellenére még a középperzsa egyházi (pehlevi) irodalom sem mentes a frivolitástól, műveinek egyike-másika eleven stílusban tükrözi vissza a késő ókori – kora középkori Perzsia uralkodóinak fényűzését és a nőkről vallott, olykor meglehetősen kendőzetlen vágyait.

A zoroasztriánus teológia kettős női princípiuma: a „rossz csábító” és a „kívánatos” nőideál

Mindenekelőtt azonban érdemes megvizsgálni a kor szellemi háttérét, a nő, a nőiség és a szexualitás viszonyát a szászánida kori zoroasztriánus forrásokban.

A szászánida kori Perzsiában kiteljesedő és államegyházzá váló zoroasztriánus vallás szemlélete – akár mai, akár késő ókori formáját vizsgáljuk – mentes minden önkínzó és aszketikus vonástól, nem ismeri a földi élet hiábavalóságának képzetét, nem vallja az élet mint siralomvölgy és a földi szenvedésért jutalmul kínált mennyei boldogság kettősségét sem. Elutasítja a testi és lelki aszkézist, a cölibátust, de ugyanígy a kicsapongást is. Életigenlő szemléletében mindennek egészséges és arányos helye van, s e logika jegyében e világ és túlvilág is két részre oszlik: a jó és a rossz úton járókéra. Az erotika, illetve szexualitás terén is hasonló szemléletet láthatunk. Mivel szászánida kori vagy a periódusról szóló forrásaink kivétel nélkül erősen maszkulin szemléletűek, ezért csak a nők helyzetének, a szexualitás női aspektusainak vizsgálatára van mód forrásaink alapján (kivéve a források által egyöntetűen elítélt homoszexualitást).¹ A nők megítélésében a zoroasztriánus irodalmi és teológiai alkotások kettős nőképet tükröznek.

A nőkről, nemiségről, szexualitásról vallott nézetek gazdag tárháza tárul elénk a szászánida kor végén, a 6. században született zoroasztriánus teremtéskommentár, a *Bundahišn* (Österemtés) soraiból.² A *Bundahišn* a zoroasztriánus etika jegyében két részre osztja a női szerepeket. Az egyik oldalon a gonosz csábító prostituált, Jeh (avesztai Jahi- vagy Jahikā)³ áll, aki egyszerre a Sátán, Ahreman (Anra Mainyu) lánya és felesége, valamint a pokol királynője, a másik oldalon, vele szemben Spandārmad (Spōntā Ārmaiti-), a hét Szent Halhatatlan arkangyalszerű csoportjába tartozó Szent



1. kép. Narsē szászánida király (Kr. u. 293–302) koronázási domborműve. Balra az uralkodó, jobbra Anāhīd istennő. Naqš-e Rostam (a szerző felvétele)

Alázat lép fel, aki Ohrmazd (Ahura Mazdā) lányaként és egyben feleségként a paradicsom királynője. Spandārmad a testi, lelki tisztaság megszemélyesítője és a házasság védelmezője, ezzel szemben Jeh a tisztátalanság, a menstruáció megteremtője és a házasságtörés patrónusa. Spandārmad fogadja magába a világ első férfinje, Gayōmard (Gaya Marōtan-) spermáját, frigyükből születik az első emberpár, Mašīa és Mašīānag, az emberiség ősei. Ezzel szemben Jeh folyamatos kicsapongásai közepette partnerről partnerre jár, boszorkányságot, testi és rituális tisztátalanságot terjeszt.

A két istennő legendáiban a kétféle szexuális viselkedés ellenpólusként áll elénk a zoroasztriánus kozmológiában. Jeh a Sátán, Ahreman lányaként döntő szerepet vállal a Jó erőinek megrohanásában és megrontásában, ő még apjánál is züllőtebb, a férfiakra leselkedő prostituált-boszorkány, aki kicsapongó, öncélú, alkalmi aktusokban éli ki magát. Jeh a *Bundahišn* szerint maga ajánkodik apjának, hogy női fortélyaival lerombolja Ohrmazd és a Jó világának férfitársadalmát. Jeh ekként fontos kozmikus magasságokba emeli a prostitúciót és a kicsapongást a zoroasztriánus egyházi irodalomban. Jeh a *Bundahišn* szerint nem is egymaga követi el kicsapongásait, hanem egész prostituáltcsapat segítkezik neki ebben, akiket a szöveg *jeh-dēwn*nek (prostituált démonoknak) nevez. Jeh teljesen hatalmába keríti apját és egyben férjét, Ahreman, aki mindent megad neki, amit kíván. A *Bundahišn* szerint Jeh vágyainak középpontjában egy tizenöt éves fiú formájában magának az első férfinak, Gayōmardnak a megrontása áll, a mindent előre tudó Ohrmazd azonban megteremti Narsē (Nairyō Sangha) istenséget, aki ugyancsak tizenöt éves fiú alakjában testi szépségével magára vonja Jeh figyelmét, és így Jeh nem tudja tisztátalanná tenni Gayōmardot. Jeh alakja ezáltal a *par excellence* prostituálté: a terminust a középpertsa irodalom nem csupán a mitikus

Jehre mint személyre alkalmazza, hanem a valódi prostituáltak elnevezésének avesztai eredetű terminus technicusaként, mindvégig magában hordozva eredeti alakjának minden jelentésrétegét. Narsē végül megvédi Gayōmardot és annak spermáját a tisztátalanságtól, amelynek őrzését Narsē Anāhīdra (Anāhītā-), a víz és termékenység istennőjére bízta.⁴

Anāhīd alakja különösen érdekes, ha a szászánida erotika kérdését vizsgáljuk (1. kép). A Jeh alakjában megformált zoroasztriánus *misogyn* tendenciákkal szemben nem csak a családi élet és az asszonyi jámborság zoroasztriánus példája áll szemben Spandārmad alakjában. Az egészséges szexualitás, a megjelenésében a férfiakban tiszta vágyat lobbantó nőiség szimbóluma Anāhīd, akit kizárólag fiatal lányként, kifejezetten „szexisre” formálva ábrázolnak a szászánida korban. Az Anāhīdnek szentelt avesztai himnusz, az Ābān Yašt (Himnusz a Vizekhez) szövege úgy jellemzi Anāhīdot, mint „aki megkötötte derekát, hogy mellei szépek legyenek, hogy csinosan nézzenek ki”.⁵

Anāhīd állandó jelzője emellett a szászánida korban a *bānūg* („úrnő”), mely terminus egyben a szászánida korban az előkelő nők, királynék, hercegnők állandó jelzője is. Így Anāhīd egyszerre a nőiség és az előkelő női arisztokrácia szimbóluma is. Tegyük hozzá, Anāhīd jelentőségét az is megnöveli, hogy a szászánida dinasztia uralma idején mindvégig (3–7. század) a dinasztia patrónusistennője volt, a Szászánidák származása egyes források szerint egy istakhri Anāhīd szentély papi családjáig nyúlik vissza.⁶ Anāhīd jelentősége az iszlamisáció után sem hanyatlott le, sőt még a mai síita Iránban is érzékelhető mind a mai iráni zoroasztriánusok, de – ami még meglepőbb – síita muszlimok között is. A Jazd városa mellett álló zoroasztriánus Bānū Pārs („Perzsia Úrnője”) szentély ma a legfontosabb iráni zoroasztriánus Anāhīd-zarándokhely. Anāhīd tiszteletének muszlim síita változata pedig a Rey-i Bībī Šahrbānū iráni síita muszlim zarándokhelyhez köthető. Minden valószínűség szerint a csodatévő síita ősanjaként, a harmadik síita imám, Husain feleségként tisztelt Bībī Šahrbānū alakja mögött is Anāhīd tisztelete rejtőzik, akit máig a magasztos Jahān Bānū („a világ úrnője”) vagy Šāh-e zanān („a nők királya”) jelzőkkel illetnek az iráni síiták. Neki Teherán melletti Rey városában most is látható népszerű muszlim síremléke emelkedik.⁸

A nők státusa a Szászánida Birodalomban

A fenti sorok ellenére a szászánida korban államegyházat létrehozó zoroasztriánus klérus erősen konzervatív, férfiközpontú világnézettel rendelkezett mind jogi, mind kulturális téren. Bár

az éppen a szászánida korban végső formába öntött *Aveszta* kifejezetten egyenrangúként kezeli a nőket egyes megjegyzéseiben, a gyakorlatban csak igen kevés nyomát lelmi a nők egyenjogúságával kapcsolatos megnyilvánulásoknak ebben az időszakban. A zoroasztriánus egyház szemlélete teljesen átjárta a szászánida állam, társadalom, kultúra, jogalkotás minden szegmensét a 3–7. században. A kasztszerű zoroasztriánus társadalmi hierarchiában a nőket egyszer sem említik külön kategóriaként, sem az előkelő hölgyeket, sem a nép egyszerű leányait.⁹

A szászánida magánjog ugyanakkor terjedelmesen foglalkozik a zoroasztriánus házasságfajtákkal, a válás, az örökösödés, a rituális tisztaság és tisztátalanság nőekkel is kapcsolatos előírásaival és feltételeivel, de ez aligha visz közelebb bennünket az intimitás szférájához, a női szexualitásról vallott nézetekhez.¹⁰

Elszört adatokkal ugyan rendelkezünk papnőkről, *hērbedestān*okban, zoroasztriánus teológiai szemínáriumokban tanuló előkelő asszonyokról, de láthatóan a nőiség és a szakralitás kapcsolata nem vált olyan szorossá, hogy ez külön női papi közösségeket, papi rendeket hozott volna létre a szászánida korban.¹¹

Az egyetlen olyan terület, ahol középperzsa forrásainknak köszönhetően a korabeli női szerepek jobban tanulmányozhatóak, a királyi udvar volt.

Szászánida kori női szerepek: királynő – prostituált – ágyas

A szászánida korban domináns szerepet betöltő zoroasztriánus egyháznak köszönhetően a legtöbb ránk maradt korabeli forrás vallási jellegű, azaz vallási, teológiai kérdéseket boncolgat, és csak töredéküknek van olyan világi karaktere, mely többé-kevésbé mentes a zoroasztriánus klérus gyámkodásától.

A szászánida királyi udvar életéről három jelentős írott forrás áll rendelkezésünkre. Középperzsa nyelvű forrásaink közé tartozik I. Šāhbūr (241–270) Qa'ba-i Zartušti felirata a korai szászánida korból (ŠKZ, ismertebb nevén *Res Gestae Divi Saporis*),¹² valamint a középperzsa irodalom egyes világi alkotásai, mint a *Pāpagia Ardashīr tetteinek könyve (Kārnāmag ī Ardashīr ī Pāpagān)*,¹³ a dinasztia alapítójáról szóló eposz egyes adatai, illetve a *Kawād fia, Xusrav és egy apród (Xusrav ī Kawādān ud Rēdag-ē)* című irodalmi művek tartalmazznak számottevő adatokat a korabeli udvari életéről. Utóbbi két munka a szászánida kor végén született, és számos bizonytalanság, nyelvi romlás jelzi a szöveg hagyomány rögzítését. Így óvatosan kell bánnunk forrásainkkal, amikor a szászánida korról beszélünk, hiszen csupán a korszak elejéről és a végéről vannak hitelt érdemlő adatok, a köztes időszakról pedig szinte semmi sem áll rendelkezésre.

A középperzsa művek mellett a későbbi muszlim kori klaszszikus arab és perzsa források (At-Tabarī, Al-Dīnāwarī, Al-Jāhiz, Bal'āmī, Firdawsī, Al-Tha'ālibī)¹⁴ őriztek meg számottevő információt, gyakran mára már elveszett középperzsa művekből merítve.

Az írott források mellett a régészeti eredmények is fontos adatokkal szolgálnak az udvari szórakozás témájához. A szászánida ötvösművesség remekei ábrázolástani szempontból

fontosak (lásd a 2–3. képet), mellettük néhány nagyobb szászánida erőd, palotamaradvány feltárása, valamint a korai szászánida szikladomborművek nőábrázolásai révén rendelkezünk számottevő adatokkal a korabeli női udvari életéről. E téren kiemelkedő leletet képeznek az irak–iráni határ közelében a Zagrosz hegységben, az egykori Selyemút mentén található Qal'a-i Yazdgird erődjének frivol témájú stukkói, amelyek a kései párthus – korai szászánida korból származnak.¹⁵

A rendelkezésre álló források alapján három csoportba sorolhatjuk a szászánida udvar nőtagjait: királyi hercegnők, háremhölgyek és prostituáltak. Vizsgáljuk meg forrásaink alapján a három csoport helyzetét!

A szászánida társadalom női hierarchiájában a királyi hercegnők, királynék, arisztokrata főfeleségek (*bānūg*) képviselik az első csoportot. A korai szászánida domborműveken, I. Ardashīr (224–241) és I. Šāhbūr korából többüket meg is örökítették. I. Ardashīr naqš-i rajabi domborművén két előkelő nőalak is feltűnik, ők talán az ŠKZ által is említett Dēnay és Rōday, I. Ardashīr anyja és főfelesége lehettek. I. Šāhbūr e híres feliratában terjedelmes listát is közöl udvarának tagjairól és tisztségviselőiről. Köztük több hercegnőt említ, de a tisztségviselők között említi Sāsān és Mānzīy *šāβistān*okat, a királyi hárem eunuchjait.¹⁶ Az ezt követő időszakból II. Bahrām (276–293) bensőséges érzelméről tanúskodó, a feleségének virágot nyújtó király Barm-e Delak-i domborművét és több pénzérméjét lehet kiemelni, ahol II. Bahrām mellett a főfelesége is feltűnik.¹⁷



2. kép. Táncosnő ábrázolása aranyozott ezüstvázán, Kr. u. 6. század körül (New York, The Metropolitan Museum of Art)



3. kép. Táncosnő ábrázolása aranyozott ezüstvázán, Kr. u. 6. század körül (The Los Angeles County Museum of Art)

Ezután sokáig nem rendelkezünk értékelhető információval a szászánida királynőkről, forrásaink legfeljebb származásukat emelik ki, amennyiben külföldiek vagy nem zoroasztriánusok voltak. Míg a korai szászánida királyok elsősorban a helyi iráni arisztokráciából vagy épp saját szűkebb-tágabb családjukból választottak főfeleséget, addig a 4. századtól fogva e téren előtérbe kerültek a birodalom nem zoroasztriánus közösségei és a szomszédos birodalmak, illetve az ezekkel kapcsolatos diplomáciai megfontolások a főfeleségek kiválasztása esetében. Így tudjuk, hogy II. Šāhbūr (309–379) egy zsidó ágyastól származott, I. Yazdgird (399–421) pedig zsidó származású főfeleséget választott magának Šīšīnduxt személyében, aki a mezopotámiai zsidó diaszpóra fejének lánya volt (a *Šahrestānīha ī Ērānšahr* Yahūdagan Šāhnak, „a zsidók királyá”-nak nevezi az apóst).¹⁸

Fiuknak és örökösüknek, V. Bahrāmnak (421–438) indiai hercegnő lett a főfelesége. I. Kawād (488–531) neje, Nēwānduxt heftalita, közép-ázsiai eredetű volt, s ez nem is véletlen, hiszen Kawād a heftaliták vazallusa volt egész uralkodása alatt. Kawād fia, I. Xusraw (531–579) alatt a heftalitákat leverő türk kaganátusból érkezett a Szászánida Birodalom új királynéja. A birodalom utolsó jelentős uralkodója, II. Xusraw (591–628) alatt pedig Maurikios kelet-római császár azon túl, hogy nagylelkűen visz-

szasegítette II. Xusrawot trónjára 591-ben, lányát, Máriát is hozzáadta. II. Xusrawnak emellett volt egy másik híres keresztény felesége, Šīrīn, aki talán Syria provinciából származott. Šīrīn különösen jelentős személy volt, aki szépsége és befolyása révén a muszlim kori perzsa szerelmi epika fő ihlető forrásává vált.¹⁹

II. Xusraw halála (628) után, a szászánida kor alkonyán pedig az is megtörtént, ami Irán történetében sem előtte, sem azóta nem: női uralkodót választottak Iránban. Egymás után II. Xusraw két lányát, Bōrānt²⁰ (630–631) és Āzarmīgduxtot²¹ (631) is trónra ültették. Igaz, erre nem nevezett hercegnők rendkívüli kiválósága, hanem a II. Xusraw halálát követően a királyi családban rendezett alapos vérfürdő szolgáltatott okot, amikor a szászánida dinasztiának alig maradt épkezláb trónra ültethető férfitagja. A kényszer szülte megoldás nem is maradt tartós, e szászánida királynők alig pár hónap múltán nyomtalanul eltűntek a történelem süllyesztőjében, de a tény ettől tény marad. Érdekeség azonban, hogy külsőségeikben mindketten megpróbálták elnyomni saját nőiségüket a hatalmon maradás érdekében, és sajátosan férfias attribútumokat választottak hatalmi jelvényként. Hamza al-Isfahānī iszlám kori történetírótól jól ismerjük Bōrān királynő díszruhájának leírását,²² aki apja és nagyapja férfiviseletében pompázott hívei előtt, Āzarmīgduxt királynő pénzérméin pedig a szászánida fejedelemszöveget profiltól szakállal(!) ábrázolják.²³

A második kategória, a prostituált ugyancsak előfordul a szászánida kori irodalmi forrásokban, akikre azok vagy az avesztai eredetű *jeh*, vagy a *rōspīg* terminust alkalmazzák. Zoroasztriánus szövegeink minden esetben vallási hevülettel utasítják el a prostitúciót, a korábban megismert kozmogóniai alapokon szigorú erkölcsi mércét állítva az olvasó elé. A zoroasztriánus egyház láthatóan a szakrális prostitúció fogalmát sem ismeri. A *Kārnāmagban* több alkalommal is szerepel a *jeh* és a *rōspīg* terminus, sőt birtokos szerkezetben a különösen obszcén *jeh ī rōspīg* („kurva prostituáltja”) szerkezet is előfordul. Emellett a *jeh ī yādūg* („boszorkány prostituált”) és a *jeh ī rēman* („rituálisan tisztátalan prostituált”) terminus is felbukkan.²⁴ Mindegyik erős vallási jelentéstartalommal, nyilvánvalóan visszautalva a *Bundahišnban* szereplő Jeh-re, Ahreman lányára és az ő aspektusaira.

Középperzsa forrásaink azonban a harmadik kategória, a háremhölgyek esetében a legbőbeszédűbbek. A középperzsa forrásokban *kanīzagnak* („háremhölgy”) vagy egyszerűen csak *zannak* („nő”) nevezett női csoport minden esetben megkülönböztetendő mind a hercegnőktől, mind pedig a prostituáltaktól. Státuszát tekintve a *kanīzag/zan* réteg a két másik csoport között helyezkedett el. A szászánida háremhölgyek világába a *Kawād fia Xusraw és egy apród* (*Xusraw ī Kawādān ud rēdag-ē*, a továbbiakban XKR) szövege nyújt bepillantást, meg lehetőségen sikamlós formában.

A *Kawād fia Xusraw és egy apród* és az ideális szászánida háremhölgy

A középperzsa korszakról viszonylag kevés korabeli, az udvari kultúrát és szórakozásokat megőrkítő elsődleges forrás maradt fenn. Ennek fő oka az, hogy az írásbeliség a korszakban mindvégig a zoroasztriánus egyház kezében volt, és így a hagyományozott szövegek túlnyomórészt a vallási élet, a

zoroasztriánus liturgia és erkölcsiség témakörét érintő szövegek voltak. A vallási, erkölcsi, hitvédelmi témákat feldolgozó pehlevi traktátusok mellett elenyésző számban maradtak ránk a szászánida kori világi műveltséghez kötődő szövegek. Amellett, hogy a zoroasztriánus egyház nem érdeklődött a világi udvari kultúra, műveltség, középperzsául *frahang* bemutatása iránt, fontos megjegyezni azt is, hogy a világi kultúra, irodalom művei jelentős részben a szóbeliség, az oralitás csatornáin keresztül hagyományozódtak. A világi kultúra szóbeliségen alapuló továbbörökítése hosszú évszázadokon át, egészen a 9–10. században megszülető klasszikus perzsa irodalomig tartott. Mindez együtt megmagyarázza a ma ismert nem vallási karakterű pehlevi irodalmi alkotások igen korlátozott számát.²⁵

Így a fentiek fényében, ha szászánida kori udvari kultúráról beszélünk, nem meglepő, hogy mindössze egyetlen szöveget jelölhetünk meg forrásaként. A XKR profán karaktere miatt a pehlevi irodalom egyik legizgalmasabb szövege.

A XKR karakterében eltér a pehlevi szövegek többségétől. Bár a vallásos közeg nem hagyta érintetlenül, olyan munkáról van szó, mely a szászánida világi udvari kultúra irodalmi emlékének tekinthető. Miért gondolhatjuk ezt? Azért, mert a XKR fejezetei egyértelműen a szászánida udvari kultúra, a *frahang* legkülönbözőbb témáiról számolnak be hosszabb-rövidebb terjedelemben.

A szöveg keletkezésének körülményei máig kérdések. Valószínűleg a 6–7. században került lejegyzésre. Szerzője ismeretlen, a két fennmaradt kézirat közül a régebbi végén szereplő kolofonban csak a 10. századi másoló, Mihr-Āwān Kai-Xusraw nevént említik, de a szerzőt vagy szerzőket nem.²⁶ A műben szereplő uralkodó, I. Xusraw személye vélhetőleg a szöveg késő szászánida eredetét sugallja, de a mű alapvetően ahistorikus, az uralkodó alakja és szerepe annyira jelentéktelen benne, hogy könnyen elképzelhető, akár a korábbi szászánida időkből származó témák vagy források is mintául szolgálhattak a XKR megírásához a 6–7. században.

A XKR-ben I. Xusraw szászánida király faggatja éles eszű apródját az udvari élet, szórakozások különböző válfajairól amolyan kiskaté formájában. A kérdések meglehetősen hosszadalmas listája kiterjed a szászánida arisztokrácia által kedvelt testi és szellemi örömök egészére (udvari sportok, társasjátékok, zoroasztriánus egyházi írások, egy komplett szászánida lakoma részletes leírása, a legjobb hangszerek, udvari mulattatók, a legillatosabb virágok, a legjobb hátszlovak). A hosszú és izgalmas kérdezz-felelek vége felé, mintegy fokozva az amúgy is emelkedett hangulatot, Xusraw rákérdez az ideális nő kinézetére. A talpraesett apród a következő választ adja urának:

95. Tizenkettedikként Xusraw azt parancsolta kérdezni apródjától: „Melyik nő (zan) a legjobb?”

96. Azt mondja az apród: „Halhatatlanok legyetek! A legjobb asszony gondolatában férfibarát. Magasságára nézve közepes termetű, mellkasa vékony, feje, fára, nyaka kerekded, lába rövid, dereka vékony, lábujjai íveltek, kezűjait hosszúak, végtagjai hamvasak és erősen teltek. Keblei mint a birsalma, körme fehér, arca gránátalmavörös, szeme mandula formájú, ajka, mint a korall, a szemöldöke, mint a boltív, fogai fehérek, nedvesek és ragyogóak, hajfonata fekete, ragyogó, hosszú, és a férfiak ágyában szégyentelen szavakat nem szól!”

97. A királyok királyának tetszett ez, és helyesnek tartotta az apród választát.

98. A király így szólt az apródnak: „Te a bujaságra nagyon vágyasz!”

99. Az apród így szólt: „Halhatatlanok legyetek, ó emberek elsője! A ti királyi sátraitokban található 10000 ágyas (kanizag) tökéletes ügyei iránti vágy, és a ti más örömeitek miatt mondtam ezeket!”

100. A királyok királyának tetszett ez, és helyesnek tartotta az apród választát.²⁷

E fülledt erotikával fűszerezett részletnél aligha akad mérszebb szöveg a szigorú zoroasztriánus erkölcsi felügyelet mellett lejegyzett pehlevi irodalomban. A nyíltan, kéjesen és kendőzetlenül körbeírt testrészek, az udvari kurtizán alakjának ennyire konkrétan erotikus jellemzése párkát ritkítja a szászánida korban. A leírások világosan megadják a korabeli szászánida arisztokrácia szexideálját, melyben a telt idomú háremhölgyek élveztek preferenciát. Ha korábbi korszakok iráni, mezopotámiai és más ókori keleti művészeti példáira gondolunk, talán nem is véletlenül.

A XKR fiktív apródjának a teltkarcsú szépségek iránti korabeli vonzalmát alátámasztják a szászánida kori művészeti és régészeti adataink. Ha a korai szászánida korban épült nyugat-iráni Qal'a-i Yazdgirdi erőd stukkóira tekintünk, a XKR nőideálja elevenedik meg. Az egykori várúr kedvtelését szolgáló kurtizánok testalkata erősen a molett felé közelít, megformálásukban sajátosan keverednek közel-keleti és hellenisztikus hatások.²⁸

Ugyanez a teltkarcsú ideál köszön vissza a késő szászánida – kora iszlám kori fémművesség ezüstkorszóin és a korabeli kerámiaművészet alkotásain. Az Észak-Írán és a Kaukázus vidékének műhelyeiben készült alkotásokon meztelen, erősen telt, széles csipőjű, vastag combú kurtizánok perdülnek táncra.²⁹ Bár e tárgyak ábrázolásainak lehetséges interpretációja meglehetősen széles skálán mozog a szakrális Anāhīd-ábrázolásoktól a késő antik Dionysos-kultusz iráni művészeti utánpótlásán át a nyíltan erotikus értelmezési lehetőségekig, valószínű, hogy realizisztikus, és kevéssé mitologikus célzatú ábrázolásokkal van dolgunk.³⁰

Ugyanakkor a XKR gondosan megkülönbözteti a csábító udvari háremhölgyet (*kanizag*), akinek fő feladata és kötelessége urának szórakoztatása és testi kielégítése, a rituálisan tisztátalan *jeht*ől, akitől óva inti olvasóit a szöveg. Erre utal, hogy a XKR-ben az apród és a király beszélgetése végén az udvarból éppen távozó apród szembetalálkozik egy szépséges nővel, akinek félreérthetetlen ajánlatot tesz:

114. Az apród az úton egy nagyon szép nőt (zan) látott.

115. Az apród így szólt a nőhöz: „Hogyha neked úgy tetszik, engedd nekem, hogy veled vágyam betöltssem.”

116. A nő azt mondta az apródnak: „Ha azokat a bűneimet, melyeket e napig elkövettem, te elfogadod, és azokat a kegyes cselekedeteket, melyeket a mai napig tettél, nekem átengeded, hagyom, hogy vágyad velem betöltsed.”

117. És az apród rögvést visszafordult azon asszony elől, és elment, és vágyát nem teljesítette be.³¹

Az apród által szépasszonynak nézett nő valójában az ördög-től megszállt prostituált volt, aki az apród jó cselekedeteire vágyakozva a mitologikus Jeht idézte meg. Egészen világos, hogy szövegünkben a korábban is látott prostituált-boszorkány aspektusa elevenedik meg, aki hatalmába szeretné keríteni a jeles erényekkel bíró és némi ravaszsággal is felvértezett királyi apródot. Ő azonban résen van, és nem enged a testiség köntösébe bújó ördög csábításának. Mindezzel még az erősen szabados XKR-t is teljesen átszővi a zoroasztriánus szexualitika. A XKR szövege jól példázza azt a felfogást, mely valláserkölcsei alapon mindent kettéoszt, még a szexualitást is. A jó, rituálisan tiszta *kanizag*-háremhölgy által nyújtott szexuális örömeik állnak szemben a gonosz, rituálisan és lelkiileg is gonosz prostituált-boszorkány romlást hozó képével. E koncepció pedig erősen kapcsolódik a *Bundahišn*ben megismert Jeh–Anāhīd kettősségéhez, s ezzel visszajutottunk a kezdetekhez.

Utószó: a *Kawād fia Xusraw*
és egy apród (XKR) erotikus fejezete
a koraiszlám korban

Kevés olyan pehlevi szöveget találunk, mely mind eredetiben, mind későbbi arab fordításban is ránk maradt. A XKR ezek közé tartozik. A XKR eredeti pehlevi traktátusán kívül ismert egy 11. század eleji arab parafrázisa is a ghaznavida államban élt és alkotott Abū Mansūr ‘Abd al-Malik Tha‘ālibī perzsa történetíró arab nyelvű művéből is, melynek címe *A perzsák királyairól szóló híradások legjava és életrajzaik (Ghurar Akhbār Mulūk al-Furs wa Siyarihim)*.³² De a XKR erotikus fejezete felbukkan a kora iszlám kori arab történetírás óriása, Al-Tabarī *A próféták és királyok történetében (Tā’rikh al-rusūl wa’l-mulūk)* című munkájában is³³ a 10. század elején, valamint ennek korai újperzsa fordításában, Bal‘amīnál is a 10. század második felében.

E preiszlám forrás iszlám kori népszerűsége éppen erősen profán karaktere miatt volt lehetséges. Szemben a zoroasztriánus egyház által kreált pehlevi irodalom számos más, vallási témájú könyvével, melyek aligha tarthattak volna számot muszlim olvasók érdeklődésére, a XKR tökéletesen adaptálható volt a megváltozott vallási és kulturális miliőbe – leszámítva a műben helyenként előforduló zoroasztriánus szentenciákat. Olvasótáborra, hallgatóságra egyben és részleteiben is lelkesen terjesztette, és páratlan sikerét előbb említett számos fordítása, részleges vagy teljes adaptációja jelzi arab és klasszikus perzsa (újperzsa) nyelven a 10–11. században.

Tha‘ālibī előszavában elmondja, hogy a szöveget patrónusa, Amīr Abū’l-Muzaffar Nasr óhajára fordította le arabra. Amīr Abū’l-Muzaffar Nasr ghaznavi Mahmūd szultán fivérének, Nasr al-Dīnnek volt a fia, és 1019 táján hunyt el a mai Afganisztán területén.

A XKR muszlim kori parafrázisa beleágyazódik az arab szöveg azon fejezetébe, amely II. Xusraw (591–628) udvarának tizenkét csodáját meséli el.³⁴ E csodák egyike Xwašārzū, az eszes szászánida kori apród története, aki sorra állja a próbákat, és frappáns válaszokat ad a király kérdéseire. A szöveg lényegileg megegyezik a középperzsa verzióval, a kérdések és válaszok szinte teljesen azonosak. A kérdések között az eroti-

kára vonatkozó sem maradhatott el. Az erotikus fejezet mind a pehlevi, mind pedig az arab verzióban nagyobb önálló egységet képez, és mindegyik esetben a szöveg végén áll.

KIRÁLY: És melyik a legszebb és a legkívánatosabb asszony?

APRÓD: Az, amelyiknek a szív megnyitja magát, és akit szeret, és akit a lélek élvez. A legjobb az a nő, aki se nem túl öreg, se nem túl fiatal; se nem túl magas, se nem túl alacsony, se nem túl vékony, se nem túl kövér. Akinek elegáns alakja van, szép formájú, bájos teljes megjelenésében. Akinek egyenes homloka van, ívelt szemöldökei, mandula formájú szemei, arányos orra, ajkai vékonyak és vörösek, mint a kagyló, vékony a szája, fogai (fehérek), mint a gyöngyök, kegyes a mosolya, kerek az álla, hosszú és ívelt a nyaka. Akinek arcbőre, mint a gránátalma színe, és bőre, mint a selyem légysága, és akinek haja nagyon fekete, akinek két melle kerek, mint az alma, darázsderékű, gyenge mellkasú, üres (borotvált) hónaljú, húsos farú, kis lábú. Kellemes lehelete van, édes hangja, keveset beszél és nagyon szerény.

*A király elkezdett nevetni, és így szólt: Nagyszerű! Ez tökéletes!*³⁵

Megvizsgálva a fenti két szöveget, arra a következtetésre juthatunk, hogy a pehlevi és az arab szöveg számos ponton megegyezik egymással, néha az egészen apró részletekben is pontos egyezéseket találunk. A kurtizán testi kiválóságai tekintetében mindkét szöveg erotikával telített, a szövegek élvezettel részletezik az udvari szerető külsejével szemben támasztott kívánalmakat.

A két szöveg kapcsolatában csupán egyetlen különbség mutatkozik, ez pedig az arab változatban jelenik meg. Tha‘ālibī különösen hangsúlyozza a mérték elvét, amikor az udvari szerető koráról, súlyáról, termetéről esik éppen szó. Az elv, a mérték fontos hangsúlyos elemként jelenik meg az arab változatban.

A XKR valójában monumentális katalógusa a szászánida *frahang*nak, udvari műveltségnek, ahol a király és az apród társalgása a szöveg gerincében valójában csak eszköz arra, hogy a *frahang* különféle fejezeteit kifejthesse a szöveg. Ezért a későbbi korokban az udvari erotikáról szóló részlet a bevezető és befejező mondatok elhagyásával valójában önállóan is megállta a helyét más, hasonló karakterű munkákban.

Azt, hogy az erotikus részlet önálló szórakoztató alkotás-ként is terjedt, tetszőlegesen bővíthették és parafrázeálhatták, alátámasztja egy Al-Tabarīnál és perzsa verziójában Bal‘amīnál fennmaradt részlet (mindkettő a 10. századból), amely fontos párhuzamokat mutat a pehlevi és arab változatokkal. A XKR-nek kizárólag az erotikus fejezete került bele ebbe a monumentális történeti krónikába, beágyazva egy I. Xusraw szászánida király korában játszódó történetbe. Al-Tabarī/Bal‘amī szövegében a lakhmida Mundhir arab fejedelem ajándékoz egy szépséges leányt I. Xusrawnak. Al-Tabarī/Bal‘amī Mundhir százájába a XKR erotikus fejezetének vélhetően újabb parafrázisát adja az ideális ágyasról (klasszikus perzsa *kanizak*):

Úgy van, hogy annak az ágyasnak derék természete és tökéletes termete van, nem magas és nem alacsony, bőre fehér, az arca és a fültöve és az egész teste a lábujjáig fehér, és arcának fehérsége a vörösségen uralkodik, a hold és a nap

módjára. Szemöldökei ivben hajlanak, miként az íj, és a két szemöldöke közti rész nyitott, és a szeme nagy, szemgolyója fekete, a szeme fehérje fehér, és szempillái feketék és hosszúak és kecsesek. Feje közepes nagyságú, se nem kicsi, se nem nagy, a nyaka nem rövid és nem hosszú, hogy a fülbevaló a vállat érje. Mellkasa vékony és kerek, keblei kicsik és kerekék és súlyosak, vállvégei és felkarja arányosak, a karkötő helye arányos és széles, kezujjai vékonyak, se nem rövidek, se nem hosszúak, és a hasa a mellkassal egyező. A két fara a háta mögött magasabb és kerekded, a dereka vékony, a deréköv helye vékony, és a combjai legyenek kerekék és szélesek, a térde gömbölyű, a lábszára vastag, a bokái kicsik és gömbölyűek, a lábujjai aprók és íveltek. Midőn jár, ellustult legyen a túlsúlytól, szolgálattételt saját urán kívül másnak ne tegyen, sose lásson bajt, megbecsülésbe és (megérdemelt) helyére emelkedjék. Szerény, bölcs és emberséges legyen, apjával szemben tiszta lelkű, anyja iránt kegyes. Ha hátuljára nézel, jobb az arcánál, ha az arcára tekintesz, jobb a hátuljánál, és ha a hátát nézed, szebb az arcánál. Nemes és nagylelkű, otthonában dolgoz, vágyik a munkára, a kezével óvatos, vágyik főzni és mosni és varrni és rendet rakni és takarítani, és nyelvvel csendes és kevés szavú, mikor szól, lágy szavú és lágy beszédű, és mikor megszólaltatod, a te hangodat szólja, és amikor távol vagy tőle, tőled távol legyen, s amikor nem vagy vele, az arca és szeméi vörösödjenek el az irántad való vágytól.³⁶

Bal'amī művének ez a részlete feltűnően hasonlít a XKR szövegének leírására. Nagy vonalakban szinte minden egyes megjegyzés szerepel, gyakorta szóról szóra megegyezik a pehlevi eredetivel. 10. századi muszlim kori arab szövegünk a háremhölgyet pontosan úgy jellemzi, ahogy a pehlevi szöveg tette közel négyszáz évvel korábban. Ez a leírás bőbeszédűbb, jobban kitér a nő külsejére és egyéniségére is, de

tartalmi téren egészen világosan a XKR szövegének bővített fordításáról van szó.

A szövegben újdonság a nő karakterét, viselkedését részletező leírás. Miután a feje búbjától a lába körméig leírja a kívánatos hölgy testi jellegzetességeit, nem mulasztja el megemlíteni a legfontosabb viselkedési normákat, mint például a szülőkkel szembeni engedelmisséget, szerénységet és csendességet, valamint a házi munka terén elvárandó tulajdonságokat, a munkaszeretet, a mosást, a varrást, takarítást. Ez lényeges különbség a XKR szövege, valamint Tha'ālībīhez képest, hisz ott ilyenről egyáltalán nem esik szó.

Nagyon érdekes Nöldeke megjegyzése, aki – bár nem ismerte föl, hogy az Al-Tabarī idézet rokonítható egy pehlevi forrással vagy esetleg annak egy arab átdolgozásával – e hellyel kapcsolatban megjegyzi: „Ezt a retorikai mesterművet teljesen lehetetlen úgy lefordítani, hogy az eredeti szöveg tömörsége és rímformája, valamint a kifejezések konkrét élessége megmaradjon.”³⁷ Nöldeke is érezte, még ha nem is ismerte fel, hogy itt egy önálló alkotás beillesztéséről van szó az arab szövegben.

A két muszlim kori parafrázis kiemeli a XKR erotikus fejezetének népszerűségét, mely eredetileg egy késő ókori szászánida udvari kultúráról szóló szellemes és szórakoztató traktátus része volt. A világi élvezeteket összefoglaló, de a zoroasztriánus erkölcsi felfogástól sem mentes szöveg komoly népszerűségnek örvendett a későbbi századokban. Szerencsés módon mind az eredeti középperzsa alkotás, mind későbbi arab és klasszikus perzsa parafrázisai ránk maradtak, lehetővé téve az összevetést.

A XKR erotikus fejezete korai előfutára lett a középkori klasszikus perzsa irodalomban kialakuló és oly elterjedt erotikus témavilágnak is, ekképpen hidat képezve a preiszlám és muszlim kori iráni kultúra nőiségről és szexualitásról vallott képzetei között.

Jegyzetek

- 1 Skjaervø 2004.
- 2 Boyce 1968, 41–42.
- 3 A szászánida kori vallási nevek, fogalmak esetében minden esetben a középperzsa alakot használom, zárójelben az eredeti avesztai terminus áll. A muszlim kori neveknél az egységesség kedvéért a klasszikus arab átírást alkalmazom.
- 4 Choksy 1988, 73–82; Choksy 2002; De Jong 1995, 15–41; De Jong 2008.
- 5 Ābān Yašt 127. De Jong 1995, 20.
- 6 Al-Tabarī: *A Sāsānida Birodalom kezdetei* (in: *Tā'rīkh al-rusūl wa'l-mulūk*). Ford. Hahn I. In Harmatta 1996, 347.
- 7 Boyce 1988.
- 8 Boyce 1967, 30–44. Boyce 1989.
- 9 De Jong 1995, 23–24.
- 10 Jany 2000, a házasságfajtákról: 73–115. Jany 2003, a zoroasztriánus magánjog forrásai (ford. Jany J.): 19–48.
- 11 De Jong 1995, 23–24.
- 12 *Res Gestae Divi Saporis*. Ford. Harmatta J. In Harmatta 1996, 351–360.
- 13 *Kārnāmag ī Ardaxšīr ī Pāpagān* 1998–1999.
- 14 Al-Tabarī–Nöldeke 1973; Al-Dīnāwarī 1960; Bal'amī 2001; Al-Jāhiz 1954; Firdawsī 1995; Al-Tha'ālībī 1900.
- 15 Keall 1977, 1–9; Keall–Leveque–Wilson 1980, 11–41; Keall–Keall 1981, 33–80. Keall és munkatársai Qal'a-i Yazdgirdi ásatási anyagából a Pl XIa QY76. 48, QY76. A93 (Area 1, stratum 3); Xlb QY76. A49 (Area 1, stratum 3) Xlc QY76. A118 (Area 11, stratum 2) jelzetű stukkórészletek rendelkeznek erotikus jelleggel.
- 16 Harmatta 1996, 359.
- 17 Vanden Berge 1988.
- 18 Daryae 2002, 47. fejezet, 15. A mezopotámiai zsidó diaszpóra, a Reš Galut aktuális fejének, I. Yazdgird apósának azonosítására több sikertelen kísérlet is történt, lásd Daryae 2002, 51–52.
- 19 Brosius 2010.
- 20 Emrani 2009; Chaumont 1988.
- 21 Gignoux 1987.
- 22 Emrani 2009, 8.
- 23 Brosius 2010; Emrani 2009, 15.
- 24 Mackenzie 1971, 47 és 72.
- 25 Az idézett részek fordítása alapjául szolgáló kiadás a TITUS (Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien) tudományos projekt keretében készült el. A XKR legújabb és egyben az első online verziója. A szöveget C. Cereti szerkesztette. A szerkesztés során egyrészt az első 1913-as kiadást vették figyelembe (Jamasp-Asana 1913), de egyben Sa'īd 'Urīān néhány évvel

- korábbi kiadását is (Jamasp-Asana–Urīān 1992). Az online szöveg tartalmazza az eredeti pehlevi szövegeket és azok egy újabb transzkripcióját. *Xusraw ī Kawādān ud rēdag-ē* 1998–1999.
- 26 A XKR két pehlevi kódexben maradt fenn. Az egyik az ún. MK kódex. Ez a párszik, az indiai zoroasztriánusok által Bombayben megőrzött szöveg. A kódex 38 pehlevi szöveget tartalmaz, ezen belül a no. IV, fol. 28a–39a oldalak tartalmazzák a XKR szövegeit. A kódex datálásának kérdése nem tisztázott. Az valószínűnek látszik, hogy az MK egy korábbi szövegről lett másolva. A másolót a szöveg kolofonja szerint Mihr-Āwān Kai Xusrawnak hívták, és a másolat a yazdgirdi éra 324. évének Bahman havában készült, amely a keresztény időszámítás 956. esztendejének felel meg. West szerint azonban a kódexben szereplő évszám (324) sérült, hiszen a pehlevi 6 szám valójában a 3+3 összetétele ortográfiailag; megfogalmazása szerint az első hármas szám időközben „being eaten away”, és már a naosāri kódexbe, a másik, a XKR-ot tartalmazó kódexbe is a helytelen 324-es évszám került át. West álláspontja alapján a kódex másolásának ideje nem Kr. u. 956, hanem a yazdgirdi éra szerinti 624. év, azaz Kr. u. 1255. A kérdés tisztázásában nagyban segíthet egy az ugyanebben a kódexben található másik kolofon végén található ún. hindusztáni éra szerinti datálás. E szerint a második kolofont a hindusztáni éra szerinti 1077-ben írták, amely Kr. u. 1021-nek felel meg. Ezek alapján 65 év eltérés mutatkozik a Kr. u. 956-ra datált első kolofon és a Kr. u. 1021-re tehető második kolofon között. Lásd Geiger et al. 1896–1904, 113–118. Az MK kódexnek ismeretes egy másolata Naosāriból, szintén Indiából az ún. JJ kódex, mely szintén tartalmazza a XKR szövegét. A kódex másolója Dastūr Jamšīd Jāmāsp indiai zoroasztriánus pap volt. Ez a kódex a *Bundahišn* pazand változatán túl tartalmazza az MK kódex szövegeit is. A szöveg szerint Dastūr Jamšīd Jāmāsp a yazdgirdi éra szerinti 1136. év Šahriwar hava első napján fejezte be a másolási munkálatokat, ami átszá-
- mítva Kr. u. 1767-nek felel meg. A két szöveg apróbb eltéréseket mutat, a JJ. ortográfiájára Jamasp-Asana szerint jellemző az ún. iráni stílus követése, szemben az indiai zoroasztriánusok helyi sajátosságaival. Lásd Jamasp-Asana 1913, 4–11.
- 27 *Xusraw ī Kawādān ud rēdag-ē* (letöltés ideje: 2012. július 9.).
- 28 Keall et al. 1980, Pl XIa QY76. 48, QY76. A93 (Area1, stratum 3); Xlb QY76.A49 (Area1, stratum3) Xlc QY76.A118 (Area11, stratum2).
- 29 A ránk maradt mintegy huszonöt szászánida vagy korai posztzszászánida erotikus ábrázolású ezüsttál (Kr. u. 3–8. század) szimbolikájáról és számos szakrális és profán értelmezési lehetőségéről lásd Olson 2008. A szászánida fémművességről: Harper 1978.
- 30 A preiszám, és ezen belül a szászánida nőábrázolások és viseletek kérdéséhez lásd Daems 2001, 51–60; Gignoux–Gyselen 1995, 877–887.
- 31 *Xusraw ī Kawādān ud rēdag-ē* (letöltés ideje: 2012. július 9.).
- 32 *'Ghurur Akhbār Mulūk al-Furs wa Siyarihim'* Al-Tha'ālibī 705–711.
- 33 *„Tā' rīkh al-rusūl wa 'l-mulūk"* Al-Tabarī–Nöldeke 1973, 326–327.
- 34 Az eredeti középperzsa (pehlevi) változatban még I. Xusraw (531–579) beszélget az apróddal, itt azonban már előbbi unokája, II. Xusraw (591–628) a kérdező.
- 35 Unvala 1917, 45.
- 36 Bal'amī 2001, vol. II. 815–816.
- 37 „Dies rhetorische Kunststück so zu übersetzen, dass die Kürze und die Reimform des Originals und zugleich die concrete Schärfe der Ausdrücke beibehalten würde, ist ganz unmöglich.” A szöveg különállóságának, idegen eredetének jeleként Nöldeke végül meg is jegyzi, elárulván, hogy nem ismeri a szöveghagyományt ez esetben: „Woher diese Schilderung, weiss ich nicht.” Tabari: *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Al-Tabarī–Nöldeke 1973, 326, 2. jegyzet.

Bibliográfia

- Al-Dīnawārī, Al-akhbār al-Tiwāl (szerk.) 1960. *ʿA. ʿĀmir*. Cairo.
- Al-Jāhiz, Abū Uthman Amr b. Bahr 1954. *Le livre de la couronne*. (ford.Ch. Pellat) Paris.
- Al-Tabarī 1973. *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit derr Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Al-Tabari, übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen von Th. Nöldeke*. Leiden.
- Al-Tha'ālibī, Abū Mansūr 'Abd al-Malik b. Ismā'il 1900. *Ghurur Axbār Mulūk al-Furs wa Siyarihim, Histoire des rois des Perses. Texte arabe publié et traduit par H. Zotenberg*. Paris.
- Bal'amī: *Tārikhnāma-i Tabarī, gardānāda-i mansūb bi Bal'amī*. Ed. M. Raušan. Vol. II. 815–816. Teherán.
- Boyce, M. 1967. „Bībī Šahrbānū and the Lady of Pārs”: *BSOAS* 30, 30–44.
- Boyce, M. 1968. „Middle Persian Literature”: *Handbuch der Orientalistik, Vierter Band, Iranistik, Zweiter Abschnitt, Literatur, Lefterung I*. Leiden.
- Boyce, M. 1989. „Bānū Pārs”: *Encyclopaedia Iranica Online Edition*, 15 December 1989, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/bibi-sahrbanu>.
- Brosius, M. 2010. „Women i. In the Pre-Islamic Persia”: *Encyclopaedia Iranica Online Edition*, March 15 2010, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/women-i>.
- Chaumont, M. L. 1988. „Bōrān”: *Encyclopaedia Iranica Online Edition*, 15 December 1988, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/boran-pers>.
- Choksy, J. K. 1988. „Woman in the Zoroastrian Book of Primal Creation: Images and Functions within a Religious Tradition”: *The Mankind Quarterly* 29/1–2, 73–82.
- Choksy, J. K. 2002. *Evil, Good, and Gender: Facets of the Feminine in Zoroastrian Religious History*. New York.
- Daems, A. 2001. „The Iconography of Pre-Islamic Women in Iran”: *Iranica Antiqua* 36, 51–60.
- Daryaei, T. 2002. *Šahrestānīha-ī Ērānšahr. A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History, With English and Persian Translation and Commentary*. Costa Mesa, California.
- De Jong, A. 1995. „Jeh the Primal Whore? Observations on Zoroastrian Misogyny”: R. Kloppenborg – W. J. Hanegraaf (szerk.): *Female Stereotypes in Religious Traditions*. Leiden, 15–41.
- De Jong, A. 2008. „Jeh”: *Encyclopaedia Iranica Online Edition*, 15 December 2008, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/jeh>.
- Emrani, H. 2009. *Like Father, Like Daughter: Late Sasanian Imperial Ideology and the Rise of Bōrān to Power*. E-Sasanika 9. <http://www.humanities.uci.edu/sasanika/pdf/e-sasanika9-emrani.pdf>.
- Firdawsī, Abū'l-Qāsim Mansūr 1995. *Šāhnāma*. Ed. J. Mohl. Teherán.
- Geiger, Wilhelm et al. 1896–1904. *Grundriß der iranischen Philologie*. Strassburg. Vol. II. 113–118.
- Gignoux, Ph. 1987. „Āzarmīgduxt”: *Encyclopaedia Iranica Online Edition*, 11 August 1987, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/azarmigduxt>.

- Gignoux, Ph. – Gyselen, R. 1995. „Sceaux de femmes a l’époque sassanide”: *Res Orientalis VII: Au Carrefour des Religions Mélanges Offerts a Philippe Gignoux*. Bures-sur-Yvette, 877–887.
- Harmatta J. (szerk.) 1996. *Ókori Keleti Történeti Chrestomathia*. Budapest, 351–360.
- Harper, P. O. 1978. *The Royal Hunter. Art of Sassanian Empire*. h. n. The Asian Society.
- Jamasp-Asana, J. M. (szerk.) 1913. *The Pahlavi Texts, vols. I-II, with an Introduction by Bahram Gore Anklesaria and a Preface by M. Nawabi*. Bombay.
- Jamasp-Asana, J. M. – Uriān S. (szerk.) 1992. *Pahlavi Texts, Transcription, Translation*. Tehran.
- Jany János 2000. *A Szászánida Birodalom magánjogának rendszere és továbbélése a Közé-Keleten*. Budapest.
- Jany János (szerk.) 2003. *Szemelvények az Ókori Kelet jogforrásaiból*. Piliscsaba.
- Kārnāmag ī Ardaxšīr ī Pāpagān 1998–1999: J. Gippert (szerk.): *The-saurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialen (TITUS)*. Frankfurt am Main.
<http://titus.unifrankfurt.de/texte/etcs/iran/miran/mpers/mpcorp/mpers.htm>.
- Keall, E. J. 1977. „Qal’eh-i Yazdigird: The Questions of its Date”: *Iran* 15, 1–9.
- Keall, E. J. – Leveque, J. A. – Wilson, N. 1980. „Qal’eh-i Yazdigird: Its Architectural Decorations”: *Iran* 18, 1–41.
- Keall, E. J. – Keall, M. J. 1981. „The Qal’eh-i Yazdigird Pottery: A Statistical Approach”: *Iran* 19, 33–80.
- Mackenzie, D. N. 1971. *A Concise Pahlavi Dictionary*. London.
- Olson, M. 2008. „Goddesses, Priestesses, Queens and Dancers: Images of Women on Sasanian Silver”: *Honors Projects*, Paper 32.
http://digitalcommons.iwu.edu/history_honproj/32/.
- Skjaervø, P. O. 2004. „Homosexuality i. In Zoroastrianism”: *Encyclopaedia Iranica Online Edition*, 15 December 2004, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/homosexuality-i>.
- Unvala, J. M. 1917. *Der Pahlavi Text: Der König Husrav und sein Knabe*. Berlin.
- Vanden Berghe, L. 1988. „Barm-e Delak”: *Encyclopaedia Iranica Online Edition*, 15 December 1988, available at <http://www.iraniconline.org/articles/barm-e-delak>.
- Xusraw ī Kawādān ud rēdag-ē 1998–1999: J. Gippert (szerk.): *The-saurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialen (TITUS)*. Frankfurt am Main.
<http://titus.unifrankfurt.de/texte/etcs/iran/miran/mpers/mpcorp/mpers.htm>.

Németh György (1956) az ELTE BTK Ókortörténeti Tanszékének vezetője, számos ókori tárgyú könyv írója, fordítója. Az *Espacios de penumbra* nemzetközi mágiatörténeti projekt kutatója.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Platón Államának kerettörténete
(2012/2).

„Igyál, dőzsölj, ölelj!” A pederasztia megítélése az antik világban

Németh György

Az antik homoszexualitás kutatását erősen megnehezíti az a tény, hogy görögül nem létezik szó sem a homoszexualitásra, sem pedig az ilyen szexuális beállítottsággal rendelkező emberre. Egy azonos nemű pár együttélését vagy szoros kapcsolatát ráadásul nem ugyanúgy ítélték meg az egész görög világban. Óriási eltérés lehetett egyes polisok között, és a különbségek nemcsak térben, hanem időben is jelentősek lehetnek. „Hellas többi tájékán részint az a szokás, mint például a boiótok között, hogy egy férfi úgy él együtt egy fiúval, mintha házastársak volnának, vagy mint az élisieknél, ahol kedveskedő ajándékokkal vásárolják meg az ifjú szépséget, részint pedig az, hogy teljesen eltiltják a szerelmes férfiakat még attól is, hogy szót váltsanak az ifjakkal” – írja Xenophón *A lakedaimóniak államában* (II. 12). Egyik forrásunk szerint akár halálbüntetéssel is sújthattak valakit Athénban, ha egykori homoszexuális prostituáltként nem fogadta el politikai jogainak korlátozását.¹

Mindebből világosan látszik, hogy magát a fogalmat, vagyis a homoszexualitást is különböző módon értelmezték, illetőleg nem ugyanazt tekintették homoszexualitásnak, mint a 21. század embere.²

A homoszexualitás megítélése a görög forrásokban

Majd minden terjedelmesebb forrásunkban (például a történetírók műveiben) esik szó azonos neműek szexuális kapcsolatáról, de négy forráscsoportunkban kitüntetett szerepet játszik a kérdés. Az első a homoerotikus költészet, amely részben az archaikus korban, részben pedig a hellénisztikus korban virágzott.³ Az archaikus vagy kora klasszikus példákat nagyrészt a Kr. e. 6. században, Megarában élt Theognis verseinek második kötete képviseli, amelyet feltehetőleg a középkorban választottak le az első kötet kódexmásoló szerzetesek számára is elfogadható költeményeiről.⁴ Theognis szenvedélyes sorai azért nevezik mézédésnek a fiúszerelemet, mert azt maga Zeus vezette be, amikor elrabolta az ifjú Ganymédést.⁵

*Méz a fiúszerelem. Ganymédést zárta szívébe
egykor a kortalan ég bölcs fejedelme, Zeus.
Égbe ragadta, Olympos ölébe föl, istenivé lett,
s bimbózó korban tündököl ott a kölyök.
Hát ne csodálkozzál, Simonidés, hogyha egy édes
szépségű kölyökért én magam is hevülök.*⁶

Az egyneműek kapcsolatát sűrűn kipécéző másik forráscsoportunk az attikai komédia, azon belül is főleg Aristophanés vígjátékai. A költő a saját nemük iránt vonzódó férfiakat különösen gazdag változatossággal nevezi meg. Igaz, nem önmagában a homoszexualitást gúnyolja ki a szerző, hanem annak olyan formáit, amelyek nem estek egybe az athéniak által elfogadhatónak tartott pederasztíával. Ez egy felnőtt férfi, az *erastés* (szerető) és egy még szakálltalan ifjú, az *erómenos* (szeretett) időleges kap-

csolata volt, ami a fiú felnőtté válásakor lezárult. A komédia-szerző célpontjai olyan férfiak voltak, akik felnőtt korokban is női szerepet játszottak, legalábbis Aristophanés szerint. Ezt szégyenletes dolognak tartották, és az ilyen embereket *kata-pygón* (tág ülepű),⁷ *eurypróktos* (széles fenekű),⁸ *lakkopróktos* (tartályseggű),⁹ *kinumenos* (megdugott) néven nevezték.¹⁰

A harmadik forráscsoportot Sókratés tanítványainak, Platónnak és Xenophónnak az írásai alkotják. A platóni *Lakoma* szinte himnikus dicsérete egy férfi és egy fiú pederasztia viszonyának. Platón története szerint Kr. e. 416 januárjában a fiatal és jóképű drámaíró, Agathón házában összegyűlt Athén szellemi életének színe-java, hogy megünnepelje a házigazda első győzelmét a tragédiák versenyén. A lakomán, szakítva az évszázados hagyományokkal, és mert másnaposak voltak, nem vedeltek és mulatoztak, énekeltek és zenészlányokkal szórakoztak a meghívottak, hanem elhatározták, hogy valamenynyien tartanak egy-egy magasztaló szónoklatot a szerelemről.¹¹ A platóni írásban szereplő hat fiktív szónoklat közül mindegyik foglalkozik a fiúszerellemmel, de természetesen nem azonos mértékben. Annál meglepőbb, hogy a férfiak és nők közötti szerelmet mindössze hárman említik. A komédiaíró Aristophanés kis meséjében egyenrangúként ábrázolja a férfiak és nők, férfiak és férfiak, valamint nők és nők kapcsolatát.¹² A többiek pedig, ha egyáltalán megemlékeznek a heteroszexualitásról, azt a Közönséges Aphrodité (Aphrodité Pandémós) művének tartják, míg a fiúszerelmet az Égi Aphrodité (Aphrodité Urania) adományaként dicsérik.¹³ Érvelésükben az játssza a legfontosabb szerepet, hogy a homoszexualitás nem pusztán a nemi vágy kielésére szolgáló, testi kapcsolat, hanem az *erastés* és az *erómenos* lelki vonzódása, összefonódása, amelynek révén az ifjú az általa csodált férfitől apránként megtanulja, mi a helyes viselkedés felnőtt férfiak társaságában, milyen erényeket kell elérnie, hogy az állam megbecsült polgára lehessen, s a műveltség megszerzésének útján is megteszi a legfontosabb lépéseket.¹⁴

A férfi és fiú kapcsolata áll a *Phaidros* című dialógus középpontjában is. A fiú nem egyszerűen a bölcsesség befogadója, hanem az *erastés*zel együtt hozza azt világra.¹⁵ Sókratés másik tanítványa, Xenophón is rendszeresen foglalkozik az azonos neműek kapcsolatával.¹⁶ Az *Emlékeim Sókratésról* című írásában elismeri saját fiatalkori vonzódását Alkibiadés szép fia iránt:

Egyszer [Sókratés] fülébe jutott, hogy Kritobulos, Kritón fia megcsókolta Alkibiadés szép fiát. Kritobulos jelenlétében tehát a következő szavakkal fordult Xenophónhoz:

– *Mondd csak, Xenophón, nem azt hitted eddig, hogy Kritobulos inkább a józan, semmint a vakmerő, inkább az előrelátó, semmint a meggondolatlan és veszélybe rohanó emberek közé tartozik?*

– *De, nagyon is – felelte Xenophón.*

– *Képzeld el, hogy most meg ő a legvakmerőbb és a legkönnyelműbb. Mintha éles kardok közt bukfencezne, vagy a tűz közepébe vetné magát.*

– *Mit láttál? Mit csinált, hogy ilyen rossz véleménnyel vagy róla? – kérdezte Xenophón.*

– *Hát nem vette a bátorságot, és megcsókolta Alkibiadés fiát, akinek a legszebb az arca, s a legsugárzóbb az ifjúsága?*

– *No, ebbe a veszélyes vállalkozásba – jegyezte meg Xenophón –, azt hiszem, magam is belevágnék.*

– *Jaj, te szerencsétlen, mit gondolsz, mit éreznél, ha megcsókolnád azt a szép fiút? Odalenne a szabadságod, rabszolgasorsra jutnál, ártalmas gyönyörökre szórnád a pénzed, egy percig sem törekednél többet a testi-lelki kiválóságra, s menthetetlenül olyan dolgokkal foglalkoznád, amelyeket még az őrjöngők is kerülnek.*

– *Héraklésra, ilyen szörnyű hatalma van hát szerinted a csóknak? – hüledezett Xenophón.*

– *Csodálkozol rajta? Nem tudod, hogy a mérges pók nem nagyobb fél obolosnál, s ha hozzáér az ember szájához, észvesztő fájdalmat okoz?*

– *Na de, Zeusra – vágott közbe Xenophón –, a pókok megmérgeznek a marásukkal!*

– *Ostoba! Azt hiszed, attól, hogy nem látod, a szépek talán nem mérgeznek a csókjukkal? Nem tudod, hogy az a vadállat, amelyet szépek és sugárzó ifjúnak hívnak, sokkal veszélyesebb a pókoknál, mert a mérges pók csak érintésével, a szép ifjú viszont pusztán látványával megmérgez, és még illő távolságból is olyan szédítő, hogy beleőrülsz? Nyilván az Erósokat is azért nevezik nyilazónak, mert a szépek a távolból is képesek sebet ütni. Azt javaslom neked, Xenophón, ha szép fiút látsz, fordulj sarkon és menekülj. Neked meg, Kritobulos, azt tanácsolom, hogy egy évre költözz máshova, mert annyi idő alatt talán beheged a szerelem marta sebed.¹⁷*

Bár Xenophón idealizáló Spárta-utópiájában a lakedaimóni férfiak ifjakhoz fűződő viszonyát olyan ártatlannak kívánja beállítani, mint apa és fiú kapcsolatát, történelmi írásaiból kiderül, hogy ez nem felelt meg a valóságnak.¹⁸ Amikor a xenophóni Sókratés elítéli Kritias vonzalmát Euthydémós iránt, nem azért teszi, mert a férfi egy fiúhoz vonzódik, hanem azért, mert nyilvánvalóan csak a testére vágyik:

Sókratés azonban észrevette egyszer, hogy Kritias Euthydémóst szereti, és el akarja csavarni a fejét, a testi szerelem gyönyöreire vágyva. Megpróbálta eltéríteni szándékától, mondván, hogy szabad emberhez méltatlan, szép és kiváló férfhoz nem illő koldusként könyörögni szerelme tárgyához, akinek megbecsülését elnyerni vágyik, és alázatosan esedezni olyan adományért, amelyben semmi erkölcsi jó nincs. Kritias nem hallgatott rá, és nem állt el szándékától. Sókratés ekkor Euthydémós és sok más jelenlevő füle hallatára kijelentette, hogy Kritias disznó-kórban szenved, mert úgy akar Euthydémóshoz dörgölőzni, mint a disznó a kőtuskóhoz.¹⁹

Különös módon Kenneth Dover arra a következtetésre jutott, hogy Xenophón – szerinte Platónhoz hasonlóan – megvetette a homoszexuális közösülést.²⁰ Számos utalásából inkább ennek ellenkezőjére következtethetünk.²¹

A negyedik forrás az athéni Aischinés szónoklata Timarchos ellen, amely részletes betekintést ad a problémát szabályozó athéni törvények és szokások világába. A szónok azt akarja bizonyítani politikai ellenfeléről, hogy az ifjú korában pénzért osztogatta kegyeit idősebb férfiaknak, márpedig a homoszexuális prostituáltakat kizárták az athéni politikai életből:

Ha egy athéni áruba bocsátja testét, akkor ne lehessen a kilenc archón egyike, ne teljesíthessen papi szolgálatot, állami ügyész se lehessen, és viselhesen soha semmilyen hivatalt sem otthon, sem külföldön, se sorsoltat, se választottat, ne lehessen hírnök, ne terjeszthessen be semmilyen javaslatot, ne vehessen részt az államköltségen szervezett áldozaton, ne viselhesen koszorút azokon az ünnepeken, amikor a polgárok koszorút viselnek, és ne léphessen az agora szent körzetébe. Ha valaki megszegné ezeket a szabályokat, ítéljék el prostitúcióért, és bűnhődjék halállal.²²

A beszéd Timarchos előéletének bemutatásakor részletes és érzékletes képet ad az athéni meleg közösség nem is annyira rejtett életéről:

A Kollytosból származó Misgolas, Naukratés fia minden másban derék és jó ember, athéni férfiak, és semmiben sem vádolhatná őt senki, eme ügyben azonban különös hévvel buzgólkodott, ráadásul az volt a szokása, hogy folyton mindenféle kitharázó énekesekkel és zenészekkel vette körül magát. Nem azért mondom ezt, hogy pletykálkodjak, hanem hogy ismerjétek meg, milyen ember is ő. Amikor föltűnt neki, hogy miért is lakik Timarchos az ispotályban, előre kifizetve egy bizonyos összeget rábírta őt, hogy költözzön el onnan, és lakjon nála, Timarchos ugyanis jó testű volt, fiatal, de züllött, és kapható arra a dologra, amit emez meg akart vele tenni, amaz pedig hajlandó volt eltűnni. És ez a Timarchos egyáltalán nem vonakodott, hanem beleegyezett, noha nem volt hiánya semmiben, ami a mérsékelt jóléthez kell, hiszen atyjától igen nagy vagyont örökölt... De ez a mocsok nem szégyellte magát, hanem elhagyta az apai házat, és ahhoz a Misgolashoz költözött, aki nem volt sem atyjának barátja, sem vele egyidős, sem pedig a gyámja, hanem idegen volt, idősebb nála, és igencsak féktelen ezekben a dolgokban, noha Timarchos ifjúságának virágában volt.²³

Fontos megjegyezni, hogy Aischinés nem az azonos neműek kapcsolatát tartja elvetendőnek vagy botrányosnak, hanem a homoszexuális prostitúciót, illetve egy egykori homoszexuális prostituált nyilvános politikai szerepvállalását. A szónok elismeri, hogy neki is voltak pederasztá kalandjai, sőt ilyen témájú verseket is írt.²⁴

A homoszexuális kapcsolatok típusai

1999-ben megjelent könyvemben a görög homoszexualitás négy típusát különböztettem meg:

1. intellektuális homoszexualitás
2. gazdasági homoszexualitás
3. beavatási homoszexualitás
4. homoszexuális prostitúció.²⁵

Ma már kicsit másként vonnám meg az egyes kategóriák határait. A sókratészi–platóni írásokból ismert intellektuális homoszexualitást a beavatási homoszexualitás egyik formájának tekintem. Ez utóbbi, krétai szokás leírását az aristotelési *Államéletrajzokat* kijegyzetelő Héراكleidés Lembos, illetve nála is részletesebben a Kr. e. 1. századi Strabón őrizte meg:

Sajátságos szokás van náluk a szerelemmel kapcsolatban, tudnillik nem rábeszéléssel iparkodnak megnyerni azt, akit szeretnek, hanem elrablással. A szerelmes három-négy nappal előbb bejelenti a hozzátartozóknak, hogy rablást akar végrehajtani; ezekre nézve a legnagyobb szégyen volna, ha a fiút elrejténék vagy nem engednék az eredetileg meghatározott úton menni, mert ezzel szinte bevallanák azt, hogy az ifjú nem érdemel meg ilyen szerelmest. Ha az elrabló rangban és egyebekben a fiúval egyenlő vagy fölötte álló családhoz tartozik, akkor összejönnek, üldözik őket, de csak mérsékelt támadást intéznek ellenük, éppen hogy a szokásnak eleget tegyenek, egyébként örömmel hagyják azt elvinni; ha azonban az illető nem megfelelő, elveszik tőle. Véget ér az üldözés, mihelyt a fiút az üldöző bevitte a házába. Szeretetre méltónak nem a szépségével, hanem a bátorságával és erkölcsösségével kiválót tartják, és miután az elrabló megajándékozta a fiút, elvezeti őt egy tetszés szerinti helyre. Mindazok, akik jelen voltak az elrablásnál, követik őt, miután pedig két hónapig együtt étkeztek és vadásztak (hosszabb ideig nem szabad magánál tartani a fiút), visszatérnek a városba. A fiú most elmehet, miután ajándékul kapott egy hadiköpenyt, egy ökröt és egy serleget. Ezek a törvény szerint kijáró ajándékok, és még több és drága dolog is, úgyhogy a hozzátartozók a költségek nagysága miatt hozzájárulnak adományaikkal. Az ökröt feláldozza Zeusnak és megvendégeli a kísérőit, azután nyilatkozik a szerelmesel való bizalmas együttlétről, akár meg volt elégedve, akár nem, mert ezt a törvény megengedi, hogyha esetleg az elrablásnál erőszakot alkalmaztak ellene, lehetősége legyen elégtételt venni és eltávozni. A szép alakú és előkelő származású ifjúra nézve szégyen az, ha nem akadt szeretője, mert ez csak jelleme miatt történik. A meghódítottak (mert így nevezik az elrablottakat) különös jogokban részesülnek: a kartáncoknál és a versenyfutásoknál övük a legelőkelőbb hely, meg van engedve, hogy kitüntetésképpen a többivel szemben a szerető által ajándékozott ruhával díszeskedjenek, és nemcsak ekkor, hanem még felnőtt korukban is különleges ruhát viseljenek, amelyről mindegyik felismerhető lesz, aki ilyen megtiszteltetésben részesült.²⁶

A beavatási rítus során kapott ajándékok szimbolikus értelműek. A köpeny az ifjút a harcosok közösségének tagjává teszi, a serleg az együtt lakomázó férfiközösségének, míg az ökör a beavatási rítus során bemutatott áldozathoz kell. Ezt a beavatást Jan Bremmer ősi indoeurópai rítusnak tekinti, és értelmezését sokan elfogadják, míg Dover kétségbe vonja a rítus ilyen korai eredetét, minthogy a homoszexuális vágy megfogalmazását legkorábban a Kr. e. 7. századi forrásainkban találjuk meg.²⁷

Egyértelmű, hogy a beavatás teszi a fiút a krétai férfiak közösségének tagjává, éppúgy, mint a platóni intellektuális homoszexualitás az athéni ifjút a város politikai közösségének tagjává.

A gazdasági homoszexualitás oka az volt, hogy a férfiaknak egzisztenciát kellett teremteniük, mielőtt megnősültek, ezért egyre későbbre tolódott az esküvőjük. Solón szerint 35 éves kora előtt ne nősüljön meg egy férfi. Így a szexuális éréstől 35 éves korig be kellett érje a prostituáltakkal és a homoszexuális kalandokkal. Ezt Aristotelés egyértelműen

meg is fogalmazza: „hogyan ne legyen annyi gyerekük, megengedték a férfiak egymással való nemi érintkezésüket”.²⁸

A homoszexuális prostitúció valóságos olvasókönyve Aischinés Timarchos elleni beszéde, ami bizonyítja, mennyire elterjedt volt ez a jelenség. De a költészet is megőrizte ennek emlékét:

*Segg és pénz: ugyanannyi betűs ez a két pici szócska, számoltam, s láttam: kapcsolatuk de szoros.*²⁹

Magát a prostitúciót nem tiltották, de az egykori homoszexuális prostituáltak életük végéig jogfosztottak maradtak. Igaz, ettől még a legelőkelőbb társaságokban mozoghattak.

Korábbi tipológiámban nem foglalkoztam az életformaszerű homoszexualitással mint önálló kategóriával. Pedig, mint Xenophón szavaiból láttuk, Boiótiában egy férfi akár házasságszerűen is együtt élhetett egy ifjúval. Ennek az életformának intézményesített keretet adott az ún. thébai szent sereg, a *hieros lochos*. Ennek lehetett előzménye a Xenophón *Anabasis*ának VII. könyvében említett olynthosi származású Episthenés, aki kizárólag szépfiúkból szervezett sereget.³⁰ Plutarchos a Pelopidas-életrajzban ismerteti a szent sereg alapítását:

A szent sereget eredetileg állítólag Gorgidas szervezte meg háromszáz válogatott harcosból; a katonáknak a város adott kiképzést és ellátást, kaszárnyájuk pedig a Kadmeián³¹ volt. Városi seregnek is hívták, mert akkortájt még rendszerint a fellegrát neveztek városnak. Némelyek azt mondják, hogy ennek a seregnek a tagjai mind szerelmi kapcsolatban voltak egymással. Feljegyezték Pammenésnek egy tréfás megjegyzését, mely szerint Homéros Nestóra nem volt jó taktikus, amikor a görögöket nemzetségek és törzsek szerint osztályozta:

nemzet a nemzetnek segít így és törzsök a törzsnek,³²

inkább szeretőt kellett volna a kedvese mellé állítani, mert a nemzetség- és törzsbeliek a veszélyek közt keveset törődnek egymással, de a szerelem köteléke feloldozhatatlan és elszakíthatatlan, minthogy a kedves iránt érzett szeretet és az a törekvés, hogy a szeretőt ne érje szegyen a kedvese színe előtt, arra készíti az embereket, hogy szembeszálljanak a veszélyekkel egymásért. Nincs ebben semmi csodálatos, hiszen a szerelmesek távollevő kedvesük előtt jobban szégyellik magukat, mint idegen jelenlevők előtt; így történt ez azzal a harccal is, akit ellenfele leterített, s mikor már éppen megölni készült, megkérte, hogy kardját a mellébe döfje, és így szólt: „Hogy kedvesemnek ne kelljen szégyenkeznie holttestem mellett, ha azt látja, hogy hátulról kaptam sebet.” Mondják, hogy Ioleós is, aki Héraklés kedvese volt, kivette részét szeretője munkáiból, és mellette harcolt. Aristotelés azt állítja, hogy a szeretők és kedveseik még az ő idejében is Ioleós sírjánál esküdtek hűséget egymásnak. Valószínű, hogy a szent csapatot is azért nevezték így, mert



Ölelkező férfiak gemmán ábrázolva
(Leiden, Het Koninklijk Penningkabinet)

a szeretőt Platon is „istentől ihletett barátjának”³³ nevezi. Mondják, hogy a szent sereg soha nem szenvedett vereséget a chairóneiai csatáig: mikor aztán a csata után Philippos megsemmisítette a holttesteket, megállt azon a helyen, ahol az ellenséggel szemben a háromszáz holttest feküdt egymás oldalán, lánzsával átfűrt mellel, fegyverbe öltözötten, és elcsodálkozott.³⁴ Midőn megmondták neki, hogy ez szeretők és kedveseik csapata, könnyekre fakadt, és így szólt: „Vesszenek el nyomorultan, akik ezt valami szégyenletes dolognak tartják.”³⁵

Az életformaszerű homoszexualitás valójában biszexualitás volt, mert egy görög polgárnak kötelessége volt a polis számára utódokat nemzeni. Am ha ezt megtette, szerelmi életét azzal töltötte, akivel akarta. A meleg közösségben szenvedélyes szerelmek szövődtek:

*Most dőzsölni fogok, már tökrészeg vagyok úgvis:
könnyittas koszorúm tedd a hajadra, fiú!
Nem fáraszt az utam többé, noha vad viharokkal
terhes az éj: roppant fáklya ma Thémisiön.³⁶*

Ilyen szenvedélyről árulkodik az a leideni gemma is (lásd a képet), amely két ölelkező férfit ábrázol, felettük a következő felirattal:

*Pardalas, igyál, dőzsölj, ölelj!
Meg kell halmod, az idő pedig rövid.
Achai, élj!*³⁷

A homoszexuális, illetve leszbikus szerelmi varázslatok sora is az érzések intenzitásáról árulkodik.³⁸ Serapiakos, vagyis egy férfi, így próbálta magához kötni egy mágikus papirusz tanúsága szerint Amónioszt:

*Ahogy Typhón Hélios ellensége, úgy égesd Amóniosnak,
akit Helené méhe szült, szívét és lelkét, Adónai, Pinuti, Sa-
baós, égesd a lelkét és szívét ennek az Amóniosnak, akit He-*

*lené szült, hogy Serapiakoshoz, akit Threpté szült, (eljöjjön),
most, most, gyorsan, gyorsan. Ebben az órában, ezen a na-
pon, ettől a pillanattól kezdve vegyítsd össze kettejük lelkét,
és tedd ezt az Amónioszt, akit Helené szült, Serapiakossá,
akit Threpté szült, minden órában, minden nap, minden éj-
jel. Ezért, Adónai, legnagyobb isten, aki a legigazabb nevet
viseled, hajtsd ezt végre, Adónai!*³⁹

A fentiek alapján ma már így rajzolnám meg az antik homo-
szexualitás tipológiáját:

1. beavatási homoszexualitás
 - a) krétai
 - b) intellektuális
2. gazdasági homoszexualitás
3. homoszexuális prostitúció
4. életformaszerű homoszexualitás (biszexualitás).

Jegyzetek

- 1 Aischinés: *Timarchos ellen* 21. A szövegről bővebben lásd lejjebb.
 - 2 Maga a kifejezés újkori, először 1869-ben írta le Kertbeny Károly.
 - 3 A hellénisztikus kori homoszexuális versek gyűjteménye magya-
rul is megjelent, vö. Sztraton: *Kölyökmúza, avagy a fiúszerelm
művészete*. Fordította Csehy Zoltán. Pozsony, 2002.
 - 4 Dover 2001, 23.
 - 5 Homéros: *Ilias* XX. 228–231. Az eposz csak annyit mond, hogy a
fiút szépsége miatt rabolták el, és Zeus töltögetője lett, de az antik
ábrázolások nem hagytak kétséget afelől, hogy az elrablás okát
homoeerotikus vonzalomban látták:
- ...az isteni szép Ganümedész,
ő, ki olyan szép volt, mint egy sem a földilakók közt:
éppenezért elorozták isteneink: legyen ott fönn
nagy szépsége miatt köztük Zeus töltögetője.
(Devecseri Gábor fordítása)
- 6 Theognis II. 1345–1350. Csehy Zoltán fordítása. A „fiúszerelm”
eredetiben *paidophilein*.
 - 7 *Acharnaibeliak* 77–79; *Lovagok* 639; *Nők ünnepe* 200.
 - 8 *Felhők* 1083; *Darazsak* 1068–1070.
 - 9 *Felhők* 1023; *Darazsak* 687.
 - 10 Dover 2001, 170–177.
 - 11 Vö. *A lakoma* 177b.
 - 12 Vö. *A lakoma* 191c.
 - 13 Vö. *A lakoma* 180d.
 - 14 Vö. *A lakoma* 181d; Németh 1999, 147.
 - 15 Vö. *Phaidros* 253b–c.
 - 16 Vö. Németh 2004.
 - 17 *Emlékeim Sókratésről* I. 3. 8–13.
 - 18 *A lakedaimóniak állama* II. 13.
 - 19 *Emlékeim Sókratésről* I. 2. 29–30.
 - 20 Dover 2001, 192.
 - 21 Vö. Németh 2004.
 - 22 *Timarchos ellen* 21. Bajnok Dániel fordítása.
 - 23 *Timarchos ellen* 40–42. Bajnok Dániel fordítása.
 - 24 *Timarchos ellen* 136.
 - 25 Németh 1999, 146–153.
 - 26 Strabón X. 4. 21, C483–484. Földy József fordítása.
 - 27 Bremmer 1980, 279–298. A tézis kritikájához vö. Dover 2001,
250.
 - 28 Aristotelés: *Politika* 1272a.
 - 29 Stratón verse, *Anthologia Graeca* XXII. 6. Csehy Zoltán fordítása.
Az eredetiben a *próktos* (fenék) és *chrysos* (arany) szavak betű-
szám-értéke azonos. A görögben minden betűnek volt számértéke
(A = 1; b = 2 stb.). A *próktos* betűinek összege éppúgy 1570, mint
a *chrysosé*.
 - 30 *Anabasis* VII. 4. 7.
 - 31 A thébai Akropolis.
 - 32 *Ilias* II. 363. Devecseri Gábor fordítása.
 - 33 Platón: *A lakoma* 179a. Platón itt kifejti, hogy a legjobb hadsereg
egymás iránt szerelmes férfiakból állhatna, mert ők sohasem hát-
rálnának meg kedvesük szeme láttára.
 - 34 Kr. e. 338.
 - 35 Plutarchos: *Pelopidas* 18.
 - 36 *Anthologia Graeca* XII. 116. Csehy Zoltán fordítása.
 - 37 Het Koninklijk Penningkabinet Inv. 1948.
 - 38 Ezekkel a varázslatokkal két tanulmányban is foglalkoztam, vö.
Németh 2007, Németh 2010.
 - 39 PGM XXXII a. A Kr. u. 2–3. századi szöveg egyértelműen *agógé*,
vagyis szerelmi kényszervarázslat. Az egyiptomi Hawara temető-
jében találták. A papiruszba agyag szobrocskát tekertek bele.

Bibliográfia

- Bremmer, Jan 1980. „An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty”: *Arethusa* 13, 279–298.
- Dover, Kenneth James 2001. *Görög homoszexualitás*. Fordította Dupcsik Csaba. Budapest.
- Németh György 1999. *A polisok világa*. Budapest.
- Németh György 2004. „Xenophón és a fiúk”: *Ókor* 3/3, 16–21.
- Németh György 2007. „Létezett-e antik homoszexuális mágia?”: *Kultúra és közösség* 11/4, 9–11.
- Németh György 2010. „Gorgonia és a fürdős asszony”: *Xenia. Tanulmányok a nyolcvanéves Tegvey Imre tiszteletére*. Debrecen, 145–152.
- PGM: Preisendanz, K. 1974. *Papyri Graecae Magicae*. Stuttgart.

Hajdu Péter (1966) az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetének munkatársa. Főbb kutatási területei a római irodalom, az irodalomelmélet és a 19. századi magyar próza.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Hangok és értékek Horatius Sallustius-ódájában* (2011/1).

A római szerelmi elégia mint komikus műfaj

(Vázlat)

Hajdu Péter

A hellenisztikus nagyváros szerelmi életét a görög irodalomban többnyire komikus műfajok választották témául. Tulajdonképpen magától értetődő, hogy a nem mitikus közegben megjelenő erotika, amely a nők közül elsősorban prostituáltak szerepeltetését követeli, olyan műfajváltozatokban bukkanhat fel, amelyek nem zárkóznak el az alsóbb társadalmi rétegek ábrázolásától, ami az antikvitásban könnyen kapcsolódhatott össze az esztétikailag is értett alantassal, illetve a komikummal. A hellenisztikus városok prostitúciója központi téma az újkomédiában, de felbukkan a mimosban is. A színpadi mimosból ugyan alig valami maradt ránk, de az irodalmiasított változatokban találunk olyanokat, amelyek hetérák életéből mutatnak be jeleneteket. Héródas 1. mimiambosában Gyllis, egy öreg rokon lép fel közvetítőként, hogy rábírra Métrichét, használja ki szalmaözvegysége idejét (amíg szeretője, Mandris Egyiptomban tartózkodik, és hírt sem ad magáról), hogy új kapcsolatot létesítsen egy bizonyos Gryllosszal. Theokritos 2. idillje második felében egy kósi illetőségűnek tartható prostituált meséli el a viszonyát egy aranyifjúval, aki a közeli Myn-dosból érkezett (Dickie 2003, 97). A mimosok humora olyannyira nem harsány, hogy az olvasók egy jelentős része nem is érzékeli a komikumot, és a semmilyen poén felé nem haladó életképek bizonyos kielégületlenséget hagyhatnak hátra. De azért nyilván van valami vicces a felsült kerítőnő túlzott hálálkodásában, amiért kap egy pohár bort, ha az üzlet nem is jött össze. És talán magának a hűséges prostituálnak az alakja is komikus, hát még amikor Theokritosnál Simaitha arról panaszkodik, hogy Delphis hírbe hozta, mert nem vette feleségül, pedig ő neki adta szüzességét.

A római irodalom befogadástörténetében azonban meggyökeresedett az a képzet, hogy a Város szerelmi életének alapvetően kétféle ábrázolása volt, egy komoly és egy szatirikus. Tulajdonképpen ez a nagyváros kétféle ábrázolásának csak része. A szatíra egyesek szerint egészében a város műfaja, amely beszédsszituációjával, témáival alapvetően a városhoz kötődik (Hodgart 1967, 129). A komoly változat pedig a szerelmi elégia lenne. Annak a fajta „félvilágnak”, amelynek közegében az elégia játszódik, elemi feltétele a nagyváros. Csak persze az elégia a kozmopolita nagyvároshoz affirmatíván, a szatíra elutasítóan viszonyul. A két műfaj mintegy komplementer viszonyban áll egymással. A szatíra panaszkodik az építkezésekre, az elégia ünnepli az új épületeket; a szatíra szidja a bevándorlókat, az elégia örvendezik a széles választékon; a szatíra utálja a tömeget és a zajt, az elégia élvezzi a látványosságokat; a szatíra hajlamos a városi találkozást úgy értelmezni, hogy valaki megsérti a privát szféránkat, az elégia viszont szereti az ismerkedési lehetőségeket. Ettől még az elégia nem a városról szól. De talán nem szól róla kevésbé, mint a szatíra.

Az irodalmi szövegben természetesen nemcsak az számít, mit mond a szöveg, hanem az is, hogyan mondja, illetve hogyan van megalkotva az a beszélő, aki mondja. Az újabb Iuvenalis-értelmezések szerint a szatírák gyakran visszataszító kijelentéseinek érvényét aláássza, hogy a megalkotott beszélő nem nyújt igazán meggyőző teljesítményt sem morális, sem stiláris téren, és a konzisztens gondolatmenet sem jellemző rá (Braund 1988). Feltehető, hogy a szöveg tud arról, hogy visszataszító beszélőt szerepeltet, és akkor az olvasónak nem(csak) bólogatnia kell a xenofób, szexista stb.

Propertius II. 32

Vétkezik az, aki lát. Így hát nyilván aki nem lát,
 meg se kívánhat: a szem, az felelős a bűnért.
 Telegonus várát s Praenestét járni szünetlen
 Kétes jóslatokért, Cynthia, mondd, mire jó?
 És miért kell folyton-folyvást Tiburba kocsznod?
 Appius útján miért jársz oly igen szivesen?
 Sétálgatnál, Cynthia, inkább itt, ha időd van!
 Mondanak ezt-azt rád – hogy hihetek neked így?
 Mit szólhatnék? Látnak Trivia szent ligetébe sietni,
 Hogy lobogó fáklját gyűjts neki áldozatul.
 Nem jó Pompeius hús árnyú csarnoka néked,
 s benne az Attalus oly gyönyörű szőnyegek,
 szép rendjükkel az egyformán nőtt karcsu platánok,
 hol zubogó vizet önt kút peremén a szilén:
 hallik városzerte a források neszezése,
 s ismét visszanyeli Triton a hűs habokat.
 Tévedsz: minden utad csapodár voltod bizonyítja!
 Nem, nem a városból – futni előlem akarsz!
 Lásd be: hiábavaló cselet szőnőd – ugysis beledátok,
 hálót vetned kár: ismerem én az ilyet!
 S én még csak hagyjám, de szerencsétlen te, bizony majd
 Úgy, ahogy érdemled, jóhíred elveszited.
 Múltkor máris sértő pletyka csapott a fülembé,
 Hallottam, hogy egész Róma cseplüte neved.
 Persze, azért a gonosz nyelvek sziszegése ne bántson,
 mindig a szép nőket kezdi ki sanda beszéd.
 Hanem azért méregkeveréssel senki se vádol,
 Phoebus rá a tanú: tiszta maradt a kezéd.
 És ha talán egy-egy éjjelre kedvedre mulattál:
 elnézem szivesen, hogyha csak ez a bűnöd.
 Kedvese kedvéért Helené elhagyta hazáját,
 És lám, büntetlen vitte a férje haza.
 S bár Venus istennőt Mars megrontotta, azontúl
 Éppúgy tisztelték mégis az égiek őt. (...)
 Ó, boldog vagy, Róma! E romlott korban akad még
 nő, aki másként él, mint ahogyan ma szokás!
 Így tett, s nem kellett bűnhődnie, Lesbia is már,
 kárhóztathatom-e hát, aki őt követi?
 Aki az ősz szabin erkölcsöt meg akarja találni
 Rómában, nemrég jött ide, az bizonyos.
 Könnyebb volna a tengereket kiapasztani, könnyebb
 volna letépni az ég távoli csillagait,
 mintsem a római lányt rábírn: kerülje a vétket (...)
 Mondják, régi időkben a nagy Minos felesége
 egy hőszinü, szilaj, szép bika kedvese lett.
 Őrizhették ércfalú börtönben, Iupiternek
 végül mégse szegüilt elene szív Danaé.
 Választhatsz példát – ha görög, ha latin; a te dolgod,
 élni miképpen akarsz: kedvesed el nem itél.

Lator László fordítása

Ovidius: Amores I. 6

Ó te kapus, kit a lánc, sajnos, durván odakapcsol,
 Fordítsd el sarkán, s nyisd ki nehéz kapudat!
 Nem sok, amit kérek: kicsi nyílás nekem elég lesz.
 Engedj! s oldalvást játszva besurranok én.
 Hosszu szerelmem ezért is sorvasztotta le testem',
 Hogy vékony lettem, s tagjaim arravalók.
 Őrük közt nekem éjszaka is szerelem mutat út,
 S hogy ne botoljon a láb, biztos irányba vezet.
 Egykor az estétől féltem s hiu árnyalakoktól;
 Bámultam, ha ki még éjjel is útnak eredt.

közhelyek hallatán (illetve együtt felháborodnia a szatirikus beszélővel a világ romlottságán), hanem kinevetnie (is) a beszélőt, aki ilyen ostobaságokat mond. A szatirikus beszélő ezekben az értelmezésekben egy *aladzón* (Northrop Frye terminológiája szerint: Frye 1998, 38–39), egy dicsekvő, pimasz alak, aki mindenkit leszól, bár maga sem kevésbé nevetséges, mint áldozatai.

Szemben a szatíra általános konzervativizmusával az elégiát általában szubverzív műfajnak tekintik, amelyben a romantikus szerelem mint alternatív életmódjavaslat és mint egy alternatív értékrend középpontja lázadást jelent a fennálló hatalmi diskurzussal szemben. Az elégia szerelmese nem azt teszi, amit a társadalom elvár tőle, nem azt gondolja jónak, amit mások, nem áll be a sorba. Kevesebben, de akadnak, akik az elégiát is komikus műfajnak tekintik, az ilyesfajta szerelmes *persona* kitalálójáról, Catullusról pedig már többen leírták, hogy milyen bonyolult játékokat játszik a férfiszereppel (Fitzgerald 1995; Wray 2001). Bizony az elégikus beszélő is tekinthető *aladzón*nak. Néha gátlástalan dicsekvő, gyakrabban nyamvadt panaszkodó. Nem biztos, hogy az együttérzésünket és sajnálatunkat hivatott kiváltani az a szerencsétlen, aki azért nyavalyog, mert megcsalják, kihasználják, megalázzák, miközben nem hajlandó alkalmazkodni a hivatalos értékrendhez. Lehet, hogy ki kell nevetnünk őt, ami viszont megerősítené a hivatalos értékrendet. A romantikán nevelkedett modern európai olvasó talán azt gondolja: milyen egyszerű is olyan végtelen érzelmeket átélni, amelyek arra kényszerítik az embert, hogy egész lényével a szeretett nőn csüggyön! De talán a szöveg inkább arra kínál tanulságos példát, hogy jár az olyan, aki nem hajlandó úgy viselkedni, mint ahogy egy római férfinak kell, hanem ledér nők után rohangál. Egyesek szerint a romantikus szerelem ideálja nem is létezett az ókorban (Lewis 1958, 1–44; de Rougemont 1998), hanem akkor még (a trubadúrok előtt) csapásnak, betegségnek, mindenképpen valami rossznak tekintették az olyan érzelmi állapotot, amely az embert kiszolgáltatottá és gyengévé teszi. A klasszika-filológusok hevesen vitatták ezt a nézetet, és sokféle sikerült kimutatni az ókori irodalomban pozitív attitűdöt a romantikus szerelemmel szemben. Ez azonban még mindig nem jelenti azt, hogy a szerelem modern ideálját minden további nélkül rávetíthetnénk az ókori szövegekre, mivel annyi legalábbis bizonyos, hogy a szerelem pozitív megítélése egyáltalán nem volt egyeduralgó a társadalmi diskurzusban. Nem azt akarom állítani, hogy a mai olvasó azonosulása a szerelmes figurájával értelmezői hiba lenne, mert anakronizmuson alapul. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a befogadástörténetben az ilyen azonosulásra építő olvasatok nagy szerepet játszottak, és bizonyára a szövegjelentés egyik fontos lehetőségét valószínűsítették meg. Ugyanakkor azonban fontos lehet tekintetbe venni egy másik lehetőséget is, hogy tudniillik az elégia épületes leckét ad arról, milyen nyomorult állapotba kerül az olyan, aki nem hajlandó a római férfiszereppel azonosulni.

Az elégikus beszélő azonban büszke a saját szerepére, dicsekszik vele – ő az *aladzón*, akit ki kell nevetni. Propertius II. könyvének 32. elégiájában pedig a beszélő szisztematikusan meggyőzi magát, hogy a megalázó szerep neki tulajdonképpen jó. A szöveg valamiféle sikertelen lázadást visz színre a monológban. A főhős szemrehányással kezdi, amiért Cynthia vidékre távozott. Közbevetőleg: vidéken sokkal rosszabb, mint Rómában, hat sor írja le a Pompeius-színházhoz csatlakozó oszlopcsarnokot; ha Rómában ilyen fantasztikus helyek vannak, csak valamilyen aljas és bűnös indok bírhat rá valakit, hogy elhagyja a várost. De a szemrehányástól hamarosan odáig jut, hogy egy-két éjszakai félrelépésért még nem fog megorrolni, majd végül határozott büszkeséggel állítja hűtlen kedvesét párhuzamba a mitológia nagy példáival. A beszélő lépésenként arról győzi meg magát, hogy az elején hangoz-

tatott szemrehányás, a konfrontáció, a szexuális kapcsolat kizárólagosságának (hagyományos) igénye indokolatlan, és a végére olyan szerepbe navigálja magát, amelyben büszkén dicsekszik azzal, hogy amíg ő Rómában maradt egyedül, a szerelme mekkora sikereket ér el vidéken. A város iránti rajongás része lehet a neveléses szerepnek. Aki elutasítja a hagyományos/hivatalos értékrendet, amely a hivatalos diskurzus egy részében a vidékhez, a földműveléshez, a régi római parasztkatonákhoz kapcsolódott, az könnyen találhatja magát olyan férfiatlan szerepben, aminek fontos összetevője a város iránti rajongás, még ha nem is annyira fontos összetevője, mint a nemi kiszolgáltatottság.

A hagyomány külön nevet (*paraklausithyron*) is adott az elégia egyik beszédhelyzetének, amikor a szerelmes férfi éjszaka, a nő házából kizárva, az ajtónál panaszskodik. Ez a helyzet szépen megmutatja az elégiaiban ábrázolt szerelem két fő aspektusát (lásd Lyne 1980, 67–81), hogy egyszerre olyan, mint a katonai szolgálat (*militia amoris*), és mint a rabszolgaság (*seruitium amoris*). Mindkét aspektus alkalmas arra, hogy az elégiaiban új, érzelemcentrikus ellenértékrendet lássunk, amely aláássa, sőt tagadja a hagyományos római férfiértékeket. A *militia* nemcsak katonaság lehet, hanem mindenféle állami, közösségi feladat ellátása. A szerelmes férfi azt állítja, hogy ő ehelyett csak a szeretett nővel törődik, és ez nem igényel kisebb elszántságot, sőt még kisebb fizikai teljesítményt sem, hiszen mindig készen kell állni a szolgálatra, és például ugyanúgy szükséges a szabad ég alatt, hideg köveken éjszakázni, amikor a kedves nem engedi be a házba. Vagyis szerinte a kétféle életvitel ugyanolyan kényelmetlenségekkel jár, csak a nyerhető kielégülés más természetű: társadalmi megbecsültség, siker, pénz az egyik oldalon, minőségi szex a másikon. A *seruitium* fogalma még világosabban mutatja az értékrendi lázadást: a beszélő elismeri, hogy helyzete, viselkedése nem méltó egy szabad emberéhez. Ezek a fogalmak valóban ellentétesnek mutatják a szerelem értékrendjét a társadalmi elvárásokkal; csak hogy ebből egyáltalán nem következik, hogy költemények afirmatíván viszonyulnak a szerepeltetett beszélő életmódjához és értékrendjéhez. Tényleg olyan vonzó a lázadó ifjú, aki a kedves küszöbén sírdogál, miközben az alkalmasint egy másik férfit szórakoztat odabenn? Vagy inkább neveléses? Ráadásul a beszélők ritkán állítják, hogy nekik így jó. Gyakrabban panaszskodnak kiszolgáltatott helyzetükről, és még amikor látszólag elégedettek, akkor is csak megmagyarázzák maguknak, miért jó nekik, ami különben eléggé rossznak tűnik. Ez a beszéd nem is annyira a hivatalos diskurzust ássa alá, mint inkább önmagát.

Bibliográfia

- Braund, Susan H. 1988. *Beyond Anger: A Study in Juvenal's Third Book of Satires*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dickie, Matthew W. 2003. *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*. 2. kiadás. London – New York, Routledge.
- de Rougemont, Denis, 1998. *A szerelem és a nyugati világ*. Ford. Szoboszlai Margit. Budapest, Helikon (első francia kiadás: 1956).
- Frye, Northrop, 1998. *A kritika anatómiája*. Ford. Szili József. Budapest, Helikon.
- Fitzgerald, William, 1995. *Catullian Provocations: Lyric Drama and the Drama of Position*. Berkeley, University of California Press.
- Hodgart, Matthew, 1967. *Satire*. New York, McGraw-Hill.
- Lewis, C. S. 1958. *The Allegory of Love*. New York – Oxford, Galaxy (1. kiadás: 1936).
- Lyne, R. O. A. M. 1980. *The Latin Love Poets*. Oxford, Clarendon.
- Wray, David, 2001. *Catullus and the Poetics of Roman Manhood*. Cambridge, Cambridge University Press.

Csakhogy Amor s gyönyörű szép anyja szemembe nevettek:

„Hős leszel ám te is!” – így szólt odavetve Amor.
 És jön a szép szerelem. Már nem rémítnek az árnyak,
 Éjjeli rablótól félni eszembe se jut.
 Csak tőled kell félni, te lusta, neked hizelegni!
 Van nálad villám, és vele tönkretethetsz.
 Nézz ki! ... de, hogy láthass, kissé vond hátra a závárt!
 Lásd, hogyan áztatják könnyeim ezt a kaput!
 Én voltam, ki, midőn korbács szabadalta a hátad,
 Szóltam az úrnődnek, hogy ne veressen agyon.
 Hogyha tehát ez a szívesség használt neked egykor,
 Nem szörnyű, hogy most énnekem ez se segít?
 Hát viszonozzad a jót! Le szabad most rónod a halát!
 Múlik az éjszaka már: nyisd meg előttem a zárt!
 Nyisd meg! A láncoktól egykor te is úgy szabadulhass!
 S szolgál-italt nem kell innod örökre neked!
 Látom, hasztalanul kérlek, vasból van a szíved,
 S tölgyfagerenda, kemény, zárja el azt a kaput.
 Ostromzár idején az ilyen kapu védi a várost.
 Béke uralma alatt félni – ma nincsen okod!
 Ellel hogy bánsz, ha kizárod a hű szeretőt is?
 Múlik az éjszaka már: nyisd meg előttem a zárt!
 Nem viselek fegyvert és nem jövök én katonákkal:
 Puszta-magam volnék – csak velem itt van Amor.
 Bárhogy akarnám is, sehogyan sem küldhetem őt el;
 Még ha kezem-lábam vesztém is, itt marad ő.
 Hát – velem itt van Amor... s egy kis bor fűti a főmet,
 Fürteimen hanyagul lóg a virágkoszorú.
 Ily fegyvertől félsz? Ki ne szállana szembe ezekkel?
 Múlik az éjszaka már: nyisd meg előttem a zárt!
 Lusta vagy? és tán álom tesz rosszindulatívá?
 Eldugaszolja füled, s szórja szelekbe szavam?
 Emlékszem, mikor így bujkáltam előled először;
 Késő éjszaka sem bírta lezárni szemed.
 Hátha talán most meg veled alszik a kedvesed éppen!...
 Sorsom olyan szomorú, s mennyire jobb a tiéd!
 Láncot is elviselek, csak bár a helyedbe' lehetnék!
 Múlik az éjszaka már: nyisd meg előttem a zárt!
 Jól hallok? Csikorogni akar a sarkában az ajtó?
 Tán kapu nyílását jelzi a tompa zörejt?
 Nem jól hallottam: csak a lég mozgatja az ajtót.
 Jaj nekem! ezt a reményt messze sodorta a szél?
 Jöjj, Boreas, ha eszedbe jut Orithyia szerelme,
 És dühös északi szél rázza süket kapuját!
 Csendes a nagy város; mint kristály, csillog a harmat;
 Múlik az éjszaka már: nyisd meg előttem a zárt!
 Hogyha nem! – én tüzzel-vassal készen vagyok arra,
 Hogy fáklýámmal rád gyújtom a ház födelét.
 Bor, Szerelmem meg az Éj nem tűr mérsékletet ebben:
 Nem szégyenli az Éj, bátor a Bor s Szerelmem.
 Mindent próbáltam: nem hat sem a rossz, sem a jó szó;
 S bármi kemény kapu ez, még ridegebb a szíved.
 Nem szép lány kapujához kell az ilyen szigorú ör:
 Átkos börtön előtt kellene állni neked!
 S már kocsján deresen csillogva közelget a Hajnal,
 S már a szegényt a kakas hívja dologra megint.
 És te, virágkoszorúm, bús fömről porba lehullva,
 Légy e rideg küszöbön, míg ez az éjszaka tart:
 S reggel a kedves előtt, ha a földön lát majd odadobva,
 Mily rossz volt ez az éj, majd tanusítani fogod.
 Bármilyen is voltál, kapus, – áldjon az ég! Megyek immár.
 Csúnyán elzártál tőle. De áldjon az ég!
 Áldjon az ég, te rideg küszöb és te könyörtelen ajtó!
 És vele-szolgáló zord kapu, áldjon az ég!

Gaál László fordítása

Günther Emerich Thüry (1950) a Salzburgi Egyetem professzora (Abteilung Alte Geschichte, Altertumskunde und Mykenologie), kutatási területe a római kultúrtörténet, a provinciális régészet, a római epigráfia és numizmatika, valamint az archeozoológia.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Település-higiéniá a római korban
(2003/2–3).

Pálmaág a *dominának* Mazochizmus a római korban

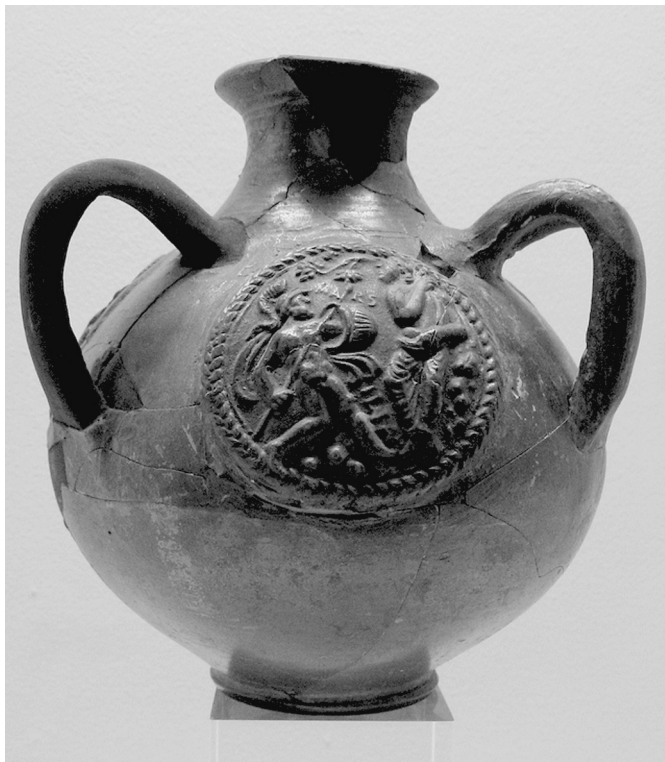
Günther E. Thüry

Noha manapság az ókori szexualitás meglehetősen népszerű témának számít, az ilyen jellegű kutatások csupán néhány évtizednyi múltra korlátozódnak, ezért jó néhány tabu ledöntése még várat magára. Vannak bizonyos, a témához tartozó területek és egész forráscsoportok, amelyek szinte teljesen érintetlenek mondhatók. A Római Birodalom egykori provinciáinak területéről például sok olyan régészeti és epigráfiai forrást ismerünk, amelyek jelentős mértékben hozzájárulhatnak a római kori szexualitásról alkotott jelenlegi tudásunkhoz, mégis, eddig kevés figyelmet kaptak. Jóllehet az alábbi tanulmány egy nagyon speciális témát jár körbe, egyúttal talán felhívja a figyelmet arra is, hogy mennyire érdekes és hasznos e források tanulmányozása.

Azt, hogy a római kori mindennapokban – a fogalom szélesebb értelmében – jelen voltak szadomazochista elemek, már több, a témával foglalkozó szerző megállapította. Gondolhatunk itt az amphitheatrumokban lejátszódott jelenetek némelyikére, a rabszolgákkal szembeni kegyetlen bánásmódra, továbbá a bizonyos személyek szadista tetteiről ránk maradt tudósításokra. Ernest Borneman szexológus egyenesen úgy

vélte, hogy a korabeli szadizmus és „nagyértékű mazochizmus” tanulmányozása lehet a „legfontosabb kulcs a rómaiak szexuális életének megértéséhez”. Ugyanakkor a terület specialistái azon a véleményen vannak, hogy a szadomazochizmus, a fogalom *legsúlyosabb* értelemben, azaz szadomazochisztikus szexuális gyakorlatokként, nem mutatható ki a római korban.¹

Kétségtelen, hogy ebben az esetben a kutatás átsiklott azon képi és szöveges emlékek felett, amelyek pedig igen látványosan bizonyítják a szadomazochista gyakorlat bizonyos formáit. Ezek a felirattal is ellátott képi ábrázolások egy a római provinciákban felbukkanó speciális kerámiafajtán, az úgynevezett applikált díszű Rhône-völgyi edények medalionjain jelennek meg. A Kr. u. 2–3. században divatban lévő, változatos formájú edények közös jellemzője, hogy oldalukat medalionokkal díszítették. Ezeket előre elkészített, sorozatgyártásra is alkalmas negatívokból préselték ki, majd tették fel (applikálták) a még félkész edényre, amelyet ezután kiégettek (1. kép). A medalionokon megjelenő szöveges és képi ábrázolások legkedveltebb témái az istenek és egyéb mitológiai alakok, cirkuszi és amphitheatrumi életképek, végül – mintegy a fennmaradt ábrázolások egyötödén – az erotika. Ez utóbbi esetében a szeretkezési testhelyzetek szinte minden lehetséges variánsát bemutatják, és ezáltal egészen nyilvánvalóan azt a gyakorlatot tematizálják, amely tökéletesen megfelel az elsőként a Bécsben és Grazban működő pszichiáter, Richard Freiherr von Krafft-Ebing (1840–1902) által leírt „mazochizmus” és „szadizmus” kategóriáinak.²



1. kép. Mitológiai témájú medalionnal díszített Rhône-völgyi korsó (Lyon, Musée gallo-romain de Lyon-Fourvière)

A Rhône-völgyi medalionok képi világa

Mielőtt a római kori szadomazochizmus eme mellőzött dokumentumainak szentelnénk figyelmünket, célszerűnek tűnik, hogy megvizsgáljuk az erotikus tárgyú Rhône-völgyi medalionok képi világát. Ez a tárgycsoport még az óorkutatók számára is kevésbé ismert, tekintve, hogy a kutatás eddig csak érintőlegesen foglalkozott vele, és mind a mai napig alig vett tudomást róla. Jóllehet a megmaradt emlékeket már annak idején katalógusszerűen összegyűjtötték,³ teljesen hiányoznak még a kultúrtörténeti, illetve filológiai kommentárok és kiértékelések. Pedig a Rhône-völgyi medalionok fontos és bizonyos módon szinte egyedülálló forrásaink. Az egyediségük abban áll, hogy nemcsak képileg ábrázolják az erotikus jeleneteket, hanem az ábrázolt szereplők-höz, akárcsak a mai képregények szöveg-buborékaiban, kijelentéseket rendelnek, sőt azok némelykor dialógusokat folytatnak egymással. Ezek a kijelentések tehát – egyébként csak a legkritikább egyedi esetekben – a szeretkezések alatti párbeszédet idézik. Jóllehet ezek természetesen csupán fiktív párbeszéd, mégis jól közvetítik az erotikus nyelvezet formáját és szókincsét illető elképzeléseket. Ezáltal lehetőségünk nyílik, hogy bővítsük ismereteinket a római kori erotikával és a korabeli latin nyelv erotikus kifejezéseivel kapcsolatban.

A medalionok első példájaként nézzünk egy eddig még publikálatlan, illetve a Rhône-völgyi kerámiák eddig közreadott katalógusaiból kevésbé ismert darabot (2. kép). Az erre vonatkozó információkért – ahogy több, a későbbiekben tárgyalt példány esetében is – a szerző Michel Martinnak, a Musée de l'Arles antique munkatársának tartozik köszönettel. Tőle tudjuk, hogy ezt a példányt 1964-ben, Arles jobb parti városrészében, Trinquetaille-ben találták, majd a múzeumba szállították. A 6,7 centiméter átmérőjű medalionon egy felizgult, meztelen, a fekvőhelyén kinyújtózott férfit láthatunk partnernőjével, aki éppen a férfi ölébe ereszkedik. A nő még nem ül, hanem leereszkedni készül, egy ruhadarab pedig, amely semmit sem fed a testéből, a mozgás lendületétől hullámszik a háta mögött. A férfi jobb karját a nő felé nyújtja, láthatólag magához húzva őt. A jelenet fölött felirat részlete látható: balról világosan a MPES szó töredéke, majd jobbra egy pont után a latin ME személyes névmás olvasható. A darabot alaposabban megnézve látható, hogy a törési élnél mintha még egy nagyon csekély további betűmaradvány lenne. A formája és a további megmaradt példányok hasonló szövegezése alapján biztosnak tűnik, hogy a kis felirat [R]VMPES ME-re egészíthető ki (úgy, hogy a V és az M betűket száruknál összevonva írták). A kijelentés szó szerinti fordítása „keresztülfürsz” vagy „felrobbantasz”, de a jövő idejű igét értelmezhetjük felszólító módként is, mint



2. kép. Szeretkezési jelenet

(Arles, Musée de l'Arles antique, ltsz. CIM. 64.00.7 – M. Martin szíves jóvoltából)

egy kívánság kifejezését: „fúrj keresztül”, „repossz szét!” Az óhaj – ami természetesen a hölgynek tulajdonítható – világos, a drasztikus megfogalmazás azonban – valakit „keresztülfürni” vagy „szétrepeszteni” – eddig ismeretlen volt a latin erotikus nyelvezetben.

Az előzőhöz hasonlóan második példánk is Arles-Trinquetaille-ből származik (3. kép). Míg az imént bemutatott darab [R]VMPES ME felirattal egyedi darabnak számít, erre a második esetre már több, ugyanabból a formából kialakított darabot ismerünk, amelyek különböző lelőhelyekről származnak. Ez az arles-i példány, amelyre úgyszintén Michel Martin hívta fel a figyelmet, és ugyancsak hiányzik az 1967-ben publikált Rhône-völgyi kerámiák katalógusából, szintén a Musée de l'Arles antique tulajdonában található.⁴

A 7,2 centiméter átmérőjű medalion egy szerelmespárt ábrázol (egy esztergált lábú ágyon fekszenek), akik talán épp megpihennek két szeretkezés között. A hölgy háttal térdel a fekvő férfin, és láthatólag éppen a frizuráját ellenőrizi egy kezítükörben. Partnere visszahanyatlik a párnákra, és jobb kezével egy ivókürtöt, azaz rhyton emel a magasba, amelynek tartalma a férfi nyitott szájába ömlik. Első pillantásra különösnek hat a felirat megformáltsága: a medalion felső peremén a rhytontól balra és felette a következő mondat áll: ITA VALEA. Az ITA szóhoz pedig alulról – a hölgy háta és a férfi feltartott keze közti sávban – merőlegesen a DECET ME mondat csatlakozik. Balról jobbra tehát (a hétköznapi beszédben elhagyott M han-



3. kép. Szünet szeretkezés közben?
(Arles, Musée de l'Arles antique, ltsz. CIM. 67.0.180 – M. Martin szíves jóvoltából)

got is hozzáadva) ITA VALEA[M] olvasható, azaz „Így hozom magam formába” vagy „Így válok ismét fitté”; a lefelé tartó felirat pedig, abban az esetben, ha az ITA szót újra bevonjuk, az ITA DECET ME, azaz „Így tetszeni fogok” mondatot adja ki.⁵ Utóbbi mondat nyilvánvalóan a tükörrel felszerelkezett nőhöz illik, ezt az elhelyezése is erősíti. Az előbbi pedig egyértelműen az italt fogyasztó férfi gondolatait adja vissza. A két mondat azonban nem merül ki annyiban, hogy csak a frissítőre és a frizurára vonatkoztathassuk. Fordíthatjuk ugyanis úgy is: „Ezáltal szeretnék formában maradni” és „Így lesz ő az enyém”. Ha e két utóbbi variációt is beleértjük, akkor arra is fény derül, mennyire elégedettek a partnerek randevűjük eddigi lefolyásával.

Mindkét eddig felhozott példánál – akárcsak a cikk többi ábráján – olyan ágyjeleneteket láthatunk, amikor a nő felső pozícióban van. Ez a pozíció nagyon gyakori a medalionok ábrázolásainál, körülbelül ugyanakkora arányban fordul elő, mint az a póz, amelyben a férfi van felső helyzetben. Ez a jelenség annyiban figyelemre méltó, hogy a zsidó-keresztény hagyományokon alapuló európai kultúrában egészen a közelmúltig a férfi felső pozícióját természetesebb, sőt az egyedüli természetes szeretkezési testhelyzetnek tekintették. Ebből a nézőpontból az a pozíció, amelyben a nő van felül, egyenesen a világrend fejtetőre állítása, merénylet a nemek között fennálló hatalmi viszonyokkal szemben.⁶ Római kori kontextusban azonban korántsem meglepő e pozitúra gyakorisága. Margaret Carole Marks 1978-ban írott disszertációjában összegyűjtötte

a római kori szeretkezési testhelyzetek minden addig ismert és értékelhető képi és szöveges forrását. A vizsgálatba bevont források alapján kevéssel 50% alatti arányban voltak azok a pozíciók, amelyekben a nő ül vagy fekszik a férfin.⁷ E pozíciók gyakorisága szerinte elsősorban azzal az igénnyel volt összefüggésben, hogy a nő legyen szexuálisan aktív, és arra is utalhat, hogy az akkori férfiak nem minden esetben látták magukat uralkodó szerepben. A római nő státusza végtére is meglehetősen erős lehetett. Annak ellenére, hogy Marks összeállítása súlyos statisztikai hiányosságokban szenved, e kép, illetve az értelmezés alapvonásait mindenképpen megerősíthetjük.

A Marks által kidolgozott jellemzőknek megfelelően a Rhône-völgyi medalionokon ábrázolt nők öntudatosan fellépő és szexuálisan aktív szereplők. Ennek különösen kifejező példáját láthatjuk a 4. képen. Az 5,5 centiméter nagyságú medalionon, aminek egy-egy példánya ismert Orange-ból és Nîmes-ből is, megint csak egy nőt látunk, aki egy kinyújtózva fekvő férfin ül. A nő a férfire néz, és bal kezével annak jobb karjára támaszkodik. Mellette felirat olvasható, amelynek elhelyezkedése egyértelműen hozzá rendelhető. Közvetlenül a szája elől indul ki az első szó, a függőlegesen írt VIDES. Ettől jobbra – mivel a medalion felső részén megjelenített alak miatt nem volt elég hely – a nő kinyújtott karja felett folytatódik a mondat többi része: QUAM BENE CHA, majd az elválasztott szó végét, a LAS-t már a kar alatt találjuk. Együtt tehát a következő mondatot kapjuk: VIDES QUAM BENE CHALAS, amelyet körülbelül így fordíthatunk le: „Most már látod, milyen jó vagy az ágyban?”⁸ Feltételezhetjük, hogy itt nem udvariaskodásról van szó, hanem a nő őszinte véleményének kinyilvánításáról, amellyel értékeli partnerét, aki ezek szerint korábban kétségbe vonta a saját szerelmi képességeit, sőt talán újonc volt ezen a téren. A nő vezeti be a szerelmi technikákba, és megerősíti a férfi önbizalmát. Teszi ezt empátiával és tudatos pszichológiai jártassággal. Jóllehet az antik regényből jól ismert az érett nő mint szerelmi tanító alakja, ez a darab a maga módján a téma egészen egyedi ábrázolása.⁹

A domina győzelme

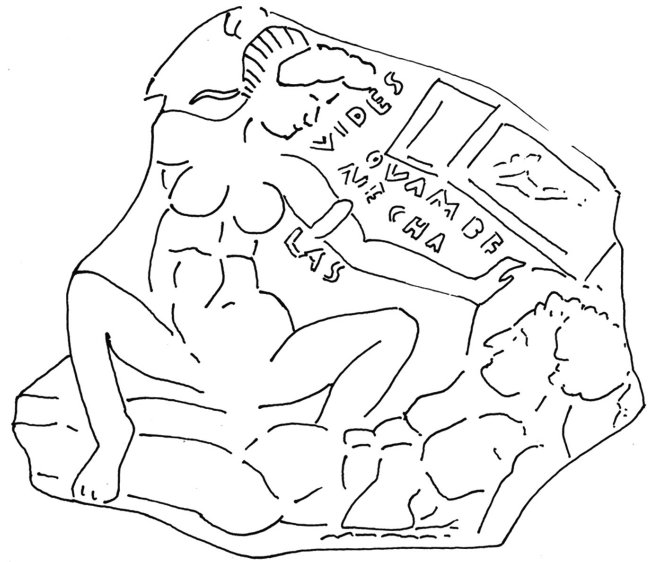
Igen érdekesek és páratlan bizonyítékai a római nők szexuális aktivitásának azok a Rhône-völgyi medalionok, amelyekre jelen cikk a legfőképpen összpontosít: a szadomazochisztikus témájú ábrázolások. Kezdjük az 5. képen ábrázolt jelenettel. A 9,8 cm átmérőjű medaliontípusból egy teljes példányt ismerünk Vienne-ből, egy nagyobb töredéket Arles-ből és egy kisebbet Lyonból.¹⁰ Sajnos a sértetlen vienne-i lelet holléte bi-

zonytalan, ráadásul a nagyobb töredékről, amelyet 1951-ben találtak, Michel Martin a *Musée de l'Arles antique* -ből a következő tájékoztatást adta: „a leltárkönyvi adatok szerint úgy tűnik, hogy egy ideje már nem elérhető”. Szerencsére legalább egy fotó a rendelkezésünkre áll, ezt láthatjuk az 5b képen. Ezt Jean Marcadé 1961-ben kiadott *Roma amor* című könyvében publikálta. Az 5a-n pedig ugyanerről az eltűnt arles-i darabról készült rajz látható, amelynek feliratát a vienne-i lelet ránk maradt leírása alapján lehetett kiegészíteni.

Egy ruhátlan, ám felfegyverzett nőt látunk, aki gladiátornóként jelenik meg. Jobbjában rövid kardot, baljában íves, néyszögletes pajzsot tart. Lovaglópózban egy meztelen férfin ül, aki félig felemelkedve fekszik az ágyon. Kinyújtott, pajzsos karja a férfi arca felé irányul, aki jobbával védekező mozdulatot tesz. A ránk maradt képen jól látható, hogy felemelt kezével azt az antikvitásban is használt ujjgesztust használja, amit Olaszországba még ma is *le corna* (szarvak) elnevezéssel illetnek. Ilyenkor csak a kis- és a mutatóujj van kinyújtva, és a kézfej vagy vízszintes, vagy – mint a mi esetünkben – függőleges helyzetben van. A gesztus értelme többek között a baj elhárítása. De ha ettől eltekintünk is, és a férfi talán csak előlki magától a pajzsot, kézmozdulata még inkább gyámoltalan ijedséget fejez ki, megrettenést a nő agresszivitásától, akinek a fegyverzete bizonyosan nem csak játékos célú maskaraként szolgál. Hiszen a félelem is alkotórészét képezi a szexualitás azon formájának, amely itt kétségtelenül (elég megnézni a férfi arckifejezését) a kép témáját alkotja: a mazochizmusnak. A pszichoanalitikus Theodor Reik egyenesen a mazochizmus Janus-arcáról beszél, aminek „egyik fele eltorzul a réműlettől”, míg a másik „az élvezettől elragadtatott arcot mutat”.¹¹



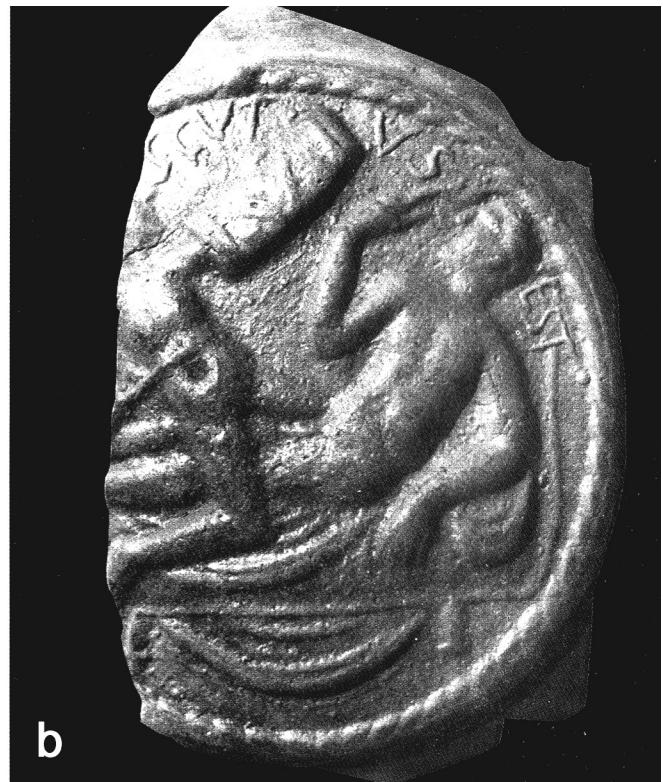
a



4. kép. „Látod, milyen jó vagy az ágyban?”

A Nîmes-ből ismert medalionról készített rajz (Wuilleumier–Audin 1952, n. 73 nyomán)

A kép értelmezésénél nehezebb az ORTE SCVTVS EST felirat megfejtése. Mit jelenthet itt az ORTE szó? A latin nyelvből ugyanis nem lehet levezetni. A kontextus alapján, amelyben ugyanezt a szót további medalionok olvasata támasztja alá, kizárhatjuk, hogy személynevet takar. Csupán az a lehetőség marad, hogy egy latin betűkkel írt görög kifejezésről van szó – ilyesmire néhány más medalion felirata esetében találhatunk



b

5. kép. Szadomazochisztikus jelenet:

a) az eltűnt arles-i darabról készült rajz, kiegészítve a vienne-i lelet ránk maradt leírása alapján (Wuilleumier–Audin 1952, n. 74 nyomán); b) ugyanezen töredék fotója (Marcadé 1961, 84 nyomán)



6. kép. Szeretkezési jelenet győzelmi szimbólumokkal:
 a) egy Xantenben talált példányról készített rajz (Wuilleumier–Audin 1952, n. 71 nyomán);
 b) egy arles-i töredék fotója (Arles, Musée de l'Arles antique, ltsz. CIM. 64.00.7 – M. Martin szíves jóvoltából)

példát (például a *calos* formában leírt görög határozószó, amely „szép”-et jelent). Ha az ORTE szó E-jét görög étával (H, η), továbbá véghajtottan és ióta subscriptummal írjuk, akkor egy határozószói alakot kapunk (ὄρθῆ), amelynek jelentése „helyes”, „tényleg”, „igaz”.¹² Ebben az esetben az ORTE SCVTVS EST a következőt jelentheti: „Valóban! Ez tényleg egy pajzs!” A megjegyzés meglepő lehet, amennyiben a kihúzott és a szado-mazochisztikus játékoknál manapság is kedvelt penge nagyobb feltűnést kellene hogy keltsen, mint a pajzs. Másrészt azonban a pajzs az, amivel a nő a partnere felé hadonászik, miközben a kard még nem jut szerephez. Hozzájárul még ehhez, hogy a pajzs az antikvitást követő idők szexuális szimbolikájában a női genitália megfelelőjévé vált. Amennyiben a megfeleltetés már a római korra vonatkoztatva is érvényes, a feliraton említett „igazi pajzs” (ellentétben az átvitt értelemben értendő „pajzzsal”) sajátos jelentéstartalommal rendelkezik.¹³

Egy másik medalionábrázoláson az (ismét csak felül elhelyezkedő?) nő, úgy tűnik, nincs pajzzsal felfegyverkezve, de a jobb-jában ugyancsak egy kardot tart. Ebből a típusból sajnos csak egy mára már elveszett orange-i példányt ismerünk (átmérője 16 cm),¹⁴ amelynek csupán pontatlan leírásaira és a hozzá tartozó felirat régi olvasatára hagyatkozhatunk, fénykép vagy rajz nem marad fenn róla. Az olvasat a következőképpen szól: VICISTI DOMINA – D[A MER?][CE][DEM?], magyarul: „Győztél, úrnőm – Add a pénzem (?)” Világos, hogy ez a két rövid mondat két beszélő között oszlik meg. A férfi az, aki elismeri legyőzöttségét a mazochisztikus szerepjátékban, és az ő szájából hangzik el: „Legyőztél, úrnőm!” A töredékesen megmaradt válasz kiegészítései Antoine Héron de Villefosse-től származnak. Amennyiben az olvasat helyes, a nő válasza józan: rendben, akkor jöhet az elszámolás ideje. Egy bordélyházi jelenetnek lehetünk tanúi, amelyben a lány – a kuncsaft különleges mazochisztikus kívánságának megfelelően – kardot használt kellékként. Hasonló környezetre csupán egy másik, mára már szintén elveszett példány

felirata utal.¹⁵ Így tehát korántsem vonhatjuk le a következtetést, hogy a Rhône-völgyi medalionok valamennyi erotikus jelenetét bordélyházi környezetbe kell helyeznünk.

Miközben (legalábbis egyelőre) egyetlen további (szado-)mazochisztikus fegyverhasználattal kapcsolatos ábrázolást sem ismerünk, addig a győzelmi és behódolási metaforikával még két további medaliontípus esetében találkozhatunk. A több példányban – és részben teljesen – fennmaradt példányok egy olyan típust (átmérője 9,6 cm) ábrázolnak, amely a 6. képen látható. Ezen egy rajzot (a) és egy még publikálatlan darab fotóját (b) közöljük, ez utóbbit Michel Martin jóvoltából. Ez a példány is, akárcsak a legelsőként bemutatott darab, Arles-Trinquetteille-ban került elő 1968-ban, és a Musée de l'Arles antique gyűjteményében őrzik.

Az ábrázolt jelenet felépítését elvben már ismerjük: megfelel a 3. képen láthatónak, azzal a különbséggel, hogy itt más a felirat és a férfi attribútuma, aki ebben az esetben két meglepő tárgyat tart a kezében. Baljában, amellyel az ágyra támaszkodik, egy pálmaág van, jobbájjal pedig egy koszorút emel, a rajta háttal ülő partnere fölé. A koszorú és a férfi arca közötti részen látható a felirat: TV SOLA / NICA, ami annyit tesz „Győzz egyedülként”. A nőnemen ragozott SOLA alak világosan jelzi, hogy a nő a megszólított. A mondat tehát – pozíciójának megfelelően – a férfi kijelentését vagy gondolatát tükrözi.

A NICA alak ugyancsak egy görög szó latinosan írt változata. Elképzelhető, hogy egyik vagy másik hasonló, görögből vett kölcsönzés mögött Galliának a görög nyelvhez fűződő speciális kapcsolata áll; mindazonáltal a NICA („győzz!”) formula ugyanúgy feltűnik pompeii falfeliratokon is. A különböző feliratos bizonyítékokból kitűnik, hogy a szó a római cirku-szi, színházi és amphitheatrumi zsargon része volt. Az ebből a környezetből származó kifejezés használatához jó illik az, hogy a pálmaág és a koszorú mint győzelmi szimbólumok (figyelembe véve azt a módot is, ahogy a férfi tartja őket) élénken

felidéznek a sport és a játékok világát. Joggal következtethetünk tehát arra, hogy a balra forduló nő és mögötte a győzelmi szimbólumokat tartó férfi mintegy az amúgy a Rhône-völgyi medalionokon is felbukkanó kocsiversenyek győztes fogatábrázolásait parodizálja.¹⁶

Ám a jelenet egyedüli magyarázatáért ez még túlságosan egyszerű volna. Hiszen az értelmezésnek mindenekelőtt azt az ellentmondást kell megvilágítania, miért nevezheti a felirat győztesnek a nőt, miközben a képen a férfi tartja a győzelmi szimbólumokat. A probléma úgy oldható fel, ha feltételezzük, hogy a koszorút és a pálmaágot még csak most fogják átnyújtani a nőnek. Ezt megerősíti, hogy egy másik medaliontípuson a pálmaágot egy női kéz tartja. Sajnos azonban az e típusból töredékesen fennmaradt ábrázolásokról csaknem az egész felirat és a háromszereplős jelenet nagy része is hiányzik.¹⁷

Az erős nő és a férfimazochizmus: megfontolások a történeti besoroláshoz

Az eddigiek alapján kijelenthetjük tehát, hogy a mazochisztikus szexuális gyakorlatok (vagy legalábbis az ezeket a középpontba állító szexuális fantázia) a kora és középső császárkorban is kimutathatóak. Ha tehát bizonyos szerzők a mazochizmus eredetét a keresztény mentalitásban keresték,¹⁸ érdemes felhívunk a figyelmet a kettő összefüggésére. Talán igaz, hogy a mazochizmust elősegítették bizonyos keresztény tradíciók, de bizonyos, hogy a jelenség – mégpedig a fogalom legszűkebb értelmében – ismert volt már a klasszikus antikvitásban is.

Természetesen ennél a kijelentésnél még nem állhatunk meg, és fel kell tennünk a kérdést, megállapítható-e, hogy mikor és mely mentalitástörténeti keretfeltételek mellett alakult ki a férfimazochizmus jelensége Rómában. Gyanítható, hogy az egyik ezt előmozdító feltétel a nők egyre emancipáltabb szerepe volt a kései köztársaságkor, illetve a császárkor időszakában. Ez leginkább azt jelenti, hogy a nők szexuális életben elfoglalt helyzete és aktivitása erősebbé vált. Arra a jelenségre, hogy a férfi szadomazochizmust erősíti a növekvő női emanci-

páció, napjainkban is felfigyeltek. A pszichiáter és szexológus Eberhard Schorsch szerint a férfi szadomazochizmus stratégia a nőkel szemben megmutatózó félelem és bizonytalanság kezelésére.¹⁹

Ha konkrétan vizsgáljuk, mely forrásainkban érzékelhetőek a császárkori férfimazochizmus lehetséges korai fázisai, úgy elsőként a Krisztus születése körüli évtizedek elégiaköltőire kell gondolnunk. Korábban soha nem magasztalták még ennyire Rómában a nőt és a szerelmet, mint az ő műveikben látjuk (miközben persze tisztázásra szorul, mennyiben feleltek meg ezzel a korszakban uralkodó általános trendnek). E költők a szerelemnek azt az addig még ismeretlen modelljét propagálták, amelyben a férfi a szeretett nő szolgálatába vetették. Ez a szolgálat, a *servitium amoris* („rabszolgaság a szerelemért”) a vágyott hölgy kívánságainak és szeszélyeinek való teljes alárendeltséget jelentette. E nőt ennek megfelelően a késő köztársaságkortól, illetve az elégiaköltőktől kezdve gyakran jelölik meg úrnőként, dominaként is. Az elégiaköltők verseiben azonban „a szerelem rabszolgájánál” még gyakoribb a *militia amoris* („a szerelem hadiszolgálat”) metafora. Ez a szerelmes férfit katonához hasonlítja, akinek készen kell állnia arra is, hogy beletörődjön az alávetettségre és a leigázásba. Ezzel összefüggésben esik egyébként szó a szerelmi harcban aratott erotikus „győzelemről” és a küzdelemben megszerzett „győzelmi pálmákról” (*victrices palmae*) is.²⁰

Arra a tényre, hogy a római elégiaköltők viselkedése a szorosabb értelemben vett mazochizmus kialakulásának egy lehetséges, korai fázisaként értékelhető, már Richard Freiherr von Krafft-Ebing, a szadomazochizmus-kutatás megalapozója is felhívta a figyelmet. A római költők *servitium amoris*-át példaként hozta fel az általa definiált „nemi függőségre”, ami az ő megfogalmazásában a „mazochizmus fő gyökerének táptalaja” lehetett. Ha tehát napjainkban a klasszika-filológus Walter Wimmel a költő partnerével szembeni „elégikus-erotikus függőségéről” beszél, akkor ebben az esetben – akár tudatosan, akár véletlenül – nemcsak a klasszikus képzettségű pszichiáter terminológiáját követi, hanem diagnózisát is.²¹

Vámos Péter fordítása

Jegyzetek

A tanulmány eredeti címe és megjelenési helye: Günther E. Thüry 2001. „Die Palme für die »domina«. Masochismus in der römischen Antike”: *Antike Welt* 32, 571–576. Copyright © Günther E. Thüry, 2001.

- 1 A római kori szadomazochizmusról általában: Junkelmann 2000, 16, 48; Kiefer 1933, 66 skk., 309, 314; Krafft-Ebing 1894, 58; Lewandowski 1964, 260 sk.; Marks 1978, 277 sk.; Schumann 1975, 120, 124; Sørensen 1995, 275 sk. Borneman téziseihez lásd Borneman 1975, 451 skk., továbbá az idézeteket a 477. oldalon. A szadomazochisztikus gyakorlatok hiányáról beszél Cancik 1988, 354; Cancik-Lindemaier 1988, 260; Johns 1990, 113. Ezenkívül speciálisan a prostitúció területéről: Stumpp 1998, 270. A görög nyelvű hagyományról: Licht 1965, 349.
- 2 A Rhône-völgyi edényekről lásd a 3. jegyzetet. – A szadomazochizmus definálásának történetéhez: Bullough et al. 1994, 47 skk.; Hauser 1994, 210 skk.

- 3 Az eddig publikált, ide vonatkozó darabok: Dechelette 1904, 256 skk., 346 sk.; Willeumier–Audin 1952, n. 59 skk., n. 214 skk., n. 371 skk.; Desbat 1980–1981, 97 skk., 188 skk., 194 sk.
- 4 További kiformázott medalionokhoz: Willeumier–Audin 1952, n. 69 (vö. a csupán méretben különböző n. 68-as típusal).
- 5 A *valea* szó hiányzó M végződéséhez: Sommer 1914, 299 skk.; Az ITA szó mindkét mondatban való használatát már Auguste Allmer javasolta: Allmer 1878–1883, 367.
- 6 Amikor a „szexuális forradalom” idején Oswalt Kolle sikraszállt a „nő felül pozícióért”, kérdőre vonták, hogy miért akarja „a világot a feje tetejére állítani” (ARD-Interjú Oswalt Kolleval: *Beate Uhse – Ein deutscher Sittenspiegel* – 2001. június 13-án). A 19. századi hasonló érzésről és megfogalmazásról: Gay 1986, 168, 173 sk.
- 7 Marks 1978, passim.
- 8 A medaliontípuhoz: Willeumier–Audin 1952, n. 73; A felirathoz: CIL XII 5687, 38; Jó minőségű fotó a Nîmes-i példányról: Marcade 1961, 83; A *chalare* kifejezéshez: Adams 1982, 172 skk.

- 9 A motívumot lásd Longosnál: *Daphnis és Chloé* 3.18.
- 10 A típus továbbá a vienne-i és arles-i példányokhoz: Wuilleumier–Audin 1952, n. 74; A Vienne-i medalionfelirathoz: CIL XII 5687, 33; A Lyon-i darabhoz: Desbat 1980–1981, 100 sk.
- 11 Római gladiátornókhöz: Junkelmann 2000a, 18 sk.; A *le corna* gesztus antik előzményeihez: Sittl 1890, 103 sk., 124; Lesky 1969, 149 skk.; Az ún. *corna verticali* a mai Itáliában: Brackmann–Pepi 1993, 81; A Reik idézethez: Reik 1977, 170.
- 12 Példák a *calos* szóra: Desbat 1980–1981, 118 sk., 134 sk.; Wuilleumier 1963, 206. Az *orte* szó további medalionokon: kocsihajtó fogaton győzelmi szimbólumokkal és felirattal – ORTE PRASINVS EST vagy ORTE VENETVS EST = „Valóban! Ez egy Zöld/ egy Kék (aki győzött)!” (Desbat 1980–1981, 118 sk., 125). Az ORTE szó egy kisebb erotikus töredéken: Wuilleumier–Audin 1952, n. 75.
- 13 A pajzs mint a női genitália szimbóluma az antikvitás után: Vorberg, 437. Az ábrázolás értelme itt nyilvánvalóan fordított, és a támadófegyverek fallikus szimbólumok.
- 14 Wuilleumier–Audin 1952, n. 371; a hozzá tartozó feliratot lásd: CIL XII 5687, 37.
- 15 A D[A MER]CE[DEM] kifejezéshez: Heron de Villefosse 1903–1908, 118. A második felirathoz, ami egy fizetési jelenetnek tűnik: Wuilleumier–Audin 1952, n. 372.
- 16 A TV SOLA NICA medaliontípushoz lásd Wuilleumier–Audin 1952, n. 71 (a kocsihajtás paródiájaként említve. Ez az elképzelés tehát már Heron de Villefosse-nél felvetődik: Heron de Villefosse 1903–1908, 87). A felirat: CIL XIII 10013, 30. A görög nyelv Galliában: Jullian 1920, 134 skk. Egy Rhône-völgyi medalion görög felirattal: Wuilleumier–Audin 1952, n. 368; A *nica* kifejezés Pompeiiben: CIL IV 1664, 2161, 2178a. További medalionok színészekre, énekesekre vagy kocsihajtókra vonatkoznak: Wuilleumier–Audin 1952, n. 57, 108, 122, 254; Desbat 1980–1981, 120 skk. Gladiátorábrázolás *Taurisci nika* felirattal egy kölni barbotindízeses terra sigillata korsón: Junkelmann 2000b, 76.
- 17 Wuilleumier–Audin 1952, n. 59; Desbat 1980–1981, 96 skk.
- 18 Bullough et al. 1994, 52 skk.
- 19 Schorsch 1973, 390; Schorsch–Becker 1977, 79.
- 20 A *servitium amoris*hoz: Lyne 1979, 117 skk.; Murgatroyd 1981, 589 skk. A *domina* szó történetéhez röviden: Stroh 1983, 227; a *militia amoris*hoz: Murgatroyd 1975, 59 skk. Az erotikus tartalmú *vincere* az elégiaköltőknél: Pichon 1902, 294. Győzelmi páma a szerelemben például Propertiusnál: IV. 1,139 sk.
- 21 A „nemi függőség” és a *servitium amoris* mint irodalmi példa: Krafft-Ebing 1894, 142 skk. Az „elégikus-erotikus függőség”: Wimmel 1976, 55.

Bibliográfia

- Adams, J. N. 1982. *The Latin Sexual Vocabulary*. London.
- Allmer, A. 1878–1883. „Inscription sur poterie”: *Revue épigraphique du midi de la France* I, 367.
- Borneman, E. 1975. *Das Patriarchat*. Frankfurt (Main).
- Brackmann, H. – Pepi, L. 1993. *Senza parole. Die Körpersprache der Italiener*. Hamburg.
- Bullough V. L. et al. 1994. „Sadism. Masochism and History, or when is Behaviour Sado-Masochistic?”: R. Porter – M. Teich (szerk.): *Sexual Knowledge, Sexual Science: The History of Attitudes to Sexuality*. Cambridge, 47–62.
- Cancik, H. 1988. „Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral”: A. K. Siems (szerk.): *Sexualität und Erotik in der Antike*. Darmstadt, 347–374
- Cancik-Lindemaier, H. 1988. „Ehe und Liebe. Entwürfe griechischer Philosophen und römischer Dichter”: A. K. Siems (szerk.): *Sexualität und Erotik in der Antike*. Darmstadt, 232–263.
- Dechelette, J. 1904. *Les vases céramiques ornés de la Gaule romaine* 2. Paris.
- Desbat, A. 1980–1981. „Vases à médaillons d’applique des fouilles récentes de Lyon”: *Figlina* 5–6, 1–205.
- Gay, P. 1986. *Erziehung der Sinne. Sexualität im bürgerlichen Zeitalter*. München.
- Hauser, R. 1994. „Krafft-Ebing’s Psychological Understanding of Sexual Behaviour”: R. Porter – M. Teich (szerk.): *Sexual Knowledge, Sexual Science: The History of Attitudes to Sexuality*. Cambridge, 210–227.
- Heron de Villefosse, A. 1903–1908. „Remarques épigraphiques”: *Revue épigraphique (Vienne)* V, 117–121.
- Johns, C. 1990. *Sex or Symbol*. London.
- Jullian, C. 1920. *Histoire de la Gaule* 6. Paris.
- Junkelmann, M. 2000. *Das Spiel mit dem Tod. So kämpften Roms Gladiatoren*. Mainz.
- Junkelmann, M. 2000b. „Familia gladiatoria”: E. Köhne – C. Ewigleben (szerk.): *Caesaren und Gladiatoren. Die Macht der Unterhaltung im antiken Rom*. Mainz.
- Kiefer, O. 1933. *Kulturgeschichte Roms*. Berlin.
- Krafft-Ebing, R. von 1894. *Psychopatia Sexualis*. 9te, verbesserte und theilweise vermehrte Auflage. Stuttgart.
- Lesky, A. 1969. „Abwehr und Verachtung in der Gebärdensprache”: *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Historisch-Philosophische Klasse* 106, 149–157.
- Lewandowski, H. 1964. *Römische Sittengeschichte*. Stuttgart.
- Licht, H. 1965. *Sittengeschichte Griechenlands*. Stuttgart.
- Lyne, R. O. A. M. 1979. „Servitium amoris”: *The Classical Quarterly (New Series)* 29, 117–130.
- Marcade, J. 1961. *Roma amor*. Genève.
- Marks, M. C. 1978. *Heterosexual Coital Position as a Reflection of Ancient and Modern Cultural Attitudes*. Unpublished Ph.D. dissertation, State University of New York at Buffalo.
- Murgatroyd, P. 1975. „Militia amoris and the Roman Elegists”: *Latomus* 34, 59–79.
- Murgatroyd, P. 1981. „Servitium amoris and the Roman Elegists”: *Latomus* 40, 589–606.
- Pichon, R. 1902. „De sermone amatorio apud Latinos elegiarum scriptores”: R. Pichon: *Index verborum amatoriorum*. Paris, 75–303.
- Reik, Th. 1977. *Aus Leiden Freuden. Masochismus und Gesellschaft*. Hamburg.
- Schorsch, E. 1973. „Anmerkungen (zum Sadismus)”: *Die Waage: Zeitschrift der Chemie Grüenthal* 11–12, 389–390.
- Schorsch, E. – Becker, N. 1977. *Angst. Lust. Zerstörung*. Reinbek.
- Schumann, H.-J. von, 1975. *Sexualkunde und Sexualmedizin in der klassischen Antike*. München.
- Sittl, C. 1890. *Die Gebärden der Griechen und Römer*. Leipzig.
- Sommer, F. 1914. *Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre*. Heidelberg.
- Sørensen, V. 1995. *Seneca: Ein Humanist an Neros Hof*. München.
- Stroh, W. 1983. „Die Ursprünge der römischen Liebeslegie”: *Poetica* 15, 203–246.
- Stumpp, B. E. 1998. *Prostitution in der römischen Antike*. Berlin.
- Vorberg, G. (é. n.) *Glossarium eroticum*. Hanau.
- Wimmel, W. 1976. *Tibull und Delia. Erster Teil. Tibulls Elegie 1.1*. Wiesbaden.
- Wuilleumier, P. 1963. *Inscriptions latines des trois Gaules*. Paris.
- Wuilleumier, P. – Audin, A. 1952. *Les médaillons d’applique gallo-romains de la vallée du Rhône*. Paris.

Csehy Zoltán (1973) költő, műfordító, irodalomtörténész, a pozsonyi Comenius Egyetem Magyar Nyelv és Irodalom Tanszékének docense. Kutatási területe a humanista és neolatin irodalom, a régi magyar és kortárs költészet.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Az én-megsokszorozódástól az ő-vé válásig. Tűnődések a humanista énmóformálási eljárások antik vonatkozásairól* (2008/4).

A lesbikus Sapphó Reflexiók a 20–21. századi magyar erotikus líra Sapphó-képéről

Csehy Zoltán

Mi más lehetne a lesbosi nők szerelme, mint a sókratészi szerelem? Hiszen, nézetem szerint, mindketten a saját nemükbélieliekhez vonzódtak, Sapphó az asszonyokhoz, Sókratész a férfiakhoz. Azt mondták, hogy sokakat szerettek, és minden szépségre fogékonyak voltak. Amit Sókratésznek Alkibiadész, Charmidész és Phaidros jelentett, azt jelentette a lesbosi asszonynak Gyrimna, Atthis és Anaktoria, s ahogy Sókratész ellenlábasa volt Prodikos, Gorgias, Thrasymachos és Prótagoras, ugyanúgy ellenlábasa volt Sapphónak Gorgó és Andromeda. Egyszer féltékeny rájuk, máskor szidja és kigúnyolja őket, éppúgy, mint Sókratész” – írja Tyrosi Maximos (18, 9)¹ Sapphó szexuális orientációját magyarázva. Szexuális orientáció? – kapja fel a fejét a mai olvasó, ugyan mi bizonyosat tudhat a ma embere Sapphó korának női, netán lesbikus, szexualitásáról, és az is kérdéses, hogy a mai, erőteljesen medikalizált szexológiai fogalmaink visszavetíthetők-e ilyen archaikus idők jelenségeire. Másrészt igaz az is, hogy a jelen előítéletei levetkőzhetetlenek, a múlt pedig teljes egészében rekonstruálhatatlan. Maximos Tyrios végeredményben egy örökkön létező, ám különféle szociokulturális mátrixokba rendeződő jelenségről ír. Megjegyzendő viszont, hogy az identitás stabilitása sem mindig magától értetődő: lehet változókéony, sokrétegű, vagyis alkalmi performanciák sorozata is. A szöveg hasonlóképpen mozgó identitás: recepciófüggő minden értelemben, maga is befogad, és szerencsés esetben őt is befogadják. Egyetlen stabilnak látszó pont van, és ez maga a sokféleképp értelmezhető nyelv, mely a szövegben megképződik: ez alkotja az irodalomértelmezés lényegi tárgyát.

John J. Winkler Sapphó költészetét a kettős öntudat kettős nyelvhasználata felől olvassa, egyrészt a férficentrikus, domináns paradigmához való retorikai viszonyát vizsgálja, másrészt azt az intimitást, melyet épp e viszony ellenpontozása indukál.² Pontosan látja, hogy Sapphó versei nem egy életpálya történelmi dokumentumai, hanem a költői fikciós hagyomány lélegző, eleven részei. Ez a hagyomány pedig hatványozottan erotikus, és bizonyos, hogy Sapphó verseinek esetében a lesbikus testiség és vágy egyszerre objektum és szubjektum is. Eve Stehle magát a női (és lesbikus) nyelvet keresi Sapphó költészetében, mely a női test és a biopszichológia által képez ellenpozíciót a fallikus dominanciával szemben.³ E női nyelv, női írás jellegzetességeit kutatja többek közt Margaret Williamson is, aki az én és a másik költészetnarratológiai dimenzióit értelmezte Sapphó és Anakerón költészetének összehasonlító vizsgálatában.⁴ A lesbikus Sapphóval számos tanulmány foglalkozik, ezek egy része szociokulturális kontextusba ágyazva, más része a szexualitás vagy a nőiség történetébe illesztve, megint más része a szövegek szoros olvasataiból kiindulva közelít tárgyhöz.⁵

Sapphó hatásának történetét számos munka dolgozta fel: itt érdemes megjegyezni, hogy a Sapphó-szövegek és a Sapphó-„regények”, illetve Sapphó-mitoszok eleve egy összetett egővel számolnak, melynek többféle és többféleképpen rétegzett „mássága” esetenként külön kategóriákat teremt. Ilyen központi kategóriák Sapphó esetében a női lét, a nőköltői mivolt, a lesbikuság (vagy épp az inverz férfiaság a horatiusi *mascula Sappho* nyomán) vagy a Phaón-szerelem bujasága, illetve leukasi szerelmi

öngyilkossága.⁶ Sapphó neve gyakorta szerepel leszbikus vagy feminista kiáltványokban és vitairatokban,⁷ illetve a leszbikus szexualitás művészi dokumentációiban is.⁸ Ma már korántsem igaz az az állítás, melyet Hatvany Lajos 1909-ben fogalmazott meg, miszerint „Az emberek – nem! nem emberek! csak filológusok – olvassák még a verseit, de betömik fülüket a szennvedély e zúgó viharzó kitörései előtt – elfordulnak, a magasra szálló lángoszlopban forró láva táncától, hogy belebámuljanak a kommentátorok halkán sistergő csendesen pislogó hamujába”.⁹ Sapphó ma ha nem is általános értelemben véve eleven olvasmány, de mindenképpen erőteljes inspirációs bázis: ez pedig nagyon nagy részben összefügg a leszbikussággal is. Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy a lesbosi Sapphó leszbikus költészetének 20–21. századi magyar megnyilvánulásait jellemezzem és kategorizáljam. A Sapphó-recepció fordítástörténeti vonulatát Németh György dolgozta fel, jómagam inkább az átköltésekre, variánsokra, Sapphó-adaptációkra és megidézésekre fókuszálnék.¹⁰ A fordításokra csak abban az esetben térek ki, ha nem szerepelnek a recepció adattárakban, vagy ha feltétlenül szükséges.

1. Lesbos – a másság fordítása, a fordítás mássága

Franyó Zoltán 1922-ben kiadott leszbikus tárgyú, mindössze 325 példányban megjelent, *Lesbos* című irodalmi antológiája¹¹ annak az erotikus felbuzdulásnak a feledés homályába vesztett terméke, melynek közismert gyümölcse Babits Mihály *Erato* című gyűjteménye, mely egy évvel korábban ugyanennél a kiadónál jelent meg. A kötet mintegy Sapphó szülőhelyének nevével (és Baudelaire híres versének megidézésével) jelzi is a tíz szerzői egységre bontható tematikát: Franyó Zoltán saját fordításában egy leszbikus költészeti és prózai antológiát állított össze Sapphótól egészen Franz Werfelig. Sapphótól három versfordítást válogatott be (*Óda Aphroditéhez, Búcsúdál egy leányhoz, Egyedül*), ezeket a *Versek a Műzsakert leányaihoz* összefoglaló cím alatt közölte. E fordítások különlegessége, hogy a tematikus összeállításnak, azaz kontextusnak köszönhetően erotikusabbak, mint a hivatalos antológiákban szereplő, végső változatnak tekinthető Franyó-szövegek. Az erotikum felerősítése mellett a szöveg dikciója is egyszerűsödik, ami által a metrika is simulékonyabbá válik. Az *Óda Aphroditéhez* erre remek példa, a nyitó strófa 1922-ből így hangzik: „Rózsatrónú, isteni Aphrodite, / Szent Zeusz furfangos, ügyes leánya, / Óh, ne hagyj, hogy szívem a kín s a szégyen / így megalázza!”. Ugyanez a strófa Franyó reprezentatív gyűjteményes antológiájában: „Tarkatrónu, ős-örök Aphrodité, / Zeus leánya, cselbogozó te, kérlek, / Gond meg őrlő kín ne gyötörje fájó / Szívemet, Úrnöm!”¹² Az erotikum közvetlenebb például az 5. versszak „melyik leánykát / Fogjam itt hálódba?” 1922-es szavaiban, mint a későbbi változat tudósabb soraiban: „Peithó kit csalogasson esdő / Karjaid-ba?” A *Búcsúdál egy leányhoz* is fokozatosan túlnőtt ezen a közvetlenitési retorikán: „Ó, be boldog lesz az az eljövendő / Férfiu”, kezdi 1922-ben, „Szinte istent látok a boldogarcú / Férfiben”, fogalmaz később. Kallós Ede, Sapphó magyar monográfusa 1921-ben szintén esszencialista módon helyezi modern irodalmi környezetbe a költőnőt, mondván: „Kaffka

Margit Hangyaboly-ja több fényt derít a mytilenei házra, mint száz filológiai magyarázat”.¹³

Franyó a kontextusnak engedő, finom erotikus áthangolásai csak csínjával rokoníthatók Faludy Sapphó-szövegeinek radikálisabb erotizálásával.

Németh György 1990-ig összefoglalja a magyar Sapphó-fordítások történetét, ám Faludy György (akárcsak Franyó *Lesbos*-beli) magyarításait mellözi. Faludy 11 Sapphó-verset és *Töredékek* címmel további négy szöveget ültetett át.¹⁴ E forrásszövegekre egyébként viszonylag könnyen visszavezethető költemények sokszorosan rájátszanak a metaforák erotikus értelmezhetőségeire, és Sapphót, akárcsak Franyó kontextualizálása, immár szövegileg is modern leszbikus költőnévé avatják. Sapphó Faludynál eleve alanyi költőként tételeződik fel, töredékei egy rekonstruált Sapphó-regény egységeit, foszlányait jelentik. A versek zöme így az egész viszonylatában töltődik fel költői feszültséggel, s épp az individualizmus rekonstruálhatósága válik Faludy számára költői-fordítói feladattá. Ez magyarázza, hogy a sokszor valóban homályos értelmű töredékek filológiai értéke leértékelődik az összkép hipernarratívájának viszonylatában. Sokkal inkább beszélhetünk tehát valamiféle költői egyéniségrekonstrukcióról, mint szigorú értelemben vett műfordításról. Ez az egyéniség modern és vagány, de mégsem tud teljesen modern és vagány lenni, mert Faludy nőiség-konstrukciója a női irodalom nyugatos sztereotípiáin nyugszik: ezért kerül Sapphó szövegeibe több költői kép, metafora, csengetés-bongás és erotikus intimitás, mint amennyit a forrásnyelvi szöveg előíranyozna. A 31. töredék szinte prózai közvetlenségére Faludy tollán helyenként a nyugatos eszmény zeneiségéhez igazodik (például: „hallgathatja szerelmes / szép szavaid suhogását”), helyenként viszont szaggatottá, fragmentálttá teszi a szöveget tömondatos állapotörögztéseivel: „Mert mindez neki szól. / Vágyad is. Őneki csak.” A vers nem őrzi meg a sapphói strófát, de a versszakok tömbjei grafikailag mégis ahhoz hasonló alakzatba rendeződnek. Míg Franyó megőrizte a *sapphicum* metrikai szigorát, és belső lüktetésként alkalmazta a szöveg értelmi egységeinek bőre alatt, Faludy az általa kreált szabados metrumot kísérte meg dramaturgiaiailag kihasználni. Ez a kihasználás azonban halmozó magyarázkodásokhoz vezet, például: „nézek, nem látok, minden szürke”. A 96. vers „zárlata” tipikusan nyugatos, impresszionista karaktert nyer: „a tengeren át kiált, de mi nem / halljuk a szót... ezer füllel / hallgat a parton az éj”. Franyó Zoltánnál mindez így hangzik: „Gyertek át! – ezt kiáltja csak, ám a hang / nem jut el eddig, a sűrű éj / el nem hozza a tengeren keresztül...” A 105B töredék „vérfoltta taposott” jácintszirma is ebbe a szecessziós végzet-retorikába illeszkedik.

Faludy fordításaiban a leszbikus vágy hangsúlyos szerepet kap a *Gongüilához* című költeményben, melynek forrásnyelvi eredetijét nehezebb azonosítani, mivel itt kiegészített kombinációs játék zajlik, azaz töredékek költői rekonstrukciója: a szöveg a 22. és 27. Sapphó-fragmentumok egyes elemeit aknázza ki, de mindkét szövegtől el is távolodik. „...átjöttem hozzád, mint ahogyan te / jöttél házamba s mondatd verseimet. / Ül le az ágyra, beszélj, csúszs közelebb, hadd látom / hol vagy a legszébb” – kezdi Faludy, majd a szolgálányok bevonása következik a két főszereplő intimitásaiba, s végül maga a szex mint tudomány transzcendentálissá magasztosul. A 49. Sapphó-vers két morzsájából is intenzív szerelmes vers válik: „Imádtalak,

Átthisz, már akkor, mikor még / szépségem virága tündöklött s te nem voltál / csak egy apró, gusztustalan kislány...” Faludy az 55. töredéket is élethelyzetbe képzele bele, a verset *Vetélytársnőjéhez* címmel látja el, és ennek megfelelően felfokozza invektíva jellegét. Természetesen a metrikai lazaság nem negatív kategória: Ady Endre közismert, Hatvany Lajos „ihlette” *Sappho szerelmes éneke* című költeménye csak az *adoneusokat* őrzi meg. Ilyen spontaneitással és ekkora nyelvi leleménnyel (és itt az egyszerűség és a költői tárgyilagosságba átcsúszó kiegyensúlyozottság erényét értem) kevés Sapphó-átírat készült: a szavak finom, takarékos, de elementárisan zenei adagolása a vágy felhevítésének retorikai maximumát hozza ki a versből. Faludy Sapphó-átíratait is láthatóan befolyásolta Ady sajátos technikája, miközben jelentős mértékben elmozdul a radikálisan domesztikáló (azaz a hazai irodalmi hagyományokhoz illeszkedő, az idegenséget maximálisan felszámoló), magyaros vonulattól, melyet például Radó Antal vagy Csengery János képviselnek. Kovács András Ferenc Lázary René Sándor maszkiában publikált *René szerelmes éneke* című verse címében is megidézi Adyt: a catullusi áttűnés mindkét versben megfigyelhető.¹⁵

Faludy György Eric Johnsonhoz írt szerelmi szonettjeiben is számos Sapphó-motívum válik kardinális jelentőségűvé: a hold (168 B) például az erotikus vágy jelölőjeként funkcionál. Ez a Sapphó-mozzanat a 10. szonettben intertextus formájában is megjelenik: „A hold letűnt. / Dédüké, mondd, á szelánna, / Még nézelődhetünk.”¹⁶ A híres Sapphó-töredéket Faludy így fordította magyarra: „...nyugszik a hold túl a halmon, / fordul a Göncölszékér rúdja, / múlik az éjszaka, ám / én még egymagam alszom...” Faludy itt Babits és Szabó Lőrinc invenciójával ellentétben (és a görög szöveg vershelyzetéhez itt valamivel pontosabban igazodva) a kielégítetlen erotikus vágyat emeli ki a találkára való érzéki-nosztalgikus vágygal szemben.

Imre Flóra Sapphó-fordítóként is ismert:¹⁷ a *Mint egy isten...* kezdetű magyarítás Catullus-fordításával együtt jelent meg egy, az intertextualitás költői mintázatairól elmélkedő esszébe ágyazva:¹⁸

*Mint egy isten, boldog az én szememben
az a férfi, szembe ki véled ülhet,
és közletről hallja, ahogy csevegsz, a
hangodat, édes*

*és megejtő, halk nevetésedet, mely
úgy szorítja szívem, a mellem oly szűk –
mert ha meglátlak, darabokra tört a
számban a nyelvem:*

*nincs szavam már, s szerte tagjaimban
tűz lobog fel, bőröm alá lopózik,
mit se lát a két szemem, és a vérem
zűg a fülemben.*

*Testemet forró veríték fűrésztí,
reszketek, s már színtelenebb a száraz,
téli fűnél arcom, alighogy élek:
meghalok, érzem.*

E szöveg képezi apropóját saját, *Sapphicus* című versének is,¹⁹ mely ráadásul sokszorosan meghaladja a konvencionálisnak mondható fordítás intenzitását, miközben mind a versformát, versterjedelmet, sőt sok tekintetben a vers költői feszültségét is megőrzi, noha sokkal inkább az érzés fiziológiai leírására fókuszál, pontosabban szólva arra a racionális érveléssel felfoghatatlan öntörvényű testbeszédre, mely egy irracionális érzelmi állapot feldolgozhatatlanságának költői anatómiájaként viselkedik:

*Lázverő féltés remegése rázza
Védtelen testem, ha csak egy mosolyt is
Másra villantasz, ha csak egy szavaddal
Más fele fordulsz,*

*Görcsbe rándulnak koszorúieremnek
Izmai, s sziklák tömik el a torkom,
Hogy szemedbe nézhet akárki, melléd
Léphet az utcán,*

*Hogy vagy akkor is, ha nem énvelem vagy,
Mert ha meglátlak, meredek rubinból
Metszve rózsái: tüzes ágy a mellem,
Combinaim, mint*

*Íj, feszülnek meg, dübörögve vágat
Még a vénákban is a vérem, egyre
Élesebb fények zuhanása: síkos
Testü sötétség.*

A két vers közti párbeszéd szempontjából fontos lehet, hogy míg Sapphó a halál reménytelenségébe hanyatlást evidensen veti oda, Imre Flóra az aktus, az orgazmus kétélűségével játsza mutat rá a halál és a gyönyör közös természetére.

2. A rekonstruálás bővületében – a költő mint archeológus

Sapphó életművének kulcsszavaihoz legalább annyira hozzá tartozik a fragmentáltság, mint a szexualitás. A fragmentum költőiségének felismerése nem pusztán a hagyomány átörökítésének egyik létmódját jelezheti, hanem a palimpszeszt-jelleg az irodalom működési mechanizmusait is modellálhatja, mint Ezra Pound esetében. Pound *Papyrus* című verse például határozottan Sapphó-fragmentumnak látszik („Tavas... / Túl hosszan... / Gongüla...”, Károlyi Amy ford.): ez a csonka struktúra lényegében az olvasóra hárítja a vers létrehozásának lehetőségét, az egész illúzió csupán történetileg törekény konstrukció, mely magában rejt a módosulás vagy a részleges, netán a teljes pusztulás lehetőségeit is. Kétségtelen, hogy már a fordítói gyakorlat is rekonstrukciós munka, és gyakorta él a fragmentumok alapján kidolgozott versegész illúziójával: a fordító ilyen tekintetben a restaurátor munkáját vállalja magára, és egy-egy versborda köré eleven szövegtestet teremt. Németh György idézett Sapphó-kiadása és e szövegek fordításai több költő számára jelentették a fragmentum költői provokációját, és vállalkoztak a szövegmorzsa új kontextualizálására. Ez a gyakorlat hasonlít a filológus költői életrajz-rekonstrukcióihoz, vagy (olykor) egyenesen ahhoz idomul.

A költői Sapphó-variánsok egyik csoportja felvállalja a res-taurátor-poézist, ám itt lényegében nincs se filológiai, se költői megkötés. Kerék Imre *Szapphó-változatok* című költeménye három egységből áll össze,²⁰ ezek mindegyike valamely (egy vagy több) Sapphó-töredékre épül. Az első egység például teljes egészében magába szippantja a 39. töredéket Németh György fordításában („Tarka szandál, mesteri lúd remekmű / díszlik a lábán”), a második egység az 52. töredék továbbírása, a legsikerültebb, harmadik rész a 47. töredék („Erosz úgy veri-rázza a / szívem, mint a vihar magas ormon a tölgyeket”, Szilágyi János György ford.) parafrázisa, melybe belejátszik a 36. fragmentum anyaga is:

*Álmatlan forgok nyoszolyámon éjjel:
arcod csillagképe dereng fölöttem,
vérem zúg, mellbimbaim izzó vágtyól
égve feszülnek,*

*s mint a dúló fürgeteg égbe-nyúló
bércen zöldellő terebélyes tölgyet:
örjögő dühében Erosz a szívem
úgy veri-rázza.*

Kerék a 47. töredék metrikáját is megváltoztatja, így utal vissza a Fabchich József nevével fémjelezhető fordítói hagyományra is, melyre jellemző, hogy „ha Sapphó, akkor a fordítás legyen sapphói strofa, függetlenül attól, hogy az eredeti milyen mértékben íródott”.²¹ Schein Gábor *Két Szapphó-töredék* átírása²² viszont, épphogy a *sapphicum* jelzésértékű konvenciójával szakítva, szonettbe integrálja a fragmentumokat:

*Bár hordhatnám lábközt a fejem (mindet),
s közelb a csillagokhoz jaj de nehéz
farom (nyelvem mondja meséjét), hogy
az éj szakadékán tető lenne a föld,*

*s szelet én lehelnek (férfinak még nagyobb)
kénkoves vulkánokon át atyánk, Káosz orrába:
kínoz a vágy (a lélek). De jobb napról napra
tanulnom, mily jó otthon, amit (egészen bírok)*

*kies alvilági városunk ád: anyánk ide pottyantott
(mint ahogyan kívánom). Álomban összegömbölyödöm,
s akár egy csecsszopó (bájos orca), sírok,*

*de hallom, hogy kacagás gurul át torkomon,
az ég holdfényű vesszeje (fénye visszaverődik
onnan) csiklandja hasam (színe átvált).*

A Sapphó-fragmentumok azonosíthatóságának jelentősége e versben messzemenően eltörpül: a szöveg töredezettségét a zárójelzett egységek tovább fokozzák. A variáns vagy a pseudo-töredék, a töredék és a kiegészítés olvasói identifikálhatatlansága és szerzői jelölhetlensége olyan játékeret hoz létre, melyben az interakciókból létrejövő szöveg valamelyest mégis koherenssé válik, miközben minden elementuma felveheti a neki tetsző szövegtípus tulajdonságát. A vers eleje a 18. Sapphó-töredék fragmentumaira épül, melyek a zárójelzett részben szerepelnek: az egyik elem a „nyelvem mondja meséjét”, a

másik pedig a „férfinak még nagyobb” egység. Külön érdekesség, hogy Schein itt szintaktikai egységekbe vonja Németh György magyar fordításfragmentumait: filológiai értelemben a „Nyelvem...” szakaszt nem közvetlenül, hanem csak a következő sorban követi a „mondja meséjét” részegység, s ugyanez a helyzet a másik sorral is, ahol a „S férfinak...” morza után szintén egy sorral később jön a „még nagyobb” szakasz. A szonett első sorában zárójelzett „mindet” szintén a 18. töredékből vett elem. A másik Sapphó-töredék a 4. fragmentum elemeit jelenti: Schein itt is szintaktikai egységekbe rántja a különféle szövegmorzsákat, sőt Németh ön maga által zárójelzett, bizonytalan olvasatát is evidensnek veszi („bájos orca”). Érdekes módon a zárójelbe tett részek, azaz Sapphó szövegei sugallják a magyarázat-mivoltot, mígnem a tulajdonképpeni kiegészítés alkotja magát a törzsszöveget. A parodisztikus-erotikus elemekben bővelkedő szövegjáték egyszerre utal minden szövegtöredék komolyan vehető kiegészíthetlenségére, és minden szöveg töredék -jellegére, ugyanakkor modellálja is a teljes megnyugvással beteljesíthetetlen filológiai kihívást, mely a tradícióhoz való viszonyt is meghatározza.

3. Sapphó, a nő, a költőnő, a kisebbségi

Sapphó nőisége, sőt költőnőisége mint problémakör és téma már Erdős Renée költészetében megjelenik, nevezetesen a *Sapphó búcsúja* ciklusban: ez a sorozat azonban nem aknázza ki az antik formakultúra sapphói lehetőségeit: egy pöre, dalszerű versnyelvet működtet, mely a kéj és a halál szecessziós találkozásából fakadó intimitás szokatlan mértékével próbál célt érni.²³ Babits Mihály *Erdős Renée* című versében a maximális hódolat szellemében szólal meg, és a költőnőt Sapphó örökösének mondja: „Izzó szívű poéta-lány, / Minden dala szívemet érte – / Izzó szívű poéta-lány, / Fogadd el ez egyemet érte! // Nem oly égő, mint a tiéd, / Nem szötte biborszínű szálal, / Kire lantját és a kedélyit / Örökíté Lesbica által.”²⁴

Menyhért Anna Erdős Renée művészetének tematikus bázisát és a várható reakciót pontosan látja: „Sikamlós témák, szex, fetisizmus, női ruhába öltözött, felékszerezett férfi, anyjába szerelmes fiú, leszbikus szerelem, gyilkosság, házasságtörés. Mégis mindig a határon innen. A normákat áthágni nem akaró olvasókat még nem riasztja el, de felsejlik az is, ami a túloldalon van.”²⁵ Épp ez a biztonsági, ugyanakkor a határokat mégiscsak feszegető jelleg teremt a költő verseiben, így Sapphó-értelmezésében is feszültséget. Erdős Sapphó-ciklusának legtöbb darabja felkínálja a recepció számára a potenciális biszexualitást mint értelmezői horizontot, de minden lebeg, belevész abba az áradásba, melyet a költő szinte kontrollálatlanul hömpölygő, a szerelmi líra közhelyeit szerencsés esetekben új konstellációba ágyazó versnyelve képez. Sokkal helyesebb lenne azonban valamiféle pánerotizmusról beszélni, mely a világertelmezés esztétikai és érzéki alapját nyújtja Erdős számára. Jóformán nincs is intertextuális játék, és az antik formakultúra mint viszonyítási alap sem igazán működőképes (a *Sappho dalai* ciklus egyes szövegei megidézik a *sapphicumot*, de erőteljes licenciákkal): Erdős Renée a dalköltészet repetitív és kombinatorikus struktúráit használja az archaikusság érzékeltetésére, s e tekintetben nem sok különbség mutatkozik két kulcsfontosságú alteregója, Sapphó és Kleopátra megidézése közt. Termé-

szetesen itt figyelembe kell venni a korabeli Sapphó-fordítások ambivalenciáit is: Radó Antal például dalokként közelíti a szövegekhez,²⁶ Csengery János pedig még sokáig alkalmazza a magyaros, ütemhangsúlyos áthangolás technikáit.²⁷ Catullus átszüremlése a Sapphó-tradíción szintén felbukkan Erdős-nél: a *Sappho dalai* ciklus VII. versében Lesbius monológját halljuk, aki kioktatja a tanítványt, azaz a versből kiszóló ént, a szerelem és a gyönyör gyakorlati élvezetéről. Jól látja Komlós Aladár, amikor kijelenti, hogy „...csak mint nő járt új utakon, mint költő, kitaposott csapáson haladt”.²⁸ Laczkó Géza az újdonságot részint a „görög szemérem-nem-ismerésben”, részint a forma gyönyörűségében látja, szerinte Erdős versei „lávazuhatagok, gondosan faragott hűvös márványcsatornákban”.²⁹

Finta Éva *Szapphó a szirten* című kötete³⁰ több szempontból is érdekes, ugyanakkor poétikailag problematikus szöveg. Érdekes, mert Sapphót afféle női Sókratésként elgondolt alakká formálja, akinek eredendő mássága a nő, költőnő, illetve a kisebbségi nőköltő (a szerző kárpátaljai születésű) hierarchikus rendszerében nyer értelmet. Basku Anita Andrea a Finta Éva-féle alapállást vetíti vissza az általa elképzelt Sapphó-képre: „Ha úgy vesszük, Szapphó feminista volt, megteremtette a híres nőköltő, kvázi a modern nő alakját, s – legalábbis a kánon manapság hagyományozódott változata szerint – nem törődött az elvárásokkal, hol a férfi, hol a nő testének gyümölcsseit szakította le...”³¹ Természetesen ez az álláspont anakronisztikus: nem Sapphó teremtette meg mindazt, amit a kritikus előszámlál, hanem utókor, a recepció egyik, valljuk be, kissé felületese, de inspiratív ága. Amit Sapphó megteremtett, arról az a fragmentált szövegtörzset tanúskodik, mely utána maradt, ahogy a vágy (főként az erotikus) sem igazítható az „elvárásokhoz”, hiszen a test ösztönös tudásáról szól, mely kijátszhatatlan, épp ezért lehet tragédiák és traumák forrása. Kijátszhatatlan, de tanulmányozható: és ebben a vágymunka-dokumentációban van Sapphó innovativitásának egyik gócpontja. A jó vers is hasonlóan működik: a nyelv kijátszhatatlan erotikáját dokumentálja. De miért problematikus mégis Finta Éva kötete? Mert érzéketlenül rideg marad a nyelv erotikája iránt: Sapphóból hol irgalmatlan váteszt csinál („úgy nézek át a tájon / mint isten a nagyvilágon / ki magának teremtette”, illetve: „fellebeg kitharával / egy szikra, egy madár, egy dallam / villámfény női alakban / s lecsap a lesboszi partra”),³² hol szentimentális lantpengetőt, aki a „szépség végét”, a kiüresedett jelent siratja (*Szapphó érintése*). A fenti *ad hoc* metaforák önmagukért beszélnek: a női villámfény talán a zeusi maszkulinitás hérai ellenpontja lehet. A *Szapphó a szirten* című lazán kezelt sapphói strófákban írt vers is elszalasztja a Phaon-szerelem intenzitásának megjelenítését, a leukasi ugrás itt is a dal halála: „összetört dal kőpora ázik árván / tengeredényben”. Finta ugyan a „mérce hogy lett asszonyi sorsa mellett” alapállásból indul, de a konstataciónál nem jut tovább, mivel neki is, mint Sapphónak, „tüske védi sorsát képzeletétől” (*Szapphó társa*).

4. „Férfias” Sapphó-átiratok

Az erotikus vagy pornográf férfiképzlet szívesen integrálja a leszbikus szerelmet. Fecske Csaba *Leszboszi szerelem*³³ című verse a sapphói strófát használja az áterotizált leszbikus tartalom kifejezéséhez: ez a formai jelentésség, illetve a szöveg referencialitása is Sapphóhoz köti.

*Cynthiám ébred. Liget árnya rejti
hófehér testét, alabástrom arcán
tünde pír fut szét, tenyerem becézi.
Kék szeme mennyibolt,*

*fölragyog tisztán. Rubin-ajka méznél
édesebb, ugrál a szívem, ha csókol
karjait fonván derekamra, vágya
vágyam igézi.*

*Keble dús halmán elomolni oly jó.
Lyd királyságért, aranyért nem adnám
kedvesem. Bársony melegét ha olykor
bőrömön érzem,*

*s fűrge nyelvével lugasomba túr, jaj,
élezem, kéjjel szorítom magamhoz
gömbölyű vállát, s pihegünk alétlan:
Cynthia, Szapphó.*

*Lenn a tengert fény koszorúzza. Hold süit,
dús olajfák közt aranyát leszórja.
Alszik Atthisz, Pán fuvóláz igazón
hű szeretőknek.*

A vers esetében inkább ügyesen kitöltött formáról van szó, mely az antik idill és a szerelmi költészet legtipikusabb közleyeit (rubin, mézes ajak, alabástrom arc, tünde pír stb.) aktiválja némi posztrokokó rafinérián átszűrve, minden költői tét nélkül, hacsak nem éppen abban rejlik a költői feszültség, hogy épp a konvencionális képalkotást játssza ki az „eretnek” témával szemben. Ahhoz, hogy jó leszbikus szöveget írjunk, vallja Bán Zsófia, „a leszbikus identitást nem tükörként, hanem inkább prizmaként kell használni, ami képes színesen szétszórni és irodalomná formálni a sajátos élményanyagot”.³⁴ Noha Bán itt eleve a konkrét és megélt leszbikus női tapasztalat irodalomná transzformálásáról beszél, metaforáit általános érvényűnek látom: az identitás vagy identitásfikció irodalmi megalkotottsága szempontjából kulcskérdés a prizmaként viselkedő autentikus nyelvnek a megtalálása, lett légyen a szerző maga bárki vagy bármilyen identitású. Az autentikusság itt a nyelv prizmaként vagy tükörként leírható üzemmódjával függ össze. Tóth Bálint *Két dal Mytilénéből*³⁵ című verse sikerültebb alkotás, a 114. töredékből vett Sapphó-móttó („Már soha vissza hozzád...”)³⁶ eleve betájolja a szövegek hatókörét. Az innovatív, egy sorral megtoldott *sapphicum* mind a lexikai szórás, mind az intertextualitás játéktérébe belépő jelentések tekintetében (utalások a 31. Sapphó-töredékre) erotikusan provokatív tud maradni, és a metaforák, illetve a tényközlő leírás egyensúlyát is megteremti (*Mint a fésző nősirom*):

*Mint a fésző nősirom esti forrás
partján, hol boszorkagyűrűt az őzek
járnak, s a kigömbölyödő tavaszhold
nézi nászuk, oly gyönyörű e lány, mint
jégmadaraknak*

*színes tolla, gyors rianás szívemben,
táncbaperdült szoknyarepültén fojtó
féltékenység markol, a torkom elfül,
és szememre fátyol ereszkedik már
szét sohse tépem.*

A *Hol jársz, te lány* című vers pedig a 168B elemeire is épít:

*Hol jársz te lány, te, tétova, kékszemű,
dacos dór-ajkú, még fogaid között
ott látom azt a gólyahírt, a
búcsú utolsó pillanatában.*

*Hát ez marad csak, ez a kaján virág,
az éjszakából hova tüntél tavasz,
alvó szemhéjad nem rebbenti
nem veri fel sohatöbbé csókom.*

*Szemöldököd se nézem az est sötét
vankosára dőlve, sem ajkaid,
mint ujjam közt, míg te szunnyadsz
nedve a gyolcstakarómra csordul.*

*Mert más becézi rózsásudvarú nyers
bimbóidat, más csókja alatt remeg
tárt combod, míg én itt dühöngök
éjszatakosra harapva párnám.*

Kovács József *Szapphó vallomása*³⁶ című szövege egy modern *coming out* leszbikus kiserelésben:

*Mondtam én is édesanyámnak azt, mit
annyi lány a lesboszi bajnak: engem
érdekelnem fog a férfi, még ha
férjhez is adnak.*

*Szörös teste vonzani nem fog, durva
bőre kecske illata messze úzi
azt, ki női keblek ezernyi réjtjét
már lelegette.*

*Tudja hát meg mind akít illet; népe
Leszbosz öblös partjainak, meg a szép
Küprosz, és Khiosznak is nőtlen élő
férfi lakói:*

*Nőt nem érnek lesboszi parton. Szapphó
mondja ezt, kit rég nem ölelhet más, csak
macskaléptű drága Agallisz ében
hajkoronája.*

Kovács a heteronormatív elvárások ellen kialakított női retorika idézésével teremt feszültséget, miközben a leszbikusságot medikalizát metaforával „leszboszi bajnak” nevezi.

A vers beszélője mintha egy Sapphó köréből származó tanítvány lenne, aki a lánykor örök idilljét akarja meghosszabbítani életfogytig tartó érvénnyel, egy férfiak nélküli erotikus világ keretei között. Agallisz megidézése a szöveget a 31. Sapphó-töredékkal rokonítja: a halálba ha-

nyató, reménytelen fájdalomába belepusztuló főhős helyére az Agallisz iránti szerelemmel példálózó normateremtő szólam kerül.

5. Sapphó és a leszbikus (és queer) téreőr

A leszbikus irodalom mint a *queer* (azaz a heteronormatív viszonyok megjelenítésétől eltérő) irodalom része Sapphót önmaga evidens origójának tekinti; erről mi sem tanúskodik jobban, mint hogy a legrangosabb leszbikus irodalmi díj is a lesboszi költőnév nevét viseli.

Fabó Kinga nyelvkritikai szövegeit nehéz és kockázatos elhelyezni leszbikus kontextusban, sokkal inkább illik rá a *queer* jelleg. Ennek oka kettős: részint gyakorta retorikai vagy nyelvi kalandként, a nyelv nemi kifejezőképességét tesztelő, terhelésp próbának alávető szövegekről van szó, s az így kiépült identitások képlékenységének lényege épp ez a képlékenység vagy meghatározhatatlanság, aminek ellentmond bármiféle szilárd kategorizálás. A másik ok is a versnyelv természetében rejlik, nem a biológiai vagy a társadalmi nem konfliktusaiban vagy elbizonytalanításában, hanem a nyelvi mechanizmusok költészeté emelt trivialisálásában, mely a groteszkességig lecsúszott, vagy éppen hogy eredendően átlátszó, röntgenképszerű: ez a folyamatában természetessé váló meztelenség minduntalan visszaretten az egészen konkrét testi vágytól, vagy épp visszavágyik abba a kontextusba, melyet „normalitásnak” tartunk. Életveszélyes és nyelv-veszélyes kísérletezés ez egy olyan nyelvel, mely grammatikailag nem tulajdonít különösebb jelentőséget hím- és nőnemnek, de vannak nemi anomáliái: mintha ezek érdekelnék Fabó Kingát igazán, és nem a szó szoros értelmében vett szexus maga. A *Leszbosz; talán*³⁷ című szöveg a csábítás nemi rituálékhoz, testnyelvhez kötött játszmaát leplezi le:

*Amikor üres a szoba,
és üres az ágy,
te vagy a hasonlított:
te hasonlítasz hozzám.*

*Vonz és taszít
csillogó, fekete szemed.
Két szabálytalan nő.
Ki bocsát meg kinek?*

*Test felől fogy el a lélek:
mint akik csak töredékek.
Összpontosítás. Mire jó?
Mit kéreted magad?*

*Egyenlőtlen a harc,
mert a szexet nem tudom bevetni.
Egy férfit el-
csábítani: semmi.*

Miközben Fabó rendszerint a nőiség kategóriákba betonozottságát akarja felszámolni, kénytelen szembesülni a sztereotípiák társadalmi rituáléival, és elismerni, hogy az alkalmi performansza kialakításának nyelve bármennyire stimulatív is,

mégiscsak szótártalan, már elemi lexikai szinten is problematikus. A szexus ösztönnyelve viszont nem mindig lép működésbe a társadalmi rituálék nyelvi stimulációja nélkül („test felől fogy el a lélek”). A test mégis determináló univerzum marad, ám modifikálható, átszerkeszthető annak identitása, vagyis van átjárás (jóformán csak az van) férfi és nő között. Az előbb idézett vers folytatásaként is elgondolható *Leszbosz, talán, most igazán* című opusz az abszolút nő létmódjának az ambivalenciát tartja, mely az androgyn-teóriába torkoll: a magyar nyelv nemi determinátlansága is androgynnek tekinthető, hiszen a nemekkel nem törődve képes beszélni erósról: ez a tökéletesség az őállapot teljességét idézi. A vers az androgyn, Sapphó és Lesbia megidézésével színekdochikussá teszi azt az egót, mely a szerelemben egyesülő, mégis eggyé vált sokként megjelenő identitást látszik jelölni:

*Egyikünk se szép, de vonzó.
Minek akkor a horoszkóp-
háború, a napforduló?
Elég egyetlen mozdulat.*

*A lány fiatal, fényes, férfias.
Én meg az abszolút nő, az
ambivalencia. Ketten együtt:
Androgyn, Szapphó, Lesbia.*

A hermafroditizált, elbizonytalanított vagy kettős identitású test számos Fabó-vers tárgyát képezi:

*Saci – ez meglepő – eredetileg egy Sanyi.
Van olyan Sándor is, aki
született Sarolta. Néha kizsarolja*

*magából a férfit.
Udvarol és udvaroltat.
Férfimódra lovagoltat.*

*Számára ez a vonzerő.
Egyszer férfi, egyszer meg nő.
Van egyszerre mind a kettő.*

*Lehet anális: sadista, mohó.
Vagy orális: finom, tartózkodó.
Mikor melyik? Ha mindegyik: melyik melyik?*

(Saci)

Fabó Kinga szövegeiben nincsenek intertextuális protézisek, az intellektuális irodalomértés, a lét művészetként való szemlélése helyenként idegen tőle, helyenként motívumok szintjén narratív háttérként bukkan fel (az antikok közül Sapphó, Catullus, Platón); sokkal jobban érdekli a közhely leleplezése. „Most működni akarok” – írja *Sajnálom, Catullus* című versében: a testet nemcsak nyelvként hagyja megnyilvánulni, hanem fiziológiai funkcióiban is képes kívülről szemlélni.³⁸ Catullus és Lesbia elcsábítása itt részint az irodalmi hagyomány magunkévá tétele (Fabó ezt is erotikumként látta), részint a hagyomány mögötti referencialitással való játék. Csakhogy a referencialitás is nyelvi természetűvé válik, és a hagyomány-

ba ágyazódik bele: áldozatává esik a szöveggenerálásnak, melynek ösztönmechanizmusai a szexualitás biológiai kódjait utánozzák. Ezeknek a kódoknak a kijátszása a Fabó-vers termékeny és költőileg produktív perverzciója. A hold erotikus képzeteket keltő rezonanciákat eredményezett számos modern költőnél, így Fabó Kingánál is, például a *Telihold* című versben, mely a mono-, poli- és a bi-medikalizáló-tudományoskodó előtagok (a szexualitás hiányát jelző csonkulás) nyelvi természetéből jut el a túlzó (sok), az aprózó (kevés) szintjein át a túlsóig (az átvezetőig), azaz a hold jelképezte biszexualitásig: „Hold varázsa alatt áll. / Vonzza a szem sugarát. / Telihold van odaát. / Látja azt az oldalát.” Való igaz, ebbe a zenei struktúrába belehallik Weöres Sándor versmuzsikája is. Fabónál ilyen alapmotívum a fül: a fül, a fülbevaló vagy az ellenfülbevaló metaforahálója köteteket fog át, a fül fétissé válik, a nyelv befogadásának helye a beszéd aktusának erotikáját jelzi, a behatolást, a reakciót vagy az ellenreakciót, a száj és fül a kommunikációs séma adó-vevő párosát képezi le, mindemellett a metafora szexualizálása azért is különösen izgalmas, mert egyik sem fallikus, vagyis két nőies elemről van szó, miközben az aktív-passzív leosztás is csak korlátozottan érvényes: „És a szájak? Be nem állnak. / És a fülem? A fülem, az néma. / Csak a fülbevalómat cserélem néha. / A fületem, azt nem hagyom.” A fülbevaló a nyelvet jelöli, a vágy nyelvét, mely bizonyos koncentrációban befogadásra, élvezetre alkalmas. Az elhallgatás, akár a hallás, ugyanúgy potens ebben a költészetben, és ugyancsak nyelvként működik: a *Csak a testek öröklődnek; szőke, barátője*³⁹ című versben például így:

*Úgy látszik, ő is
a nőket kedveli.
Jó az izlése.
De csitt, de csitt.*

Az én, az identitás csak alkalmi, ahogy a szexuális aktus is alkalmi konfigurációk sorozata, ahogy a vers is szavak alkalmi konfigurációjának együttese, de ezt az alkalmiságot determinálja valami elemi, amit egyszerűen csak vágnak nevezhetünk: a vágy azonban csak addig viszonzott, míg a vágy tárgyának énje „le nem jár” a mi alkalmi énünk számára. Csakhogy ez a lejárt én belőlünk is építkezett, így összeomlása szükségszerűen tragikus. És itt visszakanyarodhatunk Sapphóhoz is: a fragmentumokban található lányok identitásaihoz a vágy interakciója során kölcsönzött alkalmi én-szegmentumok a sapphói én feloldódásához vezettek, a tragikum kikerülhetlenségéhez.

Az alternatív operaénekesként és rendezőként is elismert Gyimesi Ágnes, azaz Ágens költészetének szexuális polivalenciájába illeszkedik a *Most meg Szapphó*⁴⁰ című szövege, mely a vágy megszövegesülését, megfogalmazódását tematizálja.

*hogy tülekedik a szó
csupa siránkozás
a nap
meg a másnap is
az lesz
ha csücsön
ülünk
meg csak úgy bámészva*

hadakozunk
végfele
meg gondolat ellen
is
játszunk és kérdezőnk
hogyan hova tart a test
meg az ámulat
bírná a dalt
csupán erejét
próbálva keresi
szavát
meg az a

bömbölök én is
csuda-csuda
rohanj meg
a lányt is
kanyarítsd ide
mellém
a dalt is
nyikorogjuk el együtt
mintha a szánk is
múlná a keserűt
meg a gondot
félrehajolva
el-eltalálva
neveznénk meg
teli hangját
gügyögését
mert félrehajolva
jön meg az ize
meg a nedve

Ágens kötete ambivalens visszhangot váltott ki: egyes kritikuskok Ágens színházi-zenei teljesítményei felől olvasták, mások kizárólag irodalomesztétikai horizontból. Kurdy Fehér János

szerint „Ágens munkái lelki tetoválások, melyeket ős retteneink formálnak, és mint alapképek égnek belénk”.⁴¹ Az ösformák erotikus mintázatai közt kap helyet Sapphó emlékezete is, melynek funkciója e költészetben javarészt a leszbikus szex megjelenítésére korlátozódik. Kurdy Fehér időnként értelmezői nyelvként maga is átveszi Ágens hangnemét, például amikor az „alkotói én kétségbevonásával és mindentudásával” való „kötelező pöcsölésről” beszél. Ágensnél valóban koherensnek és megkérdőjelezhetetlennek tűnik az én: ez a *persona* azonban egy példátlanul intim színházban fellépő *actor*, azaz igényli a segédletet, a gesztust, a koreográfiát, a mimikát, a hangot. Gáborják Ádám szerint Ágens „egy merészen villonni hangolású vágánsköltészet női változatát próbálja meg kidolgozni”, ám ez nem igazán sikerül, főként nyelvi akadályok miatt, mivel „minden vers ugyanazon a minimalista, dísztelen, realista nyelven szólal meg”.⁴² A villoni jelző nem túl meggyőző, poétikailag e szövegek sokkal közelebb állnak a neoavantgárd performanszdokumentációk anyagaihoz. A *Szabad ötletek jegyzékének* spontaneitását csak a folyton felbukkanó sztorizás töri meg. A szexuális identitás bizonytalanságai, instabil kategóriái, akárcsak Fabó Kinga kötetében, itt is erőteljesek, ám a különbség az, hogy itt inkább lelepleződik egy másfajta, szubkulturális vagy intim stabilitásuk, például: „férfiként viselkedsz, / pedig nőnek szeretnél látszani, / fiú – azt mondom, így, ahogy írom, / buzi vagy” (*Livia bulija*). Ágensnél mintha mindennek lenne feltételezett célja, ahogy a Sapphó ihlette versben fogalmaz: „játszunk és kérdezőnk / hogy hova tart a test”. És épp ez a testtel űzött játék, a testre való folyamatos rákérdezés a kortárs magyar líra egyik kulcsproblémája.

Egy ilyen tanulmány keretei közt, ekkora anyagbőség mellett természetesen csak a felvillantás lehetősége adatik meg: ezek a felvillantások azonban világosan jelzik, hogy Sapphó költészete erőteljes hatást gyakorolt és gyakorol költészetünkre mind tematikailag, mind pedig a maga mítoszait illetően, illetve a leszbikus identitás megkonstruálására alkalmas alapstruktúráként is.

Jegyzetek

- 1 Szapphó 1990, 170.
- 2 Winkler 1993, 577–594.
- 3 Stehle Stigers 1991, 45–61.
- 4 Williamson 1996, 248–264. E kötet egész fejezetet szentel a női erotikának Sapphó költészetében (175–264).
- 5 Lardinois 1989, 15–35; Mcintosh Snyder 1997; Grahn 1985; Page 1995, 127–145.
- 6 Greene 1996; Reynolds 2000, 307–423.
- 7 Abbott–Love 1972. (A kötetben egyszer említődik Sapphó neve a 178. oldalon, a feminizmus előfutáraként.)
- 8 Sappho 1975. (A kötet Sapphó-fordításokat és leszbikus szerettekéseket bemutató szoftpornográf művészfotókat tartalmaz.)
- 9 Hatvany 1909, 367–379.
- 10 Németh 1990, 188–197.
- 11 Franyó 1922.
- 12 Franyó 1958, 36–37.
- 13 Kallós 1921, 41.
- 14 Faludy 1988, 23–26. Ezekből csak nyolc került át a Gloria Kiadó által 2001-ben kiadott *Görög költészet* című kötetbe, mely a *Faludy tárlata* sorozatban jelent meg.
- 15 Lázary 2000, 640.
- 16 Babits fordításában: „Letűnt a fiastyúk és a / hold is: tovaszállt az éjféli; / elmúlt a találka-óra / s én itt heverek – magamban!” Szabó Lőrinc fiatalkori fordítása: „Immár lemerült a hold és / a Pléiadok, – éjféli van, / elmúlt a találka-óra / és én egyedül virrasztok...”. Szapphó 1990, 127, illetve 162. Péterfy Jenő prózafordítása: „elült a hold már s a fias tyúk, éjféli van, az idő repül s még mindig magam alszom egyedül”. Péterfy 1901, 363.
- 17 Sapphó 1985/86, 236–237.
- 18 Imre 2008, 1131–1140.
- 19 Imre 1987, 130.
- 20 Kerék 1999, 24.
- 21 Németh 1996, 297.
- 22 Schein 1996, 39.
- 23 Erdős 1906, 55–103.
- 24 Menyhért 2009, 52. A versből két stófiát Komlós Aladár is közöl: Komlós 1959, 393.
- 25 Menyhért 2009, 40.
- 26 Radó 1886, 111–112.
- 27 Csengery 1933, 49–56.
- 28 Komlós 1959, 392.
- 29 Komlós 1959, 393.

- 30 Finta 2010.
 31 Basku 2010, 217–223.
 32 Csordás 2010, 74–77.
 33 Gion 1998, 5.
 34 Bán 2007, 14.
 35 Tóth 1980, 52–53.
 36 Kovács 2008, 70.

- 37 Fabó 1996, 18.
 38 Vö. Szapphó 1990, 144.
 39 Fabó 1996, 29.
 40 Ágens 2007, 11–12.
 41 Kurdy 2007.
 42 Gáborják 2008.

Bibliográfia

- Abbott, Sidney – Love, Barbara 1972. *Sappho was a Right-On Woman. A Liberated View of Lesbianism*. Stein and Day, New York.
- Ágens 2007. *Kúrós versek*. Barrus, Budapest.
- Bán Zsófia 2007. „Zsebtükör”: *Kalligram* 16/7–8, 14.
- Basku Anita Andrea 2010. „Szapphó, a romantikus antik szüfrasset”: *Agria* 2010. tél, 217–223.
- Csengery János 1933. *A görög líra gyöngyei*. Városi Nyomda és Könyvkiadó, Szeged.
- Csordás László 2010. „Csak a vers mértéke örök”: *Együtt* 2010/4, 74–77.
- Dubois, Page 1995. *Sappho is Burning*. The University of Chicago Press, Chicago, 127–145.
- Erdős Renée 1906. *Új dalok. Kleopátra*. Pallas Részvénytársaság Nyomdája, Budapest.
- Fabó Kinga 1996. *Elég, ha én tudom*. Seneca, Budapest.
- Faludy György 1988. *Test és lélek*. Magyar Világ, Budapest.
- Faludy György 2001. *Görög költészet*. Glória, Budapest.
- Finta Éva 2010. *Szapphó a szirten. Versek (2006–2007)*. Bíbor Kiadó, Miskolc.
- Franyó Zoltán 1958. *Évezredek húrjain I.* Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Marosvásárhely.
- Franyó Zoltán 1922. *Lesbos*. Hellas Verlag, Bécs.
- Gáborják Ádám 2008. „Csak szex és más semmi?»: www.revizoronline.com
- Gion Nándor (szerk.) 1998. *Erotikon. Antológia*. Altera Svájci–magyar Könyvkiadó, Budapest.
- Grahn, Judy 1985. *The Highest Apple: Sappho and the Lesbian Poetic Tradition*. Spinsters, Ink, San Francisco.
- Greene, Ellen (szerk.) 1996. *Re-reading Sappho. Reception and Trans-mission*. Berkeley, The University of California Press, London.
- Hatvany Lajos 1909. „Sappho”: *Nyugat* 2, 19, 367–379.
- Imre Flóra 2008. „Egy tolvaj vallomása avagy az intertextualitás”: *Holmi* 20/9, 1131–1140.
- Imre Flóra 1987. „Sapphicus”: *Szép versek 1986.*, szerk. Ilia Mihály. Magvető, Budapest, 130.
- Kallós Ede 1921. *Sappho*. Fővárosi Könyv és Lapkiadó Rt., Budapest.
- Kerék Imre 1999. „Szapphó-változatok”: *Új Forrás* 31/2, 24.
- Komlós Aladár 1959. *A magyar költészet Petőfitől Adyig*. Gondolat, Budapest.
- Kovács József 2008. „Szapphó vallomása”: *Zempléni Múza* 8, 70.
- Kurdy Fehér János 2007. „Tetovált térképek”: *Élet és Irodalom* 2007. július 27.
- Lardinois, André 1989. „Lesbian Sappho and Sappho of Lesbos”: Jan Bremmer (szerk.): *From Sappho to De Sade: Moments in the History of Sexuality*. Routledge, New York, 15–35.
- Lázary René Sándor 2000. „René szerelmes éneke Sappho után, de újra csak Catullusból!»: *Holmi* 12 (2000/6).
- McIntosth Snyder, Jane 1997. *Lesbian Desire in the Lyrics of Sappho*. Columbia University Press, New York.
- Menyhért Anna 2009. „Szerelem és kánon között. Erdős Renée”: *Palócföld* 55/3, 40–67.
- Németh György 1990. „Sappho Nostra”: *Szapphó fennmaradt versei és töredékei görögül és magyarul*. Helikon, Budapest, 188–197.
- Németh György 1996. *A zsarnokok utópiája. Antik tanulmányok*. Atlantisz, Budapest.
- Péterfy Jenő 1901. *Összevűjtött munkái I.* Franklin, Budapest.
- Radó Antal 1886. *Görög költők*. Athenaeum, Budapest.
- Reynolds, Margaret 2000. *The Sappho Companion*. Palgrave, New York.
- Sappho 1975. *The Art of Loving Woman*. Chelsea House, New York.
- Szapphó 1985. „LP 1, LP 31”: *Antik Tanulmányok* 32, 236–237.
- Schein Gábor 1996. *Elhangolás*. JAK–Balassi, Budapest.
- Stehle Stigers, Eve. 1991. „Sappho’s Private World”: Helene P. Foley (szerk.): *Reflections of Women in Antiquity*. Gordon and Breach, New York, 45–61.
- Szapphó 1990. *Fennmaradt versei és töredékei görögül és magyarul*. Szerkesztette Németh György. Helikon, Budapest.
- Tóth Bálint 1980. *Túl a veszett kert fáin*. Magvető, Budapest.
- Williamson, Margaret 1996. „Sappho and the Other Woman”: Ellen Greene (szerk.): *Reading Sappho. Contemporary Approaches*. University of California Press Berkeley, Los Angeles, 248–264.
- Winkler, John J. 1993. „Double Consciousness in Sappho’s Lyrics”: Henry Abelove – Michèle Aina Barale – David M. Halperin (szerk.): *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Routledge, New York, London, 577–594.

Polgár Anikó (1975) irodalomtörténész, műfordító, a nyitrai Konstantin Egyetem Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézetének docense. Kutatási területe a magyar műfordítás története és az antikvitás magyar hatástörténete.

Legfontosabb publikációi:

Catullus noster. Catullus-olvasatok a 20. századi magyar költészetben (2003)

Ráfogások Ovidiusra. Fejezetek az antik költészet magyar fordítás- és hatástörténetéből (2011).

„Legfeketébb elefánt” Horatius 12. epódosa magyarul

Polgár Anikó

A *quid tibi vis, mulier, nigris dignissima barris* („mit akarsz, asszony, te fekete elefántokhoz illő?”) kezdetű epódot Kazinczy szerint ki kellene hagyni Horatiusból, amennyiben a verseit magyarra fordítanánk. Mondhatnám talán – írja német nyelvű levelében Kazinczy¹ – Horatiust fordítva a „turgentis verbera caudae”² helyett, hogy „a megdagadt f... püfögetései”, a *numquid ego a te magno prognatum deponso consule cunnum*³ megfelelőjeként pedig, hogy „kivánok e én tőled egy nagy Consul csinálta p-t”? Az indoklás szerint: „Wir leben nicht in Rom” (Mi nem Rómában élünk); vagyis a latin nyelv és a Horatius korabeli római kultúra természetesnek tartja azt, ami magyarul és a mi kultúránkban nem megengedett. A két kultúra közti párhuzamot egy anekdotával is szemlélteti: maga Cato is elment Flóra circusába, de egyetlen erkölcsös férfi sem menne el gróf Fekete János⁴ generális banchanálijára, amelyen 16 meztelen pár táncolt.

Nem véletlen, hogy a Kazinczy által emlegetett kényes tartalmú tizenkettedik Horatius-epódos hatástörténete viszontagságos volt. Az archilochosi hagyományhoz kötődő invektívát (akárcsak a hasonló tárgyú 8. epódot) a régebbi szövegkiadók és fordítók nem tudták beilleszteni a hagyományos Horatius-képbe. Virág Benedek epódos-fordításai közül ez a kettő szinte észrevétlenül marad ki: az epódosok számozása ugyan folyamatos, ám a két kihagyott vers révén a számozás eltolódik.⁵ A csúsztatást csak a későbbi szövegkiadás jelzi.⁶ A két epódos kihagyását magától értetődőnek tartja a 20. század első felében íj. Szász Béla⁷ és Csengery János⁸ is. „A 8. és 12. epódus – írja Horatius-monográfiájában Falus Róbert⁹ –, melyeket a szemérmes kiadók és fordítók gyakran kihagynak a maguk képmására átformált Horatiusból, útszéli hangjával kelti fel a figyelmet. Mindkettőben egy fiatal férfitestre vágyakozó vénasszonyt támad a költő, olyan drasztikus jelzőkkel illetve a hölgyet, amelyeket Archilochos is megirigyelhetett volna.”

A hangnem nemcsak a szövegkiadókat és fordítókat, hanem a szövegmagyarázókat is megdöbbenetette, s ezt a megrökönyödést gyakran az elhallgatás jelzi. Azon talán már nem is csodálkozunk, hogy akad olyan 19. századi kommentár, amely minden Horatius-epódot viszonylag terjedelmes előszóval, tartalmi összefoglalóval (*argumentum*) és részletes, az egyes latin szöveghelyek értelmezésére vonatkozó lábjegyzetes magyarázatokkal lát el, ám a 8. és 12. epódosnak csak a pusztán szövegét közli, mintha ezek a költemények mintegy maguktól értetődőek lennének, vagy mintha az értelmező nem tartaná etikusnak, esetleg Horatiushoz illőnek ezeket is interpretálni.¹⁰ Annál megdöbbenőbb, mikor egy 21. századi, rangos kiadónál megjelent Horatius-monográfia¹¹ szerzője is hasonló etikai aggályok miatt, a visszataszító témára hivatkozva utasítja el a két epódos tárgyalását.

A szexuálisan kielégíthetetlen vénasszony témája önmagában nem lenne ennyire botrányos: ám a szelídebb lelkű, főként a modernitás előtti filológusokat elsősorban a szöveg hangneme, kifejezéseinek durvasága, az érett Horatiustól idegen, vaskos tónusa riasztotta el. Erre a vaskosságra számos magyarázat is akadt: egyesek az imitált görög iambos archilochosi természetével magyarázták, mások népies jelleget tulajdonítottak neki. Timothy S. Johnson a *carmen amoebaeum* hagyományát véli felfedezni

az epódos pergő szerkezetében:¹² mintha egy minidramába hallgathatnánk bele, amelyben a beszélők alaposan kiosztják egymást, a diadal minden reménye nélkül, gyakorlatilag elbeszélve egymás mellett. Robert W. Carrubba alaposan összegezte a műfaji kérdéseket: a kutatók lényegében megegyeznek abban, hogy személyes invektíváról van szó, az iambos egyfajta római variánsáról, amit Carrubba az „elvadult testi és erkölcsi aischrologia (obszcén szidalmazás)” retorikai sémájába sorol, az iker 8. epódossal együtt.¹³ Mintegy a költő apológiájaként vagy a költemény interpretatív megszelídítéseként értelmezhető az a föltevés, mely szerint a költemény átvitt értelemben egy (a vénasszonyhoz hasonlóan durva) irodalmi stílust támad: metaforikus értelemben a 8. és 12. epódosban a szerelmes az irodalom szerelmese, a *meretrix* pedig egyfajta anti-múza.¹⁴

Jelen írás apropója ennek a meglepő hatástörténetű 12. epódosnak egy nemrégiben előkerült, tudomásunk szerint közöletlen (a bibliográfiák által számon nem tartott) magyar fordítása: megpróbáljuk ezt a fordítástörténeti szempontból különösen izgalmas fordításváltozatot az epódos további ismert magyarításaihoz viszonyítva értelmezni, s néhány megjegyzést szeretnénk tenni a fordítás meghökkentő jellege kapcsán.

Egy Horatius-kötet háttérmunkálatai

Horatius magyar fordítástörténetének nemcsak a kevésbé feldolgozott kezdeti szakasza tartogathat még meglepetéseket, hanem a viszonylag jól dokumentált 20. századi is. A fordítástörténeti szempontból reprezentatív kiadványnak szánt, az átköltések, átiratok irányába is nyitott *Horatius nostert* mintegy felülíró, a fordítást a latin szöveg tükörképeként tételező 1961-es Horatius-kötet szerkesztői munkálatainak nyomán követése révén már a későbbi Horatius-vitát megelőlegező nézeteltéréseknek, véleményütközéseknek lehetünk tanúi. A kötet magyar fordításait szerkesztő, s egy új műfordítói paradigmát megalapozó Devecseri Gábor hagyatékában fennmaradt dokumentumok (levelek, korrektúra-részletek, a Horatius-kötethez begyűjtött, gyakran közöletlenül maradt vagy átdolgozott formában megjelent fordítások) a kor hatalmi struktúráihoz való igazodás mellett a műfordításról való gondolkodás átalakulásáról is tanúskodnak.

A kötet megjelenését megelőző vitákra, a fordítások folyamatos, többlépcsős szerkesztői-költői csiszolására Devecseri a kötethez írt verses utószóban is utal: „Nem csoda hát, hogy igen sokszor, sok változatokban / jött és ment hozzám és tőlem megmagyarított / ódáid soka”.¹⁵ A levelezésben néha megtaláljuk a vers egy-egy célzásának, a név és konkrét adatok említése nélkül megverselt anekdotájának a kulcsát, s arra is találunk példát, hogy a költő egy-egy levélszöveg részletét idézi mintegy a szerkesztői előmunkálatokat illusztrálandó, a prózában megírt levélrészletet bravúrosan hexameterbe ültetve át. A verses levélben említett „jótüzü költő”¹⁶ például, aki azon háborgott, hogy csak egyetlen versfordítással szerepelhet a Horatius összesben, nem más, mint Jobbágy Károly, aki az 1. könyv 15. ódájának fordítását is magára szerette volna vállalni. „Vasárnap nem tudtam szólni, szinte torkomra forrasztotta a szót az az elhatározásod, hogy a Pastor...-t nem én csinálom. Megmondom őszintén, nagyon szégyellem magam és nagyon bánt, hogy így csak egy verssel szerepelek az antológiában, akárcsak az a diák, az Orbán, akit említettél, vagyis ennyit számítok, ennyi a súlyom a költők között” – írja Jobbágy a Devecserinek küldött, 1960. június 27-én kelt levelében.¹⁷ Úgy látszik, Devecserit meghatotta ez a kérés, hiszen a kötetben a *Carm.* 1, 15-öt Jobbágy Károly fordításában közli (igaz, a levelezésben fennmaradt, Jobbágy által küldött változattól a közös csiszolás eredményeképpen némiképp eltérő változatban). Egyébként

Horatius: 12. epódos

A' bűdös Banyára.

*Valld-ki mi kell neked óh méltó banya rest elefántra
Mit nekem a' leveled 's adományod?*

A' kinek ezt írod, nem erős ifjú 's tukacs orrú;

Mert igen érzem én, ha tenéked

Pólüposzod van-e vagy bak bűzlik hónod alatt, mint

Eggy érzékeny eb érzi hol a' vad.

Ah mi verejték és mi gonosz szag jó valamennyi

Tagjaiból, mikor a' neki bősülett

Renyhe dühét csilapítani siet! Lemarad neki kedves

Mázza, fogas-gyíknak ganajából

Kendőzött szép színe: farát úgy hányja hogy ágyát

Rontja repesztgeti lány takaróját.

Óh mikor ingerlvém ezt hányja szememre hogy érzőbb

És tüzebb legyek Inaktámhoz.

Azt te csak egy éjjel háromszor bántod: elég itt

Egy puha csin. Ah Lesbia vesszen

A' ki, hol én embert keresék 's a' Kósi Amüntász

Volna jelenn, eggy bászlit ajánlott.

Annak igátlan erős ágyékábann az in úgy áll

Mint halmonn nőtt új gyökeres fa.

Mert kinek-is készülett kétszer festett puha bársony

Tiruszi szép köntös? Neked éppenn.

Több vendégei közt hogy ugyan ne lehetne kit úgy mint

Tégedet asszonyod égve szeretne.

Óh boldogtalan én! de te, mint a' kecske oroszlányt,

'S gyáva juh farkast, engemet úgy ójsz.

Édes Gergely fordítása

Horatius: 12. epódos

„Szörnyű nagy állat-tagra való nő, mondd, mit akarsz hát? gazdag ajándékot, levelet mért küldesz? Nem vagyok én izmos fiu már, de azért van jó szímatom, jobb mint a kutyáé, mely vad után fürkészh, s szaglászom, hogy polip-é, vagy bak bujt boglyas hónod alá? Mily izzadt, orrfácsaró szagot áraszt szét ez a ványadt test, míg bőszt vágyára egy elsült férfifaroktól vár nyugovást. Atázva a püder már, lecsorog, meg véle a festék, mely krokodilszar színű. Az ágy is már a toszástól széthull, és a falak repedeznek.”
S undorodásomat így ingerli vadul karatyolva:
„Inachián nem lankad erőd, őt éjtszaka elhálod háromszor is, ám velem egyig sem jutsz. Vesszen Lesbia, mert ő kan-keresés közben, te erőtlen, téged ajánlott, bár kéznél volt Cous Amyntas, az, kinek ágyékán jobban feszül izma, keményebb, mint fiatal törzs domb tetéjében.
Tyrusi biborban megfestett gyapjuszövevel kit leptem meg? Persze, no téged: egyenlők közt hogy ne legyen vendég, kit a nője mint a tiéd téged, becsül úgy. Ó, jaj, boldogtalan, én, mert úgy futsz, mint ahogyan fél bárány farkast, szarvas oroszlánt.”

Kemény Dezső fordítása

a kötet végső változatában a levélben említett Orbán Endrétől is két műfordítás (*Carm.* 1, 5 és *Carm.* 1, 29.) szerepel. Nyilvánvaló, hogy a Horatius-összesbe bekerülni presztízskérdés volt, s a kimaradásnak lehettek ideológiai, fordításszemléleti, de személyes okai is.

Kemény Dezső epodós-fordításához, mely a Petőfi Irodalmi Múzeumban lévő Devecseri-hagyatékban maradt fenn, sajnos nem társul a Jobbágy fordításához hasonlóan a körülményekről is számot adó kísérő levél, ám a versfordítás hangvétele egyértelműen indokoltá teszi, hogy Devecseri nem ezt a szókimondó, s egyes elemeiben még ma is meghökkentő fordítást válogatta be a kötetbe, hanem Orbán Ottó sok tekintetben decensebb szövegét. A fordítás a „Versgyűjtés a Horatius összes versei c. kötethez” feliratú dosszié része, több más, a kötetbe módosított változatban vagy más költő fordításában bekerült szöveggel együtt. A fordító Kemény Dezső (1925–2002) egy ideig a budapesti egyetem magyar–latin–görög szakán is tanult, ám nem szerzett diplomát, s később Dunaújvárosban letelepedve populáris (elsősorban tudományos-fantasztikus) regények írásában jeleskedett. Mivel a fordítás születésének körülményeit nem ismerjük, a továbbiakban a szövegelemzésre koncentrálni próbáljuk meg néhány példán megmutatni ennek az 1950–60-as években nagyon is újszerűnek ható költői-fordítói nyelvnek a jellegzetességeit.

„Szörnyű nagy állat-tagra való nő”

A vers *in medias res*, egy számon kérő, méltatlankodó kérdéssel indul, majd Horatius azonnal aposztrofálja is az invektíva áldozatát: a *mulier nigris dignissima barris* fordulatot Orbán Ottó a „legfeketébb elefánt méltó szeretője”-ként adja vissza. A vers korábbi fordítója, Erdődy János asszonyról beszél, aki „méltó roppant elefánthoz”,¹⁸ Édes Gergely banyáról, aki méltó „rest elefántra”.¹⁹ Bede Anna félreérti a sort, hiszen nála a boszorkának nevezett nő maga „sötét elefánt-fajzat”.²⁰ Az elefánt-motívum klasszikus magyarázata szerint a *barrus niger* általában a rondaságra, vadságra és a hatalmas termetre tett utalásként értelmezik. A fekete a szennyes, az elefánt az ormótlan és idomtalan szertetőre utal. De korán felbukkan az a nézet is, miszerint a *barrus niger* obszcén metafora, és lényegében a hatalmas etióp phallosra tett célzás. Egy 1828-as etimológiai szótár a tradíció e kétarcúságát pl. így írja le: „The Delphin editor remarks »Digna amatoribus similibus elephantis, qui odore sunt graves, forma truces, mole terribiles«. Gesner’s Edition thus notes: »Nigris pro Aethiopicis. Oportet autem *barros* esse bene mutoniatos.«²¹ Kemény Dezső magyarázata ellentétben a többivel, ehhez a fallikus megoldáshoz áll közelebb: „Szörnyű nagy állat-tagra való nő, mondd, mit akarsz hát?”

A vers egyik lényegi vonása a testek bizarr költői anatómiájának megjelenítése: a két test radikális ellentéte egymásnak. A fiatal férfi teste életerős, „normális körülmények közt” potens, sőt, egyenesen fallikus. Az asszony épp e fallikus test számára képtelen érzéki környezetet teremteni, sőt ellehetetleníti azt, vagyis valósággal fiziológiai nivoltában veszélyeztetni. Ugyanakkor a női alapállás épp e fallikusság imádata és magasztalása: e magasztalás bizonyítékai pedig a nők, Inachia és Lesbia gyönyöreik. „A Lesbia-név választása aligha szándékolatlan; Clodia – Heinze szerint – ekkortájt jó ötvenes lehetett” – írja kommentárjában Borzsák István.²² Ha ezt a feltevést elfogadjuk, akkor nyilvánvalóan érzékelnünk kell azt az intertextuális játékot is, amelyet Horatius Catullus költészetével és mítoszával üz. Ennek nyoma a hónaljbüzt leírásában is megjelenik. A telhetetlen Lesbia mint barátnő így egyszerre lesz a szexuális féltelenség példája és a férfipotencia előtesztelője.

A látszatra magasabb rendű férfidicsekvés azonban az *inertia* magyarázata is lehet, elképzelhető tehát egy olyan olvasat is, mely lényegében kifogásokat keresve menekül a retorikai sémákhoz, nehogy épp a magasztalt fallikusságon essen csorba. Horatius e verse a 8. epódossal ellentétben még azt sem állítja, hogy itt is egy különösen vén öregasszonyról lenne szó. Az is kiderül, hogy a férfi sem épp fiatal: már járatos a szerelem művészetében. A férfi korára való utalás Orbánnál és Keménynél erotikus konnotációkat ébreszt, és anticipációs karaktert nyer, mintha jelezné a kudarcot: „nem vagyok én telivér fiatal” (Orbán Ottó ford.), „nem vagyok én izmos fiu már” (Kemény Dezső ford.). Ezzel szemben Erdődy szövege a szerelemben való jártasságot emeli ki: „én nem vagyok immár zöldfülű ifjú”. Erdődynél a kielégülés tárgyát jobban megválogató, ajándékokra nem szoruló férfi jelenik meg, ezzel szemben Orbán megoldása mintha potenciavesztést jelezne.

Kétségtelen, hogy a nő különféle, korát meghazudtoló eszközöket vet be, de mégsem eleget, hiszen például parfümöt nem használ. Az is világos, hogy a nőnek fiziológiailag nem volt gondja a testi szerelemmel, hiszen Amyntas, akit ugyan kidozott, szexuális adottságaiban pontosan ellentéte a vele szóváltásba kerülő férfinak. Amyntas testileg ideális férfi, a bika (*taurus*) megfelelője. Az elefánt–bika páros e ponton nyeri el értelmét: a férfi szerint a nő Pasiphae bikájánál is nagyobb,²³ természetesebb szeretőre vágyik. Amyntas és a versben megszólaló férfi ellentéte metaforikusan az idill és az idill megbontása között feszül: Amyntas megzabolázhatatlan péniszé úgy feszül, mint fiatal fa a dombokon. Metaforikusan ebbe az idillbe törnek be a vadat szimatoló kutyák, de csak kecskebakszagot és iszonyú büzt éreznek. A két hasonlat párhuzamossága feszültségeremtő erejű. Horatius bámulatosan érzékelteti azokat a fiziológiai folyamatokat, melyek itt lejátszódnak: a nagy nehezen összehozott undorító aktus libidója párhuzamosan csökken a nő vonzerejével. Az aktus fiziológiai leírása metaforikusan belekódolódik a versbe, a krokodiltrágyával bemázolt arc egyúttal az undorító vulva jelképe is, hiszen a vers alapvetően redukciós természetű, és a tehetetlen (vagy épp nagyon is potens) fallikust állítja szembe a komikussá duzzasztott, kielégíthetetlen női vággyal.

Jellemző az a nézet is, mely a versben megszólaló férfi hangját lírai önvallomásként kezeli, azaz magával a költővel azonosítja. Borzsák pl. az *aequalis inter* hátravetett praepositíója nyomán jegyzi meg: „mintha szegény H.-nak kedve lett volna ilyen *mulier*-rel és ajándékaival dicsekedni”.²⁴ A vers férfi beszélőjét egyértelműen a költővel azonosítja Lindsay C. Watson kommentárja is: „Epode 12, like Epode 8, is Horace’s riposte to an old woman who complains of his inadequacy as lover.”²⁵

A vers fordításának egyik sarkalatos eleme tehát az erotikus kétértelműségek metaforikus kidolgozása, illetve az obszcenitás mértékének hozzáigazítása a magyar fordítói hagyományhoz. A fordítók megpróbálták egy olyan átlátszó túlzásretorikát kidolgozni, mely minden alantas tárgya ellenére képes az inveciózus sokértelműséget, a szemantikai széttartást és rétegeztséget is érzékeltetni.

Erdődy 1946-ban megjelent fordításában épp a kétértelműség válik uralkodóvá és dominánssá, illetve az obszcenitást olykor sterilebb, orvosibb hangulatú szóválasztással oldja meg, a *penis* így lesz pl. férfitag. Orbán ebben az esetben a metaforát választja: „kézben a bunkó”. Az értelmezés problematikusabb pontja a *penis* szó jelzője; Kemény Dezső merész

hangvételi fordításának a *pene soluto* jelzős szerkezet magyarázása az egyik sarkalatos pontja. A fordítók egy része a jelzős szerkezetet vagy magát a jelzőt kihagyja.

cum pene soluto

indomitam properat rabiem sedare (Epod. 12, 8–9)

„mikor a’ neki bősültre

Renyhe dühét csilapítani siet!” (Édes Gergely ford.)

„Vad vágyát ez a nő a feszülő

Férfitagommal kívánná enyhíteni” (Erdődy János ford.)

„mikor immár

kézben a bunkó, megvan! s tömnéd fújva magadba”

(Orbán Ottó ford.)

„már feszülő botom újra lekókad.

Féktelen őrzöngés sürget, hogy vágyad eloltsad”

(Bede Anna ford.)

A *pene soluto* kifejezésnek Lindsay C. Watson kommentárja²⁶ háromféle értelmezési lehetőségét sorolja fel. Az első értelmezés szerint a *penis* azért *solutus*, vagyis lekonyult, mert az undorító körülmények egyáltalán nem tudták felingerelni (ezt a Petroniustól vett, az impotenciára vonatkozó hasonló kifejezések is alátámasztják). A második értelmezés szerint a *penis* az aktus egyszeri megtörténte után lett *solutus*, vagyis petyhüdt, a kielégületlen asszony azonban ismételtelen fel akarja ingerelni, ezért tesz majd később szemrehányást, hogy Inachiával háromszor is tud egy éjjel (*Inachiam ter nocte potes*), míg vele az egy is alig jön össze (*mihi semper ad unum mollis opus*). A harmadik értelmezés szerint a *solutus* azt jelzi, hogy kész a mag kilövellésére (*semen profundente*). Kemény Dezső fordítása ehhez a harmadik értelmezési lehetőséghez áll közel:

„míg bősü vágyára egy elsült

férfifaroktól vár nyugovást.”

Az eufemizáló törekvésekre példa a krokodil ürülékének megnevezése is, mely Erdődynél a krokodil „szennye”, Orbánnál és Bedénél pedig „ganaja”, s Édes Gergely szintén a „fogas-gyíknak ganajá”-ról beszél. Borzsák kommentárja a krokodilürülék-motívumot így magyarázza: „ókori szakvélemény (Plinius: *N. h.* XXVIII 8, 108) szerint egy bizonyos fajta krokodilus illatos virágokkal él, és így belső részei is kellemes illatúak és gyógyító hatásúak”.²⁷ A *colorque / stercore fucatus crocodili* magyarázása Kemény Dezső fordításának az 1950–60-as években talán legmeghökkenőbb eleme lehetett: „véle a festék, / mely krokodilszar színű”.

A meghökkenő téma az oka, hogy a filológusok csak ritkán hangsúlyozzák a vers erényeit. A priapikus költészet monográfusa, Amy Richlin szerint az epódos konstrukciója arányos, mondhatni elegáns, a nyelvezete pedig élénk és meglepő.²⁸ El kell ismernünk, hogy műfaj- és toposztörténetileg is számos újítással bírő szövegről van szó. Az arányos kompozíciót az 1961-es Horatius-összesbe beválasztott fordításnak, Orbán Ottó művének is sikerült érzékeltetnie, Kemény Dezső fordítói szóválasztásának merészsége azonban nyelvi szinten is a Horatius-verséhez hasonló meglepetéseket tartogat.

Jegyzetek

Ezúton szeretnék köszönetet mondani a PIM Kézirattára munkatársainak, különösen a Devecseri-hagyaték gondozójának, Komáromi Csabának a kutatásaimhoz nyújtott segítségért.

- 1 Kazinczy Romy Károly Györgynek, 1815. december 16. Kazinczy 1903, 355.
- 2 Idézet Horatius szatíráiból (II. 7, 49). Horváth István Károly fordításában: „a duzzadt virgács ütlegeit”. Horatius 1961, 475.
- 3 Idézet Horatius szatíráiból (I. 2, 70). Horváth István Károly fordításában: „nagy consul nemzette lyukat [...] kértem-e én tőled?” Horatius 1961, 373.
- 4 Galanthalai gróf Fekete János maga is az antik erotikus költészet fordítója, *Amores-* és *Ars amatoria*-fordítása kéziratban maradt. Bővebben lásd Polgár 2011, 169–189.
- 5 Horatius 1817.
- 6 A szövegkiadó a 8. epódos kimaradásáról nem tesz említést, a 12. epódosnál azonban jelzi a számozásbeli bizonytalanságot, s lábjegyzetes megjegyzést is ír: „Horác 12-ik ódáját kihagyá Virág”. Horatius 1862, 162.
- 7 „Horatius ódáit és epódosait – két epódos kivételével – nyujtom itt az olvasónak a korunkban és nyelvünkben használatos vers-alakokban fordítva.” Horatius 1913, 1.
- 8 Csengery nemcsak a 8. és 12. epódost hagyja el, hanem a 11.-et is: ezeket a Csengery Horatiusát a 20. század végén újra megjelentető Bálint István János az 1961-es Horatius összesből vett fordításokkal helyettesíti. Horatius 1997, 204, 208–209.
- 9 Falus 1958, 49.

- 10 Horatius 1853, 294 (8. epódos) és 303 (12. epódos).
- 11 Maurach 2001, 44.
- 12 Johnson 2012, 144–146.
- 13 Carrubba 1969, 43.
- 14 Clayman 1975, 57, 60.
- 15 Horatius 1961, 621.
- 16 *Uo.*
- 17 Petőfi Irodalmi Múzeum, Devecseri-hagyaték.
- 18 Horatius 1946, 153.
- 19 Horatius 1819, I. kötet, 215.
- 20 Horatius 1989, 182.
- 21 „Az ifjúság számára készült kiadás szerkesztője megjegyzi: »Olyan elefánthoz hasonló szeretőket érdemel, akiknek kellemetlen a szaguk, vad a kinézetük és rendkívül nagy testűek.« Gesner kiadása a szöveghelyet így magyarázza: »A *nigris* jelző az etiópiákat jelenti. *Barri* alatt viszont szükségszerűen a hatalmas hímveszőjű férfiakat kell értenünk.» Valpy 1828, 48.
- 22 Horatius 2002, 557.
- 23 Horatius 2002, 556.
- 24 Horatius 2002, 557.
- 25 „A 12. epódos, akárcsak a 8., Horatiusnak egy öregasszonyhoz intézett találó válasza, aki azt panasolja, hogy szeretőként nem állja meg a helyét.” Watson 2003, 382.
- 26 Watson 2003, 400.
- 27 Horatius 2002, 556.
- 28 Richlin 1983, 113.

Bibliográfia

- Carrubba, Robert W. 1969. *The Epodes of Horace: a study in poetic arrangement*. The Hague, Mouton.
- Clayman, Dee Lesser 1975. „Horace’s Epodes VIII and XI: More Than Clever Obscenity?»: *The Classical World* 69, 55–61.
- Falus Róbert 1958. *Horatius*. Bibliotheca, Budapest.
- Horatius 1817. *Epodusok*. Horatiusból fordította Virág Benedek. A’ Királyi Magyar Universitas’ Betűivel, Budán.
- Horatius 1819. Q. Horatii Flacci *Opera Latina ejusdem generis versibus Hungarice explicata*, vagyis Horác 12. Munkáji hasonló nemű versekkel megmagyarázva Édes Gergely által, Trattner, Pest.
- Horatius 1853. Quinti Horatii Flacci *Opera omnia*, with commentary by the rev. A. J. Maclean, M. A. Whittaker and Co. Ave Maria Lane, London.
- Horatius 1862. Horác *Ódái*. Ford. Virág Benedek. Kiadja Lampel Róbert, Pest.
- Horatius 1913. Horatius *Ódái és epódosai*. Ford. ifj. Szász Béla. Franklin, Budapest.
- Horatius 1946. Horatius *Összes lírai költeményei és az Ars poetica*. Erdődy János műfordításai. Bibliotheca, Budapest.
- Horatius 1961. Horatius Flaccus, Quintus *Összes versei*. Szerk. Borzák István és Devecseri Gábor. Corvina, Budapest.

- Horatius 1989. Horatius *Összes művei* Bede Anna fordításában. Európa, Budapest.
- Horatius 1997. Horatius *Költeményei. Ódák és epódosok*. Csengery János fordításai. Seneca, Budapest.
- Horatius 2002. *Ódák és epódosok*. Auctores Latini XVIII. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.
- Johnson, Timothy S. 2012. *Horace’s Iambic Criticism: Casting Blame: iambikē poēsis*. Brill, Leiden.
- Kazinczy 1903. *Kazinczy Ferenc levelezése*. XIII. kötet. Közzéteszi Dr. Váczy János. MTA, Budapest.
- Maurach, Gregor 2001. *Horaz. Werk und Leben*. Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg.
- Polgár Anikó, 2011. *Ráfogások Ovidiusra. Fejezetek az antik költészet magyar fordítás- és hatástörténetéből*. Kalligram, Pozsony.
- Richlin, Amy 1983. *The Garden of Priapus. Sexuality and aggression in Roman Humor*. Yale University Press, New Haven, London.
- Valpy, F. E. J. 1828. *An Etymological Dictionary of the Latin Language*. Printed by A. J. Valpy, London.
- Watson, Lindsay C. 2003. *A Commentary on Horace’s Epodes*. University Press, Oxford.

Tóth Zsolt (1973) történész, régész, a pécsi Janus Pannonius Múzeum munkatársa. Érdeklődési területe a római fürdőépítészet, valamint Pécs római kori története.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Újabb ókeresztény sírkápolna Sopianae-ból (2012/1).

Hány „sírkamrát” rejt a föld Sopianae északi temetőjében?

Tóth Zsolt

A Római Birodalom északi és nyugati provinciáinak késő római temetőiben általában nem volt jelentősebb mennyiségű kőből épített temetkezőhely. Pécs város római kori elődje, Sopianae késő római északi temetőjének a sajátossága, hogy itt nagyszámú ilyen típusú emlék koncentráldott. A temető területének egy része 2000-ben felkerült a világörökségi helyszínek közé. A kultúrtörténeti kincs minősítést azzal az indokkal érdemelte ki, hogy a feltárt lelet-együttes építészetében és falfestészetében rendkívül sokoldalúan és összetetten szemlélteti a Római Birodalom északi és nyugati provinciáinak korai keresztény temetkezési építészetét és művészetét.

Jelen írás célja, hogy számba vegye ezt a sokszínű örökséget. Ennek elengedhetetlen előfeltétele a keretek meghatározása és a fogalmak tisztázása. Enélkül ugyanis, kiindulási alaptól függően, más és más szám jönne ki végeredményül.

Északi temető – ókeresztény temető – világörökségi helyszín

A római kori településtől északra helyezkedik el Sopianae nagy temetője. A területen a római kor kezdetétől a végéig temetkeztek, a teljes terület azonban egyszerre sosem volt használatban. A földrajzi értelemben körülhatárolt északi temető nem egységes egész: több kisebb temetőről, több vallás és „szekta” gyűjtőterületéről van szó. A temető határait megközelítő pontossággal csak a 4. századtól lehet meghúzni. Területét a késő római időkben az ismert régészeti emlékek alapján északon a Székesegyház – Káptalan utca, keleten a Hunyadi út és a Széchenyi tér keleti széle, délen a Ferencek utcája, nyugaton pedig a Szent István tér nyugati széle határolja (1. kép).

A 4. század a vallást illetően (is) nagy változásokat hozott a Római Birodalomban. A császárság korában az 1. századtól a 4. század elejéig több alkalommal üldözött keresztény vallásból a Nagy Constantinus (Kr. 306–337) alatt elkezdődött és Nagy Theodosius (Kr. u. 379–395) által lezárt többlépcsős folyamat során a Birodalom hivatalos, egyedüli vallása lett.

Valószínűsíteni lehet, hogy ahol a keresztényeknek egyház-közösségük volt, ott a pogányoktól elkülönülő temetővel is rendelkeztek. Sopianae ennek központi része a város északi temetőjének északnyugati területén húzódott. A település keresztény közösségére a meglévő emlékekből lehet következtetni: tárgyi leletekből és vallási-temetkezési épületekből.

A temetőt a 4. században a korábbinál intenzívebben kezdték használni. Sopianae a 3. század végén Valeria provincia polgári közigazgatási központja lett. Az adminisztratív funkció lakosságnövekedéssel járt, ami a temetkezések megnövekedett számában is tetten érhető. Mindeközben a temetkezési szokásokban is jelentős változások történtek. A Római Birodalomban a korábbi hamvasztásos rítus rovására a 2–3. század fordulójától mindinkább általánossá vált a csontvázas temetkezés, amely a 4. században csaknem kizárólagosnak tekinthető.

A késő római korszakban a temetőkben a téglasíros temetkezés az általános, a földsír és a szarkofág kevés. A nyugat-keleti irányú tájolás a 4. század végére általánossá vált, de ez nem tekinthető kizárólag a keresztény vallásúakra jellemző sajátosságnak. A mellékletként sírba tett tárgyak provinciális szinten egységesnek tűnnek, a változatosság kicsi. Ugyancsak egységesnek tekinthető a sírba tett mellékletek elhelyezése is. A sírokból előkerült tárgyak így önmagukban nem alkalmasak az elhunyt hitének meghatározására, csupán tendenciák megállapítására használhatók.

A 4. század folyamán, különösen a második felében, megfigyelhető a mellékletek számának csökkenése és fokozatos eltűnése. Elviekben ez két okkal magyarázható: a lakosság fokozatos elszegényedésével és a keresztény hitűek számarányának növekedésével.

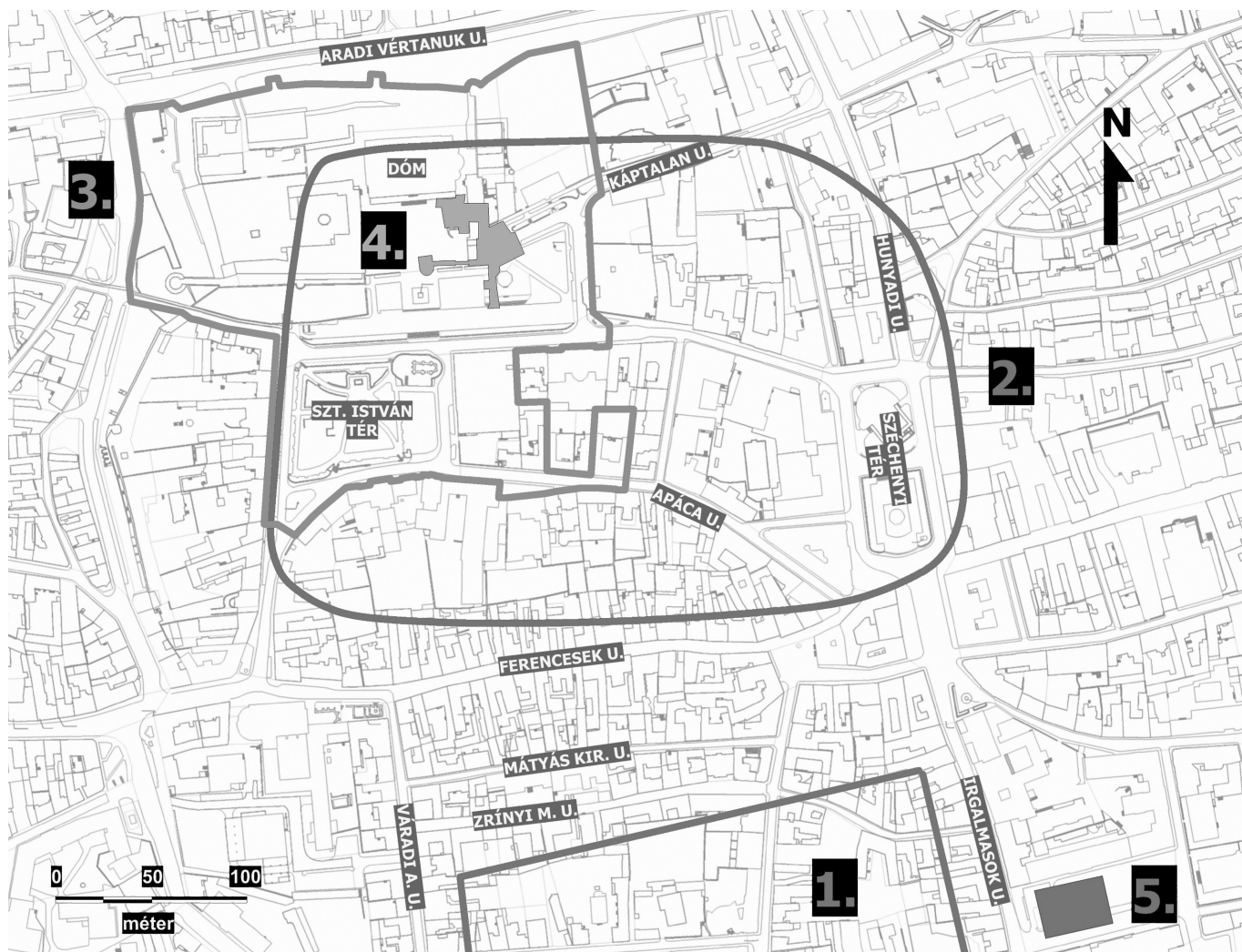
Sopianae északi temetőjének esetében nagy valószínűséggel ez utóbbi jelenséggel kell számolnunk, mivel itt a század második felében épültek a sírkamrák (amihez jelentős anyagi háttér kellett), és a téglasír használata is általános. (A város keleti temetőjében ez az arány mindössze húsz százalék.)

Jó példa erre a 2005 őszén előkerült szarkofág, amelyre a Székesegyházi Plébánia nyugati oldala előtt, a Korsós sírkamrához vezető folyosó északi oldala mellett találtunk, és amely a temető egyetlen eddig ismert bolygatatlan kőszarkofágja.

A nyugat-keleti tájolású szarkofág egy 50-60 év közötti férfi csontvázát rejtette magában. Melléklete mindössze egyetlen üvegkorsó volt, amelyet szájával lefelé fordítva helyeztek el az elhunyt jobb lába mellé. A szarkofágba temetkezés ezen időszakban nemcsak itt, hanem más pannoniai városokban is csekély számban figyelhető meg. Az elhunyt férfi módosabb lakos lehetett, de nem tartozott a leggazdagabbak közé. Az „átlagpolgárok” általános sírformája a téglasír volt, a tehetősebbeké pedig a sírkamra. A földbe süllyesztett szarkofág a kettő között áll minőségében. Az itt eltemetett vallását tekintve keresztény lehetett. Erre a módosabb temetkezésből és az elhunyt mellé helyezett szerény mellékletből következtethetünk.

A tárgyak kapcsán felmerül a kérdés, hogy miért látták el mellékletekkel a keresztény hitű elhunytakat, amikor a keresztény felfogás szerint ezekre a túlvilágon már nincs szükségük. A válasz a berögződött pogány hagyományokban keresendő. Időbe telt, amíg a temetkezéseket illetően is letisztult formában valósultak meg a keresztény tanítás elvárásai. A 4. század végére ez a folyamat a városi lakosság körében előrehaladt, amit a sírokban talált kevés melléklet is bizonyít.

Valamikor a 4. század közepe és 420-as évek közötti időszakban épültek a temető területén azok a kőépületek, köznapi nevükön sírkamrák, amelyeket ókereszténynek szokás nevezni (2. kép). Felvetődik a kérdés: mi alapján nevezhető egy temetői épület ókereszténynek, illetve a sírkamrás temetkezési szokás kizárólagos ókeresztény sajátosságnak tartható-e? A temetkezés e módja önmagában nem százszázalékos bizonyíték az eltemetettek keresztény hite mellett. A temetkezőhelyek falára festett keresztény motívumok és szimbólumok (krisztogram, bibliai jelenetek) viszont annak tekinthetők. Csak ezek alapján azonban a temető épített emlékeinek csupán csekély hányadáról lehetne kijelenteni, hogy ókeresztény: így az I. számú (Péter–Pál) sírkamra, az ún. Ókeresztény Mauzózeum, a XX. számú sírkamra és az Apáca utca 8-ban talált festett ikersír. (Korábban a II. számú sírkamrában látható korszábrázolás kapcsán felmerült, hogy a korszó is keresztény szimbólumként értelmezhető. A korszó és az azzal együtt gyakran előforduló pohár együttese azonban az egész tartományra jellemző általános edénymelléklet. Sírokban előforduló gyakorisága a század folyamán nem növekedett, pedig az idő előrehaladtával egyre



1. kép. (1) A késő római település fallal körbevett részlete; (2) az északi temető késő római időszakban használt területe; (3) a világörökség részévé nyilvánított terület; (4) a Cella Septichora Látogatóközpont; (5) a keleti temető ismert területe

Hány „sírkamrát” rejt a föld Sopianae északi temetőjében?

nagyobb mértékben emelkedett a magukat kereszténynek vallók számára. A Korsós sírkamra ez alapján tehát nem a korsó ábrázolása miatt tekinthető kereszténynek.)

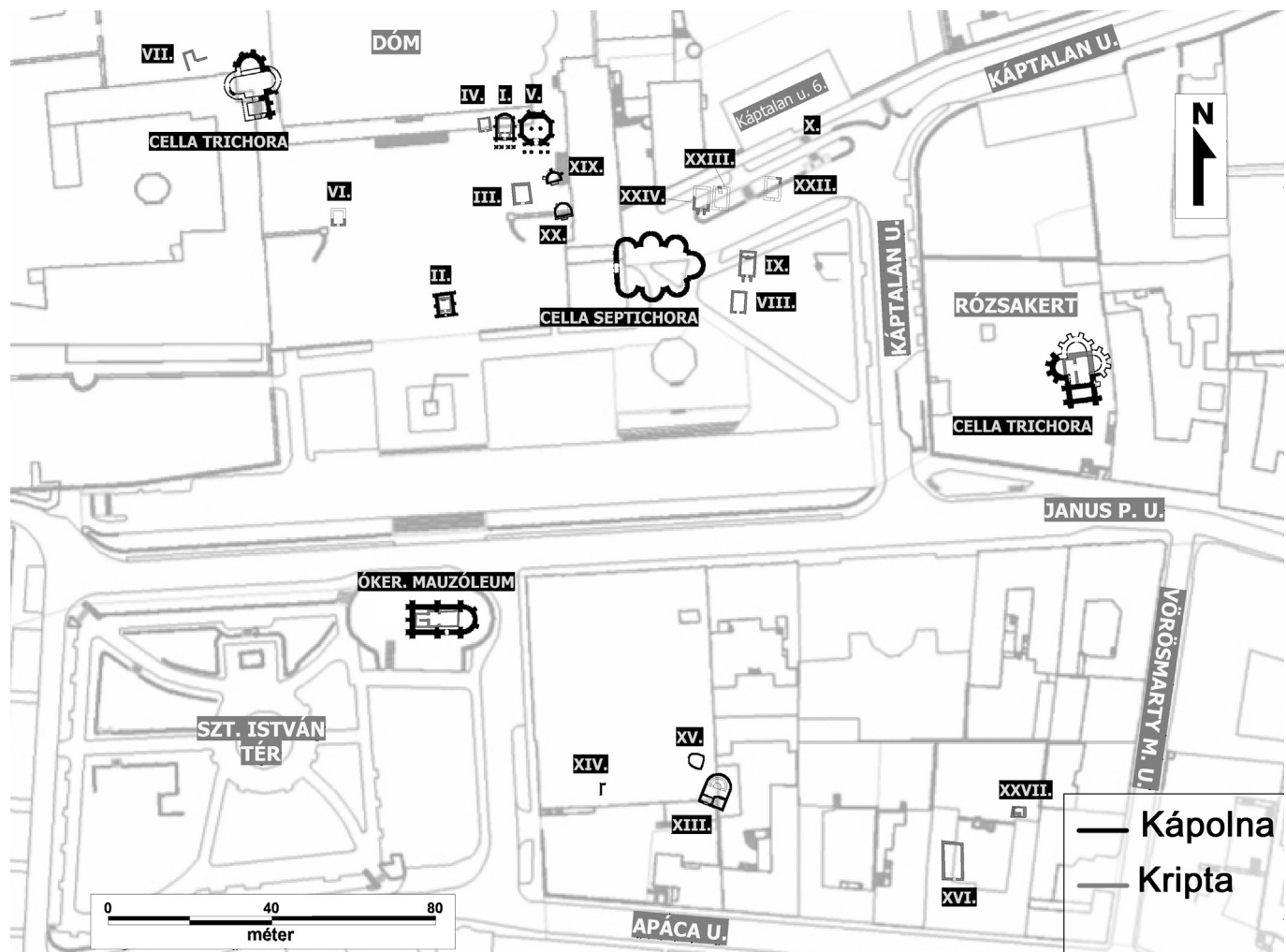
A feltárt sírkamrák egy részének az elhelyezkedése rendszert alkot, soros elrendeződést mutatnak: a szorosan egymás mellé épített IV., I. és V. sírkamra közül a középső festett (krisztogram és bibliai jelenetek egyaránt vannak). Ezekről délre két nagyon hasonló alaprajzú sírkamra került elő egymáshoz képest észak-déli irányban: a XIX. és XX. számúak. Utóbbi egyik sírjának belső felületén ugyancsak krisztogram látható (3. kép).

Ha csak a keletelt tájolóást vesszük alapul, akkor ez alapján mindössze két nagyobb épület tekinthetnénk őkereszténynek: az ún. Őkeresztény Mauzóleumot (amely már a sírkamra freskói alapján is annak tekinthető), továbbá a *cella septichora*-t, amelynek létesítése a római időszak legvégére tehető, mivel felépítése nem fejeződött be. A nem keletelt emlékek közül az V. számú épület és a két *cella trichora* tekinthető kereszténynek építészeti megoldásaik alapján.

Mivel a temető ezen kőépületei ismereteink alapján olyan időintervallumban készültek, amikor a birodalmi valláspolitikai



3. kép. Krisztogram és rácsmotívum a XX. számú temetői épület sírkamrájának keleti sírjában



2. kép. Késő római kori temetői épületek Sopianae északi temetőjében

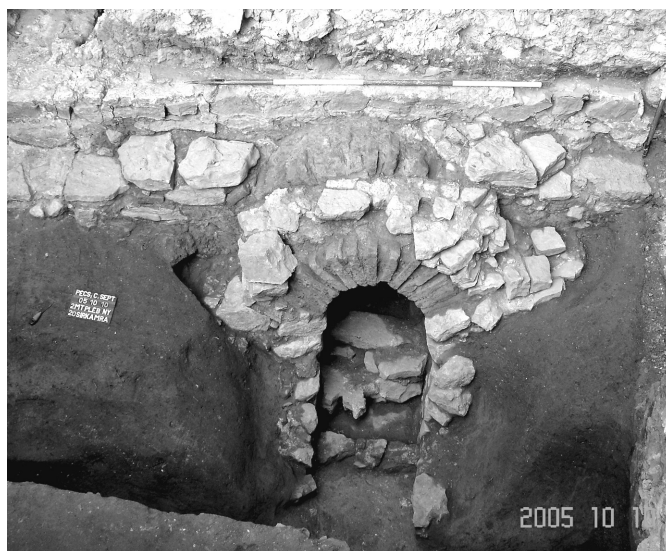
ka következtében biztosra vehető a keresztény hitűek magas aránya, az egyértelmű keresztény ábrázolásokat, a helyenként bizonyítható rendszerszerű elhelyezkedést és az építészeti megoldásokat is figyelembe véve valamennyi sírkamrát ókeresztény emlékeknek lehet tekinteni. A festett ábrázolások megéléte vagy hiánya sokkal inkább az elhunyt családjának anyagi helyzetével lehetett összefüggésben, nem pedig az elhunyt vallási meggyőződését volt hivatott tudatni a külvilág felé. Hozzáadva ehhez a melléklet nélküli (vagy csekély mellékletű) téglasírokat a kereszténynek tekinthető épületek környezetében, egy olyan területet kapunk, amelyről feltételezhető, hogy oda keresztény hitűeket helyeztek örök nyugalomra: ez az északi temető északnyugati része. Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy az ókeresztényeket csakis ide temették, és a temető más részén kizárólag pogányokkal kellene számolnunk. A 4. század folyamán a keresztény hitűek számaránya emelkedő tendenciát mutat, a század végére a városi lakosság nagyobb része annak tekinthető. Ebből kifolyólag a temető más, 4. század végén – 5. század első harmadában használt részein is magas lehet a keresztény hitű eltemetettek aránya.¹

A fentiek alapján látható tehát, hogy az „anyagi világ” emlékei alapján nem lehet teljesen biztos, legfeljebb logikus következtetéseket levonni az akkor élt emberek „szellemi világról”, vallási hovatartozásáról. Már csak azért sem, mert a 4. században maga a kereszténység is jelentős változásokon ment keresztül az állami politika beavatkozásával. Nem tudjuk, hogy a megkeresztelkedés mennyire fakadt meggyőződésből vagy érdekből az egyes embereknél, továbbá milyen volt ennek az aránya, és milyen változást hozott a javarészt műveletlen emberek esetében a pogányból kereszténnyé válás. Éles határvonalat semmiképp sem szabad meghúzni, nem szabad azt gondolni, hogy a keresztiséggel a legtöbb ember gyökeresen átalakult. Mennyire lehetett tisztában a megrendelő a mintakönyvek alapján falra festett bibliai jelenetek jelentésértalmával? Mennyiben volt „sznobizmus”, és mennyiben hitbéli meggyőződés a sírkamra díszítettése? Ezek olyan kérdések, amelyekre nem lehet egyértelmű választ adni, többféle megítélés lehetséges. Az mindenesetre hiba lenne, ha egy szellemi, társadalmi, gazdasági szempontból egyaránt erősen változó világot statikusan szemlélnénk.

A világörökségi helyszín területe nem fedi az „ókeresztény időszakban” használt temetőrészt. A 2000. évig ismert és bemutatott emlékeket magába foglaló, mesterségesen lehatárolt terület: a Püspökvár (Dóm tér), a Szent István tér és az Apáca utca egy része.² Így tehát a világörökségi terület több is és kevesebb is, mint az ókeresztény temető területe.

Temetői építmény – temetői épület – sírkamra

Az „ókeresztény sírkamra” kifejezés mind a köztudatban, mind a szakirodalomban meghonosodott Sopianae északi temetőjének késő római időszakból származó épített emlékeinek elnevezésére. A kifejezés azonban alkalmatlan arra, hogy ezzel a gyűjtőfogalommal illessük az összes temetőben előkerült épített emléket, hiszen szó szerint a föld alatti temetkezőhelyet (*cubiculum*) – mai szóhasználattal élve a kriptát – jelenti,



4. kép. A XX. számú temetői épület sírkamrájának boltíves bejárata

amely nem mindegyik építményhez tartozott. A sírkamra azért is pontatlan elnevezés, mert a föld alatti épületrészhez tartozhatott egy föld feletti felépítmény, kápolna is (*cella memoriae, mausoleum*). Annnyiban helytálló csupán, hogy a fizikai valójában az ilyen építményeknél valóban csak a sírkamra maradt meg (4. kép).

Az értelmezéshez elengedhetetlen, hogy meghatározzuk a temetői építmény és temetői épület fogalmát. Az építmény a tágabb fogalom, elvi alapon beletartozik minden olyan dolog a temető területén, amelyet építési tevékenységgel hoztak létre. Az épület ennél jóval szűkebb kategória: olyan építési tevékenységgel, szilárd építőanyagból létrehozott építészeti mű, amely egy vagy több körülzárt helyiséget foglal magába, és így önálló zárt egységet képez.

Az előbbieket alapján egyértelmű, hogy a „sirkamra” kifejezéssel nem summázhatjuk Sopianae északi temetőjének épített elemeit. A számbavétel és értelmezés első lépcsőfoka az, hogy meghatározzuk, mit is akarunk számba venni: építményeket, vagy csak épületeket; ókeresztény és/vagy pogány épületeket és/vagy építményeket; esetleg csak a sírkamrákat. A temető antik örökségének számbavételéhez kategóriákra és csoportokra kell szétválasztanunk az egészet: mindenképp el kell különíteni az épületeknek nem nevezhető építményeket az épületektől. Melyek ezek? A fogalmi meghatározásból adódóan ide tartozik az összes téglasír.³ A kőből épített elemek közül az a két kőkerítés, amelyek a Ciszterci Rend Nagy Lajos király Gimnáziuma udvarán kerültek elő, egy-egy hamvasztásos sírt kerített körbe.⁴

A temetőben talált épületek szerkezet és méret alapján az alábbi csoportokra különíthetők el:

1. Kisméretű, kétszintes temetői épületek – „sirkamrák”

A kétszintes építmény föld alatti része (modern szóhasználattal élve) a kriptá, a tulajdonképpeni sírkamra (*cubiculum*), ahová az elhunytakat helyezték az oldalfalak mellé falazott téglá-



5. kép. A II. számú temetői épület kápolnájának maradványa

sír(ok)ba, kőből falazott sír(ok)ba vagy kőszarkofágba. Föléje emlékkápolnát (*memoria*) emeltek (5. kép). A két rész szerkezeti kapcsolata elviekben kétféle: a kápolna alapozása vagy a sírkamra falazatán nyugszik, vagy külön alapokon. Eddigi ismereteink alapján az utóbbi megoldás az általános. A kápolnának és a sírkamrának külön külső bejárata volt. A temetkezőhelyre a XIX., XX. és XXIV. sírkamráknál tett megfigyelések alapján egy szűk, földbe vájt folyosó lépcsőin lehetett lejutni. A bejáratot kőfalazással zárták el, az aknaszerű folyosót pedig valószínűleg feltöltötték, a sírboltot csak temetések alkalmával nyitották meg. A sírkamra bejárata mindig boltíves kialakítású. Az épületek tájolása a terepviszonyokhoz alkalmazkodva észak–déli, déli bejáratú. Többnyire tehető családok temetkezőhelye lehetett, de egy esetben a közösségi használatra is van példa (6. kép).

2. Nagyméretű, kétszintes temetői épületek

Két épület, az ún. Ókeresztény Mauzóleum és a Rózsakert területén előkerült *cella trichora* sorolható ide. Az előbbiekhöz hasonlóan földfelszín alatti (*cubiculum*) és fölötti (*mausoleum*) részből állnak, de azoknál mindkettő jóval nagyobb. A két rész kapcsolata a két épületnél eltérő: az Ókeresztény Mauzóleumnál a kápolna és a sírkamra nem alkot egy szerkezeti egységet, a kápolna alapozása nem a temetkezőhely falazatán nyugszik. A *cella trichora* esetében a két épületrész egy



6. kép. A IV. számú sírkamra boltíves kriptabejárata. A festetlen helyiség északi falához téglasír van hozzáépítve



7. kép. Az ún. Ókeresztény Mauzóleum sírkamrája

egységet alkot, ahol lehetőség volt, ott a föld alatti rész falára alapozták a kápolna felmenő falazatát. A kisebb sírkamráktól eltérően a temetkezőhelyre nem külön külső bejáraton, hanem mindkét esetben magából a földfelszíni épületből lehetett lejutni. A két épület tájolása nem azonos: a *cella trichora* tájolása a terepadottságokhoz igazodik (észak–déli, déli bejáratú), az Ókeresztény Mauzóleum az előbbitől eltérően, a keresztény építészeti elveknek megfelelően, nyugat–keleti. Az elhunytakat az Ókeresztény Mauzóleumban szarkofágokban helyezték el, a *cella trichora*-ban is ez valószínűsíthető (7. kép).

3. Nagyméretű, egyszintes (részben) földbe „süllyesztett” épületek

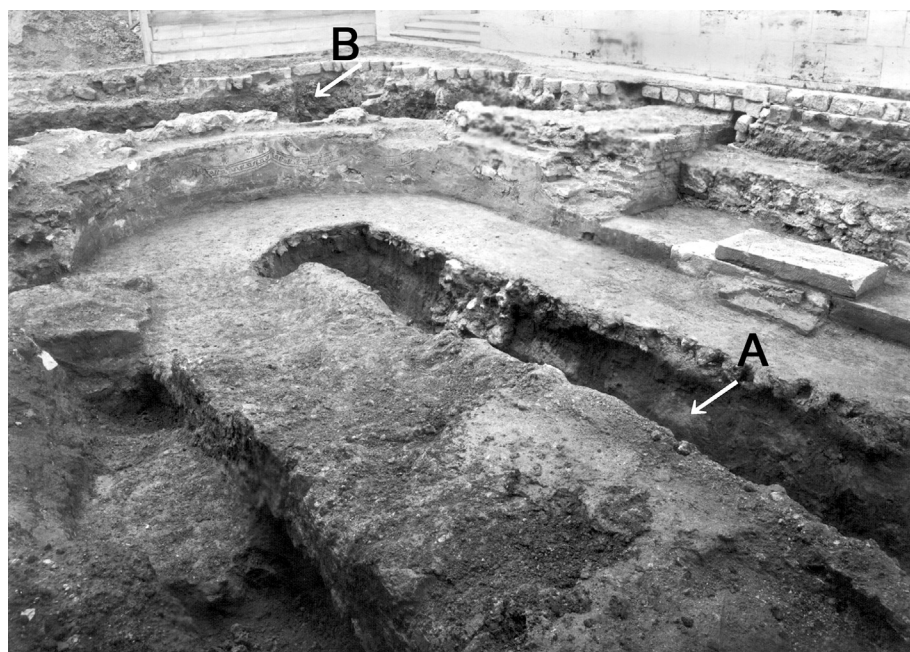
A *cella septichora* és az V. számú, nyolcszögletes alaprajzú temetői épület tartozik ide. Az előbbiektől eltérően nincs elkülönülő két épületrész, az épített sírkamra hiányzik. Egyetlen szerkezeti egységből (kápolna) állnak, amelynek belső járósíntje azonban részben a külső talajszint alá esik, így felmenő falazatuk is részben földfelszín alatti. A *cella septichora* tájolása a keresztény építészeti elveknek megfelelően nyugat–keleti, az V. számú, centrális alaprajzú épület bejárata déli, a terepadottságokhoz igazodva. A funkciójukat illetően a későbbiekben sírkápolnává átépített V. számú ókeresztény emlék eredeti rendeltetése nem határozható meg egyértelműen, akárcsak a *cella septichora* esetében, amelynek építését nem fejezték be.

4. Nagyméretű, egyszintes, földfelszíni épület

A korábbi ismert *cella trichora* tartozik ide.⁵ Nem földbe süllyesztett, mint a 3. csoport épületei.⁶ Tájolása a terepadottságokhoz igazodik (észak–déli, déli bejáráttal). A kápolna apszissal körbevett centrális tere előtt *narthexet* (előcsarnok) alakítottak ki. Az építésével egykorú sír az épület belső teréből nem ismert⁷ (8. kép).

5. Temetői épület téglasírokkal

Nincs két külön, sírkamrára és kápolnára tagoló épületrész; az előbbi hiányzik, az épület funkciója sírkápolna volt a földfelszíni épület belső térének padlószintje alá, téglasírokba elhunyt(ak)at temettek. Az Apáca utcában kerültek elő ilyen épületek, keresztény voltak nem bizonyítható (10. kép).



8. kép. A feltárt *cella trichora* a székesegyház nyugati oldala előtt (Szönyi 1923–26, 179, 3. ábra nyomán – az eredeti fotó a Pécsi Káptalani Levéltárban). „A”: a kápolna terrazzo járósíntje alatti altalaj – nincs kripta; „B”: kevert töltésföld az északi apszis mögött – azaz nem földbe süllyesztett a kápolna



9. kép. Sír, esetleg sírkamra az Apáca utca 8-ban

6. Falazott oldalú sírok (kápolnával?)

Több olyan falazott oldalú, dongaboltozatos fedésű sír van a temetőben, amelyekről nem tudjuk, hogy építettek e fölé kápolnát. Ha nem, akkor csupán sírokként azonosíthatók (azaz épületeknek nem tekinthető építmények).⁸

Lényeges, hogy elvi alapon tisztázzuk, mi a különbség a sír és a sírkamra között. A sírkamra, mivel magában foglalja a sírokat (amelyek különböző típusúak lehetnek: téglasír, kőből épített sír vagy szarkofág), ezáltal egyfajta „tároló helyiségnek” tekinthető, így az épület kategóriájába sorolandó. Ezzel szemben a téglasír a megépítés minőségétől függetlenül csak építmény, az elhunyt nyughelye („koporsója”). A csoportba tartozó falazott oldalú, dongaboltozatos építmények tehát önmagukban csak sírok, elkülönített temetkezőhely nélkül. Ha ezt felettük (a kis méretből adódóan) egy kis fülkekápolna is kiegészítette, akkor a kettő együtt már épület. A szerkezetből adódóan az 1. csoport egyszerűsített változatáról (kápolna+sír a kápolna+sírkamra együttes helyett) vagy az 5. csoport egy továbbfejlesztett változatáról (kápolna+boltozott sír a nyeregtetős téglasír helyett) beszélhetnénk. Mivel azonban a kápolnát régészeti módszerekkel egy esetben sem sikerült kimutatni, nem lehet épületként számba venni ezen építményeket (9. kép).

7. Föld alatti sírkamra kápolna nélkül (?)

Az 1. csoport emlékeinél a földfelszíni kápolna megléte nem minden esetben bizonyítható, így elméleti alapon vélemezni lehet azt is, hogy eredetileg sem épült meg. Ezen esetben a 6. csoport komolyabb, már épületnek nevezhető változatáról beszélhetnénk.⁹



10. kép. A XIII. számú temetői épület az Apáca utca 14-ben

A forrásokról

Az egyes emlékekről eltérő minőségű és mennyiségű információ áll rendelkezésre: egy részük régészetileg kutatott (a), másik részük azonban fizikai valójában nem ismert, csak írott forrásanyag áll rendelkezésre (b).

(a) A temetői épületek kutatásának egyetlen biztos módszere a régészeti feltárás. Nyitott kérdések ezt követően is maradhatnak. Ennek oka az, hogy vannak olyan emlékek, amelyek csak részlegesen feltártak, s a napvilágra került részből nem egyértelműen határozható meg az épület szerkezete és kiterjedése, s ez alapján a funkciója, csoportba sorolása sem egyértelmű. Egyes esetekben az is előfordulhat, hogy nem is római kori temetői emlékről van szó. Bizonytalanság adódott több esetben abból is, hogy az előkerült régészeti emlék pontos helye később nem lett meghatározható, így van olyan temetői épület, amely több nyilvántartási számot is kapott.

Az ismertség fokától függően egyes emlékek beszámozása ezért kétségeket vethet fel.

(b) Ismertek olyan 18–20. századi híradások, amelyek római kori sírkamrák előkerüléséről tudósítanak, de régészetileg nem kutatottak. Ezekben az esetekben nagy a bizonytalanság, ugyanis a nem szakember által „meghatározott” sírkamra lehet középkori vagy újkori építésű fal, pince is. Ezen építkezések, közműfektetések során előkerült emlékekről pontos megfigyeléseken alapuló leírás, rajz és fotódokumentáció nem áll rendelkezésre.

Az emlékek számbavételének elvi alapjai

Mennyiségileg számba venni és sorszámmal ellátni nem ugyanazt jelenti. El kell döntenünk össze, majd mit és hogyan sorszámozunk be ebből a mennyiségből.

A régészeti feltárásokon előkerült sírokat sorszámmal szokás ellátni. Ha számba vesszük és összeadjuk az egyes ásatások sírjainak számát, akkor értelemszerűen megkapjuk, hogy hány ismert sír (vagyis épületnek nem nevezhető temetői építmény) van eddig.¹⁰ Egy új, általános sorszámozás bevezetése felesleges és problematikus lenne. A tudományos elemzésekhez és feldolgozásokhoz nem szükséges, csak

bonyolítaná a helyzetet. A sírok sorszámozása amúgy sem egyenlő az épületeknek nem nevezhető temetői építmények számozásával, ugyanis vannak egyszerű földsírok is (még ha kis számban is), amelyek még az építmény kategóriába sem tartoznak bele.

A temető területén előkerült emlékek ez idáig többször sorszámozásra kerültek, a legutolsó, teljességre törekvő számozás Gábor Olivértől származik.¹¹

Sorszámozni (felfogásunk szerint) az azonos kategóriába tartozó emlékeket lehet és szabad. A legnagyobb azonos kategória az északi temető késő római kori temetői épületei lenne. Az „ókeresztény” jelző nem sorolható automatikusan a számozás feltételei közé.

A temetői épületek számbavétele¹²

Jelen írásnak nem célja új sorszámozás bevezetése, mindössze a meglévő emlékek mennyiségi számbavétele a fentebb vázolt szempontrendszer alapján.

- A szerkezet és méret alapján elkülönített első csoportba tartozik:¹³
 - Teljesen feltárt épületek: I., II., III., IV., VIII., IX., XVI., XIX., XX.
 - Részlegesen kutatott épületek: VI., VII., XXII., XXIII., XXIV.
 - A számbavételből kivett beszámozott épületek: XXI.,¹⁴ XXV.,¹⁵ XXVI.¹⁶
- A második csoport épületei: az Ókeresztény Mauzóleum és a *cella trichora* (Rózsakert)
- A harmadik csoport épületei: *cella septichora*, V. számú épület
- A negyedik csoport épülete: *cella trichora* (székesegyház nyugati oldala előtt).
- A ötödik csoporthoz két teljesen feltárt épület, a XIII. és XV. számú tartozik, továbbá feltehetően a XIV. számú is ilyen szerkezetű lehetett
- Legnehezebb és legsubjektívebb a 6. csoport emlékeinek megítélése – mivel kápolna egyik felett sem bizonyítható, így a sorszámozásuk nem célravezető

A csoportba sorolható építmények közül a következők vannak beszámozva: XII., XXVII.¹⁷ és XXIX. számúak.

A régészetileg részlegesen kutatott emlékek közül problematikus besorolható emlékek (a számozottak közül): XXVIII. számú.¹⁸

A csak régi feljegyzésekből ismert emlékek értelmezése és besorolása, mint azt már említettük, még problematikusabb (a számozottak közül): a X. szám alatt beszámozott épület lehetséges, hogy több épülettel azonos,¹⁹ a XXXIV. számúról még kevesebb biztos tudható.²⁰ A XI. számú épület a XVIII. századi építkezésor megsemmisült, a kutatás egyöntetűen az első ismert sírkamraként tartja számon.

Az északi temető területén több olyan falszakasz, épületmaradvány ismert, amelyek rendeltetése és kor szerinti beazonosítása bizonytalan, így sorszámozhatatlan és mennyiségileg sem számba vehető.²¹

A fentiek alapján a kérdésfeltevéstől függően eltérő válszakokat adhatunk a temetői épületek számára vonatkozólag. Megállapíthatjuk, hogy 24 temetői épület ismert a római kori északi temető területéről: a *cella septichora*, a két *cella trichora*, az Ókeresztény Mauzózeum, valamint az I–XI., XIII–XVI., XIX., XX. és XXII–XXIV. számú épületek.²² A számba vett 24 épületből legalább 17 épületnél azonosítható föld alatti sírkamra, így a Rózsakertben talált *cella trichora*, az Ókeresztény Mauzózeum, valamint az I–IV., VI–X., XVI., XIX., XX. és XXII–XXIV. számú épületek esetében.²³

Az emlékek nagyobb része látogatható a nagyközönség számára is. A Cella Septichora Látogatóközpont területén nyolc (I–V., XIX., XX. és a *cella septichora*), az Apáca utca 14-ben egy temetői épület (XIII.) látható. Külön bemutatóhelyet ké-

pez a Szent István téren az Ókeresztény Mauzózeum. Az Apáca utca 8-ban az ún. Közösségi sírkamra (XVI. számú) és a Székesegyház nyugati oldala előtti *cella trichora* védőépülettel ellátott, de nem látogatható. A részben vagy teljesen feltárt épületek egy része visszatemetett állapotban van: a VII., VIII., IX., XXII., XXIII., XXIV. számú épület és a Rózsakertben talált *cella trichora*. A VI. és X. épületek részben elpusztultak, elfedett állapotban a föld alatt vannak, három épület (XI., XIV. és XV.) pedig megsemmisült.

Ezek után felmerül a kérdés: hány temetői épület lehetett összesen? Az ismert és bizonytalan emlékek számát, területi elhelyezkedését, előkerülés sűrűségét összevetve az északi temető területével becslésem szerint körülbelül 40–50 temetői épülettel számolhatunk.

Jegyzetek

A 3–7. és 9–10. képeket a szerző készítette.

- 1 A Széchenyi tér északi-északkeleti része (a temető keleti széle) bizonyosan használatban volt: Tóth 2010, 74–79; A város keleti temetője a 4. század végétől az 5. század első harmadáig volt használatban, amikor már magas a keresztény hitűek aránya. Ez a temető egészen más képet mutat, mint az északi: nincs egységes tájolás, a síroknak csak mintegy 20%-a téglasír, relatíve sok a sírba tett tárgy, valamint az elhunytak 10%-át zsuporított testhelyzetben temették el. Kőből épített temetkezőhely nem került elő. Lehetségesnek tartjuk, hogy a nagyfokú eltérés hitbeli különbséggel is magyarázható, de a földsírok 80%-os aránya vagyoni differenciáltságra is utal: Tóth 2008, 3–19.
- 2 A világörökséggé nyilvánított terület határvonala északnyugati irányban túlnyúlik a temető itt feltételezhető határvonalánál, alapvetően a középkori Püspökvárhoz és az érvényes helyrajzi számokhoz igazodik.
- 3 A síroknak is van körbezárt belső tere, de ez nem nevezhető helyiségnek, amúgy a többi kitételnek megfelelne az épület vonatkozásában: legegyszerűbb formája az, amikor az egyszerű földbe ástott sír fölé vízszintesen fektetve vagy állítva, egymásnak döntve (nyeregteretű) téglákat helyeztek el. Sok esetben a sírgödör belső oldalát bevakolták, habarccsal kenték le. A téglátetőt kívülről többnyire vékony mész- vagy vastag habarcsréteg borította, míg föléje, általában a sírgödör széle mentén, néhány esetben még kőpakolás is került. Ritkábban a sír oldalát, esetleg az alját is téglával bélelték. Különösen a nagyméretű síroknál figyelhető meg az épített, falazott szerkezet: a sír oldalát kőből vagy téglából kifalazták, alját téglával bélelték, belsejét elvéve terrazzóval burkolták, felül téglából épített nyeregteretűvel vagy téglalobozattal fedték. Előfordult, hogy kétfülkés sírt építettek. A sírok belső oldalát esetenként ki is festették.
- 4 XVII. és XVIII. számú építmények: Gábor 2009, 72–73.
- 5 Az 1922-ben végzett régészeti feltárás nem azonosított sírkamrát a kápolna alatt. Az északi apszis záródásában itt is előkerült az az 1,2 méter széles kelet–nyugat irányú fal (a kápolna terrazzó járószintje alatt), mint amilyen a Rózsakertben talált *cella trichora* északi sírkamrafala. Más sírkamrára utaló nyom azonban nem került elő. Szőnyi Ottónak az ásatásról közzétett fotóin a kápolna terrazzó járószintje alatt homogén altalaj látszik: Szőnyi 1923–26, 172–195.
- 6 Ez Szőnyi Ottó közzétett fotóin is látszik: Szőnyi 1923–26, 177–179. Ugyanerre lehet következtetni a néhány méterrel északkeletre talált VII. számú épület környezetében megfigyelhető szintviszonyokból is. A felszín észak–déli lejtéséből adódóan, a déli oldalon lévő bejárat előtt lépcsőt kellett kialakítani, hogy be lehessen jutni

- az épületbe. Ugyanezt a megoldást figyelhettük meg a másik *cella trichoránál* a Rózsakertben. Tóth–Pozsárkó 2012, 101 és 103.
- 7 Szőnyi 1923–26, 181 leírása alapján feltételezte ezt Gosztonyi (1943, 16). Az épületben 1955-ben feltárásokat végző Fülep Ferenc viszont rómainak tartja (Fülep 1959, 82). Utóbbi esetben a 4. és az 5. csoport szerkezetileg azonos képet mutatna.
- 8 Oldalsó bejárat is mindössze egy esetben mutatható ki (a Széchenyi téren 2009-ben előkerült épület), amely nem boltíves záródású, hanem a nyeregteretűs téglasírokéval egyező: Tóth 2010.
- 9 Sopianaéhoz legközelebb a Balkánon létező temetkezési szokás. Nem ismert kápolna vagy bizonytalan annak megléte a következő feltárt sírkamrák fölött: III., IV., VI., VII., VIII., IX., XVI., XXII., XXIII., XXIV. – A sír épületek eredetéről: Tóth 2003, 110–116. A IV. számú felett három téglasír került elő, ami (ha pontos a megfogalmazás) kizárná a kápolna meglétét: Szőnyi 1913, 120–124.
- 10 A számbavétel lehetőségét korlátozza, hogy vannak publikálatlan ásatások, továbbá az is, hogy nem minden sír került elő régészeti feltárással, és nem mindegyik feltárást dokumentáltak megfelelően. Ezekből adódóan csak hozzávetőleges számot kaphatunk.
- 11 Az eddig meglévő számozásokról összefoglalóan: Gábor 2009. A jelenleg ismert emlékek közül a Rózsakertben 2010-ben talált *cella trichora*, valamint a Széchenyi téren 2009-ben talált sírkamraszerű sír építmény nem szerepel a számbavételben, mindkettő a cikk megjelenése után került elő.
- 12 A sorszámkat Gábor 2009 alapján közöljük. Az épületnek nem nevezhető építmények számbavétele meghaladja jelen írás kereteit. A fogalmi meghatározás alapján eleve nem számba vehető a beszámozott emlékek közül: a XVII. és XVIII. sorszámmal ellátott temetői építmény (egy-egy 2–3. századi hamvasztásos sír kökerítése), mivel sem a „késő római”, sem az „épület” kategóriába nem fér bele. A logika alapján akkor lehetne beszámozni ezeket, ha az összes sírral ezt tennénk. A XXX. számon besorolt építménynek mind meghatározása, mind időrendi besorolása téves: „Hamvasztásos sír (kolumbárium?) kőfallal körülvéve, rajta római téglák.” – Gábor 2009, 74. Az építmény egy középkori építésű osszárium: Buzás 2010.
- 13 A felsorolt épületek egy része lehet, hogy külön csoportot (7. csoport) alkot.
- 14 2005-ben, előkerülésekor nem lehetett egyértelműen eldönteni, hogy azonos-e a korábban feltárt IX. számú sírkamrával, ezért kapott új számot (XXI.). Az ásatás anyagának feldolgozása során egyértelműen eldönthetővé vált a kérdés, a IX. és XXI. sorszámmal azonosított két épület egy-és ugyanaz: a kriptabejárat mindkét szélén megtalált délkeleti sarka azonos; a korábbi feltáráson előkerült (újkorinak azonosított) északkelet–dél nyugati irányú fal

- a sírkamra felett 2005-ben újra előkerült, 2006-ban pedig a *cella septichorától* délkeletre ismertté vált a fal délnyugat irányú folytatása. 2005-ben az épület feltárt voltára utalt a rétegzetlen, laza betöltés is.
- 15 2005-ben a XXI. számú sírkamra körüli bizonytalanság miatt, előkerülési helye miatt feltételezhető lett a VIII. sírkamrával való azonosítása. Ez azonban a IX. és XXI. sírkamra viszonyának tisztázása következtében kizárható lett. Az előkerülési körülmények alapján is gyanítani lehetett: az észak–déli irányú közműárokban egy északkelet–délnyugati irányú, kötés nélküli kövekből álló, 0,40 m széles kőszáv jelentkezett az altalajba beleásva, amely ha sírkamrához tartozott, akkor iránya alapján az épület északi vagy déli fala lehetne. Tájéolása eleve nem illeszkedik a VIII. sírkamráéhoz és a fal párhuzamos (északi vagy déli) párja sem jelentkezett a közműárokban.
- 16 Gábor 2009, 74: „a XXI. sírkamráról K-re 2 m-re” – a jelzett területen nem folyt régészeti kutatás 2005-ben, a IX. (XXI.) sírkamra délkeleti sarka egy szűk közműárokban került elő. Az adat forrását a szerző nem adja meg hivatkozásként. A 2005–2006. évi feltárásról megjelent, ez idáig egyetlen publikált alaprajz ilyen adatot nem tartalmaz: Pozsárkó–Tóth–Visy 2007, 85.
- 17 Az objektum fölött földfelszíni építmény nem bizonyítható. Méretéből adódóan sírkamra is lehetne, de nincs bejárata szemben a kriptákkal, és a délnyugati sarkában talált sír helyét is utólagosan különítették el. Az ismérvek alapján inkább egy tágas sírnek tekinthető inkább, amely méretét illetően kissé kilóg a csoportból.
- 18 Az északi temető déli részén előkerült, római kori kőfalrészletek funkciója nem meghatározható. A szerény ismeretanyag alapján egyelőre nem számba vehetőek, mint temetői épületek.
- 19 1841-ben a Káptalan utca 6. telken épületalap (a mai Martyn ház) ásása során előkerült mozaikpadló római kori épületet jelöl. 1927-ben a Martyn háztól délre közműfektetéskor szintén falrészletek láttak napvilágot. Fejes György a helyszínen festett íves falat, egy zárt helyiség keleti és nyugati falát, ez előtt pedig az ajtónyíláshoz tartozó oszlopokat szemrevételezett, valamint szarkofágról is említést tett (Gosztonyi 1943, 29). A leírás alapján egy apszisos záródású temetői épületről lehet szó. A zárt helyiség vagy a kápolnához tartozó *narthex*, vagy a sírkamra előkamrája. Az oszlopok (pillérek?) pedig a kápolna előtti *porticus*hoz tartozhatnak inkább. Kérdéses az újkori épület (Martyn ház) alatt és előtt előkerült emlékek összetartozása, ill. az, hogy az épület előtt hány római kori temetői épület maradványa került elő. A kevés adat alapján a Káptalan u. 6. alatt és előtt egy (nagyobb), kettő (kisebb) vagy esetleg három épület is elképzelhető. Utóbbi akkor, ha a szarkofág külön épülethez tartozott, nem a leírásban szereplő(k)höz. A 2005-ben talált sírkamrák közül a XXII. számú esik legközelebb a Káptalan utca 6-nál lévő épülethez, nagyjából annak nyugati végével van egy vonalban és a megtalált falszakasz alapján az 1. csoportba tartozó kisméretű sírbolt lehetett.
- 20 A temetői épületet a Szent István tér 12. telken talált mozaikpadló és a tér egy meg nem nevezett helyén előkerült boltozott építmény (sírkamra? pince?) alapján azonosították (Gosztonyi 1943, 32; vö. Gábor 2009, 75).
- 21 Ezekről összefoglalóan: Gábor 2009, 75–80.
- 22 A megfogalmazott feltételrendszer ellenére a számbavétel részben szubjektív, főleg a 6. emlékcsoport besorolhatósága miatt. A 24 darab emlék között nem szerepelnek a 6. csoportba sorolható építmények, habár a XXVII. számú és a Széchenyi téren 2009-ben talált emlék határesetet képez. Számba vettük viszont a XI. számú, fizikai valójában nem ismert emléket a rá vonatkozó adatok alapján. A számbavételnél a X. számú épületnél egy épületet számoltunk. Előbbiek alapján, tehát a szám ennél magasabb is lehet.
- 23 Ezenkívül a csak írott forrásból ismert XI. számú emlék is sírkamraként azonosítható. A bizonytalan, lehetséges módon sírkamrához tartozó falaktól: Gábor 2009, 75–80.

Bibliográfia

- Buzás G. 2010. „A pécsi Szent Bertalan plébániatemplom”: *Pécsi Szemle* 13/ősz, 2–12.
- Fülep F. 1959. „Újabb ásatások a pécsi cella trichorában”: *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve*, 75–89.
- Fülep F. 1984. *Sopianae: the History of Pécs during the Roman Era, and the Problem of the Continuity of the Late Roman Population*. Archaeologia Hungarica 50. Budapest.
- Gábor O. 2009. „Sopianae temetői építményeinek számozása”: Fazekas F. – Priskin A. (szerk.): „*Ripam omnem quaesivit*”. *Ünnepi tanulmányok Prof.- Dr. Visy Zsolt 65. születésnapjára tanítványaitól*. Specimina Nova. Supplementum VIII. Paksi Múzeumi Füzetek 6. Pécs–Paks, 67–80.
- Gosztonyi Gy. 1943. *A pécsi ókeresztény temető*. Pécs.
- Pozsárkó Cs. – Tóth I. Zs. – Visy Zs. 2007. „Sopianae: A cella septichora és környéke. Beszámoló a 2005–2006. évi régészeti feltárásról”: *Ókor* 6/3, 84–90.
- Szőnyi O. 1913. „A pécsi őskeresztény cubiculum vízmentesítési munkálatai”: *Pécs-Baranyamegyei Múzeum Egyesület Értesítője* 6, 120–124.
- Szőnyi O. 1923–26. „Ásatások a pécsi székesegyház környékén 1922-ben”: *Az Országos Magyar Régészeti Társulat Évkönyve* II., 172–195.
- Tóth E. 2003. „A pécsi ókeresztény sírépületek eredete és jelképei”: *Pécsi világtörökség. Örökségi füzetek* 2. Pécs, 110–116.
- Tóth E. 2006. „A pogány és keresztény Sopianae”: *Specimina Nova* XX, 49–102.
- Tóth Zs. 2008. „Régészeti feltárási 2008-ban Pécsen, a Kossuth téren”: *Pécsi Szemle* 11/ősz, 3–19.
- Tóth Zs. 2010. „Római kori sír építmény a pécsi Széchenyi téren”: *Ókor* 9/1, 74–79.
- Tóth Zs. 2011. „A Cella Septichora Pécs első középkori székesegyháza?»: *Pécsi Szemle* 14/nyár, 3–13.
- Tóth Zs. – Pozsárkó Cs. 2012. „Újabb ókeresztény sírkápolna Sopianae-ből”: *Ókor* 11/1, 97–106.

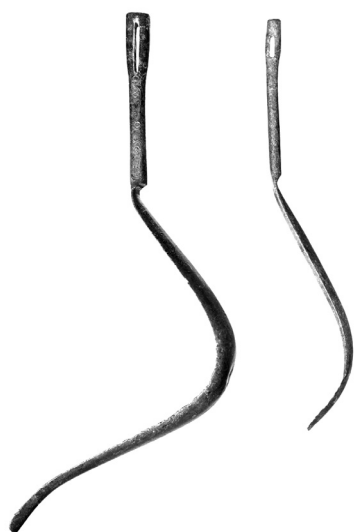
Hagyományteremtő szándékkal indította útjára 2003 telén a Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteménye „Az évszak műtárgya” kamarakiállítás-sorozatát. A sorozat fő célja, hogy rendszeresen a közönség elé tárja a Gyűjteményben folyó munka eredményeit: egy-egy újonnan megszerzett, illetve restaurált művet, vagy olyanokat, amelyekről új és bemutatásra érdemes tudományos eredmények születtek.

„Bene lava – Jó fürdőzést!”

„Tisztálkodj öröme” – tanácsolta Ovidius a szerelmi hódításra készülőknek *Ars amatoria* című tanköltményében. A tiszta test és gondozott arc nemcsak a szerelem művészetében nélkülözhetetlen, hanem alapvető társadalmi elvárás volt egy érvényesülni akaró római polgár számára. A rendezett és ápoltság megjelenését ugyanis a *Romanitas* alapvető jellemzőjének tartották, és gyakran állították szembe a Birodalmon kívül élő népek, a „barbárok” mosdatlanságával.

A tisztálkodásnak, a sportolásnak, egyúttal pedig a társadalmi kapcsolatok építésének egyik fő színteréül a magán- és közfürdők szolgáltak, amiket a rómaiak – nők, férfiak egyaránt – rendszeresen és örömmel látogattak. A görög hagyományokra épülő római fürdőkultúráról nemcsak a birodalomszerte, így a pannoniai tartományokban is látható fürdőépületek luxusa és impozáns romjai tanúskodnak, hanem azok a tárgyi kellékek is, amelyeket egykor a fürdőzés és az ahhoz szorosan kötődő testedzés során használtak. A fürdőzés kellékeit (*instrumenta balnei*) – jókívánságok kíséretében – előszeretettel ábrázolták a fürdők bejáratainál, néhány ábrázoláson pedig a fürdőkbe igyekvő polgárok vagy az urukat kísérő szolgák kezében is

láthatjuk ezeket. A törülköző, a fürdőlepedő és a gőzfürdőben használatos fatalpú papucs (*soccus*) mellett a fürdőzés kellékeként tartjuk számon a funkcionálisan összetartozó eszközökből álló, egyetlen tartógyűrűre fűzött készletet. Ehhez tartoztak az ívesen hajló fémkaparók (*strigilis*) és a fürdőtálak is. A sportolást követően tisztálkodás céljából e strigilisek segítségével kaparták le olajjal bekent testükről az izzadtságot és koszt (1. kép). A legszebb bronz példányokat öntött nyéllal, poncolt díszítéssel készítették. Közéjük tartozik az itt bemutatott, pannoniai lelet: az Érden, egy gazdag helyi előkelőnek a 2–3. század fordulójára keltezhető sírjában talált strigilis pengéjét delfinekkal, az élénkség és a gyorsaság szimbólumaival és győzelmi jelképpel: vázába állított palmaágakkal díszítették, bunkósbot formájúra alakított nyele pedig minden ókori atléta példaképét, Herculest idézte (2. kép). A tartógyűrűre a strigilisek mellé kerek, lapos, hosszú nyelű fürdőtálat is szoktak fűzni. Ezt a táltípust képviseli az itt látható bronz példány (3. kép). Ezekkel merítették forró vizet a medencéből és locsolták a testüket, hogy a vízbe merülés előtt lemosassák az olajmaradékát, és megszokva a víz hőmérsékletét kitárgítsák a bőr



1. kép



2. kép



3. kép



4. kép



5. kép

pórusait. Az edényforma dél-itáliai eredetű, gyártása Itáliában, majd a galliai provinciákban az 1. század közepétől a 2. század első harmadáig tartott.

Az ókorban ugyan ismert volt egy *sapónak* nevezett, zsírból és növényi hamuból készült hajfestő és tisztálkodószer (ebből ered szappan szavunk), testápoló olaj nélkül mégis elképzelhetetlennek tartották a fürdőzést. A fürdőkészletek leglátványosabb és legdíszesebb tartozékai a változatos formájú, fürdőolaj tárolására és szállítására egyaránt alkalmas, általában kis űrtartalmú üveg-, bronz- és ezüstedénykéek voltak (*ampullae oleariae*). A láncra függesztett, esetleg fülek segítségével hordott palack- vagy gömbtestű edények mellett a 2. században megjelentek az antropomorf olajos edények. A mellképek ábrázolhattak isteneket, például Bacchust, Herculest vagy a hős Antinousnak, Hadrianus császár kegyeltjének, a kor férfi-ideáljának a portréját idéző szép ifjakat. A fürdőkben és tornacsarnokokban használatos edények megformálásához a kézművesek egzotikus témákból is szívesen merítettek. A legjellemzőbbek a negroid vonásokat viselő férfi- vagy ifjúbüszterek (4. kép). Közéjük tartozik az Antik Gyűjtemény antropomorf olajos edénye (5. kép), ami negroid vonásokat viselő núbiai vagy etiópai ifjút ábrázolhat. Erre csigás fűrtökbe rendezett haja és szokatlanul nyírt arcszőrzete utal, bár maga az arc nélküli a feketék fiziognómiájának jellegzetességeit (telt ajkak és széles, lapos orr). Az edényt sokáig hamisítványnak tartották, párhuzamai alapján azonban valószínűbb, hogy a római kori olajos edények e jól definiálható



6. kép



7. kép

típusába tartozik. A négerfejes edények zöme szelíd, vonzó ifjút ábrázol. Ilyen az Intercisában (Dunaújváros) talált, ma a Magyar Nemzeti Múzeumban őrzött példány is (6. kép). Ezekben a büszterekben afrikai fürdőszolgákat ismerhetünk fel, akik a görög és a római fürdők világában egyaránt népszerűek voltak. Ők hordozták a fürdőzés eszközeit (köztük a fejédegyet is), kísérték urukat, úrnőjüket, és ételt, italt szolgáltak fel nekik fürdőzés közben. A négerfejes edények némelyikén azonban, mint például a Szépművészeti Múzeum (5. kép) és a Magyar Nemzeti Múzeum (7. kép) egy-egy darabján, az arcok ijesztők, vonásaik félelmet keltő grimaszba torzulnak. Ezek az arcok a mindennapos tisztálkodás és fürdőzés profán környezetéből a démonok és a szemmel verés elleni küzdelem világába vezetnek át. A fürdőket és a fürdőzést ugyanis nemcsak örömtől, hanem veszélyek és balesetek is kísérték. A korabeli források beszámolnak medencében megfulladtokról, akiknek halálát a fürdőkben lakozó démonoknak tulajdonították. A ruhátlanágukban védtelen fürdőzők pedig különösen ki

voltak téve az irigység és a gyűlölet kiváltotta rontásnak, mágiikus praktikáknak és a gonosz, ártó pillantás hatalmának. Fürdőkben szívesen rejtettek el átoktáblákat is. Ezért keresték a fürdőzők a sötét erők elleni védelmet, amit részben a fürdőépület díszítő mozaikok, freskók bajelhárító szimbólumaiban, részben pedig a saját fürdőkészletük díszítőmotívumaiban találtak meg. Az ityphallikusan ábrázolt fekete férfiaknak általánosságban is bajelhárító erőt tulajdonítottak, különösen igaz ez az eltulzón dühös arckifejezéssel ábrázolt alakokra. A groteszk csúnyaság és a félelmet keltő, elrettentő arcjáték egyaránt a rontás és az ártó tekintet távol tartását szolgálta.

A fürdő kényelmének fokozására a vagyonosabbak összecukható vasszéket is magukkal vitettek, hogy a fürdés után ezen ülve dörgöljék le testüket szolgáljaik. Fürdőmozaikokon

gyakran láthatunk összecsuksukható széken ülő, fürdőlepedőbe burkolózó alakokat vagy vállukon tábori széket cipelő szolgálókat. Ilyen széken ült szolgálói körében a szépítkező úrnő is, más ábrázolásokon pedig az összecsuksukható szék helye az ágy közelében, a mosdófelszereléshez tartozó bronzedények társaságában volt. Az említett érdi sírból a fürdőeszközök mellett előkerült vasszéket (8. kép) ugyancsak erre a célra használhatták. A mécsesekből és az azokat tartó kandaláberekből álló garnitúrákat is gyakran a személyi higiénia kellékeiként értelmezhetjük. A napi tisztálkodást a rómaiak is reggel, vagy közvetlenül lefekvés előtt



8. kép



9. kép

végezték, tehát azokban a napszakokban, amikor az év túlnyomó részében sötét volt. A dominus és a domina e kandaláberekre helyezett mécsesek fényénél, szolgálói segítségével végezte el megszokott reggeli és esti tisztálkodását. A kiállított lófejjel díszített bronz mécses a Kr. e. 1. – Kr. u. 1. század jellemző világítóeszköze (9. kép).

Mráv Zsolt

A 2., 4. és 6–8. képen látható tárgyakat a Magyar Nemzeti Múzeum Római Gyűjteménye kölcsönözte, a többit a Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteménye őrzi.

A kiállítás a Magyar Nemzeti Múzeummal együttműködésben, a szarvasi Liget Wellness és Konferencia Hotel (www.liget-szarvas.hu) és a Nemzeti Kulturális Alap (www.nka.hu) támogatásával valósult meg.



Nemzeti
Kulturális
Alap

Az évszak műtárgya – 2012. nyár
Szépművészeti Múzeum
Reneszánsz Csarnok

2012. június 12. – 2012. szeptember 2.

A fényképeket Dabasi András (4., 6–8. kép; Magyar Nemzeti Múzeum) és Mátyus László (1., 3., 5., 9. kép; Szépművészeti Múzeum), az érdi strigilis rajzát (2. kép) Mráv Zsolt készítette.