

# ÓKOR

Folyóirat az antik kultúrákról

Megjelenik negyedévente

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

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

SZERKESZTŐSÉG

Böröczki Tamás  
Esztári Réka  
Tamás Ábel  
Vámos Péter  
Vér Ádám

A SZERKESZTŐSÉG CÍME

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

MEGRENDELHETŐ A SZERKESZTŐSÉG CÍMÉN

VAGY AZ ALÁBBI EMAIL-CÍMEN:

esztari.reka@gmail.com  
Egy szám ára 1600 Ft,  
az éves előfizetés ára  
2015-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 kötetészet  
OOK-Press Kft.

Felelős vezető Szathmáry Attila

ISSN 1589-2700

A lap megjelenését  
a Nemzeti Kulturális Alap,  
a Magyar Tudományos Akadémia  
és az Ókortudományi Társaság  
támogatta

nka



## Tartalom

### KATASZTRÓFÁK

#### Tanulmányok

Simon Zsolt	A nagy hettita járvány	3
Verebics Éva Petra	Így gondozd a katasztrófádat Katasztrófa és teofánia a Zsolt 18 // 2Sám 22 példáján	7
Németh György	Mit jelent a földrengés?	19
Konkoly Dániel	Katasztrófa, fenséges és reprezentáció Ovidius Phaethon-történetében	23
Kovács Péter	Marcus Aurelius esőcsodája Megjegyzések egy ókori természeti esemény receptiójához	30
Grüll Tibor	„Non extincta lues” Az Antoninus-kori járvány	37
Laura Carrara	„Amikor minden üszkösen feketéllett, a szavak csillámlottak csupán” Mi az irodalom szerepe, ha kitör a katasztrófa?	48
Tóth Anna Judit	Földrengések a Bizánci Birodalomban	55

#### Textus

Sophoklés: <i>Oidipus király</i>	60
Az Oidipus–Teiresias-agón (II) Karsai György fordításában és kommentárjával	

#### Kortárs tükör

Kamrada G. Dolores	Katasztrófális Biblia?	73
	Filmkritika vallástörténelmi szemmel	

#### Múzeum

Papp Ildikó Katalin	Germánok a szombathelyi Iseumban	75
---------------------	----------------------------------	----

A címlapon:

Régészeti raktár részlete Pompeiiből, a 79-es vulkánkitörés  
egyik áldozatának testlenyomatáról készült gipszöntvényvel  
(Tüdős Balázs felvétele)

A címlap belső oldalán:

Válogatás a szombathelyi Germánok című kiállítás leleteiből –  
a kiállítás rövid ismertetését lásd a 75. oldalon  
(Tárczy Tamás felvétele)

A hátsó borítón:

Athéni feketealakos lékythos részlete: két harcos párviadala  
egy elesett, földön fekvő harcos fölött. Az ún. Diosphos-festő munkája,  
Kr. e. 480–470. Szépművészeti Múzeum  
(Rázsó András felvétele)

# Katasztrófák

A katasztrófák kutatása mára önálló interdiszciplináris kutatási ággá nőtte ki magát (*disaster studies*), amelyben olyan különböző tudományágak találkoznak egymással – átlépve a természet- és humántudományok közti határon is, ami persze az ókortudósoktól sosem volt idegen –, mint például a meteorológia, a tömeglélektan és az irodalomtudomány. A katasztrófa ugyanis nem pusztán előre jelezhető vagy előre nem jelezhető esemény, hanem az emberi életet alapvetően érintő, bekövetkeztekor az emberi viselkedést (tömeglélektan), illetve az ember világtapasztalatát (filozófia) alapjaiban módosító történés, amelynek megragadhatósága, ábrázolhatósága mindig is művészi, esztétikai alapkérdés volt. Beilleszthető-e a világ rendjébe – s ennek kapcsán a világ megragadásának és ábrázolásának bevett gyakorlataiba – egy olyan történés, amely kívül helyezkedik el a szokványos emberi tapasztalaton? (Gondoljunk a *fenséges* kategóriájának – s vele az „ábrázolhatatlan” ábrázolhatóságának, az „elbeszélhetetlen” elbeszélhetőségének – a katasztrófa-diskurzusban, így jelen számban is gyakran érintett problémájára.)

A 20–21. század katasztrófafilmjeinek és katasztrófairodalmának horizontján a tematikus szám tanulmányai annak erednek nyomába, hogy az ókori történelem különféle katasztrófái – különös tekintettel a járványokra és a földrengésekre – mit jelentettek az adott társadalom számára. Hogyan fogták fel, hogyan ábrázolták, hogyan éltek vagy nem éltek túl, hogyan jelezték vagy nem jelezték előre ezeket a katasztrófákat, s ezek hogyan lettek egyrészt történelmi változások mozgatórugói, másrészt ábrázolás és reflexió, illetve nem-ábrázolás és nem-reflexió tárgyai? S milyen következtetéseket vontak le belőlük, már ami az élet értelmét vagy értelmetlenségét, a sors kifürkészhetetlen vagy kifürkészhető akaratát, a történelem végtelenségét vagy éppen végét illeti?

Az ókori katasztrófák kutatói\* minduntalan hangsúlyozzák azt az összefüggést, amely tematikus számunk tanulmányainak is szervező elvévé vált, miszerint „ember nem lakta tájon nem következhet be katasztrófa” (A. Berlejung). Hiába tör ki a vulkán, hiába remeg meg a föld, hiába ér a parthoz a szökőár: ha nincs ott ember, aki érzékeli, elszenvedti a következményeit, illetve értelmezi, akkor nemcsak nem tudunk róla, hanem a szó szoros értelmében nem is foghatjuk fel *katasztrófaként*, amely csakis az ember számára lehet az, ami. Ennek megfelelően a jelen összeállításban olvasható tanulmányok a katasztrófákat – legyenek ezek természeti vagy ember által okozott (antropogén) katasztrófák, amelyek persze nem is válnak szét mindig ilyen élesen, gondoljunk pl. az éhínség eseteire – mint *társadalmi jelenségeket* tárgyalják, olyan váratlan „fordulatokként”, amelyek az emberi társadalmakat fenyegető veszélyeket, illetve kockázatokat valósítják meg oly módon, hogy eközben e társadalmak sebezhetőségét, illetve ellenálló képességét teszik próbára. A próbatétel elválaszthatatlan a katasztrófák társadalmi kezelésétől vagy éppen politikai felhasználásától, amely az értelmezés (pl. isteni büntetésként, előjellként stb.) kérdését is előtérbe állítja.

A tematikus szám előkészítése és szerkesztése során felbecsülhetetlen segítséget kaptunk az összeállításban tanulmánnyal is szereplő Dr. Laura Carrarától, aki a Tübingeni Egyetem SFB 923 „Bedrohte Ordnungen” projektje B01 „Erdbeben als Bedrohung sozialer Ordnungen. Bedrohungskommunikation in Literatur – Bedrohungskommunikation als Literatur (5. Jh. v. Chr. – 6. Jh. n. Chr.)” részprojektjének keretében 2011 és 2015 között a földrengések ábrázolásának, elbeszélésének és konceptualizálásának antik formáival foglalkozott. Köszönet érte, amint köszönet Grüll Tibornak is a lapszám ötlete iránt tanúsított lelkesedéséért és segítőkézségéért.

A szerkesztők

\* Néhány friss könyvpublikáció az egyre intenzívebbé váló kutatásból: Berlejung, A. (szerk.) 2012. *Disaster and Relief Management – Katastrophen und ihre Bewältigung*. Tübingen (fenti idézet a 6. oldalon); Sonnabend, H. 2013. *Katastrophen in der Antike*. Darmstadt–Mainz; Toner, J. 2013. *Roman Disasters*. Cambridge; Carrara, L. – Borsch, J. (szerk.) 2016. *Erdbeben in der Antike. Deutungen – Folgen – Repräsentationen*. Tübingen (megjelenés előtt).

Simon Zsolt (1981) PhD, régész, a müncheni Ludwig-Maximilians-Universität Assziriológiai és Hettitológiai Intézetének tudományos munkatársa. Kutatási területe a hettitológia és az indogermanisztika. 2014-ben Akadémiai Ifjúsági Díjban és Junior Prima Díjban (tudomány kategória) részesült.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:  
*Hattuša végnapjai – avagy hogyan lesz egy fővárosból falu?* (2014/1).

# A nagy hettita járvány

Simon Zsolt

**A**Kr. e. 14. században uralkodó I. Šuppiluliuma hettita nagykirály korának egyik legnagyobb uralkodója volt. Uralkodása vége felé mégis szokatlanul nehéz helyzetbe került, amikor arról kellett döntenie, hogy eleget tegyen-e az egyiptomi kérésnek, és elküldje-e egyik fiát a fáraók trónjára. Hosszas tárgyalások után végül engedett a kérésnek. Ám ezzel nemcsak fia sorsát pecsételte meg (akit az ellenlábás egyiptomi frakció megöletett), hanem számos alattvalójának a sorsát is: döntése ugyanis a hettita történelem legsúlyosabb járványához vezetett.

## A járvány

A járványt illetően a forrásunk II. Muršili hettita nagykirály, I. Šuppiluliuma fiának és második utódának öt ún. pestisimája, amelyet a főistenekhez, az Arinnai Napistennőhöz (CTH 376.A; 378.III, az ún. Harmadik Pestisima) és Hatti Viharistenéhez (CTH 378.II, az ún. Második Pestisima), valamint az istenek összességéhez (CTH 378.I, az ún. Első Pestisima; CTH 378.IV, az ún. Negyedik Pestisima, és CTH 379, az ún. Ötödik Pestisima) intézett.<sup>1</sup> Ezek tárgya a járvány által előidézett pusztulás, II. Muršili vizsgálódásai a kiváltó okot illetően, s természetesen az a kérés, hogy a katasztrófa minél előbb véget érjen. Az imákból a következő eseménysor rajzolódik ki:

Amikor I. Šuppiluliuma hírért vette, hogy az Egyiptomba küldött fiát megölték, parancsot adott az észak-levantei egyiptomi vazallusok megtámadására. A hettita sejjel sem e kicsiny államok, sem az egyiptomi helyőrségek nem voltak egy súlycsoportban, így a hettiták egy alapos dűlás után térhettek vissza, számtalan hadifogollyal.

Csak hogy a hadifoglyok között járvány tört ki, amely elszabadult a Hettita Birodalomban (2. ima, §5 és feltétőleg §9), s melynek feltehetően maga a nagykirály, I. Šuppiluliuma és rövid ideig uralkodó utóda, II. Arnuwanda is áldozatul esett. A járvány II. Muršili állítása alapján legalább hűsz évig dűhögött, ám uralkodása alatt véget kellett érnie, mert utódai már nem említik meg.

Az sajnos nem világos, milyen betegségről van szó. A hettita szöveg nem nevezi nevén a betegséget, ugyanis a hettita szövegek a járványok esetén egyszerűen a *henkan-* „(nem természetes) halál, (halálos) járvány” szót használják. Ezért, s mivel forrásaink nem említik a tüneteket, a betegség gyakorlatilag azonosíthatatlan, vagyis a szakirodalomban elterjedt „pestis” megjelölés szigorúan konvencionális.<sup>2</sup> A hettita filológusok közül azon kevesen, akik mégis megpróbálkoztak a betegség azonosításával, a magas fertőződési ráta és a hosszú időtartam miatt a bubópestist javasolták.<sup>3</sup> Ezzel szemben egy természettudós úgy vélekedik, hogy a rövid lefolyású járványokat okozó bubópestissel szemben a harmincöt-negyven éven át tartó betegség, mely embereket és állatokat egyaránt megtámadott, lázat, rokkantságot és halált okozott, s melyet szamarak, illetve hajózó rágszálók terjesztettek el, a *Francisella tularensis*-re, a nyúlpestist okozó baktériumra utal. A hettita szövegek adatai (a térdek emlegetése, gyengeség és belső égés érzete) szintén ezt támasztanák alá, akárcsak az, hogy a

járvány elsősorban a városokban pusztított, mivel vidéken az állatok közelsége miatt az emberek immunisabbak erre a betegségére.<sup>4</sup>

Azon lehet vitatkozni, hogy a hús (és nem harmincöt-negyven) év a nyúlpestishez, vagy a bubópestishez illik-e jobban (a számhoz lásd még lentebb; feltehetően csak annyit jelent, hogy „nagyon sok”). Azonban azon nem, hogy a fentebbi vélelmezett tüneteket a hettita szövegek egyszerűen nem említik (mint ahogy általában semmilyen tünetet sem), a szerző kifejezett állítása ellenére sem:<sup>5</sup> mindez csak a hettita szövegek félreértelmezésén alapszik. A szerző ugyanis úgy véli: II. Muršili arzawai hadjáratainak azon eseménye, hogy Apaša városára lesújtott a mennykő, és ez az uralkodót térdre kényszerítette, aki megbetegedett (*Tizéves Évkönyvek* 46–53), voltaképp a pestis metaforikus leírása. Erre azonban csak annyi a bizonyítéka, hogy végtelenül kicsi annak az esélye, hogy egy embert egy villám a térdén sújt – ám a szöveg nem ezt állítja. Arra sincsen semmi bizonyíték, hogy rágszálók vagy szamarak terjesztették volna el azt a betegséget, amelybe a foglyok belebetegedtek. A szövegek azt is egyértelművé teszik, hogy a falusi földművesek is áldozatul estek (CTH 376.A §6).<sup>6</sup> A nyúlpestis-magyarázat tehát még a bubópestises értelmezésnél is gyengébb lábakon áll.

Végezetül megjegyzendő: a járvány mérete arra is indított egyes kutatókat, hogy történeti következtéseket vonjanak le belőle. Egyikük például abban látta a hettita törzsterületeken végbemenő nyelvi változás (a hettita–luvi nyelváltás) okát, hogy a járvány miatt elnéptelenedett területeket luvi nyelvűekkel népesítették volna be a hettiták.<sup>7</sup> Ám, amint erre már figyelemztettek, voltaképpen nem ismerjük az áldozatoknak a teljes népességhez viszonyított arányát (arról nem is beszélve: egyáltalán nincs bizonyítva, hogy a betelepítettek luvi nyelvűek lettek volna).<sup>8</sup> Azt is tudjuk ugyanakkor, hogy a kétnyelvűség ekkorra már létrejött, és a betelepített népesség amúgy sem volt olyan nagyszámú,<sup>9</sup> így a járvány okaként nem, legfeljebb a már megindult folyamatok további felerősítésében játszhatott szerepet.

### A hettita percepció: az istenek büntetése

Érthető okokból a hettita nagykirályt meglehetősen foglalkoztatta, miért is tört ki a járvány. A bevett szokás szerint a hettiták ilyenkor orákulumokhoz fordultak, s a feltett kérdésekre igen/nem válaszokat kapva haladtak előre a megfejtésben. II. Muršili legalább három alkalommal idézett kérdést az orákulumokhoz, és mindhárom alkalommal különböző válaszokat kapott – így persze aligha meglepő, hogy többször is rákérdezett. A három különféle válasz alapja azonban egy és azonos volt: a járvány az istenek büntetése, amely a konvencionális hettita (és nem csak hettita) válasz a nehézségekre.

Kifejezetten érdekes az isteni büntetés három különféle indoklása: (1) II. Muršili apja trónbitorló volt, mert megdöntötte a törvényes uralkodót (1. pestisima; ez egyébként igaz); (2) az apja szerződészegő, mert megszegte az egyiptomiakkal kötött békeszerződést, az ún. Kuruštama-szerződést (2. pestisima, §4–6 – ez tipikusan véleményes kérdés);<sup>10</sup> (3) s végül elhanyagolták Māla isten (az Eufrátesz) kultuszát (2. pestisima, §3 és §6 – erről nem tudhatjuk, hogy igaz-e). Az indoklások

tehát rámutatnak arra, hogy – ismételtelen más, premodern kultúrák gondolkodásához hasonlóan – a hettitáknál is feleltek az utódok őseik (vélelmezett) bűneiért, amint ezt az egyik ima szó szerint meg is fogalmazza (2. pestisima, §8).

A válaszok sorrendiségét nem ismerjük, pedig igen érdekes lenne.<sup>11</sup> Tekintve azonban egyrészt, hogy arról az uralkodóról van szó, aki a családi belháborúban „véletlenül” olyan választ kapott az orákulumtól, hogy felesége haláláért épp a politikai ellenlábás mostohaanyja a felelős, akit ezért hivatalaitól meg kell fosztani és ki kell végezni (ezt végül az uralkodó száműzetésre változtatta); másrészt mert a valódi „vádponthoz” tényyszerűen helytállóak (vagy annak tűnnek), nem lenne meglepő, ha II. Muršili addig faggatta volna az orákulumokat, ameddig azt a politikailag kevésbé kényes és sokkal jobban eladható választ nem kapta, hogy az amúgy sem túlzottan jelentős Māla isten haragja az ok. Ez azonban lehet, hogy már a mi, modern értelmezésünk – és ezzel meg is érkeztünk a pestis és a pestisimák modern interpretációjához.

### A modern percepció: legitimációs öngazolás

A mai történészek egy jellemző csoportja már nem is modern, hanem posztmodern. Világukban nincsenek történeti források, csak konstrukciók, ahol nem az a kérdés, hogy mit állít a forrás, hanem hogy miért, s mivel oka van annak, hogy ezt állítja, a forrás állítása máris értéktelen történetileg. Az efféle dekonstruktív megközelítések kifejezetten szenvedélyes vitákat szültek és szülnek a hettitológiában.<sup>12</sup> E megközelítések egyik vezéralakja, Jörg Klinger, a neves berlini hettitológus a szóban forgó járvány témáját is körüljárta, és számos kritikai észrevételt tett. Elsősorban a járvány méretét kérdőjelezte meg, és úgy vélekedett, a járvány ügyét Muršili csak legitimációs problémáinak igazolására használta fel.<sup>13</sup>

Klinger először arra hívta fel a figyelmet, hogy efféle járványok nem nagyon terjedhettek el Anatóliában, mivel a településsűrűség alacsony volt, a gócpontok (vagyis a nagy központok) egymástól elszigeteltek voltak, és kevés, a települések között közlekedő emberrel lehet számolni.<sup>14</sup> Míg az első és a harmadik észrevétel valószínűleg helytálló (a hivatalnokok és a kereskedők minden bizonnyal nem voltak elegendőek a járványok terjedéséhez), a gócpontok, legalábbis a hettita törzsterületen, nagyjából egy, legfeljebb kétnapi járóföldre feküdtek egymástól (gondoljunk Alacahöyük, Hattuša/Boğazkale és Uşaklı Höyük távolságára).<sup>15</sup> Ez ugyan kedvezhetett a járványok terjedésének, kétséges azonban, hogy egy ilyen hatalmas járványhoz is elegendő-e. Valószínűleg azonban itt teljesen más esettel állunk szemben: tudjuk, hogy a járvány a behurcolt foglyok között tört ki. A hettiták viszont a behurcolt foglyokat szokás szerint a templomoknak és a hivatalnokoknak adták át munkaerő gyanánt az egész birodalomban.<sup>16</sup> Ez tökéletes alapot nyújt egy járvány széleskörű elterjedéséhez. Teljesen más jellege volt tehát, mint a seregekben kitört vagy a lokális jellegű járványoknak, melyeket jól ismerünk a hettita írásbeliségből.<sup>17</sup> Arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a megfertőződés és a betegségek terjedésének területén a hettiták nem voltak teljesen tudatlanok. Épp II. Muršili egy másik ügyéből kifolyólag tudjuk, hogy a beteg személy által érintett tárgyakat a hettiták elvitték és elégették.<sup>18</sup> Amikor tehát II. Muršili a be-

hurcolt foglyokat okolja a járványért, valószínűleg átlátta, mi is történt pontosan.

Klinger hangsúlyozza továbbá, hogy a „húsz év” megjelölés nem vehető szó szerint, mivel sem I. Šuppiluliuma fentebb említett hadjárata, sem az utána következő uralkodási éveinek száma, sem közvetlen utódja, II. Arnuwanda uralkodásának hossza nem ismeretes.<sup>19</sup> Mindez teljességgel helytálló, figyelemre méltó ugyanakkor a következő megjelölés (hiszen több szövegben is húsz, és csakis húsz év szerepel: 1. pestisima, §2; 2. pestisima, §1; 3. pestisima, §1), továbbá, hogy a „húsz” nem tartozik a hettiták által toposzszerűen használt számok közé (melyek közé eddig a három, a hét, a nyolc és a kilenc sorolható).<sup>20</sup> Tegyük azonban hozzá, hogy természetesen nem zárható ki, hogy a „húsz” itt egyszerűen „sok” jelentésben szerepel. Klinger azt is állítja, hogy az apja regnálásának korára történő datálás szemben áll azzal, ahogy apja uralkodását a növekvés periódusának állítja be II. Muršili<sup>21</sup> – pedig ebben semmi ellentmondás nincs, ha azt feltételezzük (amint általánosan szokás is), hogy a járvány apja uralma végén tört ki.

Klinger ugyanakkor egy lépéssel továbbmegy, és azt állítja, negyedik imájában II. Muršili a nagyapja, III. Tudhaliya idejére helyezi a járvány kitörését (4. pestisima, §3),<sup>22</sup> ami teljesen megkérdőjelezné a járvány időtartamát és a kiváltó okát. Csakhogy ez az ima is I. Šuppiluliuma Egyiptom elleni hadjárataival magyarázza a járvány kitörését (§5), vagyis II. Muršili egyértelműen két különböző járványról beszél. Ráadásul utalni kell arra is, hogy a felhasznált hettita szó, mint fentebb láttuk, „(nem természetes) halál”-t is jelenthet, és mivel az előző mondat éppen arról szól, miképpen dúlta az ellenség Hatti területeit, a szó itt egyszerűen a háborús veszteségekre is vonatkozhat. Eleinte ezt így is fordították, csak újabban fordítják „pestis”-ként,<sup>23</sup> amely Klinger szerint a rákövetkező sorok toposzai miatt (az isteneknek nincsenek többé templomaik, rítusaikat nem hajtják végre, mert már nincs, aki végrehajtsa) található, mivel ezek a pestisimákból ismeretesek – noha az ellenség dúlására éppúgy alkalmazhatóak.

Végezetül Klinger egy nagyon fontos megfigyelést tesz: a járvány leírására használt képek (elnéptelenedett területek, elmaradó áldozatok) szövegyszerűen kimutathatóan toposzok,

melyek még jóval uralkodása előtt keletkeztek, vagyis II. Muršili tudatosan irodalmi toposzokat használt fel.<sup>24</sup> Klinger ebből rögtön azt a következtetést vonja le, hogy így a szöveg történetisége megkérdőjelezhető, és II. Muršili számára nem a járvány, hanem illegitim uralma a probléma, amely abból fakadt volna, hogy apja a törvényes uralkodót, Tudhaliyát megdöntve került a trónra, II. Muršili pedig minden ideológiai eszközzel e csorba kiköszörülésére törekedett volna.<sup>25</sup>

A járvány toposzszerű leírásából azonban még nem következik, hogy ne lenne történeti: éppenhogy történetisége mellett szólnak a hettita források logikus képpé összeálló utalásai (a betegség a foglyok elosztásának rendszere miatt az egész birodalomban szétterjed, és mivel új, „külföldi” betegségről van szó, sokáig dúl a járvány), és nem utolsósorban az, hogy az uralkodó őt imát is szentelt a kérdésnek, valamint számos orakulumot faggatott. II. Muršili tehát vagy kiváló írói vénával rendelkezett, vagy valós eseményekkel állunk szemben. Ráadásul az imaszövegek semmilyen formában nem támasztják alá Klinger legitimációs fejtegetéseit, azon egyszerű oknál fogva, hogy nem ez a tárgyuk, hanem a járvány okának megállapítása (lásd fent), és a kérés az istenekhez, hogy csillapítsák a járványt. Arról nem is beszélve, hogy imák aligha segítettek volna az uralkodót a hettita elittel és a vazallusokkal szemben legitimációs problémái megoldásában. Elég jól ismerjük II. Muršili trónra lépésének körülményeit, és azokból az derül ki, hogy ellenfeleinek nem legitimációjával, hanem ifjú és tapasztalatlan mivoltával akadt problémája. Rátermettségét azonban nem imákkal, hanem ellenfelei legyőzésével bizonyította be.

## Összefoglalás

Klinger szerint a járványt illetően nem beszélhetünk egyértelmű tényekről.<sup>26</sup> A fentiek alapján valójában beszélhetünk, csak éppen azok nem túl számosak, és végeredményben nem mutatnak túl azon, mint amelyek magukban a forrásszövegeinkben szerepelnek. Ám ez még mindig több, mint a téves elméletek a betegség azonosítását, vagy az alaptalan spekulációk a pestisimák célját illetően.

## Jegyzetek

- 1 Magyarul ezen imák még nem érhetőek el, fordításuk és kommentálásuk azonban önálló dolgozatot kíván. Legnaprakészebb fordításukhoz lásd Singer 2002, 47–69 (a továbbiakban az ő paragrafus-számozása szerint hivatkozom). Singer idesorol még egy, az Arinnai Napistennőhöz (CTH 376.A), valamint egy, Telipinu istenhez intézett imát is (CTH 377), ám ez utóbbi nem a nagy járványhoz kapcsolódik, hanem, amint a szövegéből és a kolofónból is egyértelműen kiderül, csak egy napi ima, melyben az a kérés is megemlítetik, hogy Telipinu tartsa távol a járványokat. A pestisimák további fordításaihoz és szövegkiadásaihoz (szerzőnként eltérő összeállításban) lásd többek között Goetze 1930; Lebrun 1980, 192–239; García Trabazo 2002, 289–329; Beckman 2003.
- 2 Vö. Klinger 2012, 485.
- 3 Haas 2006, 259. Szintúgy Klengel 2002, 48–50, aki viszont 16., ill. 14. századi egyiptomi papiruszokon megemlített szimptomák alapján feltételezi ezt, melyek kapcsolata a hettita járvánnyal, s általában a járvány levantei háttere azonban további vizsgálatokat

igényel. Itt csak annyit jegyeznek meg, hogy Trevisanato (2007, 1371–1372) történeti és földrajzi rekonstrukciója filológiai szempontból nagyon problematikus, amelyre egy másik alkalommal tervezek visszatérni.

- 4 Trevisanato 2007, 1313. További érvei, hogy a nyúlpestis okozott már járványokat ezen a vidéken, illetve hogy karavánok is terjesztették (ami tipikus módja e betegség terjedésének, és ami szerinte az Amarna-levelezés alapján bizonyítható), csak a már említett önálló vizsgálat keretében tárgyalhatóak.
- 5 A természettudományos folyóiratok e tekintetben komolyságát jelzi, hogy a szerző itt mindössze Pritchard 1969 forrásgyűjteményére utalt, bárminemű közvetlenebb adat (például konkrét szöveg vagy szöveghely) megadása nélkül.
- 6 Nem világos, mit ért azon Klinger (2012, 486), hogy a betegség elsősorban a településeken és a városokban pusztított (valószínűleg félreértvén a 4. pestisima §11-t). Hol máshol pusztított volna?
- 7 Van den Hout 2006, 237.

- 8 Yakubovich 2010, 304.  
 9 Simon 2008, 23–24; 2010; 2011, 30 (függetlenül az ott közölt számítások helyességétől).  
 10 Ehhez a szerződéshez lásd Singer 2004; Simon 2007; Devecchi 2015, 264–265, mind további irodalommal.  
 11 A különböző elméletekhez lásd Singer 2002, 48–49; Klinger 2012, 479–480.  
 12 Itt elegendő Singer 2013 dolgozatára és a benne található irodalomra utalni.  
 13 Klinger 2012, 478–494.  
 14 Klinger 2012, 478 Burde 1974, 7 nyomán.  
 15 Vö. még Summers 2013, 41–44.  
 16 Hoffner 2002.  
 17 Példákhoz lásd Singer 2002, 48; Klinger 2012, 485; az óasszír kereskedőtelepek korszakához Çeçen 1995.  
 18 Bryce 2002, 168–169.  
 19 Klinger 2012, 488, 491.  
 20 Vö. Oettinger 2008.  
 21 Klinger 2012, 489–490.  
 22 Klinger 2012, 488–489, 491.  
 23 Vö. Götze 1930, 245, majd Lebrun 1980, 225; Singer 2001, 65; Beckman 2003, 159. Singer 2002, 47 e fordítás alapján szintén szkeptikus azt illetően, hogy valóban az egyiptomi foglyok hozták volna-e be a betegséget.  
 24 Klinger 2012, 491–493, irodalommal. Vö. még Singer 2002, 47.  
 25 Klinger 2012, 491–494.  
 26 Klinger 2012, 491.

## Bibliográfia

- Beckman, G. 2003. „Plague Prayers of Muršili II.”: W. Hallo (szerk.): *The Context of Scripture I. Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden–Boston, 156–160.  
 Bryce, T. 2002. *Life and Society in the Hittite World*. Oxford.  
 Burde, C. 1974. *Hethitische medizinische Texte*. StBoT 19. Wiesbaden.  
 Çeçen, S. 1995. „mütänü in den Kültepe-Texten”: O. Carruba – M. Giorgieri – C. Mora (szerk.): *Atti del II Congresso internazionale di Hittitologia*. StMed 9. Pavia, 101–102.  
 Devecchi, E. 2015. *Trattati internazionali ittiti*. Brescia.  
 García Trabazo, J. V. 2002. *Textos religiosos hittitas. Mitos, plegarias y rituales*. Madrid.  
 Götze, A. 1930. Die Pestgebete des Muršiliš. *KIF* 1, 161–251.  
 Haas, V. 2006. *Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive*. Berlin – New York.  
 Hoffner, H. A. 2002. „The Treatment and Long-Term Use of Persons Captured in Battle according to the Mašat-Texts”: K. Aslıhan Yener – H. A. Hoffner (szerk.): *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock*. Winona Lake, 61–72.  
 van den Hout, T. 2006. „Institutions, Vernaculars, Publics: The Case of Second-Millennium Anatolia”: S. L. Sanders (szerk.): *Margins of Writing, Origins of Cultures*. Chicago, 221–262.  
 Klengel, H. 2002. *Hattuschili und Ramses. Hethiter und Ägypter – ihr langer Weg zum Frieden*. Mainz am Rhein.  
 Klinger, Jörg 2012. „Krankheit und Krieg im Spannungsfeld zwischen mythischer und realer Katastrophe”: A. Berlejung (szerk.): *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung*. Tübingen, 471–497.  
 Lebrun, R. 1980. *Hymnes et prières hittites*. Louvain-la-Neuve.  
 Oettinger, N. 2008. „Zur Zahlensymbolik bei den Hethitern”: *SMEA* 50, 587–595.  
 Pritchard, J. B. 1969<sup>3</sup>. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton.  
 Simon Zs. 2007. „Zur Datierung des Kuruštama-Vertrages”: Endreffy K. – Gulyás A. (szerk.): *Proceedings of the Fourth Central European Conference of Young Egyptologists, 31 August – 2 September 2006, Budapest*. *Studia Aegyptiaca* XVIII. Budapest, 373–385.  
 Simon Zs. 2008. „Kétnyelvűség a Hettita Birodalomban”: *Antik Tanulmányok* 52, 11–25.  
 Simon Zs. 2010. „A hettita – luvi kétnyelvűség problémái. Szociolingvisztikai és módszertani kérdések az ókori Anatóliában”: É. Kiss K. – Hegedűs A. (szerk.): *Nyelvelmélet és kontaktológia*. Piliscsaba, 15–32.  
 Simon Zs. 2011. *Vorarbeiten zu einer hethitischen Demographie I. Die Einwohnerzahl des hethitischen Reiches anhand der schriftlichen Quellen*. Budapest.  
 Singer, I. 2002. *Hittite Prayers*. SBL Writings from the Ancient World 11. Atlanta.  
 Singer, I. 2004. „The Kuruštama Treaty Revisited”: D. Groddek – S. Röbke (szerk.): *Šarnikzel. Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer (19.02.1894 – 10.01.1986)*. DTH 10. Dresden, 591–607.  
 Singer, I. 2013. „Between Skepticism and Credulity: In Defence of Hittite Historiography”: E. Cancik-Kirschbaum – J. Klinger – G. G. W. Müller (szerk.): *Diversity and Standardization. Perspectives on Social and Political Norms in the Ancient Near East*. Berlin, 173–213.  
 Summers, G. D. 2013. „East of the Halys: Thoughts on Settlement Patterns and Historical Geography in the Late 2<sup>nd</sup> Millennium and First Half of the First Millennium B.C.”: H. Bru – G. Labarre (szerk.): *L’Anatolie des peuples, des cités et des cultures (IIe millénaire av. J.-C. – Ve siècle ap. J.-C.)*. *Colloque internationale de Besançon – 26-27 novembre 2010*. Besançon, 41–51.  
 Trevisanato, S. I. 2007. „The ‘Hittite Plague’, an Epidemic of Tularemia and the First Record of Biological Warfare”: *Medical Hypotheses* 69, 1371–1374.  
 Yakubovich, I. 2010. *Sociolinguistics of the Luvian Language*. Leiden–Boston.

Verebics Éva Petra (1983) az Evangélikus Hittudományi Egyetem doktori hallgatója. Kutatási területe: esztétika és ószövetségi teológia. Disszertációját a 18. zsoltárról írja.

# Így gondozd a katasztrófádat

## Katasztrófa és teofánia a Zsolt 18 // 2Sám 22 példáján

Verebics Éva Petra

**N**em kell sokáig olvasnunk ahhoz az Ószövetséget, hogy katasztrófára bukkanjunk benne. Az özönvíz, a tíz csapás, városok pusztulása, háborúk, természeti és ember okozta pusztítás nyomai szinte az első pillanattól jelen vannak, és – bár néha csak a háttérben maradvá – végig is kísérik az Ószövetség egészét. Olyannyira, hogy akár egy ilyen állítás is megalapozottnak nevezhető: a Héber Biblia nagy része krízisirodalom.<sup>1</sup> Angelika Berlejung személyében a lipcsei egyetem Ószövetség Tanszékének professzora volt az egyik kezdeményezője annak a konferenciának, amelyet 2010-ben „Katasztrófák és katasztrófakezelés az ókori Izraelben, Egyiptomban és az ókori Keleten” címen rendeztek meg. A konferencia anyagából megjelentetett tanulmánykötet hosszú időre a katasztrófa témájában történő kutatások alapjául szolgálhat.<sup>2</sup>

### Természeti katasztrófák az Ószövetségben

Milyen katasztrófák lenyomatait őrzi az Ószövetség? Gondolhatunk itt olyan természeti eseményekre, mint bizonyos állatfajok túlzott elszaporodása, amely veszélyezteti az emberi (és ezáltal sokszor automatikusan isteninek tekintett) rendet: például túl sok béka, szúnyog, a sáskajárás; betegségek megjelenése; szélsőséges időjárás és következményei. Egyik sem maradhat ki például az egyiptomi tíz csapás elbeszéléséből, amely ezek fokozásával éri el az elviselhetetlen csúcst: az elsőszülöttek megölését



1. kép. Ninurta isten üldözi Anzu madarat. Asszír pecsétgyanta, Kr. e. 1. évezred első fele (Keel 1984, 40, 45. ábra nyomán)

## Zsolt 18 // 2Sám 22

- 1 *A karmesternek: Dávidé, az Úr szolgájáé, aki akkor mondta el ennek az éneknek a szavait az Úrnak, amikor valamennyi elensége hatalmából és Saul kezéből kimentette őt az Úr: (Zsolt) / Dávid ennek az éneknek a szavait mondta el az Úrnak, amikor az Úr kimentette őt minden ellenségének és Saulnak a kezéből. (2Sám)*
- 2 *Ezt mondta: Szeretlek, Uram, erősségem! (Zsolt) / Így mondta: Az Úr az én köszálam, váram és megmentőm, (2Sám)*
- 3 *Az Úr az én köszálam, váram és megmentőm, Istenem, kösziklám, nála keresek oltalmat, pajzsom, hatalmas szabadítóm, fellegváram! (Zsolt) / Istenem, kösziklám, nála keresek oltalmat. Pajzsom, hatalmas szabadítóm és fellegváram, menedékem és szabadítóm, megszabadítasz az erőszaktól. (2Sám)*
- 4 *Az Úrhoz kiáltok, aki dicséretre méltó, és megszabadulok ellenségeimtől.*
- 5 *Körülvettek a halál kötelei, pusztító áradat rettent engem.*
- 6 *A sír kötelei fonódtak rám (Zsolt) / körém (2Sám), a halál csapdái meredtek rám.*
- 7 *Nyomorúságomban az Úrhoz kiáltottam, segítségért kiáltottam Istenemhez. Meghallotta hangomat templomában, kiáltásom a fülébe jutott.*
- 8 *Megrendült és rengett a föld, a hegyek (Zsolt) / egek (2Sám) alapjai megremegetek, megrendültek, mert haragra gyúlt.*
- 9 *Füst jött ki orrából, szájából emésztő tűz, parázs izzott benne.*
- 10 *Lehajlította az eget, és leszállt, homály volt lába alatt.*
- 11 *Kerubon ülve repült, szelek szárnyán suhant (Zsolt) / jelent meg. (2Sám)*
- 12 *A sötétséget tette rejtekvé magá körül, mint egy sátrat, a sötét vizeket, a gomolygó fellegeket. (Zsolt) / Sötétségből vont sátrat magának, víztömegből, gomolygó fellegekből. (2Sám)*
- 13 *Az előtte levő fényözönből előtörtek fellegei jégesővel és tüzes parázzsal. (Zsolt) / Fényözön jár előtte, parázsló tűz izzik. (2Sám)*
- 14 *Dörgött az Úr az égben, mennydörgött a Felséges jégesővel és tüzes parázzsal.*
- 15 *Kilötte nyilait, és szétszórta, tömérdek vilámot röpitett ki.*
- 16 *Láthatóvá váltak a vizek medrei, és feltárultak a világ alapjai dorgálásodtól, Uram, haragod szelének fúvásától. (Zsolt) / Láthatóvá vált a tengerfenék, föltárultak a világ alapjai az Úr dorgálásától, haragos szelének fúvásától. (2Sám)*
- 17 *Lenyúlt a magasból, és fölvelt, a nagy vizekből kihúzott engem.*

(Ex 7,14–12,33). A szélsőséges időjárással pedig már érintettük is Kánaán területeinek egyik legfontosabb természeti adottságát: mivel Palesztinában és a környező területeken viszonylag kevés a csapadék – és az is csak bizonyos időszakokban várható –, valamint a források sem feltétlenül túl bővizűek, a folyók és patakok sem egész évben egyformán gazdagok, így a szárazság fellépése nem meglepő, része volt az éves körforgásnak, számoltak vele.

Am ha ezt valami megakasztotta, és valódi aszály lépett fel, az végzetes következményekkel járhatott a növényzetre, az állatokra, és végső soron az emberekre nézve. Az ókori Keleten elterjedt vélekedéshez kapcsolódva az Ószövetségben is felbukkan az a nézet, miszerint az istenség feladata a föld termékenységének fenntartása, a (jó) király feladata pedig az isteni akarat beteljesítése itt a földön, teremtő művének továbbvitele,<sup>3</sup> és ebből kifolyólag az emberek vétkére reagáló istenség haragjából fakadó büntetésnek tekinti a szárazságot (Dtn 28,15.22; 1Kir 8,35.37; Zsolt 68,7; Zof 2,13; Hag 1,11; Hag 2,17; Ám 4,9).<sup>4</sup> Amennyire fenyegető a szárazság, annyira fontos a megfelelő mennyiségű csapadék is, valamint minden olyan jelenség, amely ehhez kapcsolódik: így a villámok, a mennydörgés, a szél, orkán, a jégeső, és a – viharos – eső, a felhők, sőt ide tartozik a szivárvány is. Ezek a jelenségek tehát egyrészt sokszor pozitív értelmezésben jelennek meg, miközben a kiszámíthatatlanságuk és adott esetben pusztító erejük folytán negatív színben is feltűnhetnek. A csapadékkal járó természeti jelenségeknek ez az ellentmondásos jellege tükröződik az ókori keleti időjárás-, illetve viharistenségek alakjában is (ugariti és mezopotámiai szövegek és szobrok, képek tanúsága szerint),<sup>5</sup> amely, minden monoteista igyekezet ellenére, természetesen időnként felsejlik JHVH alakjában is.

Ha természeti katasztrófákról van szó, nem felejtethetjük el a vulkánkitörést és különösképpen a földrengést.<sup>6</sup> A jelenség gyakori voltát ismerve ugyanakkor meglepő, hogy viszonylag kevés az Ószövetségben azon helyek száma, amelyek konkrét földrengésekről számolnak be (1Kir 19,11k; Ám 1,1; Zak 14,5). Azok a gyökök, amelyeket a földrengésre használ a héber – így a \*g's (גשע), \*r's (רעש) és \*rgz (רגז) –, sokszor inkább metaforikus értelemben utalnak földrengésekre, amennyiben élőlények, állatok, emberek, a szív remegését, reszketését jelenítik meg Isten színe előtt, az ő büntetésétől, haragjától való félelemben. Arra már Terence Fretheim felhívta a figyelmet, hogy a heves, pusztító természeti jelenségek – mint a vihar, a szél, a villám, a mennydörgés, a föld remegése – két fő kontextusban fordulnak elő az Ószövetségben: az egyik az isteni/utolsó ítélet, a másik pedig a teofánia.<sup>7</sup> Diana V. Edelman tizenöt olyan ószövetségi szakaszt vizsgált meg alaposan, amelyek a \*r's és \*rgz gyököt tartalmazzák, és amelyek így valamilyen formában összekapcsolódnak a földrengéssel, de ezek között csak kettő olyat talált, amelyik valódi földrengésre utalhat. „A többi a szeizmikus tevékenység katasztrófális tapasztalatára alapoz, a földrengést metaforikusan használva annak megjelenítésére, hogy JHVH miképpen teszi kézzelfoghatóvá a jelenlétét, illetve bünteti meg a gonosztevőket saját népén belül vagy más nemzetek között. A teofániát tartalmazó szakaszokban általában nem világos, hogy a természeti események előrejelzik-e a teofániát anélkül, hogy a részét képeznék, vagy az isteni jelenlét kísérőjelenségei anélkül, hogy *per se* a teofániával lennének azonosak, vagy a fizikai értelemben vett teofánia részei, vagy éppen a teofániára adott félelemteljes reakciókként kell-e tekintenünk rájuk.”<sup>8</sup>

## Ember okozta katasztrófák és kezelésük

Berlejung az említett kötet nyitó tanulmányában<sup>9</sup> olvasható, a katasztrófaelméletekből kiinduló gondolatmenetét követem, amikor néhány alapvető gondolatot ismertetek a témáról. A Bibliában mind természeti, mind ember okozta katasztrófákra bőségesen találunk példát. A természeti katasztrófák (pusztító viharok, földrengések, vulkánkitörések, sáskajárás stb.) mellett folyamatosan megtaláljuk az elnyomást, a háborúkat, és a legfájóbbat: Jeruzsálem elfoglalását és a Szentély elpusztítását is.<sup>10</sup> Arra a kérdésre pedig, hogy a *katasztrófamenedzsment*, vagyis a különféle pusztító erők fellépésére való felkészülés és a megfelelő óvintézkedések



pontosan hogyan is nézhettek ki, hogyan erősítették meg a városokat esetleges támadások ellen, milyen anyagból és milyen technikával próbálták elkerülni, hogy az újra és újra bekövetkező földrengések végzetes károkat okozzanak, hogyan restaurálták a már sérült épületeket, az Ószövetség világából leginkább a régészek adhatnak választ. Az ókori Keleten némileg más a helyzet, hiszen sokkal több olyan forrás is fennmaradt – mint például a katasztrófa közben/után született kárfelmérő, segítségkérő levelek az uralkodóknak –,<sup>11</sup> amelyek tényszerűen, tételesen leírják a felmerülő problémákat. Hasonló a helyzet az éhínség és Egyiptom kapcsolatával is: bár a József-történet (Gen 42) alapján is sejthető, hogy van valóság-alapja, igazán csak Biblián kívüli szövegeket – a Merneptah-sztélét, egy ugariti szöveget stb. – bevonva tudjuk a nemzetközi éhínséget és az egyiptomi segítséget mint történeti tényt megalapozottnak tekinteni.<sup>12</sup> Am a praktikus védekezésen és a konkrét intézkedéseken túl létezik egy, a társadalom számára legalább ennyire fontos felülete is a katasztrófákkal való találkozásnak: a „katasztrófafekezés” (*Katastrophenbewältigung*), mely szerint elengedhetetlenül fontos az, hogy az a közösség, amelyet a katasztrófa sújtott, szembe tudjon nézni a történetekkel, hogy el tudja helyezni életében a múlt eseményeit, és hogy legyen, ami továbbsegíti a jövőbe.

Mindebben helye van úgy a hivatalos – emlékművek, szövegek, rítusok –, mint az inkább rejtőző, magánjellegű emlékezésnek, és ezzel párhuzamosan a felejtésnek is. Szemben a praktikus adatokkal és tanácsokkal, erre viszont már rengeteg helyen találunk példát az Ószövetségben is. Az említett tanulmányt idézve: „Ha ezzel a szemmel olvassuk, az Ószövetség, de ugyanígy az ókori keleti irodalmak (pl. várossiratók, *Erra-eposz*) jelentős része a hivatalos emlékezet katasztrófafekezési eljárásainak részeként fog feltűnni, amennyiben Jeruzsálem bevételének, a babilóni fogságnak, vagy éppen Babilón elpusztításának katasztrófája a szövegekben újra és újra emlékezés, normativizálás, legitimáció, reflexió, értelmezés tárgyát képezi, illetve a kollektív emlékezet részévé válik.”<sup>13</sup> Az Ószövetség tehát – más ókori keleti és egyiptomi szövegekhez hasonlóan – megpróbál magyarázatot keresni a múlt égető kérdéseire, hogy aztán megoldást találjon nemcsak a konkrét katasztrófa utáni hétköznapi, a „normális” jelen visszaállítására, de egy potenciális jövőbeli katasztrófa könnyebb átvészelését is elősegítve, mintegy lelki, szellemi „földrengés-csillapító eszközöket”, megerősített házfalakat és sáncokat létrehozva.

Az alábbiakban ugyanakkor nem régészeti vagy történeti, de nem is pszichológiai vagy szociológiai perspektívákat szeretnék megnyitni a katasztrófa által felvetett sebezhetőség és ellenálló képesség vonatkozásában. Kérdésfeltevésem sokkal inkább irodalmi-esztétikai jellegű, és azokra a diszkurzív témákra irányul, amelyeket az adott művek használnak a katasztrófa leírásában, valamint amelyeket mi használunk ezekhez a szövegekhez közelítve. Ehhez pedig Isak Winkel Holm kategóriáit és kérdéseit hívom segítségül. A dán irodalomtudós egy 2012-ben megjelent tanulmányában Heinrich von Kleist *A chilei földrengés* című nevezetes katasztrófaszövegét elemzi, bevezetve a *disaster discourse* (katasztrófa-diskurzus) fogalmát „olyan kulturális formák – kognitív sémák, tudományos fogalmak, narratív cselekménysémák, metaforikus képek, szónoki kérdések és más eszközök – együttesére, amelyek katasztrófaérzékelésünk, vagy éppen a katasztrófákra való vakságunk keretét alkotják”.<sup>14</sup> A szerző ugyan a modern katasztrófadiskurzus kialakulását követi nyomon, ennek ellenére mégsem érzem anakronisztikusnak az Ószövetségre alkalmazni az általa használt kategóriákat, részben éppen azért, mert természetesen éppen a Biblia az a „talaj”, amelyből végső soron ez a modern diskurzus is kinő. Winkel Holm a sebezhetőség/kiszolgáltatottság versus rugalmasság/ellenálló képesség ellentétpárját vizsgálja úgy, hogy közben a folyamatosan változó, a természetről a társadalomra, az emberek közti kapcsolatokra irányuló fókusz helyezi a középpontba. A katasztrófairodalom, amennyire a katasztrófa lenyomatát, emlékét őrzi, legalább annyira, ha nem még inkább irányul arra, hogy azt a kulturális keretet kialakítsa, amelyben a katasztrófákkal egy adott társadalom szembenéz.<sup>15</sup>

- 18 *Megmentett engem ellenségem hatalmától, gyűlölöimtől, bár erősebbek nálam (Zsolt) / erősebbek voltak nálam. (2Sám)*
- 19 *Rám törhetnek a veszedelem napján, de az Úr az én támaszom.*
- 20 *Tágas térre vitt ki engem, megmentett, mert gyönyörködik bennem.*
- 21 *Igazságom szerint bánt velem az Úr; kezem tisztasága szerint jutalmazott engem.*
- 22 *Hiszen vigyáztam az Úr útjára, és Isteneimet nem hagytam el hűtlenül.*
- 23 *Minden törvényére ügyeltem, rendelkezéseitől nem tértem el.*
- 24 *Feddhetetlen voltam előtte, és őrizkedtem a büntől.*
- 25 *Igazságom szerint jutalmazott meg az Úr; kezem tisztasága szerint (Zsolt) / tisztaságom szerint (2Sám), amit jól lát.*
- 26 *A hűségeshez hűséges vagy, a feddhetetlen emberhez feddhetetlen.*
- 27 *A tisztához tiszta vagy, de a hamisnak ellenállsz.*
- 28 *Az elesett népet megsegíted, de a kevély tekintetűeket megalázod (Zsolt) / de ha kevély embert látsz, azt megalázod. (2Sám)*
- 29 *Mert te gyújtasz nekem mécsest, Uram; az én Istenem fénysugarat küld nekem a sötétbe. (Zsolt) / Te vagy, Uram, a mécsesem, az Úr fénysugarat küld nekem a sötétbe. (2Sám)*
- 30 *Veled a rablóknak is nekírtok; ha Isten segít, a kőfalon is átugrom.*
- 31 *Isten útja tökéletes, az Úr beszéde szingigaz. Pajzsa mindazoknak, akik hozzá menekülnek.*
- 32 *Van-e Isten az Úron kívül? Van-e köszikla Istenünkön kívül?*
- 33 *Isten ruház föl engem erővel, ő teszi tökéletessé utamat. (Zsolt) / Isten az én erős menedékem, ő vezeti útján a feddhetlent. (2Sám)*
- 34 *Lábamat a szarvaséhoz hasonlónak teszi, magaslatokra állít engem.*
- 35 *Ő tanítja kezemet a harcra, karjaim ércíjat feszítenek.*
- 36 *Oltalmazó pajzsodat átadtad nekem, jobbod támogat engem, sokszor lehajoltál hozzám. (Zsolt) / Oltalmazó pajzsodat átadtad nekem, és sokszor meghallgattál engem. (2Sám)*
- 37 *Biztossá teszed lépteimet, és nem inognak bokáim.*
- 38 *Üldözöm és utolérem (Zsolt) / elpusztítom (2Sám) ellenségeimet, nem térek vissza, míg nem végzek velük.*
- 39 *Szétzútom őket, nem tudnak fölkelni, lábam elé hullanak. (Zsolt) / Végeztem velük, szétzúztam őket. Nem kelnek föl többé, lábaim elé hanyatlottak. (2Sám)*
- 40 *Fölruházta erővel a harcra, térdre kényserítetted támadóimat.*

- 41 *Megfutamítottad ellenségeimet, és gyűlö-  
lőimet elpusztíthattam.*
- 42 *Kiáltoznak, de nincs szabadító, az Úrhoz  
kiáltanak, de nem válaszol. (Zsolt) / Széj-  
jelnéznek, de nincs szabadító, az Úrra  
néznek, de ő nem válaszol. (2Sám)*
- 43 *Összeüzöm őket, mint a szélhordta port,  
széttaposom, mint az utca sarát. (Zsolt) /  
Összeüzöm őket, mint a föld porát, össze-  
tiprom, széttaposom, mint az utca sarát.  
(2Sám)*
- 44 *Megmentesz engem a lázadó néptől, né-  
pek fejévé teszel engem. Olyan nép szolgál  
nekem, amelyhez nem volt közöm. (Zsolt) /  
Megmentettél lázadó népemtől, megőrzöl,  
népek fejévé teszel, oly nép szolgál nekem,  
melyhez nem volt közöm. (2Sám)*
- 45 *Engedelmesen hallgatnak rám, idegenek  
hízelegnek nekem, (Zsolt) / Idegenek híze-  
legnek nekem, engedelmesen hallgatnak  
rám, (2Sám)*
- 46 *mert elepedtek az idegenek, és reszketve  
bújnak elő rejtekükből.*
- 47 *Él az Úr, áldott az én kősziklám, magasz-  
taltassék szabadító Istenem! (Zsolt) / ma-  
gasztaltassék Isten, szabadító kősziklám!  
(2Sám)*
- 48 *Bosszút áll értem az Isten, és népeket ren-  
del alám (Zsolt) / és népeket vet alám.  
(2Sám)*
- 49 *Megmentesz ellenségeimtől, sőt támadó-  
im fölé emelsz, és megszabadítasz az erő-  
szakoskodóktól. (Zsolt) / Kiszabadítasz  
ellenségeim közül, támadóim fölé emelsz,  
megmentesz az erőszakosoktól. (2Sám)*
- 50 *Ezért magasztallak, Uram, a népek között,  
zsoltárt éneklek nevednek,*
- 51 *mert nagy győzelmet adottál királyodnak,  
hűséges maradtál fölkenedhez, Dávidhoz  
és utódaihoz örökké.*

## Katasztrófakezelés és teofánia<sup>16</sup> a Zsolt 18 // 2Sám 22 szövegében

Az alábbi elemzésem tárgyát képező 18. zsoltár – melynek szövege kissé eltérő változatban Sámuel második könyvének 22. fejezetében is olvasható<sup>17</sup> – egy sebezhető/kiszolgáltatott ember és egy sebezhető/kiszolgáltatott nép sorsának összefonódásáról szól, illetve arról, ahogyan ennek az embernek és népnek a sorsa egészen az üdvtörténeti távlatokig egybefonódik, miközben a fókuszunk a kiinduló vertikális síkról (Isten és a király személyes kapcsolatáról) egyre inkább a horizontális síkra (a király és a nép/népek kapcsolatára) helyeződik át. A zsoltár felirata Dávid királyhoz rendeli a szöveget, mintegy az ő saját imájává emelve azt. Ez önmagában is hozzákapcsolja egyrészt azokhoz a zsoltárokhoz, amelyek szintén Dávid zsoltárai-ként kanonizálódtak, másrészt a dávidi életregényhez is, ahogy azt az Ószövetség más könyveiből megismerhetjük. Ráadásul a zsoltár szövege Sámuel második könyvében Dávid élettörténetének végén szerepel. Ebben a keretben olvasva a zsoltár egyik főszereplője a sok szempontból kicsi és sebezhető Dávid, akit a szöveg maga is – egy, az élettörténetben természetesen nem azonosítható, ám annak több részle-tével is összefüggésbe hozható – kiszolgáltatott helyzetében ábrázol (Zsolt 18,5–7):

*Körülvettek a halál kötelei, pusztító áradat rettent engem. A sír kötelei fonódtak  
rám, a halál csapdái meredtek rám. Nyomorúságomban az Úrhoz kiáltottam,  
segítségért kiáltottam Istenemhez. Meghallotta hangomat templomában, kiál-  
tásom a fülébe jutott.<sup>18</sup>*

Dávid tehát végsőként elkeseredett helyzetből kiált segítségért. Bár kicsiny és kiszolgáltatott, mégis ő az az ember, aki kulcsfigurája annak a királyságnak, amely mint politikai struktúra, biztonságot ígér a kicsiny és kiszolgáltatott Izrael népének. Annak a népnek, amelynek bár ígérete és saját történetéből számtalan bizo-nyítéka van arra, hogy Isten – egyedüli vezetőként – vele van és megőrzi, mégis a horizontális fókuszról a vertikális irányba törekszik, amikor vezetőt kíván maga fölé helyezni, hogy rugalmasságot, ellenálló képességet adjon neki sebezhető/ki- szolgáltatott mivoltában.

Bár a zsoltár szigorú értelemben vett katasztrófa-epizódja a teofánia-jelenetre korlátozódik, amelyet a kutatástörténet is előszeretettel különválaszt a zsoltár töb- bi részétől,<sup>19</sup> ám valójában – mint arról a későbbiekben szó lesz – érdemes a szé- lesebb szövegösszefüggéssel együtt olvasni. Vegyük szemügyre a teofániát, a két változatban megfigyelhető főbb eltérések feltüntetésével:

- 8 *Megrendült és rengett a föld, a hegyek (Zsolt) / egek (2Sám) alapjai meg-  
remegtek, megrendültek, mert haragra gyúlt.*
- 9 *Füst jött ki orrából, szájából emésztő tűz, parázs izzott benne.*
- 10 *Lehajlította az eget, és leszállt, homály<sup>20</sup> volt lába alatt.*
- 11 *Kerúbon ülve repült, szelek szárnyán suhant (Zsolt)<sup>21</sup> / jelent meg (2Sám).*
- 12 *A sötétséget tette rejtekévé maga körül, mint egy sátrat, a sötét vizeket, a go-  
molygó fellegeket. (Zsolt) / Sötétségből vont sátrat magának, víztömegeből,  
gomolygó fellegekből. (2Sám)*
- 13 *Az előtte levő fényözönből előtörtek fellegei jégesővel és tüzes parázssal.  
(Zsolt) / Fényözön jár előtte, parázló tűz izzik. (2Sám)*
- 14 *Dörgött az Úr az égen, mennydörgött a Felséges jégesővel és tüzes parázs-  
szal.*
- 15 *Kilötte nyilait, és szétszórta, tömérdek villámot röpített ki.*
- 16 *Láthatóvá váltak a vizek medrei, és feltárultak a világ alapjai dorgálásod-  
tól, Uram, haragod szelének fúvásától. (Zsolt) / Láthatóvá vált a tengerfe-  
nég, föltárultak a világ alapjai az Úr dorgálásától, haragos szelének fúvá-  
sától. (2Sám)*

Az ókori Kelet istenvilágában az időjárásnak mindenütt van saját istene, mely istenség attribútumai, érkezésének, ténykedésének kellékei – nem meglepő mó- don – sok tekintetben hasonlítanak a fentiekhez. Ám ennek ellenére nem azonosak

a hangsúlyok.<sup>22</sup> Ami általános a szélsőséges időjárás jelenségekben – s ami az időjárásistenek alakjában is tükröződik –, hogy ezek legalább annyira vonzóak és áhítottak, mint amennyire félelmetesek. Az eső például ugyanúgy lehet az istenség ajándéka (vagy éppen könyörületének bizonyítéka hosszú szárazság után), mint büntetése (amennyiben az eső egyéb természeti csapásokkal, orkánnal, jégesővel, villámok okozta tűzzel stb. együtt érkezik). Zsoltárunk – más JHVH-teofániákhoz hasonlóan – egy olyan istent mutat be, akinek hatalma van az égi, a földi és az alvilági szféra felett, és ezzel a hatalmával él is, ha az általa kiválasztott ember, illetve nép megmentése (vagy nevelése) a cél. Ennek megfelelően, JHVH megjelenése az Ószövetségben soha nem független az emberektől. A teofánia mögött mindig az ember és Isten közti kapcsolat húzódik meg, bár JHVH nem mindig – sőt gyakran nem – segít, hanem büntető szándékkal jelenik meg – mely utóbbi végső soron mégis a megmentésre irányul.

A szöveg ókori keleti párhuzamaként csak egy példát szeretnék kiragadni, bár nem véletlenszerűen, hiszen a *Zsoltárok könyvének* költeményeivel, azok képi világával a legközelebbi rokonságot, sokszor egészen konkrét intertextuális kapcsolatot az Ugaritban megtalált szövegek, azon belül is a már említett Baál-ciklus bizonyos részeiben lehet felfedezni. És bár Dahood nagyszabású zsoltárkommentárja tárta fel a legkövetkezetesebben (és sokszor túlzó mennyiségben) a párhuzamokat,<sup>23</sup> számos tanulmány és monográfia foglalkozik az ugariti szövegek felbukkanása óta ezzel a megkerülhetetlen jelenséggel.<sup>24</sup> Az alábbi egészen egyértelmű allúziók – egy kivétellel – a Baál-ciklusból származnak:<sup>25</sup>

KTU 1.4. VII 30–35

*Megismételte ajkai megnyilatkozását.  
Szent hangja megrázta a földet,  
[ajkai megnyilatkozása] a hegyeket,  
az ősi [hegyeket],  
a föld magasai megremegtek.*

KTU 1.4. VII 17–20 (és 25–27)

*Az épület egy ablaka kinyílt,  
egy nyílás a palota közepén.  
Bizony, nyílt egy hasadék a felhőkben  
Koszár és Khaszisz szavai szerint.*

KTU 1.4. VII 29

*Baál felzendült szent hangján.*

KTU 1.3 III 26–27

*Én értem a villámot, amelyet az ég fel nem foghat,  
a mennydörgést, amelyet az emberek fel nem foghatnak.*

KTU 1.4 V 6–9

*És nézd, Baál meghatározta az eső idejét,  
amikor viharban közeledik,  
hangja felzendül a fellegekben,  
és villámokat szór a földre.*

KTU 1.101 (recto) 1–2

*Haddu [mennydörög], mint a vihar.  
3–4*

*Hét villámlás [...]*

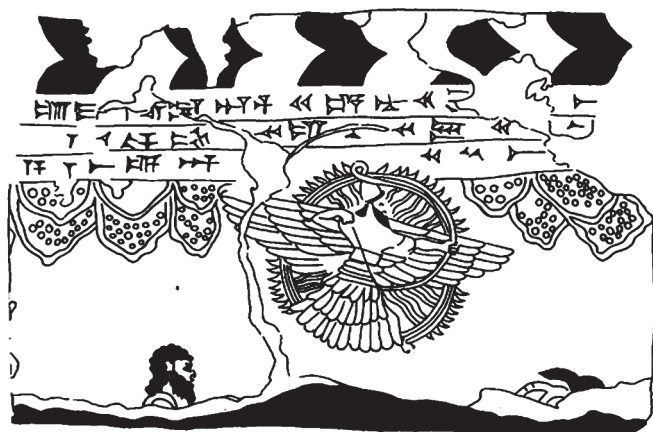
*Nyolc nyaláb mennydörgés  
villámok kíséretében [...]*

KTU 1.101 (recto) 6–7

*A villámok a ruhája.  
Feje viharban áll a mennyekben.*

A párhuzamok bemutatásával nem kívánom azt sugallni, hogy a korabeli liturgikus/kultikus közösség a 18. zsoltárt mindig és feltétlenül a megidézett párhuzamok fényében hallgatta, olvasta, énekelte. Azt viszont nagyon jól mutatják ezek a párhuzamok, hogy milyen mértékű kulturális párbeszédben áll az Ószövetség irodalma a környező népek költészetével. Müller – részben a fenti, részben más ókori keleti párhuzamok alapján – egyenesen azt állítja: „A Zsolt 18,8–16 teofánia-ábrázolása összességében olvasható úgy, mint egy darabka egy haragos időjárásisten mítoszából, aki felhők sötétjében közeledik, hogy kiharcolja a kozmosz feletti uralmát. Amikor megrázza a földet és a hegyeket, szétszórja a – nyilvánvalóan jelen lévő – ellenséget, és kiűzi a tengert a szárazföld alapzatáról, túlradó hatalmáról tesz tanúbizonyságot.”<sup>26</sup> Am véleményem szerint itt ennél jóval több történik. Ugyanis nem egyszerűen arról van szó, hogy a költői képalkotásnak köszönhetően feltárulhatnak a monoteista koncepció mögött meghúzódó, „elfojtott” mitikus tartalmak (ebben az esetben a JHVH alakjában benne rejlő viharisten-mitológia). Hanem ezen felül az ugariti szövegekkel való összehasonlítás lehetőségének köszönhetően az is láthatóvá válik, milyen nagy hangsúlyt fektet a zsoltár szövege arra a speciális izraeli elemre, amely – még ha a háttérben ott is húzódhat a feltételezett többi kozmikus hatalom legyőzésének igénye – a hangsúlyt JHVH egyedüli voltára, és így az istenek beháborúja helyett az Isten–ember-kapcsolatra helyezi. Míg az ugariti viharisten-szövegek elsősorban egy, az istenvilágon belüli horizontális síkon zajló küzdelmet írnak le, addig az Ószövetségben a viszonyok vertikálissá válnak, hogy aztán ezáltal az ember és ember közti, újfent horizontális síkon fejtsék ki hatásukat.

A zsoltárunk teofánia-jelenete egyfelől *horizontális* síkon zajlik, amennyiben egy mitológikus, égi harc zajlik le a szemünk előtt. Ezt támaszthatják alá azok a szavak is, amelyekre már Dahood is felhívta a figyelmet, és amelyek alapján a szöveg értelmezhető egy kozmikus mitológiai csatának is:<sup>27</sup> így rögtön az első versben Dahood azt javasolja, hogy a שָׂאוּל *Seol*-nak olvassuk a hagyományos *Saul* helyett, különös tekintettel arra, hogy a 6. vers ismételtlen használja a szót;<sup>28</sup> az 5. versben a קָלִיץ szó, amelyet szokás egyszerűen Beliálnak írni, a Biblia történeti könyveiben névként szokás fordítani;<sup>29</sup> így az 5. és 6. versben megjelenő \**mwt* gyök is használható nemcsak köznévként („halál”), hanem – másként pontozva – személynévként is (*Mót*); még az is felmerülhet, hogy a 3. vers felsorolásában vajon Isten különböző nevei szerepelnek-e. Tehát amennyiben a *Mót*-ot személynévként olvassuk, és az első versben is *Seolt* olvasunk, a *Beli*allal – mint szintén a halálra, pusztulásra, elnyelésre utaló névvel – együtt egy, az ugariti mitológiából ismertekhez rendkívül hasonló jelenet rajzolódik ki előttünk. Abban ugyanis – például a már idézett Baál-ciklusban – *Mót* az Alvilág főistene, aki óriási torkával elnyeli az embereket, és az Alvilág fogságába ejti őket.<sup>30</sup> Am ezzel egyidejűleg jelen van



2. kép. Assur isten ábrázolása II. Tukulti-Ninurta (Kr. e. 9. század eleje) korából (Keel 1984, 216, 295. ábra nyomán)

a vertikális olvasat lehetősége: a 4. és a 7. versben az ember felfelé kiált az Istenhez, amire a teofánia a válasz: JHVH a 10. és a 17. versben kimondottan *leszáll és lenyúl, felvesz*, tehát a lentől felfelé irányuló kérésre érkezik egy fentről lefelé irányuló válasz. A zsoltár második felében pedig megszületik az ebből fakadó megoldás, immáron újfent horizontális, emberi síkon. Ennek a komplex rendszernek a további kibontásához hívom segítségül a Winkel Holm által a katasztrófa-szövegek interpretációjához javasolt három kategóriát: *teodícea, fenséges és rendkívüli állapot*.

## Teodícea

Amikor ma hírét vesszük egy katasztrófának, annyiban nem különbözünk az ókoriaktól, hogy a leküzdésén és feldolgozásán túl, vagy éppen ezeket elősegítendő – és egy következő hasonló helyzetet megelőzendő – megpróbáljuk feltárni az okait. Ám ezen a ponton el is válnak útjaink, hiszen egy felvilágosult paradigma keretében többnyire inkább a hibát hibára halmozó – a természetbe belenyúló, klímaváltozást előidéző stb. – ember és az ezen emberi tényező áldozatává váló természet viszonyából, tehát immanens ok-okozati összefüggésből indulunk ki. Ezzel szemben az ókori magyarázatok számára – bár szintén az embereket teszik felelőssé – a megokolás mégis transzcendens síkon zajlik, és az emberi és az isteni világ közti kommunikációs zavarból, vagy egyenesen az isteni világ elleni szándékos emberi vétségéből eredeztetik a problémákat. Az okok keresése könnyen egy haragvó, dühöngő istenséghez vezethet el. A Héber Biblia esetében JHVH az emberek, illetve az uralkodó elit bűnei miatt az egész emberiséget/népét kívánja megbüntetni egy háborúval vagy földrengéssel.<sup>31</sup> Ennek legmonumentálisabb példája a már említett politikai katasztrófa, amely az Ószövetség egészére rányomja bélyegét, és amelyet a féltékeny, haragos Isten büntetéseként értelmeztek áruló népével szemben. A Kr. e. 597-es és 587-es eseményekről, Jeruzsálem kétszeri elfoglalásáról, véglegesnek tűnő elpusztításáról és a babilóni fogságról van szó. Ez ószövetségi kontextusban vetette fel a klasszikus teodícea-kérdést: hogy ti. okozhatja-e Isten mindazt a rosszat, ami a világban történik.

Az általunk vizsgált zsoltár is egyértelműnek tűnő magyarázatot szolgáltat azzal, hogy a szöveg első fele a már említett vertikális síkot hangsúlyozza: valaki szorult helyzetben van, igazságtalanság érte, Istenhez kiált (felfelé), és mindehhez jogalapja is van, amennyiben istenfélő, igaz ember. Legalábbis annak vallja magát a 21–25. versben:

*Igazságom szerint bánt velem az Úr, kezem tisztasága szerint jutalmazott engem. Hiszen vigyáztam az Úr útjára, és Istenemet nem hagytam el hűtlenül. Minden törvényére ügyeltem, rendelkezéseitől nem tértem el. Feddhetetlen voltam előtte, és őrizkedtem a bűntől. Igazságom szerint jutalmazott meg az Úr, kezem tisztasága szerint, amit jól lát.*

Erre válaszként érkezik az isteni reakció: pusztító földrengés, füst, tűz, fellegek, sötétség, villámok, szél; majd a felemelés (Isten mozdulata lefelé és fölfelé). A képlet látszólag egyszerű: aki igaz életet él, és a bajban Istent hívja, az számíthat a segítségre, akik viszont korábban megtagadták (vagy nem is tudtak a létéről?), azok teljes pusztulásra vannak ítélve. Ahogy a 42. versben olvassuk: „Kiáltoznak, de nincs szabadító, az Úrhoz kiáltanak, de nem válaszol.” Ebből következhet, hogy akik áldozatául esnek a pusztításnak, azok meg is érdemelték. Winkel Holmot idézve: „Mint szimbolikus forma, a katasztrófa igazságszolgáltatásként való értelmezése, a teodícea felveti a rend és a kaos, a gondviselés és a véletlen viszonyának kérdését. Valóban lehetséges a novellát [ti. Kleist említett, *A chilei földrengés* című novelláját] a katasztrófa kontingenciái mögött meghúzódó értelmes és igazságos rend létezése melletti állásfoglalásként olvasni. Egy ilyen olvasatban a katasztrófa isteni igazságszolgáltatás, amely erőszakosan korrigálja az igazságtalan emberi rendet.”<sup>32</sup>

A zsoltár második részét áthatják az erőszakos emberi igazságszolgáltatás zavarba ejtő képei. Ezek a képek legalább annyira kegyetlen pusztítást hordoznak magukban, mint a korábbi természeti képek: „a kevélyt megalázza” (28. v.), „üldözöm és elpusztítom ellenségeimet” (38. v.), „Összezúgom őket, mint a szélhordta port, széttaposom, mint az utca sarát” (43. v.). A teofániában megidéztet természeti jelenségek szolgáltatják a hátteret az emberek közti rendteremtéshez. Így a zsoltár végeredményben lehetővé teszi annak elképzelését, hogy mennyire sebezhető-kiszolgáltatott, illetve ellenálló egy társadalom, amennyiben katasztrófáról van szó. Sokat elárul a mozgásirányok és a testbeszéd is: a teofániában Isten „repül”, „lenyúl”, míg az ember csak felfelé kiáltani tud. A megmentett főszereplő azonban – isteni legitimációval és erővel felruházva – lát, „nekiront”, „átugrik”, biztosak a lépteik, kezei harcra edződnek. Míg az ellenfelei hiába néznek segítség után, nem látnak, mozgónak, de nem tudnak még menekülni sem.

Két vezérfonal van, amelyekre ezen a ponton szeretném felhívni a figyelmet: az egyik a menedék képe, a másik az igazságosság fogalma. Mind függőleges, mind vízszintes irányban végigkíséri a zsoltárt a menedék és a megmenekülés motívuma.<sup>33</sup> A brutális pusztítás képei mögött tehát egy hatalmas megmentő képe rajzolódik ki. Aki méltó a megmentésre: a kiszolgáltatott, a legkisebb, a Zsolt 18,1-ben önmagát egyenesen (rab)szolgának nevező, ám ami a legfontosabb, *igaz* ember. Ő az, aki kiált és megmenekül, majd szabadulása után (az isteni rend érdekében) szembeszáll az igazságtalan emberi renddel.

Ez lehetne önkényes cselekedet is, és torkollhatna zsarnokságba, további erőszakba és pusztításba, ám ha ezen a ponton megállunk, egy nagyon fontos alapot vehetünk észre: a 21–25. versekben az igazságra/igazságosságra való hivatkozás alapvető „ideológiai kontextusa” ugyanis maga a Deuteronomium, amelynek számos pontja visszhangzik a Zsolt 18 // 2 Sám 22-ben.<sup>34</sup> Jamie A. Grant nagyívű monográfiájában, amely a Királytörvény (Dtn 17,14–20) és a *Zsoltárok könyvének* viszonyát vizsgálja, részletesen kitér erre a szakaszra: „Annak a királyi alaknak az eszméje, aki életét JHVH-nak szenteli az ő Igéjének tanulmányozása és alkalmazása révén, kétszer is kifejeződik a zsoltároknak ebben a második csoportjában. Először is a 18. zsoltár egyik központi strófájában a király az Isten színe előtt jelenti ki igazságosságát (21–25. versek), és e strófa khiasztikus szerkezetének középponti eleme, hogy a király deklarálja JHVH törvényének jelentőségét a saját életére nézve. Ezekben a versekben a zsoltáros király ismét világosan reflektál a királytörvényre.”<sup>35</sup>

A szövegben olyasvalaki áll előttünk, akinek – legalábbis az itt is alakot öltő ideológia szerint – elsődleges a Tóra szerete és betartása, valamint a nép egymás közti igazságos és egyenlőségen alapuló életének elősegítése.<sup>36</sup> A zsoltár ilyen értelemben mégsem áll olyan távol a Rousseau által szekularizált teodícea-képtől, hiszen a katasztrófa nem pusztán egy istenség igazságosságára kérdez rá, hanem azt megelőzően, illetve annak folyományaként az emberek közti viszonyokra és azok igazságos voltára is. A horizontális és vertikális tengelyek így állnak össze egy koordináta-rendszerre, amelyben a társadalom sebezhetőségét (és ezáltal a természeti és politikai katasztrófákat) maga a társadalom okozza, amennyiben nem él Isten törvénye szerint, azaz igazságtalan, elnyomja az elesetteket, és fenyegetést jelent a gyengékre nézve.

## Fenséges

A Winkel Holm által a katasztrófaszövegek vizsgálatához javasolt második kategória a fenséges kérdéskörét járja körül: „Mint szimbolikus forma, a fenséges egy túlradó érzéki tapasztalat metaforikus képe. Amikor a katasztrófát ezen a kulturális modellen keresztül érzékeljük, akkor a megfigyelőre tett erőszakos hatására koncentrálnunk.”<sup>37</sup> Anélkül, hogy itt most Pseudo-Longinossal kezdve részletesen kitérnék a fenségesről mint esztétikai minőségről szóló hagyományra,<sup>38</sup> két, a fogalom szempontjából alapvető szerzőt említek meg: Edmund Burke-öt és Immanuel Kantot. Burke, elválasztva a szép fogalmától, következőképpen határozza meg a fenségest: „Bármí, ami így vagy úgy felkelti a fájdalom és a veszély ideáját, vagyis bármí, ami valamiképpen rettenetes, vagy rettenetes dolgokkal kapcsolatos, vagy a rettenethez hasonlóan működik, a *fenséges* forrásul szolgál, vagyis létrehozza a legerősebb érzést, amelyre az elme képes lehet.”<sup>39</sup> Ezután hosszan részletezi mindazokat a tényezőket, amelyek alkalmasak a rettenet előidézésére: fájdalom, sötétség, homály, erő, hatalmasság, végtelenség, nehézség, pompa, hirtelenség, váratlanság stb.<sup>40</sup> Míg a szépség fogalma mögött a minőség, a fenséges mögött a mennyiség áll, hiszen minél nagyobb valami, annál alkalmasabb a kívánt cél elérésére. Így Kant megkülönbözteti a matematikailag fenségest (az összemérhetetlenül nagy) és a dinamikai-

lag fenségest (ehhez a hatalom képzeete társul).<sup>41</sup> Mind Burke, mind Kant felfogása a megfigyelőre helyezi a hangsúlyt, aki – biztos távolságból – szemléli azt, ami oly mértékben úrrá lesz rajta, hogy elméjével képtelen megragadni: a fenséges így éppen megragadhatatlanságában válik megragadhatóvá. Nem véletlen, hogy az esztétikai hagyomány az antikvitás óta erőteljesen a természeti jelenségekből meríti a fenséges példáit, mint ahogy az sem, hogy mind Kant, mind Burke előszeretettel használja eszmefuttatásának illusztrációjaként a Biblia képeit, különös tekintettel a teofániákra.<sup>42</sup>

Ha megfigyeljük a Zsolt 18 // 2Sám 22 teofánia-jelenetét, csupa olyan pusztító erejű természeti képpel és erővel találkozunk, amely megfelel a fenséges eszméjének: tűz, homály, szél, sötétség, fellegek, víz, fényözön, mennydörgés, villámok, orkán – a természet erői, a maguk legpusztítóbb minőségében és teljességében. Amit mindenekelőtt kiemelnék, az a teofánia nyitóképe (8. v.):

*És rázkódott (\*g's/שׁוּג) és rengett (\*r's/רעע) a föld és a (Zsolt) hegyek / (2Sám) egek alapjai remegtek (\*rgz/רגז) és fel-alá rázkódtak (\*g's/שׁוּג), mert haragra gyűlt.*

Számos zsoltárt találunk az Ószövetségben, amelyek kisebb-nagyobb mértékben rokonságot mutatnak az általunk vizsgált zsoltár teofánia-jelenetével,<sup>43</sup> ám ezekhez a rokon szövegekhez képest két nagyon fontos különbséget fedezhetünk fel a Zsolt 18 // 2Sám 22-ben, amelyek meghatározzák a további értelmezést is. Az első éppen ennek a remegésnek a megjelenése. A remegés csak ebben a teofániában válik kiemelten hangsúlyossá, olyannyira, hogy itt mindhárom igei gyök megjelenik, amelyet a Héber Biblia a földrengés kifejezésére használ: \*g's, \*r's és \*rgz. Ám mindháromra igaz, ahogy azt korábban említettem, hogy az Ószövetségben belül – a földrengésen mint természeti jelenségen túl – a felsőbb hatalom előtt álló, rettegő emberek vagy állatok testét, szívét elfogó remegés kifejezésére is szolgálhat. Ez a konnotáció azt a lehetőséget veti fel, hogy esetünkben – a fenséges/vallási tapasztalat logikája szerint – egyszerre van szó belső és külső „földrengésről”: JHVH megjelenése egyszerre manifesztálódik az ember szívének és a kozmosznak a megrendülésében. Az alapok megrendülése a perspektíva elmozdulásának és a főszereplő helyzetének megrendülésére is utal. A beszélő, aki végignézi, és akinek érdekében a teljes jelenet lezajlik, eddig megrekedt, kilátástalan helyzetben volt, saját állítása szerint életveszélyben, pontosabban a halál fenyegetésében. Azt állítja ugyanis: „A sír (*Seol*) kötelei fonódtak rám, a halál csapdái meredtek rám” (6. v.). Ez az eredendő rettegés – amely Burke felfogásában nem idegen a fenségestől – minősül át JHVH teofániájának köszönhetően a fenségestől – minősül át JHVH teofániájának köszönhetően a *tremendum* tapasztalatává. A *Seol* fogalma nem pusztán a sírt jelenti. A *Seol* a betegségek, a szárazság, a pusztulás, a felejtés, a semmi helye is.<sup>44</sup> A negatív fenségesnek ebből az állapotából emeli ki tehát a főszereplőt a teofánia, minden alapok megrendülése, a pozitív fenséges tapasztalata.

A másik sarkalatos különbség a többi teofánia-zsoltárhoz képest az, hogy itt egyvalaki – a Dávid-kontextus érvényesítése esetén éppen Dávid – érdekében történik a teljes isteni színjáték. Azáltal, hogy a kozmosz megrendül, és a perspektívák elmozdulnak, a kiemelt személy pozíciója is átrendeződik: az ő szerepe is megrendül, és ennek a megrendülésnek az erejé-

vel új társadalmi küldetést is kap. Innen nézve is megtörténik a perspektívaváltás: a fenséges megtapasztalása, szemlélése, melyhez – Kanthoz visszatérve – „az erkölcsiség félreismerhetetlen és kiolthatatlan eszméje”<sup>45</sup> társul, a kilátástalan és megrekedt helyzetben lévő embernek küldetést ad, amely azonban ebben az erkölcsiségben gyökerezik. Itt térnek vissza Winkel Holmhoz: „A fenséges tapasztalata figyelmeztető felhívás arra, hogy tiszteljük a humanitás eszméjét saját szubjektumunkban, és ebben a kontextusban a »humanitás« nem az emberi nem minden tagjának megjelölése, hanem az ész szabad kapacitásának *terminus technicusus*. Az ember tehát a katasztrófának ellenálló lény, amennyiben önmagát és másokat racionális cselekedetek és értékelések szubjektumaként ismeri el, nem csupán mint külső erők játékszerét.”<sup>46</sup>

Innen nézve a természeti katasztrófák sorozatával megjelenő JHVH az, aki megrengeti az alapokat, feloldja a bénító kötelet, és ráción alapuló, bátor kiállásra és cselekvésre indítja az embert, eltávolítva a bénító kötelektől, tág perspektívát adva neki: „Tágas térre vitt ki engem, megmentett, mert gyönyörködik bennem” (20. v.); „Lábamat a szarvaséhoz hasonlónak teszi, magaslatokra állít engem” (34. v.). Ebből a magaslati pozícióból – a „panoramikus” perspektívát lehetővé tevő magaslati pozíció szintén fontos eleme a fenségesről szóló esztétikai hagyománynak<sup>47</sup> – jöhet létre a felismerés, hogy a sebezhetőség nem akkor szűnik meg, ha az ember megpróbál elbújni a veszély elől. Az ember akkor válhat csak ellenállónak a katasztrófákkal szemben, ha a benne rejlő ész és bátorság segítségével kezébe veszi az irányítást. Sarkalatos pont: az embernek nemcsak önmagában kell felismerni a lehetőségeket, hanem a másik emberben is, azaz nem önző és elbizakodott, hanem ész-alapú és társadalmi cselekvésre hív fel a fenséges szimbolikus formája, amelynek során a másik ember mint partner tisztelete elsődleges. Tehát mielőtt a zsoldár főszereplője mintegy elébe menve az eseményeknek az ellenség elpusztítására indul, a zsoldár leszögezi, hogy mi ennek a morális alapja:

*A hűséghez hűséges vagy, a feddhetetlen emberhez feddhetetlen. A tisztához tiszta vagy, de a hamisnak ellenállsz. Az elesett népet megsegíted, de a kevély tekintetűeket megáldod.*

26–28. v.

### Rendkívüli állapot

A *state of emergency* angol kifejezést, amelynek eredete a római jog *iustitium*-fogalmáig vezethető vissza, magyarul két módon szokás visszaadni: szükségállapot, illetve kivételes/rendkívüli állapot, amelynek bevezetése politikai vagy természeti katasztrófák esetén az államok szokásos eljárása, s mindenkor a jogállami működés ideiglenes vagy netán tartós felfüggesztésének veszélyét hordja magában. „A *state of emergency* jogi vákuumában, amely felfüggeszti a normális állapot által biztosított jogokat és jogi folyamatokat, a hatóságok többé-kevésbé szabad kezet kapnak a törvényes rend szükséges előfeltételeinek helyreállításához.”<sup>48</sup> A kivételes állapot (*Ausnahmestand*) fogalmát Carl Schmitt ismeretes módon a csoda teológiai kategóriájával hozza összefüggésbe: míg a csoda a természeti törvények felfüggesztését, a kivételes állapot az állam törvényes működésének felfüggesztését jelenti.<sup>49</sup> A ter-

mészeti katasztrófa képeit megidéző teofánia – amely JHVH emberi érzékelés számára történő manifesztációjának csodáját, a reprezentálhatatlan reprezentációját foglalja magában – ennyiben a rendkívüli állapot esztétikai, teológiai és politikai lehetőségeinek sűrűtménye, amely rend és káosz, providencia és akcidencia dialektikáját érinti.

A Dávid-kontextus érvényesítése esetén a zsoldár alapvető ideológiai-teológiai háttérét maga a Deuteronomium jelenti, amelynek számos pontja visszhangzik a 2Sám 22-ben. Ezek közül kiemelném egyrészt a Hóreb-teofániát Dtn 4,9–20-ban (illetve a Sinai-teofániát Ex 19,16–20-ban), ahol szintúgy rémítő természeti jelenségekkel találkozunk, melyek magát a törvényadás aktusát kísérik. A másik fontos kapcsolódási pont, amely első ránézésre leginkább strukturális párhuzamban áll a 2Sám 22-vel, a Dtn 32. Az, hogy mindkét szöveg Izrael történetének egy jelentős személyéhez köthető (Dtn 32 Mózes, 2Sám 22 pedig Dávid életének végéhez közeledve hangzik el), ráadásul mindkettő a zsoldárok költői eszközeivel él (olyannyira, hogy 2Sám 22 meg is található a *Zsoldárok könyvében*), mindkét esetben kifejezetten énekről (*sir*) van szó, és mindkettő narratív kontextusba van ágyazva, mindez tehát feltűnhet a figyelmes olvasónak.<sup>50</sup> Am a strukturális párhuzamon túl elsöre nem sok hasonlóság van – látszólag. Azonban ha figyelmesen olvassuk a két szöveget, rengeteg azonosságot, több mint 60 azonos szót vagy szókapcsolatot találunk a két költeményben, és ezek a szavak nem pusztán a 2Sám 22 teofániájával, hanem annak keretszövegével is összekapcsolják Mózes énekét.<sup>51</sup> Az isteni cselekvés mindkettőben a veszélyből megmentéstől az ellenség megbosszulásáig ível, amelyet teofánia-motívumok gazdagítanak. Ami a különbségeket illeti, Mózes és Dávid szerepe, valamint JHVH, a vezetők és a nép hármasság viszonyrendszere a döntő: „Miközben Dávid a JHVH általi, a külső ellenségtől és a népen belüli ellenfeleitől történő megmentését tematizálja, a Mózes-ének első részét a következők határozzák meg: JHVH és népe közti konfliktus, a külső ellenség általi fenyegetettség, végül JHVH eljárása az ellenséggel szemben. JHVH cselekvését a »néppel« szemben Dávid csak a 2Sám 22,28-ban tematizálja, ott viszont központi helyen: »Az elesett népet megsegíted.«<sup>52</sup>

Mint a korábbiakban utaltam rá, a zsoldár szövege különösen Sámuel második könyvében – melynek részévé válik – abba a kontextusba kerül, amelyet az ún. deuteronómiumi történeti mű (melynek 2Sám is része) hoz létre az „ideális király” alakja köré, szoros összefüggésben Dávid (nem mindig idealizált, de például éppen a zsoldár 2Sám szövegébe emelése révén az ideához közelített) alakjával.<sup>53</sup> A Dávid-kontextust a vizsgált szöveg értelmezésében érvényesítve így érvelhetünk: Zsolt 18 // 2Sám 22 úgy kívánja legitimálni, sőt Izrael példaként, *per definitionem* királyává emelni Dávidot, annak élete végén, hogy párhuzamba állítja Mózesel, a Deuteronomiummal, ezzel – ha nem is a szavak szintjén, de tartalmában annál inkább – megidéve egyrészt magát a teljes deuteronómiumi törvényt, másrészt az abban megtalálható királytörvényt (Dtn 17,14–20) is, amelyet a király a zsoldár tanúsága szerint maradéktalanul betöltött. Nem idegen nép fia, nem vezette vissza a népet Egyiptomba, korabeli viszonylatban – vagy akár a későbbi királyokhoz képest – nem volt sok felesége, és akik voltak, azok megfelelték minden izraeli tisztasági szabálynak, és legfőképp „nem hajlították el a király szívét” sem ezüst-arany,

sem bálványimádás szempontjából. Ami pedig mindezek alapja: a Törvény buzgó olvasója volt. A Deuteronomiumban ezt olvassuk az ideális királlyal szemben támasztott elvárásokról (Dtn 17,18–19):

*Amikor elfoglalja királyi trónját, másoltassa le magának egy könyvbe ezt a törvényt, amely a lévita papoknál található. Tartsa azt magánál, és olvassa azt egész életében, hogy megtanulja félni az Urat, az ő Istenét, s hogy megtartsa ennek a törvénynek minden igéjét, és teljesítse mindezeket a rendelkezéseket.*

A zsoltár bizonyos, kifejezetten deuteronomiumi szókincsbe tartozó szavak használatával azt sugallja, hogy Dávid életének alapköve volt a Könyv. Csak egy konkrét példát kiemelve, a 23. versben azt mondja: „Mert minden törvénye (*mispát*) előttem van, és előírásait (*huqá*) nem dobtam el magamtól.”<sup>54</sup>

Így tehát – ha visszatérünk a zsoltár és a katasztrófa kapcsolatához – először is, még mielőtt isteni beavatkozás történne, már a zsoltár kezdetén egy politikai szükségállapot közepén találjuk magunkat: ha az első versből indulunk ki, Saul még éppen király, ám egy politikailag teljesen megrendült és társadalmi szövetét tekintve szétesőben levő állam élén,<sup>55</sup> az előle folyamatosan menekülni kényszerülő Dávid pedig látszólag a bomlás fő mozgatórugója. Ebben a politikai helyzetben hívja elő a természeti csapások sorozatát megidéző teofánia a rendkívüli állapot képét. Ám ahogy a természet elcsitul, világossá is válnak a társadalom jogi szövetének alapjai, amiből ezek után egyértelműen Dávid kerül ki győztesen, hiszen ő az, aki a szöveg szerint az isteni törvény alapján áll. Ebből fakadóan legitím, hogy ő legyen az, aki immár a horizontális síkon újrendezi a társadalmi szerepeket és kereteket, rendet, békét és jogot biztosítva ezzel.

## Záró következtetések

Természetesen nem állítom, hogy az Isak Winkel Holm által elemzett Kleist-novellához hasonlóan az általunk vizsgált zsoltár is a hagyományos katasztrófadiskurzus szekularizált formáját képviselné. Az azonban egyértelműen megfigyelhető benne, hogy bár a zsoltár számára minden mögött JHVH és az isteni rend áll, illetve annak vertikális kapcsolata az emberi világgal, ugyanakkor folyamatosan a horizontális síkra, az emberek közötti kapcsolatokra irányítja a figyelmet, implikálva ezáltal, hogy az emberek közötti interakciónak kell biztos alapokon nyugodnia ahhoz, hogy akár katasztrófákkal szemben is valós ellenálló képességről lehessen szó. Ennek fényében az általunk vizsgált szövegre is érvényesek az alábbiak: „Ebben a kultúr-történeti megközelítésben egy, a katasztrófa-fikció műfajában íródott irodalmi mű nem annyira a katasztrófa kemény tényeit bemutató tanúságtétel, sokkal inkább kísérleti terepe azoknak a kulturális eszközöknek, amelyeket a katasztrófa megértéséhez

használnak: laboratórium, ahol kulturális katasztrófakezelésünk megmutatkozik, s egyszersmind további módosítására is lehetőség nyílik.”<sup>56</sup>

Ha az Ószövetség és a katasztrófák viszonyát vizsgáljuk – méghozzá egy olyan zsoltár kapcsán, amelyet az ún. deuteronomiumi történeti mű kontextusában is értelmezhetünk –, megkerülhetetlen a nagy katasztrófa, Jeruzsálem pusztulásának a teodícea szellemében feltett kérdése. Hogyan következhetett be, ha már egyszer ilyen, szinte tökéletes, isteni segítséggel, ám az emberi viszonyokat és igényeket szem előtt tartó, igazságos és tiszteleteli, törvényeken alapuló királyság jött létre? Szeretném felhívni a figyelmet néhány fontos momentumra. Az első, hogy JHVH nem a királlyal köt szövetséget a Deuteronomiumban, sőt a királytörvény – és minden, ami a királyra vonatkozik – pusztán a „kisebbik rossz” lehetőségeként merül fel, a szövetség ugyanis a néppel mint közösséggel kötöttetik. Politikai teológiai terminusokban gondolkodva: olyasfajta istenkirályságról beszélhetünk, amelyet a Tóra ismerete és betartása határoz meg. Isten tehát törvényt ad a népnek, amely törvényben az élet minden területére és lehetséges forgatókönyvére szabályokat hoz, azok be nem tartása esetén a megfelelő következmények felsorolásával. Ezáltal egyfajta alkotmányos monarchia születik, amelyben a király is Isten alattvalója, és a nép felett csak annyiban van vezető pozíciója, amennyiben ő az, aki maradéktalanul betartja, és aki ezáltal jogot formálhat arra, hogy betartathassa a Törvényt, így képviselve a „valódi királyt”.

A fentiekből következik, hogy – amennyiben a Dávid-kontextust érvényesítjük – bár Dávidról a Zsolt 18 // 2Sám 22-ben megkonstruált kép alapján elmondható, hogy ő az a tökéletes király, aki betölti az összes parancsot, még így is csak egy múltó állapotnak a legkiemelkedőbb képviselője. Mert amennyi áldást tartogat a Deuteronomium abban az esetben, ha a nép követi az előírásokat, legalább annyi átokkal is fenyeget, ha elmulasztja a törvények betartását. A számos átok közül egyet emelnék csak ki, amelyet korábban röviden már érintettem: „Rád hoz majd az Úr messziről, a föld széléről egy népet, amely lecsap rád, mint a saskeselyű; olyan nemzetet, amelynek a nyelvét nem érted” (Dtn 28,49). Két szempontból is érdekes ez: egyrészt ahogy a saskeselyű csap le, úgy csap le JHVH Zsolt 18,11-ben is, ám míg a zsoltárban a kiválasztott megmentése a cél, addig a Deuteronomiumban népe büntetésére érkezik az idegen nép, akik pusztító veszt, társadalmi katasztrófát okoznak. Ezzel kanyarodhatunk vissza Thomas Römer elméletéhez, mely szerint az Ószövetség jelentékeny része krízisirodalom, amely Jeruzsálem pusztulásának fényében értelmezhető.<sup>57</sup> Mert ha a szövetségkötést tekintjük a kezdetnek, és Dávid királyságát az Isten által legitimált, végeredményben általa távirányított földi monarchia csúcsának, illetve minden további király számára mintának, akkor mindez magában hordozza az Ószövetség legnagyobb narratív egységének végét is, Júda végjátékát és Jeruzsálem pusztulásának elbeszélését 2Kir 22–25-ben.<sup>58</sup>

## Jegyzetek

- 1 Vö. Römer 2012, 159.
- 2 Berlejung 2012.
- 3 Erről tanúskodik pl. 2Sám 21,1–10.
- 4 Vö. *WiBiLex* 2010, s. v. „Dürre (AT)” (Simone Paganini), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16687/> (hozzáférés: 2015. 08. 03.).
- 5 Vö. pl. Keel 1984; Klingbeil 1999; Green 2003; Ornan 2005.
- 6 Az, hogy mennyi földrengés sújtotta az ókori Palesztina területét, történetileg nehezen rekonstruálható, bár zajlanak erre irányuló régészeti kutatások is. Viszonylag nagy biztonsággal csak néhányat lehet meghatározni, amelyre nem pusztán ószövetségi utalások vannak, de konkrét leletanyag is alátámasztja: egy ilyen történet valószínűleg a Kr. e. 1400-as években, valamint a Kr. e. 8. század közepén. (Vö. *WiBiLex* 2011, s. v. „Erdbeben (AT)”, Ulrich Dahmen: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17616/>, hozzáférés: 2015. 08. 03.) A Közel-Keleten az ókortól napjainkig lezajlott földrengések részletes dokumentációjához lásd még a tünbingeri atlasz-sorozat vonatkozó darabját: Schöler–Bauer–Stöhr 1984 és az ahhoz kapcsolódó kiegészítő kötetet: Schöler 1992. A földrengés mint fenyegető természeti erő ismeretéről tanúskodnak továbbá bizonyos építészeti megoldások, amelyek éppen a házak, erődítmények földrengésekkel szembeni ellenállását voltak hivatottak elősegíteni. Vö. Edelman 2012, 225–235.
- 7 Fretheim 1991, 126.
- 8 Edelman 2012, 215.
- 9 Berlejung 2012, 3–38.
- 10 Érdekes megfigyelni, hogy ha fellapozzuk a legnagyobb teológiai lexikonokat (*ABD*, *TRE*, *RGG*, *WiBiLex*), azt tapasztaljuk, hogy semelyik nagyszabású vállalkozás nem szentel külön szócikket a katasztrófáknak. Ezzel szemben a „katasztrófa” kifejezést a legnagyobb gyakorisággal nem *természeti* katasztrófákra, hanem Jeruzsálem pusztulására, a fogságra vagy más, hasonló *politikai* katasztrófákra alkalmazzák. Ez korrelál Römer kijelentésével arról, hogy az egész Ószövetség felfogható krízisirodalomként, ami pedig alapvetően a Kr. e. 597-es és 587-es események, Jeruzsálem kétszeri elfoglalása, véglegesnek tűnő elpusztítása és a babilóni fogság felől olvasva válik egyértelművé.
- 11 Vö. pl. Dietrich 2003; Reynolds 2003. Lásd továbbá jelen számban Laura Carrara tanulmányát.
- 12 Vö. Nougayrol 1968; Kitchen 2003; Manassa 2003. A palesztinai éhínségek legújabb feldolgozásához lásd Zwickel 2007. Az éhínségek folyamányaként fellépő járványokhoz lásd Köszegehy 2014, 60.
- 13 Berlejung 2012, 9.
- 14 Winkel Holm 2012, 52.
- 15 Vö. Winkel Holm 2012, 50–51.
- 16 Amikor teofániáról beszélek, először is tisztázni szeretném, mit értek alatta. Theodor Hiebert meghatározását kölesőnvéve Isten énközléséről van szó (Hiebert 1992, 505–511), tehát – tudatában annak, hogy a kutatástörténet bizonyos esetekben különbséget tesz teofánia, epifánia, isteni megjelenés, hierofánia stb. között – én általános értelemben használom minden olyan eseményre, legyen az természeti, történelmi vagy antropomorf, amelyben Isten az emberi világban, emberek számára felfogható, látható, hallható, tapintható módon, valamilyen formában megjelenik. Számos olyan leírást találhatunk az Ószövetségben, amelyek különböző mértékben és mennyiségben tartalmazzák mindazokat az elemeket, amelyek végül összességében „teofániaként” foglathatóak össze. Az utóbbi évtizedekben viszonylagos konszenzus uralkodik azonban a tekintetben, hogy az így felfogott teofánia megnyilvánulásai a sok közös elem ellenére sem tekintendők önálló „műfajnak” (szemben azzal, ahogy Jörg Jeremias alapvető műve tekintett rájuk, amely először 1965-ben jelent meg, és amely aztán hosszú évtizedekre meghatározta az említett szövegekről való gondolkodást: Jeremias 1977<sup>2</sup>), hanem – Scriba 1995 meghatározásával élve – „motivumrendszerként” (*Motivkomplex*) tarthatjuk őket számon.
- 17 Ehhez részletesen lásd Verebics 2015. Az alábbiakban a Zsolt 18 és 2Sám 22 szövegének idézésekor a fontosabb különbségek kiemelésére törekszem, s nem valamennyi eltérés bemutatására. Az összes eltérés részletes elemzéséhez lásd Berry 1993, 23–58.
- 18 Az ószövetségi idézeteket itt és a továbbiakban a Magyar Bibliatársulat 2014-ben kiadott revideált, új fordítású Bibliája alapján közlöm.
- 19 Vö. pl. Jeremias 1977<sup>2</sup>: 35.
- 20 Inkább „sötét felhő”. A felhők osztályozásához részletesen lásd Scott 1952, 11–25. A *THAT* az ‘*ānān*’ szócikkben rámutat a különböző felhők jelentésmezőire. Felhők a teofániák és ítéletek esetében: Gen 9,14; Zsolt 97,2; Zsolt 18,10.12.13 = 2Sám 22,10.12; Ézs 5,6; Zsolt 68,35; 77,18; 78,23; 147,8; Péld 8,28. Az Úr napja-szövegekben: Ez 30,3.18; 32,7; 34,12; Jo 2,2; Zeph 1,15. A sötét felhők mint Isten lakása: 1Kir 8,12 = 2Kron 6,1. A felhő mint az isteni jelenlét kinyilatkoztatásának és egyszersmind elrejtőzésének helye/eszköze: Ex 13,21.22; 14,19.20.24; 16,10; 19,9.16; 24,15.16.18; 33,9.10; 34,5; 40,34-38; Lev 16,2.13; Num 9,15–22; 10,11.12.34; 11,25; 12,5.10; 14,14; 17,7; Dtn 1,33; 4,11; 5,22; 31,15; Zsolt 78,14; 99,7; 105,39; Neh 9,12.19. Lásd *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. II. Gütersloh, 2004<sup>6</sup>, s. v. „*ānān* – Wolke” (Ernst Jenni).
- 21 A גַּחַלִּית gyök azt sugallja, hogy olyasfajta repülésről van szó, mint amikor egy ragadozó madár az áldozata felett köröz, majd lecsap. Az igét a másik három ószövetségi szakasz, amelyekben előfordul (Dtn 28,49; Jer 48,40; Jer 49,22), a saskeselyűvel aszociálja, mindhárom esetben „lecsap” értelemben. Három szöveg hely JHVH pusztító érkezését hasonlítja az áldozatára lecsapó sasmadárhoz. Míg a két jeremiási szakasz Móáb és Edóm pusztulásáról szól, rájuk csap le JHVH saskeselyűként, addig a Dtn-ben saját, potenciálisan eltvelyedő népét fenyegeti azzal JHVH, hogy – még ha ő is a támadás kezdeményezője – mégis egy idegen nép lesz az, amely saskeselyűként lecsap, és elpusztítja Izraelt. A zsol-tárbeli teofániában az esetleges „lecsapás” célpontja nincs konkretizálva.
- 22 Az ókori keleti vihar-, illetve időjárásistenekhez legutóbb lásd Schwemer 2001 (angol összefoglalója: Schwemer 2007; 2008); Green 2003.
- 23 Vö. Dahood 1966. A kritikájához lásd Moore 1981.
- 24 Csak a 18. zsol-tár kapcsán is számtalan összehasonlító elemzés született. Általánosságban pedig ma is tarthatónak tűnik, amit Mowinckel (1955, 14) fogalmazott meg bő negyedszázaddal az ugariti szövegek megtalálása után: „The importance of the Ugaritic texts is, generally and preliminary speaking, that they give us the historical and literary Canaanite background of Israelite religious poetry.”
- 25 A KTU 1.101-es szövegrészleteken kívül (amely szám a Baál-ciklustól független fragmentumokat takar – lásd Heffelfinger 2008) mindegyik a Baál-ciklusban (KTU 1.1–4) található. Az itt olvasható magyar fordítás O. Kaiser német, illetve M. S. Smith és S. B. Parker angol fordításai alapján készült.
- 26 Müller 2008, 35–36.
- 27 Vö. Dahood 1966, 104–105. A témához a teljesség igénye nélkül lásd Miller 1973; Klingbeil 1999; Köckert 2001; Müller 2008.
- 28 Dahood 1966, 104.
- 29 De ezzel még csak megkerültük a problémát. Annyi biztos, hogy a szó pontos értelme nem világos. Fizikai értelemben a halálra,



- pusztulásra utal, morális értelemben pedig az istentelenségre, törvényteleniségre. Az etimológiai magyarázat szerint levezethető a *b<sup>o</sup>li jaal*-ból (בלי יעל – „érték nélküli”) – vö. Berry 1993, 30. Cross és Freedman szintén etimológiai alapon egy másik fordítást javasolnak: „»a hely, ahonnan« senki nem támad fel”, ti. ez vissza- és előreutalás lenne a *Seolra* (Cross–Freedman 1953, 22, 6. jegyzet). D. Winton Thomasra hivatkozik, aki a „nyelés”-sel hozza összefüggésbe, és „Nyelő”-ként fordítja.
- 30 A mitológiai háttér bővebb kifejtéséhez és az Ószövetséggel való kapcsolatához általában lásd Day 2000, az Alvilághoz különösen 185–186.
- 31 Vö. Berlejung 2012, 22.
- 32 Winkel Holm 2012.
- 33 A versek, amelyekben a megmenekülés vagy Isten mint menedék képzele szerepel: 1–4; 18–19; 31; 33; 36; 44; 47; 49.
- 34 A zoltár felirata szerint Dávid a kiválasztott uralkodó. És amennyiben Dávid a király, akít – minden ellenségétől, és még ezek közül is kiemelten Saultól – ment meg JHVH, ez automatikusan politikai konnotációkkal is jár. Amikor erről a zoltárról beszélünk, fontos, hogy folyamatosan szem előtt tartsuk a már említett kettős hagyományozás tényét, nem pusztán annak unikális volta miatt (51 versnyi egybefüggő szöveg, amely két különböző, egy költői és egy narratív szövegekpuszban egyaránt megtalálható), hanem azért is, mert ez a kettős beágyazottság további – jelen kérdésfeltevésünk szempontjából sem mellékes – lehetőségekkel gazdagítja a szöveg értelmezését. Az egyik alapvető szempont, hogy sokkal erősebb kötődés jött létre ezáltal Dávid király életrajzával (mint az életrajzot lezáró költemény), ráadásul ezzel a beágyazottsággal az ún. deuteronomiumi történeti mű, és így egy markáns történelmi-teológiai koncepció részévé vált, amely mindkét irányban érezteti hatását.
- 35 Grant 2004, 219.
- 36 A Deuteronomium végén „Mose vermittelte Israel ein Selbstbild, dessen Maßstab ebenfalls die Beziehung mit Jhwh darstellte: Die Würde des Gottesvolkes liegt in seiner Beziehung zu Jhwh (Dtn 26,18f); nicht in seiner quantitativen Größe (Dtn 7,7), sondern in der Weisheit seiner Gesetze (Dtn 4,6); es kann sich nicht auf eigene Gerechtigkeit berufen (Dtn 9,6), sondern aus göttlicher Liebe (Dtn 10,15) ist es zur Gottesliebe berufen (Dtn 10,12).” Markl 2012, 301.
- 37 Winkel Holm 2012, 58.
- 38 A téma alapos ismertetését lásd *Ästhetische Grundbegriffe*, s. v. „Erhabene”; az ókori fenséges-koncepciók legújabb kiváló összefoglalása: Porter 2015.
- 39 Burke 2008, 44.
- 40 Témánk szempontjából érdekes részlet: „Ám egyedül a Szentírás nyújt oly ideákat, amelyek megfelelnek e téma nagyszerűségének. Ahol a Szentírásban Isten megjelenik vagy megszólal, a természet minden rémisztő dolga felidéződik, hogy fokozza az isteni jelenlét félelmetességét és ünnepélyességét” (Burke 2008, 83).
- 41 Kant 2003, 156–192 (23–29. §: „A fenséges analitikája”). Lásd különösen az alábbi részletet: „A merészen kiszögellő, mintegy fenyegető sziklák, az égen tornyosuló, mennydörgés és villámlás közepette tovavonuló viharfelhők, a vulkánok a maguk romboló hatalmasságában, a teljes pusztulást hátrahagyó orkárok, a határtalan háborgó óceán, a hatalmas folyam magasból lezúduló vízesése és hasonló: hatalmukkal összehasonlítva ellenállásra való képességünk jelentéktelenül kicsivé lesz. Látványuk azonban mégis annál vonzóbb, minél félelmetesebb – feltéve, hogy mi magunk biztonságban vagyunk; s az ilyen tárgyakat szívesen nevezzük fenségesnek, mert a lélek erősségét a szokásos közepszer fölé fokozzák, és feltárulni engedik bennünk az ellenállásnak egy egészen másfajta képességét, mely bátorságot ad ahhoz, hogy összemérhessük magunkat a természet látszólagos hatalmával” (Kant 2003, 174).
- 42 Vö. jelen számban Konkoly Dániel tanulmányával Ovidius Phaethon-elbeszéléséről.
- 43 Zsolt 29,4–11; 46,2–4; 68,3–10.34–35; 77, 2–3.17–21; 97,2–5; 144,1–10.
- 44 Vö. *The Anchor Bible Dictionary*. II. New York, 1992, s. v. „Dead, Abode of the”.
- 45 Kant 2003, 188.
- 46 Winkel Holm 2012, 60.
- 47 Fenség és nézőpont összefüggéséhez vö. Bolonyai 2007.
- 48 Winkel Holm 2012, 61.
- 49 Schmitt 1992, 1–7.
- 50 Csak a két legalapvetőbb példát említve: Weitzman például ezt a párhuzamot – több másikkal hasonlóan – *scripturalizing revisionnek* tekinti, amelyet egy kései ponton a „kánontudatos” hellenista zsidó közösség végzett el az Ószövetség szövegén, hogy az megfeleljen annak a képnek, amelyet ők a Szent Iratokról kialakítottak magukban (Weitzman 1997, 13–14). Watts, aki Weitzmanhoz hasonlóan egész könyvet szentelt a narratívákba ágyazott zoltároknak, főként az adott könyveken belüli párhuzamokat vizsgálja, így – bár külön-külön mindkét szöveggel foglalkozik – alig tér ki a kettő egymáshoz való viszonyára (Watts 1992).
- 51 Ennek részletes kifejtését lásd Markl 2012, 253–258.
- 52 Markl 2012, 258.
- 53 2Sám összefüggéséhez az ún. deuteronomiumi történeti művel lásd Zenger 2008<sup>7</sup>, 191–202.
- 54 A *huqá* szó ebben az alakjában a zoltáron kívül csak a Dtn-ben fordul elő, ott viszont hat alkalommal: 8,11; 11,1; 28,15; 28,45; 30,10; 30,16, ebből háromszor a *mispát*tal együtt, a 3,16-ban pedig a *mispát* alakja is egyezik a zoltárbeli alakokkal. Ezen felül is a *micvá*, *huqim/huqót*, *mispátim*, valamint a *Tóra* szavak a Dtn-ben számos helyen megjelennek az elhangzó és betartandó törvények megjelölésére. A teljesség igénye nélkül: 4,1.45; 5,1.31; 6,1.20; 7,11; 11,32; 12,1; 17,19.
- 55 Ennek részletes kifejtését magyarul lásd Kőszeghy 2001.
- 56 Winkel Holm 2012, 66.
- 57 Vö. Römer 2012.
- 58 A téma legfrissebb irodalmához lásd Römer 2012 és Markl 2014.

## Bibliográfia

- Berlejung, A. (szerk.) 2012. *Disaster and Relief Management – Katastrophen und ihre Bewältigung*. Tübingen.
- Berry, D. K. 1993. *The Psalms and Their Readers: Interpretive Strategies for Psalm 18*. Sheffield.
- Bolonyai, G. 2007. „Fenség és nézőpont”: Hajdu P. – Ritoók Zs. (szerk.): *Retorika és narráció*. Szeged. 205–227.
- Burke, E. 2008. *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről ideáink eredetét illetően*. Ford. Fogarasi György. Budapest.
- Cross, F. M. – Freedman, D. N. 1953. „A Royal Song of Thanksgiving: II Samuel 22 = Psalm 18”: *Journal of Biblical Literature* 72, 15–34.
- Dahood, M. 1966. *Psalms I. The Anchor Bible*. New York.
- Day, J. 2000. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. London – New York.
- Dietrich, M. 2003. *The Babylonian Correspondence of Sargon and Sennacherib*. SAA 17. Helsinki.

- Edelman, D. V. 2012. „Earthquakes in the Ancient Southern Levant. A Literary Topos and a Problem Requiring Architectural Solutions”: *Berlejung* 2012, 205–240.
- Fretheim, T. E. 1991. *Exodus: Interpretation*. Louisville.
- Grant, J. A. 2004. *The King as Exemplar: The Function of Deuteronomy's Kingship Law in the Shaping of the Book of Psalms*. Atlanta.
- Green, A. R. W. 2003. *The Storm-God in the Ancient Near East*. Winona Lake, IN.
- Heffelfinger, Katie M. 2008. „Like the Sitting of a Mountain. The Significance of Metaphor in KTU 1.101's (recto) Description of Ba'al”: M. Dietrich – O. Loretz (szerk.): *In Memoriam Kurt Bergerhof*. Ugarit Forschungen 39. Münster.
- Jeremias, J. 1972<sup>2</sup>. *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*. Neukirchen-Vluyn.
- Kant, I. 2003. *Az ítéőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest.
- Keel, O. 1984. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*. Zürich–Einsiedeln–Köln.
- Kitchen, K. A. 2003. *Ramesside Inscriptions, Translated and Annotated Translations. Vol. 4: Merneptah & the Late Nineteenth Dynasty*. Malden, MA.
- Klingbeil, M. 1999. *Jahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as a God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*. OBO 169. Fribourg–Göttingen.
- Köckert, M. 2001. „Die Theophanie des Wettergottes Jahwe in Psalm 18”: T. Richter – D. Prechel – J. Klinger (szerk.): *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*. Saarbrücken. 209–226.
- Köszeghy M. 2001. *Dávid*. Budapest.
- Köszeghy M. 2014. *Föld alatti Izrael*. Budapest.
- Manassa, C. 2003. *The Great Karnak Inscription of Merneptah: Grand Strategy in the Thirteenth Century BC*. New Haven, CT.
- Markl, D. 2012. *Gottes Volk im Deuteronomium*. Wiesbaden.
- Markl, D. 2014. „No Future without Moses. The Disastrous End of 2 Kings 22–25 and the Chance of the Moab Covenant (Deuteronomy 29–30)”: *Journal of Biblical Literature* 133, 711–728.
- Moore, M. S. 1981. „A Short Note on Mitchel Dahood's Exegetical Methodology”: *Hebrew Studies* 22, 35–38.
- Miller, P. D. 1973. *The Divine Warrior in Early Israel*. Cambridge, MA.
- Mowinckel, S. 1955. „Psalm Criticism between 1900 and 1935 (Ugarit and Psalm Exegesis)”: *Vetus Testamentum* 5, 13–33.
- Müller, R. 2008. *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen*. Berlin.
- Nougayrol, J. 1968. *Ugaritica V: Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit*. Paris.
- Ornan, T. 2005. *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*. Fribourg–Göttingen.
- Porter, J. I. 2015. „The Sublime”: P. Destrée – P. Murray (szerk.): *A Companion to Ancient Aesthetics*. Malden, MA, 393–405.
- Reynolds, F. 2003. *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon and Letters to Assurbanipal and to Sin-šarru-iškun, from Northern and Central Babylonia*. SAA 18. Helsinki.
- Römer, T. 2012. „The Hebrew Bible as Crisis Literature”: *Berlejung* 2012, 159–178.
- Schmitt, C. 1992. *Politikai teológia*. Ford. Paczolay Péter. Budapest.
- Schöler, S. – Bauer, E. – Stöhr, V. 1984. *Tübinger Atlas des Vorderen Orients. A II 3: Vorderer Orient. Seismotektonik, geschichtliche Beben*. Wiesbaden.
- Schöler, S. 1992. *Aktuelle und historische Seismizität im Vorderen und Mittleren Orient*. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe A, Nr. 17. Wiesbaden.
- Schwemer, D. 2001. *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*. Wiesbaden.
- Schwemer, D. 2007. „The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies Part I.”: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 7/2, 121–168.
- Schwemer, D. 2008. „The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies Part II.”: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 8/1, 1–44.
- Scott, R. B. Y. 1952. „Meteorological Phenomena and Terminology in the Old Testament”: *Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaft* 64, 11–25.
- Scriba, A. 1995. *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie: seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur*. Göttingen.
- Verebics É. P. 2015. „Szövegvariancia és értelmezés: Zsolt 18 ≠ 2Sám 22”: *Studia Biblica Athanasiana* 16, 13–24.
- Watts, J. W. 1992. *Psalms and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative*. Sheffield.
- Weitzman, S. 1997. *Song and Story in Biblical Narrative*. Bloomington, IN.
- Winkel Holm, I. 2012. „Earthquake in Haiti: Kleist and the Birth of Modern Disaster Discourse”: *New German Critique* 115/39, No.1, Winter, 49–66.
- Zenger, E. (szerk.) 2008<sup>7</sup>. *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart.
- Zwickel, W. 2007. „Regen, Dürre, Hungersnöte. Die Erforschung des Klimas in Palästina in den letzten 10.000 Jahren”: *Welt und Umwelt der Bibel* 46, 2–7.

Németh György (1956) egyetemi tanár, az ELTE BTK Ókortörténeti Tanszékének vezetője, számos ókori tárgyú könyv írója, fordítója. Az *Espacios de penumbra* és a *Procesos de aculturación religiosa en el mundo antiguo y en la América colonial: un análisis comparativo de la retórica y la construcción de la alteridad* nemzetközi projekt kutatója.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *A hellénisztikus kori alapítványi iskolák* (2013/4).

# Mit jelent a földrengés?

Németh György

## Egy csodálatos lelet

**P**hlegón *Csodálatos történetek* című könyvében beszámol róla, hogy Tiberius császár idején hatalmas földrengés pusztított Kis-Ázsiában, valamint Szicíliában és a dél-itáliai Rhégion városában.

*A föld töréseiből hatalmas csontvázak kerültek napvilágra. A helyi lakosok úgy megrémültek, hogy nem merték megmozdítani ezeket, de egy fogat elküldtek mintának Rómába, amelynek hossza még az egy lábat is meghaladja.<sup>1</sup>*

A leírásban nyoma sincs annak, hogy a természeti katasztrófának önmagán túl bármiféle jelentése lenne. Nem azért hasadt meg a föld, hogy a csontok előkerüljenek, hanem azért kerültek elő, mert a föld meghasadt. A földrengések ókori leírásaiban, értelmezéseiben azonban sokkal gyakoribb motívum az, hogy a katasztrófa valaminek az előjele, következménye, vagy éppen megoldása.<sup>2</sup> Az, hogy ezek az értelmezések olykor szöges ellentétben álltak egymással, nem véletlen, hiszen az interpretációk nagyban függenek attól, kik adják azokat. A Kr. e. 464-es spártai földrengés, amely a várost valósággal lerombolta, a spártaiak számára katasztrófát jelentett, a fellázadt he-lóták viszont áldásként élhették meg, hiszen a szabadságot hozta el nekik.<sup>3</sup>

Ha a földrengést jelnek tekintjük, akkor vonatkozik rá a jeltudomány alapszabálya, miszerint az értelmezés három elemét a jeladó, a jel és a befogadó adja.<sup>4</sup> A jeladó a földrengések esetében csak egy isteni erő lehet, aki valamiért megrázza a földet. A jel nem értelmezi önmagát, így a befogadón és értelmező szándékán múlik, mit olvas ki belőle. A földrengést, más természeti katasztrófákkal együtt, természetesen leggyakrabban negatív előjelnek tekintették. A peloponnésosi háború előtt, legalábbis Thukydidesz szerint, különösen megszapordtak az ilyen előjelek:

*Ilyenek voltak például a föld nagy részére kiterjedő, egyszersmind rendkívül nagy erejű földrengések, a napfogyatkozások, amelyek sokkal gyakrabban fordultak elő, mint a régi időkben, ahogy a hagyományok tanúsítják, az egyes vidékeken támadt nagy aszályok s a nyomukban járó éhínségek s végül a legnagyobb pusztulást okozó s a legtöbb embert elragadó járvány. Most ebben a háborúban ezek mind együtt jelentkeztek.<sup>5</sup>*

A spártai példa alapján azonban érthető, ha első pillantásra nem is tűnik kézenfekvőnek, hogy az ókori értelmezők a pusztító földrengésekben nem ritkán valamilyen pozitív üzenetet vagy isteni szándékot véltek felfedezni.<sup>6</sup> Jól mutatja az értelmezési lehetőségek sokszínűségét a 9. századi *Kopt parasztnaptár*, amelyet Chael diakónus, Geórgios fia foglalt össze korábbi források alapján. A naptár az ún. *Dörgés- és földrengéskönyvvel* kezdődik.<sup>7</sup> A bécsi papiruszgyűjteményben őrzött pergamenkódex töredékes kezdőoldaláról megtudjuk, hogy ha októberben reng a föld, meghal egy jelentős férfi, ha azonban novemberben, az azt jelenti, hogy sok lesz az eső. Az áprilisi földrengés különféle betegségek előjele, a májusi éhínséget jelez, a júniusi nagy hőséget, a júliusi zavargásokat, az augusztusi pedig egy jelentős ember miatt bekö-

vetkező meghasonlást. Ugyanaz a természeti katasztrófa tehát lehet más, súlyos katasztrófák előjele, de például a bő csapadék is, ami az egyiptomi mezőgazdaság számára határozottan jó hírt jelentett.

### A földrengés mint pozitív előjel

A földrengés jelentésének kreatív átértelmezésére jó példa Agésipolis spártai király esete Kr. e. 388-ban.<sup>8</sup> A spártaiak háborút készítettek elő Athén és Boiótia ellen, de aggasztotta őket, hogy a velük ellenséges argosiai hátra támadhatják őket, ha hadba vonulnak. Ezért aztán először Argos ellen indultak. Csakhogy az argosiai meghirdették szent hónapjukat, és erre hivatkozva fegyverszünetet kértek. Agésipolis tudta jól, hogy ez csak ürügy, hiszen nem ekkor volt az argosi szent hónap. Ugyanakkor aggályosnak tartotta volna isteni jóváhagyás nélkül visszautasítani a fegyverszüneti javaslatot. Ezért először Olympiába ment, és Zeustól kért jelet, hogy az égiek szemében igazságos-e nem figyelembe venni a szent hónapot, ha azt nem a rendes idejében tartják, hanem csak cselből hirdetik meg. Zeus jelt adott (nem tudjuk, pontosan milyet), hogy az ilyen szent hónap nem szent. Agésipolis biztosra akart menni, és Delphoiban is feltette a kérdést Apollónnak, aki ugyanúgy válaszolt, mint apja, az olympiai isten. Ekkor aztán a spártai király serege élére állt, és Nemeánál Argos földjére lépett. Az argosi követek újból elé járultak, és a szent hónapra hivatkoztak, de a spártai király elutasította a fegyverszünetet, megjegyezve, hogy az istenek sem tartják jogosnak az indokát, és tovább haladt az ország belseje belé, amivel nagy fejtelenséget és kétségbeesést keltett a vidéken és a városban is. Xenophón így írja le az ezt követő földrengést és a katonák, illetve a király eltérő értelmezését:

*Argosi tartózkodásának első estéjén, miután éppen elfogyasztotta vacsoráját és belekezdték a vacsora utáni italáldozatba, az isten megrengette a földet. A lakédaimóniai valamennyien bekapcsolódtak Poseidón paiánjába, amit a király sátorársai kezdtek énekelni, a többi katonára pedig azt hitte, hogy elvonulnak, mivel egykor Agis spártai király is egy földrengés miatt vonult ki Élisből.<sup>9</sup> Agésipolis azonban kijelentette: csak abban az esetben hitte volna el, hogy útját akarják állni, ha akkor rengett volna a föld, amikor be akart ide vonulni. Minthogy azonban már bevonult, ez csak megerősíti elhatározását. Így aztán másnap áldozatot mutatott be Poseidónnak, és tovább vonult az ország belsejébe.<sup>10</sup>*

Vagyis Agésipolis szerint nem baljós előjel, hanem isteni megerősítés volt a földrengés, amit természetesen maga az isten támasztott.

Volt azonban olyan eset is, amikor a jósök egyértelműen pozitív előjelnek tekintették a földrengést és az azt kísérő szökőárt. Kr. e. 58-ban a Caesartól elhidegült Cicero ellen támadt Clodius, a néptribunus. Törvényt terjesztett be, hogy száműzéssel lehessen sújtani azokat a politikusokat, akik római polgárokat bírósági tárgyalás nélkül végeztettek ki. Cicero Kr. e. 63-ban consulként pontosan ezt tette Catilina elfogott lázadó társaival. Akkor hősként ünnepelték ezért, és a *pater patriae*, a haza atyja címmel tüntették ki. Clodius azonban meglátta

a lehetőséget ebben arra, hogy sarokba szoríthassa Cicerót. A szónok a visszamenőleges hatályú törvény elfogadása előtt elmenekült Rómából, és Szicília felé tartott. A sziget *propraetora* viszont megüzente neki, hogy nem látná ott szívesen. Az időközben száműzött szónok ekkor áthajózott a ma Albániában lévő Dyrrachionba. Plutarchos így számol be odaérkezéséről:

*Mikor megérkezett Dyrrhachionba és éppen készült partra szállni, mint mondják, földrengés és szökőár fogadta. A jósök ebből azt következtették, hogy száműzetése nem lesz tartós, mert ezek a jelenségek rendszerint gyors változás előjelei.<sup>11</sup>*

A természeti katasztrófák, köztük a földrengés, legalábbis a jósök szerint, pozitív fejlemények előjelei voltak, és Cicero sorának gyors jobbra fordulását jelezték. Nem tudhatjuk, a jósök szerint mit jelentettek a gyors változások, Cicero mindenesetre a senatus döntése alapján tizenhat hónap után térhetett haza.

### A földrengés mint egy pozitív fejlemény előmozdítója

Előfordult, hogy a földrengés nem jelezte, hanem egyenesen kiváltotta a pozitív fejleményeket, például elősegítette egy békekötést. Kr. e. 420-ban a peloponnésosi háború történetében rövid szünet következett be, mivel a háborús politika két szószólója, az athéni Kleón és a spártai Brasidas is elesett Amphipolisnál. Nikias, a mérsékelt politikus béketárgyalásokat folytatott a spártaiakkal, és a megegyezés (az ún. nikiasi béke) már csak karnyújtásnyira volt, amikor a háború új szószólója, Alkibiadés bujtogatni kezdte a népet: a spártaiak nem adják vissza Amphipolist, a lerombolt városokat pedig nem építik újjá. Meghívta az argosiaiakat, a spártaiak ellenségeit, és a népgyűlést arról győzködte, hogy inkább velük kössenek szövetséget a spártaiak ellen. Athén szerencséjére egy földrengés meghiúsította a szavazást, és Nikiasnak sikerült tető alá hozni a békét, megóvva ezzel a várost a teljes anyagi és fizikai kimerültség ellenére folytatandó háborútól.<sup>12</sup>

A spártaiak ellenfelei gyakran örülhettek annak, hogy egy-egy hadjárat a gyakori földrengések miatt szakadt meg vagy maradt el. Kr. e. 464-ben az athéniak legyőzték a thasosi flottát, de a thasosiai által remélt spártai segítség nem érkezett meg, mert megakadályozta a nagy földrengés, aminek nyomán a helótalázadás is kitört.<sup>13</sup> Kr. e. 426-ban több földrengés is kellett ahhoz, hogy Agis spártai király ne tudja megtámadni Attikát.<sup>14</sup> Thukydides ezen a helyen fűz érdekes tudományos magyarázatot a földrengés és a szökőár kapcsolatához:

*Hasonlóképpen elárasztotta a tenger az opusi lokrisiak partjával szemben fekvő szigetet, Atalantét, elsodorta az athéni sáncok egy részét, s két partra kivont hajó közül az egyiket szétzúzta. Valamennyire Peparéthosnál is visszahúzódott a tenger; de a szökőár elmaradt, a városfal egy részét a prytaneionnal s néhány más épülettel együtt viszont földrengés döntötte romba. Véleményem szerint e jelenség magyarázata az, hogy a víztömeg ott, ahol legerősebb a földrengés, ennek az irányában elmozdul, s a gyorsaság, amellyel visszahúzódik, még hatalmasabbá teszi az áradatot. S úgy vélem, földrengés nélkül nem is támadna ilyen jelenség.<sup>15</sup>*

Kr. e. 414-ben az argosiaknak kedvezett a földrengés, ami a spártai támadást megakadályozta.<sup>16</sup> Kr. e. 399-ben Agis király Élis elleni támadását szakította meg egy földrengés, amit az uralkodó isteni intésként értelmezett, ezért visszavonult, és feloszlatta hadseregét.<sup>17</sup> Ezekben az esetekben is keveredik a földrengés fizikai akadályként és isteni jelként való ábrázolása, és természetesen ami jó az athéniaknak, az argosiaknak és az élisieknek, az negatív fejlemény a spártaiak és a thasosiak számára.

### A földrengés toposzai

Hérodotos egy meglehetősen összetett történetet mesél el arról, honnan származott az athéniak és aiginaiak közötti ősi gyűlölködés.<sup>18</sup> Az elbeszélés szerint Epidaurosban nem hozott termést a föld, ezért az epidaurosiak követséget küldtek Delphoiba, hogy mitévők legyenek. A Pythia azt parancsolta, hogy emeljenek szobrot Damiának és Auxésiának. Mindkét istennőt tisztelték Epidaurosban, Troizénban és Lakóniában. Auxésia<sup>19</sup> – nevéből kifolyólag – a növekedés istennője lehetett, míg Dami a mezőgazdasági istennővel, Déméterrel azonosítható, akit például az itáliai Tarasban ezen a néven tiszteltek. A jósnő azt is kikötötte, hogy a szobrokat nem kőből vagy bronzból, hanem nemes olajfából kell elkészíteni. Az epidaurosiak Athénból kértek olajfákat, mert úgy gondolták, ott teremnek a legnemesebb példányok. Az athéniak megengedték nekik, hogy kivájanak néhány fát, cserébe azt kérték, hogy az epidaurosiak mutassanak be minden évben áldozatot Athéné Poliasnak és Erechtheusnak. Így is történt, és a földek újból termőre fordultak. Csakhogy az aiginaiak fellázadtak az epidaurosi uralom ellen, és nemcsak újonnan épített flottájukkal ártottak nekik, hanem még a két istennőszobrot is elrabolták. A következő évben elmaradt az epidaurosiak athéni áldozata. Amikor az athéniak számon kérték rajtuk mulasztásukat, azt felelték, hogy a szobrok Aigina szigetén vannak Oiában, kérjék az ot-taniaktól az áldozatokat. Az aiginaiak azonban azt a választ adták, hogy őket semmiféle megállapodás nem köti, így nem is hajlandók Athénban áldozatot bemutatni. Ekkor az athéniak hadihajót küldtek Aiginára, hogy szerezzék meg a szobrokat. Nem tudták a két istennő szobrát leemelni talapzatukról, ezért kötelek fontak köréjük, és lerángatták azokat a földre. Ekkor azonban dörögni kezdett az ég, megnyílt a megrendült föld, a hajó legénységét örület szállta meg, és lekasabolják egymást, csak egyetlen emberük jutott vissza Athénba. Az aiginaiak szerint az athéniak egész flottát küldtek rájuk, de az ézengés és a földrengés szerintük is a szoborrablók ellen támadt.

Delphoi történetében – legalábbis a történetírók szerint – legalább háromszor játszódtott le hasonló esemény. Amikor Xerxés hadjárata során a perzsák olyan közel jutottak Athéna Pronaia templomához, hogy szinte már szemben álltak vele, a szentély elé került néhány szent fegyver, amit emberi kéz nem érthetett, villámok csaptak le az égből, és a megrendült föld által a Parnassosról leszakított sziklák a támadókra hullottak, akik Boiótiáig menekültek onnan.<sup>20</sup> Hasonló történetet mesélnek a Harmadik Szent Háború idejéből is (Kr. e. 347).<sup>21</sup> A legrészletesebb beszámoló a gallok Kr. e. 278-as támadásának meghiúsulásáról áll rendelkezésünkre.<sup>22</sup> A szentélyt megközelítő Brennos táborát földrengés sújtotta, szüntelenül mennydörgött és villámlott. A villámok megölték több gallt,

másoknak pedig a fegyvereit pusztították el. Több hős szel-leme is megjelent, így Hyperochosé, Laodokosé és Pyrrhosé is, sőt egyesek szerint maga Phylakos (az „Örző”), Delphoi helyi hős is a támadók ellen fordult. A csata utáni éjszaka kemény fagyot hozott, havazni kezdett, és a Parnassosról „le-zuhanó szikladarabok szinte célzottan a barbárokra hullottak, és tömeges pusztítást vittek véghez köztük”.<sup>23</sup> A másnapi csatában megsebesült Brennos. Éjszaka a rettegő gallok lódobogást vélték hallani, majd örületükben egymást kasabolják le. Pausanias szerint az első csatában hatezer gall esett el, a télies éjszakában és a páni félelem hatására kirobbant vérontásban pedig további tízezer. A sebesült Brennos szégyenében úgy vetett véget életének, hogy vegyítetlen bort ivott, ami a vizezett bort fogyasztó görögök és rómaiak számára a zabolátlanság megtestesülését jelentette.

Ha a Kr. e. 6. századi (de csak az 5. század második felében lejegyzett), talán fiktív történetet összevetjük a történetileg igazolható támadások bőséges és számos csodás elemet tartalmazó leírásával, feltűnik, mennyi topikus elem található bennük.

<i>Események, csodajelek</i>	<i>Aigina</i>	<i>Delphoi</i>
támadás a szentély ellen	x	x
földrengés	x	x
leszakadó sziklák		x
dörgés	x	x
villámlás		x
örület	x	x
a támadók lekasabolják egymást	x	x
hérosok jelennek meg		x
fagy		x
hóvihar		x

A szentségtörést elhárító földrengés mennydörgéssel és örülettel párosul valamennyi esetben. A sziklák legördülésében a földrengés motívumának egyszerű továbbmesélését láthatjuk (hiszen természetes, ha egy földrengés során leszakad néhány szikla), a villámlás nyilvánvalóan a dörgés továbbbeszélése, a gyilkos örület az isteni büntetés jele, amelynek természetes kiegészítése a harcba beavatkozó hősök megjelenése. A természeti csapások sorát egészíti ki, bővíti tovább a váratlan fagy és a hóvihar. Vagyis a szentségtörést elhárító isteni beavatkozásnak a földrengés csak egyik, bár igen fontos eleme, amely a továbbbeszélések során szinte parttalanul bővíthető. Így megállapíthatjuk, hogy egy történeti földrengés ábrázolása során úgy válik isteni előjellé vagy büntetéssé, hogy az elbeszélő számos csodával egészíti ki a Hellasban amúgy megszokott természeti csapást.

Angelos Chanotis ezt a jelenséget nevezi imaginárius földrengésnek.<sup>24</sup> Azt hiszem, nem szerencsés ez az elnevezés, mivel nem maga a földrengés elképzelt, hanem csak annak ábrázolása tartalmaz fiktív elemeket. Abban azonban igaza van, hogy a leírások nemcsak topikus elemeket tartalmaznak, hanem az így ábrázolt földrengések meglehetősen szelektívek, illetve, mint írja, válogatósak. Hiába tombolnak szentélyek közelében, arról nem hallunk, hogy az épületek megsérülnek, és az emberek közül is csak a vétkesek pusztulnak el. A gallok görög ellenfelei például semmiféle veszteséget sem szenvednek ugyanattól a természeti katasztrófától,

amely a gallok jó részét elpusztítja. Ez pedig egyértelművé teszi, hogy az imaginárius elem éppen ebben található: az isteni büntetés csak a bűnösökre sújt le. Ugyanez a szemlélet hatja át a szicíliai Diodóros leírását az észak-peloponnésosi Heliké pusztulásáról. A város Kr. e. 373-ban egy éjszakán egy földrengés során belecsúszott a tengerbe, de „a bűnösökön kívül senki mást sem sújtott a csapás”.<sup>25</sup>

### Egy óriási fog

A Tiberius korában pusztító földrengések egyikében, mint láttuk, hatalmas csontok kerültek elő a föld hasadékból, ma úgy gondoljuk, valamilyen őslényeké, akkoriban azonban azt hitték, egy hatalmas termetű hērósé.<sup>26</sup> A csontváz egyik fogát elküldték Rómába a császárnak, azzal a kérdéssel, hogy emeljék-e ki és küldjék-e el neki a többi csontot is. Maguktól ugyanis nem merték megbolygatni a csontokat, mert tartottak a hērós bosszújától. Tiberius azonban nem akarta, hogy megzavarják a hērós nyugalját, ezért

*olyan bölcs megoldást eszelt ki, amelynek segítségével anélkül is megtudhatja, mekkora az óriás, hogy nem gyalázza meg a halott sírját. Hívatott egy ismert földmérőt, akit Pulchernek hívtak, és akit tapasztalata miatt nagyra tartott. Megkérte, hogy a fog nagyságából kiindulva mintázza meg az óriás arcát. A földmérő – a fog súlya alapján – megbecsülte, hogy mekkora lehetett az egész test és az arc, majd gyorsan készített egy mintát, amelyet elvitt a császárhoz. Tiberius erre azt mondta, hogy meglegszik ezzel a látványval, és visszaküldte a fogat oda, ahonnan elhozták.*

A történet különlegességét az adja, hogy bár azt hitték, egy hērós csontjaira bukkantak, azt éppúgy nem tartották sem pozitív, sem pedig negatív előjelnek, mint a leletet felszínre hozó földrengést. A csontok nyugalmanak megzavarása azonban nyilvánvaló vétek lett volna, ezért azokat inkább visszatemették. Ebből is látszik, hogy ugyan bármely földrengést lehetett negatív vagy pozitív jelnek tekinteni, a legtöbb földrengés nem számított többnek egy nem túl ritka természeti katasztrófánál.

### Jegyzetek

- 1 Phlegón 13–14. Pataricza Dóra fordítása.
- 2 A földrengések antik értelmezéséről részletesebben vö. Olshausen–Sonnabend 1998; Sonnabend 2013.
- 3 Thukydides I. 101. 2; Diodorus Siculus XI. 63. 4; Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok. Lykurgos* 28. Lásd még Thukydides I. 128. 1. Háborúban a földrengés természetesen annak rossz, akinek a földjét pusztítja. Ezt tanította az etruszk Tagés is, hiszen azok épületei, erődfalai dőlnek össze, akik ott laknak, vö. Iohannes Lydus: *De mensibus* IV. 79.
- 4 A földrengést a *Suda Lexikon* egyértelműen jelnek (*sémeia*) tekinti, vö. a *symbola* szócikkkel: „jel... ha földrengés keletkezik, vagy elháríthatatlan tűz...”.
- 5 Thukydides I. 23. Muraközy Gyula fordítása kis módosításokkal.
- 6 Chaniotis 1998, 405–406.
- 7 Zdiarsky 2015, 88–90.
- 8 Xenophón: *Hellénika* IV. 7. 2–4.
- 9 Kr. e. 400-ban. Xenophón: *Hellénika* III. 2. 24: „Éppen csak bevonult a sereg az ellenséges területre, és pusztítani kezdte a vidéket, amikor földrengés rázta meg a földet. Agis úgy vélte, hogy ez isteni intés, ezért kivonult a tartományból, és feloszlatta hadseregét.”
- 10 Németh György fordítása.
- 11 Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok. Cicero* 32. Máthé Elek fordítása.
- 12 Thukydides V. 45. 4; Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok. Nikias* 10.
- 13 Thukydides I. 101. 2.
- 14 Thukydides III. 89. 1; Diodorus Siculus XII. 59. 2.
- 15 Thukydides III. 89. Muraközy Gyula fordítása.
- 16 Thukydides VI. 95. 1.
- 17 Xenophón: *Hellénika* III. 2. 24.
- 18 Hérodotos V. 85.
- 19 Az *auxésis* görögül „növekedés”-t jelent.
- 20 Hérodotos VIII. 37.
- 21 Diodorus Siculus XVI. 56. 8; Strabón C421 (Kr. e. 354/352 körülre datálva).
- 22 Pausanias X. 23. 1–10.
- 23 Muraközy Gyula fordítása.
- 24 Chaniotis 1998, 410.
- 25 Diodorus Siculus XV. 49. 6.
- 26 Mayor 2001, 138.

### Bibliográfia

- Chaniotis, A. 1998. „Willkommene Erdbeben”: Olshausen–Sonnabend 1998, 404–416.
- Mayor, A. 2001. *Az ókor régészei*. Debrecen.
- Olshausen, E. – Sonnabend, H. (szerk.) 1998. *Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 6, 1996. „Naturkatastrophen in der antiken Welt”*. Stuttgart.
- Sonnabend, H. 1999. *Naturkatastrophen in der Antike. Wahrnehmung – Deutung – Management*. Stuttgart.
- Sonnabend, H. 2013. *Katastrophen in der Antike*. Darmstadt–Mainz.
- Zdiarsky, A. (szerk.) 2015. *Orakelsprüche, Magie und Horoskope. Wie Ägypten in die Zukunft sah*. Wien.

Konkoly Dániel (1990) az ELTE Általános Irodalom- és Kultúratudományi Doktori Programjának hallgatója. Kutatásai az érzékelés antik és modern irodalmi formációira irányulnak.

# Katasztrófa, fenséges és reprezentáció Ovidius Phaethon-történetében

Konkoly Dániel

Ovidius *Metamorphoses* című művének Phaethon-története (I. 747–779, II. 1–400) nemcsak természeti és kozmikus katasztrófák sorát és ezek következményeit, hanem a reprezentálhatóság kérdését is elbeszéli, s ezzel szoros összefüggésben azt is, hogy azonosulhat-e az olvasó tekintete a legmagasabb rendű, az isteni perspektívát megközelítő esztétikai tapasztalattal anélkül, hogy Phaethonhoz hasonlóan ne szenvedne el valamiféle katasztrófát. A fenséges esztétikai minősége és a katasztrófa mint esemény közötti relációk ennek megfelelően a tanulmány homlokterében helyezkednek el. A fenséges és a katasztrófa egymás mellé helyezése nem idegen a teoretikus hagyománytól, gondoljunk csak Lucretius híres hajótörés-metaforájára, amelyben – Hans Blumenberg értelmezését alapul véve – a hajótörés szemlélője emelkedik fel a fenségeshez.<sup>1</sup> Ahogy Blumenbergnél, úgy Kantnál is a fenséges megtapasztalása nem az észleltben, hanem annak észlelőjében keresendő.<sup>2</sup> Ez a gondolat természetesen Pseudo-Longinostól, a fenséges egyik legkorábbi teoretikusától származik, akinél a következőt olvashatjuk: „A fenség a lelki nagyság visszhangja”.<sup>3</sup> További kapcsolódási pontok is találhatók a katasztrófa és a fenséges között: a fenségről szóló esztétikai hagyományban jellemzően a lucretiusi *De rerum natura* hatodik könyvének katasztrófái szolgáltatók a példákat a szóban forgó esztétikai minőséghez.<sup>4</sup> Phaethon történetének szempontjából a legfontosabb katasztrófa a világégés, vagy görögül *ekpyrós*, amely a sztoikus kozmológia egyik központi fogalma. Az *ekpyrós* gondolatának lényege, hogy a világot bizonyos időközönként pusztító tűz emészti fel, de a tűzből újjászülető világra is ez a sors vár.<sup>5</sup>

A továbbiakban arról lesz szó, hogy mit nyerünk, ha a katasztrófa szó görög gyökereiig ásunk vissza, majd arról, hogy Phaethon katasztrófája miért kapcsolódik a *hybris*hez, és miért kell beszélnünk a reprezentációról Phaethon története kapcsán. Ezzel eljutunk a fenséges ábrázolhatatlanságának problémájához (Kant, Hegel, Paul de Man). Ezt az ovidiusi Phaethon-elbeszélés olyan példái követik, amelyek a fény kettős (romboló és megjelenítő) aspektusa révén vezetnek a fenségeshez. Innen fakadhat a belátás, hogy a fenséges éppen azért jeleníthető meg, hogy *nem* jeleníthető meg, ez pedig az érzékelhető és az érzékelhetetlen szembenállásának aláásásához vezet. Erre további példák következnek Ovidius elbeszéléséből (Phoebus palotájának kapuja, a szöveg retorikai alakzatai). Innen az átalakítás aspektusára térünk rá, amely a fenséges és a katasztrófa fogalmának további közös jellemzője az ábrázolhatatlanság mellett. Ezután az olvasói szerep történetbe való beíródásának mintázatait igyekszünk végigkövetni (az olvasó lehetséges figurái: Cynus, Phaethon). Majd az olvasói szerep bonyolult és ambivalens viszonyát vizsgáljuk meg azzal az elavult kifejezéssel, amelyet „beleérzésnek” nevezünk. Végezetül pedig arra térünk ki, hogy az adomány, amely Phaethon és Phoebus között létesül, miként ismétlődik meg az olvasó és az elbeszélő relációjában. Mint tudjuk, Phoebus adománya katasztrófához vezet, de miféle katasztrófa történik az olvasóval?

A katasztrófa szó a magyarba is latin közvetítéssel került a görög *katastrophé*ből, amely a *katastrephó* igéből származik: „fel-, kifordul”, „le-, megdönt”.<sup>6</sup> Tehát nemcsak váratlan, szerencsétlen eseményt jelenthet, hanem valami korábban fennálló

...Falaikkal a városok égnek,  
terjed a tűz és vész, ország vész, népe is elvész,  
hamvad, enyész. Erdők égnek, felgyúlnak a bércek,  
lángol Athos, s a cilix Taurus, Tmolusszal az Oete,  
lángol a már szikkadt, addig forrásteli Ide,  
szűz Helicon, s Haemus, mely még oeagrosi nem volt,  
s lángol (az égi tüzeztől most két tűzzel) az Aetna,  
kétféjű Parnassus, s az Eryx, meg a Cynthus, az Othrys,  
s hótakaróját már vesztő Rhodope, s a Mimas is,  
Dindyma és Mycale meg a szentelt bérc, a Cithaeron.  
Már Scythiát sem védi a fagy; s ott Caucasus ég már,  
Ossa amott, s Pindus, meg a föntebb-csúcsu Olympus,  
égbedőő Alpok, meg a felleges Appenninus.  
Körbetekint Phaethon, és látja: az ég meg a föld ég,  
ég a világ, nagy a láng, nagy a hő, nem tudja kiállni;  
mintha kemenceből tódulna a lég ki, mit ekkor  
szája beszé, s hogy már a szeker izzó-tüzes, érzi.

Ovidius: *Metamorphoses* II. 214–230  
Devecseri Gábor fordítása

„Ó, ki a nagy mindent”, felel ő, „sugaradba borítod,  
Phoebus atyám! Ha e név illehet téged a számról,  
és Clymenének nem bűnrejtő képzelet adta,  
zálogot adj, nemzöm, melyről, hogy tőled eredtem,  
elhiggyék, s vele lelkemből te taszítsd ki a kételyt.”

Ovidius: *Metamorphoses* II. 35–39

„Hisz te jelet kívánsz, mely, vérem vagy, bizonyítsa,  
biztos zálogodul: vedd zálogul, im, remegésem;  
lásd: apa-félelmem, hogy apád vagyok, így bizonyítja.  
Nézd arcom; s ha talán – bárcsak! – szívembe tekintesz,  
akkor majd érted, hogy apád, aki így remeg érted!”

Ovidius: *Metamorphoses* II. 90–94

Ő maga, fényes Phoebusnak hősín küszöbéről  
nézi a nép adományait és aggatja az ajtók  
büszke sorára; előtte legyőzöttek hada hosszan,  
mint nyelvükre: különböznek fegyverre, ruhára.  
Itt a nomádot, az övtelen afrikait s a lelexet  
véste ki Mulciber, ott meg a kárt s a nyilast, a gelónust;  
és im az Euphratés lecsitultan oson folyamával,  
hódol a Rhénus, a kétszarvú s a morinus, e messzi  
nép, meg a durva dahák s a hidakra dühös, vad Araxés.

Vergilius: *Aeneis* VIII. 720–728  
Lakatos István fordítása

dolog megváltozására is utalhat. A krízissel ellentétben – amely egy hosszabb időszakot ölel fel – pontszerű, és eljövetele kalkulálhatatlan.<sup>7</sup> Mindezek a jellemzők a későbbiekben kifejtett megállapítás felől válnak fontossá, mely szerint a katasztrófa felfogható az esztétikai tapasztalat trópusaként is. Ugyanakkor a katasztrófa-elbeszélések jelentősége abban is megragadható, hogy ezeknek az eseményeknek a percepciója, vagy éppen a róluk való gondolkodás árulkodó lehet az adott kulturális csoport világlátásáról.<sup>8</sup> Phaethon vakmerő útja jól ismert: a fiatal fiú egy napra kölcsönkéri édesapjának, a Sol napistennel azonosított Phoebusnak a szekerét, azonban halandóként képtelen kordában tartani a kocsit húzó tüzes paripákat, így hol túl magasan, hol pedig túl alacsonyan száll, hatalmas pusztítást végezve ezzel mind az égben, mind a földön, sőt még az alvilágban is. Phaethon bűne nem más, mint a *hybris*, melyhez szervesen kapcsolódik a csere fogalma, ugyanis a fiú saját autoritását apjával felcserélve vág bele a végzetes kalandba. Másképpen fogalmazva: nem hajlandó elismerni, hogy ő maga nem azonos apjával, hanem pusztán szimulákruma az istennek.

Ezzel a gondolattal pedig át is tértünk a dolgozat egy másik kiemelt témájára. A bevezetőben azt állítottuk, hogy a történet Phaethon katasztrófája mellett a reprezentációról, vagyis a megjelenítésről is szól, pontosabban arról, hogy miként jeleníthető meg a megjeleníthetetlen. Mindenekelőtt: hogyan lehetséges láthatóvá tenni Phaethon és Phoebus rokonságát, melyre a fiúnak társai miatt van szüksége, akik kételkednek abban, hogy Phaethon a Nap gyermeke? A rokoni kapcsolat bizonyítására az ifjú zálogot követel édesapjától, aki elhamarkodottan megesküszik, hogy akármit kér is fia, ő meg fogja adni (38–45; lásd a szöveget a margón).<sup>9</sup> Választása a végzetes kimenetel ellenére a fiú leleményességét tanúsítja, hiszen mi igazolhatná jobban vér szerinti összetartozásukat, mint az, ha Phaethon megmutatja kettejük hasonlóságát? Ez az, amiért a fiú a kocsit kölcsönkérése mellett dönt. Tulajdonképpen a zálog szerkezete is kapcsolatban állhat a csere alakzatával, mivel a láthatatlan rokoni kapcsolatot egy látható jelenséggel (kocsihajtás) helyettesíti. De maga a reprezentáció struktúrája is erre épül, a jelölt helyett a jelölőt állítva élénk. Phoebus fia kételyeit és az út veszélyeit ismerve szintén szeretne cserét kieszközölni: arra kéri fiát, hogy legyen elég bizonyíték számára a benne támadt apai aggodalom és annak testi jelei (91–92; lásd a szöveget a margón).

Az ábrázolhatatlanság továbbirányít a fenségeshez, amely erősen kapcsolódik a tárgyalt szöveghez, gondoljunk csak a *Metamorphoses* II. könyvének – s a Phaethon-elbeszélés itt kezdődő szakaszának – nyitósorára: *Regia Solis erat sublimibus alta columnis* („Égbenyúló oszlopokon állt a Nap magas palotája”), és egyben visszairányít a katasztrófához, hiszen minden eseményről, így a katasztrófáról is csupán tanúságtételek tehetők, amelyek nem biztosíthatnak olyan „zajmentes” csatornákat, amelyek az eseményt identikusan hozzáférhetővé tehetnék. A 20. században Paul de Man a Kantnál és Hegelnél – akik a fenséges ábrázolásának lehetetlenségében kivételesen egyetértettek<sup>10</sup> – kifejtett tételnek újra hangsúlyt ad: a fenséges azért megjeleníthető, mert lehetetlen megjeleníteni.<sup>11</sup> Témánk szempontjából lényeges, hogy de Man Hegel azon példáit emeli ki, amelyek a fényel, illetve egy istennel állnak kapcsolatban. Számunkra főleg a 104. zsoltár és annak értelmezése fontos,<sup>12</sup> melyből kiderül, hogy a fény nem csupán a megjelenítésért, hanem az elrejtésért is felelős lehet – itt kerül szóba az említett paradoxon –, amely viszont éppen a fenséges reprezentációjának lehetőségét teremti meg.<sup>13</sup>

Lássuk, hogyan van jelen Ovidiusnál a fény romboló aspektusa! Az első ide kapcsolódó szöveghellyel Phaethon Phoebushoz való megérkezésekor találkozunk (21–23): *protinus ad patrios vertit vestigia vultus / consistitque procul, neque enim propiora ferebat / lumina*



(„nyomban édesapja színe elé indult, s távol állt meg, ugyanis közelebből nem bírta elviselni a fényt/tekintetét”). A szubjektum–objektumviszony itt ugyanúgy elbizonytalanodik, ahogy a fenséges esetében is, hiszen az érzékelés tárgya az érzékelőbe magába íródik vissza, ráadásul Phoebus esetében a látás közegéül szolgáló fény és a látás érzékszerve is egybeesik.<sup>14</sup> A következő példában Phaethon már megkezdte utazását (181): *suntque oculis tenebrae per tantum lumen obortae* („oly erős volt a fény, hogy árnyak borították el a szemét”). A túl erős fény és a vele járó hő rombolást végez. Azonban itt is, mint Hegel példájában, a 104. zoltárban, a roncsolás – az érzékek valamilyen károsítása, jelen esetben a látás korlátozása – vezet a létrehozáshoz,<sup>15</sup> a fenséges lehetőségének megteremtéséhez.<sup>16</sup>

Hasonló jelenséggel – az érzékelhetetlen érzékelhetővé válásával – találkozhatunk a második könyvet nyitó ekphrasis során is (1–18; a szöveget lásd a margón), amelynek több aspektusát is nevezhetjük önreflexívnek. Egyrészt a könyv nyitánya egy kapu leírásával kezdődik, vagyis az olvasó – a második könyv „kapujában” – úgy pásztázza a történet első sorait, ahogy az elbeszélő tekintete halad végig a kapura vésett ábrázolásokon. Másrészt pedig abban a tekintetben is önmagára utal a szöveg, hogy az adott képleírás a *Metamorphoses* első könyvére mutat vissza.<sup>17</sup> A szöveg ilyen mértékű öntükrözésének ismeretében, Anderson kommentárját<sup>18</sup> továbbgondolva, azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az ekphrasis által Phoebus palotájának kapuján láthatóként leírt, Mulciber<sup>19</sup> által készített vésetek, tekintettel mennyiségükre és kozmikus dimenzióikra, ábrázolhatatlanok. Emiatt pedig a fenséges képzetkörébe utalva tulajdonképpen az elbeszélés fenséges mivoltát hirdetik, melynek lényege abban áll, hogy a történet a jelölők olyan egymást is tükröző összjátékát hozza létre, hogy ezek modellezése csak a történetben többször megjelenő végtelenség képzetével történhet meg. Vegyük szemügyre először a palota bejáratának képeit, amelyek a világmindenséget igyekeznek megjeleníteni! A leírás első néhány sorában (5–7) az univerzum egészére (a föld, az azt övező tenger és a följük vesztett ég) láthatunk rá. A három szféra közül a tenger, vagy inkább a benne lakozó istenek kapják a leghangsúlyosabb szerepet. Elsőként *Tritona canorum* („az éneklő Tritón”, 8), majd *Proteaque ambiguum* („változékony Próteus”, 9), ezután pedig Aegaeon jelenik meg, aki a bálnák hatalmas hátát érinti.<sup>20</sup> Ezután következnek Dóris lányai, a Nereisek (11–14). A föld és az ég képeinek leírását mindössze két-két sorba tömörítve olvashatjuk, amely meglepő tömörséggel mutatja be a világmindenség végtelenségének másik két szféráját (vö. *Ilias* XVIII. 516–522; a szöveget lásd a margón).<sup>21</sup> A végtelenséghez kapcsolódó példa még az ég beláthatatlansága Phaethon indulásakor: *facta est immensi copia caeli* („feltárult az ég mérhetetlen nagysága”, 157): ehhez párhuzamként említjük meg, hogy mikor a szem számára befoghatatlan jelenségekről olvasunk, Phaethon sem képes Phoebus lovait befogva tartani.<sup>22</sup>

A fenséges mértéktelenség-aspektusát érzékeltetik a katalógusok felsorolásai, valamint a halmozást nyelvileg megvalósító retorikai alakzatok. Pleonazmus: *flammasque imitante pyropo*<sup>23</sup> („és tüzet utánzó aranybronzal”, 2), *pavida trepidet formidiae* („a remegő félelemtől reszketve”, 66);<sup>24</sup> hendiadyoin: *per insidias... formasque ferarum* („veszélyek és vadállatok alakjai között”, 78);<sup>25</sup> polysyndeton: *urbesque... silvasque ferasque / fluminaque et nymphas et cetera numina ruris* („városokat és erdőket, meg vadállatokat és folyókat és nimfákat és más vidéki istenségeket”). Az önreflexió kicsinyítő tükröi még például a szövegben olvasható kiazmusok is: *Sors tua mortalitatis; non est mortale quod optas* („Sorsod halandó, de amit kívánsz, az emberfeletti”, 56);<sup>26</sup> *clara repercusso reddebant lumina Phoebos* („Phoebus tiszta fényét tükrözve adták vissza”, 110).<sup>27</sup> A példák sorát Phaethon utazásával is

*Szép anyagon szebb művészet: mert Mulciber abba véste a föld köribe karoló tükrösterü tengert, föld kerekét, s az eget, mely a föld fölibé födelet von.*

*Kék isten-raj a hab közepett, Triton, a süvöltő; változatos Proteus; Aegaeon, karja lehajlik nagy busa bálnáknak hegyorom-hátára a habba; Doris s lányai is, néhány ahogy úszik a vízben, néhány meg zöldszálu haját szárítva a szirten, s van, ki halon lovagol; s orcájuk sem nem egyenlő, sem nagyon eltérő: éppen nővérien illő. Földön férfiakat, vadat, erdőt, városokat látsz, közbe folyót, nimfát, s a mezők más isteni népét. Lángsugarú magas ég képmása feszítve fölébük, hat jel az ajtónak jobb szárnyán, s hat jel a balján.*

Ovidius: *Metamorphoses* II. 5–18

*Ráremekelte a földet, rá az eget meg a tengert és a sosempihenő napot is meg a szép teleholdat. S minden csillagot is, mely az ég peremét koszorúzza, Óriót s a Fiastyúkót, meg a Húaszokat mind, velük a Medvét is – más néven hívva Szekér ez – mint forog egy helyben, míg Óriót lesi egyre, s egymaga nem fürdik csak meg soha Okeanoszban.*

*Ilias* XVIII. 516–522  
Devecseri Gábor fordítása

*Alpheos vize forr, Sperchios partjai égnek, és az arany, mit hord a Tagus, folyik-ömlik a tüztől, s maeon part peremét akik egykor dallal övezték, szárnyas vízilakók Caystros közepén tüzön égnek. Nilus megriadott s a világ végére iramlott, elrejtette fejét, s rejtett az máig is: akkor torkolatát por lepté be, hét völgy, víztelen állott. Egy a csapás, Strymont mi kiszikkaszt s ismári Hebrust és a nyugat vizeit, Rhenust, Rhodanust a Padusszal, és Tiberist, melynek megígérve a föld birodalma. Minden föld kihal, fény hat le a Tartaros-aljig, és megrémül a lenti király s felesége a mélyben. Tenger apad, szűkül, száraz fövény ott, hol imént még víz volt, és tükrös vize mit befedett nem is oly rég, most hegylanc, s így Cyclosokat szaporít a habok közt.*

Ovidius: *Metamorphoses* II. 250–264

*Látta e szörnyű csodát Sthenelusnak gyermeke, Cygnus, ő, ki neked, Phaethon, anya-ágról vérrokonod volt, s még közelebb hozzád érzésben. Most birodalmát (mert ligurok nagy városain gyakorolta uralmát) elhagyván, a folyó zöld partját és a folyót is, Eridanust s a hugokból lett ligetet bezokogja, s lám elvékonyodik mély hangja, s a fürtje fehérlik immár: tollá lesz, kebeléből iv-nyaka nyúlik föl magasan, piros ujjait egybe a hátya köríti, toll fedi oldalait, tompult csőr fogja be ajkát.*

Ovidius: *Metamorphoses* II. 367–376

*Ám a kegyes Tellus, kit a tenger habja körülvelt,  
most a tavak meg a források s apadó patakok közt,  
kik mind anyjuknak rejtöztek hűvös ölébe,  
szikkadt-arcu fejét felütötte, nyakát is a légbe,  
arca elé tartotta kezét, és nagy remegéssel  
mindent megrázzván, kissé mélyebbre hajoltan,  
mint megszokta, beszélt, száraz volt szörnyen a hangja:  
„Hogyha megérdemlem, s tetszik neked, istenek apja,  
mért késnek nyilaid? Tűztől kell vesznem? A lángod  
öljön meg legalább. Könnyebb, ha te küldöd, a vesztem.  
Torkomat is csak alig tudom én e szavakra kinyitni  
– (ajkát gőz lepi el) –; megperzselt fűrtjeimet nézd,  
nézd, a szemem hamuval, hamuval van telve az arcom.”*

Ovidius: *Metamorphoses* II. 272–284

folytathatjuk, amely az allegorikus értelmezések végtelen lehetőségét nyitja meg. A fiú repülését átszövő hajómetaforika értelmezésének most csak a legnyilvánvalóbb eseteire teszünk utalást. Vonatkozhat akár az emberi nagyravágyásra, legyen az akár anyagi,<sup>28</sup> akár szellemi<sup>29</sup> mértéktelenség, továbbá szövegközi kapcsolatok lehetővé teszik, hogy poétikai és stilisztikai fogalmakkal olvassuk össze a történetet,<sup>30</sup> valamint Phoebus intését (137) is számba véve – amely arra figyelmezteti az ifjút, hogy se túl magasan, se túl alacsonyan ne repüljön – az etikai horizont is játékba hozható.<sup>31</sup> Az imént említett hajómetafora azonban összefonódik a kocsihajtás képeivel is, amely a szférák egymástól való elkülöníthetetlenségéhez vezet, azaz Phaethon égi röptét hol hajózási,<sup>32</sup> hol a cirkuszi kocsiversenyek szakszavai kísérik,<sup>33</sup> ezeken kívül pedig még olyan furcsaságokat is olvashatunk, mint hogy az égben nyomot hagy a Nap szekerének kereke (133). A világ különféle szféráinak nyelvi egybejárásából az következik, hogy ha Phaethon ámokfutása tovább folytatódik, ahogyan azt Tellus beszéde sugallja (298–299; vö. II. 250–264, a szöveget lásd a margón), a három szféra katasztrófát jelentő megszűntével újra beköszönt a Chaos, melynek formátlansága ugyancsak a fenséges tapasztalatát rejti magában.<sup>34</sup>

A fent szóba hozott hasonlóságon kívül is – a fenséges és a katasztrófa ábrázolhatatlansága<sup>35</sup> – találhatunk még közös pontokat a két jelenség között, ilyen például az, hogy szükségszerűen velük jár az átalakítás/átváltoztatás, amely az egész történetnek, tágabb értelemben az egész *Metamorphoses*nek, illetve minden nemű alkotási és befogadási tevékenységnek is fontos mozzanata. Vegyük tehát számba, miféle „metamorfózisok”<sup>36</sup> mennek végbe Phaethon útjának nyomában! A katasztrófa kapcsolatban áll az átváltozással, a fennálló, megszokott viszonyok megváltozásával, miként azt a már említett görög *katastrephó* ige is sugallja, hiszen a fiú tragikus kimenetelű kocsiútja egyik szférát sem hagyja érintetlenül, sőt jellegzetes ovidiusi humorral egy egész népcsoport bőrszínét is megváltoztatja (235–236). De magát Phaethont is eléri a katasztrófa, mikor Iuppiter villámának képében lesújt rá halálos büntetése. Bűne a *hybris*, amelyet a fiú azzal követ el, hogy a kocsiút során a halandók számára hozzáférhetetlen, isteni perspektívában részesül, amely nem teljesen idegen az olvasás során előálló fenséges tapasztalatától, amely viszont az olvasót keríti hatalmába.<sup>37</sup> Cynusról is említést kell tennünk, aki annak lesz szemtanúja, hogy Phaethon testvérei (Heliasok) átalakulnak – noha a 367. sorban szereplő *monstro* lehetővé tesz egy olyan olvasatot is, melyben Cynus Phaethon egész kalandját nézi végig<sup>38</sup> –, majd ennek következtében ő maga is átváltozik, méghozzá gólyává (II. 367–376; a szöveget lásd a margón). Ennek értelmében pedig Cynust mint az olvasó figuráját lehet elképzelnünk, hiszen mindkettőjük bizonyos értelemben változáson megy keresztül a történések, illetve a történet befejeztével. Cynus átalakulása egyértelmű, de milyen értelemben megy át változáson az olvasó? Ha a katasztrófát az esztétikai tapasztalattal állítjuk párhuzamba az átalakítás, a pontszerűség és a kalkulálhatatlanság mentén,<sup>39</sup> akkor azt mondhatjuk, hogy a szöveg mint katasztrófa rombolja le a reprezentációra vonatkozó eddigi tudásunkat, hiszen az a paradox helyzet áll elő újra és újra a történetben, hogy a megjeleníthetetlenség teszi lehetővé a fenséges ábrázolását. Ennek értelmében a fenségessé váló találkozás formálja át a befogadót. Ovidius az elbeszélés végére azt is beláttatja velünk – az allegorikus olvasati lehetőségek végtelen burjánzásának megteremtésével,<sup>40</sup> illetve azzal, hogy a Phaethon választotta mód, amellyel nyilvánvalóvá akarta tenni, hogy a Nap gyermeke, kudarcba fullad –, hogy a szimbolikus alapokon nyugvó reprezentáció (mely szerint a jelölő és a jelölt közti kapcsolat szerves vagy motivált) valójában lehetetlen.<sup>41</sup>

Azonban nemcsak Cynusszal, hanem Phaethonnal is párhuzamba állíthatjuk az olvasót, ugyanis mindketten – közvetve vagy közvetlenül – átélik a katasztrófát. Felmerülhet bennünk a kérdés az iménti állítás kapcsán, hogy miként részesülhet az olvasó a fenséges tapasztalatában a bal eset „szemlélésekor”, ha a szóban forgó esztétikai minőség elérésének éppen az a legfontosabb feltétele – még Kant szerint is<sup>42</sup> –, hogy a néző biztonságban tudja magát?<sup>43</sup> Ezen a ponton érdemes visszanyúlnunk Pseudo-Longinoshoz, aki Sapphó nevezetes költeményének (*fr.* 31) elemzése közben<sup>44</sup> összeköti a külső és a belső nézőpont szimultaneitását a fenségessel.<sup>45</sup> Így viszont az a paradox szituáció áll elő, ha ezt a sémát az olvasásra vetítjük, hogy a befogadó egyszerre van kívül és belül az esztétikai tapasztalaton (egyszerre olvasó, és egyszerre Phaethon az esztétikai identifikáció értelmében), noha ennek a kívül történő elhelyezkedésnek a bevonódással való dichotóm viszonyát az esztétikai tapasztalat Kant által is említett<sup>46</sup> közvettsége maradéktalanul eltörli.<sup>47</sup> Így viszont be kell látnunk, hogy az a Kanton keresztül máig ható tétel, amely szerint a befogadónak biztonságban kell lennie a fenséges megtapasztalásához, nem zárja ki a bevonódást, azaz a történet általi érintettséget. A térbeliként elgondolható jelenség után vegyünk szemügyre egy időbeli egyidejűséget is! Anderson kommentárja utal a 176. sorban olvasható *memorant* („úgy emlékeznek, hogy”) által hangsúlyozott távolságra, amely megszakítja az előzőekben megteremtett illúziót, hogy az elbeszélő közvetlen szemlélője az eseményeknek.<sup>48</sup> A közvettségre utal a 195. sorban az *est locus* formulával induló ekphrasis is, mely leírás a Scorpio csillagképről szól. Jelen esetben is kijátszható a *locus* kettős jelentése, amennyiben a formula után következő ovidiusi sorok erős hasonlóságot mutatnak Vergilius *Georgicája* első könyvének néhány sorával (32–35).<sup>49</sup> Vagyis az említett ovidiusi sorok felfoghatóak mintegy Vergilius sorainak paródiájaként, amely mint alakzat több szempontból is kapcsolódik az imént tárgyaltakhoz. Egyrészt mivel létmódjánál fogva maga is utal a szimultaneitásra,<sup>50</sup> másrészt mivel Ovidius az aitiológiai hagyományt azáltal parodizálja, hogy kifordítja, hiszen jelen történetben kivételesen nem állatok válnak csillagképekké, hanem éppen csillagképek elevenednek meg.<sup>51</sup> Mindemellett értelmezhetjük a jelenséget az olvasásra történő reflexióként is, hiszen a *Metamorphoses* visszatérő témája, hogy a művészet befogadásának tapasztalata élővé teheti az élettelen (Pygmalion), vagy hogy a síkbeli térbeliként mutatkozik meg, sőt illuzórikusan megelevenedik az értekek számára (Narcissus). Úgyszintén az olvasás allegóriájának beíródása történik meg Tellus beszéde közben (II. 272–284; a szöveget lásd a margón). A földanya monológja valójában megegyezik a földrengés morajlásával, amelyet csupán Iuppiter és az elbeszélő ért, aki számunkra értelmes beszéddé alakítja a pusztá zajt. Tehát Tellus szónoklata egyszerre maga



Phaethón (vagy Apollón/Phoibos) a napszekéren. Vörösalakos attikai kráter, Kr. e. 5. század (British Museum, London)

a katasztrófa és az annak felszámolására irányuló kérés. A katasztrófa hasonlóan kétarcú jelenségként áll elő az olvasás számára, mint maga Tellus, aki egyszerre antropomorf és geológiai jelenség. A katasztrófa kétarcúsága abban áll, hogy felfogható értelmetlen pusztításként, de úgy is elgondolható, mint egy lehetőség, amely akár fejlettebb szintre lendítheti az azt elszennvedő kultúrát. Vegyük például az *ekpyrós* inverzeként előálló, ám ahhoz ezer szállal kötődő özönvíz ovidiusi elbeszélésének utolsó sorait, ahol arról olvashatunk, hogy az elaljasodott ember a kataklizma után hogyan válik építeni kész lényvé (I. 414–415).

Az olvasó és Phaethon közti analógiát követve, Phoebust az elbeszélővel állíthatjuk párhuzamba, ugyanis mindkettőjük tanúságot tesz, és elvárja hallgatóitól, hogy azok hitelt adjanak szavaiknak. Ez az elvárás Phoebus esetében az eskütevés (45–46), az elbeszélőnél pedig annak a szituációnak az előtünése kapcsán merül fel, hogy ő maga is csupán egy tanúságtételről tesz tanúságot (*memorant*). Phoebus a rokoni kapcsolat kinyilatkoztatását egy ajándékkal is meg kívánja erősíteni,<sup>52</sup> ez pedig a kettejük párhuzama szempontjából ahhoz a megállapításhoz vezet, hogy kell lennie egy olyan adománynak is, amelyet az elbeszélő vagy az elbeszélés ad az olvasónak. Mit kap tehát az olvasó? Mivel tesz gazdagabbá a Phaethon-történet olvasása? A Phaethonnak szánt ajándék katasztrófához vezetett. Mi az olvasónak címzett ajándék katasztrófája? Lehet-e ez a reprezentációról való gondolkodás felforgatása? Vagy inkább azt ismerjük el adományként, hogy a szöveg hozzáférést biztosít a hozzáférhetetlenhez, a fenségeshez, a katasztrófához és ahhoz, ami a tanúságtétel „mögött” gondolandó el? Noha ábrázolni, vagy éppen megjeleníteni nem is képes a felsoroltakat, mégis megteremti a lehetőséget, hogy megérintsen az, amihez képtelenek vagyunk elérni.<sup>53</sup>

Jegyzetek

Hálás köszönet Tamás Ábelnek a tanulmány megírásához nyújtott felbecsülhetetlen segítségéért.

- 1 Lucretius: *De rerum natura* II. 2. Vö. Berlejung 2012, 99, valamint Blumenberg 2005, 30.
- 2 „[A] néző élvezetének forrása nem a teória által föltárt tárgyak magasztossága [eredetiben: »Erhabenheit«, melynek megszo-kottabb fordítása a »fenséges« – *K. D.*], hanem saját öntudata” (Blumenberg 2005, 30). „A fenséges tehát nem a természeti dol-gokban rejlik, hanem csak elménkben” (Kant 1997, 185).
- 3 Pseudo-Longinos IX. 2.
- 4 Porter 2007, 172.
- 5 Lapidge 1978, 180–184.
- 6 Sonnabend 2013, 7–8.
- 7 Sonnabend 2013, 9.
- 8 Berlejung 2012, 9.
- 9 A másként nem jelölt sorszámok itt és a továbbiakban a *Metamorphoses* II. könyvére vonatkoznak.
- 10 „[S]emmilyen érzéki forma nem tartalmazhatja a tulajdonképpe-ni fenségest” (Kant 1997, 163); „A fenséges általában kísérlet a végtelen kifejezésére anélkül, hogy a jelenségek birodalmában oly tárgyat találna, amely illőnek bizonyulna ehhez az ábrázoláshoz” (Hegel 1980, 370).
- 11 Vö. de Man 2000, 99–118.
- 12 Zsoltárok, katasztrófa és fenséges kapcsolatához lásd Verebics Éva Petra tanulmányát az *Ókor* jelen számában.
- 13 Vö. de Man 2000, 110–112, valamint Hegel 1980, 382.
- 14 Mivel a *lumen* egyszerre jelenthet „fény”-t és „szem”-et is.
- 15 Edmund Burke is erre a következtetésre jut, belátásait pedig Mil-ton egyes soraival illusztrálja (Burke 2008, 95–97).
- 16 Magyarázatot nyerhet a katasztrófa ábrázolhatatlanságának oka onnan is, hogy miként Phaethon képtelen rátekinteni apjára, amíg az le nem veszi fejéről a fiút elvakító „csillogó sugarakat” (*micantes... radios*, 40–41), úgy nem lehet képes egy halandó sem végigtekinteni a lángok perzselte világon. Vagyis innen is belát-ható: az irodalmi műben szereplő történetek nem megelőzik az elbeszélést, hanem inkább annak termékeként kell elképzelnünk őket.
- 17 Liveley 2011, 33–34.
- 18 Anderson 1997, 231 *ad loc.*
- 19 Vulcanusnak, a kovácsmesterség istenének archaikus neve, amely a *mulceo* („olvaszt”) igéből származik, így az esztétikai tapaszta-lat jelen szövegben is több szinten reflektált hatására is utal, mi-vel Vulcanus keze alatt a meglágyított fém is átváltozik, ahogy a befogadó az olvasás során. Mindemellert megidéződik az *Aene-is* nyolcadik énekének pajzsléírása (VIII. 625–728) is, hiszen a palota kapujának ábráit és Aeneas pajzsát is Mulciber készítette. Ráadásul Augustus éppen Phoebus palotájának – melyet Barchiesi a palatinusi Apollo-templommal azonosít (2009, 173) – küszöbén ül, és „nézi a nép adományait és aggatja az ajtók / büszke sorára” (721–722, Lakatos István fordítása).
- 20 Figyelemre méltó, hogy a képleírás első három alakja három kü-lönböző érzékterülettel hozható összefüggésbe. Tritón a hallással, Próteus a látással, Aegaeon pedig az érintéssel. Ezek az érzékte-rületek a *Metamorphoses* egészében fontos szerepet játszanak. Próteus jelzője (*ambiguus*) joggal lepi meg Andersont, mivel Ovidius az egyetlen, aki ezzel az epithetonnal jellemzi a „tengeri öreget”. Az ambiguitás inkább nyelvi sokféleségre utal, kevésbé a látvány meghatározhatatlanságára, amely jelenség a szövegnek arra a több helyen felbukkanó működésmódjára mutat, melynek értelmében az adott nyelvi elemek egyrészt utalnak egy referen-ciális látványra, másrészt önmagukra is visszahajlanak. Hasonló hatást ér el a *caeli fulgentis imago* („az ég fénylő képe”, 17), ahol a jelző a Nap és a csillagok fényére (referenciális kép), de az ezt megjelenítő anyagra (az ajtó ezüstjére) is vonatkozik.
- 21 A Phaethon-történetet indító ekphrasis utal az *Ilias* XVIII. éne-kében olvasható, Achilles pajzsának ábráiról szóló képleírásra, amely szintén kozmikus ambíciókkal rendelkezik. A hős fegyve-rén – a Phoebus-palota kapujához hasonlóan – olyan mennyiségű kép jelenne meg, amely miatt ez is csupán a *clipei non enarrabile textum* („a pajzs elbeszélhetetlen szövete”, *Aeneis* VIII. 625; Ae-neas pajzsa) vergiliusi horizontjában képzelhető el. Mindezek önreflexivitásához lásd Ferenczi 2010, 68.
- 22 Phaethon és az olvasó analógiájához előzetesen: a fiú képtelen uralni apja szekerét, ahogy egyetlen olvasat sem képes kontrollál-ni a szöveg tropológiai mozgását.
- 23 A „tüzet” már eleve magában foglaló *pyropo* miatt, lásd Szabó 1968, 114 *ad loc.*
- 24 Burke a rettenetet a fenséges hatásaként gondolja el (2008, 67–68), ezzel szemben Kant *Az ítélőerő kritikájának* 28. paragrafusában azt írja, hogy ha valakin úrrá lesz a félelem, az nem részesülhet a fenségesben (1997, 181).
- 25 Szabó 1968, 118.
- 26 Anderson 1997, 236 *ad loc.*
- 27 Jelen sor egyes szó szerkezeteit is tekinthetjük pleonazmusoknak: *clara lumina, repercusso reddebant*. A sor bravúrosságához tar-tozik az is, hogy egy tükrös szerkezetet (khiazmus) csempész a tükrözésről szóló sorba, de ezt tovább fokozza az önreflexió szó szerinti megtörténte, hiszen Phoebus szekerének csillogásáért ő maga a felelős: őt, azaz a Napot tükrözik az arany és drágakő al-ka-trészek.
- 28 Blumenberg 2005, 9.
- 29 Alessandro Schiesaro szerint Phaethon bűne, amely útját moti-válja, az emberfeletti tudás elsajátításának vágya, lásd Schiesaro 2014, 74.
- 30 Schiesaro 2014, 86–88.
- 31 Schiesaro 2014, 89.
- 32 *inter utrumque tene* („a kettő között kormányozz”, 140), lásd Sza-bó 1968, 121 *ad loc.*, emellett a 185. sorban olvasható *pinus* („fe-nyő”) is a hajó egészének jól ismert metonimiája (vö. Cat. 64, 1). A 163. sorban pedig kifejezetten egy hajóval hasonlítódik össze a székér.
- 33 *metas* („céloszlopokat”, 142), *repagula* („sorompó”, 155), *frena* („gyeplő”, 186, 191), *lora* („gyeplő”, 200). A cirkuszi tematikát érinti Barchiesi 2009 tanulmánya, amely a fentebb tárgyalt allego-rikus olvasatok sorába is beillik. Az olasz filológus amellett érvel, hogy a szóban forgó narratíva erős kapcsolatban áll az augustusi rendszer reprezentatív épületeivel. Róma városi terére vetítve az ovidiusi elbeszélést, elmondhatjuk, hogy Phaethon például nem máshol járja útját, mint a Circus Maximusban (itt arra is fel kell figyelniünk, hogy a Földről szemlélve a Nap ugyanúgy íves pályát jár be, mint a kocsihajtó a Circus arénájában az Augustus által Ró-mába hozatott obelisztkörül, amely evidens szoláris szimbólum, hiszen itt kerültek megrendezésre mind a kocsiversenyek, mind az állatviadalkok; 170). Az utóbbi ovidiusi megfelelője Phaethon találkozása a megelevenedett csillagképekkel. Phoebus palotája pedig a Palatinuson álló Apollo-templomra utal. Az emellett szó-ló legnyomósabb érv a templom leírását tartalmazó költemény (Propertius II. 31) és az, hogy Ovidius a *Metamorphoses* első könyvében egybemossa a Palatinust és az Olympost (172–174). Barchiesi mindezek mellett egy, az övénel sokkal hangsúlyosab-ban politikai kontextusokat mozgásba hozó allegorikus olvasat lehetőségéről is említést tesz.
- 34 Vö. Kant 1997, 163.

- 35 A katasztrófa és a fenséges eltérő okokból megjeleníthetetlenek. Míg az előbbi az egyedi és megismételhetetlen volta miatt, addig az utóbbi éppen általánosságánál fogva különbözik el az adott reprezentációtól. Vö. Hegel 1980, 372–373.
- 36 A cselekmény során végbemenő átváltozások is az olvasás öntükrei, hiszen a mű átalakítja a reprezentációról való gondolkodásunkat (lásd a továbbiakban).
- 37 Kant felől közelítve Phaethon annak ellenére sem részesülhet a fenségesben, hogy feltárul számára az isteni perspektíva, amennyiben a félelem kizárja a fenségest (Kant 1997, 181).
- 38 Vö. Anderson 1997, 270 *ad loc.*
- 39 Vö. Sonnabend 2009, 9.
- 40 Vö. a Blumenberg (2005, 146) által is idézett Schelling-szöveghellyel: „a mitológia univerzalitásáról tanúskodik, mely valójában olyan természetű, hogy ha egyszer megengedtük az allegorikus magyarázatokat, jóformán nehezebb megmondani, hogy mit nem jelent, mint azt, hogy mit igen” (Schelling 2004, 31).
- 41 Paul de Man idézett tanulmányában éppen azért marasztalja el Hegelt, mert nem jut el eddig a belátásig.
- 42 Kant, 1997, 190.
- 43 Vö. Dietrich 2012, 99.
- 44 Pseudo-Longinos X. 3.
- 45 Vö. Bolonyai 2007, különösen 209, 223–224. Az idézett tanulmány a fenséges és a nézőpontok viszonyára fókuszál.
- 46 Kant 1997, 190–191.
- 47 A közvetlenség közvettségéhez lásd Gadamer 1984, ahol a képzés kapcsán tárgyalt saját és idegen dialektikája (32–33) lesz a horizont-összeolvadásként meghatározott megértés központi mozzanatának, a belehelyezkedésnek a modellje (216–217). A gadameri értelemben vett belehelyezkedés azonban közvetett kell hogy legyen, így nem lehet ekvivalens az élményesztétikák közvetlenségével. Ennek értelmében, vagy inkább ennek eleget téve az olvasó úgy vonódik be a katasztrófába és ennek révén a fenséges tapasztalatába, hogy egyszerre kívül is marad mindezekben, amely elidegenedés nélkül nem részesülhetne a fenségesben, ahogy Phaethon sem részesül benne a katasztrófa megtapasztalásának közvetlensége miatt.
- 48 Anderson 1997, 248 *ad loc.*
- 49 Barchiesi 2009, 168–169.
- 50 Ti. ha valamit paródiaként ismerünk fel, egyszerre kell szemünk előtt tartani az utánzott és az utánzó szöveget.
- 51 Barchiesi 2009, 164.
- 52 A tanúságtétel és az adomány kapcsolatához lásd Lőrincz 2015, 11–59.
- 53 Az érintés figurális értelmének az elmúlt évtizedek filozófiai vizsgálódásaiban való relevanciájához lásd Nancy 2013 és ehhez magyarázatként: Derrida 2005, különösképpen 103–104. A Nancyt értelmező Derrida ezen a szöveghelyen az éríthető és az érintetetlen szembenállásának elbizonytalanítása mentén az ovidiusi szöveg által is kikezdett dichotómiák (kint–bent, érzéki–érzékfeletti, érzékelhető–érzékeltetlen) szubverzióját hajtja végre.

## Bibliográfia

- Anderson, W. S. 1997. *Ovid's Metamorphoses 1–5*. Oklahoma.
- Barchiesi, A. 2009. „Phaethon and the Monsters”: Hardie 2009, 163–188.
- Berlejung, A. (szerk.) 2012. *Disaster and Relief Management in Ancient Israel/Palestine, Egypt and the Ancient Near East*. Tübingen.
- Blumenberg, H. 2005. *Hajótörés nézővel. Metaforológiai tanulmányok*. Ford. Király E. Budapest.
- Bolonyai G. 2007. „Fenség és nézőpont”: Hajdu–Ritoók 2007, 205–227.
- Burke, E. 2008. *Filozófiai vizsgálódás a fenségről és a szépről való ideáink eredetét illetően*. Ford. Fogarasi Gy. Budapest.
- Derrida, J. 2005. *On Touching – Jean-Luc Nancy*. Ford. Ch. Irizarry. Stanford.
- Dietrich, J. 2012. „Zur Ästhetik der Katastrophe”: Berlejung 2012, 98–116.
- Ferenczi A. 2010. *Vergilius harmadik évezrede*. Budapest.
- Gadamer, H.-G. 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai G. Budapest.
- Hajdu P. – Ritoók Zs. (szerk.) 2007. *Retorika és narráció*. Budapest–Szeged.
- Hardie, P. (szerk.) 2007. *The Cambridge Companion to Lucretius*. Oxford.
- Hardie, P. (szerk.) 2009. *Paradox and the Marvellous in Augustan Literature and Culture*. Oxford.
- Hegel, G. W. F. 1980. *Estétikai előadások*. I. Ford. Zoltai D. Budapest.
- Kant, I. 1997. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Z. Szeged.
- Lapidge, M. 1978. „Stoic Cosmology”: Rist 1978, 161–186.
- Liveley, G. 2011. *Ovid's Metamorphoses. A Reader's Guide*. London – New York.
- Lőrincz, Cs. 2015. *Az irodalom tanúságtételei*. Budapest.
- Man, P. de 2000. *Estétikai ideológia*. Ford. Katona G. Budapest, 2000.
- Nancy, J.-L. 2013. *Corpus*. Ford. Seregi T. Budapest.
- Porter, J. I. 2007. „Lucretius and the Sublime”: Hardie 2007, 167–184.
- Pseudo-Longinos 1965. *A fenségről*. Ford. Nagy F. Budapest.
- Rist, J. M. (szerk.) 1978. *The Stoics*. Cambridge.
- Schelling, F. W. J. 2004. *Werke*. VIII. Stuttgart.
- Schiesaro, A. 2014. „*Materiam superabat opus*: Lucretius Metamorphosed”: *Journal of Roman Studies* 104, 73–104.
- Sonnabend, H. 2013. *Katastrophen in der Antike*. Darmstadt–Mainz.
- Szabó K. 1968. *Szemelvények Publius Ovidius Naso műveiből*. Auctores Latini V. Budapest.

Kovács Péter (1969) DSc, régész–klasszika filológus, a PPKE BTK egyetemi tanára. Kutatási területe a görög és latin felirattan, továbbá Pannonia írott és feliratos forrásainak kiadása, különösen a *Corpus Inscriptionum Latinarum* új magyarországi köteteinek szerkesztése.

# Marcus Aurelius esőcsodája

## Megjegyzések egy ókori természeti esemény recepciójához

Kovács Péter

Az ókori emberek, így a rómaiak is, teljesen eltérően viszonyultak a villámokhoz, a földrengésekhez és egyéb természeti katasztrófákhoz, mint mi. A katasztrófa jelzéseként szolgált számukra, amely az emberi és isteni világ megbomlott egyensúlyát hivatott előjelezni. Az istenek így küldtek jelzéseket az emberek számára, akiknek a római vallás szerint legfőbb feladatuk az egyensúly helyreállítása volt. A vallási „szakértő”, azaz a pap azonban az istenektől megfelelő praktikák révén (ahogyan például a haruspexek az etruszk eredetű *libri fulgurales* segítségével a villámokat) ki is tudta eszközölni ezeket a természeti jelenségeket (például szárazság esetén esőt vagy villámokat). Az alábbiakban egy ilyen esettel foglalkozunk. Nem katasztrófával, hanem egy olyan természeti jelenséggel, amelyet a korabeli értelmezés szerint emberek eszközöltek ki éppen annak érdekében, hogy egy megsemmisítő erejű katonai vereséget (katasztrófát) hárátsanak el. A katasztrófa elhárítására igénybe vett isteni segítség így a „csoda” megjelölést érdemli ki, amely ebben a megközelítésben – kivételes, a dolgok szokványos logikáját felborító, az eseményeket homlokegyenest más irányba fordító jellege miatt – a „katasztrófa” fogalmi ellenpárja.

Marcus Aurelius, a filozófus császár (Kr. u. 121–180, császár 161-től) életének egyik legnagyobb tragédiája volt, hogy uralkodása jelentős részét éppen Pannoniában

kellott töltenie a tartománnyal szomszédos északi barbárok, a germán markomannok és a felvidéki quadok, illetve az alföldi szarmaták ellen vívott elhúzó háborúi miatt (az uralkodó személyes részvételével: Kr. u. 169–175; 178–180). A császár a felső-pannoniai Vindobonában hunyt el 180-ban. A harcok során a többi szomszédos barbár nép is belekeveredett a rómaiak elleni háborúba, amely kezdetben katasztrófa-lyis római vereségekkel járt. Kr. u. 170-ben a pestisjárványban is meggyengült rómaiak ellenállását legyűrve markomannok és quadok pusztítva eljutottak Itáliáig, míg a costobocusok Hellas területére törtek be. Ezért aligha tartható véletlennek, hogy Marcus Aurelius filozófiai munkájának első két könyve bizonyosan itt született meg (Carnuntumban, illetve a quadok földjén). Az uralkodó vezette római csapatok csak a következő évben tisztították meg véglegesen a római területet a barbároktól, és ettől az időponttól fogva terelődött át a



1. kép. Marcus Aurelius oszlopa, XVI. jelenet. Az esőisten szakállas-szárnyas alakja, jobbjá alatt az elesett barbárok

küzdelem az ellenség földjére. Ahogyan azt Marcus Aurelius Róma városi diadaloszlopán is láthatjuk, ekkortól a bosszúvágytól vezérelt rómaiak igen kemény leszámolásba kezdtek. A spirális oszlop egymást kronológiai sorrendben követő jelenetei alapján a római csapatok tevékenységének szerves része volt az ellenséggel, családtagjaikkal való leszámolás, településeik elpusztítása. Utóbbi azonban egyáltalán nem volt egyszerű, hiszen a háború első szakasza 175-ig elhúzódott (gyakorlatilag csak Avidius Cassius lázadása miatt szakadt félbe), majd rövidesen egy újabb, még pusztítóbb leszámolásba torkollott (2. háború, Kr. u. 178–180). Az első háború során az ellenséges területen többször is bajba kerültek a rómaiak, és két alkalommal is csak isteni eredetűnek tartott természeti csoda – az ellenségnek katasztrófa – mentette meg őket.

Az események kapcsán az ókortól kezdve legtöbbször a „hol”, a „mikor” és a „kinek a révén” kérdését tárgyalták.<sup>1</sup> Abban minden forrás egyetért, hogy valamikor az első háború folyamán, 171 és 175 között egy villám- és egy esőcsoda menti meg a barbárok által körbezárt, ostromlott és szomjazó római csapatokat. Villámok sújtanak le a germánokra, míg eső enyhíti a római katonák szomját. Marcus Aurelius diadaloszlopán utóbbiak elválasztott eseményekként jelennek meg (XI. és XVI. jelenetek), ezért két külön, de időben közeli eseményről van szó, az első az uralkodó jelenlétében, a második nélküle.<sup>2</sup> Írott forrásaink közül ezeket csak a *Historia Augusta* Marcus Aurelius-életrajza különíti el: 24.4. *fulmen de caelo precibus suis contra hostium machinamentum extorsit, su<i>s</i> pluvia impetrata, cum siti laborarent* („Könyörgéseivel az égből villámot csikart ki az ellenség ostromtoronyára az övéi számára, amikor vízhiány gyötörte őket, esőt eszközölt ki”). A *machinamentum* szó jelen esetben csakis „ostromtorony”-ként fordítható, amelyet az oszlopon is láthatunk. A villámcsoda alatt tehát az ostromlott római tábor melletti ellenséges fa ostromtorony elpusztítását kell értenünk, míg az esőcsoda a szomjazó római katonákat megmentő viharra, illetve az ellenséges barbárokat elpusztító villámokra vonatkozik.

A „hol” kérdésre elég egyértelműen választ adnak forrásaink, Cassius Dio és mások leírása alapján az ellenség a quadok voltak, illetve a területükön, azaz valahol a Felvidék hegyes részein került sor a csodákra (LXXI. 8. 2; Eusebios: *Chronicon* 222.1 (Karst) = Hier. Chron. 206i in *Quadorum regione*). A meglepően pontos adatokat használó, Marcus Aureliusnak tulajdonított hamis levél szerint az eseményre a quadok és szarmaták földjének határán, a cotinusok területén került sor (Harnack 1894, 178: *en Kotinois*). A felvidéki eredetileg kelta, de később (ismert személyneveik alapján) erősen eldákosodott cotinusok valóban jelentős szerepet tölthettek be a háború ezen fázisában (lásd Cassius Dio LXXI. 12. 3).

Sokkal problematikusabb a „mikor” kérdésre adható válasz. Az eddigi keltezési kísérletek vagy Cassius Dio azon adatából indultak ki, mely szerint az esemény végén Marcust csapatai hetedszerre kiáltották ki imperatornak, Faustina császárné pedig megkapta a *mater castrorum* („a táborok anyja”) címet – mindkettő 174-ben történt. Mások a Marcus-oszlop jeleneteinek értelmezése alapján leginkább 172-re keltezik a csodákat. Utóbbi lényege, hogy mindkét csoda az első barbár földön zajló római hadjárat jeleneteihez köthető, amely bizonyosan 172-ben történt. Mindkét keltezés problematikus: Cassius Dio műve csak a bizánci Xiphilinos kivonataiban maradt fenn, aki ráadásul saját keresztény verzióját is beillesztette a szövegbe (LXXI. 9). Faustina címe az egész történet legvégén (LXXI. 10. 5), összefüggéseiből kiragadva jelenik meg, így nem kizárt, hogy a csodával nem is áll szoros összefüggésben. A háború ezen fázisában a harcok inkább már szarmata földön zajlottak, a quadok jelentős ellenállásra, római csapatok ostromlására, bekerítésére aligha vállalkozhattak. Az Eusebios–Hieronymus-féle keresztény krónika-hagyomány is egy korábbi dátumot adott meg.<sup>3</sup> Mindezek miatt jogosan merült fel A. von Domaszewskiben az a lehetőség is, hogy Cassius Dio kivonatolója összetévesztette az uralkodó 6. és 7. *acclamatió*ját (ami a görög szövegben használt Sigma = 6 és Zéta = 7 hasonlósága miatt nem zárható ki).<sup>4</sup> Mindezek alapján a kérdésre pontos válasz nem adható.

A két esemény elhíresülését az a heves, igen gyorsan kibontakozó vita okozta, hogy a csodákat ki és melyik istenségtől eszközölte ki. Több különféle verzió létezett egymás mellett, ezért a korábbi kutatás elsősorban ennek megválaszolására

*Könyörgéseivel az égből villámot csikart ki az ellenség ostromtoronyára, az övéi számára, amikor vízhiány gyötörte őket, esőt eszközölt ki.*

*Historia Augusta, vita Marci 24.4  
Kovács Péter fordítása*

8.1. *A markomannokat és jazigokat tehát Marcus sok, kemény csatában és veszélyek közepette igázta le. Azokkal szemben, akiket quadoknak neveznek, nagy háború jutott osztályrészül, de minden várakozás ellenére győzelmet aratott fölöttük a szerencse, méginkább az istenség jóvoltából. A harcban veszélybe került rómaiakat tudniillik váratlanul az istenség mentette meg. 2. Mikor ugyanis a quadok egy alkalmas helyen bekerítették őket, a rómaiak pajzsukat összetolva hősiessé küzdöttek. A barbárok abba hagyták a csatát abban a reményben, hogy a hőség és szomjúság miatt könnyen fogságba ejthetik őket. A quadok mindenfelé őrszemeket állítva az egész környéket megszállták, hogy sehonnán se kapjanak vizet, ugyanis nagy túlerőben voltak. 3. Amikor tehát a fáradság, a sebek, a tűző nap és a szomjúság miatt végveszélybe kerültek, és így sem harcolni, sem valamerre tovább vonulni nem tudtak, hanem csak csatarendben és őrhelyeiken álltak és a napon perzselődtek, hirtelen sok felhő toltul össze és hatalmas zápor zúdult le, nem minden isteni beavatkozás nélkül. 4. És valóban azt rebesgetik, hogy egy bizonyos Arnuphis, egy egyiptomi mágus, aki Marcusnál tartózkodott, varázslattal segítségül hívott istenségeket, de különösen Hermes Aeriost, és az ő közreműködésük révén zúdult le a zápor.*

9.1 *Ezt mondja Dio ezekről az eseményekről, de, úgy látszik, akarva-akaratlan valótlanul állít, de, azt gondolom, inkább szándékosan. Hogyne lenne így, hiszen jól ismerte azt a legiót, amelyet Villámszórónak neveznek (ugyanis legiokatalógusában maga is ilyen néven említi a többi között). 2. Ezt nem más ok miatt nevezték el így (hiszen más ok szóba sem jöhet), hanem egy éppen ebben a háborúban megtörtént eset miatt. Ez volt az oka a rómaiak megmenekülésének, a barbárok pusztulásának, és nem Arnuphis mágus, hiszen nem jegyezték fel, hogy Marcus mágusok társaságában és szemfényvesztéseiben lelte volna kedvét. 3. Amiről beszéltek, így történt: volt Marcusnak egy csapatteste, a rómaiak legiónak hívják, meliténéi légénységéből. Valamennyi Krisztus tisztelője volt. 4. Úgy mondják, ebben a csatában a testőrparancsnok odalépett Marcus elé, aki tehetetlen volt abban a helyzetben, és az egész seregét féltette, és azt mondta, hogy állítólag semmi sincs, amit az úgynevezett keresztények imákkal ne tudnának elérni, és hogy köztük egy egész legio van ebből a fajtából. Marcus ennek hallatára üzent nekik, hogy imádkozzanak az Istenükhöz. 5. Miután*

imádkoztak, Isten azonnal meghallgatva az imájukat, az ellenséget villámmal sújtotta, a rómaiakba zápor segítségével öntött reményt. A történeten elcsodálkozott Marcus, egy rendeletben tiszteletét nyilvánította a keresztények iránt, és a legiót villámszórónak nevezte el. 6. A hagyomány szerint Marcus egy levelet is írt ezekről az eseményekről. A görög írók azonban, noha maguk is tudják és tanúsítják, hogy ezt a legiót villámszórónak nevezik, az elnevezés okát egyáltalán nem említik.

10.1 Dio azt is hozzáteszi, hogy midőn a zápor lezúdult, először mindnyájan fel-emelték a fejüket, és a szájukkal fogták fel az esőt, majd némelyek pajzsukat, mások sisakjukat aláartva nemcsak maguk húztak möhön belőle, hanem a lovaikat is megittatták. Amikor a barbárok rájuk támadtak, egyszerre ittak és harcoltak. 2. Egyesek sebesülten a sisakjukba folyó vérüket és a vizet egyszerre kortyolták. Végzetes csapást szenvedtek volna a rájuk támadó ellenségtől, hiszen többségük az ivással volt elfoglalva, hacsak az erős jégverés és sűrű villámcsapások nem sújtották volna az ellenséget. 3. Ugyanazon a tájékon egyszerre lehetett látni az égből lehulló tüzet és vizet. Ezek áztak és ittak, amazok viszont megégték és meghaltak. A rómaiakat nem is érte a villám, ha valahol közéjük esett is, tüstént kialudt. A barbároknak viszont semmit sem használt a zápor; sőt még jobban táplálta az őket emésztő tüzet, akár az olaj, és bár áztak, mégis vizet kerestek. 4. Egyesek közülük megsebesítették magukat, hogy a vérükkel is oltásák a tüzet, mások meg odafutottak a rómaiakhoz, mint akik egyedül vannak birtokában a megmentő víznek. Még maga Marcus is megsajnálta őket. A katonák hetedszer kiáltották ki imperatornak őt. Ámbár azelőtt nem szokta az ilyesmit megengedni, mielőtt a senatus megszavazta volna, most mégis elfogadta ezt a címet, mint az istenségtől kapott adományt, és a senatust is értesítette erről. Faustina pedig a „táborok anyja” (*mater castrorum*) címet kapta.

Cassius Dio LXXI. 8–10  
Nagy Izabella fordítása

Azt beszéltek, hogy ennek fivére, Marcus Aurelius Caesar, amikor a germánokkal és szarmatákkal szemben csatarendbe állt, végveszélybe került, mivel seregét szomjúság kinozta. Ekkor a Meliténéről elnevezett legio katonái hitük ereje által, amely azóta is megtartotta őket az ellenséggel szemben, letérdeltek, ahogy nálunk ez imádkozás esetében szokásos, és úgy könyörgtek az Istenhez. Ez a váratlan látvány az ellenséget is megdöbbenetette. Egy másik elbeszélés szerint tüstént még váratlanabb dolog történt. Heves vihar tört ki, míg az ellenséget villámok kergették el és lesújtották rájuk, az Istenhez könyörgő római sereg viszont zápor hullott, amely felüdítette a



2. kép. Marcus Aurelius oszlopa, XI. jelenet. A villámcsoda. Villám pusztítja el a római tábor melletti barbár ostromtoronyt

koncentrált. A legkorábbi és hivatalos változat szerint a segítséget természetesen az uralkodó imája váltotta ki, míg az istenség alighanem a legfőbb istenség, Iuppiter lehetett, ahogyan azt a keresztény egyházatya, Tertullianus egy helye is bizonyítja: *Tunc et populus acclamans Deo deorum in Jovis nomine Deo nostro testimonium reddidit* („Akkor a nép is, az istenek Istenéhez kiáltva, Iuppiter neve alatt a mi Istenünkről tett tanúbizonyosságot”; *Ad Scapulam* 4). Claudianus két évszázaddal később az istenséget kifejezetten Iuppiter Tonansszal azonosította: *omne Tonantis / Obsequium Marci mores potuere mereri* („Marcus erénye kiérdemelhette Tonans minden segítségét”; *VI. cons. Hon.* 349–350). Az *Oracula Sibyllina* XII. könyvének 3. századi szerzője és Themistios is csak Iuppiterre gondolhattak, amikor az istenséget *theos uranios*nak (égi istennek) és *zós dotés*nak (az élet adójának) nevezték (*Or. Sib.* 12.199 és *Oratio* XV. 191d). Egy másik, időben nagyon közeli pogány verziót csak Cassius Dio alapján ismerünk (LXXI. 8–10). Eszerint az uralkodó udvarában tartózkodó egyiptomi mágus, Arnuphis idézte meg praktikaival a máshonnan nem ismert Hermés Aérios istenség (nyilvánvalóan az egyiptomi Thot) közbelépését. Arnuphis létét és a térségben tartózkodását a nevezett időpontban egy általa Isisnek állított aquileiai oltár bizonyítja (AÉp 1934, 245 = *Inscr. Aq.* 234). A legkésőbbi pogány változat szerint (egyedül a *Suda* egyik címszavában adatolt: I 334) Iulianus, a káldeus mágus is magának tulajdonította a csodát. A keresztény változat szerint (Eusebios [222.1] és Hieronymus *Chronicon*ja [206i]) a későbbi uralkodó, Pertinax vezette az esőcsoda alatt a római csapatokat (máshol ez nem adatolt). A keresztény változat gyakorlatilag egyidős a legkorábbi pogánnyal (a 2. század vége előtt már ismertté vált; vö. Apollinaris leírásával Eusebios *Egyháztörténetében*, illetve Tertullianus leírásával két helyen is: *Ap.* V. 25; *Ad Scap.* 4). Ezek szerint a római csapatokban, leginkább a melitenei *legio XII fulminatában* szolgáló keresztény katonák imája váltotta ki Istenük segítségét. Mindezek alapján többféle változat is létezett egymás mellett már azt ókorban is, ezért a „ki” kérdése nehezen megválaszolható.

A Marcus-oszlop XI. és XVI. jelenetének tanulmányozása sem visz sokkal közelebb a probléma megoldásához. A XI. jelenetben egy germánok által ostromolt római erőd látható, mellette áll a kérdéses ostromtorony, amelyre éppen lesújt a villám.<sup>5</sup> Az égen istenalak nem látható, csak a tüzzel körülvett villám jelenik meg. Az összedőlő torony alatt már halott, illetve haldokló barbárok holtteste láthatók. Utóbbi annyira hasonlít a Marcus-életrajz (24. 4) leírásához, hogy jogosan vetődött fel, hogy az életrajz szerzője (vagy annak forrása) személyesen látta az oszlop



jól látható helyén található jelenetet.<sup>6</sup> A jelenethez tartozik még az áldozatot bemutató uralkodó alakja, aki nagy valószínűség szerint a *fulgur conditum* szakrális aktusát, végzi, amelynek során a villám által elpusztított embereket és tárgyakat szertartásosan eltemetik.<sup>7</sup> A XVI. jelenetet az öreg, szakállas, szárnyas esőisten alakja választja szét, óvón kinyújtott balja alatt láthatóak a már nem is szomjas római katonák, míg balja alatt a villámok, vagy az áradás által elpusztított barbárok, illetve lovaik tetemei láthatóak.<sup>8</sup> Az írott forrásokkal ellentétben a jelenet villámot nem ábrázol. Ez már a csoda vége, a római katonák már pajzsukkal védekeznek az eső ellen, de egyikük még lovát itatja, míg a legelső első római katona még imádkozva emeli égnek a két kezét, azaz a jelenet szinte tökéletesen megfelel Cassius Dio leírásának (LXXI. 8. 10).

A szakállas, szárnyas esőisten alakja ikonográfiai szempontból is új, sem Iuppiter, sem más istenség egyetlen eddig ismert ábrázolásának nem felel meg.<sup>9</sup> Antoninus Pius Ephesosban vert bronz érmén Iuppiter Pluvius / Zeus Hyetios a Koréssos hegyi trónusán ülő alakja jelenik meg, ahogyan kitárt jobbából eső hull alá, mígh jobbában villámköteget tart (BMC Ionia 236). Ha az oszlop megalkotója Iuppiter Pluvius alakját akarta volna ábrázolni, akkor egy Iuppiter-ábrázolással kellene szemben állnunk, de nem ez a helyzet. Az is igen kevésbé valószínű, hogy az esőisten öreg, ijesztő alakja a fiatal Mercurius/Hermés Aeriossal volna azonosítható (vagy feltételezett egyiptomi megfelelőjével, Thot-Shouval – akinek kultusza nem adatolt –,<sup>10</sup> ahogyan azokon a 172 vége és 175 között vert, RELIGIO AVG(VSTI) köriratos érmeken is látható, amelyeket – véleményem szerint tévesen – többen is az esőcsodával hoztak kapcsolatba.)<sup>11</sup> Az esőisten alakjának egyetlen irodalmi párhuzamát Ovidius *Metamorphoses*-ében találjuk, ahol Notus szélisten alakja szinte teljesen ráillik az istenségére (I. 264–269). A hasonlóságok, amelyet elsőként E. Petersen figyelt meg,<sup>12</sup> A. von Domaszewskit arra a következtetésre vezették, hogy az esőisten maga Notus, a déli szél.<sup>13</sup> Tény, hogy a szélistenek gyakran jelennek meg szakállas, szárnyas férfialakként, mint Boreas, de Notus szinte mindig szakáll nélküli ifjú (lásd például az athéni Szelek tornya ábrázolásait), ezért az öreg esőistennel való azonosítása legalábbis problematikus.<sup>14</sup> Mindezek alapján az a *communis opinio* jött létre, hogy az esőisten ábrázolása minden bizonnyal allegorikus. Az oszlop képi jelentsorainak megfogalmazója, művésze egyetlen konkrét római istenséggel sem kívánta azonosítani, ahogyan azt már Th. Mommsen kimutatta.<sup>15</sup> Véleményem szerint ezért arra sincs szükség, hogy az istenséget egy



3. kép. Marcus Aurelius oszlopa, XI. jelenet.  
Marcus Aurelius áldozata a csoda után

*már-már szomjhalál küszöbén állókat. Az eseményeket olyanok is leírják, akik a mi hitünk-től távol állnak, de ugyanezen uralkodók cselekedeteivel szándékoznak foglalkozni, és a mi iróink előtt is jól ismert. Abban azonban a kívülálló történetírók nem értenek egyet, bár a különös eseményt maguk is említik, hogy a csoda a mieink imája révén következett be, mivel nem jártasak hitünkben, de a mieink, lévén igazságszeretők, egyszerű és jámbor módon adják vissza a történeteket. Ezek közül való Apollinarios is, aki azt mondta, hogy az a legio, amely az imádság révén mívelte a csodát, erről az eseményről a császártól egy, ez eseménynek megfelelő elnevezést kapott: a rómaiak nyelvén „villámhajítónak” nevezték el. Hitelt érdemlő tanú lehet Tertullianus is, aki a senatushoz a hitünkről a latin nyelvű védőbeszédet intézte, amelyről már előbb is említést tettünk, és az eseményt jobb és világosabb bizonyítékkal erősítette meg. Ő maga azt írja, hogy Marcusnak, a legbölcsebb császárnak most is közkezen forog egy levele, melyben ő maga tanúsítja, hogy Germaniában a vízhiány miatt már éppen a pusztulás szélén álló serege a keresztények imája révén menekült meg. Azt is mondja, hogy az uralkodó halállal fenyegette meg azokat, akik megvadásunkra vetemednének.*

Eusebios: Egyháztörténet V. 5  
Nagy Izabella fordítása

*Antoninus császár számos ellene támadt háborúban vett részt, gyakran maga, gyakran maga küldött igen előkelő vezéreket. Amikor egyszer közülük Pertinaxot és mindazokat, akik vele voltak a quádok földjén, szomjúság gyötörte, a keresztény katonák imájára Isten erőt adott, mialatt a germánokra és a szarmatákra ellenkezőleg villámok hullottak és sokat megöltek közülük. Fennmaradt Marcus Aureliusnak, az igen nagy tekintélyű császárnak a levele is, amelyben tanúsítja, hogy a germaniai szomjúságot a keresztények katonák imája által kieszközölt zápor szüntette csak meg.*

Hieronymus: Chronicon 206i (Helm)  
Nagy Izabella fordítása

máshonnan nem adatolt funkcióistenséggel, ún. *Sondergott*-tal azonosítsuk, például *Pluvius Imbricitor*-ral.<sup>16</sup> Utóbbi semleges álláspont igen jól megfelel az uralkodó sztoikus istenképének, illetve annak, hogy mit is írhatott Marcus a sokat idézett senatusnak küldött levelében vagy jelentésében az eseményről.<sup>17</sup> Az uralkodó kétségkívül küldött különféle leveleket, beszámolókat a hadjárat időszaka alatt a senatusnak, ahogyan azt Cassius Dio és a Marcus-életrajz több helye is tanúsítja (Dio LXXI. 17. 27, 30. 1; *vita Marci* 14. 8), de a levél pontos tartalmának ismerete a keresztény körökben legalábbis megkérdőjelezhető. Más részről a csodával kapcsolatban Tertullianus (*Ap.* V. 25) és a Marcus-életrajz (24. 4) is egy nagyon hasonló ablativus absolutust használ, amely talán közös forrásból, a levélből származik: *prec(at)ionibus...* (az uralkodó, vagy a keresztény katonák) *pluvia (imbri) impetrata*. Cassius Dio is több helyen említi, hogy az eseményre isteni segítség révén került sor (LXXI. 8. 1; 8. 3; 10. 5). Utóbbi meghatározások Marcus Aurelius személyétől is származhatnak, aki a 171-es győzelem kapcsán a következőket mondja katonáinak: *perigar toi tés autarchias ho theos monos krinein dynatai* („az uralomról ugyanis egyedül isten ítélhet”; Dio LXXI. 3. 4; vö. 24. 1). A hasonlóan elvont istenfogalom többször is megjelenik az uralkodó filozófiai munkájában (vö. 7. 9; 8. 34; 9. 10; 9. 28; 12. 2). Az uralkodó levelében ez az isten szerepelhetett, ez válthatta ki a különféle változatok létrejöttét, és ez indokolhatja az oszlop esőistenének közelebről meg nem határozható alakját is.<sup>18</sup> Marcus Aurelius munkájában azonban azt is megtalálható, melyik istenség is lehet felelős az esőcsinálásért, ez pedig nem más, mint Zeus/Iuppiter (V. 7).

Az istenek támogatása egy szabályosan indított háború (*bellum iustum ac pium*) során a rómaiak részéről mindig is jogosnak tekintett elvárás volt. Marcus Aurelius Cassius Dio beszámolója (LXXI. 33. 3) szerint követte az ősi vallási előírásokat, tehát a hadjárat megindítása előtt Bellona templomában mint Fetialis pap maga is eldobta véres lándzsát az ellenség irányába, így jogosan tartott igényt az istenek támogatására. Egy jó (és egyben szerencsés (*felix* – vö. Sulla melléknevével) római hadvezért (*imperator*), később a császárt mindig is megillette az ilyen, rendszerint természeti csapás formájában érkező segítség: például eső akadályozza Hannibal Róma ellen vonulását (Oros. IV. 17. 5), eső segíti Sullát az athéni Akropolisz ostromakor (Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok*, Sulla 14. 11), Cn. Hosidius Getát maurusok elleni hadjárata során (Dio LX. 9. 3–5), Corbulót Artaxata elfoglalásakor (Tacitus: *Annales* XIII. 41. 3; Tacitus az eseményt így aposztrofálja: *miraculum velut numine oblatum*), Hadrianus esőt hoz afrikai látogatásakor (*Historia Augusta*, v. *Hadr.* 22.14), Maximinus Thrax numidiai legatusát vihar segíti a Gordianusok ellen (*Historia Augusta*, v. *Gord.* 16.2), Theodosius imája nyomán feltámadó szél segíti a Frigidus folyó melletti 394-es győzelménél (Orosius VII. 35. 12–14).<sup>19</sup> A legérdekesebb párhuzamokat az előjelek és csodák iránt oly fogékony Cassius Dio művében találjuk. Szerinte (a severusi propaganda elemeit átvéve) a 193–197 közötti polgárháborúk eseményei között az issusi ütközetben Pescennius Niger ellen Septimius Severus csapatait vihar és eső segíti (LXXIV. 7. 6–7), amelyet ugyancsak isteni jellegűnek tartott.<sup>20</sup> Az uralkodó első parthusa hadjárata során az Euphratesen túli sivatagban vizet talál szomjas katonáinak (LXXV. 1.



4. kép. Marcus Aurelius oszlopa, XVI. jelenet. Az esőisten jobbán a megmenekült római sereg látható (részlet)

2–3). Ezek nyilvánvalóan Severus fiktív apja, Marcus Aurelius csodáihoz köthetőek, de ugyanekkor (Kr. u. 196) egy másik csodás esemény is történt: a lázongó scythák (szabad dákok, vagy gótok) vezetőit villám sújtja halálra, így a béke fennmaradhatott (LXXV. 3. 1). A Marcus-oszlop előképéül szolgáló Traianus-oszlop XXIV. jelenetében, az első dákok elleni összecsapás során személyesen Iuppiter Tonans jelenik meg vihart és esőt szimbolizáló szélfúttá köpenyben, amint jobbjával (ma már hiányzó) villámját a barbárok felé hajtja.<sup>21</sup> Nem véletlenül Marcus Aurelius oszlopán is hangsúlyozott formában jelennek meg az uralkodói erények, köztük a *felicitas*, éppen a csodákat ábrázoló jelenetsor környékén.<sup>22</sup>

Fennmaradó kérdés, hogy az eseményekről mennyit is tudhatunk a birodalom alattvalói, illetve miért pont ezek váltak később különösen ismertté. A Római Birodalom átlagpolgára nyilvánvalóan nem olvasta az uralkodó senatusnak hivatalosan közétett levelét, de Themistios még két évszázad múlva is látott olyan festményt (amely előzménye a diadalmeneteken körbehordozott, egy-egy hadjárat dicső eseményeit ábrázoló festményekben kereshető), amely az esőért imádkozó uralkodót ábrázolta (*Or.* XV. 191b). A diadaloszlop szabadon, a felszínről is jól kivehető jelenetei mellett hasonló képi ábrázolások révén juthatott el az események híre minden tartományba. Ami miatt azonban az esemény különösen híressé vált (az egyik legjobban dokumentált antik természeti eseménnyel állunk szemben), az a hatalmas vita volt, hogy a villámcsapást és a vihart melyik istenségnek is köszönheték a rómaiak, illetve ki eszközölte azokat ki. Az átlagember számára aligha volt kérdés, hogy mindezt Juppiternek köszönhe-



5. kép. Marcus Aurelius oszlopa, XVI. jelenet. Az esőisten jobbján a megmenekült római sereg látható. A katonák részben lovaikat itatják, részben már pajzsokkal védekeznek az eső ellen

tek, akinél természetesen az uralkodó járt közben, de újabb és újabb vallási csoportok jelentkeztek, akik magukénak érezték az eseményeket. Ezek közül később természetesen a keresztények váltak a legismertebbeké, akik talán éppen az uralkodó levelében található, egyistenre utaló fordulatokat használtak fel (vö. Cassius Dio művében az uralkodó által használt, fent idézett fordulatokkal). Ami a római csapatok számára segítség (villám) és áldás (eső) volt, az természetesen hatalmas katasztrófa volt a barbár germánoknak. Utóbbira azonban az előző évek római földön történt kegyetlenkedései után a rómaiak meglehetősen keveset gondolhattak (ahogyan a római büntetőexpedíció során történt pusztításokat, tömeges kivégzéseket is előszeretettel ábrázolták az oszlop jelenetein),<sup>23</sup> az események recepciójára a quadoknál pedig aligha lesz valaha is írott forrásunk.

## Jegyzetek

1 Petersen 1894; Harnack 1894; Domaszewski 1894; Mommsen 1895; Petersen 1895; Geffcken 1899; Weber 1910; Guey 1948a; Guey 1948b; Guey 1949; Barta 1968; Fowden 1987; Sage 1987; Klein 1989; Maffei 1990; Perea Yébenes 2002; Israelowich 2008; Kovács 2009.  
2 Petersen–Domaszewski–Calderini 1896; Wegner 1931; Zwickler 1941; Caprino 1955; Wolff 1990; Wolff 1993; Scheid-Huet 2000; Coarelli 2008; Ferris 2009; Depeyrot 2010; Beckmann 2011.  
3 Eusebios örmény fordítása (*Chron.* 222. 1 Karst) és Pseudo-Dionysios szír krónikája (CSCO 104. SS 43 (1927) p. 127, 8–18); 172, Hieronymus (*Chron.* 206i Helm): 173, *Chronicon Paschale* (I p. 486 Dindorf): 171.  
4 Domaszewski 1895, 123 Anm. 1.  
5 Petersen–Domaszewski–Calderini 1896, 56–57, 111–112; Zwickler 1941, 262–263; Caprino 1955, 86; Coarelli 2008, 50–51, 135; Beckmann 2011, 133–134.

6 Beckmann 2011, 140. A különféle álláspontokhoz lásd Petersen 1894, 82–83; Harnack 1894, 871; Mommsen 1895, 102; Petersen 1895, 458, 465; Petersen–Domaszewski–Calderini 1896, 56, 112; Geffcken 1899, 262; Schwendemann 1923, 78–80; Zwickler 1941, 214; Roos 1943, 18–19; Barta 1968, 86; Berwig 1970, 143–144; Schindler-Horstkotte 1986, 62; Birley 1987, 123–124, 171–172; Klein 1989, 133–135; Wolff 1989, 41 (17. jegyzet); Wolff 1990, 16–17; Maffei 1990, 336; Motschmann 2002, 133 (400. jegyzet); Kovács 2009, 60–67; Adams 2013, 114.  
7 Maffei 1990, 352–354.  
8 Petersen–Domaszewski–Calderini 1896, 58–59, 107–109, 112–113; Zwickler 1941, 206–218, 263; Caprino 1955, 88–89; Coarelli 2008, 51, 140–142; Beckmann 2011, 134–140.  
9 *LIMC* VIII (1997) 451, no. 343.  
10 Pl. Birley 1987, 173.

- 11 (172 vége – 173: RIC III (1930) Nrs. 285–285a: *denarius*, 308–309: *denarius*, 1070–1073: *dupondius*, 1074–1076 (*aedicula* depictions), 1077–1082: *sestertius*, 174 második fele: 309: *denarius*, 175: 298: *denarius*. Emiatt született meg az a kissé nyakatekertnek tűnő elképzelés a Hermés Aeriós-változatot támogató kutatók részéről, hogy létezett egy korábbi hivatalos, az uralkodó által támogatott változat, amely elismeri Arnuphis szerepét (amely Marcus éremverésében is megjelenik), de amelyet 175 után megváltoztattak, és az oszlop esőistene már ezt az új hivatalos, semleges változatot tükrözi: Guey 1948b, 57–59; Rubin 1979, 367–375.
- 12 Petersen–Domaszewski–Calderini 1896, 59.
- 13 Domaszewski 1895, 123 (2. jegyzet).
- 14 LIMC VIII (1997) 186–192.
- 15 Mommsen 1895, 99–101; Roos 1943, 17; Guey 1948a, 108, 118–120; Barta 1968, 86; Rubin 1979, 367; Klein 1989, 119; Israelowich 2008, 101; Motschmann 2002, 138–139; Coarelli 2008, 55–56; Kovács 2009, 150, 167.
- 16 J. Scheid, in: Scheid–Huet 2000, 232–236.
- 17 Cassius Dio LXXI. 10. 5; Tertullianus: *Apologeticus* V. 25; Eusebios: *Historia Ecclesiastica* V. 5. 6; Eusebios: *Chronikon* 222.1 = Hier. *Chron.* 206i; Orosius: *Historiae* VII. 8–9, Marcus Aurelius hamisított levele.
- 18 Mommsen 1895, 100–101.
- 19 Vö. Rufinus: *Historia Ecclesiastica* XI. 33; Sókratés: *Historia Ecclesiastica* V. 25; Sózomenos: *Historia Ecclesiastica* VII. 24; Ambrosius: *In psalm.* 36.25; Claudianus: *De tert. cons. Hon.* 88–98; Theodorétos: *Historia Ecclesiastica* V. 2; vö. Klein 1989, 131–133; Kovács 2009, 145–146.
- 20 Rubin 1980, 66–74; Birley 1999<sup>2</sup>, 113–114, 117.
- 21 Vulpe 1971, 571–584; LIMC VIII (1997) 451, no. 342.
- 22 Maffei 1990.
- 23 Vö. Fear 2009.

## Bibliográfia

- Adams, G. W. 2013. *Marcus Aurelius in the Historia Augusta and Beyond*. Plymouth.
- Beckmann, M. 2011. *The Column of Marcus Aurelius. The Genesis and Meaning of a Roman Imperial Monument*. Chapel Hill.
- Berwig, D. 1970. *Mark Aurel und die Christen*. München.
- Birley, A. R. 1987<sup>2</sup>. *Marcus Aurelius. A Biography*. New Haven.
- Birley, A. R. 1999<sup>2</sup>. *Septimius Severus: The African Emperor*. London.
- Böhme, H. W. 1975. „Archäologische Zeugnisse zur Geschichte der Markomannenkriege (166–180 n. Chr.)”: *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 22, 153–217.
- Caprino, C. et al. 1955. *La colonna di Marco Aurelio*. Roma.
- Domaszewski, A. v. 1894. „Das Regenwunder der Markussäule”: *Rheinisches Museum* 49, 612–619.
- Domaszewski, A. v. 1895. „Die Chronologie des Bellum Germanicum et Sarmaticum, 166–175 n. Chr.”: *Neue Heidelberger Jahrbücher* 5, 107–123.
- Ferris, I. 2009. *Hate and War. The Column of Marcus Aurelius*. Stroud.
- Fowden, G. 1987. „Pagan Versions of the Rain Miracle”: *Historia* 36, 83–95.
- Freudenberger, R. 1968. „Ein angeblicher Christenbrief von Marc Aurel”: *Historia* 17, 251–256.
- Friesinger, H. – Tejral, J. – Stuppner, A. (szerk.) 1994. *Markomannenkriege. Ursache und Wirkungen*. Brno.
- Geffcken, J. 1899. „Das Regenwunder im Quadenlande. Eine antike-moderne Streitfrage”: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 2, 253–269.
- Griebel, J. 2013. *Der Kaiser im Krieg. Die Bilder der Säule des Marc Aurel*. Berlin.
- Guey, J. 1948a. „Le date de la ‘pluie miraculeuse’ (172 après J.-C.) et la Colonne Aurelienne”: *Mélanges d’archéologie et d’histoire* 60, 105–127.
- Guey, J. 1948b. „Encore la pluie miraculeuse, mage et dieu”: *Revue de Philologie* 22, 16–62.
- Guey, J. 1949. „Le date de la ‘pluie miraculeuse’ (172 après J.-C.) et la Colonne Aurelienne”: *Mélanges d’archéologie et d’histoire* 61, 93–118.
- Harnack, A. 1894. „Das Regenwunder im Feldzuge Mark-Aurels gegen die Quaden”: *SBAW* 1894, 835–882 = *Kleine Schriften zur alten Kirche* I. Leipzig 1980, 186–233.
- Israelowich, I. 2008. „The Rain Miracle of Marcus Aurelius: (Re)-creation of Consensus”: *Greece and Rome* 55, 83–102.
- Klein, R. (szerk.) 1979. *Mark Aurel. Wege der Forschung* 550. Darmstadt.
- Klein, R. 1991. „Das Regenwunder im Quadenland”: *Bonner Historiae Augustae Colloquium 1986–1989*. Bonn, 117–138.
- Kovács P. 2005. *Marcus Aurelius esőcsodája és a markomann háborúk. Specimina Nova Supplementum V*. Pécs.
- Kovács P. 2006. *Fontes Pannoniae Antiquae ab anno Domini CLXVI usque ad annum CXCII*. Budapest.
- Kovács P. 2009. *Marcus Aurelius’ Rain Miracle and the Marcomannic Wars*. Menomosyne Supplements 209. Leiden–Boston.
- Kovács P. 2014. *History of Pannonia during the Principate*. Bonn.
- Maffei, S. 1990. „La Felicitas imperatoris e il dominio sui elementi”: *Studi Classici e Orientali* 40, 327–367.
- Merkelbach, R. 1968. „Ein korrupter Satz im Brief Marc Aurels über das Regenwunder im Feldzug gegen die Quaden”: *Acta Antiqua Hung.* 16, 339–341.
- Mommsen, Th. 1895. „Das Regenwunder der Markussäule”: *Hermes* 30, 90–106 = *Gesammelte Schriften* IV., 498–514.
- Petersen, E. 1894. „Das Wunder an der Columna M. Aurelii”: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 9, 78–89.
- Petersen, E. 1895. „Das Blitz- und Regenwunder an der Markussäule”: *Rheinisches Museum* 50, 453–474.
- Petersen, E. – Domaszewski, A. von – Calderini, G. (szerk.) 1896. *Die Marcus-Säule auf Piazza Colonna in Rom*. München.
- Rubin, H. Z. 1979. „Weather Miracles under Marcus Aurelius”: *Athenaeum* 57, 357–380.
- Rubin, Z. 1980. *Civil-War Propaganda and Historiography*. Bruxelles.
- Sage, M. M. 1987. „Eusebius and the Rain Miracle”: *Historia* 36, 96–113.
- Scheid, J. – Huet, V. (szerk.) 2000. *La colonne Aurélienne. Autour de la colonne Aurélienne. Geste e image sur la colonne de Marc Aurèle à Rome*. Turnhout.
- Vulpe, R. 1971. „Fulgerul lui Iupiter de la Tapae – La foudre de Jupiter Tapae”: *Apulum* 9, 571–584.
- Weber, W. 1910. *Ein Hermestempel des Kaisers Markus*. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. Heidelberg.
- Wegner, M. 1931. „Die kunstgeschichtliche Stellung der Marcussäule”: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 46, 61–174.
- Wolff, H. 1990. „Welchen Zeitraum stellt der Bildfries der Marcus-Säule dar?”: *Ostbairische Grenzmarken* 32, 9–29.
- Wolff, H. 1993. „Die Markus-Säule als Quelle für die Markomannenkriege”: Friesinger–Tejral–Stuppner 1994, 73–83.
- Zwicker, W. 1941. *Studien zur Marcussäule* I. Amsterdam.

Grüll Tibor (1964) egyetemi docens a Pécsi Tudományegyetem Ókortörténeti Tanszékén. Kutatási területe a Római Birodalom története, ezen belül földrajzi, gazdaságtörténeti és ökológiai kérdések, valamint a hellenisztikus és római kori judaizmus és a korai kereszténység története.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Halászat, haltenyésztés és halszógyártás a Római Birodalomban* (2014/3).

## „Non extincta lues” Az Antoninus-kori járvány

Grüll Tibor

„**H**a egy embert felkérnének arra, hogy rögzítse a történelemnek azt a korszakát, amelyben az emberi faj életfeltételei a legboldogabbak és legvirágzóbbak voltak, habozás nélkül a Domitianus halála és Commodus trónra kerülése között eltelt időszakot nevezné meg.” Neves történészek közül kevesen írtak le még ennél hangzatosabb és vitathatóbb mondatot, mint Edward Gibbon *A Római Birodalom hanyatlása és bukása* című *opus magnum*ában, melyet – minden hibája ellenére – talán nem túlzás a máig legnagyobb hatású ókortörténeti munkának nevezni.<sup>1</sup> Gibbon arisztokrata angol társadalma a 18. század második felében valóban eléggé hasonlított Marcus Aurelius korának felsőbb köreire, akik igen jól éltek a parasztok munkájából, és ráértek filozófiai kérdéseken töprengeni.<sup>2</sup> De ami általában „az emberi faj életfeltételeit” (*condition of the human race*) illeti: egy galliai fazekas, egy pannóniai katona vagy egy egyiptomi földműves valószínűleg aligha értett volna egyet saját korának „legboldogabb és legvirágzóbb” minősítésével.

Másfelől a Domitianus halála (Kr. u. 96) és Commodus trónra kerülése (Kr. u. 180) között eltelt időszakot valóban szokás „antoninusi virágkornak” tekinteni, és nemcsak azért, mert a két zsarnok halála között eltelt időben viszonylag humánus uralkodók kormányozták a birodalmat – bár ezzel a minősítéssel a kortárs keresztények és zsidók bizonyosan vitatkoznának –, hanem azért is, mert a Traianus idejében legnagyobb kiterjedését elérő birodalom – a fennmaradt irodalmi, epigráfiai és régészeti források alapján – addig soha nem látott gazdasági fellendülést produkált. Ez a virágzó időszak azonban a válság egyértelmű tüneteit is magán hordozta. Északon hosszan elhúzódó háborúkat vívtak a quadok, markomannok és szarmaták, keleten a parthusok ellen, miközben a határtartományok némelyikében (Britannia, Mauretania, Iudaea) is súlyos felkelések robbantak ki. A keresztények és zsidók üldözése – az utóbbiak esetében a vallási önrendelkezési jog megvonása – komoly társadalmi feszültségeket generált. Mindezt betetőzte a Marcus Aurelius és Lucius Verus közös uralkodása alatt kitört járvány, amely a római társadalom teljes vertikumában érezte hatását.<sup>3</sup>



1. kép. Marcus Aurelius és Lucius Verus császárok. Cyrene, Kr. u. 160–170 k. (British Museum, London)

### A járvány orvosi szemmel

A járványról szóló kortárs vagy közel kortárs források közül első helyen emeljük ki Galénost, aki orvosi szempontból a legrészletesebb leírást adja a járványos betegség tüneteiről. Galénos, vagy római nevén Claudius Galenus (Kr. u. 129–199/216) Róma történetének egyik legjelentősebb orvosdoktora volt. Smyrnában és Alexandriában folytatott tanulmányai után szülőváro-

*Mindazonáltal azok a fekélyek, amelyek a nagy hörgők belső fala mentén fordulnak elő, és különösen azok, amelyek a gége közelében vagy magában a gégeben vannak, gyógyíthatóak – jómagunk is nem egy ilyen tüneteket mutató pácienszt kezeltünk már. Legfőképpen a nagy járvány során – bárcsak vége szakadna már! –, amikor először jelentkezett, fedeztük fel gyógy módjukat. Abban az időben egy fiatalember egész testét sebek lepték be a kilencedik napon, éppen úgy, mint majdnem mindenki másét, aki felgyógyult. Azon a napon enyhén köhögött is. A következő napon, közvetlenül azután, hogy megmosakodott, hevesebb köhögés fogta el, és a köhögéssel feljött valami, amit varnak neveznek. Ennél a személynél a fájdalomérzet kétségtelenül a légcső kezdetéhez kapcsolódott a nyakban a torok közelében, ez lévén a fekélyes rész. Mindenesetre kinyitottuk a száját és megvizsgáltuk a garatot, hátha a sebhely valahol itt van. Azonban azok számára, akik ilyen módon vizsgálták őt, nem látszott [ez a rész] érintettnak, és a beteg számára a fájdalomérzet a táplálék és az ital útjára esett, mintha a fekély ott lett volna. Mindenesetre adtunk neki valami ecetes-mustáros szert, hogy biztosabb diagnózist állíthassunk fel, de egyik sem csipte, pedig a fájdalomérzés egyértelműen a torokban volt. Ekkortájt ingerlést érzett azon a helyen, ami köhögésre készítette. Azt tanácsoltuk neki, hogy álljon ellene, amíg tud, és ne köhögjön, úgyhogy így tett. Mivel az inger enyhe volt, minden módon segítettünk neki, hogy a seb hegesedjen; szárító hatású gyógyszereket alkalmaztunk külsőleg a hátára fektetett betegen. Majd ezután folyékony gyógyszert adtunk neki azok közül, amelyek ilyen sebekre hatékonyak, és meghagytuk neki, hogy ezt tartsa a szájában, mert abban bízunk, hogy így fokozatosan folyik le a légcsőig. A beteg azt mondta: miközben ezt tette, világosan érezte az összehúzódást a gyógyszertől a fekély körül, akár az eloszlás miatt, vagy magától a gyógyszertől, amely harmat módjára folyt le a seb körül a légcsőig. Maga a beteg sem volt járatlan a gyógyításban, hanem azok közül való volt, akik tapasztalat alapján masszírozással és tornával gyógyítanak. Azt mondta, érzi a gyógyszert, amint a légcsőig folyik le, és olykor-olykor köhögésre ingerelte őt, de erősen ellenállt a köhögésnek. Ennél fogva, noha vágyott már Rómában lenni, ahol dühögött a járvány, a kilenc napon túl még három további napig ott maradt. Azután viszont hajóra szállt, és először is levitorlázott a folyón a tengerhez. Miután már negyedik napja hajózott, Tabiaeba ért, és gyógyszerként tejet ivott, amely csodálatos hatású, és nem ok nélkül szokták dicsérni... Ami a fiatalembert illeti, akinek a légcsőjében volt a fekély a járványos betegségtől, meggyógyult, és utána mások is hasonlóképpen.*

Galénos: *De methodo medendi* V. 12.  
Csalog Eszter fordítása

sában, Pergamonban telepedett le, ahol gladiátorok orvosaként praktizált. Marcus Aurelius trónra lépése után Kr. u. 162–166 között Rómában működött, ahol nyilvános anatómiai bemutatóival a legmagasabb udvari körök figyelmét is felkeltette, és *consularis* pártfogókkal is büszkélkedhetett.<sup>4</sup> Galénos ugyan még csak majmokat és más állatokat boncolt, a háború vége felé azonban már halott germánokkal is végeztek anatómiai kísérleteket.<sup>5</sup> A járvány elől 166-ban hazaköltözött Pergamonba, de az uralkodók kívánságára részt vett a markomannok elleni háború első szakaszának aquileiai eseményeiben (168–169 telén), így személyesen is meg tapasztalta a járvány pusztítását. Egyik művében így ír erről az időszakról:

*Miután Rómából való visszatérésem után szülővárosomban telepedtem le, a szokott foglalkozásomat űztem. Azonban csakhamar megérkezett Aquileiából a császárok levele, amelyben hívtak. Elhatározták ugyanis, hogy a téli táborozás után a germánok ellen vonulnak. Útnak indultam hát kényszerűségből, abban reménykedve, hogy kérésemre visszaengednek... Miután megérkeztem Aquileiába, úgy nekidühödött a pestis, mint soha ezelőtt, úgyhogy a császárok kevés katona kíséretében tüstént Rómába menekültek, a többség azonban csak nagy nehezen és hosszú idő múltán menekült el. Ezalatt igen sokan elpusztultak, nemcsak a pestis következtében, hanem mivel mindez a tél közepén történt. Minthogy Lucius útközben elköltözött az élők sorából, holttestét Marcus Rómába szállíttatta. Miután istenné avatta, minden erejével a germánok elleni háborúra készülődött, megparancsolta, hogy én is kövessem. Végül meggyőztem, hogy maradhassak, azt mondván, hogy Asklépios, a hazai istenem ennek az ellenkezőjét parancsolta. (...) Mivel [Marcus] tisztelte az istent, megparancsolta, hogy ott várjam meg a visszatérését, míg ő viszont elindult, hátrahagyva a még gyermek fiát, Commodust, ugyanis azt remélte, hogy hamar befejezi a háborút.*

*De libris propriis liber* XIX. 17–19. Kovács Péter fordítása

Marcus Aurelius tehát eredeti szándéka szerint magával vitte volna az északi háborúba Galénost, de az orvos ravaszul kicselezte, így Rómában maradhatott, ahol még éveken át a gyermek Commodus orvosaként működött. Marcus halála (Kr. u. 180) után is megmaradt a jó kapcsolata a római udvarral, ahol legalább a század-



2. kép. Myos Hormos, a „Patkánykikötő” Egyiptomban

fordulóig gyakorló orvosként működött. Valószínűleg ekkoriban, vagy arab forrásaink szerint csak 87 éves korában, Kr. u. 216-ban hunyt el.<sup>6</sup>

A járvány azonban nem korlátozódott az északi tartományokra, hanem az egész birodalomra, így magára Rómára is kiterjedt. A Commodus mellé rendelt Galénosnak tehát a fővárosban is bőven nyílt lehetősége arra, hogy a betegség tüneteivel, illetve gyógyításával foglalkozzék. A gyógyítás gyakorlati módszereit tárgyaló egyik legfontosabb munkájában (*De methodo medendi = Therapeutika*) részletes leírást közöl egyik páciensének gyógyulásáról, aki a járványban betegedett meg (V. 12). Ez a beszámoló kulcsfontosságú a járvány azonosítása szempontjából (a szöveget lásd a margón).

Mende Balázs Gusztáv antropológus az *Ókor* 2003-as évfolyamában közölt cikkében azt írja, hogy „a kérdéses forrásokban nagymértékben keverednek a különböző kiütéses betegségek klinikai jegyei, ezért a himlős betegségek mögött egyszerre sejthetjük a *variola* vagy *smallpox* (feketehimlő), a *morbilli* (kanyaró) vagy akár a *rubeola* tüneteit is”.<sup>7</sup> A magyar szakirodalomban következetesen csak „pestisként” számon tartott Antoninus-kori járvány a galénosi szimptomák alapján valóban akár feketehimlő is lehetett.<sup>8</sup> A feketehimlő lappangási periódusa 12 nap, a teljes kifejlődés négy hetet vesz igénybe, a mortalitási ráta (modern kori adatok alapján) 13–15%. A betegség túlélői egész életükre teljes immunitást nyernek a himlővel szemben. A betegség utóhatásaként vakság és meddőség is kialakulhat. A feketehimlő kórokozója (a *Poxvirus variolae* vírus) rendkívül fertőző, a testnedvekkel, sőt a lehelettel is átterjedhet a másik emberre.

A pestist ezzel szemben a *Yersinia pestis* nevű baktérium terjeszti. A kórokozó főként a patkánybolháról (*Xenopsylla cheopsis*) kerül át emberre, de a kór emberről emberre is terjed. A modern kutatások is megerősítik, hogy a pestis három alaptípusa közül a legsúlyosabbnak, a bubópestisnek az elterjedéséért a patkányok a fő felelősök. A kérdés egy szakértője, Michael McCormick szerint: „A patkányok európai méretű elterjedése, egyre inkább úgy tűnik, szerves része volt a római hódításnak.”<sup>9</sup> A Római Birodalom területén előkerült patkányok DNS-ük alapján Dél-Indiából származtak, amely élénk kereskedelmi kapcsolatban állt a Római Birodalommal a Kr. e. 1. századtól kezdve.<sup>10</sup> McCormick szerint az egyik legforgalmasabb vörös-tengeri kikötő, Myos Hormos nevének jelentése is „patkánykikötő”.<sup>11</sup> A Mediterráneum nyugati felében (Sardinia, Minorca) csak a Kr. e. 2. században jelenik meg először a patkány. A római régészeti lelőhelyeken talált patkánymaradványok 72%-a a tenger- vagy folyópartoktól 10 km-en belül található, ami arra enged következtetni, hogy elsősorban a vízi szállító járművek révén terjedtek, különösen a gabonaszállítmányokban.

## A járvány irodalmi forrásai

Kortárs irodalmi forrásaink közül az ún. „második szofisztika” egyik legjelesebb képviselője, a mysiai Hadrianoiban született Aelius Aristeides (Kr. u. 117–181) az egyik legfontosabb, aki maga is átesett a járványon. Mivel már korábban is sokat betegeskedett, s ez idő alatt Asklépios elkötelezett hívévé vált,

*Szent Beszédek (Hieroi Logoi = Oratio XLVIII)* című gyűjteményében – amelyet a görögök gyógyító istenségének szentelt – többször is visszatért a járvány témájára:

*Csak egy bő évvel később lépett fel az a járványos betegség, amelyből engem az Üdvözítő Athéné Úrnő nyilvánvalóan megmentett. Körülbelül hat hónapon keresztül azután csodálatosan jól ment a sorom. Utána következett a makacs székrekedés és egyéb bántalmak, amelyet az isten mind szabályozott és – hadd mondjam ezt az ő engedelmével – még továbbra is szabályoz a napi diétás előírások és jóslatok révén.*

IV. 9

*Nyár közepén éppen a külvárosban időztem, amikor majdnem az egész szomszédságot megtámadta egy járványszerű megbetegedés. Szolgáló személyzetemből először ketten vagy hárman lettek betegek, azután újabbak és újabbak, végül mindnyájan ágnak estek, ifjak és idősök egyaránt. Végül engem is elkapott. Az orvosok újra meg újra eljöttek a városból, segítők betegápolóként szolgáltak nálunk. Közülük néhányan maguktól is elváltak az ápolók helyett a feladatot. Még a háziállatok is továbbvitték a ragályt. Amikor valaki (testileg) nagyon megerőltette magát, azonmód úgy maradt (beteg) vagy holtan) az ajtó előtt fekvé. Így az ember ilyen körülmények között nem tudott többé egykönnyen hajóútra vállalkozni. Mindenhol csak csüggedést, jajveszélékést, nyögést és kétségbeesést lehetett tapasztalni. A városban is szörnyűséges kóresetek történtek.*

II. 38

*Ennek a lánynak a fivére az a Hermias volt, aki a nagy járvány során – amikor is nekem az istennő megjelent – halt meg, ahogy az ember mondaná, énhelyettem. Merthogy ő – ahogyan azt később megtudtam – ugyanazon a napon halt meg, amelyiken én megkönnyebbültem a láztól, bár ez teljes mértékben krónikus volt. Mindketten ápolónóm, Kallityché gyermekei voltak.*

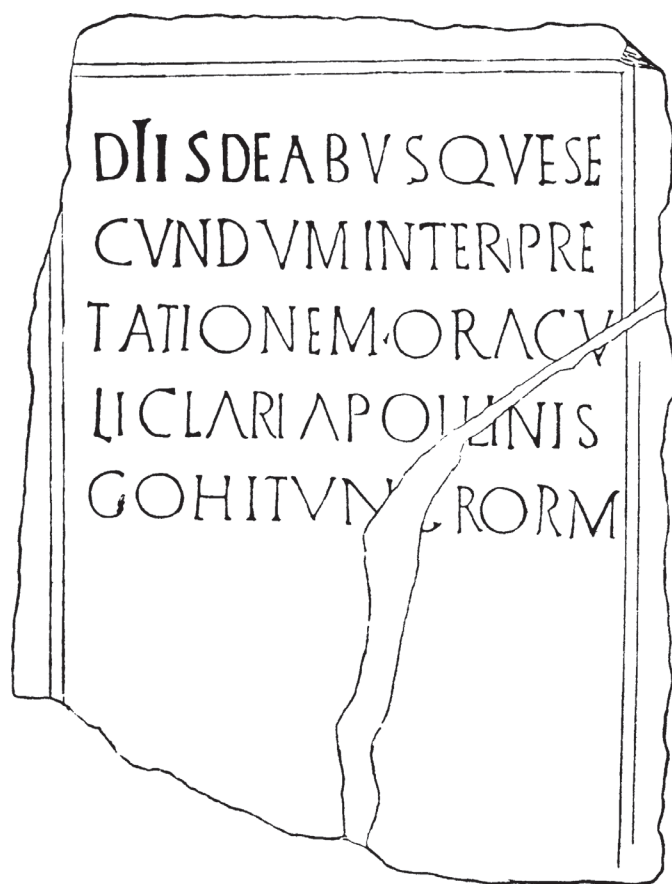
V. 25. Csalog Eszter fordítása

A járvány témája magának Marcus Aureliusnak főművében, az *Elmélkedésekben* is megjelenik. A filozófiai hasonlatban két orvosi megfigyelés is tükröződik: egyrészt hogy a dögvész az állatok között is pusztított, másrészt pedig – a kor orvosi szakirodalma alapján – terjedését a levegő fertőzöttségének tulajdonították.

*Az értelem romlása ugyanis nagyobb dögvész, mint a körülöttünk szétáradó levegő fertőzöttsége és elváltozása. Mert ez csak az állatok dögvésze, és az életüket támadja meg, az pedig az embereké, és az emberségüket támadja meg.*

IX. 2. Huszti József fordítása

A kis-ázsiai születésű római szenátor, Cassius Dio (164–235 k.) gyermekfejjel élte át az Antoninus-kori járványt, amely szülőföldjén, Bithyniában is számos áldozatot szedett. Ennek ellenére csak egy lakonikus tömörségű mondatban emlékezett meg róla, Lucius Verus mezopotámiai hadjárataról szólva:



3. kép. „Az isteneknek és istennőknek a klarosi Apollón jóslatának értelmezése szerint” formula egy britanniai feliraton (RIB 1579)

*Visszatérőben, katonáinak nagy részét elvesztette az éhínség és a járvány következtében, a túlélőkkel együtt mégis visszajutott Szíriába.*

LXXI. 2. 4. Grüll Tibor fordítása

Dio kortársa, a szíriai Héródianos (Kr. u. 170–240 k.) *A Római Birodalom története* című munkájában már részletesebb leírást ad, amelyben burkoltan Galénus kritikája is megnyilvánul. Ugyanis, mint fentebb láttuk, Commodus orvosa a nagyhírű orvosdoktor volt, aki aromaterápiával akarta megakadályozni a járvány terjedését. Sikertelenül. Héródianos leírása azért is érdekes, mert bár ő maga provinciális volt, a járványt úgy mutatja be, mintha az csak Itáliában és azon belül is elsősorban Rómában pusztított volna.

*Majdnem ugyanebben az időpontban Itália-szerte járvány tört ki, amely a legnagyobb kárt a fővárosban okozta, mivel túlnépesedett, és mindenféle népséget befogadott. Róma városa mind emberéletben, mind a háziállatokat tekintve igen nagy károkat szenvedett. Commodus orvosai javaslatára Laurentumba tette át székhelyét, amely sokkal kellemesebb klímájú volt, és igen nagy babérfái árnyékot nyújtottak, a település is róluk kapta a nevét. Úgy tűnt fel, ez a hely biztonságos lesz, s az orvosok azt mondták, hogy a babér illatának ereje és a fák kellemes árnyéka ellenállóvá teszi az embert a vést terjesztő levegővel szemben. A városlakók is*

*kövétek az orvosok utasításait, orrnyílásukat és fülüket a legillatosabb szerekkel töltötték meg, szüntelenül füstölőket égettek. Egyesek ugyanis azt mondták, hogy illatuk betölti az érzékszervek nyílásait, és megakadályozza, hogy a vész levegő behatoljon, ha pedig már bejutott, eredményesen kiűzi onnan. Ennek ellenére a dögvész ereje mit sem csökkent, igen sok ember és emberrel érintkező állat esett áldozatául.*

I. 12. 1–2. Fehér Bence és Kovács Péter fordítása

A 4. században keletkezett történeti művek közül legfontosabb a *Historia Augusta* járványleírása, amelyet mind Lucius Verus, mind Marcus Aurelius életrajzában megtalálhatunk.<sup>12</sup>

*Az volt a végzete, hogy a provinciákba, amelyeken keresztül utazott egészen Rómáig, úgy tűnik, magával hurcolt valamilyen fertőzést. Az a hír járja, hogy a fertőző betegséget Babilóniában kapta el, ahol Apollo szentélyében egy arany szelencéből, amelyet egy katona véletlenül kettévágott, fertőző gáz szabadult ki, és elárasztotta a parthusok vidékét, majd az egész világot. Ez nem Lucius Verus hibájából történt, hanem Cassiuséból, aki a békeszerződés ellenére megostromolta Seleuciát, amely korábban barátként fogadta katonáinkat. Ez alól a vád alól azonban többek között Quadratus, a parthus háború történetírója menti fel őt, azaz vádolva a seleuciaiakat, hogy ők szegték meg először a szerződést.*

Lucius Verus VIII. 1–4. Orosz Ágnes fordítása

*Akkora volt a pestis, hogy kocsikkal és szekerekkel szállították a holttesteket. Akkor pedig az Antoninusok a temetésről és a sírokról igen kemény törvényeket hoztak, mivel megtiltották, hogy bárki is ott építsen sírt, ahol éppen akar. Ez ma is érvényben van. Sok ezernyi embert vitt el a dögvész, és sokat az előkelők közül is, akik közül a legtekintélyesebbeknek [a császár] Antoninus-szobrokat is állíttatott. Annyira kegyes volt, hogy közkölségen tartatott temetéseket. (...) Mivel még mindig tombolt a dögvész, egyrészt az istenek tiszteletét igen gondosan helyreállította, másrészt a rabszolgákat, ahogy a pun háborúban is történt, felvette a katonaságba, s őket az önkéntesek mintájára „önként bevonulóknak” nevezte el. Felfegyverezte a gladiátorokat is, akiknek az „engedelmeskedők” nevet adta. Katonává tette a dardán és a dalmát rablókat is. Felfegyverezte a diogmitákat, és a germán segédcsoportokat is igénybe vette a germánok ellen.*

Marcus Aurelius XIII. 13; 21. Lakfalvi Géza fordítása

Az első részlet a járvány kitörésének okaival foglalkozik, és azt egyértelműen Lucius Verus keleti hadjáratával, illetve egy Babilónban elkövetett szentségsértéssel hozza összefüggésbe. A második részlet a járvány jogi, vallási és katonai következményeiről szól: a temetésekkel kapcsolatos új törvényekről, az istenek tiszteletének helyreállításáról, valamint a rendkívüli sorozásokról, amely a gladiátorokat, rabszolgákat és a barbárok egy részét is érintette. A szövegben említett *diogmites* valamiféle polgárőrség lehetett Kis-Ázsia rurális részein, amint azt Aizanoiból és Termessosból előkerült epigráfiai emlékek is igazolják.<sup>13</sup> Egy a bioítiai Thespiaiban talált feliraton<sup>14</sup> nyolcvan fiatal regruta, egy orvos és két kísérő neve szerepel, akik



önként jelentkeztek a „legnagyobb és legszentségesebb császár”, Marcus Aurelius Antoninus Augustus Armeniacus Parthicus hadjáratában való részvételre.<sup>15</sup> A nevek viselőjének több mint 80%-a *peregrinus* volt, ugyanakkor a felirat nem említi, hogy itt egy szokásos *auxilia*-sorozásról lett volna szó, sőt ellenkezőleg: az önkénteseket és szüleiket különféle megtiszteltetésekben részesítik, amelyek korábban csak a városi *magistratus*oknak jártak ki.

A 4. század végének nagy történetírója, Ammianus Marcellinus (325/330 – *post* 391) *Róma története* című művében megerősíti, hogy a járvány kitörésének egy szentségtörés volt az oka, de annak színhelyét nem Babilónba, hanem a Tigris melletti Seleukeiába helyezi:

*Már említettem, hogy amikor Verus Caesar vezérei ostrommal bevették a várost [Seleuciát], ledöntötték alapjairól Apollo Comaeus szobrát, Rómába vitték, ahol a főpapok a palatinusi Apollo-templomban állították föl. Mondják, hogy a szobor elhurcolása után a katonák fölgyújtották a várost, majd átkutatták a szentélyt, ahol egy szűk nyílást találtak. Amikor kiszélesítették, hogy valamilyen értékes holmit találjanak, egy elzárt szent helyről, a chaldaeusok rejtekéből valamilyen őseredetű vészes anyag tódult ki, amely gyógyít-*



4. kép. A Belvedere-i Apollón szobra. Kr. u. 120–140. k. Kr. e. 4. századi bronzszobor másolata (Musei Vaticani, Róma)

*hatatlan betegségeket okozott, s az említett Verus és Marcus Antoninus idejében Perzsia határától a Rajnáig és Galliáig halálos járványokkal fertőzött meg mindent.*

XXIII. 6. 24. Szepegy Gyula fordítása

Ugyancsak a 4. század második felében működött Eutropius, aki a *Breviarium historiae Romanae* című kompendiumában így foglalta össze az Antoninus-kori járvány legfontosabb hatásait:

*[A markomann háború] azáltal vált igazán végzetessé, hogy odaveszett az egész római hadsereg. Közben tudniillik akkora pestis dúlt, hogy a perzsiai győzelem után Rómában, Itáliában és szerte a provinciákban az emberek nagy része és szinte minden katonai egység elpusztult a járványban.*

VIII. 12. Teravágimov Péter fordítása

Végül nézzünk egy 5. századi forrást is, a keresztény Orosziust (375–418 k.), aki *A pogányok ellen* című nagyhatású művében így fogalmazott:

*Következett egy járvány, amely a számos provinciát megfertőzött, és a ragály egész Itáliát oly mértékig elpusztította, hogy a szerteszét fekvő majorságok, földek és városok munkások és lakók nélkül, elhagyatva romokká és erdőkké váltak. Mondják, hogy még a római hadsereget, azaz valamennyi legiót – amelyek hosszas téli elszállásolásokra voltak szétosztva – olyannyira felemésztette [a járvány], hogy a markomann háborút, amely újra kitört, csakis új katonák besorozásával tudta folytatni, amit Marcus Antoninus három éven keresztül egyfolytában végzett Carnuntumnál.*

VII. 15. 5–6. Grüll Tibor fordítása

## A járvány említései feliratokon

Az ókori Római Birodalom területéről fennmaradt kb. háromnegyed millió felirat kétharmada – vagyis mintegy félmillió szövegelem – tartozik a sírfeliratok kategóriájába. Elméletileg azt várhatnánk, hogy a járványok idején az epitáfiumok száma meredeken megnő, ám azt is figyelembe kell vennünk, hogy hirtelen bekövetkező, tömegeket érintő elhalálozás esetén gyakorta tömegsírokba temetik az áldozatokat – amint arról Britanniától Daciáig konkrét adatokkal is rendelkezünk –, illetve az életben lévő hozzátartozóknak egyszerűen nincs arra lehetőségük, hogy kőbe vésett feliratokat állítsanak elhunyt szeretteik sírja fölé. A *Historia Augusta* fentebb idézett Marcus-életrajzában olvashattuk, hogy ebben az időben a jog is szigorúan szabályozta a temetkezéseket.

Az egyes feliratok vizsgálata olykor sokkal érdekesebb és egyértelműbb eredményekkel jár, mint a feliratokpuszokból összeállított statisztikáké.<sup>16</sup> Például egy Ulpia Traiana Sarmizegetusában előkerült dedikációs feliratban, amelyet *csak* Marcus Aureliusnak ajánlottak – vagyis Lucius Verus halála után készült –, azért hálálkodnak a *colonia* lakói, mert a császár „a kettős veszedelemből erényeivel helyreállította” városukat (*ancipiti periculo virtu|tib(us) restituta*).<sup>17</sup> Hogy mi lehetett az

*anceps periculum*, csak találgatni tudjuk, mindenesetre meg kell fontolnunk Dragoş Mitrofan magyarázatát, aki szerint az egyik a barbár betörés, a másik a járvány volt.<sup>18</sup> Ugyancsak Daciában, közelebbről Alburnus Maiorban, a verespataki bányavidék központjában került elő az a Kr. u. 167-re keltezhető írottábla, amelyben a helyi temetkezési egylet feloszlásáról intézkednek, mivel a tagok kétharmada elhagyta a települést.<sup>19</sup> De ugyanekkor hagyják el tömegesen a munkások a Rio Tinto környéki hispaniai bányákat is, és növekszik meg a halottak száma az itt feltárt temetőkben. A munkások létszámának drasztikus csökkenése miatt abbamaradt a bányavíz kiemelése, emiatt a tárnák vízzel töltődtek fel, véglegesen megakadályozva a kőzet kitermelését – legalábbis ezt feltételezi Andrew Wilson.<sup>20</sup>

A Római Birodalom más területeiről is rendelkezünk a járványra vonatkozó epigráfiai adatokkal, amelyek – mint fentebb Dacia esetében – részben statisztikai jellegűek, részben egyedi feliratokból származnak. Az előbbihez sorolható a lydiai Hermos-völgyben talált csaknem négyszáz, a korai principátus idejére datálható sírfelirat, melyeknek száma csaknem megduplázódott a 165–169 közötti időben, majd 189–190-ben, amit a járvány második csúcspontjának is szoktak tartani.<sup>21</sup> Néhány Africában fennmaradt egyedi sírfelirat is utal járványos megbetegedésre: az „ádáz járvány egy napon vitte el ezt a két fiút” (*duos una dies et pestis acerba abstulit hos pueros*),<sup>22</sup> vagy a „járványban veszítette életét” (*pesti vita functus*)<sup>23</sup> kifejezések használata nem hagy kétséget afelől, hogy a ragály ezt a térséget is érintette, bár a feliratok datálása itt meglehetősen bizonytalan.<sup>24</sup> Noricumban az ókori Bedaium területén (Mauernkirchen, Ausztria) egy bizonyos Victorinus állított sír-emléket apjának (Iulius Victor, 55), anyjának (Bessa, 45), feleségének (Novella, 18) és lányának (Victorina, é. n.), akik „Mamertinus és Rufus consulságának idején a járványban haltak meg” (*qui per luem vita functi sunt Mamertino et Rufo co[n]s[ulibus]*) – majd a névsor végére még odatette bátyjának, Aurelius Iustinusnak, a *legio II Italica* katonájának nevét is, aki harmincévesen hunyt el.<sup>25</sup> A virunumi Mithras-kultusz híveinek listáján (184. június 26.) is szerepel egy furcsa megjelölés: *mortalitat(is) causa convener(unt) I Marullo et Aeliano co(n) s(ulibus) VI K(alendas) Iul(tias)*,<sup>26</sup> ahol a *mortalitas* szó nem általában halálesetet, hanem speciális értelemben halálos járványt jelent (*speciatim de communi morbo pestifero*).<sup>27</sup> A járvány egyik központjában, Aquileiában valószínűleg szintén a betegség áldozata lett M. Servilius Fabianus Maximus (*cos. suff.* 158) négy rabszolgája és szabadosa, köztük két *medicus* (!) is,<sup>28</sup> akiknek maga a *consularis* állított helyben szobrokat és síremlékeket. Aquileiában való tartózkodásuk egyetlen indoka az lehetett, hogy a *consularis* az uralkodó(k) *comeseként* részt vett a hadjáratban.<sup>29</sup>

### Régészeti leletek tanúsága

Régészeti szempontból a járvány meghatározásához elsődlegesen fontos lehet a temetők feltárása során előkerülő emberi csontmaradványok vizsgálata. A római Szent Marcellinus és Péter katakombában (Santi Marcellino e Pietro) 2006-ban kb. ezer csontvázat találtak a régészek. A T16 és T18 ásási területen összesen 162 emberi maradványt tártak fel, többsé-

gükben fiatalon elhunyt nőket (72,5%). A sírmellékletek (arany amulettek, borostyánkő, festett togák stb.) a halottak magas társadalmi státusáról tanúskodnak.<sup>30</sup> A régészek ugyanakkor kronológiai alapon kizárták annak lehetőségét, hogy a Marcus Aurelius-kori járvány áldozatairól lenne szó. Mások szerint viszont nem lehet kizárni, hogy a járvány egy későbbi szakaszában (pl. 189-ben vagy később) haltak meg.<sup>31</sup> Sokat ígérő leletanyag volt az a tömegsír, amelyet az angliai Gloucesterben tártak fel a régészek 2004–2006 között. A sírban 91 halottat sikerült azonosítani, akiket igen gyorsan hantoltak el valamikor a 2. század második felében.<sup>32</sup> A Louise Loe által elvégzett paleopatológiai vizsgálatok szerint akut csontvelőgyulladás (*osteomyelitis*) – ami gyakran kísérőjelensége a himlőnek – nem volt egyértelműen kimutatható a csontanyagban. Az orvosok végső következtetése: „elsődleges bizonyítékok nélkül a himlő jelenléte nem bizonyítható vagy cáfolható csupán az oszteológiai vizsgálatok alapján”.<sup>33</sup> Dragoş Mitrofan, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem kutatója hívta fel a figyelmet az Apulumban talált nekropolisz 21 temetkezésének egyik jellegzetességére, hogy a halottakat mésszel szórták le.<sup>34</sup> Bár a temetőt csak igen távol lehet datálni, Mitrofan szerint az a tény, hogy a holttestekre felülről meszet szórtak, azt bizonyítja, hogy valamilyen járvány következtében veszítették életüket.

### A járvány lehetséges demográfiai hatásai

Az Antoninus-kori járvány rövid- és hosszú távú következményeiről már régóta zajlik a vita tudományos berkekben. A római gazdaságtörténeti kutatások egyik doyenje, Richard Duncan-Jones 1996-ban a *Journal of Roman Archaeology* hasábjain elevenítette fel újra a diszkussziót, ezúttal papiroológiai, epigráfiai, numizmatikai és régészeti érvanyagot felvonultatva.<sup>35</sup> A szerző fő állításai a következők: bár a Marcus Aurelius alatt kitört járvány szöveges forrásai meglehetősen későiek, és sok bennük az irodalmi *toposz*-jelleg,<sup>36</sup> a betegség igen mély hatást gyakorolt a római társadalomra és gazdaságra. A szerző először is felállított egy rövid kronológiát. Szerinte a járvány 165-ben jelent meg Nisibisben (vagy Babilónban), és jutott el Smyrnába. 166-ra érte el Rómát, ami miatt Galénos is visszatért szülővárosába, Pergamonba. 167-ben a járvány elől menekülők megjelennek Dacia bányavidékein. 168-ban mindkét császár Aquileiában tartózkodik, ahol a járvány a katonaságot támadja. 169-re az egyiptomi falvak adólistáin is jelentős népességcsökkenés mutatható ki. 172-re olyan sok katona hal meg a betegség következtében, hogy kényszersorozásokra kerül sor. 179-ben az egyiptomi Soknopaiu Nésos (Arsinoé *nomos*) lakónak egyharmada hal meg két hónap leforgása alatt;<sup>37</sup> és 182-ben a noricum Bedaiumban is feljegyzik a járvány áldozatait.<sup>38</sup> Igazolható tehát Galénos megjegyzése, miszerint a járvány rendkívül hosszú ideig tartott.

Richard Duncan-Jones feltételezéseit a következő forrásokra alapozta: egyiptomi adólisták, amelyeken – például a Nílus deltájában fekvő falvak esetében – 80–90%-os csökkenés mutatható ki az adóalanyokban a Kr. u. 160–170 közötti években; az auxiliáris katonák „tisztas leszerelését” (*honesto misso*) bizonyító katonai diplomák Kr. u. 167 után tíz

évig szinte teljes mértékben eltűnnek az epigráfiai anyagból; Kr. u. 166–180 között a datált építési feliratok száma meredek (50% feletti) csökkenést mutat, elsősorban a császárok által finanszírozott középületeket illetően; Kr. u. 160–190 között a keltezhető bélyeges téglák gyártása is meredeken (70% feletti mértékben) csökken; a phrygiai Dokymeion márványbányája, amely Róma egyik legjelentősebb beszállítója volt, Kr. u. 166–173 között szüneteltette működését, és ugyanez történt a Teosban is. A numizmatikai anyagban a SALUS feliratú veretek 161–164 között (nyilvánvalóan a császárok trónra lépésének üdvözlésére), illetve 168–171 között jelennek meg (ezúttal inkább a járványra utaló módon). Ugyanakkor Kr. u. 167–174 között az aranypénzek gyártása csaknem teljesen megszűnik, de 171–180 között az egyiptomi tetradrachmák készítése is szünetel – valószínűleg a fémutánpótlás megszűnése miatt. A Duncan-Jones-cikk nagy vitát váltott ki tudományos körökben. Walter Scheidel szerint a 2. század utolsó harmadában jelentős visszaesés következett be Egyiptom népességében, amit leginkább az Antoninus-kori járvány következményeivel magyarázhatunk.<sup>39</sup> Robert Bagnall alapjaiban vitatta az elméletet, tagadva, hogy az egyiptomi források elemzése alátámasztaná a magas halálozási arányt a Kr. u. 170 körüli években.<sup>40</sup> A következő évben James Greenberg alaposan megvizsgálta a vitában addig elhangzott valamennyi érvet, és kijelentette: „a járvány nagyságát és hatását nem ismerhetjük biztosan a rendelkezésünkre álló tényadatokból”.<sup>41</sup> Christer

Bruun egyéb adatok – például a császári építkezések feliratai – bevonásával újította fel a vitát.<sup>42</sup> Legutóbb 2008-ben Capri szigetén rendeztek tudományos szimpóziumot az Antoninus-kori járvány hatásáról, amelyben Bruun, Harris, Jones, Jongman, Lo Cascio és Scheidel megismételték eddigi véleményüket, amihez további fél tucat kutató fűzött hozzá újabb szempontokat. Geoffry Kron és Walter Scheidel összecsapott egymással abban a kérdésben, mennyire emelkedett a korai principátus alatt az emberek átlagos életszínvonala. Kron szerint a kora újkori szintet érte el, míg Scheidel paleopatológiai vizsgálatokat idézve komoly érveket sorolt fel ez ellen.<sup>43</sup> Benoît Rossignol érvelése figyelemre méltó: szerinte a járvány kérdését jobban kellene kontextualizálni és egy olyan többtényezős modellt kellene felállítani, amelyben a klímatis változások mellett az élelmiszertermelésre vonatkozó adatok is helyet kapnának.<sup>44</sup>

A járványok legnyilvánvalóbb következménye az emberek tömeges elhalálása. De vajon hányan is haltak meg az Antoninus-kori járvány évtizedeiben a Római Birodalomban? A becslések általában az összlakosság 1–30%-a között mozognak (a Római Birodalom lakosságának becsült számáról lásd az 1. ábrát). James Frank Gilliam szerint a 160-as években a birodalom lakosságának mindössze 1–2%-a halt meg a járvány következtében.<sup>45</sup> Arjan Zuiderhoek a mortalitási rátát 7–10, illetve 25–33%-ra teszi, attól függően, hogy melyik évtizedről van szó.<sup>46</sup> Elio Lo Cascio szerint húsz éven



5. kép. A klarosi Apollón-templom romjai

1. ábra A Római Birodalom demográfiai adatai Kr. u. 164-ben (Frier 2000, 814 alapján)

Terület	Lakosság (millió)	Népsűrűség (fő/km <sup>2</sup> )
Görögország	3,0	11,2
Anatólia	9,2	16,8
Szíria	4,8	44,0
Ciprus	0,2	21,1
Egyiptom	5,0	178,6
Libya	0,6	40,0
Annektált területek	0,2	–
Kelet összesen	23,1	23,5
Itália	7,6	30,4
Szicília	0,6	23,1
Szardínia és Korzika	0,5	15,2
Maghreb	6,5	16,3
Ibéria	7,5	12,7
Gallia és Germania	9,0	14,2
Dunai provinciák	4,0	9,3
Annektált területek	2,5	–
Nyugat összesen	38,2	15,1
Római Birodalom összesen	61,4	15,9

keresztül akár 20%-os lehetett a halálozási arány.<sup>47</sup> Yan Zele-ner disszertációjában a 22–24% mellett érvel,<sup>48</sup> Richard Paine és Glenn Storey a 30% feletti halálozási mutatót is elképzelhetőnek tartja.<sup>49</sup> A demográfus Bruce W. Frier a *Cambridge Ancient History* lapjain óvatosan úgy fogalmaz, hogy a római állam ugyan nem szenvedett halálos csapást a járványtól, de a hirtelen népességsökkenés számos társadalmi és gazdasági bajnak ágyazott meg.<sup>50</sup>

## Vallási jelenségek

Súlyos természeti csapások idején – mint amilyenek a járványok is – az emberek általában sokkal buzgóbban fordulnak segítségért a természetfeletti erőkhöz, hiszen a bekövetkező csapást az istenek beavatkozásának tulajdonítják. Az Antoninus-kori járvány egyik kortárs irodalmi forrását a fenti áttekintésben nem említettük, ez ugyanis nem annyira az epidémia keletkezésével és hatásával, mint inkább annak vallási vonatkozásával foglalkozik. A samosatai Lukianos (Kr. u. 125–180 k.) maga is tanúja lehetett a súlyos ragálynak, hiszen életének derekán beutazta szinte az egész birodalmat Szíriától Galliáig. *Alexandros, az álpróféta* című szatirájában a paphlagoniai Abónoteichosban működő álpróféta, Alexandros tevékenységét gúnyolja ki, aki természetesen a járványból is hasznot húzott, és egyik bajelhárító versikéjét birodalomszerte elterjesztette:

*A dögvész idején egyik, méghozzá élőszóval adott jóslatát juttatta el a birodalom népeihez. A jóslat egyetlen verssorból állt: „Hosszuhajú Phoibosz felhőt a vésznek elűzi.” Ezt a mondatot akkoriban úton-útfélen láthatta az ember, odamázolták a házak kapujára, mint afféle dögvésztől óvó varázsigt. Csakhogy általában az ellenkezője történt, va-*

*lami furcsa véletlen folytán éppen azok a házak néptelenedtek el, amelyeken rajta volt a felirat! Félre ne érts, nem azt állítom, hogy a verssor miatt pusztultak el a lakók; nem, akárhogyan is, a véletlen játszott közre. Vagy talán az, hogy legtöbben egyedül erre a verssorra hagyatkoztak, félvállról vették a veszélyt, és csak éltek bele a vakvilágba? Hogy elmulasztottak a jóslatnak segédkezet adni a dögvész ellen, mert azt gondolták, biztos mentsvárunk az a pár szótag, no meg a „hosszuhajú Phoibosz”, akinek nyilai elűzi a dögvészt...?!”*

*Alexandros, az álpróféta* 36. Szepešy Tibor fordítása

Az Orontés melletti Antiochiában egy ókori ház ajtajának szemöldökkövén a ΦΕΛΗΝΑΠΕΡΥΚΕΙ görög feliratot találtak meg Paul Perdrizet még a 20. század elején, amelyet jól ki lehetett egészíteni a Lukianos által idézett verssorra: [Φοῖβος ἀκελεκόμης λοιμοῦ νε]φελήν ἀπερύκει.<sup>51</sup> A versike végén hét görög magánhangzót is felírtak, ez valószínűleg egy védelmező formula akrosztichonja lehetett.<sup>52</sup>

Az abónoteichosi Alexandros elementáris hatását egy Londonban előkerült bajelhárító amulett is igazolja. Fém-ből készült amulettek mindenütt előkerültek a Római Birodalom területén. Ezeket a *phylacterion*nak is nevezett bajelhárító szövegeket kis lapocskákra (*lamellae*) írták rá, és nyakba akasztva viselték. A védelmező jellegű szövegeket többnyire aranyra és ezüstre, míg az átokszövegeket ólomra írták.<sup>53</sup> Egy ón és ólom ötvözetéből készült, metrikus görög szöveggel teleírt amulettet találtak angol régészek 1989-ben Vintryben (City of London). A 48 × 130 mm-es lapocskán 30 soros görög szöveg olvasható. A szöveg elemzése azt mutatta, hogy a felirat készítője kétnyelvű lehetett (pl. a görög P, azaz *rhó* helyett latin R betűt használt), és az ötvözet használata is arra utal, hogy a felirat valószínűleg Britanniában készült. Szövege prózai magyar fordításban így hangzik:

*Abrai, barbasó, barbasóch, barbasóth, euliór, athemorphi, oszlasd el a tomboló dögvész zavaró zaját, a levegőből jövőt, a tanychizont, a nydroleést, a lopódzó fájdalmat, a nehéz légzést, a súlycsökkenést, az olvadást a vérerek üregeiből. Nagy Iaó, nagy Sabaóth, védelmezd a viselőjét. Phoibos, tündöklő hajú, Íjász, űzd el a járvány felhőjét (loimu nephelési apelaune). Iaó, Abrasax isten, hozz segítséget. Phoibos, aki azt parancsoltad, hogy az emberek tartózkodjanak a chileontól. Úr Isten, ügyelj Démétriosra.*

Tomlin 2014, 199–200. Grüll Tibor fordítása

A Phoibost (Apollónt) invokáló hexameter azért is figyelemre méltó, mert Alexandros Abónoteichos fenti verssorát idézi, némileg módosítva. Az eredeti ugyanis így hangzott: *Phoibos akeirekomés loimu nephelén aperykei*, a britanniai amuletten viszont így szerepel: *Phoibe akersikoma, toxota, loimu nephelési apelaune*. A két szöveg közötti kapcsolat azonban így is eléggé nyilvánvaló. Alexandros bajelhárító versikéjét egyébként az 5. századi enciklopédista, Martianus Capella is ismerte, helytelenül Homérosnak tulajdonítva a verset (*caeci poetae versum*, I. 19). A „járvány felhője” ugyanakkor szokásos kifejezés is lehetett, mivel ugyanilyen formában fordul elő egy kis-ázsiai sírfeliraton.<sup>54</sup>

Az „Íjas Apollónnak” a járvány elhárításában játszott fontos szerepére utal a klarosi Apollón-jósdából származó ismert felirat típus is, amely egyszerűen így szól: „az isteneknek és istennőknek a klarosi Apollón jóslatának értelmezése szerint” (*diis deabusque ex interpretatione oraculi Clari Apollinis*).<sup>55</sup> Érdekes, hogy miközben ennek az orákulum-szentélynek igen nagy tekintélye volt Keleten, ennek a feliratnak eddig mind-

össze egyetlen görög nyelven írt megfelelője került elő, Pissidia területéről, a törökországi Melliből (*theois kai theais apo exégéseós chrésmu Apollónos Klariu*).<sup>56</sup> A többi hasonló felirat a birodalom nyugati tartományaiából: Britanniából,<sup>57</sup> Hispaniából,<sup>58</sup> Numidiából,<sup>59</sup> Sardiniából,<sup>60</sup> Dalmatiából<sup>61</sup> és Italiából<sup>62</sup> való.<sup>63</sup> Egyetlen kivétellel egyikben sem említik meg a dedikációt állító személyeket, de a formuláris megfogalmazásból arra lehet következtetni, hogy valamiféle központi rendeletre helyezhették el őket falakban. Eric Birley szerint csak a császár lehetett ez a személy, akinek a klarosi Apollón-jósdá adott kinyilatkoztatást, amit azután a birodalom különböző részeiben népszerűsítettek. Ez a császár legvalószínűbben Caracalla volt, aki 213-ban látogatta meg a jósdát.<sup>64</sup>

A klarosi Apollón-szentélyből fennmaradt jóslatkérések közül öt kapcsolódik az Antoninus-kori járványhoz, ezek közül három utal az Íjász Apollón szobrára.<sup>65</sup> A thraciai Callipolis (Gallipoli) szobrot emelt az „Íjas Apollónnak, aki elűzi a járványt”,<sup>66</sup> a phrygiai Hierapolisban előkerült egyik felirat szerint Apollón templomának bejárait az istenségnek szentelték a járvány idején: „minden kapu előtt felszenteljük az Íjas Klarosi Phoibos szobrát, amely lerombolja a dögvészt”.<sup>67</sup> Egy pergamoni feliraton Apollón sürgeti a várost, hogy hozzanak neki áldozatokat, és „könyörögjenek a halandók jó orvosságért a járvány ellen, azért, hogy ismét lehessen messze, az ellenséges emberek földjére utazni”.<sup>68</sup> (Az utóbbi Jones szerint a parthosokra utal.) Egy lydiai városnak – valószínűleg Sardisnak – azt rendelte Apollón, hogy az ephesosi Artemis szobrát vigyék el városukba, állítsák fel egy szentélyben, és az „véget fog vetni a szomorú járványnak”.<sup>69</sup>

## Jegyzetek

- Gibbon 1776, 80. – Edward Gibbon mentségére legyen szólván, hogy művének ebben a fejezetében az Antoninusok korának alkotmányos berendezkedésével foglalkozott, és megállapítását ebből vezette le. Ettől persze a túlzás az túlzás marad. – A járványnak egyébként Gibbon, Niebuhr, Mommsen és Rostovtzeff sem tulajdonított nagy jelentőséget a birodalom válságának kialakulásában (Bruun 2007, 201–203).
- McLynn 2009, 453–455. – A szerző a Marcus Aureliusszal kortárs Galénos egyik művéből idéz hosszasan, amivel a kis-ázsiai parasztok hihetetlenül nyomorúságos életfeltételeit illusztrálja. Az ilyesfajta példákat természetesen vég nélkül szaporíthatnánk.
- Az ókori Róma történetével foglalkozó egyetemi tankönyveink csak futólag említik meg a kérdést. Legrészletesebben Hahn István szól róla, aki kifejti, hogy „egykorú források alapján a lakosság veszteségét kb. 1/5 részére, a hadseregét kb. 1/4 részre becsülhetjük” (Ferenczy–Maróti–Hahn 1992, 315). Mint láthattuk: az egykorú források semmilyen számadatot nem adnak a lakosság és a hadsereg veszteségéről, s annak mértékét a modern kutatás is erősen vitatja. Szabó Edit császárkorról szóló összefoglalásában két alkalommal említi a járványt: egyrészt Avidius Cassius keleti hadjárata „a Seleukeiában kitört pestis miatt” hiúsult meg; másrészt Marcus Aurelius 170-re tervezett offenzívája „elmaradt, mert a római hadseregben kitört a pestis” (Havas – Hegyi W. – Szabó 2007, 519, 521). Hegyi W. György ugyancsak azt említi meg, hogy „a császárok [Marcus Aurelius és Lucius Verus] a birodalom északi határa mentén kialakult aggasztó helyzet és a Seleukeiában kitört járvány miatt 166-ban lezárták a keleti háborút” (Németh – Hegyi W. 2011, 514).
- Kovács 2008, 83.
- Hankinson 1994, 1834–1855; Schlange-Schöningen 2003, 96, 161. jegyzet.
- Cikkünk rövidre szabott kerete a Galénosra vonatkozó tengernyi szakkönyv és tanulmány mégoly felületes ismertetését sem teszi lehetővé. Ezért csupán néhány újabb – írásunk szempontjából is hasznos – szakirodalomra utalok: Hankinson, R. J. (szerk.) 2008. *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge; Gill, C. – Whitmarsh, T. – Wilkins, J. (szerk.) 2009. *Galen and the World of Knowledge*. New York – Cambridge; Jones, C. P. 2012. „Galen’s Travels”: *Chiron* 42, 399–419.
- Mende 2003, 14.
- A járványra vonatkozó források orvosi vonatkozásait először Littman–Littman 1973 elemezte. A 2008-ban Caprin rendezett szimpózium szinte valamennyi résztvevője megegyezett abban, hogy az Antoninus-kori járvány feketehimlő volt (Lo Cascio 2012). Yan Zelener a Columbia Egyetemen megvédett – sokszor idézett, de még kiadatlan – doktori értekezésében egy matematikai modellt is kidolgozott ennek bizonyításához; lásd Zelener 2003; vö. Zelener 2012.
- McCormick 2003, 1.
- Davis 1986.
- McCormick 2003, 8.
- A legújabb kutatások szerint a későbbi textusok forrásértéke sem rosszabb a kortárs vagy közel kortárs irodalmi szövegeknél, és

- egyöntetűen azt mutatják, hogy a járványnak súlyos következményei voltak a birodalom kulcsterületein, ha nem is egyazon időben (Storchi Marino 2012).
- 13 *OGIS* 511 = *IGR* IV, 580; *TAM* 3, 1, 106 = *IGR* III, 449; Jones 2012.
- 14 *AE* 1971, 447 = *SEG* XXXIX, 456.
- 15 Jones 2012.
- 16 A Római Birodalom publikált felirataiból készített statisztikák a Severus-korban mutatnak kiugróan magas értéket, a járvány évtizedeiben nem (Mrozek 1988). A regionális kutatások azonban jelentősen eltérhetnek az összképtől: például az Antoninus-korban a daciai római feliratok száma lecsökken, a 160–164 és 181–185 közötti időszak viszont kiugróan magas értékeket mutat (Mitrofan 2014, 11).
- 17 *CIL* III 7969 = *IDR* III/2, 75.
- 18 Mitrofan 2014, 11.
- 19 *CIL* III, TabCer D. XX.
- 20 Wilson 2002, 28, *pace* Silver 2011.
- 21 Broux–Clarysse 2004, 29.
- 22 Aumale/Auzia, Algéria: *CIL* VIII 9048.
- 23 Numidia: *CIL* VIII 18792.
- 24 Degrassi 1963, 154.
- 25 *CIL* III 5567 = *ILLPRON* 1508.
- 26 *AE* 1994, 1334.
- 27 *ThLL* VIII 1515, 47 s. v. Schmidt 2005, 140.
- 28 *CIL* V 868–870 = *Inscr. Aq.* 489–490, 492; *IG* XIV 2343 = *Inscr. Aq.* 491.
- 29 Kovács 2008, 87.
- 30 Blanchard *et al.* 2007.
- 31 Mitrofan 2014, 10.
- 32 Simmonds *et al.* 2008.
- 33 Simmonds *et al.* 2008, 70.
- 34 Gligor *et al.* 2010.
- 35 Duncan-Jones 1996.
- 36 Ezek Duncan-Jones felsorolásában a következők: a járvány súlyos hatással van a katonai sorozásokra; az állatok előbb hullanak el, mint az emberek; a járványok egyes társadalmi rétegeket támadnak meg: néha a rabszolgákat, néha a nemességet; olyan sok a halott, hogy tömegsírokba kell őket temetni; a járvány következtében a dögevő állatok (pl. a keselyűk) is kipusztulnak; a járvány elhárítására vallási intézkedéseket hoznak; a betegség minden esetben vagy délről (Afrika, Etiópia, Egyiptom), vagy keletről érkezik nyugatra, emberi közvetítéssel (Duncan-Jones 1996, 111–115). Igaz, hogy ezek a témák visszatérően megjelennek Livius, Seneca és Plinius járványokról szóló leírásaiban, ettől azonban még nem kevésbé hihetőek.
- 37 Boak 1955.
- 38 *CIL* III 5567.
- 39 Scheidel 2002.
- 40 Bagnall 2002; a vita főként a *P. Oxy.* LXVI 4527 adólistájának értelmezése kapcsán folyt, amely 184/5-ben az Arsinoé-nomosban beszedett adókat tartalmazta. Van Minnen szerint az adó összege ebben az évben jelentősen alacsonyabb volt, mint a korábbi időszakokban, ami a magas halálozási ráta következménye (Van Minnen 2001). Ezt tagadja Bagnall, aki szerint semmi jel nem utal egy járványra (Bagnall 2000; 2002, 115–116; *contra* Van Minnen 2006, 163).
- 41 Greenberg 2003, 425.
- 42 Bruun 2007.
- 43 Kron 2012; Scheidel 2012.
- 44 Rossignol 2012.
- 45 Gilliam 1961.
- 46 Zuiderhoek 2009, 42–44.
- 47 Lo Cascio 1991, 710–716.
- 48 Zelener 2003.
- 49 Paine–Storey 2012.
- 50 Frier 2000, 814.
- 51 Perdrizet 1903.
- 52 Robert 1980, 404.
- 53 Tomlin 2014, 197.
- 54 Aizanoi: *MAMA* IX, 79.
- 55 Jones 2005.
- 56 *SEG* LIII 1587; Mitchell 2003, 151–155. A többi előfordulása: Vercovicium (Britannia), Corinium (Dalmatia), Volubilis és Banasa (Mauretania Tingitana), Cuicul (Mauretania Caesariensis), Nora (Sardinia), Gabii és Marruvium (Italia), Brigantium (Hispania).
- 57 *RIB* 1579.
- 58 *AE* 1990, 545.
- 59 *CIL* VIII 8351 = *ILS* 3230b.
- 60 *AE* 1929, 156.
- 61 *CIL* III 2880 = *ILS* 3230a.
- 62 *AE* 1986, 119.
- 63 Busine 2005, 184.
- 64 Birley 1974; vö. Parke 1985, 160–162.
- 65 Parke 1985, 150–157; Faraone 1992, 61–62; Jones 2005, 298.
- 66 Busine 2005, 117.
- 67 *BE* 1967, p. 544.
- 68 *IGRR* IV 360.
- 69 *SEG* XLI 981; Graf 1992, 271–273.

## Bibliográfia

- Bagnall, R. S. 2000. „P. Oxy. 4527 and the Antonine Plague in Egypt: Death or Flight?": *Journal of Roman Archaeology* 13, 288–292.
- Bagnall, R. S. 2002. „The Effects of Plague: Model and Evidence": *Journal of Roman Archaeology* 15, 114–120.
- Birley, E. 1974. „Cohors I Tungrorum and the Oracle of the Clarian Apollo": *Chiron* 4, 511–513.
- Blanchard, P. – Castex, D. – Coquerelle, M. – Giullianni, R. – Ricciardi, M. 2007. „A Mass Grave from the Catacombs of Saint Peter and Marcellinus in Rome, Second–Third Century AD": *Antiquity* 81, 989–998.
- Boak, A. E. R. 1955. „The Population of Roman and Byzantine Karanis": *Historia* 4/2–3, 157–162.
- Broux, Y. – Clarysse, W. 2004. „Two Greek Funerary Stelae from Lydia and the Antonine Plague": *Tyche* 24, 27–33.
- Bruun, C. 2007. „The Antonine Plague and the Third-Century Crisis": O. Hekster – G. de Kleijn – D. Sloopjes (szerk.): *Crisis and the Roman Empire: Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire, Nijmegen, June 20–24, 2006. Impact of Empire 7*. Leiden–Boston, 201–218.
- Busine, L. 2005. *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II<sup>e</sup>–VI<sup>e</sup> siècles)*. Leiden.
- Davis, D. E. 1986. „The Scarcity of Rats and the Black Death. An Ecological History": *Journal of Interdisciplinary History* 16, 455–470.
- Degrassi, A. 1963. „Epigraphica 1; 5: Testimonianze epigrafiche vere o presunte di epidemie della età imperiale in Italia": *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 8/9, 154–161 [= *Scritti vari di antichità* 3. Venise–Trieste, 1967, 19–28].

- Duncan-Jones, R. P. 1996. „The Impact of the Antoine Plague”: *Journal of Roman Archaeology* 9, 108–136.
- Faraone, C. A. 1992. „Dangerous Gods and Powerful Statues”: C. A. Faraone (szerk.): *Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*. New York – Oxford.
- Ferenczy E. – Maróti E. – Hahn I. 1992. *Az ókori Róma története*. Budapest.
- Frier, B. W. 2000. „Demography”: P. Garnsey – D. Rathbone – A. K. Bowman (szerk.): *Cambridge Ancient History*. 2<sup>nd</sup> edition. Vol. XI. Cambridge, 787–816.
- Gibbon, E. 1776. *Decline and Fall of the Roman Empire*. London.
- Gilliam, J. E. 1961. „The Plague under Marcus Aurelius”: *American Journal of Philology* 73, 225–252.
- Gligor, M. – Bogdan, D. – Mazare, P. – Lipot, Ș. – Balteș, G. 2010. „Morminte romane din necropola de pe Dealul Furcilor de la Apulum”: *Terra Sebus* 2, 117–139.
- Graf, F. 1992. „An Oracle Against Pestilence from a Western Anatolian Town”: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 92, 267–277.
- Greenberg, J. 2003. „Plagued by Doubt: Reconsidering the Impact of a Mortality Crisis in the 2<sup>nd</sup> c. A. D.”: *Journal of Roman Archaeology* 16, 413–425.
- Havas E. – Hegyi W. Gy. – Szabó E. 2007. *Római történelem*. Budapest.
- Hankinson, R. J. 1994. „Galen’s Anatomical Procedures. A Second Century Debate in Medical Epistemology”: *ANRW* II. 37/2, 1834–1855.
- Jones, C. P. 2005. „Ten Dedications »To the Gods and Goddesses« and the Antonine Plague”: *Journal of Roman Archaeology* 18, 293–301.
- Jones, C. P. 2012. „Recruitment in Time of Plague: The Case of The-spiae”: Lo Cascio 2012, 79–85.
- Kovács P. 2008. „Galénos és a markomann háborúk”: *Debreceni Szemle* 16/1, 83–90.
- Kron, G. 2012. „Nutrition, Hygiene and Mortality. Setting Parameters for Roman Health and Life Expectancy Consistent with Our Comparative Evidence”: Lo Cascio 2012, 193–252.
- Littman, R. J. – Littman, M. L. 1973. „Galen and the Antonine Plague”: *American Journal of Philology* 94/3, 243–255.
- Lo Cascio, E. 1991. „Fra equilibria e crisi”: A. Schiavone (szerk.): *Storia di Roma*. Vol. II/2. Torino, 701–731.
- Lo Cascio, E. (szerk.) 2012. *L’impatto della „peste antonina”*. Pragma 22. Bari.
- McLynn, F. 2009. *Marcus Aurelius. A Life*. Cambridge, MA.
- McCormick, M. 2003. „Rats, Communications, and Plague. Toward an Ecological History”: *Journal of Interdisciplinary History* 34/1, 1–25.
- Mende B. G. 2003. „Pestis az ókorban”: *Ókor* 2/2–3, 10–18.
- Mitchell, S. 2003. „Inscriptions from Melli (Kocçaliler) in Pisidia”: *Anatolian Studies* 53, 139–159.
- Mitrofan, D. 2014. „The Antonine Plague in Dacia and Moesia Inferior”: *Journal of Ancient History and Archeology* 1/2, 9–13.
- Mrozek, S. 1988. „À propos de la répartition chronologique des inscriptions latines dans le Haut-Empire”: *Epigraphica* 50, 61–64.
- Németh Gy. – Hegyi W. Gy. 2011. *Görög–római történelem*. Budapest.
- Paine, R. R. – Storey, G. R. 2012. „The Alps as a Barrier to Epidemic Disease during the Republican Period: Implications for the Dynamic of Disease in Rome”: Lo Cascio 2012, 179–192.
- Parke, H. W. 1985. *The Oracles of Apollo in Asia Minor*. London.
- Perdrizet, P. 1903. „Une inscription d’Antioche qui reproduit un oracle d’Alexander d’Abonotichos”: *Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. 62–66.
- Robert, L. 1980. *À travers l’Asie Mineure*. Paris.
- Rossignol, B. 2012. „Le climat, les famines et la guerre. Éléments du contexte de la peste antonine”: Lo Cascio 2012, 87–122.
- Scheidel, W. 2002. „A Model of Demographic and Economic Change in Roman Egypt after the Antonine Plague”: *Journal of Roman Archaeology* 15, 97–114.
- Scheidel, W. 2012. „Roman Wellbeing and the Economic Consequences of the Antonine Plague”: Lo Cascio 2012, 265–295.
- Schlange-Schöningh, H. 2003. *Die römische Gesellschaft bei Galen: Biographie und Sozialgeschichte*. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 65. Berlin – New York.
- Schmidt, M. G. 2005. „Non extincta lues: Zu CIL III 5567”: *Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereines I (Festschrift Gerhard Winkler)* 149, 135–140.
- Silver, M. 2011. „Antonine Plague and Deactivation of Spanish Mines”: *Arctos* 45, 133–142.
- Simmonds, A. – Márquez-Grant, N. – Loe, L. 2008. *Life and Death in a Roman City: Excavation of a Roman Cemetery with a Mass Grave at 120–122 London Road, Gloucester*. Oxford Archaeology Monographs 6. Oxford.
- Storchi Marino, A. 2012. „Una rilettura delle fonti storico-letterarie sulla peste di età antonina”: Lo Cascio 2012, 29–62.
- Tomlin, R. S. O. 2014. „»Drive away the cloud of plague«. A Greek Amulet from Roman London”: R. Collins – F. McIntosh (szerk.): *Life in the Limes. Studies of People and Objects of the Roman Frontiers Presented to Lindsay Allason-Jones on the Occasion of Her Birthday and Retirement*. Oxford–Philadelphia, 197–205.
- Van Minnen, P. 2001. „P. Oxy. LXVI and the Antonine Plague in the Fayyum”: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 135, 175–177.
- Van Minnen, P. 2006. „The Changing World of the Cities in Later Roman Egypt”: J.-U. Krause – C. Witschel (szerk.): *Die Stadt in der Spätantike – Niedergang oder Wandel?* Stuttgart, 153–179.
- Wilson, A. 2002. „Machines, Power and the Ancient Economy”: *Journal of Roman Studies* 92, 1–32.
- Zelener, Y. 2003. *Smallpox and the Disintegration of the Roman Economy after 165 AD*. Ph.D. diss. New York, Columbia University.
- Zelener, Y. 2012. „Genetic Evidence, Density Dependence and Epidemiological Models of the Antonine Plague”: Lo Cascio 2012, 167–178.
- Zuiderhoek, A. 2009. „Government Centralization in Late Second and Third Century A.D. Asia Minor. A Working Hypothesis”: *Classical World* 103, 39–51.

Laura Carrara (1984) PhD, a Heidelbergi Tudományos Akadémia tübingeni kutatóhelyének tudományos munkatársa. Fő kutatási területei: görög irodalomtörténet, természeti katasztrófák az antik irodalomban. A Ióannés Malalas-féle világkrónika tudományos kommentárját készítő kutatócsoport tagja.

Az antik földrengésekről szóló, általa és Jonas Borsch által szerkesztett tanulmánykötet (*Erdbeben in der Antike. Deutungen – Folgen – Repräsentationen*) 2016-ban jelenik meg a Mohr Siebeck kiadónál.

# „Amikor minden üszkösen feketéllett, a szavak csillámlottak csupán”

## Mi az irodalom szerepe, ha kitör a katasztrófa?

Laura Carrara

Günter Grass 1979-ben megjelent, barátja és kollégája, Hans Werner Richter 70. születésnapjára ajánlott elbeszélésében, a *Vesztfál csevelyben* Günter Grass találkozót rendez néhány német barokk költőnek a vestfáliai zarándokhelyen, Telgteben, a harmincéves háború utolsó előtti évében (1647).<sup>1</sup> Az egybegyűlt írók szándéka, hogy az irodalom háborús időkben kialakult szomorú helyzetéről és a haza – véleményük szerint – ezzel összefüggésben álló hanyatlásáról beszélgesenek, és „egy-két szót váltsanak a politikáról” (Grass 1987, 21). Végül, úgy tűnik, kudarcba fullad a vállalkozás (politikai kiáltványuk szimbolikusan a tűz martaléka lesz); ám a találkozó első estéjén a szervező, Simon Dach még meg van győződve arról, hogy éppen egy költő-gyűlés bírhatna jelentőséggel a háború sújtotta Németország számára, hiszen – ahogy Dach éjjeli tünődése során megfogalmazza – „amikor minden üszkösen feketéllett, a szavak csillámlottak csupán” (Grass 1987, 21).

Amikor egy társadalom nehéz időket él át, az írók és értelmiségiek hamar explicit vagy éppen implicit nyomás alá kerülnek, hogy igazolják magukat, mégpedig nemcsak önmagukkal szemben,<sup>2</sup> hanem a nyilvánosság irányában is: mire jó az összes elképzelt világuk, a prózájuk és a költészetük, ha embertársaiknak a pusztá túlélés problémájával kell szembenéznüik?<sup>3</sup> A katasztrófa – okozza bár emberi tényező, mint a harmincéves háborút,<sup>4</sup> vagy legyen természeti eredetű, mint egy földrengés – kihívás elé állítja az írókat, hiszen ezáltal ők, akik pusztán „a szavak emberei” (Grass 1987, 7), olyan valósággal találják szemközt magukat, amely éppen a szót mint olyat teszi lehetetlenné vagy haszontalanná.

Ha létezik olyan kulturális áramlat az ókori görög irodalomban, amelynek „hasznát” és „hatását” a korabeli társadalomra gyakran megkérdőjelezzik, sőt az utóbbi évtizedekben kifejezetten tagadják, akkor az ún. második szofisztika ilyen. Üres „üveggyöngyjáték”, valóságtagadó nosztalgia,<sup>5</sup> olyan „buborék”,<sup>6</sup> amelynek nem sok lehetősége van – és érdekében sem áll – hatni a valóságra: ez volna a második szofisztika, amely a Krisztus utáni első két évszázad egyik legnagyobb irodalmi mozgalma volt, amennyiben az irodalmi termés mennyiségét és a szerzők számát tekintjük mérvadónak.<sup>7</sup> A második szofisztika kulturális jelenlétén túl a kereszténység első évszázadai a Római Birodalom keleti provinciáiban egy egészen másfajta jelenség miatt is kitűnnek: a gyakran bekövetkező súlyos földrengések miatt, amelyekről a források meglehetősen részletesen tudósítanak. A földrengéseknek és az irodalomnak a második szofisztika időszakában megfigyelhető viszonya képezi jelen fejtegetéseim tárgyát, amelyek középpontjában az irodalmi alkotó munka „rendet nélkülöző időben”<sup>8</sup> betöltött szerepe és jelentősége áll. A két „világ” egy olyan szövegcsoporthoz találkozik, amelynek szerzője a második szofisztika egyik jelentős képviselője, Ailios Aristeidész, és amely éppen egy földrengés – Smyrna, Kr. u. 177 – kapcsán született. A 18., 19., 20. és 21. beszédről van szó (Keil kiadásának számozása szerint), amelyek a következő néven ismertek: *Monódia, Levél a császároknak, Palinódia, II. Smyrna-levél*.<sup>9</sup>

A szövegeket természetesen részletesen elemezték már korábban, már ami az alapjukul szolgáló konkrét eseményt, vagyis az említett földrengést és annak következmé-



nyeit illeti; mindenekelőtt a *Levél a császároknak* – Aristeidész szenvedélyes kérése Marcus Aureliushoz és Commodushoz, amely Smyrna (a mai Izmir, Törökország) újjáépítését sürgeti – váltott ki komoly vitát arról, hogy vajon támogatták volna-e a császárok a beszélő felhívása nélkül is a várost, vagy pedig mégis csak Aristeidész „szárnyas szavai” jelentették a döntő érvet a segítségnyújtáshoz.<sup>10</sup> Erre a sokat tárgyalt kérdésre később röviden visszatérek majd; ám most egy teljesen másik megközelítést alkalmazok. Először is szeretném megmutatni, hogy ezek az aristeidési szövegek még a leginkább egyértelműen „szofista” (azaz látszólag ahistorikus és önmagukra vonatkozó) mozzanataikban is relevánsan kapcsolódnak társadalomtörténeti kontextusukhoz; másrészt pedig, hogy ezek a kapcsolódási pontok nem irodalmi megformálásuk alól vagy mögül „áshatóak elő”, hanem éppen ezen a médiumon keresztül – a saját konvencióik, struktúrájuk és tartalmuk révén – jutnak kifejezésre. Az említett kapcsolódási pontok és azok kifejezőmódjának elemzése vezet el a jelen fejtegetéseim alapjául szolgáló tézishez: az Aristeidész Smyrna-beszédeihez hasonló irodalmi művek a katasztrófát követő időszakban „rendteremtő instanciaként” szolgálhatnak, mégpedig azért, mert – legalább annyira vagy még inkább, mint az ilyen esetekben bevethető más eszközök – alapvető „rendteremtő” teljesítményt nyújtanak az érintettek számára: (1) kanalizálják a gyászt, és megerősítik a közösséget; (2) a rendkívülit újra a megszokott-ra redukálják; valamint (3) jövőperspektívát teremtenek, felhívva a figyelmet a katasztrófa előtti és utáni időszak közötti folyamatosságot biztosító összetevőkre. Ezt az állítást három Smyrna-beszéd elemzésén keresztül szeretném megvilágítani, szükségszerűen bevonva egy, a földrengés előtti időből, szintén Aristeidész tollából származó Smyrna-beszédet is (*Or.* 17).

A már említett, a császároknak címzett levéllel kezdem (*Or.* 19 Keil), tehát azzal a szöveggel, amelynek, mint említettem, a legújabb kutatás bizonyos önmagán túlmutató „politikai” jelentőséget tulajdonít.<sup>11</sup> Véleményem szerint ezt a hatást nem csak a patetikus, kifejezetten a tárgyról szóló felhívások érik el, mint ahogy rögtön a levél elején is láthatjuk:

*Smyrna, Ázsia éke, birodalmatok büszkesége, romokban hever, tüztől és földrengéstől sújtva. Nyújtsatok, az istenekre kérlek benneteket, nyújtsatok segítő kezet, ahogyan illik.*

Olyan toposzok felhasználása is segít ebben, amelyek a *laudes urbium* (a városok dicsérete) műfajának megszokott nyelvéhez tartoznak, és amelyek önmagukban semmilyen kapcsolatban nem állnak a földrengéssel – ám egy olyan kiváló szónok, mint Aristeidész, addig tudja forgatni ezeket a közhelyeket, amíg el nem kezdenek működni az adott szituációban, és megfelelő argumentációs eszköznek nem bizonyulnak. Így például az *enkómionok* bevett eleme a provinciális városok Róma dicsőségének előmozdításában szerzett érdemeinek méltatása, amit Aristeidész más alkalommal akár még bosszankodva félre is tesz; így például a földrengés előtt keletkezett *I. Smyrna-levélben* ezt mondja:<sup>12</sup>

*Sok más harcot is említhetnénk, különösen azokat, amelyeket nemrégiben értetek és veletek harcoltunk meg minden lehetséges alkalommal – olyan leírás volna ez, amely sok időt venne igénybe. De miért is időznénk ezeknél az eseményeknél?*



1. kép. Ailius Aristeidész márványszobra. Róma, Vatikáni Múzeum (forrás: Wikipedia)

És éppen ezt, az *I. Smyrna-levélben* műfaji toposzként megjelenő elemet fejt ki hosszan a *Levélben*:

*Ám nem pusztán szépségével szolgált rá a város a megmentésre, hanem azzal a lojalitással is, amelyet irányotokban mutatott minden időkben: hiszen részt vállalt az Antiochos elleni harcban, az Aristonikos elleni harcban, ellenállt az ostromoknak, nem jelentéktelen harcokban küzdött, és minderről nem is olyan régen még a kapuin található emlékeztető jelek tanúskodtak. Amikor pedig később a seregeknek már ruhája sem volt, és a vezérek elesett, akkor a város polgárai bevették a városba és a mai kapukon belülré temették el, a katonáknak pedig mindenki adott egyet-egyét a saját ruhái közül.<sup>13</sup>*

Smyrna hellénisztikus kori történelmének fenti tömör összefoglalása eléggé kézenfekvő célt szolgál, amelyet maga Aristeidész is kifejt: azért idézi a császárok emlékezetébe Smyrna

Rómáért végrehajtott „hőstetteit”, hogy megnyerje jóindulatukat.<sup>14</sup> A múlt érdemeinek olyan újra-tudatosításáról van tehát szó, amely lekötelezi a császárokat a város felé, jó esélyeket teremtve az újjáépítésnek. Ebben az esetben a toposz kifejtése sürgető aktuális ügyet szolgál.

A *Palinódiaként* emlegetett 20. beszédben, amelyet Aristeidész néhány hónappal a földrengés után írt meg és „Ázsia egész közösségének” küldött el, más példákat is láthatunk toposzok rafinált, a földrengés által megkérdőjelezett rend helyreállítását szolgáló aktualizálására.<sup>15</sup> Smyrna újjáépítése már folyamatban, és a város új virágkorát éli (legalábbis Aristeidész szerint); mindez pedig azoknak a császári pénzadományoknak köszönhető, amelyeket maga Aristeidész kért a 19. beszédben. Hiszen a császári segítség, még ha elvárták és szükségesnek is mutatkozott, mint Smyrna esetében, akkor is felvetette a kedvezményezett város autonómiájának (vagy legalábbis az autonómia látszatának) sérülését:<sup>16</sup> így Smyrnában is mindenáron meg kellett akadályozni, hogy a császári adományok „alamizsnaként” kerüljenek be a köztudatba, különösen, ha ennek „Ázsia közösségének” többi tagja is tanúja volt, tehát mindazon városok küldöttei, amelyekkel szembeni fölényét Smyrna az évtizedek óta tartó rangviszályban oly erősen bizonygatta.<sup>17</sup>

Aristeidész tudatában volt ennek a problémának, és meg is oldotta, méghozzá egy toposz segítségével. A bemutató beszédekről szóló első értekezésében Menandros rétor „Eredet” címszó alatt (353.5–359.15) elmagyarázza, miként kell megírni egy város *enkómionját*. A dicséret mindenekelőtt a város alapítóját illeti (353.5–30). Ez a toposz végigvonul a Smyrna-beszédeken, bár kontextustól függően szándékosan kisebb-nagyobb változtatásokkal.<sup>18</sup> A bevett séma szerint – amely például Strabónnál jól megfigyelhető – Aristeidész mindig abból indul ki, hogy a történelem során Smyrnát *háromszor* alapították meg,<sup>19</sup> ám a három lehetséges helyet különböző beszédeiben a helyi hagyományok sokaságából kiválasztott különböző alapítók neveivel tölti be:<sup>20</sup> a 17.2–5-ben és a 21.3–4-ben az alapítók sora Pelops, Théseus és Nagy Sándor; a 19.4-ben Lysimachost, Nagy Sándort és Théseust egy *praeteritióba* foglalja bele, „melyben felszólítja a császárokat, hogy legyenek a város új alapítói”;<sup>21</sup> a 20.5-ben pedig – az újjáépítés megkezdése után – ténylegesen fel is veszi a császárokat az alapítók sorába Théseus és Nagy Sándor után:

*Korábban Théseust és Alexandrost ünnepeltük, előbbi hitem szerint azért, mert a leginkább emberbarát volt a görögök között, utóbbit pedig mint a harcban tanúsított*



2. kép. Az egykori Smyrna agorájának romjai a mai Izmir város területén (forrás: Wikipedia)

bátorsága miatt a leginkább csodálatra méltó királyt; ám most még csillogóbb és hatalmasabb alapítókat (oikistas) kaptunk a korábbiakhoz (...). Így tehát úgy tűnik, minden a számára kijelölt mederben haladt. Théseus vitte végbe az első alapítást, Alexandros kibővítette a várost mai alakjára, és a harmadik kéz, a mindenhatóké, felemeli és újra-rendezi.<sup>22</sup>

Aristeidés itt hallgat a további lehetséges alapítókról, Pelopstról, a smyrnai amazonokról, valamint Lysimachosról: számára a császárok segítségével kivitelezett (újra)alapítás (még mindig) a harmadik. Másként fogalmazva: a földrengés után újjáépített Smyrnára még mindig érvényes az, amit a földrengés előtt írt 17. beszédben megfogalmazott, tehát hogy Smyrna (még mindig) „az ősvárostól számítva a harmadik” (17.2). Aristeidés a 20. beszédben, amennyire csak lehetséges, megpróbálja elmosni a földrengés által okozott pusztítás tényét, olyannyira, hogy azt állítja: Smyrnában „minden a számára kijelölt mederben haladt”, mintha a császárok akciója pusztán a már korábban említett „három alapítási fázis sémáját” beteljesítő – és bizonyos értelemben előre látott, sőt teleologikusan szükséges – utolsó lépés volna. Aristeidésnek sikerül az a mutatvány, hogy egy zavaró tényezőt – ti. a császárok beavatkozását a város életébe egy természeti katasztrófa után – az élet megszokott medrébe tereljen, mégpedig az *enkómion* retorikájának segítségével, amely biztosítja az eszköztárat (a *topos tu genust*, az alapítók magasztalásával) az idegen császárok integrálásához a város énképébe: az *oikistés* („alapító”) szó önmagában tompítja a császárok beavatkozásának kellemetlen voltát, hiszen az alapítói miatt nem kell szégyenkeznie a városnak, sőt büszke lehet rájuk.<sup>23</sup>

A Smyrna-beszédeknek a retorikai toposzok életre keltéséből kiinduló olvasata végül egy olyan szöveghely megvilágításához is hozzájárulhat, amely már sok fejtörést okozott a kutatóknak, és amelyre véleményem szerint eddig nem született kielégítő magyarázat: az utolsó Smyrna-beszéd záró bekezdéseiről van szó (21.14–15). Ez a beszéd a kutatás jelenlegi állása szerint ugyanazt a beszédszituációt feltételezi, mint az *I. Smyrna-levél*, tehát egy római helytartó Smyrnába érkezésekor elhangzott üdvözlő beszéddel (*prosphónematikos*) van dolgunk;<sup>24</sup> ám az előbbtől eltérően a *II. Smyrna-levél* már a Kr. u. 177-es földrengés után született. Miután a szöveg 10–13. bekezdéseiben Aristeidés bőségesen méltatta a város már majdnem befejezett újjáépítését, kvázi metatextuális gesztussal<sup>25</sup> felhívja a figyelmet a beszéd alapjául szolgáló *laudes urbium*-motívumra: „a Melés [Smyrna folyója] méltatását átengedem másoknak” (21.14).<sup>26</sup> Ez a bejelentés azért meglepő, mert a táj természeti szépségeinek (*physis*) méltatása magától értetődő módon hozzátartozott az *enkómion* „kötelező pontjaihoz”. Menandros rétor első értekezése a bemutató beszédekről többször is tárgyalja ezt a pontot: amennyiben egy hely (*chóra*) természetét (*physis*) kell dicsérni, úgy el kell mondani róla, hogy „kiaszott és víztelen, vagy pedig ragyogó és vízben gazdag” (345.1–2); egy város (*polis*) *enkómion*járól szóló rész pedig további utasításokat tartalmaz a folyókkal kapcsolatban (347.7–9; 349.25–27).

Ennek a – többek közt Menandros rétornál kifejtett – szokásnak megfelelően Aristeidés becsülettel magasztalta is a Melést a még a földrengés előtt született 17. beszédben (14–15):

Dísz ő a kapuk előtt, aki Apollón Agyieusként őrzi a város bejáratát: Melés a neve, a forrásától egészen a tengerig a nimfák csatornája és folyóvízű fürdője, majd egy rövid szakasz után Néreus Néreidáit fogadja. A Melés üregek-ből, épületekből, fákból és a folyó ágyának közepéből fakad, és előretör (...) egészen a tengerig. Felső forrásvidéke kör alakú, és leginkább egy nyaklánchoz hasonlatos, az alsó szakasza viszont olyan, mint a hullámozó tengerszoros. A torkolatnál zúg a legkevésbé, inkább kisimitja a háborgó hullámokat és lágyan összekapcsolódik a tengerrel, felduzzasztva azt, ha a szelek feléje hajtják, és vele tart, amikor visszalép. Egységes felületet mutat a kétféle víz, úgy, hogy nem is láthatjuk meg egyesülésük pontos helyét. Azt pedig, hogy halak nyüzsögnek benne, amelyek olyan szelídek, hogy a parton tartózkodó emberek lakomáin is részt vesznek, a fuvola hangjára helyükön táncra perdülnek, és féktelen jókedvükben bukfencet hánynak, ezt bármelyik gyerek el tudja mondani, és mindenki láthatja. A folyó nemes szülötte Homéros, minden görög közös nevelője és barátja, akivel minden gyerek megismerkedik az apja révén. Ezért úgy vélem, mindenki helyesen jár el, amikor első beszédét, ahogy az első hajszálat is, a Melés forrásához viszi – Homéros szerint a Spercheioséhoz – mintegy áldozatként, és Homéros kedvéért megénekli a folyót.

Az a bejelentés, hogy a Melés méltatását másoknak engedi át, pusztán *praeteritió*nak tekinthető a 21.14-ben, hiszen Aristeidés valójában nagyon is magára vállalja ezt a feladatot, sőt beszédét ezzel a magasztalással koronázza meg. A záró rész kiemelt jellege, valamint az említett *praeteritio* különleges figyelmet irányít a Melés folyó dicséretére az *Or.* 21-ben. Aristeidés itt egy olyan elemhez nyúl vissza és fejt ki azt részletesen, amelyet az *Or.* 17-ben már röviden megemlített: a folyó kör alakú formájáról van szó, amely miatt egy lánchoz hasonlítható.<sup>27</sup>

*A Melés méltatását átengedem másoknak. Noha legjobban mégis ő méltatja magát, ha megfigyeljük, mennyire egyforma mértékben érinti nyár és tél, hogy esőzések idején sem válik erőszakossá, de a szárazság sem téríti el, hanem, akár csak a többi állandó dolog, örökösen megtartja ugyanazt az alakot és ugyanazt a színt. A Melés nem is változókéony, és természetével ellentétes volna a távozás; mintha szeretője volna a városnak, aki nem mer túlságosan eltávolodni tőle, mert, úgy hiszem, múlhatatlanul szereti és múlhatatlanul óvja. Így húzódik végig a város egy részén, és ugyanott ér véget, ahol elindult. Ezt az utóéneket [a Melésről] – nyilván a nimfák hatására – mintegy elragadtatásban írtam, anélkül, hogy szándékomban állt volna.*

Feltűnő, hogy a Melés méltatott tulajdonságai a természeti erőkkal szemben tanúsított közömbössége, változtathatatlansága, mozdíthatatlansága, a város iránti kitartó szeretete és örök hűsége, amelyek az ölelés képében teljeseznek ki. A dicséret más lehetséges tárgyairól, amelyek az *Or.* 17-ben még megjelennek – a nimfák fürdőiről, a táncoló halakról, a Melés mellett született (Melésigenés) Homérosról – immár nem esik szó. És még ha Aristeidés ezt állítja is, a Melésnek az *Or.* 21-ben ily módon megalkotott ábrázolása nem valamiféle elragadta-

tás következménye, hanem éppenséggel a *physis*-téma gondos kidolgozása, amelyben a szerző a hangsúlyt szándékosan egy olyan aspektusra helyezi, amelyre a katasztrófa utáni időszakban különösen érzékenyek voltak a smyrnaiak, hogy ti. nem minden veszítette el a városukban visszavonhatatlanul az eredeti – és szép – formáját, és a régi Smyrna nyomai, így a Melés is, még mindig láthatóak. A folyó továbbra is szereti és védi a várost, és a föld mozgásának hatására nem vált az ellenségévé, amennyiben a földrengés okozta károkat nem súlyosbította például áradással. A Melés rászolgált a dicséretre, hiszen nem volt magától értetődő az, hogy nyugodt maradt: a hidrogeológiai áttörések az ókorban is a földrengés következményei közé számítottak (vö. pl. Cassius Dio LXVIII. 25. 6: „és sok víz, amely korábban nem volt látható, a felszínre tört, míg számos folyó elapadt”). Innen olvasva<sup>28</sup> az *Or.* 21 Melés-szakasza nem a témához nem tartozó elkalandozás („a Melés méltatását átengedem másoknak”), amely magát a szerzőt is elbizonytalanítja (vö. „elragadtatás”), és pusztán a retorikai előírások okán kerül bele a szövegbe, hanem éppenséggel annak a példája, hogy az előírások végrehajtása mindennek nevezhető, csak épp mechanikusnak nem, ráadásul társadalmilag releváns, „rendet teremtő” üzenettel gazdagodhatott.

Aristeidés Smyrna-beszédeinek példáján jól látszik, hogy a rend egy szélsőséges természeti esemény által kiváltott megbomlásának milyen hatásos ellenszere lehet az irodalom teremtő ereje. Az irodalom – egy Grass-kutató szavaival – megpróbál „rendet teremteni a nagy zűrzavar peremén”,<sup>29</sup> hiszen képes olyan világot alkotni, amelyben alig változott valami – vagy ha mégis, csak a dolgok javára. Az irodalom pansz-

kodhat, alapíthat új identitásokat vagy védheti a régit, mutathat a jövőbe, és – Günter Grass szavaival – „a tehetetlenségtől kicsikarhat egy halk »csakazértist« (Grass 1987, 86–87).<sup>30</sup>

A korábban röviden érintett kérdés, hogy Aristeidés *Levelé*-nek cselekvési javaslati valóban az indítógomb megnyomását jelentették-e a császárok segítő szándékának vonatkozásában, nem válaszolható meg teljes bizonyossággal. Már a kicsit későbbi kortárs, az életrajzíró Philostratos is árnyaltabb elemzést javasol Aristeidés szavai és Marcus Aurelius tettei viszonyát illetően, és kizárja az egyértelmű „igen/nem” alternatívákat:

*Ezt nem azért mondom, mintha nem a császár állította volna helyre a lerombolt várost, amelyet, ameddig az állt, csodált, hanem azért, mert fejedelmi és nemes természetű emberek, amennyiben tanács és rábeszélés biztatja őket, még inkább fellángolnak, és ez nagy buzgalommal unszolja őket a jócselekedetekre.*

A lényeg azonban sokkal inkább az, hogy Aristeidés „szárnyas szavai” – *stricto sensu* politikai hatékonyságuktól eltekintve – politikailag *lato sensu* működtek, vagyis a polis élete szempontjából voltak relevánsak, amennyiben hozzájárultak ahhoz, hogy saját tartalmukkal és formájukkal (amelyekre a fent felsoroltakon túl számos más példa is akad) segítsenek feldolgozni a földrengés által okozott traumát, és ezáltal megtartsák a fenyegetett társadalmi rendet.<sup>31</sup> Ahol „minden üszkösön feketélt”, ott már ez is sokat jelentett.

Verebics Éva Petra fordítása

## Jegyzetek

A szerző német nyelvű konferencia-előadásán alapuló tanulmány az itt olvasható magyar fordításban jelenik meg először. Az olasz idézetek fordításáért köszönet Konrád Eszternek. (*A szerk.*)

- 1 Az elbeszélés alkalmi jellegéhez, amelyben a barokk költői kör mögött a Richter által 1947-ben alapított „Gruppe 47” sejlik fel (anélkül, hogy a külső indíték kárára válna a cselekmény belső zártságának), vö. Hoffmeister 1981, 178; Zimmermann 1988, 141–148, 157–158; Graf 1989, 282–283; Steinig 1992, 188, 200–201, 204–209; Tucci 2006, 104–107, 114, 118–121.
- 2 Az a kérdés, hogy vajon az irodalom képes-e, és ha igen, milyen mértékben képes az emberi kifejezőkészséget látszólag meghaladó szélsőséges eseményeket és helyzeteket (legyen az háború vagy a kalkuttai nyomor, mint *A halban*) mindennek ellenére közvetíteni („hogyan képviselhető a valóság a játékban”), már a hatvanas évektől erősen foglalkoztatta Grass: vö. Hoffmeister 1981, 280; Zimmermann 1988, 162; Graf 1989, 285, 291.
- 3 Az irodalom és a valóság viszonyának ezen aspektusáról („mennyire kell a játéknak a valóság részévé válnia”) Grassnál és különösen a *Vesztfál csevelyben* lásd Hoffmeister 1981 (idézet a 280. oldalról); Zimmermann 1988, 162; Steinig 1992, 192–193; Graf 1989, 286; Tucci 2006, 107.
- 4 Vagy éppen a második világháború, amelyre Grass gondolatai az elbeszélés fikciója mögül irányulnak. Arról a Grass generációja számára égető problémáról van szó, amelyet Theodor W. Adorno alábbi mondata foglal össze tömören: „Auschwitz után verset írni barbárság.” Ehhez lásd Steinig 1992, 198; Tucci 2006, 105–106; 111–113.

- 5 A definíció Alcocktól (2001, 323) származik, aki azonban szembe száll ezzel az állásponttal.
- 6 A „buborék” definíciója Brunttól (1994) ered, és azt a kiemelkedő „politikai” jelentőséget kérdőjelezi meg, amelyet Bowersock alapműve (1969) a második szofisztikának tulajdonít. Bowersock értékelését korábban már Bowie is kritizálta (1982).
- 7 Természetesen nem az egyetlen korabeli irányzat volt, még a prózán belül sem: vö. Brunt 1994, 37–46. Maga a „második szofisztika” megnevezés közismerten Philostratos *Vitae Sophistarum* (Kr. u. 200 körül) című művére vezethető vissza.
- 8 Günter Grass „gonosz időkről” beszél *A hal* című regényében.
- 9 A Smyrna-beszédek fordításának alapját Schwarz 1885-ös fordítása képezte, bizonyos szükséges változtatásokkal és – mindenképp előttről helyesírási – aktualizálással.
- 10 Aristeidés levelének valódi hatékonysága ellen érvel Brunt 1994, 34, 37. jegyzet: „Az uralkodók Augustus óta támogatták a katasztrófák által sújtott városokat (*Res gestae* App. 4); Marcus Aurelius csak követte ezt a hagyományt.” Ezzel szemben foglal állást Anderson 2007, 341 („Félrevezető azt gondolni, hogy minden, ami fennmaradt, »puszta retorika«, vagy éppenséggel hogy az olyan művek, amelyek nagymértékben retorikai eszközökre támaszkodnak, ne járulhattak volna hozzá valamilyen módon a társadalmi és politikai valósághoz. Legalábbis valamiféle tanújelét láthatjuk annak, hogy például Ailios Aristeidés és társai valóban hatásos beszédet tudtak írni a város helyreállítása érdekében a nagyon is valóságos katasztrófának számító földrengés után. Philostratos konkrétan utal Aristeidés folyamodványára, amelyet a smyrnai földrengés után Marcus Aureliusnak címzett”); és mindenképp

- Franco 2005, 486–487, 497–498, 509–510. Még a második szofisztika tényleges hatásában erősen kételkedő Bowie is Aristeidés mellett áll ebben az esetben: „Természetesen emlékeznünk kell arra, hogy a szofista Aristeidés levele állítólag könnyekig meghatotta Marcust, és ezáltal biztosította a segílyt a földrengéstől sújtott Smyrna számára” (Bowie 1982, 38; vö. még 51).
- 11 Vö. 10. jegyzet.
  - 12 Az *I. Smyrna-levél* esetében olyan beszédről van szó, amely egy Smyrnába érkező római helytartó dicséretére született. A beszéd címzettjének és indítékának kérdéséhez lásd Behr 1981, 356, 1. jegyzet.
  - 13 Az említett események történeti analiziséhez lásd Franco 2005, 450–470, 483.
  - 14 Aristeidés arra törekszik, hogy a Smyrna és Róma között fennálló kapcsolatok történetét mintegy kontinuumként rekonstruálja, mintha a politikai struktúrák és a hatalmi viszonyok a korai hellénisztikus kor óta semmit nem változtak volna. A város „önállóságának” látszata megőrződik, legalábbis a retorika világában: „A város mint olyan nem »római«, hanem görög: semmi változás nem látszik a pozíciójában, az önállóságában... Nincs szakadás a folytonosságban a Kr. e. 2. századi diplomáciai kapcsolatok és a provincia aktuális valósága között: minden egy folytonos és változatlan kapcsolatban belüli fejlődésének tűnik. A birodalom a maga adminisztrációs struktúráival mintha egyáltalán nem is – vagy éppen csak hogy – létezne” (Franco 2005, 451).
  - 15 A beszéd címzettjének és indítékának kérdéséhez lásd Behr 1968, 113; Behr 1981, 360, 1. jegyzet.
  - 16 „Ez [a különleges megbízottak terepszemlére küldése] minden bizonnyal komoly beavatkozást jelentett a városok amúgy megszemenően komolyan vett önkormányzásába, amelyet azonban az érintettek teljességgel vállalhatónak és megfelelőnek tartottak” (Waldherr 2001, 5).
  - 17 Merkelbach 1978, 289–290, 292–296.
  - 18 A „variáció egy témára” különböző okaihoz lásd Franco átfogó elemzését: 2005, 425–450.
  - 19 „Így Ailios Aristeidés Kr. u. 157 és 179 között írt beszédek egy csoportjában vázolja Smyrna évezredes várostörténetét. A város *katabasisa* a *Törvények* egy passzusára hivatkozik (677a), melyben Platón Dardania – a mítikus erődített város az Ida lábainál, melyet később átköltöztettek a trójai síkságra és átkereszteltek Ilionra (Trója) – leereszkedésének példájára utal, a civilizáció általános elméletének kontextusában. A *három fázis* [kiemelés tölem – L. C.] a vízőzön folyamatos visszavonulásával áll összefüggésben: az emberek először a hegyek csúcán, majd ezeknek a lankáin, végül a síkságokon telepedtek meg. Ezt az elméletet jól ismeri Strabón (XIII. 1. 25.12–16)” (Ragone 1996, 903).
  - 20 „A »három város« egy, az eltérő tradíciók által összekuszált rétegződést foglalt magában, számos variánssal, melyeket csak egy ügyes válogatás tudott alkalomról alkalomra összeegyeztethetővé tenni” (Franco 2005, 427).
  - 21 Leschhorn 1984, 274.
  - 22 „Amikor Aristeidés Théseust nevezi meg a város első alapítójaként, aztán Nagy Sándort, majd a császárokat, hármass priamolát hoz létre, amely a méltatás megszokott eljárásait tökéletesíti a retorikai túlzás szellemében. Ha Théseus volt a görögök közül a leginkább emberbarát, ha Nagy Sándor volt a leginkább csodálatra méltó harci erényei miatt, a jelenlegi alapítók mindkettőt fölülmúlták” (Franco 2005, 485).
  - 23 „Aristeidés... a császárok és a város (vagy inkább annak szónoka) »duettjévé« redukálja mindezt, kihasználva a hellénisztikus terminológiát, hogy úgy írja le az alapítók szerepét, mintha ők is Smyrna lakosai lettek volna. Aristeidés tehát a tagadás útját választja: a város, mely jó kapcsolatot ápol a királyával és a király, aki jutalomban részesíti a várost, már-már azt sugallják, hogy hihetünk az autonómia látszatának” (Franco 2005, 505–506).
  - 24 A *II. Smyrna-levél* megszólítottja annak a kormányzónak a fia, aki az *I. levél* címzettje volt: ugyanis fiatal emberként elkísérte apját annak első hivatalos smyrnai látogatására, és ebből az alkalomból hallhatta az *I. Smyrna-levelet* (vö. *Or.* 21.3). A két *Smyrna-levél* kommunikációs konstellációjának fenti rekonstruálásához lásd Behr 1968, 91, 1a. jegyzet; Behr 1981, 361, 1. jegyzet. Behr a két férfi személyazonosságának meghatározására is kísérletet tesz; ez a rekonstrukció a tudomány jelenlegi állása szerint biztosnak számít: vö. Franco 2005, 388, 19. és 20. jegyzetek, valamint a hozzá tartozó bibliográfia. Sokáig azt hitték, hogy a két *Smyrna-levél*ben megszólított apa és fia azonosak Marcus Aureliusszal és Commodusszal: az *I. levél* a császár Kr. u. 176-os Smyrnába látogatását ünnepelné, a földrengés után született *II. Smyrna-levél* pedig Commodust hívná meg, hogy újra látogassa meg a várost – és háriítsa el a földrengés okozta károkat. Így Boulanger 1923, 384 és Bowie 1982, 38, 35. jegyzet.
  - 25 Ez emlékeztet az *Or.* 17.7-ben kimondott ítéletre arról, hogy a múlt érdemeinek dicsérete mennyire „toposz-szerű”.
  - 26 Nem világos, hogy kit ért „mások” alatt. A Melés leírása után azt mondja Aristeidés: „a beszédnek úgy ezt, mint a másik részét meg kell őrizni a tanítványok számára” (*Or.* 21.15). Ebben Keil (1898, 27) utalást vél felfedezni arra, hogy a híres szónok mellett annak egyik tanítványa is tarthatott egy beszédet a kormányzó tiszteletére, amelyben a város fő folyójának szokásos magasztalása lehetett legjobban kidolgozva (osztja ezt a véleményt Hug 1912, 123; ellenzi viszont Boulanger 1923, 390, 1. jegyzet: „Ez nyilvánvalóan erőltetett magyarázat”). A legújabb kutatások szerint nem egyértelmű, hogy Aristeidésnek a többi szofistához hasonlóan saját iskolája lett volna; vö. Brunt 1994, 33: „Aristeidésnek valószínűleg nem voltak tanítványai.”
  - 27 Arra, hogy Aristeidés két teljes bekezdésen keresztül kizárólag ezt a témát tárgyalja, már Boulanger (1923, 390) is figyelte, de anélkül, hogy ebből következtetéseket vont volna le a szakasz értelmezésére nézve, amely számára „mysterieux” maradt (uo., 1. jegyzet). Hug 1912 értelmezéséhez lásd a következő jegyzetet.
  - 28 Hug (1912, 124) szintén komolyan veszi a méltatást, amely a folyónak a város irányában mutatott hűségét dicséri, noha ő még a *II. Smyrna-levél* kommunikációs helyzetének régi, hibásnak bizonyult értelmezéséből indul ki (lásd fent a 24. jegyzetet): „A Melés ábrázolásában Commodusnak címzett rejtett intést találhatunk. Hiszen a rétor szándékosan nem azt dicséri a Melésben, ami változékony, mint a 17. beszédben, hanem annak legszebb tulajdonságát, hogy ti. mindig azonos önmagával, és szeretettel fordul a város felé. Nem azt akarja mondani ezzel, hogy az uralkodó *kharisa* legyen a város számára *asbestos* (múlhatatlan)? Ehhez a gondolat-hoz vezet minket a záró mondat is, amelyen a legnagyobb hangsúly van: »Újítsa meg Commodus apjának uralmát, azaz maradjon meg benne az a jóindulat, amely Marcus császár sajátja volt.«”
  - 29 Hoffmeister 1981, 278.
  - 30 Azt, hogy Schütz Henrik szász udvari karmester ezen szavaiban az elbeszélés egyik központi üzenete hangzik el, amely az irodalmi alkotás értelmét és célját mutatja meg „rend nélküli időkben”, egyhangúlag felismerte a kutatás: vö. Hoffmeister 1981, 286; Graf 1989, 286–293; Tucci 2006, 119–121.
  - 31 Vö. Franco 2005, 318.

## Bibliográfia

## Források

- Christian, A. H. 1855. *Flavius Philostratus, des Älteren, Werke. Dritte Abtheilung. Briefe des Apollonius; Lebensbeschreibungen der Sophisten; und kleine Schriften*. Stuttgart.
- Grass, G. 1987. *Vesztfál csevely*. Ford. Márton László. Budapest.
- Keil, B. (ed.) 1898. *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia, volumen II orationes XVII–LIII continens*. Berolini.
- Radt, S. 2004. *Strabons Geographika*. Band 3, Buch IX–XIII: Text und Übersetzung. Göttingen.
- Russell, D. A. – Wilson, N. G. 1981. *Menander Rhetor*. Oxford.
- Schwarz, A. 1885. *Die Smyrna-Reden des Aelius Aristides*. Horn.

## Szakirodalom

- Alcock, S. 2001. „The Reconfiguration of Memory in the Eastern Roman Empire”: S. Alcock – T. D’Altroy – K. Morrison – C. Sinopoli (szerk.): *Empires: Perspectives from Archaeology and History*. Cambridge, 323–351.
- Anderson, G. 2001. „Rhetoric and the Second Sophistic”: W. Dominik – J. Hall (szerk.): *A Companion to Roman Rhetoric*. Oxford, 339–353.
- Behr, C. A. 1968. *Aelius Aristides and the Sacred Tales*. Amsterdam.
- Behr, C. A. 1981. *Aelius Aristides. The Complete Works II (Or. XVII–LIII)*. Leiden.
- Boulanger, A. 1923. *Aelius Aristides et la sophistique dans la province d’Asie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère*. Paris.
- Bowersock, G. W. 1969. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford.
- Bowie, E. L. 1982. „The Importance of the Sophists”: *YCS* 27, 29–59.
- Brunt, P. A. 1994. „The Bubble of the Second Sophistic”: *BICS* 39, 25–52.
- Demoen, K. 2001. „»Où est la beauté qu’admiraient tous les yeux?« La ville détruite dans les traditions poétique et rhétorique”: K. Demoen (szerk.): *The Greek City from Antiquity to the Present. Historical Reality, Ideological Construction, Literary Representation*. Louvain–Paris–Stanford, 103–125.
- Franco, C. 2005. *Elio Aristide e Smirne*. Roma.
- Graf, A. 1989. „»ein leises dennoch«. Zum ironischen Wechselbeziehung von Literatur und Wirklichkeit in Günter Grass’ Erzählung *Das Treffen in Telgte*”: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Zeitgeschichte* 63, 281–294.
- Hoffmeister, W. 1981. „Dach, Distel und die Dichter. Günter Grass’ *Das Treffen in Telgte*”: *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 100, 274–287.
- Hug, A. 1912. *Leben und Werk des Rhetors Aristides*. Solothurn.
- Leschhorn, W. 1984. „Gründer der Stadt”. *Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*. Stuttgart.
- Merkelbach, R. 1978. „Der Rangstreit der Städte Asiens und die Rede des Aelius Aristides über die Eintracht”: *ZPE* 32, 287–296.
- Pernot, L. 1986. „Les *topoi* de l’éloge chez Ménandros le Rhéteur”: *REG* 99, 33–53.
- Ragone, G. 1996. „La Ionia, l’Asia Minore, Cipro”: S. Settis (szerk.): *I Greci. Storia Cultura Arte e Società, 2.1. Formazione*. Torino, 903–943.
- Schwarz, A. 1885. *Die Smyrna-Reden des Aelius Aristides*. Horn.
- Steinig, S. 1992. „Günter Grass: *Das Treffen in Telgte*”: H. Kaiser – G. Köpf (szerk.): *Erzählen, Erinnern. Deutsche Prosa der Gegenwart; Interpretationen*. Frankfurt am Main, 188–210.
- Tucci, F. 2006. „Cultura e parodia in »Das Treffen in Telgte«”: M. Pirro (szerk.): *Ex oriente picaro. L’opera di Günter Grass*. Bari, 104–121.
- Waldherr, F. „»Der Kaiser wird’s schon richten.« Kaiserliche Fürsorge und Schadensregulierung nach Erdbeben in der römischen Kaiserzeit”: M. Frey – N. Hanel (szerk.): *Archäologie – Naturwissenschaften – Umwelt*. Oxford, 1–7.
- Zimmermann, W. 1988. „Günter Grass: *Das Treffen in Telgte*. Eine Erzählung (1979)”: uő: *Deutsche Prosadichtungen des 20. Jahrhunderts. Interpretationen*. Bd. 3. Düsseldorf, 141–167.

Tóth Anna Judit (1975) a PTE kutatója. Kutatási területe a bizánci krónika-irodalom és az antik vallástörténet.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:  
*Talizmánok és mágikus erejű szobrok* (2005/1–2).

# Földrengések a Bizánci Birodalomban

Tóth Anna Judit

A földrengések és más természeti katasztrófák aránylag kis teret kapnak a klasszikus ókor történetíróinál, Plinius nagyszerű leírása a Vezúv 79-es kitöréséről inkább a szabályt erősítő kivétel. Ennek oka legalábbis részben az antik történetírói műfajok témaválasztásának tudható be: egy természeti katasztrófa nem hat ki alapvetően egy korszak eseménytörténetére, ritkán befolyásol háborúkat, politikai döntéseket.<sup>1</sup> Ez nem jelenti azt, hogy az ókori írásbeliségből hiányzott volna a téma, azonban a ránk maradt alkotások között leginkább a természettudományos iratok foglalkoznak a témával.<sup>2</sup> Tudjuk azt is, hogy készültek azóta elveszett földrengés-katalógusok is,<sup>3</sup> és bizonyosak lehetünk benne, hogy a római *annales*-szerzők is buzgó igyekezettel jegyezték fel a rengéseket. Ennek oka elsősorban vallási: bármely szokatlan esemény, ami magával a földdel volt kapcsolatos, Rómában *prodigium*nak számított, s ily módon a földrengések is az ember és isten közötti kommunikáció egy formájának tekinthetők.<sup>4</sup> Ezen a megközelítésen a kereszténység sem változtatott alapvetően. A földrengések a keresztény szerzők számára is az isteni nemtetszés jelei, így nem meglepő, hogy a késő antik *fastik* szerzői ugyanolyan gondos alaposággal jegyzik fel a földrengéseket és egyéb szokatlan égi-földi tüneményeket, mint pogány elődeik.<sup>5</sup> Ezeknek a *fastik*nak a bejegyzései általában lakonikus tömörségűek, azonban a kortárs krónikák már sokkal bővebben és elevebb tekintést nyújtanak abba, hogyan élte meg a kor embere a természeti katasztrófák okozta csapásokat. Ennek illusztrálására maguk az eredeti források a legalkalmasabbak.

Az első szöveg Ioannés Malalas antiochiai krónikástól származik. A szöveg Iustinianus uralkodása idején íródott.<sup>6</sup> A világkrónika szövegében a földrengések két módon jelennek meg: egyrészt kronológiai szervező elvként, mivel a krónikás az egyes városok földrengéseit gondosan beszámozza, másrészt a szerző szubjektív élményeként, az isteni büntetés apokaliptikus eszközeként. Már a földrengésekre használt szó is ezt mutatja: *theoménia*, azaz „Isten haragja”. A szó ugyan előfordul más szerzőknél is,<sup>7</sup> azonban kizárólag Malalas használja következetesen. A szó patetikus hangzása ellenére a krónikás ezt használja a legtömörebb és legjelentéktelenebb földrengés-adatoknál is, számára ez a földrengésre használható alapszó.<sup>8</sup> Egy-egy ilyen eseményről a leggyakrabban csak a pusztító tény közli: „a várost földrengés sújtotta” (*epathen hypo theoméniás*).<sup>9</sup> Megadja a rengés helyét, idejét, gyakran napszakot is, esetleg rövid kárlistát ad, illetve közli, hogy a császár milyen nagylelkű módon segített a károsult városon. A katasztrófa sújtotta városok Antiochia mellett elsősorban Konstantinápoly, Nikomédia és Rhodos. Az egyes városokat sújtó „*theoméniákat*” a szerző számozza, így értesülünk Konstantinápoly, Nikomédia és mások első, második stb. számú „*theoméniáiról*”. Az alábbi hosszabb részlet az 526. évi, katasztrófális hatású rengést írja le, melyet a szerző személyesen is átélhetett, és minden bizonnyal egyike volt az ókor legtöbb halálos áldozatot követelő katasztrófáinak.<sup>10</sup>

A Malalas-krónika sajátosága, hogy bár mai formájában a világ teremtésétől Iustinianus uralkodásáig tárgyalja az eseményeket, és nem vesztek el teljes könyvek, a sokáig nagy népszerűségnek örvendő krónikát<sup>11</sup> a középkor folyamán kissé lerövidítették. Mivel az eredeti szövegről készültek ószláv nyelvű fordítások,<sup>12</sup> az eredeti tartalom

több-kevesebb bizonyossággal helyreállítható, ám így is megkérdőjelezhető a kiadó Hans Thurn eljárása, aki a csak szlávból ismert részeket visszafordította görögre és a főszöveg részévé tette. Ahogy a szövegkiadás teszi, úgy fordításomban is kurzívával jelzem ezeket a részleteket. A szövegahagyományozó-dás problémái mellett nehezíti az értelmezést, hogy a krónika nyelve nem csupán a szó nyelvészeti értelmében vulgáris, hanem a megfogalmazás is pongyola, sematikus.<sup>13</sup> A szöveg eme jellegzetességét nem kívántam a fordítással elfedni.

Ióánnés Malalas: *Chorographia* XVII. 16–17

Ugyanezen császár uralkodása alatt, az *indictio* hetedik évében és 10. havában, a nagy syriai Antiochia ötödik alkalommal szenvedte el Isten haragját, artemision, azaz május havának 29. napján, este, a hatodik és hetedik órában, mikor Olybrios volt a római konzul. *A szerencsétlenség oly elmondhatatlan volt, hogy semmilyen emberi szó nem képes visszaadni.* Oly nagy volt az Isten által támasztott rettenettől való félelem, hogy még azok is, akik a házak alatt rekedtek a föld alá temetve, még ők is elégték a tűzben, tűzszikrák jelentek meg a levegőben, és úgy égették meg (az embereket), mintha villám sújtotta volna őket. A talaj áttűzesedve forrt, és mindent lángra lobbantott, az alapköveket lesújtotta a villám, a rengések meggyengítették őket, a tűz pedig elhamvasztotta, úgyhogy a tűz a menekülőket is elérte. *Ugyanígy (jártak) a házakban maradók is. A mezők földjét kivéve mindent elpusztított ez a tűz a városban, mintha Isten parancsára kaptak volna lángra, minden a tűzvésznek adatott át.* Félelmetes és különös jelenség volt látható: a tűz esőt okádott, félelmetes kemencék esője (*sic*). A lángok záporként zuhogtak, és a zápor lángként emésztette el a föld mélyéből kiálló tozokat, ha elérte őket. Mindezek következtében a Krisztust szerető Antiochia elpusztult, az ún. *Olympias forrástól egészen a Dradyon kapuig csak omladozó, halállal fenyegető falakat lehetett látni. Ugyanis sok közülük leomlott, elpusztítva a benne lakókat és betemetve az arra járókat. Egyetlen épület, egyetlen ház, egyetlen stabulum sem maradt épen.* Nem maradt meg más, csak a hegynél álló házak.<sup>14</sup> Nem maradt sértetlenül egyetlen templom, kápolna vagy kolostor, sem más szent hely, *hanem Isten haragja miatt az alapokig összeomlottak.* Mert minden más is megsemmisült a tűzvészben. *A tenger homokja felforrt és a szárazföld felé emelkedett maró búzt árasztva, és úgy tűnt, a víz kiárad, mintha a tenger vize feljött volna a forró homokkal együtt.* Antiochia székesegyháza, melyet még Nagy Konstantin építtetett, s melynek nem akadt párja a Birodalomban, az Isten haragja és a teljes összeomlás után, miután bekövetkezett Isten félelmetes fenyegetése, sérülései ellenére még hét napig állt, akkor azonban elérte a tűzvész és összeomlott. *Ugyanígy dőlt le Mihály arkangyal nagy temploma és Mária, a Szent Szűz temploma (Mihály arkangyal nagy templomát Leo császár építtette); mindkét templom átvészelte a katasztrófát, azonban az Isten haragjában hirtelen meggyulladtak és összeomlottak, csakúgy, mint a Szent Próféták temploma és Szent Zakariás temploma.* Más szent épületek is, melyeket az isteni katasztrófa nem döntött le, az alapokig elpusztultak a tűzben. Akik tudják, azt mondják, hogy ebben

a rettenetben 250 000 ember veszett oda, *polgárok és idegenek, férfiak és nők, gyermekek és öregek.* Ugyanis akkor volt a mi Istenünk, Krisztus mennybemenetelének főünnep, és idegenek sokasága látogatott a városba. *Amikor az ún. Kerateina templom sémantronjai<sup>15</sup> jelt adtak a városban a szokásos szent litániára, pontosan akkor kezdődött a rengés.* Az Isten haragjában megmutatkozott, hogy mennyire hatalmas a polgárok lélekszáma. Gazdagságuk tömege és a közvagyon mértéke beláthatatlanul nagy volt. *A város szépsége, kedvező éghajlata, templomainak gazdagsága akkora volt, hogy az idegenek, akik a katasztrófa előtt látták, utána felkiáltottak: a világ egy békés kikötője, mindenek menedékhelye vált pusztasággá! Hová lettek lakói és azok ékességei?* Sokan azok közül, akiket élve temetett el a föld, felhozataluk után haltak meg. A túlélők közül egyesek összeszedték, ami-jük megmaradt, és *ami a későbbi életükhöz szükséges volt,* s elmenekültek, azonban amikor katonákkal<sup>16</sup> és bizonyos idegenekkel találkoztak, azok kifosztották őket. *Voltak más fosztogatók is, akik bementek a városba, sokakat kiraboltak, és megölték azokat, akik megtagadták vagyonuk átadását – a rablók ezzel a legyilkoltaktól az egyetlen reményt, az egyetlen vagyont vették el, ami-jük még megmaradt, magát az életet.* A városban fosztogató idegenek vékaszám találták az ezüstöt, a szétszórt arany és ezüst érméket, találtak sok asszonyt is, akiket arany, drágakövek és gyöngyök ékesítettek. Azonban a jöttment rablók között is megmutatta magát Isten ereje és emberszeretete, ugyanis a fosztogatók egytől egyig erőszakos halált haltak, és *egy sem menekült meg,* némelyeknek szétrohadt a teste, mások megvakultak, megint mások sebészkes alatt haltak meg, és bűneiket megvallva adták vissza lelküket. Volt köztük akkoriban egy rablásból élő, Thomas nevű silentarius, *akit Zsidónak neveztek,* és aki az Isten haragja elől menekülve épségben kijutott, s a városon kívül, úgy két vagy három mérföld távolságban, a Szent Iulianusról elnevezett kapunál (*sic*) lakott, s szolgálival kiraboltatta az arra utazókat és a menekülőket. *(Voltak más rablók is, akik a romok közül rabolták az aranyat, és így sok aranyat, ezüstöt és más vagyontárgyat szereztek.)* Ezt négy napig művelte, azután bár egészséges és erős volt, hirtelen meghalt, még lajstromot sem készíthetett zsákmányáról. *Akik ezt hallották, mind dicsőítették Istent, az igazságos bírót.* A rablott nyereség szétszóródott, úgyhogy nem maradt más a rabló után, mint a ruha, amit viselt, és ahol meghalt, azon a helyen temették el ruhájával együtt, tartva az őt vádló polgároktól.

Isten emberszeretetének más, titokzatos tettei is megmutatkoztak, ugyanis terhes asszonyok húsz vagy harminc nap után is egészségesen kerültek elő a romok alól; sokan, akik lent, a romok alatt szültek, *több nap* után sértetlenül jöttek fel csecsemőikkel együtt, s életben maradtak szülőteikkel együtt. Más gyermekek is megmenekültek ilyen módon akár harminc nap után is, *csecsemők feküdtek halott anyjuk mellett, azonban a csecsemők életben maradtak halott anyjuk tejét szopva.* Sok még ezeknél félelmetesebb és hihetlenebb dolog is történt, *melyeket nem lehet emberi nyelven kifejezni, mert csak a halhatatlan Isten ismeri a titkot.* Az összeomlás utáni harmadik napon, *azaz vasárnap nyolc órákor,* az égen megjelent a tiszteletre méltó kereszt a felhőkben ugyanezen város északi részén; mindenki, aki lát-



ta, másfél órán keresztül sírt és imádkozott, *ugyanis eddig maradt látható (a jel) az égen*. A város összeomlása után további rengésekre is sor került, *szüntelenül felidézve a halál óráját*. Mindez sokáig tartott még, körülbelül egy évig és hat hónapig. *Azonban a még álló épületek közül több már nem dőlt le, sem ház, sem templom, sem semmi más, bármennyire is úgy tűnt, hogy közel vannak az összeomláshoz; hanem úgy történt, mintha valaki azt mondta volna: „A minden embert szerető Isten megtiltotta ezt. Eldöntetted, hogy ezek álljanak, és ne dőljenek le.” Épségben átvészelték a későbbi rengéseket.*

Seleukiában és Daphnéban is, melyek körülbelül húsz mérföld távolságban vannak, épületek omlottak össze. A legistenibb Iustinus császár sok centenaria aranyat adományozott a kárt szenvedett városoknak a ledőlt épületek helyreállítására, ahogy senki még a császárok közül. *A történetek hallatán letette a koronát és a bíort*. Hosszú ideig gyászolt, és szüneteltette a cirkuszi látványosságokat Konstantinápolyban. Ugyanis jól ismerte Antiochiát, dicsérte és szerette a várost. Miután értesült a város sorsáról, nagyhét csütörtökén, mikor a palotából lejött a nagytemplomba, visszautasította a korona és a chlamys viselését, a legolcsóbb ruhákba öltözött, bíborszínű (gyapjúköpenybe, a szenátorok és a nép szeme láttára zokogott, s őt látva vele (sírtak) mind a szenátorok, akik maguk is gyászt viseltek.

Akkor a császár *Konstantinápolyból elküldte először Carinus comest öt centenariával, hogy ásatásokat folytasson, hátha lehetséges még embereket és eltemetett tárgyakat megmenteni, illetve hogy alaposan kivizsgálja a rengést, és tájékoztassa a császárt a teendőkről*. Akkor rögtön elküldte vele Phókas patríciust, *Krateros fiát, egy gazdag férfit, valamint Asterius patríciust, a város volt referendariusát és volt praefectusát, mindketten bölcs férfiak, utasítván őket, hogy gondjuk legyen a túlélők megmenekülésére és a házak gyors újjáépítésére*. Sok pénzt is adott nekik a város helyreállítására, *beszélt velük a város különböző helyeiről, a közfürdőkről, a vízvezetékekről és a folyó hídjairól, mivel jól ismerte a várost, ugyanis egy darabig ott élt, mielőtt a hadsereggel a perzsák elleni háborúba vonult*. Sűrűn írt ezeknek a patríciusoknak, mondván: bármennyi centenariára is van szükségetek, tudassátok, hogy elküldjem nektek.

A helyenként igen megrázó szöveg személyes élményről árulkodik. A krónikás kísérletet tesz rá, hogy a szinte kifejezhetetlen saját, kissé korlátozott nyelvi eszköztárával az olvasó számára is átérezhetővé tegye. Ennek ellenére a szövegrészlet, bár erősen kibővítve, ugyanazt a sémát követi, mint a többi krónikás földrengés-adat: dátum, a leomlott épületek felsorolása, a császári segítségnyújtás. Különösen súlyos rengések esetén ez bővül ki az embervesztés megbecslésével, a híresebb halottak nevével, csodálatos megmenekülésekkel.

A datálás igen aprólékos, és ez a malalasi krónikában általában egy esemény fontosságára utal.<sup>17</sup> Magának a katasztrófának a leírása aprólékos, ám nyelvileg és tartalmilag sem mindig világos. Az egyértelmű, hogy a nagy antiochiai földrengés esetében a rengést követő tűzvész legalább akkora károkat okozott, mint maga a rengés. A Malalas által leírt ijesztő jelenségek részben a tűzviharral magyarázhatók, részben pedig azzal, hogy Antiochia túlnyomórészt feltöltéses talajra épült,

mely a rengések következtében elfolyósodhatott, ahogy az megtörtént az 1923-as kantói rengésben, mely szinte teljesen elpusztította Tokiót – nem véletlen, hogy csak a Silpion hegyen maradtak ép házak. A leírást ugyanakkor önkéntelenül is befolyásolhatta az az előkép, melyet Malalas nehezen hagyhatott figyelmen kívül: a Szodomát elpusztító tüzeső. Az elpusztult épületek listájára most csak templomok kerülnek fel – ez nem magától értetődő, kisebb katasztrófák esetén az egyéb megromlódott középületek, például fürdők is hangsúlyosan szerepelnek, s szinte mindig olvashatunk a városfalakról és egyéb védművekről is, ha kár esett bennük. Az áldozatok számát Malalas a riasztóan magas negyedmillióban határozza meg. Ezzel nincs egyedül a kortársak között: Prokopios háromszázezerre becsülte a halottak számát.<sup>18</sup> A borzalmas adatot Malalas magyarázza meg: a katasztrófára ünnepen került sor, mikor rengeteg ember jött fel a városba, azt azonban nem említi, hogyan állapították meg a számot. A megfogalmazás valamilyen szakértői hatóságra látszik utalni. A pusztuláshoz hozzájárulhatott, hogy a város előző évben már elszenvedett egy rengést, illetve elképzelhető, hogy az embervesztés egy város lakosságszám-csökkenése alapján határozták meg, s így az elmenekülteket is beleszámolták.<sup>19</sup>

A rengés leírását az utóhatások bemutatása követi, elsősorban a katasztrófát követően megjelenő fosztogatók. Hasonló jelenségekre kevés párhuzamot ismerünk, valóban súlyos pusztítás kellett ahhoz, hogy az államhatalom, még ha ideiglenesen is, megroppanjon. A moralizáló szándék itt a legerősebb: a földrengésben Isten őszövétségi mércéjű haragja válogatás nélkül csap le mindenre és mindenkire, a rengés után viszont újra érzékelhetővé válik a túlélők számára az Igazságos Bíró alakja, hiszen a fosztogató gyilkosokra lesújt Isten haragja, míg az ártatlanok csodálatos módon kerülnek elő a romok alól. Ez a téma manapság is egy súlyos földrengés médiareprezentációjának kötelező része: nem a sok tízezer halott, hanem a romok alól napok, hetek után előkerülő túlélők kapják a figyelmet.

A földrengés utáni harmadik napon váratlan égi jelenség nyújt vigaszt a túlélőknek. Az égen feltűnő kereszt esetleg párhuzamba állítható a vízözönt követő szivárvánnyal, azonban ettől függetlenül valós jelenségnek kell tekintenünk: a nap körül jelentkező halojelenség, illetve a napkutyák égi kereszt-re emlékeztető alakban is megjelenhetnek. Bár a jelenség az északi vidékeken gyakoribb, az antik Mediterráneum szerzői is ismerték.<sup>20</sup> A nagy földrengést utórengések követik, ezek tartamáról a források gyakran megemlékeznek. A bizánci adatok ritkán szolgáltatnak olyan információkat, melyek alapján az egy-egy rengés által érintett területet megbecsülhetnénk, itt Malalas közli, hogy a katasztrófa Daphnét és Seleukiát is érintette.

Szokatlanul részletes a császár reakciójának bemutatása. A krónikás hangsúlyozza Iustinus együttérzését és szeretetét a város iránt és gyászának külső jegeit. Malalas leginkább ezt akarja érzékeltetni, közben viszont akaratlanul megoszt velünk számos információt az államhatalom prioritásairól és szokásos eljárásáról hasonló helyzetekben. Carinus a császár személyes megbízottja. Phókas patrícius<sup>21</sup> azonos azzal a Phókasszal, akit Ióannés Lydos a *De magistratibus* III. könyvében dicsőít,<sup>22</sup> és aki (bár pogány volt) szokatlan jótékonyágáról is ismert volt. Az elsődleges cél az ásás: a még menthető életek és anyagi javak mentése. Ez arra utal, hogy a kormányzati reakció elég

gyors volt ahhoz, hogy legyen még remény emberek megmenetésére. A következő lépés az újjáépítés megkezdése. Malalas szerint a császár a közfürdőket, a vízvezetékeket és az Orontés folyó hídjait említi, tehát a higiéniai és az infrastrukturális szempontból fontos épületek élveznek elsőbbséget, vagyis tartottak a járványveszélytől. A szövegből nem derül ki, hogy követte-e járvány a katasztrófát, azonban a fosztogatókat sújtó isteni büntetések mikéntje arra utal, hogy talán igen.

A másik szöveg szintén antiochiai, és szintén személyes élmények alapján íródott. Euagrius *Egyháztörténete* 593 körül készült. Bár a szerző laikus volt, életpályája, hivatali tevékenysége a patriarkátushoz kötötte. A szövegrészletben leírt események az 588. évben játszódnak.<sup>23</sup> A nagy földrengés óta eltelt időben Antiochia nem csupán újjáépült, hanem átélte a perzsák fosztogatását és több kisebb rengést. Az újjáépített város új nevet kapott: Theupolis, Isten városa lett – talán abban a reményben, hogy a név elháríthatja a következő katasztrófákat.

Euagrius: *Historia Ecclesiastica* VI. 8

Hogyan szenvedett Theupolis újabb földrengéseket

*[Gregórios püspök] érkezése után négy hónappal, Theupolis városának 637. évében,<sup>24</sup> 61 esztendővel a korábbi földrengés után, Hyperberetaios hónap utolsó napján, amikor egy ifjú szűzzel lakodalmamat ültem, és a város ünnepelt, s a nászmenethez kapcsolódóan nyilvános ünnepséget tartottak,<sup>25</sup> az éjjel harmadik órájában rázkódás és morajlás támadt, mely megrázta az egész várost; az épületek többsége leomlott, miután alapjaik kifordultak helyükből. Ennek következtében minden, ami a legszentebb templom körül volt, alapjaiig ledőlt, egyedül a kupola maradt meg, amit Ephraemius készíttetett Daphnéből hozott fából a Iustinus alatti földrengés után.<sup>26</sup> Ez a későbbi rengések során északi irányba megdőlt, úgyhogy deszkákkal kellett aládúcolni, ezek az erős földrengések során kimozdultak, és a kupola megsüllyedt, s úgy állt vissza eredeti helyzetébe, mintha vonalzóval állították volna be. Sok más mellett ledőlt az ún. Ostrakiné és Pséphion negyed, melyről már korábban beszéltem, a teljes Brisia, és a legszentebb Istenszülő templomának környéke, egyedül az oszlopcsarnok középső része maradt meg csodálatos módon. A Pedion valamennyi bástyája károsodott. A többi építmény sértetlen maradt, kivéve a védőbástyákat (epalxis). Ezeknek néhány köve átfordult a másik irányba, anélkül hogy leestek volna. Más templomokban is kár esett, és a közfürdők közül az egyikben, amelyik az évszakok szerint volt szétválasztva.<sup>27</sup> Meghatározhatatlan számú sokaság veszett oda, néhányan a kenyérfogyasztás alapján ítélve úgy becsülték, hogy körülbelül hatvanezer embert pusztított el ez a katasztrófa. A püspök ugyanakkor minden reményen felül megmenekült, bár lakhelye teljesen elpusztult. Ott tartózkodott ő maga is, és senki nem menekült meg azokat kivéve, akik körülötte álltak. Ezek fölemelték és kötélre leengedték őt, amikor egy újabb rengés utat nyitott kifelé, és így juttatták biztonságba a veszély elől. A város*

*számára nem ez volt az egyetlen menekülés: az emberszerető Isten kimélettel mérsékelte a fenyegetést, és a bűnt a számalom és a könyörület olajjával fegyelmelte. Ugyanis nem tört ki tűzvész, bár megannyi láng övezte a várost: tűzhelyeken, magán- és köztéri lámpásokban, konyhákban, sütőhangokban (pnigeus), aztán a fürdőkben és még számtalan más helyen. Az említésre méltó emberek közül is sokakat elért a vész, többek között Asterios is a rengések áldozata lett. A császár pénzzel enyhítette a város szenvedését.*

Euagrius leírása nagyságrendileg az előzőhöz hasonlítható méretű kataklizmát mutat be. Az áldozatok száma jóval kisebb, de figyelembe kell vennünk, hogy mindez egy már jóval kisebb lakosságú várost sújtott. Ugyanakkor ez a szöveg nélkülözi az előzőnek már-már apokaliptikus borzalmait. A különbségeket nem vezethetjük vissza egyedül a két szerző habitusának különbségeire (bár természetesen nem tudjuk, hogy a két szerző családját, közvetlen környezetét mennyire tizedelte meg a csapás), vagy az élmény és annak megörökítése között eltelt idő hatásának.<sup>28</sup> Az alapvető különbség a tűzvész kitörése, illetve annak elmaradása, melyet maga Euagrius is isteni csodának tart. Az esküvő miatti ünneplés és a rákövetkező tragédia erős kontrasztot alkot – elégséges életrajzi és kultúrtörténeti adatok híján nehéz megítélni, hogy Euagrius esküvője mennyiben válhatott népi ünneppé, ugyanakkor a szerző számára nyilván életre szóló élmény volt, hogy a nászéjszakáján összeomlott az egész városa. A kárlistát mégis egy szinte anekdotikus részlettel kezdi: a kupolát eredeti helyzetébe állította vissza a földmozgás. Ezután azonban teljes elpusztult kerületek leírása következik. A falakat ért károk különösen nagy hangsúlyt kapnak, és itt is megjelennek az „ijesztő csodák”: a helyükön felforduló kövek, vagy egyes épületek, épületrészek váratlan megmenekülése. A következő tétel, mint Malalásnál is, az embervesztés: hatvanezer halott. Ezen a ponton egy olyan állítás is elhangzik, melynek nem ismerem párhuzamát az ókorból és Bizáncból. Euagrius elárulja, hogyan becsülték meg a veszteséget: a kenyérfogyasztás csökkenéséből. Mivel a gabonaelosztás a Római Birodalom szinte egész történetében rendkívül szervezett módon történt, így feltehetjük, hogy ez a számolási mód reális képet adhatott – a hirosimai atomtámadás áldozatainak számát is a be nem váltott élelmiszerjegyek alapján becsülték meg. A csodás megmenekülés esetét itt a pátriárka képviseli, aki túlélte lakhelyének összeomlását. Euagrius csak röviden említi a császár anyagi segítségét, illetve hiányoznak a fosztogatásokra való utalások. Ezek, illetve a szöveg meglepően higgadt hangneme arra utalnak, hogy a kataklizma nem járt együtt a helyi önkormányzat, az államhatalom megroppanásával, tehát egy ekkora, még egy mai nagyváros esetében is elképesztő súlyú katasztrófát egy antik város intézményrendszere még képes volt valamiképpen kezelni.

Voltaképp ugyanezre a mentalitásra utal a Malalas-krónika már említett, furcsa sajátja, hogy beszámolja az egyes városok földrengéseit: a Mediterráneum keleti medencéjének tektonikai viszonyai között a városi élet ritmusának elkerülhetetlen velejárója volt, hogy Isten haragja és a város épületei kiszámíthatatlan időközönként maguk alá temetik a lakosokat.

## Jegyzetek

- 1 A történetírás irodalmi karaktere és hagyományai is befolyásolták a feldolgozandó témákat. Thukydidész *A peloponnésosi háborúiban* részletesen bemutatta az athéni pestist, mely a várost a lehető legszerencsétlenebb történeti helyzetben érte – ezzel egyszersmind utánzásra és versengésre buzdító példát is adott utókorának. A földrengések bemutatására nem született megfelelő irodalmi példa.
- 2 Például Seneca *Naturales Quaestiones*a vagy Strabón *Geographikája*. A földrengésekre adott korai császárkori reakciókat bemutatja Meier 2012, 15–30.
- 3 Kallatisi Démétrios listába szedte az összes általa ismert görög földrengést. Vö. French 1994, 110.
- 4 Rosenberg (2007, 294) szerint, mint általában a *prodigium*ok esetében, a római hatóság a földrengések *prodigium*ként kezelésében is bizonyos flexibilitást tanúsított. Végso soron földrengés-*prodigium*nak és e *prodigium* engesztelésének tekinthetjük a Lacus Curtius legendáját is (William Rasmussen 2003, 38–41).
- 5 Ennek a buzgóságnak köszönhetjük, hogy legalább egy komolyabb pannoniai földrengésről tudomásunk van az ókorból. Erről és a *fas-tik* földrengés-bejegyzéseiről lásd Tóth 2014, 321–327.
- 6 Hunger 1978, 319–326; Moravcsik 1958<sup>2</sup>, 329–334; Krumbacher 1897<sup>2</sup>, 330; Jeffreys 1990.
- 7 Croke 1981, 122–147: a *theoménia* szó először Sózomenosnál fordul elő (*Hist. Eccl.* III. 4. 4).
- 8 Az utolsó, 18. könyv földrengéslistáin előfordul a *seismos* főnév is, de lehetséges, hogy ezt a részt már másik szerző írta.
- 9 Ezt használja a következőknél: VII. 18 p. 190, X. 3 p. 229, X. 18 p. 243, X. 23 p. 246, X. 28 p. 250, X. 43, X. 46, X. 53 p. 267, XI. 9 p. 275, XI. 16 p. 279, XII. 11 p. 289, XII. 28 p. 298, XII. 48 p. 313, XIII. 12 p. 323, XIII. 35 p. 342, XIV. 12 p. 359, XIV. 20 p. 363, XIV. 22 p. 363.20, XIV. 29 p. 367, XIV. 36 p. 369, XV. 4 p. 378, XV. 11 p. 385, XV. 11 p. 385, XVI. 18 p. 406, XVII. 15 p. 417, XVII. 16 p. 419, XVII. 22, XVIII. 19 p. 436, XVIII. 18.27 p. 442, XVIII. 28 p. 443, XVIII. 37 p. 448, XVIII. 40 p. 448. Ez az utolsó hely, ahol ezt a formulát használja, a XVIII. 55-től ezt az *ἐγέμετο* (φοβερός) σεισμός formula váltja fel.
- 10 Vö. Ambraseys 2009, 184–189. – A fordítás Thurn (2000) szövegkiadása alapján készült.
- 11 Croke 1990, 27–37; Scott 1990, 38–54.
- 12 Franklin 1990, 276–287.
- 13 Malalas nyelvéhez: James–Jeffreys 1990, 216–244; Weierholt 1963.
- 14 A Silpion hegyre gondol.
- 15 A *sémantront* fikereten elhelyezett fémlemezek alkotják, melyeket erre a célra készült ütőkkel szólaltattak meg. A keleti kereszténység kolostoraiban ez az eszköz máig használatban van, a bizánci korban hosszú ideig ez helyettesítette a keleten még ismeretlen harangozást.
- 16 A krónika egyetlen görög nyelvű kódexében „paraszto” szerepelnek, ezt Thurn a szláv fordítás alapján „katonák”-ra javította.
- 17 A tényleges dátum problematikus voltához lásd Ambraseys 2009, 185.
- 18 Prokopios: *Bella* II. 15. 6.
- 19 Ambraseys 2009, 184.
- 20 Aristotelés: *Meteorologia* III. 2, 372a14; Aratos: *Phainomena* 880–891.
- 21 Jones–Martindale–Morris 1980, 881.
- 22 Lydos: *De mensibus* III. 72–76.
- 23 Ambraseys 2009, 215–216.
- 24 Az antiochiai éra kezdőévéből számítva.
- 25 Az Egyháztörténet ezen passzusa jelzi leginkább, hogy a szerző milyen magas társadalmi presztízsnak örvendett városában.
- 26 Elképzelhető, hogy a földrengésben megsérült kupolát fával ducolták alá, de az is lehetséges, hogy valóban fából építettek kupolát, melyeket később alá kellett támasztani.
- 27 Ti. külön volt téli és nyári fürdő.
- 28 A Malalas-krónika megírásának ideje nem tisztázható, azonban Euagrios saját *Egyháztörténetét* 593 körül készítette, néhány évvel az események után.

## Bibliográfia

- Ambraseys, N. 2009. *Earthquakes in the Eastern Mediterranean and the Middle East. A Multidisciplinary Study of Seismicity up to 1900*. Cambridge–Athens.
- Croke, B. 1981. „Two Early Byzantine Earthquakes and their Liturgical Commemoration”: *Byzantion* 51, 122–147.
- Croke, B. 1990. „Byzantine Chronicle Writing I. The Early Development of Byzantine Chronicles”: Jeffreys–Croke–Scott 1990, 27–37.
- Franklin, S. 1990. „Malalas in Slavonic”: Jeffreys–Croke–Scott, 276–287.
- French, R. 1994. *Ancient Natural History: Histories of Nature*. London – New York.
- Hunger, H. 1978. *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. I–II. München.
- James, A. – Jeffreys, M. 1990. „Language of Malalas”: Jeffreys–Croke–Scott, 216–244.
- Jeffreys, E. – Croke, B. – Scott, R. (szerk.) 1990. *Studies in John Malalas*. Sydney.
- Jones, A. H. M. – Martindale, J. R. – Morris, J. 1980. *The Prosopography of the Later Roman Empire 395–527*. Cambridge.
- Krumbacher, K. 1897. *Geschichte der byzantinischen Literatur (Von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453))*. München.
- Moravcsik Gy. 1958. *Byzantinoturcica*. Berlin.
- Meier, M. 2012. „Roman Emperors and ‘Natural Disasters’ in the First Century A.D.”: A. Janku – G. J. Schenk – F. Mauelshagen (szerk.): *Historical Disasters in Context*. New York – London, 15–30.
- Rosenberg, V. 2007. „Republican Nobles: Controlling the *Res Publica*.”: J. Rüpke (szerk.): *A Companion to Roman Religion*. Malden–Oxford, 292–303.
- Scott, R. 1990. „The Byzantine Chronicle after Malalas”: Jeffreys–Croke–Scott, 38–54.
- Thurn, I. 2000. *Ioannis Malalae Chronographia*. Corpus Fontium Historiae Byzantinae – Series Berolinensis 35. Berlin – New York.
- Tóth A. J. 2014. „A savariai földrengés”: Balázs P. (szerk.): *Firkák III. Fiktál Római Koros Kutatók III. konferenciakötete*. Szombathely, 321–327.
- William Rasmussen, S. 2003. *Public Portents in Republican Rome*. Roma.
- Weierholt, K. 1963. *Studien in Sprachgebrauch des Malalas*. Symbolae Osloenses, Supplement 18. Oslo.

Karsai György (1953) egyetemi tanár. Kutatási területe: görög színház-történet, a homérosi eposzok.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:  
*Sophoklés: Oidipus király.*  
*Az Oidipus–Teiresias-agón (I).*  
*Fordítás és kommentár* (2015/2).

A tanulmány az OTKA 83115 számú kutatási programjának keretében készült.

# Sophoklés: *Oidipus király* Az Oidipus–Teiresias-agón (II)

Karsai György fordításában és kommentárjával

(346–403. sor)

1 Őrjöngő, indokolatlan indulat, vagy valóságra ébredés, a tények – indulatos – felismerése? A kommentárok döntő többsége az első megoldás mellett foglal állást, fel sem merül bennük, hogy Oidipus szavainak tartalmi megalapozottságát is megvizsgálják. Holott Oidipusnak *kötelessége* valamilyen logikus magyarázatot találnia Teiresias elutasító, a várossal és vele ellenséges magatartására. Ő, aki egész életét a józan helyzetelemzésre, a fel- és megismert valóság tényeinek összerakására építette, a Teiresias-rejtély megfejtését ugyanolyan súlyú feladatnak tekinti az adott pillanatban, mint a Kreón közvetítette delphoi jóslatot, Laios gyilkosának megtalálását. Az ő szempontjából teljesen logikus, hogy ha az isteni kiválasztottsága révén *mindentudó* jós megtagadja az igazság napfényre hozatalát, az csakis igen nyomós okból történhet. Márpedig mi más készíthetné Teiresias jóstudása megtagadására, mint a büntettség való személyes érintettsége? Ebben a gondolatmenetben tagadhatatlanul van logika, még ha első ránézésre istensértésnek, megdöbbenő és megengedhetetlen vádaskodásnak tűnik is Apollón papjának megvádolása. Érzi ezt talán Oidipus is, aki a vád élességét mindenképpen tompítja a *...dokón emoi...* (346) fordulattal, tehát nem biztos tudáson alapuló ténynek, *alétheiának* nevezi Teiresias bűnösségét, hanem az „úgy tűnik nekem” kifejezést használja. De azonnal arra is utal, hogy semmiképpen nem cselekedhetett *egyedül* a jós: *...ksymphyteusai... eirgasthai te...* (347), tehát valakivel *együtt*, valakivel *szövetségben* (*syn-*!, amely igekötőt értelemszerűen nyilvánvalóan a második infinitívushoz is oda kell értenünk: *syn-eirgasthai*) követte el a Laios-gyilkosságot. Mintha a mondat kimondása közben alakulna annak gondolati íve: hallgatsz, *tehát* bűnös vagy mind a bűn eltervezésében („elültetésében”, „felnevelésében” – *phyteuó*), mind a kivitelezésében.

2 A megfogalmazás különösen bántó: *ei d'etynychanes blepón* (348), „ha történetesen az lenne a helyzet, hogy látó lennél” – de sajnos nem vagy az; száraz, metsző gúny és megvetés, a testi fogyatékkal élő ember megvető semmibevevése sugárzik e szavakból; „ám magát a tettet mégsem tulajdoníthatom neked”, mondja Oidipus. Ugyanakkor egyetlen pillanatra sem hagy kétséget afelől, hogy jóval fontosabbnak tartja Teiresias szerepét az elkövetett gyilkosság *eltervelésében*, mint az itt még meg nem nevezett, feltételezett (Oidipus értelmezésében: már leleplezett!) tettestársát. Az *ergon* megisméltése, vagyis a tett, az *elvégzett munka* újbóli néven nevezése, az igenévi alak után a főnévi meghatározás sem egyszerű szóisméltés, s egyáltalán nem a Kamerbeek által feltételezett, *illogikus* gondolatfűzés (91). Talán nem megyünk túlságosan messzire elemzésünkben, ha feltételezzük, hogy Oidipus itt már nemcsak a Laios-gyilkosságot érti az *ergon* alatt – azt *phonos*-nak nevezte, amikor Kreónt kérdezgette (113) –, hanem a logikus következtetésekig is eljutott, annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy milyen szélesebb kontextusban lehetne, *kellene* elhelyezni a Laios-gyilkosság egykori eltervezését és végrehajtását.

3 *aléthes?* – kérdezi gúnyosan, az Oidipuséhoz hasonló indulattal hangjában Teiresias, ezzel értékelve és értelmezve az imént elhangzott *dokónt*: „ezt tekinted tehát a valóságnak, az igazságnak?”. Sophoklés fennmaradt műveiben már találkoztunk ezzel a fordulattal: az *Antigonéban* (758) Kreón a Haimónnal való összecsapás során vezeti be e gúnyos, kérdésként kimondott szóval az Antigonét sújtó, végső ítéletet. Itt is hasonló a helyzet: egy felfokozott hangulatú, életre-halálra menő összecsapás során Teiresias *kihirdet*, cáfolhatatlan igazsággént kinyilatkoztat, kimondja az Oidipust elítélő szavakat (lásd Jebb pontos elemzését). [A csak névvel megadott, az évszám és oldalszám megjelölése nélküli hivatkozások minden esetben a tragédia adott szöveghelyére vonatkozó kommentárokat jelölik – feloldásukat lásd a bibliográfiában. *A szerk.*]

4 Az *ennepó* (= *enepó*, metrikai okokból a *n*-kettőzés) jelentésárnyalatai a „mond, kimond”-tól a „kinyilatkoztat”-on át egészen a „parancsol”-ig terjednek (Liddel–Scott 1996; Bollack; Dawe). A legfontosabb e ponton nem is az, hogy a fenti, hangulati eltérések közül melyik mellett döntünk, hanem az, hogy az ige sehol nem fordul elő *jóslással összefüggésben*. Teiresias tehát hangsúlyosan egyenrangú partnerként, s nem Apollón papjaként reagál Oidipus sértő mondataira. Mint sértett *ember* – nagyon sokat tudó, becsületében sértett ember! – vállalja a királlyal való összecsapást. *Ennepó...* (350) és *proeipás* (351) – ugyanabból a tőből képzett igealakokkal írja le mind a saját, mind Oidipus megszólalását. Az igétől függő *accusativus cum infinitivo* egyszerűsége, világos, szabatos felépítése akár nyelvtani példamondat is lehetne.

OIDIPUS

346 ...*Tudd meg tehát, hogy úgy tűnsz nekem, mind a tett kidolgozásában, mind a kivitelezésében részt vettél, még ha nem is gyilkoltál tenkezzel.<sup>1</sup> De ha látó volnál éppen, azt mondanám, hogy maga a tett is egyedül a tiéd!<sup>2</sup>*

TEIRESIAS

350 *Igazán?<sup>3</sup> Kimondom hát,<sup>4</sup> hogy a hirdetményedhez, amelyet kimondtál, tartsd magad, és a mai naptól*

- 5 ...se... emmenein... prosaudan méte... méte... – Teiresias kijelentő mondattal kezd mondandóját, majd tiltással folytatja. Azt hihetnénk, Oidipus imént elhangzott vádjaira válaszol, ám ha alaposabban megvizsgáljuk a szöveget, látnunk kell, hogy ez nem így van: „Te vagy a gyilkosság egyik eltervelője s végrehajtója” – mondta Oidipus, s még hozzátette: „ha nem lennél vak, azt mondanám, egyedül te követted el a tettet”. Mindebből az következik, hogy Teiresias kizárólag erre a legutóbbi mondatra (348–349) reagál, tehát azt a vádat hárítja vissza Oidipusra, hogy egyedül ő követte el a tettet. A *syn*-igekötőkkel megfogalmazott összeesküvés-vádra egyetlen szót sem veszteget a jós, holott Oidipus kétszer akkora teret szentelt ennek a gondolatnak, mint annak, amelyre Teiresias válaszában lecsapott. Rendkívül ügyes, kifinomult fogás ez a *támadva védekezés*: cáfolat és érvek helyett valamely – akár ki sem mondott! – háttértudásra utalva a vitapartner ellen fordítani saját szavait. Figyeljünk fel arra, hogy brutális hirtelenséggel változott meg Teiresias hozzáállása, magatartása: a szilárd elhatározásként hirdetett hallgatástól minden átmenet nélkül a *teljes igazság kimondásáig* jutott el, s tette ezt anélkül, hogy akár csak egyetlen szóval is utalt volna e változás okaira. Kellőképpen titokzatos, jóslatszerűen homályos e hosszú mondat első része, az infinitívusos szerkezet: miféle *kérygma* („hirdetmény”, „szigorú kijelentés”) mellett kellene Oidipusnak „megmaradnia” (*emmenein*)? A *mától kezdve* (*kaph'hémeras /tés nyn*) kitétel is sokkal inkább arra az oidipusi kijelentésre utal vissza, amely még akkor hangzott el, amikor Teiresias nem is volt a színen (243–254): a legsúlyosabb büntetések egyike, a közösségből való kirekesztés szimbolikus gesztusa a szavaktól való megfosztás, a társadalom tagjaival folytatható dialógusból történő kizárás. Ezt így, ebben a formában Oidipus sehol sem mondta, bár az idézett helyen egyértelműen ugyanezt a büntetést – a közösségből való kizárást – helyezte kilátásba a bűnös, vagy az arról tudomással bíró, de azt nem jelentő számára. Ismételten fel kell tenni a kérdést: honnan származik Teiresias tudása? A jós eleve adott mindentudása természetesen minden szituációra érvényes lehet, ám nem lehet véletlen, hogy Teiresias drámánkban ebben az összefüggésben – tudásának forrásaként – soha nem hivatkozik Apollónra. Ezzel pedig nyitva hagyja a fenti kérdésre adható válaszok irányát, s lehetőséget teremt akár arra az értelmezésre is, hogy a jós részese valamely, itt még meg nem részletezett, a király hatalma ellen szőtt összeesküvésnek! A Teiresias-beszéd befejező, magyarázó mellékmondata (*hós onti tésde gés miastori*, 353) elsősorban nyelvtani, s nem tartalmi kérdéseket vet fel. Az utóbbiakkal kezdve: ha nem értette volna Oidipus – és a végig színen lévő Kar! – az előző kijelentés mögöttes tartalmát (a királyt magát kell kiközösíteni, *tehát* ő a keresett gyilkos), akkor most a jós újrafogalmazza ugyanezt az Oidipust súlyosan vádoló információt: a *miastór* – vagyis a Kreón által Delphoiból hozott jóslat *miasma* (97) ágense – *te vagy!* A nyelvtani probléma a mellékmondat datívusi alakjaival van: Jebb megoldása szerint ez az *anakoluthon* a *hós... onta miastora* helyett áll, amely az *ennepó* logikus, *accusativus sum infinitivo* szerkezetének a folytatása lenne, csak éppen az ezen ige esetében ugyancsak lehetséges datívusos szerkesztéssel cserélve fel az infinitívusos szerkezetet (Dawe; Longo: Sophoklész, fr. 869: *taléthes... pleiston ischyei*).
- 6 Gúnyos, durván támadó a mondat majdnem minden szava: az *anaidós* komoly sértés egy jóssal szemben, akinek éppen az *aidós* (lásd Hésiodos: *Munkák és napok* 317–319; Euripidész: *Hippolytos* 385 skk., illetve W. Barrett kommentárját e helyhez: Oxford, Clarendon, 1964) helyes értelmezése az egyik legfontosabb sajátja. Az adverbiummal Oidipus Teiresias egész jós-működéséről mond megvető kritikát. Az *exekinésas* igealak, ez a sport (!) világából kölcsönözött kifejezés (Jebb; Bollack; Kamerbeek; Sophoklész: *Elektra* 567, vö. a *Lysistraté* kifejezetten obszcén jelentésárnyalatú Kinésiasával, lásd Henderson 1975, 151–153, 186) a vak jósra alkalmazva egyszerre tünteti fel nevetséges színben (ugrándozva, tagjait összevissza rázogatva mondta volna ki szavait?!), ugyanakkor nehezen lehetne a jósihletettségtől, jóstevékenységtől ennél messzebb eső igét találni Teiresias megszólalásának leírására. Végül, de nem utolsósorban *hrémának* nevezi a jós beszédét, ami egyértelműen és ismételten a jóstudás gúnyos tagadását jelenti (Longo; Bollack).
- 7 A *phéugó* ige futuruma tovább erősíti a bántó gúnyt: az „elfutni”, „elmenekülni” jelentések természetesen nem konkrét értelemben veendők az öreg és vak jós esetében, ám hiába tudja-érti mindenki, hogy itt a „hová fogsz menekülni?” fordítás a kézenfekvő megoldás (Segal 1983; Maiullari; Jebb), mégis, legalább egy pillanatra meg kell jelenjen a néző-olvasó szeme előtt a királyt és Thébait sértő szavai miatt kiszabott büntetés elől *futva* menekülő agg Teiresias képe... (Longo; Kamerbeek).
- 8 Teiresias bátran vállalja Oidipus igehasználatát, s a perfectum – *logicum!* – használatával azonnal el is veszi annak minden lehetséges, negatív, öt esetleg nevetségessé tehető élet, egyértelművé téve, hogy semmi komikus nincs az adott szituációban, ahol minden egyes szónak nagyon komolyan veendő jelentéstartalma van. Az Oidipus által használt futurum (*phéuxesthai*) szembeállítás a perfectumi alakkal (*pepheuga* – ráadásul sorkezdő, hangsúlyos szóként, mi több, teljes mondatként!) tovább kellene hogy rombolja Oidipus önnön mindentudásába vetett hitét: amit ő a távoli jövőben bekövetkezőnek gondol, az, ime, már régen megtörtént, csak hogy ő képtelen ezt felismerni.
- 9 A mondat *gnóma*-jellegére többen felfigyeltek (Longo, Jebb, Segal, Dawe, Bollack). Ugyanakkor kiemelendő az is, hogy az *aléthes* új funkciójában, új tartalommal hangzik el (vö. 350. sor), s ez virtuóz szónoki fogás, amellyel Teiresias ismételten Oidipus gondolatainak összehozására törekszik: ugyanaz a szó, és mégsem ugyanaz! Ott kérdés volt, adverbialis használatban a melléknévvel, egész mondatként, itt pedig kijelentés, a melléknév semlegesével, ezúttal elvont főnévi értelemben. Ráadásul az Oidipusnak oly fontos *doxa-alétheia* kérdéskör kulcsfogalmát sajátítja ki a jós, s játszik el vele tetszése szerint.
- 10 *pros tu didachtheis?* – Mintha csak a sértések bántó élének növelése lenne a cél: Oidipus egyre messzebb megy Teiresias megalázásában: immár nyilvánosan – a Kar jelenlétében! – „ámuldozik” azon, hogy vajon *ki* volt az, aki kitanította (az eredetiben passzív szerkezetben) erre az örült, nevetséges állítás-sorozatra. Természetesen a *tu* lehetővé tenné még akár a semleges nemű értelmezést is, s ez nyilván nem véletlen: Oidipus kérdése hasonlóan gúnyos-megsemmisítő élű lenne akkor is, ha úgy tenné fel, hogy „vajon melyik *isten*” tanított erre a tudásra, de ez esetben máris annyi engedményt tenne Teiresiasnak, hogy a jós most esetleg – védekezésül, magyarázatul az elhangzott, lehetetlen vádakra – megnevezhetné Apollónt. De így, a hímnem és semleges nem között lebegtetett megfogalmazással is azt állítja Oidipus, hogy Teiresias semmilyen tudásforrással nem rendelkezik, sem istentől, sem embertől, tehát semmilyen információszerzési eszköze nincsen. S ha mindez nem lenne elég, még ráadásul vak is, tehát annyit sem ismer a világból, mint bármely más, de ép testű, ép érzékszervű halandó.

*kezdve ne szólítsd meg ünnepelesen sem ezeket, sem engem,<sup>5</sup> mivel e föld istentelen megfertőzője vagy!*

OIDIPUS

*Ennyire szégyentelenül ráztad ki magadból ezt a*

355 *szöveget?<sup>6</sup> És mit gondolsz, hová fogsz menekülni ennek következményeitől?<sup>7</sup>*

TEIRESIAS

*Már megmenekültem!<sup>8</sup> Mivel az igazságot erőssé táplálom.<sup>9</sup>*

OIDIPUS

*Ki tanított ki [erről]? Mert egy biztos: nem a mesterséged!<sup>10</sup>*

A *didachtheis* passivuma külön figyelmet érdemel: a jós tevékenysége – talán egész eddigi múltja! – lesz súlyos kritika tárgyává, s válik nevelésessé Oidipus saját, bizonyítottan sikeres megismerési módszerének fényében. Hiszen a király mindig *aktívan* törekedett az őt körülvevő világ megismerésére, míg Teiresias – sugallja Oidipus igazhasználata – legjobb esetben is mindig legfeljebb *passzív* befogadója lehetett mindannak, amit valaki a tudomására hoz, vagy hozott.

A sor második fele különálló mondat – a *stichomythia* legfeszültebb részénél, az „egy sorra egy sor válaszol” résznél tartunk –, amely a sor első felének további kifejtését tartalmazza. Tovább erősödik Oidipus gúnyolódó hangja: a *techné* tiszteletet érdemlő, *szakmai tudást* jelent (Kamerbeek, Bollack), azt a jártasságot, hozzáértést, amelyre valaki a foglalkozása révén tesz szert. A jelen kontextusban Oidipus már kellően megalapozta – gondolja – azt a hangulatot, amelyben csakis *contradictio in se* értelemben lehet Teiresias és a *techné* kapcsolatáról beszélni.

- 11 A *pros tu* kérdésre rímelően válaszol Teiresias: *pros su!* – pontosan megismételve az előző mondatpár felépítését: Oidipus állít valami sértőt, ő pedig átveszi a sértés kulcsszavát, annak nyelvtani alakján éppen csak annyit változtatva, hogy annak jelentése visszahulljon Oidipusra, mintegy felerősítve az eredetileg neki szánt gúnyos-szemrehányó jelentésáryalatot. Ugyanakkor ha megvizsgáljuk ennek az amúgy igen hatásos replikának a *tartalmát*, már egészen más a helyzet. Amit állít – hogy Oidipustól *tanulta*, amit elmondott –, az pusztán formállogikai okokból sem állhatja meg a helyét: Oidipus egyetlen, eddig elhangzott szavát sem lehet a *tanítás* kategóriával leírni. Ő kért, könyörgött, figyelmeztetett, szemrehányást tett, majd dühöngött, sértő szavakat vágott hozzá, de hogy mindebből bármi is minősíthető-e *tanítás*nak, az több mint kétséges. Igaz, Teiresias valóban többet tud most már, mint korábban, s ebben az értelemben valóban *meztanult* valamit *Oidipusról* és *Oidipustól*: azt, hogy hogyan *lehet* durva sértéseket mondani Apollón jósának, azt, hogy hogyan lehet kétségbe vonni jóstudását, s azt, hogy egy király haragja nem ismer korlátokat. De mindezeket túl azt is *meztanulta* az elmúlt percekben, hogy ha meg akarja tartani a város népe előtt sok generáción át kivívott, jóstudásával, valószínűleg minden eddigi megszólalásával mindmáig támadhatatlannak hitt tekintélyét, akkor meg kell védenie magát, *most* kell visszavernie az ellene irányuló támadásokat (vö. Ghira 2007). Az pedig, hogy ezt az új tudását tökéletesen építi be összecsapásukba, annak bizonyítéka, hogy Teiresias, a halandó ember – tehát hangsúlyosan *nem mint Apollón papja!* – intelligenciában, érvelésben, szónoki képességekben ilyen helyzetben is fel tudja venni a versenyt a királlyal.
- 12 Folytatódik a stílus- – és sértés-! – párbaj: ha Oidipus két sértést-kérdést zsúfolt támadó mondatába (357), akkor Teiresias is hasonló mondatfelépítéssel válaszol. Az ő második mondata – *sy gar m'akonta proutrepsó legein* – ismételtlen egyszerre igaz, és ugyanakkor megfajításra váró talány: a *gar* magyarázó particula közvetlen kapcsolatot teremt az előzményekkel, vagyis a király mondatai-sértései és Teiresias értelmennek, minden alapot nélkülözőnek tűnő, szörnyű vádjai között (Jebb, Bollack, Dawe) – ha ezt Oidipus képes lenne komolyan venni, s elgondolkozna a mondottak tartalmán, minden másként alakult volna. Az *akonta* is igaz, hiszen hallottuk, elmondta Teiresias elégszer, hogy *nem akar beszélni* (316–318, 320–321, 328–329, 341, 343–344). Sokkal inkább az szorulna magyarázatra – de ezt Oidipus végtelen indulatától vezérelve nem veszi észre –, hogy most mi készítette váratlanul mégis beszédre a jóst. Pedig az elszenvedett sértések, valamint a többször elismételt fogadalom megszegésének motívuma elgondolkodásra készíthetnék Oidipust. Ő azonban csak a váratlanul kimondott, elképzelhetetlen szörnyűségeket hallotta meg, amelyek olyannyira elfogadhatatlanok – mert legjobb tudása szerint minden alapot nélkülözőek! –, hogy csakis elutasítást válthatnak ki a királyból. Pedig Teiresias „tálcán kínálja” a megoldást, újra és újra figyelmezteti Oidipust, még ha ezek a figyelmeztetések sértő-gúnyos hangsúllyal párosulnak is. A *proutrepsó* mediális aoristosza is ilyen figyelmeztetés: *kényszerítéssel* – és e cselekedeted rád fog *visszahullani* (= *visszahatni*)! (Jebb, Kamerbeek, Maiullari). Nemcsak hogy nem tagadja: emberi indulat – a harag és az ebből táplálkozó bosszúvágy – állt mostani megszólalásai mögött, hanem egyúttal Oidipusra hártja a felelősséget a várható következményekért is.
- 13 *poion logon?* – A hiányos mondat egyértelműen a fordításban jelzett logikai állítmánnyal egészítendő ki: *kényszerítettelek* (Bollack; Kamerbeek). Oidipus olyannyira biztos igazában, hogy gyanútlanul folytatja a jós sértését, hergelését, s immár jól érzékelhetően meg sem fordul a fejében, hogy Teiresias bármely szava mögött Apollóntól származó tudást tételezzen fel. (Érdekes gondolat, hogy Kamerbeek e ponton kifejezetten védelmébe veszi Oidipust.)
- 14 Egy jóst felszólítani – sőt: *kényszeríteni* –, hogy még egyszer mondja el, amit egyszer már elmondott, vagyis hogy ismétlje meg jóslatát, megengedhetetlen sértés (ha ugyan nem szakrális bűn) – tehát Oidipus itt és most kétségtelenül vét, *bűnt* követ el Apollón papjával szemben. Csakhogy tragédiánk azért is különleges, mert ez az istensértő ötlet meg fog ismétlődni, még egyszer fel fog merülni a cselekmény során: Kreón az *exodos*-ban azt fogja mondani, hogy Oidipus további sorsáról újra meg fogja kérdezni Delphoit (1438–1443), s Oidipus hiába hívja fel a figyelmét, hogy az immár beteljesedett végzetű, szerencsétlen gyilkos sorsáról *már rendelkezett Apollón* – az erre vonatkozó jóslatot éppen Kreón hozta meg Delphoiból (96–99)! –, Kreón hajthatatlan marad. Bár az is igaz, hogy – természetesen nem véletlenül – egyetlen szóval sem fog kitérni megdöbbentő döntésének okaira.
- 15 Most Teiresiason a sor, hogy gúnyos hangsúllyal kérdezzon: *uchi xynékas prosthén?* A megértés, a világ történéseivel, jelenségeivel kapcsolatos *mindent értés* Oidipus értékvilágának legérzékenyebb pontja, itt támadja meg tehát Teiresias. Eddigi élete során Oidipus éppen azzal tudott érvényesülni, győzni minden szituációban, hogy mindig sikerrel törekedett az őt körülvevő világ *megértésére*. Most a jós kérdése arra figyelmezteti: korábban is jobban tette volna, ha alaposabban körbejárja az útjába került kérdéseket, vagyis körültekintőbben kellett volna eljárnia a felmerült problémákkal kapcsolatban.
- De vajon mire célozhat ily módon a jós? Hogy nem kellett volna elmennie Delphoiba megkérdezni a Pythiát a szüleivel kapcsolatos aggályai miatt? Vagy talán a keresztútnál kellett volna az őt sértető, majd megtámadó túlerővel szemben állva hosszabban elgondolkoznia az ilyenkor követendő, helyes magatartáson? Vagy a Sphinxszel nem kellett volna oly egyszerűen elbánnia? S megint a perfectum-alak (*xynékas*), amely most arra utal, hogy Oidipus semmilyen, sem jelen, sem múltbéli tudása nem érvényes, hiszen valójában soha *nem értett* meg semmit.

TEIRESIAS

*Te magad!*<sup>11</sup> *Mert te kényszerítetted engem, aki nem akartam, beszélni.*<sup>12</sup>

OIDIPUS

*Miféle beszédre [kényszerítettedek]?<sup>13</sup>*  
*Mondd újra el, hogy jobban megértsem!*<sup>14</sup>

TEIRESIAS

360 *Hát nem értetted meg pontosan korábban?*<sup>15</sup> *Vagy kísérletezel, hogy beszédre kényszeríts?*

16 Ugyanaz a felépítés, mint az eddigiekben, mindössze a szereposztás változott: most Oidipuson a sor, hogy Teiresias kérdéseinek-mondatainak kulcsszavát átvegye (*uchi* – 359. sor; *uch'* – 360. sor) és új kontextusba helyezve megismételje. Csakhogy a színházban is igaz, hogy *si duo faciunt idem, non est idem*. Oidipus kezében ez a módszer távolról sem olyan hatásos, mint amikor Teiresias élt vele: egyszerű szóismétlésnek hat, nincs benne él vagy támadó jelentésárnyalat. Ugyanakkor a szándék mégis világos: Oidipus folytatni szeretné a jós provokálását, kétszer is arra szólítja fel, hogy *mondja el még egyszer* (*authis* – 359, 361) képtelen vádjait. Ártatlansága biztos fedezékéből provokálja a jóst, abban a szilárd meggyőződésben, hogy semmit sem kockáztat, hiszen ő *tudja*, Teiresias minden kimondott szavával csakis önmagát teszi egyre nevetségesebbé, hiteltelenebbé. Az aoristos imperativus alakkal (*phrason*) pedig mintha még azt is mondaná: „kezdj bele újra mondókádba, hadd mulassunk megint ostoba állításaidon!”.

17 Váratlanul szikár, pontos állítás: nem megismétli a korábban jóval hosszabban elmondottakat (350–353), hanem egyetlen sorban összefoglalja azok lényegét, immár sokkal világosabb megfogalmazásban: „A gyilkos, akit keresel, te vagy!” Persze azért nem ennyire egyszerű ez a mondat. A szó szerinti fordítással érzékeltetni szerettem volna a szórend különlegességét. A kommentárok egy része felfigyel e furcsa szórendre (például Kamerbeek, Dawe, Maiullari, Bollack, Jebb még „ki is egyenesíti” a mondatot: *phémi se phonea kyrein [onta] tu andros hu [ton phonea] zéteis*), de nem keresik magyarázatát a párbeszéd egészének kontextusában. Pedig Teiresias nem véletlenül éppen ebben a szórendben foglalja össze a gyilkosság-vádat. A hét szóból álló mondat tökéletes kompozíció: az első és az utolsó szó – *phonea... kyrein* – közrefogja a *se... zéteis* kifejezést, középen pedig a *t'andros* („a férfié”) szó áll. A szerkezet vezérigéje, a *phémi* a mondat harmadik szava, míg az ötödik a *hu* vonatkozó névmás, közvetlenül a *t'andros*hoz kapcsolódva. A keretes kompozícióban akár középről kifelé olvassuk a mondatot (*t'andros phémi se phonea*), akár közép felé kívülről kezdve (*t'andros hu zéteis kyrein*), az mindenképpen Oidipus gyilkos mivoltát írja le, ugyanakkor a mondat ezt az állítást ítéletszerűen összekapcsolja Oidipus életének legfontosabb tevékenységével, az *identitáskereséssel*. Oidipus önmaga, az *ember* után kutakodott akkor, amikor Delphoiban megkérdezte Apollónt, kiktől született, kik a szülei; az *ember* volt a válasz a Sphinx találós kérdésére is, és most is az *embert* – a *gyilkos embert* – keresi, amikor Teiresias próbálja szóra bírni. És ott a válasz Teiresias mondatában: *se* (= *sy*, azaz „te magad”).

18 Most telt be Oidipusnál a pohár. Talán azt gondolta, amikor gúnyosan biztatta Teiresias, hogy újra és újra (*authis*) mondja el ostoba vádjait, hogy a jós előbb-utóbb majd zavarba jön, és felhagy az értelmetlen beszéddel? A király most döbben rá, hogy Teiresias korábban sem összevissza beszélt, hanem egy pontosan felépített információátadási koreográfia szerint *adagolja* mondanivalóját. Most, másodsorra, már jóval világosabban fogalmaz: *mindenki előtt* kimondja, hogy Oidipust tartja Laios gyilkosának. Márpedig ez – s hiába tudja a király pontosan, hogy ez egyszerűen lehetetlen – mindenképpen tekintélyromboló kijelentés.

Amikor a jós először fogalmazta meg e vádat (350–353), még lehetett gúnyolódni a kijelentés abszurdításán, mert bár Teiresias azt állította, hogy Oidipus a város beszenyvezője (*miastór*), sőt, a nem sokkal korábban a király által a gyilkos megbüntetésére kilátásba helyezett intézkedések legfontosabb elemét, a kiközösítést is kimondta rá (352–353), mégsem szerepelt benne olyan mondat, vagy kifejezés, amely nyíltan őt nevezte volna meg mint Laios keresett gyilkosát. De Oidipus most már érzi a veszélyt, ezért azonnal igyekszik tompítani az elhangzottak élet, *pémonasnak* („szörnyűségeket”) nevezve Teiresias mondatának tartalmát (vö. Dindorf 1870; drámánkban még egy helyen, az 1230. sorban szerepel a szó). A dühödt (íjedt?) felkiáltás logikailag semmiképpen nem illeszkedik az előzményekhez – hiszen éppen ő biztatta Teiresias, hogy ismételje meg vádjait, most pedig éppen azért büntetné, mert a jós teljesítette a királyi parancsot?! Igen ám, de immár jóval nagyobb a tét, mint eddig volt: a személyes érintettség, a jós nyílt és nyilvánosság előtti, vádlóként való kiállása a király ellen új magatartást követel Oidipustól is. Csakhogy most már késő. Oidipus nem volt felkészülve arra, hogy összeapásuk ilyen fordulatot vessz: az eddigi támadó-gúnyolódó hangnem helyett most mindenekelőtt *védekeznie* kellene, megcáfolni a jós vádjait, valamilyen módon válaszolni az elhangzott szörnyűségekre. Első mondata azonban – mint láttuk – nem több üres fenyegetőzésnél: ugyan hogyan akarná megbüntetni Apollón papját? Aki ilyesmivel próbálkozik – Kreón az *Antigonéban*, Pentheus a *Bakkhánsnőkben* – természetesen magára vonja az isten haragját és az ebből következő büntetést.

De még csak az sem körvonalazódik, hogy mit kellene az *u ti chairón* kifejezésen érteni. Teiresiasról azt állítani, hogy bármit is a *chairein* („élvezni”, „örvendezni”) jegyében tett volna, nyilvánvaló képtelenség – pontosabban a kifejezés kizárólag a majd nemsokára megtalált „összeesküvés-megoldás” gondolatkörében lesz értelmezhető. De itt és most még nem több üres szóképnél, amely egyáltalán nem erősíti Oidipus helyzetét.

19 Teiresias azonnal megérzi, hogy ellenfele elveszítette magabiztosságát, s most már nyíltan támadóan lép fel: a coniunctivus (*eipó*) egyszerre fenyegető és magabiztosságot sugárzó. Már láttuk, hogy a *beszéd*, a dolgok néven nevezése, a *kimondás* volt eddig is a két férfi *agónjának* kulcsszava: *eipas* – 322; *phónéma* – 324; *eipó* – 329; *phés... phraseis* – 330; *exereis* – 335; *emempsó* – 337; *psegeis* – 338; *sigéi tegó* – 341; *phrasaimi* – 343; *ephén* – 349; *ennepó* – 350; *proeipas* – 351; *prosaudan* – 352; *to hréma* – 355; *legein* – 358; *logon... leg'* – 359; *legein* – 360; *eipein... phrason* – 361; *phémi* – 362; *ereis* – 363; *eipó* – 364. Huszonnégy előfordulás negyvenhárom sorban (és a következő sorokat itt még nem is vettük számításba, pedig természetesen ott is folytatódni fog a beszédre utaló szavak, kifejezések halmozása)! Ennyiből is világos, hogy az összeapásban résztvevők számára különleges jelentőséggel bír minden, ami szavakban kifejezésre juthat.

Most Teiresiason a sor, hogy elővegye a gúny fegyverét: arra biztatja Oidipust, hogy *csak még jobban dühöngjön* (*orgizéi pleon*) – s persze hogy ugyanazt az igét használja, amelyet maga Oidipus mondott ki nem olyan régen (*orgizoito*, 339. sor), csak éppen abban az összefüggésben, hogy „ugyan kiből ne váltana ki dühöt, haragot a jós *hallgatási fogadalma*?!”. „Ha hallgatok, azért dühöngsz, ha beszélek, még jobban fogsz dühöngeni!” – ezt a tanulságot fogalmazza meg az igeismétléssel Teiresias (Longo, Maiullari, Jebb, Dawe). Kettejük *agónja* tehát eljutott arra a pontra, ahol egymás szidalmazása minden józan tényközlést, érvelésen alapuló vitát lehetetlenné tesz. Teiresias kérdése

OIDIPUS

*Nem úgy, hogy azt mondhatnám, értethető. Mondd hát el megint!*<sup>16</sup>

TEIRESIAS

*A gyilkosa, állítom – azé a férfité, akiét kutatod –, épp te vagy!*<sup>17</sup>

OIDIPUS

*Hát semmiképpen nem fogsz ilyen szörnyűségeket kétszer sértetlenül kimondani!*<sup>18</sup>

TEIRESIAS

*Mondjak hát még másokat is, hogy még inkább haragra gyúlj!*<sup>19</sup>

- sem valódi választ igénylő: bármit is mondana Oidipus, a jós most már mindenképpen elmondaná, ami a lelkét nyomja; tipikus *szónoki kérdés* tehát ez a mondat.
- 20 Oidipus hiába érzékeli immár pontosan, hogy Teiresias megszólalásait-vádjait első-sorban valamilyen homályos háttérű *kell (chré)* fogalomkör mozgatja, vagyis érteni véli, hogy a jósnak *szüksége van* az őt súlyosan vádoló szavak kimondására – csak éppen azt nem érti még, hová vezet mindez, s ez a *tudatlanság*, a dolgok meg nem értése az, ami teljesen összezavarja. Párbeszédük kezdetén már felfigyeltünk arra, hogy Oidipus valószínűleg életében először szembesült a tehetetlenség érzésével, a *megismerés* elé emelt olyan akadállyal – a hallgatással –, amelyre nincs megoldása. Most a minden ténybeli előzmény nélkül, a semmiből támadó szavak csak még jobban elmélyítik ezt a soha nem tapasztalt tehetetlenség-érzést. Ezért az újabb, immár pusztán védekező, nyilvánvalóan időnyeresésként szánt mondat. Nem érvel – ugyan mit is mondhatna a semmivel alá nem támasztott kijelentésre-vádra-jóslatra, hogy ő lenne Laios gyilkosa?! –, de már ideje sem lenne bármit is mondani, hiszen most már Teiresias újabb, provokatív kérdésére is válaszolnia kellene. S csakúgy, mint a prologos hasonlóan provokatív Kreón-kérdésére (91–92. sor – ugyanúgy a *chrézeis* igealakokkal ott is!), most sincs jó válasz: ha megtiltaná Teiresiasnak, hogy beszéljen (ezen a ponton már az is kétséges, vajon megtehetné-e ezt egyáltalán!), a zsarnok uralkodó pozíciójába kerülne, aki elhallgattatja az ellene szólót; ha megengedi a nyilvánvalóan ellene áskálódó, gyűlölködő jósnak, hogy folytassa a vádaskodást-mocskolódást – s ezt teszi itt, mint ahogy az egy demokratikus eszközökkel uralkodó királyhoz illik is! –, akkor egyre több, várhatóan az előzőkhez hasonlóan képtelen vád hangzik el, amelyek ellen védekeznie kellene.
- 21 Egyetlen, közös jegyzet kerül e hosszú – ne feledjük: a 356. sor óta *kétsorosra* váltott a *stichomythia*! – mondathoz, mivel egyetlen, összefüggő gondolat *jóslatszerű megfogalmazásáról* van szó. Most foglalja össze Teiresias, mire célzott a *más dolgok (kai alla – 364)* említésekor. Nehéz döntés a fordítás, hiszen – végre! – igazi, vérbeli jóslat-mondattal van dolgunk, amelynek lényege, hogy több értelmezést is lehetővé, sőt szükségessé kell tennie. A lényeg persze most is pontosan *megfejtendő*: Teiresias azt olvassa Oidipus fejére, hogy anyjával él házasságban, és gyermekei e szörnyű viszonyból születtek, tehát lányai s fiai egyúttal (fél)testvérei is. Az pedig további, félelmet kelteni hivatott információ, hogy e kijelentéssel a Laios-gyilkosság is új megvilágításba kerül, hiszen az elkövetett bűn új minősítése immár *apagyilkosság*.
- De ha ez így van – márpedig Teiresias jóslat-ítélete kétségtelenné teszi, hogy Oidipust vádolja Laios meggyilkolásával –, akkor újabb, nehezen megoldható problémába ütközünk: Kreón annak idején (122–123) *több gyilkos* támadásáról beszélt, s ezt fogja majd megerősíteni Lokasté is (842–849), tehát Oidipus egyedüli gyilkosként történő megnevezése nem hihető, új információ. Az ellentmondás Kreón és Teiresias állítása között nyilvánvaló; meggyőződésem, hogy ennek is megkapjuk majd a magyarázatát később a szövegből.
- Teiresias jóslat-mondatának, pontosabban szavai többértelműségének a kulcsa az első szó, a *leléthenai* infinitívus. Az egyik lehetséges értelmezés szerint az *accusativus cum infinitivóra (phémi... se... leléthenai, és ud' horan)* épülő *accusativus cum participio ([leléthenai...] aischisth' homilunt')* a következő fordításokat teszi lehetővé: (1) „Azt állítom, előtted rejtve volt, hogy a legszörnyűbb kapcsolatban élsz... és nem látod”; (2) „azt állítom, hogy te – anélkül, hogy mások tudták volna – a legszörnyűbb kapcsolatban élsz... és nem látod”. Minden azon múlik, abszolút értékben kezeljük-e a *leléthenait* – tehát leválasztjuk-e a *se* személyes névmással jelzett Oidipusról. Ez esetben egész Thébaira vonatkoztatjuk az igealak jelentését, mintegy felmentve a város lakóit az esetleges vád alól, hogy annak idején nem akadályozták meg legalább a vérfertőző náaszt. Vagy pedig egyedül Oidipusra értjük, ez esetben pedig a felelősség talán nemcsak egyedül őt terheli (magam, hosszas vívódás után végül e mellett az értelmezés mellett döntöttem; vö. Dawe, Bollack, Longo, Ahl). Jól tudom, ezt a lehetőséget gyengíti, hogy ha így értjük a mondatot, akkor Teiresias – bár burkolatos, de félreérthetetlenül – a saját felelősségének kérdését is felveti, hiszen ha ő is tudott mindenről („előtte sem volt rejtve”), akkor miért nem avatkozott be még idejében, hogy megakadályozza Oidipus vezetéses bűnei elkövetésében? A *homilunta* (367) éppúgy sokértelmű, mint az egész mondat: jelent egyszerűen együtt-tartózkodást valahol, együttélést, de szexuális tartalmat is hordozhat (vö. 1184; Jebb, Kamerbeek, Segal, Dawe).
- 22 *gegéthós... lexein* – ugyanaz a funkciója, mint a 363. sorban hallott *chairón... ereis* kifejezésnek (Kamerbeek; Dawe), de éppen a melléknév, illetve a melléknév adverbiumi alakjának ritka előfordulása miatt hatásosabb az egész mondat: Oidipus nem tesz mást, mint megismétli a 363. sorban megfogalmazott, csakis üres fenyegetésnek értékelhető, felháborodott-zavart felkiáltását. A különbség, hogy most már kérdés formájában hangzik el ugyanaz a kötőszó-pár (*é kai*), s ez bizony nem elhanyagolható eltérés: Oidipus lázasan gondolkodik azon, mi lehetne a megfelelő válasz Teiresias váratlanul rázúdított, szörnyű vádjaira, az immár jóslat-formát öltött mondatokra. Csakhogy nincs – mert nem is lehet! – módja hasonló szintű visszacsapásra, éppen az előzmények miatt: ő már *agón*juk első részében, amikor a jós csak azt ismételtette, hogy nem hajlandó beszélni, előtte minden puskaporát: valamennyi, egy jósról kimondható súlyos vádat és sértést (hamis jós, hazaáruló, csaló, nyomorék) elmondott! Oidipusnak egyszerűen nem maradt több sértés a tarsolyában – s csak most értjük meg, miért hagyta találkozásuk első részében Teiresias egyetlen szó ellenvetés nélkül, hogy a király rázúdítsa minden dühét, miért tűrte a válogatott sértéseket. Tudta, hogy eljön majd az ő ideje, türelmesen kivárta, hogy Oidipus kifogyjon a sértésekből, hagyta, hogy annyira elragadjon az indulat, hogy már egyetlen józan érv se juthasson az eszébe. És akkor lecsap ellenfelére, áldozatára.
- 23 Az *eiper ge* hangsúlyosan hétköznapi kifejezés (vö. *Élektra* 604; Dawe; Kamerbeek; Bollack), jelentése pedig nem nélkülözi az ironiát, mi több, a gúnyt: „ha éppen az a helyzet, hogy...”; Oidipus újra a Teiresias által oly titokzatos módon *erőssé táplált igazsággal* találja szemben magát (*taléthes gar ischyon trephó*, 356 vö. Kamerbeek), ugyanakkor világosan utal a jós előző, hosszabb megszólalásában elhangzott, az Oidipusra vonatkozó *jóslat-ítéletet* kezdő *leléthenai* szavára is. „Előtted *rejtve volt* mindig is az *igazság*, amelynek ereje most meg fog téged semmisíteni!” – mondja Teiresias, s erre az immár többszörre megismételt, de Oidipus számára még mindig értelmezhetetlen, minden *igazságalapot* nélkülöző kijelentésre a király egyszerűen nem tud – mert nem lehet! – jól válaszolni.

OIDIPUS

365 *Amennyire csak szükséged van [= amennyit csak akarsz], mivelhogy hiába lesz kimondva ügyis.*<sup>20</sup>

TEIRESIAS

*Azt állítom, hogy te anélkül, hogy tudtad volna, legközelebbi rokonaiddal a legszörnyűbb viszonyban élsz, s nem látod, mennyire bajban vagy.*<sup>21</sup>

OIDIPUS

*Vajon tényleg azt gondold, hogy mindig felhőtlen békeességben<sup>22</sup> fogsz ilyeneket mondani?*

TEIRESIAS

*Bizony, ha ugyan van az igazságnak bármi ereje!*<sup>23</sup>



24 A dativus (*soi*) majdhogynem jóslatszerűen sokértelmű: fordíthatjuk commodi-incomodi értelemben: [*kivéve*] *számodra* (Sheppard, Jebb, Longo), vagy locativusszal (ahogy én is fordítottam – ugyanígy Masquerey, Dawe). Az értelmezési különbség nem elhanyagolható: dativus esetén az igazságon valamely mindenkin és minden felülálló, abszolút létezőt ért Oidipus, s ennek megfelelően annak birtoklásából most szóhasználatával is kizárja Teiresiaszt mint hamis jóst. A locativusszal viszont azon van a hangsúly, hogy kinek-kinek rendelkezésére áll az igazság, de éppen Teiresias az, akinek – foglalkozása, kiválasztottsága okán – feladata, hogy mindig és természetes módon *magában hordozza* a megkérdőjelezhetetlen (mert Apollón sugallta) igazságot. Ez a Teiresias – legalábbis Oidipusnak ez a meggyőződése – most bebizonyította, hogy semmiféle alapja nincs szavainak. Akármelyik értelmezést fogadjuk is el, mindkettőnek egyformán gyengéje, hogy Oidipus egyetlen érvet sem mond tétele alátámasztására – de az is igaz, hogy, mint láttuk, ez nem az ő hibája: Teiresias teremtett olyan helyzetet, amelyben érvek és bizonyítékok nélküli kijelentéseket és vádakot kellene *érvekkel* cáfolni.

25 A dráma mind formailag, mind a kiváltott hatás szempontjából talán legszebb mondata: az *enjambement*, a *soi* és a *te* ismétlései, de mindenekelőtt a *t*-alliterációk különlegesen költői-színházi, rendkívüli mondatot eredményeznek (Defradas 1958; Jebb; Bollack; Dawe). A mondat első fele tagadó formában megismétli az előző mondat tartalmát („az igazság nincs meg benned”). Itt a ki nem tett főnévi alanyra (értelem-szerűen: *to sthenos*) mintegy Oidipus Teiresias iránti megvetése jeléül mindössze a *tuto* semleges nemű névmással utal. A 371. sor hármas gondolati egységét az előző sort záró *epei* készíti elő: Oidipus mintegy nagy lé-

legzetet véve, egyetlen lendülettel mondja el – iambikus trimeterben, tehát akár énekelve! – a Teiresias jóstudásával leszámolni hivatott, itéletyszerű mondatot. Most és így áll bosszút – szándékai szerint – Oidipus Teiresiasnak az imént, két sorban elmondott (366–367) szörnyű jóslat-vádjai miatt. Ennyi időre volt szüksége a királynak ahhoz, hogy megtalálja a megfelelő tartalmú – és formájú! – visszavágást.

Ami a tartalmat illeti, első hallásra semmivel sem mond többet annál a védhetetlen és színvonaltalan durvaságnál, amit már a 348. sorban is Teiresias fejéhez vágott: *vak vagy!* Ott és akkor még menség lehetett – még ha nehezen elfogadható is –, hogy a tehetetlen indulat, a megalapozatlan vádak a vitapartner testi hibáján való gúnyolódásra, kontrollálhatatlan dühkitőzésre indították Oidipust. De most már, ha nem is higgadtan, de mégiscsak bizonyos idő elteltével, a teiresiaszi mondatokat és magatartást is mérlegre téve fogalmazza meg – pontosabban: *fogalmazza át* – a vakság-vádat (vö. Theognis 1163–1164; *Odysszia* XX. 365–366; Dawe). Alaposabban megvizsgálva a mondatot – *typhlos ta t'óta ton te nun ta t'ommat' ei* – egy olyan jóslatot kapunk, amely teljességgel érvényes *lesz* – Oidipusra! Vagyis e jóslat minden eleme *önbeteljesítő* erővel fog érvényesülni, visszahullani arra, aki azt kimondta. Oidipus Teiresias állapotát szándékozott ezzel az intellektust megsemmisítő mondattal leírni, legfőbb mondandója az volt, hogy a jós egyetlen intellektuális (érzék)szerve – füle, agya-gondolkodása, szeme – sem működik, talán soha nem is működött jól. Csakhogy az egyetlen testi hiba, a *vakság* metaforikus, *synesthésia* jellegű kiterjesztése a szemem kívül az agyra és a fülre megengedhetetlen túlzás, sértés, mi több, bűn.

A mondat mindezen túlmenően is figyelemre méltó. (1) Az accusativus respectivusok a mondat átgondoltságát, a kifejezések választékosságát hivatottak aláhúzni. (2) A felsorolás összeállítás, az érzékszervek illetén sorrendbe állítása kifejezetten hatásvadász. A vaksághoz *sui generis* tartozó *szemek* (*ommata*) a harmadik, utolsó helyre kerülnek, míg a *fülek* (*ta óta*) – amelyek tehát azért „vakok”, mert *nem képesek meghallani* az igazságot –, s az agy, a gondolkodás (*nus*) – amely pedig azért „vak”, mert nem képes feldolgozni, megérteni a hallott és látott információkat – megelőzik azokat. Tehát nyilvánvalóan nem véletlen a sorrend (noha ezzel ellentétes véleményt képvisel Longo és Dawe). Csakhogy nem érzékszerv-hierarchiáról van szó, még csak nem is az érzékelési folyamatok sorrendje a rendezőelv, hanem az, hogy Oidipus ezzel a felsorolással *összefoglalja saját élettörténetét*, a Thébaiba vezető, megismerésközpontú útját: valamikor régen *hallott* egy nyugtalanító hírt (*plastos hós eién patri*, 780), ennek igazságtartalmát kideríteni ment el Delphoiba; itt *józan gondolkodásával* megoldást talált egy retentő jóslat beteljesülésének elkerülésére (788–797); majd összetalálkozott a Sphinxszel, *meglátta* őt, s itt már *mindhárom érzékszervét* együtt, harmonikus egységben, helyesen kellett használnia, hogy le tudja győzni a szörnyet: *meghallgatta a rejtvényt, gondolkodásával feldolgozta és megfejtette azt, majd megölte ellenfelét*. (3) A hármasság a leghatásosabb felsorolási eszköz – gondoljunk például megint csak az *Ilias* I. 72 három idősikot elősoroló Kalchas-jellemzésére –, a létezés teljessége e módon foglalható a legfrappánsabban össze. Teiresias esetében nem a múlt–jelen–jövő hármasságra épít Oidipus, hiszen szerinte a jós semmit-nem-tudása idősikokhoz nem kötött, sajnálatosan egyetlen érvényű tény (csakúgy, mint vaksága), hanem a megismerés három alapvető forrásának – a látásnak, a hallásnak és a megértésnek – az egyetlen, szinesztéziában összefoglalt képével akarja erkölcsileg megsemmisíteni, állításainak hitelességét örökre tönkretenni. (4) Végül ezzel a mondattal Oidipus – mint erre már utaltunk: tudtán kívül – *önbeteljesítő jóslatot* mondott ki. Az *exodos*ban immár *vakon* előtántorogva a palotából fogja felsorolni, mi mindenre vágyik (1384–1385): bárcsak megszabadulhatna a *hallás gyötrelmeitől* (1386–1389, s oly édes lenne nem szenvedni a szerencsétlenségek *megértésétől* (1389–1390).

26 Teiresias *most* azonnal jós minőségében válaszol, s világosan utal az előző jegyzetben jelzett exodosz-szövegrészre (1383–1390): akkor majd, mondja, visszagondolva erre a mondatra, igazolva fogjuk látni, hogy *ő* valóban ismerte a jövőt; a színpadi jelenben azonban senki – legkevésbé Oidipus! – nem vélheti igaznak, vagy egyáltalán jóslatnak, amit mond, hanem egyszerűen az eddigi verbális „adok-kapok” jelentéktelen részletének, a szövegösszefüggésbe és a jelenet hangulatába pontosan illeszkedő kirohanásnak fogja fel Teiresias szavait. A mondat kulcsszava az *oneidizón* (372), megismételve a következő sorban, futurumi alakban (*oneidiei*). A „szidalmazni, (meg)játkozni” jelentésű ige használatával Teiresias ismételtelen a tragikus ironia, gúny eszközükhöz folyamodik: van benne valami sajnálatra méltó, hogy a most mindenkinek parancsoló, örvöngő Oidipus retentő, tiszteletlen, sőt sértő szóhasználatát nemsokára (*tacha*) mindenki a sajátjának tekintheti és a király ellen fordíthatja. Még erősebb a gúny, ha a „mindenki” nyelvtani formájára is felfigyelünk: *udeis hos uchi* – „nincs olyan, aki ne...” (Jebb; Bollack; Kamerbeek; Dawe). Már-már rejtvénytyszerű ez a – *pas tis* („mindenki”) helyett használt – bonyolult, kettős tagadással nyomatékosított körülírás, amely persze van annyira egyértelmű, hogy ne kelljen megfejteni. Ugyanakkor azzal, hogy Teiresias – nyilván körbemutatva a Kar tagjaira, hiszen őket érti a *tónde* genitivus partitivusa alatt – ezzel a fordulattal szándékai szerint a maga oldalára is állítja a közösséget a királlyal folytatott *agón* megítélésében. Ha mindehhez azt is hozzávesszük, hogy a főlényes-sajnálkozó *athlios*

OIDIPUS

370 *Van bizony, kivéve benned!*<sup>24</sup> *De benned nincs belőle egyáltalán, mert vak lévén az vagy a füledre, az eszedre és a szemedre is!*<sup>25</sup>

TEIRESIAS

*Te tényleg nyomorult vagy, hogy ilyen sértéseket mondasz [rám],<sup>26</sup> amelyeket ellened fog akármelyik ezek közül itt hamarosan sértésként kimondani!*

OIDIPUS

*Egyetlen éjszakából táplálkozol, úgy-hogy sem nekem,*

meghatározással (a *ge* nyomatékösítő szócskával megerősítve!) írta le Oidipus állapotát, már teljes a kép: Teiresias nem ellenséges indulatok fűtik – mint azt gondolhatta bárki párbeszédük eddig eltelt része alapján –, ő nem őri, nem dühöng, hanem tárgyilagosan leír és megállapításokat tesz Oidipus jelen, szörnyű állapotával kapcsolatban, azt sem feledve, hogy a fenyegető következményekre is felhívja a figyelmet. Az már további, messzire vezető kérdés, hogy mi ez a döbbenetes, soha korábban fel nem merült jóslat Oidipus majdani (ön)megvakításáról. Kreón delphoi jóslatában egyetlen szó sem volt a gyilkos ilyen típusú – horrorisztikus, egyáltalán nem isteni büntetésnek ható – megbüntetéséről. Mintha Teiresias Apollóntól teljesen függetlenül ismerné a jövőnek ezt a szegmensét – de vajon honnan? (Bollack; Ahl; Jouanna).

27 Harmadszor ismétli meg Oidipus az egyetlen érvet, amelyre rátalált összecsapásuk során: *vak vagy!* Nem túl színvonalas érvelés, mint láttuk már, de hangsúlyozni kell: Oidipusnak mint halandó embernek – még ha uralkodó is! – semmilyen lehetőség sincs vitába szállni Apollón jóásával. Egész egyszerűen más közegben mozognak, más tudásháttérrel érkeztek az *agón*-jelenetbe: Teiresias szakrális tudása, isteni támogatottsága, nem utolsósorban pedig Thébai régmúlt történetének pontos ismerete behozhatatlan előny birtokába juttatja. Vele szemben Oidipus még azzal a hátránnyal is rendelkezik, hogy most, a színpadi jelenben kell rádöbbednie, hogy a jós személyében a várt *szövetséges* helyett a hatalma, sőt, élete ellen törő *ellenség* jött el hozzá, aki megtagad tőle minden, amúgy hivatalából következő, kötelező segítséget, hogy megmentse városát. Előző megszólalásakor, a jós szidalmazásakor leginkább a szakrális-mágikus *rőlvadás* lehetett a hármasság, *illetve nyomorékság* elősorolásával a szándéka; most pedig a *költő* Oidipus szólalt meg. Az egy-nap-élt ember pindarosi, platóni képének átfordítása az „egyetlen, végtelen hosszú éjszakából” táplálkozó emberre (a *passivum*-alakra – *trepheí* – lásd Jebb, Bollack, Kamerbeek), Teiresiasra nem más, mint hideg-kegyetlen, ám kétségkívül költői nyelven megfogalmazott tényközlés.

A *trepheí* ismételtelen a gúnyolódás szándékával hangzik el: a jós maga beszélt nemrég (356) arról, hogy az „igazságot erőssé táplálja” (*taléthes ischyon trephó*), most Oidipus mintegy értelmezi, *helyére teszi* a kifejezést az ige pontos, kontextuálisan érvényes használatával. Oidipus gondolatmenetének *logikája* azonban – a használt kép költőisége ellenére – mindenképpen gyenge lábakon áll (a két sor szöveg-hagyományozási problémáiról lásd Kamerbeek; Dawe). Ha elfogadjuk, hogy a *hóste* kötőszótól függő szerkezet (*blapsai... eme... allon*) alanya Teiresias (mint Mazon vagy Jebb – de nem így tesz pl. Kamerbeek, Bollack és Sheppard, akik a kézirati hagyomány más szöveg-változatait fogadják el; vö. Kirkwood 1958, 276), akkor Oidipus azt állítja, hogy a vakság kizárja Teiresias a mások sorsára hatni képes, cselekvő halandók sorából. Ezzel ugyanakkor azt is állítja, hogy Teiresias esetében maga a jóstudás is *eleve kizárható*, márpedig ha ez így van, az természetesen mérhetetlenül megnöveli Oidipus vádaskodásának súlyát. Így sikerülhetne egyetlen érvényűvé avatni Teiresiaszal kapcsolatban a *tehetetlenség* vádját, s megkérdőjelezni a jós apollóni kiválasztottságát is, teljesen leválasztva ezzel a jóst az isteni világról.

28 A *moira* megemlézése baljós, ünnepélyes felhangot kölcsönöz Teiresias megszólalásának. Az istenek által sem befolyásolható hatalom áll minden hátterében, mondja, s ez ellen teljességgel lehetetlen küzdeni. Teiresias tudása nem ettől a hatalomtól származik, semmiféle kapcsolata sincsen a *moirával* vagy a *Moirákkal*; ő mindössze tudatában van a megváltoztathatatlan Sors működési mechanizmusának, befolyásolhatatlanságának és megközelíthetlenségének. Ennyivel tud többet a jós Oidipusnál: a világ jelenségeinek, tényeinek józan értékelésére képes ő, s éppen ez az, ami állítása szerint hiányzik Oidipusból.

29 Újabb remek szóközi fogás: Teiresias mintegy lemondóan, immár semmiféle indulattól-haragtól nem hajtvva, egyszerűen közli a megmásíthatatlan tény: Oidipus téved, ha azt gondolta, vele, a jóssal kell vitába szállnia! Nem, a király eljövendő sorsának alakítása Apollón (szak)területe – és e kijelentését hozzákapsolja az ennek némileg ellentmondó, előző mondatával, amelyben egy Apollónon *kívüli* hatalmat, a *moirát* nevezte meg, ezt a befolyásolhatatlan, mindentől és mindenkitől független erőt, amely majd le fog csapni Oidipusra. Felfogható természetesen ez a folytatás úgy is, hogy Apollón ezek szerint a *moira* döntését ülteti át a valóságba; ily módon tehát egy sokszoros Sors-átvétel érvényesül Oidipus esetében: a *moira* döntött, Apollón végrehajt, Teiresias szerepe pedig mindössze annyi, hogy e folyamat lépéseibe – szavai, jóslatai segítségével – beavat. Az ellentmondás ott van, hogy Oidipus leleplezéséről, majd *sorsáról*, az öncsonkításról egyáltalán nem valami megfoghatatlan, külső erő, még csak nem is Apollón fog gondoskodni, hanem egyedül Oidipus!

Teiresias megfogalmazásában feltűnő az a távolságtartás is, amellyel Apollónról beszél: nem azt mondja, hogy *az én istenem*, még csak valamely magasztos jelzőt sem illeszt az isten neve mellé, hanem mintha egy egyszerű szakemberről beszélné, úgy nevezi meg: *...hói tad' ekpraxai melei* (párhuzamul: Hérodotos VIII. 36; vö. Dawe). Az a benyomásunk, mintha Teiresias belefáradt volna ebbe a sehová nem vezető összecsapásba. Mintha már nem is lenne fontos számára, hogy megsértse, vagy legalább bármilyen reagálásra bírja Oidipust mondataival. Mindössze a kötelességét teljesíti, és majdhogynem közönyös hangon tudatja vitapartnerével, mi vár rá.

30 Nagyon sok múlik a kézirati hagyomány kezelésén (Kamerbeek; Jebb; Dawe; Bollack; Llyod-Jones): a *tu* (POxy 22ac, s) vagy *su* olvasat dönti el, vajon egyedül Kreónt vádolja-e Oidipus a hatalma ellen szőtt összeesküvéssel, vagy Teiresiasnak is szerepet tulajdonít az árulásban. A *ta exeurémata* a lehető „legnyakatekertebb” kifejezés (*hapax* Sophoklésnél!; a „kitalálmány” fordítással ezt feltűnően mesterkéltné szavazást akartam érzékeltetni).

A mondat tartalmi része mindenképpen fordulópontot jelent a cselekményben: Oidipusból immár nem a primer indulat, a jós magatartása miatt rátört hirtelen dühkitörés és a tehetetlen sértettség beszél. Mostanra *értette meg*, mi történt, mostanra találta meg – egyedül, a saját megismerési képességére támaszkodva! – Teiresias értelmetlen állításainak-vádjainak-jóslatainak okait és indulati hátterét. Ebben az egyetlen mondatban összefoglalja éles ésszel, kristálytisza logikával elvégzett helyzetlemezésére támaszkodó, teljesen logikus következtetéseit: (1) Teiresias egyetlen szava sem igaz, semmiképpen nem támaszkodik Apollóntól származó információkra; (2) vajon mi értelme lehet annak, hogy a jós tönkre akarja őt tenni? – ő tudja, hogy a *cui prodest* elve itt is érvényes, s az bizonyos, hogy a jósnak semmi haszna nem lehetne Oidipus hatalomból való eltávolításából, hacsak nem...; (3) lennie kell valakinek a háttérben, akinek viszont éppen hogy nagyon komoly haszna, előnye származna abból, ha Oidipusban találnák meg a keresett gyilkost, s büntetésül száműznék, vagy megölnék. Ilyen ember pedig csak egyetlenegy van Oidipus környezetében: Kreón, aki – ne feledjük – volt már volt király Thébaiban (s ezt nyilván jól tudja Oidipus is), éppen abban a rövid időszakban, amely Laios halála és Oidipus megérkezése között eltelt. Ez kristálytisza, logikus levezetés – amely egyáltalán nem biztos, hogy a cselekmény további részében, a nyomozás folytatásakor, a napvilágra kerülő tények tükrében iga-

375 *sem senki másnak, aki látja a fényt, soha nem árthat.*<sup>27</sup>

TEIRESIAS

*Hiszen nem az a sorsod,<sup>28</sup> hogy általam vesszél el, mert elegendő ehhez Apollón, akire tartozik, hogy mindezeket véghezvigye.*<sup>29</sup>

OIDIPUS

*Vajon Kreóntól erednek ezek a kitalálmányok?*<sup>30</sup>

zoldóni fog. Ám az adott pillanatban, amikor Oidipusnak mindössze a jóstól kapott – jelentésükben értelmezhetetlen, valós tartalommal nyilván nem bíró – információk állnak rendelkezésére, teljesen helyénvaló gondolatoknak látszik. Mindezek alapján pedig az előállt, tragikus helyzetre csakis egy *összeesküvés-elmélet* lehet az egyetlen elfogadható magyarázat. Kreón „árulásának” felismerése azért is tarthatott ilyen soká, mivel óriási Oidipus csalódása: a sógora, a családjának tagja, a legfőbb bizalmasa, akit ő maga helyett (!) még Delphoiba is elküldött! Ráadásul ő volt az, aki a dögvész elhárításának ügyében Teiresias megkérdezését javasolta. Oidipus gondolatmenete, logikája hibátlan.

- 31 A kommentároknak meglepően kevés figyelmet kapott mondat (kivétel: Maiullari; Bollack). Pedig Teiresias szavai kifejezetten titokzatosak, homályos jelentésűek, tehát igazi *jóslatról* van szó! Nem Kreón tehát Oidipus számára a *péna* („gond”, „baj”, *damnum*, *calamitas* [Dindorf]), hanem *önmag* (*autos sy soi*, vö. 1080). Nem kevesebbet állít tehát Teiresias, mint hogy oly sok év után visszaért volna Oidipus Delphoiba... Ott az első, amit az Apollón-szentély homlokzatán elolvasható, a *gnóthi seauton!* morális parancsa volt. És most itt áll előtte a jós, aki ugyanezt a parancs-mondatot olvassa a fejére, immár konkrét szituációhoz kötve, *megoldandó problémaként* határozva meg a saját identitásával való szembenézés szükségességét. Akár érti Oidipus, akár nem, minden kezdődik előről: kérdeznie, nyomoznia kell valaki után most is, mint akkor, ott, Delphoiban, hogy tisztázza, kicsoda is ő. Mindehhez az a most megértett fenyegetés társul, hogy a közvetlen környezetében, legközelebbi családi és városvezetői emberei között árulók rejtőznek, akik az életére, eddig elért eredményei megsemmisítésére törekcsenek. Egyedül maradt Oidipus, ez Teiresias jóslat-ítélet-mondatának talán legfontosabb üzenete: az idézett, *hárm*as identitás-kijelöléssel (*autos, sy, soi*) pedig mintha csak válaszolna a jós Oidipus iménti hárm
- 32 Az *agón* szabályainak megfelelően két, azonos hosszúságú monológgal folytatódik az Oidipus–Teiresias-jelenet: 380–403 (Oidipus) és 408–428 (Teiresias). Természetesen nem *teljesen* azonos hosszúságú a két *rhésis* – Oidipus 24 sort mond, Teiresias 21-et –, de bizonyos, hogy a színpadi *összhatás*, a nézői-befogadói összbnyomás szerint azonos időmennyiségűnek érzékeljük majd e megszólalásokat. A *demokratikus játékszabályok* aggályos megtartására a korábbiakban is gondosan ügyelő Oidipus városában ez természetesen nem is lehet másként.
- Két szónoki beszéd következik tehát, amelyek helye tökéletes felépítésük és finomra csiszolt tartalmuk okán az 5. század második felének legjobb szofista szónoklatai között van. Oidipus megszólításokkal kezdi beszédét: három elvont fogalmat szólít meg, megszemélyesíti őket, mintegy szövetségeseiként fordul hozzájuk, megértést és támogatást keres náluk. Rendkívül hatásos a három, minden királyi hatalomgyakorláshoz közvetlenül kapcsolódó érték kategória előszólítása: gazdagság (*plutos*), uralkodói jogkörök (*tyrannis*) és hozzáértés (*techné*). Nem véletlen a sorrend: a király a legszélesebb kategóriával indít, hiszen a gazdagság az egyik, legáltalánosabban az uralkodóhoz-uralkodáshoz társított képzet. Ennél konkrétabb, helyhez, személyhez, körülményekhez kötött kategória maga a hatalomgyakorlás, amely egyszerre jelent a *tyrannis* esetén korlátlan lehetőségeket (Hérodotosnál, Thukydidesnél számos példát találhatunk erre), de végtelen felelősségvállalási kötelezettséget is ró a hatalom birtokosára (Longo, Bollack). A legszűkebb, ugyanakkor *legszemélyesebb*, leginkább az adott uralkodó személyiségéhez kapcsolódó érték kategória e megszólítás-sorban a *techné*, vagyis a (*szak*)tudás, a hozzáértés. Az adott kontextushoz illő jelentést kerestem e sokjelentésű szónak, s végül azért döntöttem a „hozzaértés” mellett, mert a következő sor alanya ezt az értelmezést erősíti fel: a *phthonos* (*irigység*) célpontjainak felsorolásakor Oidipus az ő birtokában lévő értékeket szedi csokorba, a leglátványosabbtól a legnehezebben birtokba vehetőig. Az irigység tárgya egy uralkodó esetében legáltalánosabban tehát a gazdagsága; hasonlóképpen irigyelt az a hatalom, amely korlátlan cselekvési szabadságot biztosít az uralkodó számára; csak hogy a legnehezebben megszerezhető, a legnehezebben elsajátítható uralkodói érték éppen a hatalomgyakorlás *módja*. Ezért szerepel a *techné* a felsorolás végén, mintegy a legfontosabb értéként feltüntetve.
- 33 Oidipus tehát felállított egy összeesküvés-elméletet, amelyet most alapos elemzésnek vet alá. Első mondatában – amely a *captatio benevolentiae* szerepét is betölti – a hatalma elleni szervezkedés *okát* határozza meg: ez nem más, mint a *phthonos* (Dawe, Jebb, Segal), az irigység, illetve az ebből fakadó *gyűlölet*. Ráadásul „oly nagy” (*hosos*) ez az irigység, vagyis ez a homályos meghatározás rosszálló-csodálkozó-lemondó-szemrehányó árnyalatot is adhat a kifejezésnek, sőt, az egész sornak. Lám csak, a minden emberben ott lakozó, legtöbbször megmagyarázhatatlan (itt és most: mindenre kiterjedő), „ilyenfajta” irigység Oidipus királyi hatalommal járó gazdagságára és cselekvési szabadságára csapott le! Ezért áskálódik ellene Kreón és Teiresias; a vagyonára vágynak, azt irigylik. Ennyire egyszerű a megoldás... Egyúttal azt is jelzi e bevezető mondattal Oidipus, hogy amire a legbüszkébb, ami valóban a *sajatja*, semmiféle, a királyságra mint intézményre általában érvényes kategória szerint nem vehető el tőle, nem *megszerezhető*, mert *egyedi, személyhez kötött*. Az az uralkodói módszer, a mindig népe érdekeit szem előtt tartó szakmai hozzáértés, amelynek ő sikereit köszönheti, csakis az övé, ez az ő kizárólagos tulajdona, ez az ő *technéje*. Éppen ezért eleve bukásra ítélt a hatalma ellen szőtt összeesküvés, sugallja e mondattal, mert a megszerezhetetlen, tőle elvehetetlen hatalmi *techné* nélkül a másik két érték (a gazdagság és a hatalom) mit sem ér, mi több, értelmetlen is. A mondat szépsége abban (is) rejlik, hogy Oidipus mintegy párbeszédet kezdeményez a felsorolt, három fogalommal – hiszen bizalmas viszonyban van velük (*par hymin*) –, éppen ezért nem vitapartnerével, Teiresiasszal, de még csak nem is a Karral osztja meg gondolatait ebben a végeérhetetlenül hosszúnak tűnő, *tízorosos* (!) mondatban, hanem ezekkel az elvont fogalmakkal.
- 34 „...ha... ezért a hatalomért” (*ei... tésde archés huneka*) – az egész gondolatot nyitó *hosont* folytatja e szerkezet. A stilisztikailag hatásos *antithesis* éles fényt vet Oidipus egykori thébai hatalomra kerülésének körülményeire, amelyekről sem Kreón, sem Teiresias nem ejtett egyetlen szót sem korábban. Most tudjuk meg, hogy a – nyilván a Sphinx legyőzéséért járó – jutalom volt Thébai királyi trónja (ez történik majd Korinthosban is: 939 skk.). E tény mostani kiemelése, ráadásul a beszéd *kifejtő részének* első tagjaként, egyúttal Thébainak szóló figyelmeztetés is: ha valóban igazat beszélne Teiresias e szörnű vádak megfogalmazásakor, akkor a felelősség is mindenkié lenne, hiszen ezek szerint az egész város tudatlanságban élt az elmúlt tizenegynéhány év során. Ha a bővítményektől megszabadítjuk Oidipus tízoros mondatát, a következő három, fontos állítást kapjuk: (1) az uralkodói hatalmat önként adta kezembe a város; (2) Kreón – akiben pedig sok okból megbízom – cselled el akarja azt tőlem venni; (3) ehhez szövetségre lépett ezzel a csalóval itt.

TEIRESIAS

*Kreón semmiben sem gond neked, csakis te magad önmagadnak!*<sup>31</sup>

OIDIPUS

- 380 *Ó, gazdagság, egyeduralom és a hozzáértést messze felülmúló hozzáértés egy sokcélú [=nagyon értelmes] élet során,*<sup>32</sup>  
*mekkora irigység ügyel éberem felet-*  
*tetek,*<sup>33</sup>  
*ha éppen ennek a hatalomnak re-*  
*ményében, amelyet nekem városom*  
*ajándékként – és nem úgy, hogy kér-*  
*tem – kezembe letett,*<sup>34</sup>

- 35 A Kreónra szánt két sor célratorően pontos, szikáran takarékos, ám éppen a kellő mértékben hatásvadász leírás: a *ho pistos* („a megbízható”) keserű gúnynal, csalódotan – sőt, talán megrendülten! – kimondott meghatározás, amely bátran tekinthető egy hirtelen felindulásból született, találó *epitheton ornans*nak is (végiggondolva Kreón egész, Sophoklés fennmaradt tragédiáiból kibontakozó életpályáját, valóban tökéletesen illik rá a *megbízható* jelző – már persze ha a *hatalom megszerzéséről*, illetve *megtartásáról* van szó...). A következő meghatározás – *ho ex archés philos* – alapvetően ugyanebben a hangulati regiszterben, a megrendültség és a keserű gúny tartományában fogant, ám jóval messzebbre mutat, mint a *pistos*: az *ex archés* („a kezdetektől”) Oidipus akaratától, szándékaitól is függetlenül, jóslatszerűen kettős értelmű, hiszen egyrészt nyilván jelöli azt az időpontot, amikor Oidipus dicső győzelemmel tarsolyában, a város megmentőjeként megérkezett Thébaiba (itt nyilván erre az életpillanatra szeretne utalni a király), de jelenti azt a „kezdet”-et is, amikor Oidipus – mint Kreón nővéreinek gyermeke! – meglátta a napvilágot. Mindkét értelmezés érvényes és igaz, hiszen a *philos* ugyancsak kettős értelmű szó: jelent „barát”-ot, „hű társ”-at is, de éppen Sophoklésnél hangsúlyosan és mindenekelőtt a jelentése: „rokon”, s Sophoklés így is használja valamennyi fennmaradt tragédiájában. S ez utóbbi jelentés is igaz mindkét, szóban forgó időszakon, hiszen Kreón egyszerre sógora és nagybátyja a királynak. Oidipus a cselekmény ezen pontján természetesen nem is gondolhat mást, mint hogy Kreón és az ő kapcsolata akkor kezdődött, amikor először megpillantotta őt, vagyis amikor megérkezett Thébaiba; a sophoklési tragikus ironia újabb példája, hogy a jelenlévők közül egyedül *agón*-beli ellenfele, Teiresias érti-tudja, hogy ez nem így van; egyedül ő tudja felfogni Oidipus szavainak jóslatszerű, tragikusan kettős értelmét.
- A 386. sor minden szava a kreóni összeesküvésre, az aljas-sunyi hatalomvágyra vonatkozó *vád*: (1) *lathrai* (titokban); (2) *m'hypelthón* („rám törve”, „miután rám tört”) (Dawe); (3) *ekbalein* („kihajítani”) – ez utóbbi mögött lehet az apollóni száműzetési parancsot látni (mint Kamerbeek, Dawe vagy Longo), ez esetben természetesen folytatódik az előzőekben már megfigyelt kettős értelmű szóhasználat, de még erősebb az igenév jelentése, ha a szó szerinti jelentését is érzékeljük: Kreón *megragadja* Oidipust és *kihajítja* a városból, lelöki a trónról – vagyis Oidipus egy valódi, rendszerellenes lázadást vizionál, a rend erőszakos megbontására irányuló szándékot tulajdonít Kreónnak; (4) *himeiretai* („vágyik”, „mohón akar”) – Oidipus ezzel az igével Kreón gátlástalan hatalomvágyának korlátlanágát írja le. Nem maga a *himeiró* a baj, hiszen ő maga is ezzel az igével írta le a hozzá könyörgők állapotát a dráma elején (59), de az igében jelzett cselekvés *célja* az, ami pozitív vagy negatív minősítést meghatározza. Kreón majd – mintha csak hallotta volna Oidipus most elhangzó szavait!... – maga is ezt az igét fogja használni, csak hogy éppen annak tagadására, hogy valaha is király szeretett volna lenni Thébaiban: *egó men un ut' autos himeirón ephyn / tyrannos einai*, 587–588).
- 36 Most tér rá Oidipus az általa leleplezett összeesküvés másik résztvevőjére, Teiresiasra, aki egyáltalán nem melleleg ott áll előtte, némán, s nyilván végig kellett hallgatnia ezt a nemcsak Kreónra, de reá nézve is rendkívül megalázó, hosszú vádbeszéd-mondatot. Ami igazán meglepő itt, az megint csak a *sorrend*, valamint a feltételezett résztvevők szerepköreinek leírása: Oidipus szerint tehát Kreón nemcsak egy konkrét, aljas cselekvésre készülő lázadó, de ő az egész hatalmi puccs értelmi szerzője is! A *hypheis* („titokban maga elé helyezve”, „maga elé tolvá”, vö. Jebb; Dawe; Kamerbeek; Longo; Segal; Ahl; Bollack) participium activi világosan utal erre a „szereposztásra”, ami nem utolsósorban Teiresias további megalázását szolgálja a király nyilvánvaló szándékai szerint. Még az *elméleti vezető*, az *ész* képviselőt is megtagadná Oidipus a jóstól!
- A *magos*-vaddal kapcsolatban Rigsby (1976) meggyőzően bizonyítja, hogy Sophoklés itt a hérodotosi (III. 61 skk.; 88; 118; 150; 153; IV. 132), a perzsa királyi udvarban létezett *mágus-összeesküvés-történetek* értelmében használja a szót, amelyet így „a szakrális hivatás álcája mögé bújtt királybuktató és királyt trónra ültető pap” jelentésben kell értenünk. A szó egyszerre kelt bizalmatlanságot Teiresiaszal szemben, aki ezek szerint valamilyen *idegen*, sőtét szándékokkal terhelt mesterség üzője, ugyanakkor kellőképpen megvető is, hiszen így Apollón papjának még a *görögségét* is tagadja Oidipus. Jelzője, a *méchanorrhaphos* természetesen *hapax*, Dindorf szerint jelentése: *dolorum artifex* (vö. Kamerbeek; Bollack; Dawe, ill. az egyéb, tragédiabeli előfordulásokkal).
- 37 *dolion agyrtén* – úgy beszél Oidipus, mintha ott sem lenne Teiresias, akiről pedig igen súlyos, sértő kijelentéseket fogalmaz meg. Ne feledjük, Oidipus formailag még mindig a nyitó mondatban megszólított három hatalmi értékhez – vagyon, hatalomgyakorlás, uralkodói szakértelem – intézi szavait; a végletekig feszítve a húrt, a lehető legmegalázóbb helyzetbe akarja hozni a *vak* jóst, akiben azzal, hogy *észre sem veszi jelenlétét*, azt a benyomást akarja kelteni, hogy ostoba kijelentései, vádaskodásai következtében egyszerűen érzékelhetetlenné, a közösség számára észrevehetetlenné, *láthatatlanná* vált. Az ilyen papok káros tevékenységéről lásd Platón: *Állam* 364b (Kamerbeek; Bollack; Ahl). Általában Kybelé papjait nevezték *agyrtéseknak* (*métragyrtés*, vö. Jebb).
- 38 Sophoklésnél az *Antigonéban* is hasonló váddal illeti Teiresiaszt a király (ott: Kreón); ott is, itt is a *haszonlesés* mint gúnyos-megvető vád azt a benyomást hivatott erősíteni, hogy az összeesküvésből a jósnak *konkrét* haszna (vagyis fizetsége) fog származni. Ez a lehető legsúlyosabb inszINUÁCIÓ Apollón jóspapjával szemben, hiszen azt jelenti, hogy egész eddigi életével, valamennyi, állítólagos jós-megszólalásával kapcsolatban *utólag* is felmerülhet a kérdés, vajon ki vesztegette meg, hogy azt mondta, amit. A látás-vakság (*dedorke... typhlos*) most metaforikus értelemben kerül elő, s ez természetesen annál is bántóbb, mivel egy valóban nem látó, *vak* ember cselekvéseit írja le ezzel az ellentéppárral Oidipus.
- A mondat utolsó szavaival kapcsolatban (*tén technén d'ephy typhlos*) fontos kiemelni, hogy Oidipus most utal vissza a *rhésist* felvezető megszólítások legfontosabbikára, a *technére*, vagyis a *szakértelemre*. A kettejük közötti *szaktudás* összehasonlításának célja nyilvánvaló: Oidipus, Thébai uralkodója sikert sikerre halmozva, a várost felvirágoztatva, tökéletes *technével* dolgozott – egészen a mai napig, amikor is éppen Teiresias az, aki megakadályozza, hogy ezt a *szakértelmét*, uralkodói *technéjét* a jós megkérdésével is gyakorolja. A korábbi szóhasználat újrafelvételeivel tehát Oidipus egyértelművé kívánja tenni azt, amit már korábban többször is elmondott: a vakság eleve kizár bármiféle értelmes, hasznos tevékenységet, vagyis aki vak, az meg van fosztva a szaktudás kiváltságától. Teiresias tehát semmit sem ér, semmi haszna nincs „a szaktudás tekintetében” (accusativus respectivus, mint a 371. sorban, amikor sorra vette a jós „vak érzékszerveit”), ebből következően állítólagos jóstudása, apollóni kiválasztottsága hazugság, egyszerűen a mohó nyereségvágy álcázására szolgáló álca.
- 385 ezért [a hatalomért] Kreón, a megbízható, ki a kezdetektől rokonom, miután titokban ellenem tört, ki akar belőle penderíteni,<sup>35</sup> rám uszítva ezt a mágust, mesterkedések összerakóját,<sup>36</sup> ezt a csaló koldus-papot,<sup>37</sup> aki ha dij-ra-haszonra lelhet, akkor jut csak el a látáshoz,<sup>38</sup> de a szakértelemre vakká vált!

- 39 Az *epei kötőszóval* bevezetett új gondolatsor egyúttal a szónoki beszéd érvelés részének legfontosabb egysége lesz. A 396. sor közepéig tartó gondolatsor (hat és fél sor) szerkezete a következő: (1) Két szónoki kérdés, amelyek ugyanazt a gondolatot – „miért nem használtad jóstudományodat korábban?” – két, egyre súlyosabb vád alakjában variálják. Az első kérdés egyetlen sor: Oidipus itt *általánosságban* kérdez rá Teiresias jósmivoltára (390), míg a második kérdés már két sorban hangzik el, és konkrét történelmi helyzethez kötött kötelességmulasztást idéz föl (391–392). (2) Következik a saját érdemek, Oidipus önálló, győzelemmel bizonyított tudásának felidézése, nyilvánvalóan ellentétbe állítva a jós ugyanabban a történelmi helyzetben tanúsított tehetetlenségével (két sorban: 393–394). (3) Az ítélet: „hamis, magadat jósnak hazudó család vagy!” (másfél sor: 395–396). (4) A saját győzelem és dicsőség kiemelése, immár két és fél sorban (a 396. sor utolsó két szava „átcsúszik” a 398. sorba). (5) Az előbb elhangzottakból levont, logikus következtetés: „összeesküvést szőttél Kreóonnal megbuktatásomra, száműzésemre” (két sor: 399–400). (6) Az ítélet: „mindketten bűnhődni fogtok, s téged csak idős korod óv meg a legsúlyosabb büntetéstől” (három sor: 401–403).
- 3–3 sor – a szónoki kérdések és az ítélet – keretezi a *nyolcsoros* fő mondanót, Oidipus új érveit és a Teiresiasra vonatkozó következtetéseket. 3 – 8 – 3: tökéletesen felépített szónokibeszéd-szerkezet. Az *epei* ritkán szerepel szónoklat első szavaként, ám ha igen, akkor nagyon hatásos nyitás, mivel egy előző gondolat közvetlen folytatása (Longo). Az első szónoki kérdés (*pher'*, *eipe*, *pu sy mantis ei saphés*) támadó, megvetést sugárzó: a lekezelő *pher'*, *eipe* imperatívus-halmazás kifejezetten szemtelen, sürgető hangsúlya egyértelműen az Oidipus és Teiresias közötti társadalmi különbséget emeli ki: Oidipus immár egyáltalán nem tekinti kivételezett, tiszteletet parancsoló halandónak, istentől védett papnak a jóst. Ő most egy (köz)veszélyes, család állampolgárához beszél, akit, ime, kérdéseivel és érveivel sarokba szorított, s egyszer s mindenkorra leleplezett. Felelősségre vonó kérdésként bántón gúnyos felhangot kap a más kontextusban, állításként használt szakrális kifejezés, a *mantis*... *saphés* is. Oidipus tehát itt az *egészet* támadja, Teiresias jós elhivatottságát mint létének alapját vonja kétségbe, s azzal, hogy nem hagy időt a válaszadásra, mintegy sugallja-megfogalmazza az egyetlen logikus válaszlehetőséget: *semmilyen értelemben* nem vagy jós!
- 40 Mintha csak az előző kérdés kifejtése lenne, Oidipus újabb kérdést fűz az előzőhöz. Ez azonban már – szemben az előző sor általában Teiresias jóstudására rákérdező tartalmával – nagyon is konkrét, helyhez, időhöz, tettekhez (illetve a tettek elmaradásához) kötött kérdés. S ez a legfontosabb különbség Oidipus minden, az összecsapás során eddig elhangzott szavához képest: korábban Teiresias döbbenetes vádjaira-jóslataira azt az egyetlen, nem túlságosan színvonalas „érvet” variálta, hogy „te meg vak vagy!”. Ehhez képest óriási előrelépés, hogy egy mindenki által ismert, emlékezetes, mi több: Thébai sorsát eldőntő eseményt idéz fel, s az ebben tanúsított helytállásuk – illetve Teiresias esetében: a kötelességmulasztás! – összehasonlításából kovácsol érvet a jós ellen. Rátérve az elhangzottak tartalmi részére, Oidipus *új érvrendszer*e a szónoki beszéd leghatásosabb betéte. A kommentárok kiemelik, hogy a kérdésbe bújtatott szemrehányás-vád jogos, hiszen Teiresias valóban nem lépett közbe akkor, amikor a Sphinx a város elpusztítására tört, nem fejtette meg rejtvényt, amelyre a választ neki mindenképpen tudnia kellett. Magyarázat persze van: Bollack szerint egy jós csak olyan kérdésekben nyilatkozhat meg, amelyekre vonatkozóan őt megkérdezik (ugyanígy: Kamerbeek; Jebb; Ahl). Ugyanakkor néhányan (Segal; Ahl; Longo) figyelnek arra is, hogy erre az igen súlyos vádra Teiresias egyetlen szóval sem tér majd ki válaszbeszédében, tehát hallgatásával mintegy igaznak, jogosnak ismeri el Oidipus szavait (ugyanígy: Bollack).
- Meggyőződés, hogy Oidipus azt mondta most ki, amit minden bizonnyal attól a pillanattól kezdve gondolt, hogy megérkezett Thébaiba, és tudomást szerzett arról, hogy a városnak saját, Apollón ihlette jósa van. Amennyire tudjuk, soha senkinek nem beszélt arról a meggyőződéséről, „biztos tudásáról”, hogy Teiresias nem több felesleges „díszítménynél” Thébai szakrális életében. Hallgatólágoosan elfogadta azt a régóta fennálló hatalmi szereposztást, hogy övé a város világi irányítása, Teiresiasé pedig az (állítólagos) apollóni jóstudáson alapuló szakrális tisztelet. Az elmúlt mintegy tizenöt-tizenhat év során, vagyis amióta Oidipus uralkodik Thébaiban, nyilvánvalóan nem zavarták egymás köreit ők ketten, Oidipus és Teiresias. Ha nincs ez a mostani pestis, pontosabban, *ha nincs Kreón javaslata*, hogy Oidipus akkor jár el helyesen, ha kikéri Teiresias tanácsát-jóslatát is a vész elhárításának lehetőségeit illetően, valószínűleg az idők végezetéig megmaradt volna ez a hatalmi felosztás. De most, hogy Oidipus *belekényszerült* ebbe a váratlan *agónba*, amelynek során hite és tudása szerint teljesen megalapozatlan, felháborítóan durva, igaztalan vádakkal illeti őt Teiresias, diadalittasan olvassa a nyíltan ellenségévé vált jós fejére azt a meggyőződését, amelyet régóta őrzött lelke mélyén: Teiresias csaló, hamis jós!
- Nagyon erős, nagyon hatásos levezetést fűz ehhez a vád-szemrehányáshoz (393–394, elemzését lásd alább), amelynek lényege, hogy Teiresiasnak *kötelessége* lett volna megfejtani a Sphinx prezentálta *ainigmát*, egyszerűbben fogalmazva, segítenie kellett volna városán. Bármennyire is szellemes-hatásos ez a vád, megkísérlem bizonyítani, hogy alaptalan. Sok baj van Teiresiaszal (mint láttuk, éppen az Oidipus-történet kapcsán volt is már, de még lesz több magyarázatra, elemzésre szoruló megszólalása), de meggyőződés, hogy a Sphinx-rejtély ügyében igazságtalanság az ő felelősségét firtatni. Egyszerű, logikai levezetéssel eljuthatunk Teiresias felmentéséig. Az események a következőképpen kellett hogy egymásra következzenek a Sphinx megjelenésétől egészen Oidipus megérkezéséig: a Sphinx *minden arra járónak* feltette találós kérdését, s aki nem tudott helyesen válaszolni, azt megölte. *Mindenki elbukott* a Sphinx kérdésén, a szörnyénél tett látogatásról tehát senki nem tért vissza. De ha ez így van, vajon ki vihette volna el Teiresiashoz a Sphinx kérdését? Hiszen aki megismerte a kérdést, az meg is halt. Mintha a megismerés – a Sphinx, illetve kérdésének megismerése – szigorúan össze lett volna kapcsolva a halállal. Honnan szerezhetett volna tudomást Teiresias – nem a Sphinx létezéséről, arról mindenki tudott a városban – a megválaszolható kérdésről? Azt a nagyon kézenfekvő, de minden színházi hatást eleve megsemmisítő választ, hogy a jós szakmájánál, isteni ihlettségénél fogva eleve mindent tud, Sophoklész tragédiái esetében nyugodtan elvethetjük, hiszen ez a válasz kizárná Teiresias szerepeltetését bármely tragikus konfliktusban. Hiszen egy ilyen előfeltevés elfogadásával tét nélkülivé válna szerepeltetése a tragédia színpadán, teljes és tökéletes világméretre teljesen kiemelné őt földi környezetéből. Minden szituációban a halandó emberek között lehetséges konfliktusokon kívül foglalna helyet, egyúttal pedig fel sem merülhetne vele kapcsolatban, hogy bünt követhet el. Éppen az Oidipusszal folytatott *agónja* a bizonyíték rá, hogy Sophoklész szemében ő hús-vér halandó: komoly tétje van annak, amikor a hatalom képviselőjével, egy királlyal konfliktusba kerül, *emberi indulatok* rabjává tud válni, s ilyenkor jós mivolta, jóstudása semmiféle szerepet

390 *Aztán rajta, mondd csak, honnan [= hogyan] vagy te bölcs jós?*<sup>39</sup>  
*Miért is nem – amikor az énekes kutyája itt volt – hirdettél ki mentő megoldást fennhangon városod lakóinak?*<sup>40</sup>  
*Merthogy bizony a rejtvény semmiképpen nem arra volt, hogy egy ide-tévedt*

nem játszik – mert nem is játszhat. Azért nem fog kitérni válasz-*rhésis*ében Oidipus ezen vádjára, mert az éppannyira igazságtalan, mint ahogyan Oidipus ugyanezen okokból nem beszélt – amúgy tökéletesen felépített szónoklatában! – a Teiresias által fejére olvasott gyilkosság-vádról. Mindketten ugyanazt a taktikát követik: saját igazságukat hirdetik, s a másik képtelen, elfogadhatatlan, igazságtalan vádjaira még csak nem is reagálnak. Oidipus tragédiája éppen az, hogy neki egyszer majd, nem is oly sokára, de már Teiresias távozása után, egészen más partnerekkel szemben, igenis válaszolnia kell azokra a vádakra, amelyeket most még magabiztosan, igazsága teljes tudatában, megvető-felháborodott hallgatással utasít el.

- 41 Az előző sorokban megfogalmazott vád ünnepélyes, egyúttal Teiresias számára bánatóan kibővített újrafogalmazása. A *to ainigma* nominativus (Jebb; Kamerbeek; Dawe; Denniston), mellette az *én* állítmány a „valamire való”, „valamilyen célt szolgál” jelentésárnyalattal mindenképpen ironikus-gúnyos hangulatot ad a mondatnak. Az *epiontos* a tragédiászerek közül egyedül Sophoklésnél fordul elő (*Trachisi nők* 22; *Oidipus király* 393, 854), mindig „világosan megmondani”, „pontosan elmagyarázni” jelentésben (Dawe). A rejtvények megfejtésére használt kifejezések (*lyó*, *heuriskó*, *gignóskó*, *manthanó*, *oida*) helyett a *dieipein* infinitivusa gondolkodó, a világot megismerni és megérteni képes *halandó* valós, hasznos tudását állítja szembe a jós és a jóslás haszontalanságával, amely, ime, éppen akkor hagyja cserben a közösséget, amikor annak a legnagyobb szüksége lenne rá. Az *edei* preteritum imperfectum activija itt a múltra vonatkozó lehetetlenséget fejezi ki. Ám a mondat legsértőbb része mégiscsak az *epiontos... andros* kifejezés: egyrészt azt a benyomást kelti, hogy Teiresiasnál akármelyik, véletlenül arra járó, a város közelébe tévedt idegen is többet volt képes cselekedni a közösségért, mint Apollón jóspapja, másrészt a mondat Oidipus azon szilárd meggyőződésének bizonyítéka, hogy ő azután érkezett – életében először! – Thébába, hogy a Sphinx rejtvényét már megfejtette. Ugyanakkor a mondat legfontosabb üzenete, hogy Oidipus, az *ember* (*anér*; 394) mindenfajta isteni segítség, Apollón jóspapja, illetve istentől származó jóslás nélkül mentette meg a várost, holott ez a *tett* – legalábbis az általános vélekedés, a vallásos hitben gyökerező tisztelet alapján – Teiresias kötelessége lett volna.
- 42 Látszólag nem tesz mást Oidipus, mint hogy részletezi az előző mondatban megkezdett gondolatot. Csakhogy a helyzet ennél jóval bonyolultabb! A vonatkozó névmás (*hén*) egyértelműen a 394. sor *manteiájára* utal vissza, tehát Oidipus a jóslást (és ezzel nyilván a jósmesterséget is) mint létező tevékenységet idézi fel, ám ennek birtoklásából kizárja Teiresias. Ennél komolyabb sértést el sem lehet képzelni Thébai jósvál kapcsolatban; Oidipus még azt is megengedi magának, hogy a jós vakságára ismételt gúnyos célzást tegyen: a *prouphanész* tövében ott van a *phainó* („fényre hozni”, „felmutatni a fény segítségével”, „napvilágra hozni”) minden jelentésárnyalata, ami a látással, illetve a megpillantással kapcsolatos tudásszerzésre utal, márpedig ezekből a megismerési lehetőségekből a *vak* Teiresias természetesen ki van zárva. Oidipus a madárjóslást korábban (*ap'oiónón*, 310) kifejezetten tisztelettel nevezte meg mint az isteni jóstudás egyik lehetséges információforrását. De míg akkori könyörgésének részét képezte Apollón mint jósisten megnevezése is (305), illetve a jóslás *bármely*, *Teiresias által ismert formájának* alkalmazását is kérte a jóstól (311), addig most ugyanez a kifejezés (*ap'oiónón*, 395) kifejezetten gúnyos felhangot kap. Apollón jóstudásának-jósdájának említése most már elmarad, helyette az ugyancsak sértően lekezelő „az istenek közül valamelyiktől” (*ek theón tu*, 396) kifejezés szerepel.
- 43 A sor közepén befejezett, illetve kezdődő mondat pontosan utal Oidipus zaklatott lelkiállapotára, amely egyszerre táplálkozik Teiresias igaztalan vádjából, s abból az igyekezetből, hogy a király bizonyítsa ország-világ – vagyis Thébai polgárai – előtt, hogy egyedül ő hozhatja el a város számára a dögvésztől való megszabadulást, valamint hogy a jós egyetlen szava sem igaz. A „mit sem tudó Oidipus” gúnyos önmegnevezés, amelynek természetesen éppen az ellenkezője az igaz. Ennek nyelvi kifejezése és tartalmi erősítése a mondatban elrejtett szójáték: az *eidós-oid-* szembeállítás egyszerre paradox, filozófiai mélységeket sejtető tétel – hiszen nem lehet valaki „semmit nem tudó”, ha egyszer ugyanő a nevében hirdetett „tudó ember”! – és gúnyos utalás Teiresias fennen hirdetett, de ime, bizonyítottan hamis mindentudására (hasonlóan: Kamerbeek).
- 44 Az *epausa* tárgya a *nin*, vagyis Oidipus egyértelműen azt hangsúlyozza, hogy ő szabadtotta meg a várost a Sphinx-től. Ami ebben a tényállásban különösen feltűnő, az a tettet leíró ige (*pauó*) megválasztása. A *pauēin* alapjelentése „megszüntet”, „befejez”, „megnyugtat”, „felhagy vmivel”. Annak érzékeltetésére, hogy mit tett Oidipus a Sphinxszel – megfejtette rejtvényét és megölte – ezen jelentések közül egyik sem felel meg. Oidipus nem bajlódik egyik vagy másik részlet megnevezésével (megtette ezt már korábban a rejtvényfejtésre vonatkozóan, s akkor a teljesen helyénvaló *dieipein*, illetve *lyein* igét használta [vö. Goldhill 2012, 13–37, különösen 23, 27; Dawe; Jebb]), inkább mintegy összefoglalja mindazt, ami történt. Ugyanakkor az *epausa nin* kifejezésben titokzatos ünnepélyesség is rejtőzik, igazi uralkodói megszólalás, amely egy vitathatatlan és közismert hőstettet figyelemfelkeltő, szokatlan szavakkal határoz meg. De ez a hőstett-újrateremtés sem előzmények nélküli: a 150. sorban a Pap könyörgésében a várost a dögvésztől majdan megszabadító hőst *nosu paustérios*nak nevezte; Oidipus most „fejt meg” e hős személyazonosságát, önmagát nevezve meg mint azt a Thébai-mentő hőst, aki ebben a funkcióban már jóval korábban, a Sphinxszel szemben is győzedelmeskedett a *baj-megszüntető* (*paustérios*) szerepben.
- 45 *gnóméi kyrésas ud'ap'oiónón mathón* – Oidipus még egyszer, utoljára összefoglalja, miért hasznosabb ő a város számára, miben múlja felül Teiresias: ő az ész (*gnómé*) hatalmában hisz (Ahl; Dawe; Winnington-Ingram 1980, 179–204; a második stasimon kapcsán a *lyó*ról lásd Coray 1993, 320). A *kyró* fordítása nem magától értetődő: Storr (Loeb, 1912), Jebb (1914) vagy Mazon (Budé, 1958) megoldása azért nem pontos, mert egyik sem fordítja le az aoristos participiumot (*kyrésas*). Ahl „by using my intellect” fordítása korrekt (miként meggyőződésem szerint az általam készített magyar fordítás is), még akkor is, ha *kyró* jelentése ennél jóval gazdagabb: a „ráakadni”, „találkozni”, „rábukkanni” éppen azt hangsúlyozza itt, hogy a tett végrehajtása Oidipusnál mintegy természetes állapot, semmilyen erőfeszítést (sem fizikait, sem szellemi) nem igényel, vagy igényelt. A mondat második fele (*ud'ap'oiónón mathón*) kifejezetten sértő formában idézi fel azt a korábban csak Teiresias ellen irányuló állítást, hogy az ő madárjóslás-tudománya teljesen haszontalan, sőt, hazug állítások sorozata (395). Most már általánosságban fogalmazza meg ugyanezt a tételt, kiterjesztve ezzel a vádat a jóslás egyik legelismertebb és a görög hagyományban legelfogadottabb formájára. Ha Oidipusnak a *tragédia cselekményén belül* elkövetett tragikus vétkét, vétkeit keressük, ez a megjegyzése feltétlenül ide tartozik.

*férfi fejtse meg,*<sup>41</sup> *de jóstudásra lett volna szükség.*

- 395 *Amelyet nem hoztál napvilágra,*<sup>42</sup> *megszerezvén akár a madaraktól, akár az istenek közül valamelyiktől mint tudást. De én, hogy ide eljöttem, a mit sem tudó Oidipus,*<sup>43</sup> *véget vetettem annak [elpusztítottam őt],*<sup>44</sup> *mivel eszemet használtam, s nem madarokról gondolkoztam.*<sup>45</sup>

46 Az *ekbalein* a kiűzésre, elűzésre igen durva kifejezés: „kihajítani”, „kidobni” jelentésben kell érteni, mivel a száműzetés törvénytelen formájára utal (vö. *Hippolytos* 1055 skk.), s hogy ennek a törvénytelen, összeesküvés jellegű száműzetésnek a kitervelésben Kreón Teiresias társa, bizonyítja, hogy korábban (386) Kreóonnal kapcsolatban már használta ugyanezt a kifejezést (*lathrai... m'... ekbalein himeiretai*). Ezzel a mondattal Oidipus beszédének utolsó részéhez (399–403), egyúttal záró gondolatához érkezünk el. Mint az egy tökéletesen felépített *rhésis* esetében el is várható, Oidipus visszatér vádbeszédének fő állításához, Kreón és Teiresias ellene irányuló összeesküvéséhez, amivel beszédét kezdte (380–389). Ott tíz sorban, részletesen kifejtette, mi mindenben tudja bűnösnek sógorát és a város jóspapját. Most, amikor összefoglalja a korábban elmondottakat, két sorban csak a lényegre utal, mindössze egy-egy kulcsszót emelve ki: *sy; ekbalein; thronois; parastaseisin; Kreonteiois*. Ami a hatást mindenképpen fokozza, vagyis a Teiresias elleni támadást még élesebbé teszi, az az aktív igealakok halmozása: egyes szám második személyben indítja ezt az utolsó támadását Oidipus (*peirais*), majd a két infinitivus activi (*ekbalein* és *parastatéseisin*) mellett még egy imperfectum participiumot is találunk (*dokón*). Mindez így, egyetlen kétsoros, kijelentő mondatba sűrítve igen hatásos szónoklat-zárás, vádmegegerősítés és -összefoglalás.

47 A mondat első fele a vádbeszédet összefoglaló két sor stílusában folytatódik: az egyes szám második személyű *dokeis* (*moi*) kifejezésben nem is az azt követő fenyegetés az igazán bántó, hanem az, hogy Oidipus ismét Teiresias vakságát teszi gúny tárgyává: tekintve, hogy a vak jósnak semmilyen befolyása nincs arra, hogy milyennek *látszik*, vagyis kiszolgáltatott és tehetetlen az öt nyilván mozdulatai, mimikája alapján érő sértésekkel szemben, így a vele szemben rosszindulatúan elfogult király „nekem úgy tűnsz” fordulata rendkívül megalázó. Szóba sem jöhet, hogy Teiresias védekezzen, vagy érveljen az erre a vezérgye-kifejezésre épülő fenyegetés ellen. Maró gúnyt rejt, hogy a 399. sorban elhangzott *dokón* bűnösen cselekvő alanya éppúgy Teiresias, mint – a *moi* névmással „tűnsz nekem” kifejezésé bővült – *dokeis*: hiszen, mint láttuk, éppen hogy Teiresias teljes passzivitásán és kiszolgáltatottságán van a hangsúly. Természetesen kihagyhatatlan e fenyegető, *ítélet jellegű zárómondatból* Kreón, az Oidipus ellen szőtt összeesküvés másik résztvevője. A király megvetését és indulatát mutatja, hogy nem nevezi nevén árulónak tartott sógorát, hanem a kifejezetten gúnyos-sértő *ho syntheis* aoristos participium és egy hímnemű névelő-szerkezettel jelölt személyét. A *thronos* Hérodotosnál (I. 14) fordul elő először „uralkodói trón” jelentésben, azután a tragédiában és Aristophanésnél többször is, tehát az *Oidipus király* korabeli nézője számára ismert lehetett a szó ebben a jelentésben. Ami külön figyelmet érdemel, az a többször: Aischylosnál (*Eumenides* 616), Euripidésnél (*IT* 1254, 1282) is előfordul többes számban, s ekkor jelentésmezeje kiszélesedik: az uralkodással járó valamennyi kiváltság, a hatalomgyakorlás minden területének összefoglaló neve lesz.

48 A mondat legizgalmasabb kifejezése az *agélátéseisin*. Kamerbeek (100–101) kulcskifejezésnek tartja annak alátámasztására, hogy az athéni közönség Oidipus alakjában Periklészre ismerhetett (vö. Ehrenberg 1954, különösen 98, 148–149). Túl az esetleges konkrét, korhoz kötött, történeti vonatkozásokon, az adott szöveghelyen – Oidipus *rhésis*ének lezárásakor – ennek a szóválasztásnak különös jelentősége van: az összetett szó (*agos + elauón*) nemcsak a várost sújtó múltbéli és jelenlegi bajok összefoglalása, hanem egyúttal a teendők meghatározása is szolgál: az *agos* semleges nemű főnév valami undorító, viszolyogtató szenny, fertőzet (vö. Hérodotos V. 72), amelyetől meg kell szabadulni, amelyet el kell távolítani (*elaunein*). Oidipus tehát azt állítja, hogy Teiresias és Kreón őt, a törvényes királyt mint valami undorító fertőzetet, szennyet el akarják távolítani a városból, ám ezért a tervükért keservesen fognak megfizetni (*klaión*, 401). Oidipus tragédiája – egyúttal pedig végzetes, *tragikusan ironikus jóstudásának* megnyilvánulása –, hogy a dráma végén pontosan az lesz a sorsa, amit itt mint vádpontokat Teiresias és Kreón fejére olvasott: Kreón, az új király a vak, megalázott Oidipust *agosnak* nevezi majd (1426), s eltávolíttatja a közösség színe elől, bekísérteti a palotába.

49 E szöveghelyhez lásd Walker 2006, 171.

50 A végső, mindent lezáró sértés, fenyegetőnek, egyúttal ismét megalázónak szánt mondat. Teiresias nem Apollónhoz tartozása, nem a jóspapnak kijáró, szakrális tisztelet, hanem kizárólag öregkora védi meg attól, hogy a király fizikai erőszakkal is büntesse a városa és uralkodója ellen elkövetett bűneiért. Hogy ez bántalmazás, kínzás, vagy netán kivégzés lenne, Oidipus homályban hagyja, de abból, hogy Kreónt ugyanezekben a vádpontokban bűnösnek találva *halálra ítéli* (622–623), nagyon is komolyan veendő, hogy Oidipus nem habozna Teiresias is hasonló ítélettel sújtani. Ellentétben többekkel (Jebb, Bollack, Dawe), véleményem szerint Oidipus nem túloz: valóban kivégeztetné a jóst, ha nem lenne ennyire öreg.

*Akit te most megpróbálsz elűzni,<sup>46</sup> azt  
gondolva, hogy a hatalomhoz,  
400 a kreónihoz közel fogsz majd állni.  
Úgy tűnsz nekem, hogy majd sírni  
fogsz,<sup>47</sup> te is, meg az, aki ezeket kiter-  
velte,  
hogy majd eltávolítsatok.<sup>48</sup> S csak ne  
tűnnél vénnek,<sup>49</sup>  
szenvedve tudnád meg, mit érnek  
gondolataid.<sup>50</sup>*

## Bibliográfia

## Szövegkiadások és kommentárok

- Blaydes, F. H. M. 1859. *Sophocles, Oedipus Tyrannus*. I. Cambridge.  
 Bollack, J. 1990. *L'Oedipe Roi de Sophocle*. 1–4. Lille.  
 Brunck, Ph. 1808. *The Oedipus Rex of Sophocles*. Cambridge.  
 Campbell, L. 1871. *The King Oedipus and Philoctetes of Sophocles*. London.  
 Dawe, R. D. 1982. *Sophocles. Oedipus Rex*. Cambridge.  
 Jebb, R. C. 1893–1908. *Sophocles. The Plays and Fragments*. 1–7. Cambridge.  
 Kamerbeek, J. C. 1953–84. *The Plays of Sophocles*. 1–7. Leiden.  
 Lloyd-Jones, H. – Wilson, N. G. 1990. *Sophoclis fabulae*. Oxford Classical Text. Oxford.  
 Longo, O. 1972. *Sofocle, Edipo Re*. Padova.  
 Maiullari, F. 1999. *L'interpretazione anamorfica dell'Edipo Re*. Pisa–Roma.  
 Masqueray, P. 1946. *Sophocle. Oedipe Roi*. Les Belles Lettres. Paris.  
 Schadewaldt, W. 1978. *Sophokles, König Oedipus*. Frankfurt.  
 Schneidewin, F. W. – Nauck, A. 1910. *Sophokles*. 1–7. *König Ödipus* (2. band). Besorgt von E. Bruhn. Berlin.  
 Sheppard, J. T. 1920. *The Oedipus Tyrannus of Sophocles*. Cambridge.  
 Wilamowitz-Moellendorf, U. von 1949. *Sophokles, Oedipus*. Frankfurt.

## Szakirodalom

- Ahl, F. 1991. *Sophocles' Oedipus. Evidence and Self-Conviction*. Ithaca–London.  
 Bowra, C. M. 1944. *Sophoclean Tragedy*. Oxford.  
 Buxton, R. 1980. „Blindness and Limits: Sophocles and the Logic of Myth”: *Journal of Hellenic Studies* 100, 22–37.  
 Calame, C. 1986. „Le nom d'Oedipe”: B. Gentili – R. Pretagostini (szerk.): *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea*. Atti del Convegno Internazionale, Urbino 15–19. novembre 1982. Roma, 395–407.  
 Coray, M. 1993. *Wissen und Erkennen bei Sophokles*. Basel–Berlin.  
 Defradas, J. 1958. „Le rôle de l'alliteration dans la poésie grecque”: *REA* 36–49.  
 Dindorf, G. 1870. *Lexicon Sophocleum*. Lipsiae.  
 Ehrenberg, V. 1954. *Sophocles and Pericles*. Oxford.  
 Flashar, H. 1977. „König Oedipus. Drama und Theorie”: *Gymnasium* 84, 120–136.  
 Ghira, D. 2007. „Il primo episodio dell'Edipo Re (216–462)”: *Maia* 59, 34–40.  
 Goldhill, S. 1984. „Exegesis: *Oedipus (R)ex*”: *Arethusa* 17, 177–200.  
 Goldhill, S. 2012. *Sophocles and the Language of Tragedy*. Oxford.  
 Gregory, G. 1995. „The Encounter at the Crossroads in Sophocles' Oedipus Tyrannus”: *Journal of Hellenic Studies* 115, 141–146.  
 Greiffenhagen G. 1966. „Der Prozess des Oedipus”: *Hermes* 94, 147–176.  
 Henderson, J. 1975. *The Maculate Muse*. New Haven.  
 Kirkwood, G. 1958. *A Study of Sophoclean Drama*. Ithaca, NY.  
 Kitto, H. D. F. 1961. *Greek Tragedy. A Literary Study*. London.  
 Knox, B. M. W. 1955. „Sophocles' Oedipus”: C. Brooks (szerk.): *Tragic Themes in Western Literature*. New Haven, 7–29.  
 Knox, B. M. W. 1964. *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*. Sather Classical Lectures 35. Berkeley – Los Angeles.  
 Knox, B. M. W. 1979. „Why is Oedipus Called Tyrannus?”: *Classical Journal* 50, 97–102 (= *Uö: Word and Action*. Baltimore, 1979, 87–95).  
 Longo, O. 2007. *Sofocle, Edipo Re, commento*. Venezia.  
 Rigsby, K. J. 1976. „Teiresias as Magus in *Oedipus Rex*”: *GRBS* 17, 109–114.  
 Seale, D. 1992. *Vision and Stagecraft in Sophocles*. London.  
 Segal, Ch. 1981. *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*. Cambridge, MA.  
 Segal, Ch. 1993. *Sophocles' Oedipus Tyrannus: Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York.  
 Segal, Ch. 1999. *Sophocles' Tragic World. Divinity, Nature, Society*. Cambridge, MA.  
 Taplin, O. 1978. *Greek Tragedy in Action*. Berkeley – Los Angeles.  
 Taplin, O. 1983. „Sophocles in his Theatre”: J. de Romilly (szerk.): *Sophocle. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, vol. 29. Vandoeuvres.  
 Walker, G. C. 2006. „'You could have thought': Past Potentials in Sophocles?”: I. J. F. de Jong – A. Rijksbaron (szerk.): *Sophocles and the Greek Language*. Leiden–Boston, 163–178.  
 Winnington-Ingram, R. P. 1980. *Sophocles: An Interpretation*. Cambridge.



Kamrada G. Dolores (PhD, Univerzitet Wien) a PPKE BTK oktatója. Kutatási területe az összehasonlító vallástörténet, különös tekintettel a bibliai szövegek, a kapcsolódó ikonográfiai és történeti összefüggések vizsgálatára.

# Katasztrofális Biblia?

## Filmkritika vallástörténeti szemmel

Kamrada G. Dolores

Noé

(*Noah*, 2014)

Rendezte: Darren Aronofsky

New Regency Enterprises / Protozoa Pictures / Paramount Pictures

A film cselekménye a Genézis 6–10 szövegén alapszik. Mivel nyilvánvalóan legenda, mitikus történetről van szó, ezért hagyományos történeti módszerekkel nemigen vizsgálható, hogy mennyire hiteles a film (például mennyire tekinthető korhűnek stb.). Vallástörténeti szemszögből elemezve azonban jól elhelyezhető és értékelhető mind a történet, mind annak filmbeli ábrázolása.

Stith Thompson *Motif Indexe* a mitikus folklórmotívumok között helyezi el a vízözönt, amely világszerte a legkülönbözőbb mitológiák egyik alapmotívuma (A1010 „Deluge”).<sup>1</sup> A szakirodalom nagyon régen párhuzamba állította egymással a mezopotámiai özönvízmitoszokat és a bibliai vízözön leírását.<sup>2</sup> A bibliai történet népszerűségének és ismertségének köszönhetően a nyugati kultúrkörben a globális katasztrófa fogalma Noé vízözönéhez kapcsolódik.

Utóbbi téma a maga aktualitásában mint az emberi tevékenység által előidézett globális környezeti katasztrófa jelent meg a filmben. Ez, úgy vélem, teljesen legitim modern értelmezése a bibliai szövegnek. Ugyanakkor maga a rendező, Darren Aronofsky nyilatkozott úgy a művéről, hogy az „a valaha készült legkevésbé biblikus bibliai film”.<sup>3</sup> Amennyiben ez volt a célja, akkor ezt sikerült elérnie, a film ugyanis mindent összevetve nagymértékben elrugaszkodott a bibliai leírástól.

Az erőszak megjelenítése egyáltalán nem tekinthető problémásnak szakmai szemszögből, ugyanis a bibliai leírás éppen ennek tulajdonítja a vízözön bekövetkeztét (vö. Gen 6:11). Sőt, az erőszak eszkalálódását a bibliai szöveg az ún. *gibbórim*<sup>4</sup> alakjához köti, akik a Genézis 4-ben olvasható megjegyzés szerint „a régi idők híres hősei”, „Isten fiainak” és az „ember lányainak” leszármazottai, azaz a görög félisteni hősökhoz hasonló mitológiai alakok (vö. Hésiodos hasonló leírását a hősök korról a *Munkák és napokban*, 157–175). A harcos hősök világa remek lehetőséget ad egy akciódús kalandfilm elkészítéséhez.

Ugyanakkor Aronofsky már Russell Crowe címszereplőnek választásával is azt jelezte, hogy ez a Noé nem az a Noé. A bibliai Noé alakja ugyanis éppen az ellentettje az erőszak terjedéséért felelőssé tett hősöknek. Noé olyannyira a nyugalom megtestesítője a Bibliában, hogy a neve is éppen ezt jelenti (a *nûah* gyökből ered). Éppen ezért lehet ő az, akit az istenség kiválaszt, hogy leszármazottai révén egyedülként vigye tovább a földi életet. Ehhez képest a Russell Crowe – Noé a film második részében mániakus, örült családirtóként jelenik meg. Sajátos értelmezés. Bár ez kétségtelenül még néhány akcióban gazdag percet biztosít a film vége felé.

Érdekes még, hogy a film készítői a Héber Bibliában csak utalásszerűen megjelenő *nephilim*<sup>5</sup> alakját is beleszőtték a cselekménybe (vö. Gen 6:4). A bibliai hagyomány alapján róluk annyit lehet tudni, hogy közülük van az Isten fiaihoz, és így a *gibbórim*hoz is. A *nephilim* kifejezés szó szerinti fordítása „el/leesettek”, esetleg „bukottak”, innen

a bukott angyal értelmezés. A Septuaginta alapján a *nephilim* szó szokásos fordítása „óriások”. Az ő alakjuk azonban már a bibliai hagyományban sem kimondottan pozitív kontextusban jelenik meg, a posztbiblikus irodalom pedig kifejezetten démonikus alakoknak írja le őket, akik a rossz megjelenéséért felelősek (vö. például Hének első könyve, Jubileumok könyve és egyes rabbinikus források).<sup>6</sup> Éppen ezért furcsa, hogy Aronofsky őket ábrázolja pozitív alakokként, holott gonosz kőóriásokként éppen olyan hatásos figurák lehetnének.

Mindezek alapján szakmai szempontból a filmet legfeljebb 5/10-re értékelném.

## Exodus: Istenek és királyok

(*Exodus: Gods and Kings*, 2014)

Rendezte: Ridley Scott

Chernin Entertainment / Scott Free Productions / Babička / Volcano Films

A Bibliában található másik klasszikus természetikatasztrófa-motívum a tíz csapás. Ridley Scott filmje a bibliai Exodus, az Egyiptomból való kivonulás történetét dolgozza fel, középpontba állítva a különböző természeti csapásokat. Sőt, a legfontosabb motívum és egyben a film csúcspontja az átkelés a Vörös-tengeren (a bibliai jelenetet a film cunamijelenséggel magyarázza).

A héberek kivonulása Egyiptomból olyan téma, amely már klasszikus történelmi és régészeti eszközökkel is vizsgálható, bár a történet bővelkedik a csodás motívumokban. Azonban mind a kivonulás, mind Mózes személye kapcsán érvelni lehet a történetiség mellett, illetve az ellen.<sup>7</sup>

Bár a film rögtön egy nyilvánvalóan anakronisztikus felvétellel nyit (ahol együtt láthatjuk a szakkarai lépcsős piramist és a gízai nagy piramist, melyet héber rabszolgák építettek), alapvetően úgy igyekszik ábrázolni a történetet,

hogy igazodjon a szakirodalomban fellelhető értelmezésekhez. Például az események datálása II. Ramszesz korára teljesen megfelel a szakirodalmi trendeknek, ez a legelfogadottabb értelmezés.<sup>8</sup> Sőt, ami a bibliai leírást ismerő nézőnek a legfurcsábbnak tűnhet: Scott Mózesre sokkal inkább katona és hadvezér, mint próféta – s ez szintén olyan értelmezés, amely megjelenik a szakirodalomban néhány bibliai szövegrészre és más ókori forrásokra támaszkodva (vö. például Exod 1:9–10).<sup>9</sup> Ennek kapcsán fontos elmondani, hogy maga a héber népnév a *habiru* kifejezésből ered, mely megnevezés inkább társadalmi státuszra, mint etnikai hovatartozásra utalt, és az ókori Közel-Keleten olyan népelemeket jelölt, akik a társadalom peremén éltek, és igen gyakran katonáskodásból tartották fenn magukat.<sup>10</sup> Mindennek tükrében a film Mózesének határozottan militáris jellege a kegyes beállítás helyett egyáltalán nem tűnik problémásnak. Amit viszont annál inkább aggályosnak találtam, az az, hogy Christian Bale személyében egy újabb nordikus Mózeset láthatunk a szerepben, hasonlóan Charlton Heston emlékeztető szerepeltetéséhez *A tízparancsolatban* (1956).

Ami jelen elemzés szempontjából a legfontosabb: Ridley Scott filmje a természeti csapásokat megközelítőleg valószerűen ábrázolja, ahogyan a szakemberek egy része is igyekszik racionális keretek között magyarázni a bibliai tíz csapás leírását (vö. Exod 7–12). Ez a bibliai beszámoló ugyanakkor meglepő egyezést mutat az egyiptomi káoszirodalom képeivel, melyek mitológikus formában írják le Egyiptom összeomlását.<sup>11</sup> A filmbeli cunami azután, noha abszolút lehetséges és releváns értelmezése a bibliai elbeszélésnek,<sup>12</sup> olyan nagyszabásúra sikerült, mintha Scott nem tudta volna eldönteni, hogy mitológiai vagy történelmi kalandfilmet forgat-e. Káoszt tehát láthatunk, akár ez volt a cél, akár nem.

A fentiek alapján a filmet szakmai szempontból 8/10-re értékelném.

## Jegyzetek

- 1 Thompson, S. 1955–58. *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. 6 vols. Revised and enlarged edition. Copenhagen.
- 2 Vö. pl. Hess, R. S. – Tsumura, D. T. 1994. „I Studied Inscriptions from before the Flood”: *Ancient Near Eastern Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11*. Winona Lake.
- 3 <http://www.telegraph.co.uk/culture/film/film-news/10717724/Noah-epic-awash-in-flood-of-controversy-for-green-agenda-and-taking-liberties-with-Bible.html> (hozzáférés: 2015. 12. 07.).
- 4 Lásd Coxon, P. W. 1999. „Gibborim”: K. van der Toorn – B. Becking – P. W. van der Horst (szerk.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden – Grand Rapids, 345–346.
- 5 Coxon, P. W. 1999. „Nephilim”: K. van der Toorn – B. Becking – P. W. van der Horst (szerk.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden – Grand Rapids, 618–620.
- 6 Lásd pl. Wright, A. T. 2013. *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6:1–4 in Early Jewish Tradition*. Second, revised edition. Tübingen, 83.
- 7 Lásd pl. Finkelstein, I. – Silberman, N. A. 2001. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Ori-*

*gin of Its Sacred Texts*. New York; különösen a 2. fejezetet: *Did the Exodus Happen?* (48–71).

- 8 Vö. pl. Geraty, L. T. 2015. „Exodus Dates and Theories”: T. E. Levy – T. Schneider – W. H. C. Propp (szerk.): *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*. Springer, 55–64.
- 9 Lásd Römer, T. 2012. „Tracking Some »Censored« Moses Traditions Inside and Outside the Hebrew Bible”: *Hebrew Bible and Ancient Israel* 1, 64–76; különösen 72–74.
- 10 Lásd pl. McKenzie, J. L. 1995. *The Dictionary of the Bible*. New York, 345–347.
- 11 Vö. Sparks, B. C. 2015. „Egyptian Texts Relating to the Exodus: Discussions of the Exodus Parallels in the Egyptology Literature”: T. E. Levy – T. Schneider – W. H. C. Propp (szerk.): *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*. Springer, 259–284, különösen 273.
- 12 Lásd pl. Salamon, A. – Ward, S. – McCoy, F. – Hall, J. – Levy, T. E. 2015. „Inspired by a Tsunami? An Earth Science Perspective of the Exodus Narrative”: T. E. Levy – T. Schneider – W. H. C. Propp (szerk.): *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*. Springer, 109–130.

# Germánok a szombathelyi Iseumban

2015. november 12-én nyílt meg az Iseum Savariense épületében a Germánok című időszaki kiállítás, amely a Vas megyei Szeleste határában feltárt 112 kora népvándorlás kori temetkezés gazdag leletanyagából mutat be válogatást.

A kiállítás az épület déli szárnyának két helyiségében kapott helyet. Ahhoz, hogy ide eljussunk, át kell sétálnunk az Iseum Savariense a római kori vallástörténet emlékeit bemutató *Isis savariai otthona* című állandó tárlatán. Elérve a déli szárnyat egy vas pajzsdudor és egy hosszú vas lándzsa látványa fogad, melyek a római kort követő évszázadok mozgalmas időszakára utalnak. A fali vitrinek egyikében máris gyönyörködhetünk két állatfejes kengyelfibula (ruhakapcsoló tű) és két vörös gránátkő berakással díszített korongfibula szépségében.

A nagyobb kiállítóter bal oldalán három emberi koponya vonja magára a figyelmet. A kora népvándorlás időszakára jellemző módon mesterségesen csúcsosra alakított koponya formáját a kisgyermekek fejének szorítókötéssel való körbevonásával érték el. Láthatunk itt egy igen különleges koponyát is; a fiatal nő homlokán körbefutó három határozott bemélyedés a később elkezdett torzítás kötéseinek nyomán keletkezett csontfelszívódás nyoma.

A nagyobbik terem közepén két egymás mellett álló vitrinben a férfiak és nők sírjaiban talált leletekről kapunk áttekintést, majd számos, változatos formájú agyagedénnyel teli tárlók következnek. A kísérőszövegek egyikéből megtudhatjuk, hogy az agyagfazekak nagy számban való előkerülése elsősorban a sírablók munkamódszereinek köszönhető. A temető sírjainak kétharmadát ugyanis nem sokkal annak felhagyása után szisztematikusan kirabolták. Az elkövetők az ekkor még ép rönk- és deszkakoporsókra, azoknak is elsősorban a fejrészére ástak rá, majd a koporsó fedelét besza- kítva valamilyen horgas eszközzel kotorták ki annak tartalmát, gyakran csak a halott lábszárait hagyva érintetlenül.

Arról, hogy a rablások ellenére mennyire gazdag anyag maradt ránk, egy újabb fali vitrinben sorakozó fegyverek tanúskodnak; három vas szigonyt, baltát, nyilakat és nyíltegez bronzveretét, valamint számos más fémtárgyat látunk. A vadász fegyvereit

bemutató tárlóval szemben a férfi mellé temetett agárszerű kutyáinak egyike ül. Az életnagyságú kutyaszobor nyakában vaslánc lóg. Az állatot ezzel együtt helyezték gazdája lábai mellé.

A nagyobbik terem végén kapott helyet a húsz ruhakapcsoló tűből tizenöt. Egymás alatt sorakoznak az aranyozott ezüsből vagy ritkán bronzból készült korong-, kengyel- és S-fibulák. Ugyanitt ezek viseleti módjáról egy teljes öltözetet bemutató női viselet tanúskodik. A vörös és natúr lenvászon ruhán S- és

kengyelfibula pár másolata látható. A színben a női öltözettel harmónizáló, nadrágból és tunikából álló férfi viseletet textil tarsoly egészíti ki. A teremben pajzs, lándzsa és egy bronzveretes fatál rekonstrukciója is kézbe vehető.

A kisebb térbe érve különleges kiállítási rész fogad; restaurálás alatt álló tárgyakat – köztük lándzsacsúcsot és egy vas kardot – láthatunk, melyek mellett a tárgyak újjászületésének folyamatát bemutató poszterek kaptak helyet. Itt egy ragasztás alatt álló torzított koponyát, számos fémtárgyat és változatos színű, formájú és méretű gyöngyöket találunk.

Három kisebb vitrinben fegyverek; különböző hosszúságú lándzsacsúcsok, vas nyílhegyek, balta, szekerce, és több, az egykor eltemetett népesség antik kötődéséről tanúskodó tárgy került bemutatásra. Látható még itt a temetőt megelőzően a feltárási területén lévő rézkori település edényeiből és eszkezeiből készült válogatás is. A kiállítást egy vetített képsorokból álló kisfilm zárja; a látogatók által ritkán látott folyamatokat, az ásatási körülményeket, a tárgyak restaurálását és a tárlat építését láthatjuk. Az utolsó vitrinben tekinthető

meg a germán temető legkülönlegesebb tárgya: egy lándzsával és pajzsral eltemetett férfi sírjából származó, sasfejet formázó bronz kengyelfibula.

Az Iseum Savariense-ben a germán temető leleteit bemutató kiállítás 2016. április 30-ig várja a látogatókat (nyitva tartás, jegyinformációk az [iseumsavariense.hu](http://iseumsavariense.hu) oldalon)

Pap Ildikó Katalin régész – Savaria MHV Múzeum (a szövegben szereplő fényképeket Ferencz Eszter készítette)



# TEMATIKUS SZÁMAINK 2016-BAN

## 2016/1 • ISTENNŐK

A 2015 júniusában Budapesten megrendezett luno-konferencia apropóján – de nem kizárólag annak anyagából válogatva – jövő évi első számunk Héra/luno/Uni/Tanit és társai köré szerveződik. Arra vagyunk kíváncsiak, hogy a megidézett istennők alakja milyen antik társadalom-, mentalitás-, politika-, irodalom-, művészet- és kultúrtörténeti kérdéseket segít artikulálnunk. Nem önmagában az istennők absztrakt – mitológiai történetekből, a kultuszra vonatkozó vallástörténeti adatokból, filozófiai perspektíván átszűrt értelmezésekből absztrahált – alakja érdekes számunkra, hanem (kerényisen szólva) a valóságnak azok a dimenziói foglalkoztatnak bennünket, amelyeket az ókoriak „Héraként”, „lunóként”, „Uniként” vagy éppen „Tanitként” fogalmaztak meg. Mentalitástörténetileg érdekes lehet például, hogy Héra/luno alakján keresztül az anyaság milyen képe rajzolódik ki a szemünk előtt: olyan anyaistennőről van szó ugyanis, aki szinte soha nem látható „anyai” szerepben. Izgalmas politikatörténeti kérdéseket vethet fel, hogy a rómaiak hogyan viszonyultak ahhoz az istennőhöz, akivel általában az ellenséges, meghódítandó városok istennőit azonosították. Mindez a vallásközi, kultúraközi fordíthatóság kérdéseit is érinti, amelyek más értelemben az istennő-alakok késő antik, keresztény értelmezései kapcsán is felmerülnek. Tematikus összeállításunk mindemellett nem kíván a klasszikus antikvitásra korlátozódni: az Ókori Kelet kutatóinak figyelmébe ajánljuk – ha Héra/luno pontos keleti megfelelőit hiába is keresnénk – Ištar/Inana, Gula, Ašera, Aštarte, Bēlet Nippur, Ninmah, Nintur, Bēlet-ili és Bau alakját.

*A cikkek beérkezésének határideje: 2016. március 15.*

## 2016/3 • ROM

„Egy építészeti mű romja azonban azt jelenti, hogy a műalkotás elveszett vagy elpusztult részeiben más erők és formák, a természet erői és formái teremődnek újjá, és mindabból, ami még művészetként, illetve már természetként él benne, egy új egész, valamilyen jellemző egység születik” – írja Georg Simmel *A rom* című írásában (ford. Teller Katalin, *Árgus* 2009/1-2, 154–161), megadva az alaphangot az *Ókor* 2016. évi második tematikus számának is, amely annak a kérdésnek a megválaszolására tesz kísérletet, hogy egy olyan időszakban, amikor az emberiség kulturális öröksége – köztük az ókori – nem természeti, hanem emberi pusztítás állandó fenyegetésének van kitéve, mit kezdhetünk az ókori romok jelenlétének, érzékelésének, értelmezésének szerteágazó problémájával. Tematikus számunkban nemcsak az antikvitás és modernitás viszonyára koncentrálnó kultúr- és esztétikatörténeti vizsgálódásokra számítunk (ehhez legfontosabb magyar nyelvű előzményként ajánljuk az *Árgus* fenti tematikus számát, amely Winckelmanntól és Piranesitől Georg Simmelen át Albert Speerig mutatja be a nemcsak antik romokhoz való modern viszonyulás különféle formáit), hanem legalább ugyanilyen mértékben egyfelől a romok ókori felfogásának, irodalmi reprezentációjának feldolgozásaira, másfelől a korunkbeli közel-keleti pusztítás mértékének és jellegének értő számbavételére is. Szerzőinket arra biztatjuk, hogy a maguk eltérő perspektívájából igyekezzenek értelmezni a múlt mint múlt érzéki jelenlétének kérdését, amelyet a romok mindig látványosan megkerülhetetlenné tesznek.

*A cikkek beérkezésének határideje: 2016. augusztus 31.*