Orpheus Noster

Learned Journal of Károli Gáspár University of The Reformed Church in Hungary, Faculty of Humanities

A Károli Gáspár Református Egyetem eszme-, kultúr- és vallástörténeti folyóirata

ÓKOR ÉS RENESZÁNSZ – ANTIQUITY AND RENAISSANCE

IX. évfolyam (2017), 2. szám

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.

Nemzeti Kulturális Alap

Kiadó: Károli Gáspár Református Egyetem

Felelős kiadó: Sepsi Enikő, a BTK dékánja

Felelős szerkesztő: Frazer-Imregh Monika

Szerkesztők: Fülöp József
Nagy Andrea
Péti Miklós

Szerkesztőbizottság: Hegyi Dolores
Tüskés Anna
Fabiny Tibor
Fehér Bence
Kurucz György
Vassányi Miklós

Német anyanyelvű lektor: Szatmári Petra
Angol anyanyelvű lektor: Jack Clift (University of Oxford)
Francia lektor: Tüskés Anna

MATARKA- és Facebook-admin: Bakos Áron

A megjelentetésre szánt kéziratokat, illetve a megrendeléseket a következő címre kérjük küldeni: orpheusnoster@googlegroups.com
Authors should submit manuscripts to the email address <orpheusnoster@googlegroups.com>

ISSN 2061-456X

Az első borítón:
A „kis" Artemis Ephesia (A31) mellkasi része. Fotó: F. Tronchin.

A hátsó borítón:
A szoros és a tágas kapu ábrázolása: Máté 7, 13: „Menjetek be a szoros kapun. Mert tágas az a kapu, és széles az az út, amely a veszedelemre visz…"
Kálvin *Institutio Christianae religionis* c. művének fedlapján.
Kiadó: Antonius Rebulius, Genf 1561.

A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte,
felelős vezető Kecskeméthy Péter.
A folyóirat online is olvasható a KRE honlapján: orpheusnoster.kre.hu
Facebook: facebook.com/orpheusnoster
MTMT: mtmt.hu/orpheus-noster
MATARKA: matarka.hu/szam_list.php?fsz=1940

TARTALOM

Fábián Zoltán Imre
Feltárás az el-Hoha domb déli oldalán a TT 184 számú sír (Nefermenu) körzetében – 2015 7

Zsom Dóra
Egy arab szerelmi amulett a thébai nekropoliszból (TT 184) 78

Vanner Szandra
A folytonosság szerepe az egyiptomi királyideológiában 101

Hegyi Dolores
Ki alapította Dura-Európost? 115

Turcsán-Tóth Zsuzsanna
Kiket melengetett Artemis Ephesia a „keblei" felett? 121

Szabó Csaba
Párbeszéd Róma isteneivel – A római vallások kutatásának jelenlegi állása és perspektívái 151

Pattantyús Manga
„Marmoribus albis de Carraria bonis et pulchris" – Néhány érdekes kikötés firenzei szobrászok márványszobrok készítésére kötött szerződéseiből 164

Molnár Dávid
Ioannes Pannonius levele: egy irodalmi vagy irodalomtörténeti fikció nyomában 181

RECENZIÓ

Szabó Dóra
Buda Béla, *Empátia*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2012 – *A beleélés lélektana* . . 197

KONFERENCIABESZÁMOLÓ

Csízy Katalin
A 2016-os Magyar Ókortudományi Konferencia 199

CONTENTS

Zoltán Imre Fábián
Excavation on the South Slope of the el-Khokha Hillock in the Area of TT 184 (Nefermenu) – 2015 7

Dóra Zsom
A Modern Arabic Amulet Found in a Hafi Tomb in the Excavation Area of TT 184 . . . 78

Szandra Vanner
Role of Maat in Ancient Egyptian Kingship 101

Dolores Hegyi
Who was the founder of Dura-Europos? 115

Zsuzsanna Turcsán-Tóth
The possible interpretations of winged women ornaments on the chest of Artemis Ephesia statues 121

Csaba Szabó
Dialogue with the Roman Gods – The History of Roman Religious Studies 151

Manga Pattantyús
'Marmoribus albis de Carraria bonis et pulchris' – Selected Provisions from Contracts Signed by Florentine Sculptors to Produce Works in Marble 164

Dávid Molnár
Letter of Ioannes Pannonius: In the Footsteps of a Literary, or Literary Historical Fiction . . 181

SZÁMUNK SZERZŐI

Fábián Zoltán Imre Dr habil (1954), egyiptológus, KRE BTK Ókortörténeti és Segédtudományok Tanszék, fabianzoltanimre@gmail.com

Hegyi Dolores DSc (1934), iranista, ELTE BTK nyugalmazott egyetemi tanár, hegyidolores@hotmail.com

K. Csízy Katalin PhD (1976), történész, klasszika-filológus, KRE BTK Ókortörténeti és Segédtudományok Tanszék, dr.csizy.katalin@gmail.hu

Molnár Dávid PhD (1975), filozófia- és irodalomtörténész, az MTA-ELTE Humanizmus Kelet-Közép-Európában, Lendület Kutatócsoport, mollnardavid@gmail.com

Pattantyús Manga (1973), MA (1973) doktorjelölt, művészettörténész, Szépművészeti Múzeum-Magyar Nemzeti Galéria, Régi Magyar Gyűjtemény, manga.pattantyus@gmail.com

Szabó Csaba MA (1987), régész doktorjelölt, PTE BTK Régészet Tanszék, Max Weber Kolleg, Erfurt, szabo.csaba.pte@gmail.com

Szabó Dóra MA (1991), magyar-történelem szakos tanárjelölt, KRE BTK, doraah.taylor@gmail.com

Turcsán-Tóth Zsuzsanna PhD (1977), vallástörténész, KRE BTK Ókortörténeti és Segédtudományi Tanszék, toth.zsuzsa@gmail.com

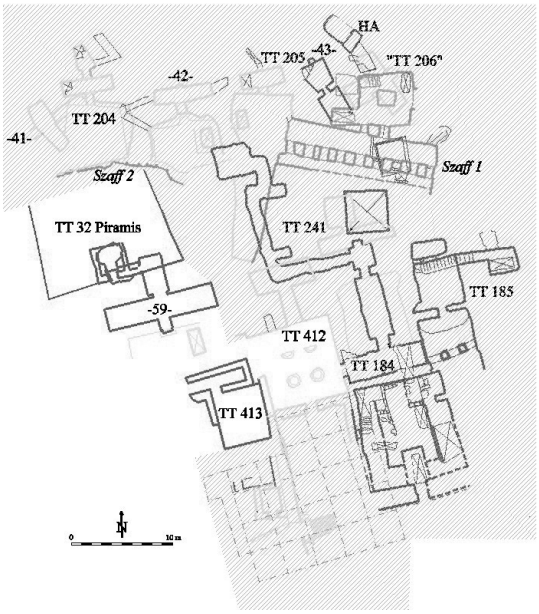
Vanner Szandra MA (1990), vallástörténész, szabadúszó, vannerszandra@gmail.com

Zsom Dóra PhD (1977), arabista, hebraista, ELTE BTK Sémi Filológiai és Arab Tanszék, zsomdora@gmail.com

Fábián Zoltán Imre

Feltárás az El-Hoha domb déli oldalán a TT 184 számú sír *(Nefermenu)* körzetében – 2015[1]

A Magyar Régészeti Misszió 1983-ban kezdte meg feltárási munkálatait a thébai Hoha dombon, és azóta a munka évről-évre folyamatos. Ennek része a domboldal felső sziklasírjainak feltárása *Nefermenu,* a 19. dinasztia korában élt kormányzó síremlékének (TT 184) körzetében, mely 1995-ben kezdődött. A kutatott terület számos, egykor gazdagon díszített sziklasírt, illetve az ezekben és a közöttük másodlagosan készített temetkezőhelyet foglal magába, melyeket az ókori Egyiptom történetének minden fontosabb korszakában készítettek, a legkorábbiakat az Óbirodalom késői időszakában *(1. kép)*.[2]



1. A kutatott terület (satírozva) vázlatos térképe a Hoha domb déli lejtőjén. A színek a sziklasírok és egyéb emlékek korát jelölik (lila: Óbirodalom; zöld: Első Átmeneti Kor, Középbirodalom; sárga: 18. dinasztia; vörös: 19. dinasztia; kék: Harmadik Átmeneti Kor, Későkor vagy egyelőre ismeretlen).

[1] Az egyiptomi régészeti hatóságok számára a külföldi régészeti missziók vezetői minden ásatási évad után szakmai jelentést készítenek. E beszámolók egy részét az *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte (ASAE)* című évkönyvben tervezik közzétenni. Mivel ez nem könnyen hozzáférhető nálunk, ásatási jelentéseimnek a magyar olvasó számára készített változatát ehelyütt, az Orpheus Nosterben közlöm.

[2] A kutatott terület számozott sírjai a következők: TT 184 (*Nefermenu,* 19. dinasztia), TT 185 (*Szeni-iqer,* késő Óbirodalom), TT 204 (*Nebanenszu,* 18. dinasztia), TT 205 (*Thutmoszisz,* 18. dinasztia), „TT 206" (18. dinasztia, nem azonos az ezen a számon általában nyilvántartott és leírt emlékművel), (Kampp) -41- (Újbirodalom, valószínűleg 18. dinasztia), -42- (18. dinasztia), -43- (valószínűleg Ramesszida). A lelőhely általános leírásához, illetve a korábban azonosított sziklasírokhoz egyébként l. Porter, B. – Moss, R. L. B.: *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings,* I. *The Theban Necropolis,* 1. *Private Tombs,* Oxford 1960[2] (alább: *PM*); *Survey of Egypt 1921,* Map of El-Khôkha and Assâsîf c-9; továbbá Kampp, Fr.: *Die thebanische Nekropole zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie,* Theben 13, Mainz am Rhein 1996. A lelőhelyen végzett korábbi munkánkról készített korábbi beszámolóim többsége letölthető: tt184.blogspot.hu (a *Publikációk* és az *Ásatási napló* rovatból is).

A 2015-ös ásatási évad[3] tervezésekor a következő feltárási, restaurálási, epigráfiai és dokumentációs feladatok elvégzését vettük számba.

1. A korábbi ásatás folytatása a TT 184 (*Nefermenu,* 19. dinasztia) sír előudvarában és az ehhez kapcsolódó TT 412 (tulajdonosa: *Qen-Amun,* 18. dinasztia), illetve az ettől délre lévő területen, a korábbi Bét Bogdádi nevű ház körzetében.
2. A TT 185 (*Szeni-iqer,* késő Óbirodalom) korábbi feltárásának folytatása, mely szintén *Nefermenu* sírjának előudvarához kapcsolódik, de mindeddig nem sikerült a Bét Bogdádi erre épített házrészét lebontatni. A tervezés előfeltétele volt, hogy az egyiptomi hatóságok a házrész tulajdonosának kompenzálásával az építményt lebontatják, így lehetővé válna a sír homlokzatának és előudvarának feltárása is.
3. A TT 184 *(Nefermenu)* első, széles szentélyének „északi" (keleti)[4] szárnyában lévő festett domborművek tisztítása és epigráfiai felmérésük, dokumentációjuk előkészítése.
4. Az előkészítést követően, ezen domborművek maradványainak fényképes és átrajzolt dokumentálása, mely elsősorban az „északi" rövid fal kettős álajtaját, illetve a bejárati és a hátfal középső és felső regisztereit illeti.
5. A domborművek már elkészült dokumentációjának kollacionálása.
6. A TT 185 *(Szeni-iqer)* nagyméretű festményének további tisztítása és restaurálása, különös tekintettel a hosszabb hieroglif szövegre, az epigráfiai dokumentáció előkészítése.
7. Az idei feltárások során újonnan előkerült tárgyi leletek, leletcsoportok tisztítása, elsődleges restaurálása, feldolgozása, dokumentálása.
8. A feltárások korábbi időszakából származó tárgyi leletek és leletcsoportok összehasonlító elemzése az ideiekkel összevetve, ennek alapján a dokumentációs anyag esetleg szükséges korrekciója, illetve a leletanyag dokumentációjának folytatása; beleértve főként a kerámiaanyag restaurálását, feldolgozását és a modern írott dokumentumok dokumentálását.
9. A korábban feltárt embermaradványok antropológiai vizsgálata és elemzése a régészeti kontextus alapján, illetve a patológiai jelenségek értelmezése, mely elsősorban a *Szaff*-1 sír és a TT 185 *(Szeni-iqer)* sírok anyagára koncentrál.[5]

[3] A 2015. évi feltáró munka február 2-tól március 5-ig tartott. 10–18 ásatási munkással dolgoztunk a hét hat napján. A kutatócsoport tagjai voltak rajtam, az ásatás vezetőjén kívül: Szabó-Németh Bori (egyiptológus), Bezerédi Zsófia és Fa Marianna (grafikusművészek), László Orsolya (antropológus) és Szabó-Németh Tamás (technikus). Az egyiptomi régészeti hatóságokat Emad Abdalla, qurnai inspektor képviselte, aki segítette és ellenőrizte munkánkat. A helyi, qurnai régészeti hatóság azzal is segítette a munkánkat, hogy El-Azab Szaid Jeszín restaurátor a feltárás idején csatlakozott a kutatócsoporthoz. Az ásatást anyagilag az Országos Tudományos Kutatási Alapok (OTKA) pályázata tette lehetővé, támogatta a Magyar Ösztöndíj Bizottság, továbbá a kutatócsoport tagjai is.

[4] Idézőjellel a síremlékek kultikus, a névleges nyugatra történő tájolásához viszonyított irányokat jelölöm. A Hoha domb déli lejtőjén a sírok a valóságban többnyire észak-déli tájolásúak.

[5] A tervezett vizsgálatok sikeresen megtörténtek, László Orsolya jelentést írt ennek eredményeiről,

A kutatott terület főbb emlékei és állapotuk felmérése 2015-ben

2015-ben az ásatási évad szokás szerint a kutatott terület emlékeinek vizsgálatával kezdődött abból a szempontból, vajon változott-e az állapotuk azóta, hogy tavaly befejeztük a munkát, illetve a terület takarításával, a további feltárás előkészítésével, a munkahelyek kialakításával, az áramellátás kiépítésével indult a munka.

Az állapotfelmérés során megállapítható volt, hogy a korábban feltárt vagy legalább felmért sziklasírok és egyéb emlékek állapotában jelentősebb változás nem történt. A vizsgálat a TT 184, 185, 204, 205, „206", Kampp -41-, -42-, -43-, a *Szaff*-1 sírokat, a domb tetejéről nyíló aknasírt (HA) és a TT 413 *(Unisz-anh)* előudvarában magas törmelékre épített, festményekkel díszített vályogtéglaszentélyt (BBKF) érintette.

Egy fontosabb fejlemény azonban említést érdemel. Az elmúlt évben, miután elhagytuk a feltárás területét, de mielőtt 2015-ben visszatértünk volna, az egyiptomi régészeti hatóságok a TT 184 *(Nefermenu)* és a TT 185 *(Szeni-iqer)* sírok alatt húzódó hatalmas, a 18. dinasztia korában készített TT 48 *(Amenemhat)* sír leomlott, barlangszerű bejáratát védőráccsal látták el, illetve efölött alacsony védőfalakat építettek. E védőfalak egy részét *Nefermenu* előudvarának a sziklából vésett, keleti, pülónjának maradványaira építették (*2. kép*).

2. Védőfal a TT 48 *(Amanemhat)* sír fölött, melynek egy részét *Nefermenu* keleti pülónjára építették.

Ásatással feltárt területek

2015-ben ásatással a kutatott terület három részét tártuk fel, mindhárom a kutatott terület déli részén található. E munkálatok *Nefermenu* síremlékének (TT 184) előudvarában, ettől nyugatra, a TT 412 *(Qen-Amon)* előudvarában, illetve kutatott

illetve 2015 szeptemberében egy konferencián is beszámolt minderről Münchenben. Ehelyütt azonban – kompetencia híján – nem térek ki az antropológiai kutatás jelenlegi szakaszára.

terület délnyugati sarkában, a TT 413 *(Unisz-anh)* sírt feltárt részétől, a vályogtéglaszentélytől, és *Qen-Amon* előudvarától délre lévő felületen folytak.

3–4. A feltárások helyszínei északról, a domb tetejéről, 2014-ben, a munka befejezésekor és 2015-ben.

Ásatás Nefermenu sírjának (TT 184) előudvarában

Nefermenu sziklasírjának legnagyobb részét korábban már feltártuk, és ennek során a sziklába mélyített előudvarban hat olyan további temetkezőhely bejáratát fedezhettük fel („A, B, C, D, E és F sírok"), melyek feltárása további munkát igényel. E bejáratok egy része egyértelműen aknasírként értelmezhető, kettőről azonban jelenlegi ismereteink szerint az állapítható meg, hogy lejáratukhoz lépcsőket alakítottak ki (A és F). Az egyik akna (D) nagyméretű szája (3,7 x 2,5 m) ismeretes lehetett egy korábbi ásatás idején is, amikor a Bét Bogdádi nevű hatalmas vályogház még nem állott az előudvarok fölött. Feltehetőleg Norman de Garis Daviesnek tulajdonítható, hogy az előudvarok alatt húzódó TT 48 *(Amenemhat)* sír feltárásakor, a 20. század legelején nemcsak azonosította az aknasírt, melynek alsó része beleszakadt *Amenemhat* sírjának plafonjába, hanem az akna oldalfalait égetett téglafalakkal erősítette meg,

és száját vas sínekkel és betonlapokkal fedte le. A konstrukció felső részét *Nefermenu* sziklába vágott előudvarának szintje fölé emelte, a keleti pülóntól északra. A Bét Bogdádi egyik helyiségét azután éppen efölé a lefedett akna fölé építették, majd a ház használatának későbbi szakaszában a helyiségben állati trágyát halmoztak fel.

5. *Nefermenu* keleti pülónjának feltárt hátoldala.

A Bét Bogdádi nyugati részét az egyiptomi régészeti hatóságok 2009-ben bontották le, a ház keleti része azonban jelenleg is áll, és ennek nyugati fala megközelítően követi az akna keleti szélét és egyben a TT 184 *(Nefermenu)* és a TT 185 *(Szeni-iqer)* előudvarait elválasztó sziklafal vonalát.

Ásatásunk korábbi szakaszában biztonsági okokból nem távolíttattam el a felhalmozott állati trágyát az akna szája fölül és a törmeléket a pülón északi oldalán. A sziklába vésett pülón maradványainak pontosabb felméréséhez azonban szükséges volt a pülón hátoldalának feltárása is, és ezért mintegy 1 m szélességben a törmeléket és a trágyát eltávolítottuk a pülón hátoldaláról, egészen a Bét Bogdádi még álló részének faláig, mintegy 1,8 m hosszú szakaszon *(5. kép)*.

A pülón hátoldalának felmérésével az alaprajz pontosíthatóvá vált, és a pülón maradványai alapján annak helyzete is rekonstruálható. A sziklába vágott pülón hátoldala jó állapotban maradt ránk mintegy 60–70 cm magasságban (erre építették most a TT 48 homlokzatát védő falat), a simára faragott szikla vonala egybeesik a nyugati pülón hátoldaláéval *(6–7. kép)*. Az ásatás folytatását ezért itt továbbra is veszélyesnek tartom, erre akkor lesz majd lehetőség, amikor a Bét Bogdádi keleti részét – remélhetőleg a közeli jövőben – lebonthatjuk, és nagyobb felületen lesz megközelíthető a két előudvar déli része.

Nefermenu sziklába vágott előudvara azonban kevésbé biztonságos állapotban maradt ránk ezen a helyen. Délkeleti sarkában a szikla beszakadt a TT 48 mennyezetébe.

A törmelékből előkerült, kontextus nélküli leletek közül, a cseréptöredékek mellett említésre érdemes az a mészkő canopus edény, melynek fedője sólyomfejet ábrázol (Kebehszenuf), és edény részébe igen kicsiny üreget vájtak. Valószínűleg egy közeli temetkezésből származhat, a Harmadik Átmeneti Korból, avagy még későbbről (Ltsz. 2015.1284.a–b).[6]

6–7. *Nefermenu* sziklába vágott pülónjainak maradványai.

Ásatás Qen-Amon *sírjának (TT 412) előudvarában*

Qen-Amon sziklasírja, melyet a 18. dinasztia idején készítettek, *Nefermenu* síremlékének nyugati szomszédja. Előudvaraikat sziklába vágott fal választja el egymástól. *Qen-Amon* előudvarának feltárását eredetileg az indokolta, hogy *Nefermenu* előudvarának nyugati oldalfala és a sírok építészeti jellegzetességei ezzel pontosabban érthetővé váltak, és rekonstruálhatók lehettek. *Qen-Amon* sírjának egy részét Mohamed Szaleh tárta fel az 1960-as években.[7] Az előudvar azonban akkoriban hozzáférhetetlen volt, mivel a Bét Bogdádi részben az azt feltöltő törmelékre épült, és az annak bejárata előtti területet a ház lakói gazdasági udvarként használták. Feltárása a sírsor történetének megértéséhez is további támpontokat adhatott, tekintve, hogy a sírokat különböző korszakokban készítették – *Qen-Amon*ét a Kr. e. 15. században, *Nefermenu*ét a 13. században. A temető történetének kutatásában fontos, mindig vizsgálandó kérdés az is, hogyan oldották meg az egyes korszakokban a síremlékek készítői a korábbi sírok problémáját: legalább részben lerombolták, feltöltötték

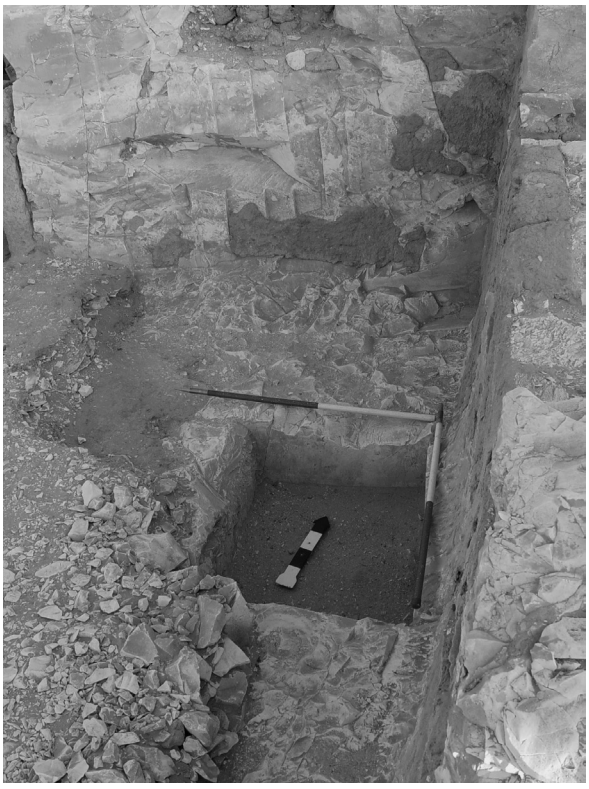
[6] A leltári számmal (Ltsz.) hivatkozott leletek képeit tematikus csoportosításban lásd a Függelékben.

[7] Saleh, M.: The Tomb of the Royal Scribe Qen-Amun at Khokha (Theban Necropolis No 412), *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 69 (1983), 15–28.

azokat, megőrizték a korábbi emlékműveket, és az újak tervezésekor alkalmazkodtak-e a már meglévő építészeti elemekhez, avagy más módon viszonyultak a korábbi emlékművekhez.

Az ásatásaink korábbi szakaszában *Qen-Amon* sziklába mélyített előudvarának legnagyobb részét – beleértve a homlokzatot és a bejáratot is – feltártuk már, és olyan építészeti jellegzetességeket is azonosítani lehetett, melyek arra engedtek következtetni, hogy a temetőhasználat korábbi és későbbi szakaszaiban ezen a területen további temetkezési helyeket is kialakítottak. Többek között, az előudvar keleti, *Nefermenu*éval közös oldalfala mellett, a homlokzattól 1,2 m távolságra egy aknasír lejáratát tudtuk azonosítani *(8. kép)*. Akkor, 2014-ben, az akna kisméretű (kb. 80 x 80 cm), megközelítően négyzetes szája alapján az előudvarban másodlagosan készített aknasírt a Harmadik Átmeneti Korra datáltuk.[8]

Az akna szája közelében szétvert múmiamaradványok, illetve nagy mennyiségű, a múmiát vagy múmiákat egykor díszítő gyöngyháló fajanszgyöngyei és fajansz amulettjeinek töredékei kerültek elő az előudvar egyik azonosítható tapasztott padlóján, melyek két helyen összpontosultak. Valószínűnek tűnik, hogy a sír kirablásakor legalább egy holttestet vagy annak egy részét kihúzták az aknasírból, és a jobb fényviszonyok mellett fosztották meg értékesebbnek tartott díszeitől, és e művelet során szórták szét a gyöngyháló részeit is. A rablásról feltételezhetjük, hogy az ókorban történt, amikor a sírok kifosztóit leginkább az értékesebb anyagokból, féldrágakövekből készült díszek érdekelték, míg a későbbi fosztogatók a fajansztárgyakat és egyéb, kevésbé értékes anyagokból készült sírmellékleteket is értékesíteni tudták a műkincspiacon.



8. Az aknasír szája a TT 412 *(Qen-Amon)* sír előudvarában, a homlokzat előtt 2014-ben, a sír feltárását megelőzően.

Az aknasír feltárására nyílt mód most, 2015-ben. Már tavaly, az akna szájának azonosításakor megfigyelhető volt, hogy míg az előudvar vályoggal letapasztott padlóját nagy felületeken kisköves rétegű

[8] Az aknasírt a NKZA kóddal jelöljük, mely a Nemzeti Kálmán Zoltán Akna rövidítése.

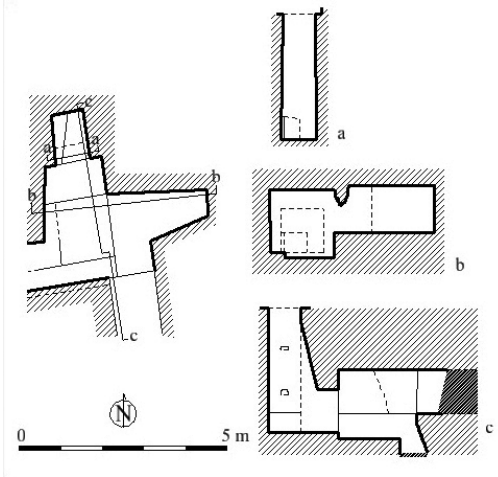
törmelék fedte, és erre *Qen-Amon* sírjának feltehetőleg az eredetinél későbbi átalakítása, felhasználása során újabb padlót tapasztottak, itt, az előudvar északkeleti sarkában és a keleti oldalfal mentén ez a kisköves réteg nem volt kimutatható *(8. kép)*.

Mohamed Szaleh a sír oszlopos termének padlójába vésett több aknát is említ jelentésében, melyek közül kettőt tárt fel, és mindkettő több sírkamrát is tartalmaz. Az egyik aknasír, az oszlopos terem „északnyugati" sarkában kétségtelenül *Qen-Amoné* volt, mivel itt olyan leletek kerültek elő, melyek feliratai őt azonosítják. Ennek az aknasírnak is vannak azonban további kamrái, és a másik, a terem két „északi" oszlopa között lévőnek is több kamráját írja le. Az utóbbiakból származó leletek a Harmadik Átmeneti Korra, illetve a Kései Korra datálható temetkezésekből származnak. Az eredeti sír aknáját is kibővítették tehát a sír későbbi átalakítása során, és legalább egy újabb aknasírt is létrehoztak, ahol több temetkezés kimutatható. Feltételezhető, hogy *Qen-Amon* sírjának későbbi felhasználása során nem csupán az oszlopos teremben végeztek átalakításokat, hanem az előudvarban is. Ennek tulajdoníthatjuk a bejárat átalakítását és egyéb építészeti elemek létrehozását az előudvarban. Gyanítható, hogy a kisköves törmelékrétegre tapasztott padló is ezen átalakítások közé tartozhatott. Az előudvar északkeleti sarkában készített aknasír szája körül azért hiányozhat a kisköves réteg és az arra tapasztott padló, mert az aknasírt e padló készítésénél később alakíthatták ki, és akkor távolították el ezen a felületen a másodlagos padlót is, így ez a megfigyelés az aknasír relatív kronológiai helyzetének meghatározásához járulhat hozzá.

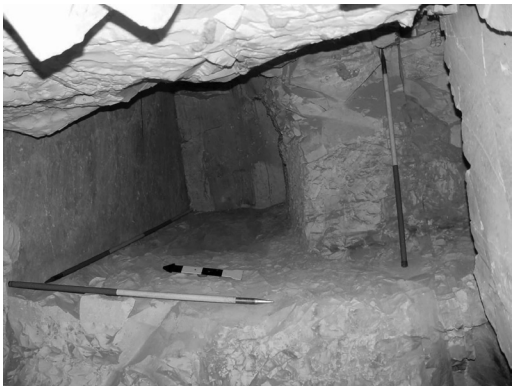
A függőleges akna 3 m mély. A szájától számított fél méter törmelékében nagyobb kövek és vályogtéglák voltak, lejjebb a törmelék egységes volt, porral keveredett kisebb köveket tartalmazott. A feltételezett sírkamra az akna alján, a déli oldalon nyílik, és ennek építészeti rendszere igen bonyolult képet mutat *(9. kép)*.

A minden oldalán megközelítőleg egyenesre hasított oldalfalakkal mélyülő akna délre kiszélesedik, bizonyára tudatos lehetett a vésés ilyen megoldása, hogy kezelni lehessen a leeresztendő koporsót. Az 1,05 m magas kamra észak-déli hossza 2,43 m, szélessége 1,37 m, azonban mintegy 90 cm-re délre annak bejáratától egy 14 cm magas lépcsőfokkal ereszkedik. A kamra nyugati oldalán a felső padló szintje 35 cm széles felülettel folytatódik. A keleti oldalon a kamrát kiszélesítették, és mintegy 60 cm magasságban szintén padszerű felületet hoztak létre mintegy 90 cm szélességben, mely egészen a kamra déli végéig tart.

Megközelítőleg az ereszkedő lépcsőfok vonalában, tehát az aknától mintegy 90 cm-re, a keleti oldalon egy 240 cm mély, 114 cm magas *loculus*-szerű fülkét vésték a sziklába, mely bizonyára egy koporsó elhelyezésére szolgált. Ennek mérete a szájánál 120 cm, végében azonban csak 65 cm *(10. kép)*.



9. A TT 412 *(Qen-Amon)* sír előudvarában, készített aknasír alaprajza és metszetei.



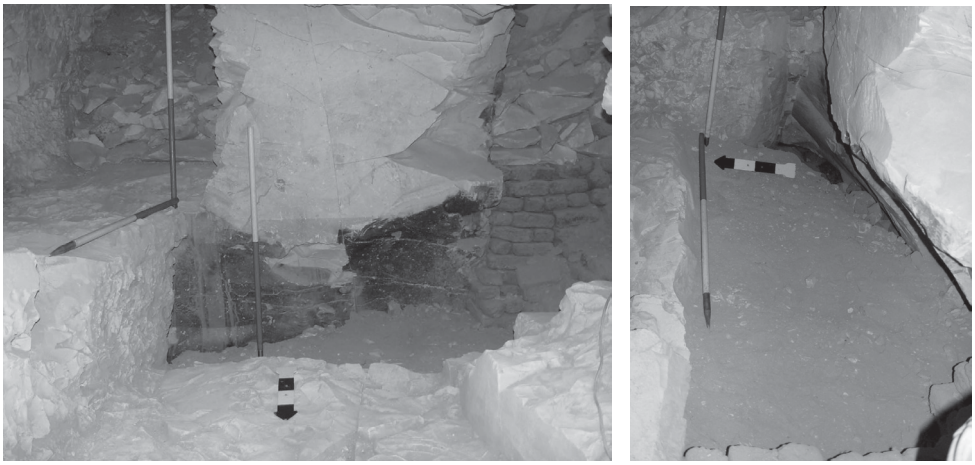
10. Az aknasír sírkamrájának keleti oldala a koporsó elhelyezésére szolgáló fülkével.

11. Az aknasír sírkamrájának déli oldala a feltehetőleg egy további koporsó elhelyezésére szolgáló fülkével.

A kamra déli végében, szintén a keleti oldalon futó padozat magasságában egy másik keskeny (110 cm) és alacsony (105 cm) fülke, vagy járat nyílik, melyből a kisebb mészkődarabokból álló törmeléket csak részben távolítottuk el. Ez feltehetőleg a

keleti oldalon található fülkéhez hasonlóan egy további koporsó elhelyezésére szolgált *(11. kép)*.

A sírkamra déli végében, a simára hasított déli fallal párhuzamosan, de az alatt egy kelet-nyugati irányú, keskeny folyosó körvonalai azonosíthatóak *(12–13. kép)*.



12–13. Kelet–nyugati irányú, egyelőre feltáratlan folyosó körvonalai az aknasír déli végében, a déli fal alatt.

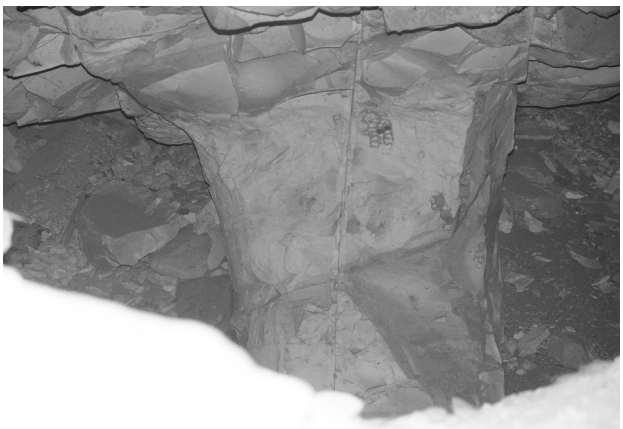
Egyelőre nem ismeretes, hogy a folyosó honnan hová vezet, mert a függőleges aknán keresztül történő feltárás nehézségei miatt a poros törmeléket egyelőre itt sem távolítottuk el, ahogyan a sírkamrától nyugatra nyíló helyiségből is csak részben. Ezért erről a kamráról egyelőre keveset tudunk *(14. kép)*. Lehetséges, hogy nem az aknasír rendszeréhez tartozott, talán innen indult a nyugat felé vezető folyosó, és talán a sírkamrából nem is vezetett ide átjáró, hanem valamelyik kamra vésésekor omolhatott le a kettejük között lévő, mintegy fél méter vastag sziklafal.

14. A sírkamrától nyugatra lévő kamra bejárata, melynek fala esetleg csak leomlott, vagy áttörték. (A vályogtégla falat a feltárás során építettük azért, hogy meggátoljuk a törmelék omlását.) A kamra távolabbi oldalán *Unisz-anh* sírjába láthatunk át.

A nyugati kamra alaprajza szabálytalan, megközelítőleg 2.7 x 2,1/2,3 m alapterületű. Nyugati falának középső részén egy további bejárat, esetleg szintén csak áttörés található, mely *Unisz-anh* sírjának (TT 412) déli részébe

vezet. A késő Óbirodalom korára keltezhető sírt, mely a thébai temetők egyik legrégebbi ismert sírja, szintén Mohamed Szaleh fedezte fel az 1960-as években, de *Qen-Amon* sírjához (TT 412) hasonlóan ennek is csak egy részét tudta feltárni, mivel a Bét Bogdádi körzetében nem tudta folytatni a munkát.[9]

Az aknasírtól nyugatra lévő kamrából jelenleg egy olyan, sziklába faragott, oszlopos terem közelíthető meg, melyet szinte teljes egészében törmelék borít (*15 kép*). A törmelék a terem nyugati oldaláról lejt kelet felé. Ez feltehetőleg azt jelentheti, hogy a terem nyugati felében a mennyezet leomlott, és ott a törmelék teljesen befedte a termet, illetve kelet felé omlott. A bejáratot a déli oldalon sejthetjük.



15. *Unisz-anh* törmelékkel borított oszlopos terme keletről.

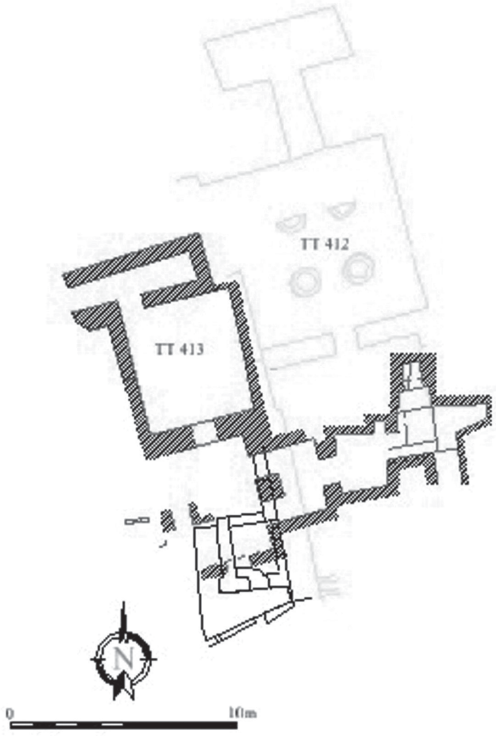
A képen látható pillér a terem keleti oldalfalától mintegy 2 m távolságban van, az elsődleges felmérések alapján készített alaprajz szerint *Unisz-anh* sírjának már eddig is ismert belső helyiségének keleti oldalfala vonalában *(16. kép)*. A keleti oldalon, a pillérig a terem szélessége 3,15 m, azaz mintegy hat könyök (*mḥ*), melynek közepén a négyzetes alapú pillér szélessége annak felső, a törmelékből kiálló részénél 1,05 m. A terem keleti részében tehát a 2 könyöknyi széles pillér előtt és mögött a „keleti" (déli) és „nyugati" (északi) falakat további 2–2 könyöknyi távolságra vésték.

A pillér belső, nyugati oldalának vonalában a terem kiszélesedik, a helyiség hátfala itt mintegy egy méterrel (talán ismét 2 könyökkel) a keleti („északi") szárny sarka mögött van. A feltételezett bejárati, „keleti" (déli) oldalon a mérések elvégzését a plafonig nyúló törmelék egyelőre lehetetlenné teszi, alaprajzi vázlatunkon azonban hipotetikusan azt jelöltük, hogy a terem ezen az oldalon is szélesebb.

A korábbi években, az *Unisz-anh* sír előudvarának magas törmelékére épített, festményekkel díszített, a 18. dinasztia korából származó vályogszentély (BBKF) feltárása során két vakolt pillér vagy fal maradványait is feltártuk, legalább részben. Akkor azt feltételeztem, hogy *Unisz-anh* sírja oszlopos homlokzatának maradványaiként azonosíthatjuk ezeket az építészeti elemeket. A most hipotetikusan kiegészített alaprajz azonban azt sugallja, hogy az oszlopos terem plafonja valóban leomolhatott a nyugati oldalon, és a vályogtégla szentélyt nem az előudvar törmelékére

[9] Saleh, Mohamed: The Tomb of *Wnjs-ʿnḫ* at Qurna (PM - No. 413), *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts* 26 (1970), 199–206; Saleh: *Three Old Kingdom Tombs at Thebes*, Archäologische Veröffentlichungen 14, Mainz am Rhein 1977.

építették, hanem az oszlopos terem központi részének délkeleti sarkára. A terem további feltárása tehát nem lesz egyszerű feladat, számításba véve azt a körülményt, hogy a festett vályogtégla szentély maradványait is meg kell őriznünk.



16. *Unisz-anh* (TT 413) törmelékkel borított oszlopos termének vázlatos és hipotetikusan kiegészített alaprajza a *Qen-Amon* sír (TT 412), az annak előudvarában készített aknasír (NKZA) és a festett vályogtégla szentély (BBKF) összefüggésében.

17. Hieroglif felirat és festett jelenet *Unisz-anh* (TT 413) sírjának déli, oszlopos termében.

Az oszlopos terem hátfalán, tehát a „nyugati" (északi) fal sarkában egy hieroglif felirat maradványai láthatóak vízszintes sorba rendezve *(17. kép)*. A szöveg jobbról balra olvasandó, vörössel és feketével festették a jeleket. A törmelékhalmon a fal

megközelítése szinte lehetetlen, ám az kivehető, hogy a fennmaradt jelek közül az elsők vörössel festett madarakat ábrázoló jelek, majd egy szintén vörössel festett *k3*-jel következik, és néhány, egyelőre azonosíthatatlan vörös jelmaradvány a következő szövegrésszel folytatódik, melyet, a legutolsó jel kivételével, feketével festettek:

A vízszintes hieroglif szövegsor alatt egy festett jelenet részlete látható, melyet részben a törmelék takar: egy jobbra haladó vörös tehenet pásztora vezet, akinek vörös teste azonosítható, és az állat mögött egy további, valószínűleg szintén tehenet vezető gulyás testének részletei vehetők ki. A jelenet párhuzama a közel egykorú TT 185 *(Szeni-iqer)* sírban is megtalálható, melynek feltárásán, valamint a festmény tisztításán jelenleg is dolgozunk.

A *Qen-Amon* sír (TT 412) előudvarában készített másodlagos aknasír és a kapcsolódó helyiségek feltárásával a törmelékből előkerült leletek igen változatosak, annyi azonban megállapítható, hogy a sírt valóban a Harmadik Átmeneti Korban készíthették. Két, koporsójától és többnyire múmiapólyáitól is megfosztott múmia maradványai, mindkettő férfié; azt mutatják, hogy legalább két temetkezést gyaníthatunk az aknasírban. Jellegzetesek az usébti-készletekből származó durva, égetett agyag szobrocskák, melyek legalább két, de valószínűleg nem több mint négy készlethez tartoztak (Ltsz. 2015.1281 és 2015.1282). Az usébti-szobrok szakállas és szakáll nélküli darabokat is tartalmaznak. A nagyobb, 7 cm körüli magasságúakból csupán négy darab került elő, a kisebb, 5,5 cm körüli magasságúakat 115 darab és további négy töredék képviseli, a még kisebb, de nem teljesen egységes csoportból pedig 23 darabot tudtunk összegyűjteni. A cartonnage töredékek, melyek a belső koporsók sírrablók által szétvert részei, szintén két nagyobb csoportra oszthatók (Ltsz. 2015.1322 és 2015.1323), ez is két temetkezést jelez, mint ahogyan az apró gyöngyökből fűzött két amulett töredékei is (Ltsz. 2015.1283 és 2015.1303),[10] melyeket feltehetőleg a múmiákat díszítő gyöngyhálókra erősítettek. A két temetkezést tehát nem datálhatjuk korábbinak, mint a 25. dinasztia korszaka. Ezekhez kapcsolódhat a feltűnően kevés fakoporsó töredék is (Ltsz. 2015.1324).

Az *Unisz-anh* sír anyagához tartozhatott az a kicsiny, fából készült modell edény, melyet vörösre, felső részét pedig feketére festették, és szolgaszobor-csoport része lehetett (Ltsz. 2015.1304). Várható tehát, hogy a feltárás folytatása során *Unisz-anh* sírmellékleteinek további részei is előkerülhetnek a törmelékből.

[10] Az amulettek Flora Silvano B típusába sorolhatók, l. Silvano, F.: Le reticelle funerarie nell'Antico Egitto: Proposte di interpretazione, *Egitto e Vicino Oriente* 3 (1980), 83–97. Az egyéb leletek valószínűsíthető együttesének datálásához l. Aston, D. A.: The Theban West Bank from the Twenty-fifth Dynasty to the Ptolemaic Period, in Strudwick, N. – Taylor, J. H. (szerk.): *The Theban Necropolis. Past, Present, and Future*, London 2003, 138–166, Aston, D. A.: Theban Funerary Customs ca. 950–650 BC, in Hawass, Z. – Bács, T. A. – Schreiber, G. (szerk.): *Proceedings of the Colloquium on Theban Archaeology at the Supreme Council of Antiquities, November 5, 2009*, Cairo 2011, 9–32.

Ásatás a kutatott terület délnyugati részén, a Qen-Amon és Unisz-anh síroktól (TT 412 és 413) illetve a festményekkel díszített vályogtégla szentélytől (BBKF) délre

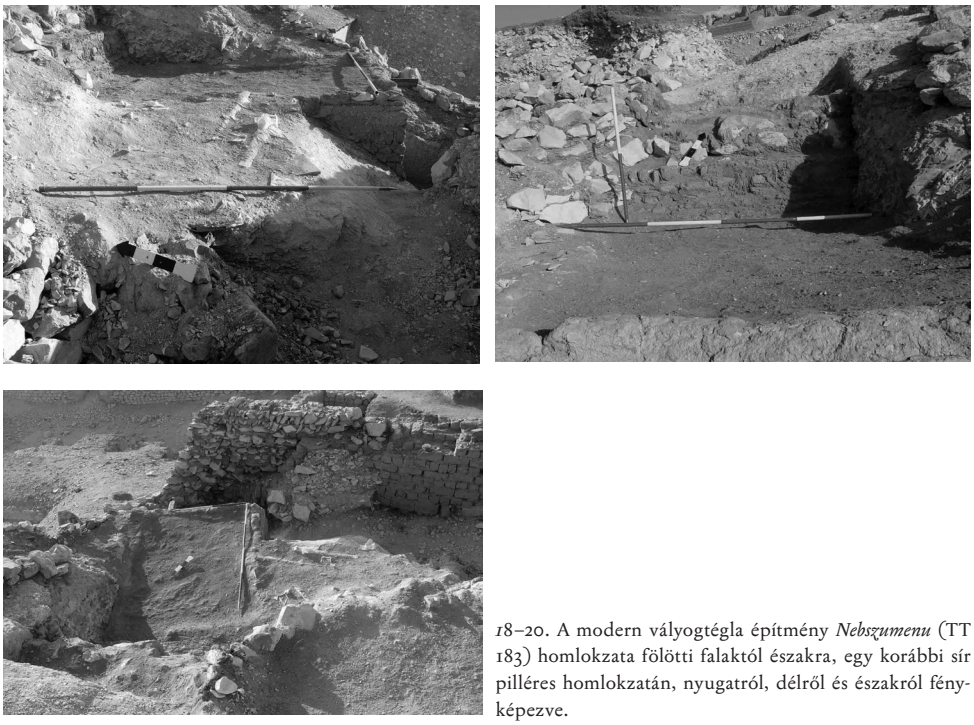
A kutatott terület délnyugati részén igen vastag a lejtős sziklára rakódott és hordott törmelék. A domboldalon a sziklák vonala itt délnyugatra lejt a TT 183 (*Nebszumenu,* 19. dinasztia) sír homlokzatára épített vályogtégla fal és a (Kampp) -64- (*Amenhotep,* 18. dinasztia) sír homlokzatára rakott modern kőfal fölötti részen. *Nebszumenu* sírja *Qen-Amon*é (TT 412) és *Unisz-anh*é (TT 413) alá nyúlik. *Amenhotep* sírja ennek nyugati szomszédja, vele megközelítőleg azonos szinten vésték a domboldal sziklájába, *Unisz-anh* sírjának vonalában, de jóval kisebb, mint *Nebszumenu* sírja. Mint láttuk, *Unisz-anh* sírja fölött a törmelékre építették a festményekkel díszített vályogtégla szentélyt (BBKF), és *Qen-Amon* sírja előudvarának déli végében is egy vályogtégla építmény maradványait tártuk fel korábban. A vályogtégla szentély délre nyíló bejárata előtt alacsony kőfalat építettek, melynek belső oldalát vakolták, külső, déli oldalát azonban nem. Ebből arra következtethetünk, hogy a falat azért építették, hogy a már a szentély építésekor felhalmozódott törmeléket megtámassza. Ettől a faltól a domboldal alacsonyabb szintjén épült sírok homlokzatai fölötti felületen évek óta fokozatosan távolítjuk el a törmeléket. Ezt a műveletet folytattuk 2015-ben is mintegy 13 x 12 m-es felületen, mégpedig úgy, hogy megőrizzük a *Qen-Amon* sír előudvarának déli végében lévő vályogtégla építmény szintén törmelékre rakott maradványait. A törmelék szikláig történő eltávolításával további adatokat remélhetünk egyrészt *Unisz-anh* és *Qen-Amon* sírjainak építészeti összefüggéseiről, illetve a két vályogtégla építmény pontosabb helyzetéről és funkciójáról. Jelenlegi feltételezésünk szerint a *Qen-Amon* előudvar déli végében emelt vályogtégla építmény, mely egyébként *Nebszumenu* sírjának tengelyében van a sziklasír fölött, talán annak piramisszerű felépítménye lehetett.

A törmelék eltávolításakor a korábbi 3 x 3 méteres egységekre osztott feltárási hálónkat folytattuk az eddig feltárt területtől délre *(1. kép)*. A tavalyi, mintegy 1 m törmelék eltávolítása után idén ismét hasonló mértékben sikerült haladnunk.

A keleti oldalon, *Nebszumenu* homlokzata fölött egy modern vályogtégla-építmény már korábban is ismert volt.[11] Ez egy olyan, az ókorban készített, a sziklába vágott lépcső bejáratát fedi, mely *Nebszumenu* sziklasírjának második, hosszanti szentélyébe vág bele keletről.[12] Már a tavalyi munka során eljutottunk odáig, hogy egy további konstrukció nyomait tudtuk azonosítani ettől a modern vályogtégla építménytől némileg északra. Ezt akkor „Déli sír 2"-nek neveztük. Az idei munka eredményeként e feltételezett sírbejárat részleges feltárásával azt valószínűsíthet-

[11] *Nebszumenu* és *Amenhotep* homlokzatai fölött a korábbi ásatók egy keskenyebb sávon már eltávolították a törmeléket.

[12] Vö. SEYFRIED, K-J.: Fünfter Vorbericht über Arbeiten des Ägyptologischen Instituts der Universität Heidelberg in thebanischen Gräbern der Ramessidenzeit, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts* 58 (2002) 413–423.



18–20. A modern vályogtégla építmény *Nebszumenu* (TT 183) homlokzata fölötti falaktól északra, egy korábbi sír pilléres homlokzatán, nyugatról, délről és északról fényképezve.

jük, hogy *Nebszumenu* sírja első, széles termének keleti szárnya fölött, egy ahhoz hasonlóan tájolt, minden bizonnyal pilléres sziklasír lehetett, ahol a porticusos homlokzat leomlott, de a sziklába vésett pillérek bizonyos magasságig megmaradtak. A keleti oldalon az első oszlopközből egy későbbi korban indították azt a lépcsőt, mely *Nebszumenu* sírjába vezet, és erre építették a lépcső bejáratát takaró, modern vályogtégla falazást, melyet talán ismét Norman de Garis Davies tevékenységével hozhatunk összefüggésbe. Az is megállapítható a törmelék idei eltávolítása után, hogy a modern vályogtégla építményt nyugatra kiszélesítették: a leomlott porticus fölött, a sírhomlokzat első, sziklába vágott pillérének maradványait és annak hátfalát deszkákkal hidalták át, és a deszkákat nylon zsákokkal fedték *(18–20. kép)*.

Amennyiben az ezekre a megfigyelésekre épülő feltételezések beigazolódnak, tehát *Nebszumenu* sírja fölött valóban egy pilléres homlokzatú sír maradványait tudjuk feltárni, akkor a következőképpen rekonstruálható az érintett sírok relatív kronológiája.

Pilléres homlokzatú sírokat, úgynevezett *szaff*-sírokat, legjellemzőbben az Első Átmeneti Korban és a Középbirodalom idején készítettek, és ezt a gyakorlatot az Újbirodalom legkorábbi szakaszában még folytatták. A *szaff*-sírok jellemző példája a kutatási területünkön, a Hoha domb oldalának felsőbb szintjén lévő, nyolcpilléres homlokzatú *Szaff*-1 sír *(1. kép)*, melyet a korábbi években tártunk fel, és a számos tárgyi lelet alapján is az Első Átmeneti Korra datáltuk. Ehhez lehetett hasonló az azonos szinten, attól nyugatra készített, de még feltáratlan *Szaff*-2 sír is.

A pilléres homlokzatú sírok korábbi változata *Szeni-iqer* sírja (TT 185), kutatási területünk keleti részén, ahol jelenleg is folyamatosan dolgozunk, bár az előudvar feltárását egyelőre hátráltatja a Bét Bogdádi ház még lebontatlan része. Ennek a sírnak a homlokzatát két, domborművekkel díszített pillér alkotja, építészeti jellegzetességei, domborművei, nagyméretű festménydíszítése és az ehhez kapcsolódó életrajzi jellegű szöveg, illetve a tárgyi leletek alapján az Óbirodalom késői szakaszára datálhatjuk, közel egykorúként *Unisz-anh* sírjával (TT 413). Jelenlegi ismereteink alapján a most feltárás alatt álló „Déli sír 2" homlokzatát szintén kevés, legvalószínűbben nem több mint két pillérrel oldották meg, hipotetikusan tehát ezt is a Hoha domb késő Óbirodalomra datált sírjainak csoportjához kapcsolhatjuk. A közvetlenül szomszédos sírok, északról a TT 412 (*Qen-Amon,* 18. dinasztia, legvalószínűbben II. Amenhotep kora körül), keletről a TT 48 (*Amenemhat,* 18. dinasztia, III. Amenhotep kora), délről pedig *Nebszumenu* sírja (TT 183, 19. dinasztia, II. Ramszesz uralkodásának vége körül) készítésénél a „Déli sír 2" tehát mindenképpen korábbi lehet.

Qen-Amon síremlékének készítésekor a domboldalon attól délre, alacsonyabb szinten készített sír talán már akkor romos állapotban volt, bizonyára törmelék borította. *Qen-Amon* előudvarának sziklába mélyítésekor talán figyelembe se kellett venniük a tervezőknek, legfeljebb a sírhoz vezető feljáró készítésekor kerülhetett egyáltalán képbe.

A keletről szomszédos sír, a hatalmas TT 48 *(Amenemhat)* tervezésekor bizonyára figyelembe vették a régi sírt, mert a hasonlóan tájolt új sír oszlopos keresztterm*é*t úgy tervezték, hogy az éppen elkerülje annak keleti szélét, és ezzel az azóta leomlott mennyezet kialakításakor ne vágjanak bele a pilléres homlokzatú sírba. Ezzel válhattak elkerülhetővé a nehezen megoldható építészeti problémák.

Nebszumenu sírjának készítésekor, amikor az előudvar és a sziklahomlokzat előkészítése folyt, és a törmeléket letisztították a sziklafelületről, nyilván előtűntek a pilléres homlokzatú, már akkor is ősi sír maradványai. A sziklahomlokzat kialakításakor a pillérek előtt vágtak a sziklába, és amennyiben a pilléres homlokzat tájolása nem teljesen esett egybe *Nebszumenu* homlokzatának tervével – eddigi méréseink erre utalnak –, akkor a nyugati pillér(ek) egy részét is elvéshették. Nem véletlenül lehetett hát szükség a sziklahomlokzat vályogtéglákkal történő, közel hárommétéres magasítására *(21. kép)*. A fal mögötti területet, így a pilléres homlokzatú régi sír maradványait is újra elfedve, újra feltöltötték törmelékkel, illetve, mint feltárásunk mutatja, többnyire *taffla*-szilánkokkal. Erre a feltöltésre építették azután, ha a téglaépítmény maradványainak értelmezése valóban helytálló, *Nebszumenu* számára a korban szokásos piramisszerű felépítményt, melynek hátfalát, *Qen-Amon* előudvarának déli végében mintegy 12,5 m-re mérhetjük *Nebszumenu* homlokzatától.

A kutatott terület e feltárás alatt álló délnyugati részén jellegzetesen rétegződött tehát a feltöltés. Kis mészkődarabokból és *taffla*-törmelékből álló rétegek váltakoznak délnyugati lejtéssel, és ezek tetejére hordták, öntötték a Bét Bogdádi lakói a háztartási hulladékot, főként kemencehamut, és az állatok alól összegyűjtött almot.

21. A *Nebszumenu* (TT 183) sziklahomlokzatát magasító vályogtégla fal délről. A fal jobb, keleti oldalát modern kőfallal egészítették ki.

Az itt előkerült tárgyi leletek világos kontextust nem mutatnak, az alsóbb rétegekből szinte semmit nem tudtunk regisztrálni. A 11 usébti-szobrocska, illetve ezek töredékei jellemzően változatos típusokat képviselnek (Ltsz. 2015.1285, 1288, 1289.a–c, 1291, 1292.a–e, 1319). A sírkúpok töredékei közül, melyek többsége egykor a felsőbb sírsorok sírjainak homlokzatait díszítették, néhány a pecsétek alapján azonosítható, így három a TT 241 (*Jahmesz,* 18. dinasztia), egy pedig a TT 205 (*Thutmoszisz,* 18. dinasztia) sírjaiból származik (Ltsz. 2015.1286.a–c,[13] illetve 2015.1293[14]), és a sírhomlokzatok leomlásakor gurulhatott ide. A további sírkúpok eredeti helye egyelőre ismeretlen, így az egyiken *Pa-bak* nevű előkelőség nevét azonosíthatjuk (Ltsz. 2015.1294[15]), aki a királyi kincstár írnoka lehetett; további egy *Teti-em-Ra* sírjának homlokzatáról származhat (Ltsz. 2015.1296[16]), aki a város kormányzója volt.

Határozott összefüggést szintén nem mutató, de említésre érdemes leletek: egy bizonyos *Nebmehit* égetett agyag canopus edényének töredéke, melynek festése finom követ imitál (Ltsz. 2015.1287),[17] egy szabálytalan mészkő osztrakon, három oldalán hieratikus feliratokkal, melyek főként számokat tartalmaznak (Ltsz. 2015.1297), és egy díszítetlen fa koporsó felnőttnél kisebb méretű ládája, melyet egyetlen fából vájtak, és a végeit csapokkal rögzített félköríves lapokkal fedték (Ltsz. 2015.1320). A koporsó az eddigi vizsgálatok alapján egy ember, valószínűleg felnőtt férfi számos csontját tartalmazta. Az eredeti temetkezés helye is-

13 Davies, n. de G. – Macadam, M. F. L.: *A Corpus of Inscribed Egyptian Funerary Cones,* I, *Plates,* Oxford 1957, No. 178.

14 Davies–MacAdam No. 350.

15 Davies–MacAdam No. 215.

16 Davies–MacAdam No. 339.

17 *Nebmehit* sírját pontosan azonosítani nem tudjuk, megjegyzendő azonban, hogy egy *Nebmehit* nevű háremtisztviselőnek számos sírkúpja került elő az ásatás korábbi időszakában (Davies–MacAdam No. 208), elsősorban az ún. „TT 206" körzetéből. Talán ennek a sírnak a tulajdonosa lehetett.

meretlen, a fedél nélküli koporsó a *Nebszumenu* homlokzatát magasító vályogtégla fal mögött került elő a törmelékből *(22. kép)*.

22. Fakoporsó a *Nebszumenu* (TT 183) sír homlokzatát magasító vályogtégla fal mögötti törmelékből.

Helyreállítás és restaurálási munkálatok

A restauráló tevékenység 2015-ben az újonnan előkerült tárgyi leletek elsődleges tisztítása, helyreállítása mellett főként egyes sziklasírok festett domborműveit és festményeit érintette, és ezzel a korábbi évek programjához illeszkedett. Célja nem csupán a falképek és feliratok állapotának helyreállítása vagy megőrzése, hanem az epigráfiai kutatások és a dokumentáció előkészítése is.[18]

Nefermenu sziklasírjának (TT 184) a legkésőbben feltárt olyan része, mely murális alkotásokat tartalmaz, az első, széles szentély „északi" (keleti) szárnya. Ezt a részt modern téglafal választotta el a sír többi részétől, és a keletről szomszédos *Szeni-iqer* sírból (TT 185) volt megközelíthető, mely elé épült a Bét Bogdádi nevű nagyméretű vályogház. A ház lakói közel egy évszázadon keresztül használták *Szeni-iqer* sziklasírját lakóhelyül, állataik tartására vagy raktárhelyiségekként. Hasonló funkciót töltött be *Nefermenu* sírjának ehhez kapcsolt része is. Következésképp a padlót tör-

[18] A domborművek, festmények és tárgyi leletek kezelésében volt segítségünkre El-Azab Szaid Jeszín restaurátormester, akit kérésünkre a qurnai régészeti hatóságok rendeltek a kutatócsoport mellé. A fizikai kezelés előfeltétele a restaurátor és az egyiptológusok folyamatos együttműködése. A restaurátor az epigráfiai kutatás és dokumentációs folyamatok figyelembevételével végzi munkáját. *Nefermenu* domborművei esetében e sorok írója, *Szeni-iqer* festményeivel kapcsolatban pedig Szabó-Németh Bori volt felelős a restaurátori munka epigráfiai előkészítéséért és a dokumentáció frissítéséért. A tárgyi leletek tisztításra és helyreállításra való előkészítésében mindketten közreműködtünk. A kerámiatöredékek szortírozásával és az edények helyreállításával a korábbi évekhez hasonlóan idén is Ahmed Haszan Husszein Ibrahim foglalkozott. A cseréptöredékek feldolgozása, az anyag természeténél fogva, hosszas munkát igényel. Mivel a leltározás felmenő rendszerben történik, rendszerint a korábbi évek leleteiből helyreállított vagy válogatott edények később kerülnek leltározásra.

melékkel töltötték fel *Szeni-iqer* sírjának szintjéig, az oldalfalakat pedig sok helyütt vályoggal tapasztották be, vályog tárolópolcokat alakítottak ki, illetve a használat során, főként a felsőbb felületekre vastag koromréteg is rakódott. Korábban a hosszanti falak három, domborművekkel díszített regisztere közül az alsókat, illetve az „északi" rövid falon lévő kettős álajtó maradványait tisztítottuk meg, továbbá a repedéseket, töréseket egészítettük ki, a falak állapotát konszolidáltuk.

Másrészt évek óta folyamatban van a temető egyik legrégebbi sírjában, *Szeni-iqer* sírjában (TT 185) azonosított nagyméretű festményegyüttes tisztítása, állagmegóvása, ahol most főként a hosszabb, önéletrajzi jellegű festett hieroglif szövegre koncentráltunk. Ennek eredményeként a szennyeződésekkel borított és többnyire nagyon elhalványodott hieroglif jelek és szövegrészek fokozatosan egyre láthatóbbakká válnak, a szöveg pedig értelmezhetővé. A restaurátori tevékenység tehát mindkét sírban hozzájárult az epigráfiai munka előkészítéséhez.

A falképek és szövegek kezelése mellett persze nem elhanyagolható az idei és a korábbi tárgyi leletek tisztítása és lehetőség szerinti helyreállítása, melynek nyomán dokumentációjuk és értelmezésük is hitelesebb.[19] E munka példáiként említhető a következő leletek helyreállítása és dokumentációjuk, illetve a korábbiak kiegészítése, melyek többnyire 2014-ben kerültek elő töredékes formában: 2014-ben, számos más fajansztárggyal, gyöngyháló töredékeivel egy csoportban leltároztuk egy *udzsat*-szem amulett töredékeit is, melyek *Qen-Amon* előudvarában koncentrálódtak, és azt feltételeztük, hogy az idén feltárt aknasír (NKZA) kirablásakor törték és szórták szét őket. Az amulettet (Ltsz. 2014.1248.a) az idén hat töredékből rekonstruálni tudtuk, és részben helyre tudtuk állítani. A mindennapi öltözékben ábrázolt, kontextus nélküli usébti-töredék (Ltsz. 2014.1259.a), melyről az idén rajzok készültek, szintén tavalyi lelet, a kutatott terület délnyugati részéből, a Bét Bogdádi háztartási hulladékából származik. A fafésű (Ltsz. 2014.1262), melyről szintén az idén készült rajz diófapáccal, a TT 185 *(Szeni-iqer)* tavaly feltárt másodlagos aknasírjából származik, és ugyaninnen a fakoporsó részleteként értelmezhető fakéz is (Ltsz. 2014.1271).

Az edények töredékei, melyeket 2015-ben leltároztunk, szintén 2014-ből származnak, általában *Qen-Amon* és *Nefermenu* előudvaraiból. A Bét Bogdádi padlói alól, többségükben a *Nefermenu* sírjának sziklahomlokzata előtti területről, pontosabb kontextus nélkül, de feltételezhető, hogy valamelyik közeli temetkezés mellékletei voltak. Az összeállított edényekről most készülhettek rajzok és fényképek is (Ltsz. 2015.1309, 1311, 1312, 1313, 1314, 1315: mindegyikük a BB-7–8. helyiség padlója alól).

Két festett edény (Ltsz. 2015.1316 és 1317) külön említésre is érdemes. Mindkettő töredékei *Qen-Amon* előudvarának keleti részéből, az alsóbb rétegekből, illetve az aknasír (NKZA) szájából kerültek elő.[20]

[19] A mellékelt tárgyfotókat Fa Marianna, a rajzokat a tárgyakról Bezerédi Zsófia és Fa Marianna készítette.

[20] Az edénytípusokhoz, illetve a festett dekoráció párhuzamaihoz l. Schreiber, G.: *Late Dynastic and Ptolemaic Painted Pottery from Thebes (4th –2nd c. BC)*, Dissertationes Pannonicae III.6, Budapest

Epigráfiai kutatások és dokumentáció

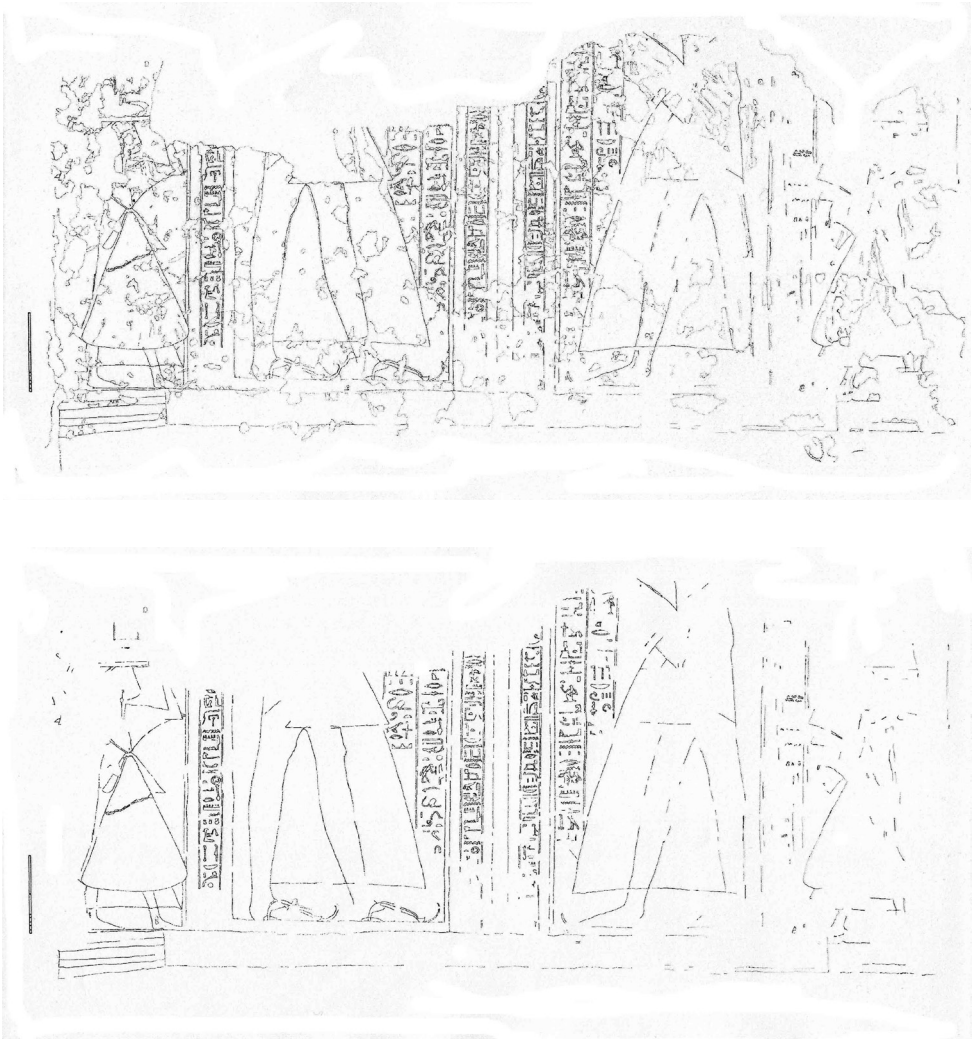
A két sírban, *Nefermenu* és *Szeni-iqer* domborművei, illetve festményei tisztítása, konszolidálása lehetővé tette, hogy a korábbi előkészítő munkafolyamatok után most egyrészt *Nefermenu* még fennmaradó domborműveiről rajzmásolatokat készítsek, valamint folytassuk *Szeni-iqer* hosszabb hieroglif szövegének vizsgálatát, és kiegészítsük az eddigi szövegértelmezéseket.

Nefermenu (TT 184)

Az első, széles szentély északi szárnyában, az „északi", rövid fal kettős álajtajának maradványai a már tavaly megkezdett és idén folytatott restauráló munkálatokkal alkalmasak arra, hogy átlátszó fólialapokra lehessen másolni a jeleneteket és a hieroglif szövegek maradványait. Ezt a munkát már tavaly megkezdtem, az idén a falfelület nagyon töredékes állapotban ránk maradt jobb oldalán is be tudtam fejezni, illetve a tavalyi másolatok kollacionálására is volt lehetőség. A fóliák illesztése nyomán tudom a rajzokat bemutatni, melyek összevethetőek a fényképekkel és néhány párhuzammal (*23–28. kép*).

23–24. A kettős álajtó a falképek konszolidációja előtt és azt követően.

2003, 79. és Pl. 9: No. 109 (Type II, melyet a Kr. e. 3–2. századra datál), vö. 80: Nos. 124–127 (Type V, melyek a Kr. e. 4–2. századra datálhatók), további irodalommal; illetve Schreiber G.: No. 65: Two-handled bag-shaped jar (ballas), in Bács, T. A. – Fábián, Z. I. – Schreiber, G. – Török, L. (szerk.): *Hungarian Excavations in the Theban Necropolis. A Celebration of 102 Years of Fieldwork in Egypt, Catalogue for the Temporary Exhibition in the Egyptian Museum,* Cairo, November 6, 2009 – January 15, 2010, Budapest 2009, 138–139; Schreiber: Pottery of "Lotus-flower and crosslined-band" Stile, A Marl-based Ware Group, in Bács, T. (szerk.): *A Tribute to Excellence. Studies Offered in Honor of Ernő Gaál, Ulrich Luft, László Török,* Studia Aegyptiaca 17, Budapest 2002, 405–420, (No. 3); Schreiber: *Late Dynastic and Ptolemaic Painted Pottery from Thebes (4th –2nd c. BC)*, 81, (No. 138: Floral style B, Kr. e. késő 3–2. sz.); Schreiber, Pottery of "Lotus-flower and crosslined-band" Stile, A Marl-based Ware Group, in Bács (szerk.): *A Tribute to Excellence,* 30–31, 50–52, és Pls. 12, 28 (No. 3).



25–26. Festett domborművek maradványainak rajzmásolata *Nefermenu* első sziklába vágott szentélyében: kettős álajtó az „északi" rövid falán. Az első rajz a rongálásokkal együtt, a második a rongálások jelzése nélkül mutatja a domborművek körvonalait.

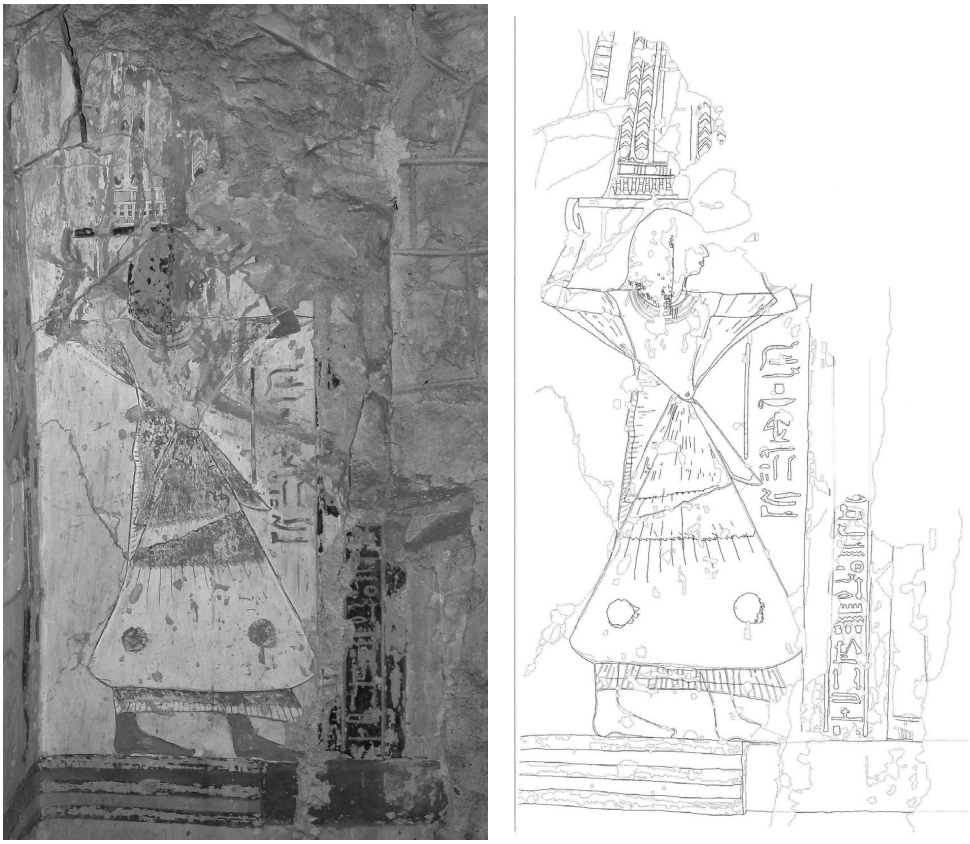
27–28. Kettős álajtók *Tyai* (TT 23) és *Dzehutimesz* (TT 32) sírjában.

A kettős álajtó ábrázolása *Nefermenu* szentélyének rövid falain illeszkedik a közel kortárs, 19. dinasztia korában készült ún. Hoha-sírok dekorációs rendszerébe,[21] és a sírdíszítés e fontos elemének a szentély szemközt lévő, rövid falán is fennmaradt egy részlete *(29–30. kép)*.

Az álajtók azokat a pontokat jelölik a sziklasírok építészeti tereinek bonyolult rendszerében, ahol az elhunyt, a sír tulajdonosa a túlvilágról beléphet a földi világba, és innen oda visszatérhet. A kettős álajtók ajtószárnyain az ő belépő és kilépő alakját ábrázolták. Az álajtó valóságos bejáratot mintáz, amivel egy-egy virtuális mellékszentély bejáratát is jelöli a szentély két oldalán, mely bejárat a túlvilág előcsarnokaként is értelmezhető. Két oldalán szintén a halott alakját jelenítik meg, amint a *dzsed*-oszlopot emeli. Lényegében a síkművészet eszközeivel oldja meg azt a képzetet, hogy ezt a bejáratot két oszloppal ellátott porticus előzi meg, és ezek az oszlopok azonosíthatóak a halott és a *dzsed*-oszlop képzetével is.[22]

[21] A Hoha-sírokról általában és a korszak sírjainak dekorációs rendszeréről röviden l. Fábián, Z. I.: The Opening of the Mouth Ritual in the Theban Tomb of Nefermenu (TT 184) and Other Post-Amarna Monuments (The "El-Khokha Tomb-Group"), in Szabó, Á. – Vargyas, P. (szerk.): *Cultus Deorum. Studia religionum ad historiam*, *De Oriente Antiquo et Regione Danuvii praehistorica*, *In Memoriam István Tóth,* Vol. I. Budapest 2008, kül. 33–36.

[22] A koncepció valószínűleg a közel-kortárs szakkarai sírokból származhat, ahol a valódi bejáratok porticusainak oszlopain ábrázolták a *dzsed*-oszlopot emelő sírtulajdonost. Az értelmezéshez l. Dijk, J. van: The Symbolism of the Memphite Djed-Pillar, *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 66 (1986) 7–20; Betrò, M. C.: Il pilastro del Museo Civico di Bologna 1892 ed il suo contesto storico-religioso, *Egitto e Vicino Oriente* 3 (1980) 37–54; Berlandini-Keller, J.:



29–30. A kettős álajtó maradványai *Nefermenu* első, széles szentélyének „déli" rövid falán, a 2015-ben lemásolttal szemben. A fennmaradt festett domborműrészlet *Nefermenu*t ábrázolja, amint dzsed-oszlopot emel.

Nefermenu most dokumentált kettős álajtó domborművein tehát ennek a jelenetcsoportnak a részleteit azonosíthatjuk. Ami a szövegek maradványait illeti, szintén a párhuzamokhoz illeszkednek, de – mint általában a himnikus és áldozati szövegek esetében – itt is a szokásos szövegek egyénített változatai figyelhetők meg, soha nem azonos feliratok.[23] Magát a bejáratot, a két ajtószárnyat a *dzsed*-oszlopot emelő alakokon belül, fölülről, az ajtó tengelyéből kétfelé vízszintesen induló, majd függőlegesen folytatódó egy-egy áldozati szöveg (*ḥtp di nswt*) keretezi *Nefermenu* álajtajának párhuzamain. *Nefermenu* baloldali ajtószárnyán a szöveg legvége, csupán címei és neve maradtak fenn (*[… …] Wsir imy-r pr-ḥḏ n Ỉmn ḥ3ty-ˁ n niwt Nfr-mnw m3ˁ-ḫrw nb im3ḫw*: […….] Ozirisz Amon kincstárának elöljárója, a város

Contribution à l'étude du pilier-*djed* memphite, in Zivie, A-P. (szerk.): *Memphis et ses Nécropoles du Nouvel Empire, Nouvelles données, nouvelles questions,* Paris 1988, 23–33.

[23] *Tyai* (TT 23), *Dzsehutimesz* (TT 32), *Paenhemenu* (TT 68), *Nebszumenu* (TT 183) és bizonyos részleteiben *Amenemhab* (TT 44) és *Ipij* (TT 264) vehető számításba a szövegek összehasonlításánál és esetleges rekonstrukciójához.

kormányzója, az igazhangú, az áldás ura). A jobb oldalon még annyi sem maradt ránk, csak néhány jeltöredék, de mindebből valószínűsíthető, hogy áldozati formulák keretezték az ajtószárnyakat. A vakolatba vésett hieroglifák és a háttér nem őriztek meg érzékelhető pigmentnyomokat, ám a szemközti álajtó dombormű maradványaiból *(29. kép)* arra következtethetünk, hogy az álajtó keretének háttere fekete volt, a szöveget pedig egyszínű sárgával festették, ahogyan a kolumna-határoló függőleges vonalakat is.

Középütt, a tengelyben, a két ajtószárny között plasztikusan félkörívesre faragott és vörösre festett pózna részlete maradt fenn, mely minden bizonnyal a többi vizsgálható kettős álajtó centrumba állított Abüdosz-fétisének hagyományához illeszkedett, bár felső részéből itt semmi nem maradt ránk. Az Abüdosz-szimbólum két oldalán szimmetrikusan futó szövegoszlopok egyértelműen Oziriszra utalnak, ahogyan minden, ebben a pozícióban lévő szövegpárhuzam is.

A bal oldalon:

[… …]·f rn mn m ḫrt-nṯr [*st*][24] *mȝᶜt nb n kȝ n Wsir sšm ḥb n Ỉmn hȝty-ᶜ n niwt […]*

[… hogy ad]ja, hogy a neve fennmaradjon az isteni világban, az igazság [helyén] … Ozirisz, Amon ünnepének vezetője, a város kormányzója [… Nefermenu, az igazhangú] *ka*-jának.

A jobb oldalon:

[… …]w nb tȝ ḏsr di·f ḥtp [*s*]*kbḥ m ḫrt-nṯr n kȝ n Wsir imy-r n nb tȝwy hȝty-ᶜ m niwt rswt* […] *Nfr-mnw […]*

[… …] a szent föld ura, hogy adjon áldozatot, megtisztítást az isteni világban Ozirisz, a Két Ország ura birtok-elöljárója, a Déli Város kormányzója, […] Nefermenu, [az igazhangú] *ka*-jának.

A két szövegoszloptól balra és jobbra ismét póznák állnak, ezúttal feketére festve. Némelyik álajtón fennmaradt az is, hogy a póznákon kettős tollkoronával díszített kos áll, akit az athribiszi istenséggel azonosíthatunk, és akit szintén Ozirisz egyik megnyilvánulásaként tiszteltek. A póznákat másutt lelógó szalagok díszítik, ám *Nefermenu*nál ennek nem látom nyomát. A póznák és a túlvilágról be- és kilépő *Nefermenu* közötti két-két szövegoszlop egy-egy hosszabb, himnikus szöveg (*dwȝ*) részlete, melyet az ajtószárnyakon ábrázolt elhunyt sírtulajdonos fölötti szövegoszlopokban és adoráló karjai alatt rendeztek el. Két-két fennmaradt kolumnánk a felemelt karok fölötti szövegrész folytatása. A szövegek itt is mindig Oziriszhoz szólnak, kézenfekvő értelmezés lehet, hogy a halott fohászát idézik.

A bal oldalon:

(1) *[… …] n ḳrst nfr⟨t⟩ m-ḫt iȝw⟨t⟩ r pḥ·tw … 10+*[25] *[… …]* (2) *[… …] r pḥ·tw imy-wr* (3) *[… …]*

(1) [… …] szép koporsót, az idős kor után, hogy elérhesse …, (2) [… …] hogy elérje a túlvilágot (3) [… …]

[24] A jelnek csak alig kivehető részletei maradtak fenn, a kiegészítés nem teljesen biztos.

[25] Valószínűleg évek magas számáról van szó, esetleg 110/120 évről.

A jobb oldalon:

(1) *[… …] ꜥ3 imiw ḫrt-nṯr sḥtp ḥ3tyw di·sn rn·i mn ḏ3[… …]*[26] (2) *[… …] ii gr […] nṯrw nbw imntt* (3) *[…]*

(1) [… …] a nagy […-ek], akik az isteni világban vannak, megnyugtatják a szíveket, adják, hogy a nevem fennmaradjon, …[27] [… …] (2) [… …] …[28] a Nyugat minden istene (3) [… …]

A tengelyben lévő Abüdosz-szimbólum két oldalán futó és az ajtószárnyakon fennmaradt szövegoszlopok hieroglifáit egyaránt több színnel festették ki, a kolumnaelválasztó vonalak kékeszöldek, a háttér pedig mindenütt sárga. Jóllehet a sárga festés többnyire csak a szövegoszlopokban maradt ránk, a szemközti álajtó maradványai *(29. kép)* megerősítik, hogy az ajtószárnyakat is sárgára festették, nemcsak a szövegoszlopok hátterét. Az alacsony emelvény, melyen *Nefermenu* áll mindkét oldalon, kékes festésnyomokat őrzött meg, ez lehetett tehát az emelvény vagy talán a gyékényszőnyeg színe. *Nefermenu* domborműveinek színezésére néhány színfoltból következtethetünk: fehér díszruhát visel, melyen áttetszik a lábakon fennmaradt vöröses testszín, a belső kontúrokat pedig szintén vörössel festették.

Az álajtó két oldalán ábrázolt, *dzsed*-oszlopot emelő *Nefermenu* alakok a test vörösre festett színét őrizték meg néhány folton. A többi rész színezésére legfeljebb a szemközti dombormű maradványaiból következtethetünk, ahol a háttér fehér, a ruha részleteit vörössel festették, a felsőtesten rózsaszínnel jelölték a finom kelmén áttetsző test színét, a széles gallért, a *dzsed*-oszlop részleteit pedig több színnel dolgozták ki. E szemben lévő domborművön *Nefermenu* teste előtt rövid hieroglif felirat is fennmaradt, melynek vésett választóvonala vörös, a hieroglifák egyszínű kékek (*ḏd·f i n k mt⟨r⟩y m3ꜥ*: Így szól: valóban jóhírű vagyok). Hasonló szöveg nyomai az „északi" rövid fal domborművein nem maradtak fenn, elképzelhető azonban, hogy ezek csak elpusztultak, avagy a szövegeket csak festéssel dolgozták ki, a széleken pedig alig maradtak fenn festékfoltok.

A kettős álajtó rajzait, különösen a jobb oldalon, alaposan össze kell még vetni az eredeti domborművekkel, tehát a következő ásatási évad tervezendő munkafolyamatai között a kollacionáló tevékenységet mindenképp figyelembe kell majd venni.

Az első, széles szentély hosszú falainak domborművei, különösen a felső regiszterekben, melyeket az idén tisztítottunk meg a szennyeződésektől, még az álajtónál is töredékesebb állapotban maradtak ránk. Korábban már megállapíthattuk, azonban a bejárati fal és a hátfal az „északi" szárnyban is követi a szentély és egyben a Hoha sírok dekorációjának nagyon is sztereotip rendszerét. Három képsávot alkalmaz, az alsóban áldozati jelenetek sora szerepel, ahol az olykor feleségével együtt ábrázolt *Nefermenu* kapja az áldozatokat. A középső sávban a *Halottak Könyve* 145. fejezetének jelenetei szerepelnek: *Nefermenu* a túlvilág szentélyekben kuporgó,

[26] Talán hajó körvonalai követik (?).

[27] Esetleg a túlvilágra való hajózásról van szó, talán Ré bárkájában való utazásról mint kívánságról.

[28] Talán a hallgatás, a csönd értelmezhető itt.

nagy késsel ábrázolt, sajátos fejű kapuőrei előtt ad számot arról, hogy megfelelő purifikált állapotban és a szükséges eszközökkel ellátva igyekszik a túlvilágra. A felső képsávban a Szájmegnyitás rituáléjának jelenetei futnak körbe a szentély hosszú falain.

Az alsó sávok áldozati jeleneteit a korábbi években már megtisztítottuk, dokumentációjuk is befejeződött, és a hátfal jeleneteinek újdonsága az volt, hogy az áldozatokat bemutató személy nem más, mint *Dzsehutimesz,* a TT 32 tulajdonosa.[29]

A középső sávnak a *Halottak Könyve* 145. fejezetéből való jelenetei itt, a szentély „északi" szárnyában a hátfalon szinte teljesen elpusztultak, a bejárati fal azonban többet is megőrzött, igaz, nagyon töredékes állapotban. A fennmaradt jelenetrészletek megértéséhez és kontextusának értelmezéséhez számításba kell vennünk a sír bejárati és hátfalának „nyugati" szakaszain fennmaradt jeleneteket és ezek párhuzamait is a közel-kortárs és főként a Hoha-sírokban. A *Halottak Könyve* 145. fejezete olyan szövegcsoport része (a 144., 145., 146. és 147. fejezetek), melyek mindegyike a túlvilág kapuin való átjutás témáját dolgozza fel. E jelenetsorok és szövegeik az évszázadok során számos változatot produkáltak, a szövegek mellett a kapuk száma, tehát a hozzájuk kapcsolódó szövegek és őreik száma is különböző.[30] E *Halottak Könyve*-fejezetek közül többnek vannak korábbi szövegelőzményei is, elsősorban a Koporsószövegek között, a 145. fejezet hosszabb változatának azonban nem ismeretesek ilyen szövegelőzményei.[31]

A jelenetek szerkesztésének és a szövegek variánsainak megértésében fontos lehet, hogy a jelenetsorok kialakításakor e szöveg- és jelenetcsoportok egyes elemeit olykor keverik, sőt az egyes jelenetekhez kapcsolódó szövegeken belül is az figyelhető meg, hogy bizonyos szövegrészek is a különböző fejezetekből azonosíthatóak. Azt is számításba kell vennünk, hogy a sziklasírokban a jelenetek előrajzolásánál a mesterpéldányok, mintakönyvek esetleg nem teljes sorozatokat tartalmaztak, és előfordulhat, hogy bizonyos jelenetek ismételődhetnek. A töredékes szövegek esetében olykor a szövegoszlopok retrográd sorrendjére is számítanunk kell, tehát arra, hogy a szimmetrikus hatás elérése végett vagy más okból a kolumnákat fordított sorrendben írták.

[29] Erről lásd korábbi beszámolóimat főként az *Orpheus Noster*ben. *Dzsehutimesz* személyéről és a sírjának részletes elemzéséről l. Kákosy, L. – Bács, T. A. – Bartos, Z. – Fábián Z. I. – Gaál, E.: *The Mortuary Monument of Djehutymes (TT 32)*, Studia Aegyptiaca, Series Maior I, 1–2. Budapest 2004.

[30] A szövegtöredékek azonosításának fontos eszköze Budge, E. A. W.: *The Book of the Dead, The Chapters of Coming Forth by Day, The Egyptian Text in Hieroglyphic Edited from Numerous Papyri,* London 1898, valamint az ehhez kapcsolódó szótár. A szövegváltozatokhoz l. Naville, E.: *Das aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie aus verschiedenen Urkunden,* I–III, Berlin 1886. A kapuőrökhöz és azok „démontermészetű" értelmezéséhez, akik az emberi és az isteni világ között közvetítenek: Lucarelli, R.: The guardian-demons of the Book of the Dead, *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 15 (2010) 85–102.

[31] Allen, Th. G.: *The Book of the Dead or Going Forth by Day*, *Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in Their Own Terms,* Studies in Ancient Oriental Civilization 37, Chicago 1974, 235. Allen, Th. G.: *Occurrences of Pyramid Texts with Cross Indexes of These and Other Egyptian Mortuary Texts,* SAOC 27, Chicago 1950, 145.

A jelenetek és szövegek azonosítása, a szerkesztés megértése szempontjából a közel-kortárs források, elsősorban a thébai sírok és azok közül is a Hoha-sírok párhuzamai közül kiemelkedhet *Nebszumenu* sírja (TT 183), mert ez és *Nefermenu* dekorációs programja között egyébként is igen nagy hasonlóságok figyelhetők meg.[32] A második, hosszanti szentély oldalfalai például szinte jelenetről jelenetre azonosak, *Nebszumenu* sírjában egy-egy jelenet-többlettel. Ez abból a szempontból is fontos lehet, hogy az egyébként is hasonlóan díszített sírok közül ki kit követhetett, milyen szintig és milyen megfontolásból. Eleddig a Hoha-sírok relatív kronológiája nem volt világos, most azonban, legalábbis *Nefermenu, Dzsehutimesz* és *Nebszumenu* esetében, bizonyos fogódzókat érzékelhetünk. *Nefermenu* sírjában *Dzsehutimesz* jelenik meg mint áldozópap, tehát feltételezhetjük, hogy ifjabb kortársa lehetett. *Nebszumenu* sírjában viszont *Dzsehuitimesz* és felesége az áldozatot fogadó rokonok között foglal helyet, ami azt jelentheti, hogy *Nebszumenu* egy további fiatalabb generációhoz tartozhatott. Ebből az következhet, hogy *Nefermenu* sírja készült közülük legkorábban, legkésőbben pedig *Nebszumenué*, és ő, illetve a sírját alkotó művészek tekinthették *Nefermenu* sírját követendő példának, nem pedig fordítva. *Nebszumenu* szerkesztési módjait tehát bizonyos szempontból *Nefermenu* javított kiadásának is tekinthetjük.

A *Halottak Könyve* 145. fejezet variánsainak megértéséhez számba kell vennünk azokat a formulaszerű elemeket, melyekből ezeket felépítették.[33] A hosszabb változatok rekonstruált szövege a következő sémát követhette, mely azonban tiszta formában, a szövegromlás, a hagyományozódás sajátos törvényei miatt, egyetlen forrásban sem maradt ránk.

[32] *Nebszumenu* sírját (TT 183) Jan Assmann és Karl-Joachim Seyfried tárta fel, publikációja a Thebensorozatban várható. Epigráfiai dokumentációjuk egy részét már korábban rendelkezésemre bocsátották, amiért köszönettel tartozom. A szerkesztés, elrendezés és a szövegek rekonstrukciójánál *Nefermenu* mellett ismét, az álajtókhoz hasonlóan, de némileg gazdagabb anyag felhasználásával, a Naville és Budge által közölt, fentebb idézett papirusz-változatok mellett *Paneheszi* (TT 16): Baud, M. – Drioton, E.: *Le tombeau de Panehsy*, *(Tombeau No 16)*, Mémoires publiés par les Membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 57.2, Le Caire 1932, 14–17, *Tyai* (TT 23), *Dzsehutimesz* (TT 32), *Paenhemenu* (TT 68): Seyfried: *Das Grab des Paenkhemenu (TT 68) und die Anlage TT 227*, Theben 6, Mainz am Rhein 1991, *Amonwahszu* (TT 111): Barthelmess, P.: Der Dialog des Amenwachsw mit den Wächtern des Osiris, in Schade-Busch, M. (szerk.): *Wege öffnen*, *Fs. Rolf Gundlach*, Ägypten und Altes Testament 35, Wiesbaden 1996, 18–22, *Neferrenpet* (TT 178): Hofmann, E.: *Das Grab des Neferrenpet gen. Kenro (TT 178)*, Theben 9, Mainz am Rhein 1995, *Naht-Dzsehuti* (TT 189), *Ipij* (TT 264), és *Neferszeheru* (TT 296): Feucht, E.: *Das Grab des Nefersecheru, (TT 296)*, Theben 2, Mainz am Rhein 1985, sírjának, továbbá a híres abüdoszi szöveg: Frankfort, H. – Buch, A. De – Gunn, B.: *The Cenotaph of Seti I at Abydos*, Memoires of the Egypt Exploration Society 39, London 1933, II. Pls. LXVI–LXVII, párhuzamait tudtam felhasználni. A sírok többségében magam is lemásoltam a szövegeket. Fontos elemzés még Barthelmess, P.: *Der Übergang ins Jenseits in den thebanischen Beamtergräbern der Ramessidenzeit,* Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 2, Heidelberg 1992.

[33] A szövegek rekonstrukciójához l. korábbi elemzéseimet: Fábián Z. I.: Did They Say 'Yes' in the 19th Dynasty Version of Book of the Dead 145? *Specimina Nova Universitatis Quinqueecclesiensis* 15 (1999) 13–25; és Kákosy et alii: *The Mortuary Monument of Djehutymes,* 70–87.

(A titkos kapuk elérése:)
Így kiálts a …-ik kapunál:
… … (a kapu és a kapuőr neve).
Így szól Ozirisz XY (a halott címei és neve):
– Adj utat nekem,
mert eljöttem!
– Ki beszél?
– Ozirisz XY, az igazhangú vagyok.
– Ismered a nevem?
– Igen,
ismerlek,
ismerem a neved,
ismerem az isten nevét, aki őrzi (a kaput).
– Megtisztult vagy?
– Igen.
– Milyen vízben?
– Abban a vízben, melyben … (istenség) tisztult meg,
amikor … … (mitológiai utalások).
– Meg vagy kenekedve?
– Igen.
– Milyen kenőccsel?
– … kenőccsel.
– (És) a ruha, amely rajtad van?
– … ruha (vagy anyag).
– (És) a bot, amely a kezedben van?
– …-fa (bot-, vagy jogarfajta).
– Menj hát! Megtisztult vagy.

Amikor tehát a túlvilág felé vezető útján a halott egy-egy kapuhoz érkezik, a szöveg szerint fennhangon a kapuőr nevét kell kiáltania, mely értelemszerűen minden kapunál más, általában utalást is tartalmaz arra, hogy mely istenségről van szó, illetve annak ábrázolására is utal. A kuporgó, nagy késsel ábrázolt, embertestű lényeket különböző fejjel, többnyire állatfejekkel ábrázolták. Ezután fel kell szólítani az istenséget arra, hogy engedje át. Ekkor a kapuőr megkérdezi, ki akar továbbjutni, és a halott, akinek neve előtt az Ozirisz, illetve nevét követően az igazhangú kifejezés már halott voltára utal, bemutatkozik.

Ezt követően öt olyan formulaszerű elemcsoport következik, melyben a halott számot ad arról, hogy ismereteiben és felszerelésében egyaránt felkészült a túlvilági utazásra. A párbeszéd az első három formulánál egy-egy eldöntendő kérdéssel kezdődik, amit a tartalmi részletezés követ. A kapuőr első kérdése arra irányul, ismeri-e az ő nevét. A további kérdések a purifikációra, az olajakkal való megkentségre, a ruhára és a botjára vonatkoznak. Minden kapunál más és más istenségre

való utalás szükséges a megtisztuláshoz használt víznél, más és más kenőcs, ruha és különböző fákból készült különböző típusú botok szükségesek a továbbjutáshoz. Végül, mivel a halott bebizonyította, hogy a kapun való áthaladásra tudásban és felszerelési tárgyakban is felkészült, a kapuőr engedélyt ad a továbbhaladásra. Ezeket a fő szövegelemeket kell tehát a többnyire romlott szövegekben keresnünk, de számítanunk kell arra, hogy ezek hiányosan, illetve nem ebben a rekonstruált sorrendben szerepelnek majd az illető szövegváltozatban.

Nefermenu első, széles szentélyének most dokumentált „északi" szárnyának hosszanti falain a középső regiszterek vizsgálatát a „déli" szárnyban fennmaradt, már korábban is ismert *Halottak Könyve* 145. fejezet jeleneteinek megértésével kell kezdenünk. A bejárati falon a középső sávban két kapu maradványai vizsgálhatók *(31–32. kép),* a külső sarokban lévőnek a szövege is fennmaradt, viszonylag jó állapotban. A vésett hieroglifákat fehér háttéren, egyszínű kékkel, a kolumna-választókat pedig vörössel dolgozták ki. E kapu késes őrét tehénfejjel ábrázolták, előtte áldozati asztalon edény és virág, a szentélyét *maat*-tollak és uraeus-kígyók díszítik. A szöveget az adoráló *Nefermenu* és a kapuőr szentélye között nyolc szövegoszlopba rendezték, ahol a hieroglifák jobbra néznek, ezért a valószínűsíthető olvasati irány ennek megfelelően jobbról balra halad.

31–32. A *Halottak Könyve* 145. jeleneteinek maradványai az első szentély „déli" szárnyában, a bejárati fal középső regiszterében.

A szövegből azonnal feltűnik, hogy nem a sémaszerű sorrendet követi, a kapu számának megnevezése, illetve az első felszólítás arra, hogy mit kell kiáltani a kapunál, az utolsó előtti szövegoszlop alján indul, és a legutolsó oszlopban folytatódik. Ebből az is világos, hogy a szövegnek legalábbis ezt a részét nem retrográd olvasati sorrendben kell kezelni, hanem valóban jobbról balra kell haladni az olvasásban, és másutt is így érthetőek a szövegrészek. Az egész szöveg nagyon zavarosnak tűnik, részletei azonban felfejthetőek.

(1) ⟨*ḥbs nty ḥr·k*	(1) ⟨– (És) a ruha, ami rajtad van?⟩[34]
d3⟩*ir*[35] *ḥmwt*	– Női ⟨ágyék⟩kötő.
ḥt nty m drt·k	– (És) a bot, ami a kezedben van?
t3iw	– *Taiu*(-jogar).
dm […][36] *irk mn* (sic)[37] *n iriw*	– Mondd ki, hát, az őrök nevét!
⟨…⟩	⟨– …⟩[38]
(2) ⟨*iw·k wr*⟩*ḥw*	(2) ⟨– Meg vagy kene⟩kedve?
⟨*tiw*⟩	⟨– Igen.⟩
m-zy n mrḥt	– Milyen kenőccsel?
[m n]ḫnm[39] *n·[…]*	– *[Ne]henem* olajjal.
ḥbs nty ḥr·k	– (És) a ruha, ami rajtad van?
dpwy[40]	– Ágyékkötő.
(3) ⟨…⟩ *m rdi·tw m3ᶜ[-ḫrw] n Wnn-nfr*	(3) ⟨… …⟩ amikor az igazhangúság Unen-nefernek adatott.[41]
iw·k {wr} [42] *wᶜb [tw]*	– Megtisztítottad magad?
⟨*tiw*⟩	⟨– Igen.⟩
m-zy (4) ⟨*n*⟩ *mw*	– Milyen (4) vízzel?
m mw pwy	– Abban a vízben,
wᶜb·n Sw[ty] i[m]⟨·f⟩	amelyben Széth tisztult meg,

[34] A szöveg kezdete vagy hiányzott, vagy egy másik jelenet szövegét folyatták át ide, ehhez a kapuhoz. A gyakoribb szövegváltozatokban a IV. kapu formulájának része.

[35] A *d3iw* archaikus írásmódjának tűnik; vö. pl. *Amonwahszu* (TT 111) IV. kapu.

[36] A determinatívum nem olvasható a repedés miatt, de szerepelt a szövegben.

[37] *rn* (név) helyett, elírás.

[38] Az 5–6. szövegoszlopokban folytatódhat.

[39] Az olvasat nem teljesen biztos, de az egyébként is a IV. kapu szövegének jellegzetes elemei között a leggyakoribb változatokban szereplő szent olaj valószínűsíthető.

[40] A *dpt* változata.

[41] A gyakoribb szövegváltozatokban szintén a IV. kapu a vízben való megtisztulás válaszformulájának része, a mitológiai utalás vége: **Abban a vízben, melyben Széth tisztult meg, amikor a törvény elé ment Unen-neferrel, amikor az igazhangúság Unen-nefernek adatott,* (azaz a törvény Ozirisz igazát ismerte el). Vö. a 4. szövegoszlop töredékes részletével, melynek talán a folytatását helyezték át ide a szövegben.

[42] Másolási hiba lehet, eredetileg az *wrḥw* (kenőcs, vagy olaj) szó részletének téves betoldása. Hasonló elírás szerepel *Tyai* (TT 23) III. kapujának szövegében is.

⟨*m*⟩ *hrw* ⟨…⟩	azon a napon ⟨…⟩.[43]
m ḏd (5) *nim*	– Ki (5) beszél?
Wsir Nfr-mnw mꜣᶜ-ḫrw	– Ozirisz: Nefermenu, az igazhangú.
ink […]	Én vagyok [az].[44]
iw·k irf …[45] ⟨…⟩	⟨– Ismer⟩ed ⟨…⟩?[46]
iw rdi[47] *z-*(6)*-ꜣ·s Ms-[p]ḥ*	– Őrének[48] neve: (6) Meszpeh.[49]
ir n·i wꜣt	Adj utat nekem,
mk ii·kwi	mert eljöttem,
⟨*m*⟩ *w-*(7)*-rd·ib*	mint fáradt-(7)-szívű.
iriw swrdt	Aki megfáraszt,
šw m iwyt	Aki mentes a bűntől.[50]
sbḥt rf (8) *r sbḥt 3-nwt*	Így kiált (8) a harmadik kapunál:
nbt dsy·s	Kése Úrnője,
ḥmt z [51] *dšr{tt}*	A Szent Föld Asszonya,
ḥd [ḫftyw …] ᶜt Nfr-mnw	Aki elpusztítja Nefermenu tagjainak [ellenségeit (?)].[52]

A baloldali, krokodilfejű kapuőrtől balra, úgy tűnik, folytatódik a szöveg, tehát a III. kapu szövegét a szomszédos jelenetbe folyatta át a szöveget előrajzoló művész. Ez megerősítheti azt a feltételezést, hogy a tehénfejű kapuőr jelenete, mely túlnyomóan a IV. kapu szövegrészleteit tartalmazza kevert formában, szintén egy további jelenetben kezdte a szöveget. Ha valóban helyes ez a feltételezés, akkor a krokodilfejű kapuőr *udzsat*-szemekkel díszített szentélyétől balra lévő szövegoszlopban *Nefermenu* nevének determinatívumát ismerhetjük fel. A jelek itt is jobbra néznek, a szövegoszlopokat bal felé kellett olvasni. A determinatívumot *mꜣᶜ-ḫrw* (az igazhangú) követhette, ám ez és ami alatta folytatódott, elpusztult. A következő szövegoszlopban azonban egy fahieroglifa és egy isten-determinatívum töredéke látható. A III. kapu szokásos őrének neve: *Sḳb* (Szeqeb), ami egy fafajtát jelent. Az

[43] A 3. szövegoszlop előtti formula-rész.

[44] Talán a két kifejezés felcserélődése: **ink Wsir Nfr-mnw mꜣᶜ-ḫrw:* Én vagyok Ozirisz: *Nefermenu,* az igazhangú. A törésben esetleg ember-determinatívum maradványai ismerhetők fel.

[45] A jeltöredék felismerhetetlen, leginkább *t*-re emlékeztet. Ha valóban, akkor az elliptikus kérdés válasza lehet: *tiw:* „Igen", vagy a válasz kezdete.

[46] A folytatásból ítélve talán a *rḫ*-formulák egyikének maradványa.

[47] Esetleg ismét a *rn* (név) elírása.

[48] Ti. a kapu őrének neve.

[49] Többnyire a II. kapu oroszlánfejű őreként jelenik meg a sorozatban.

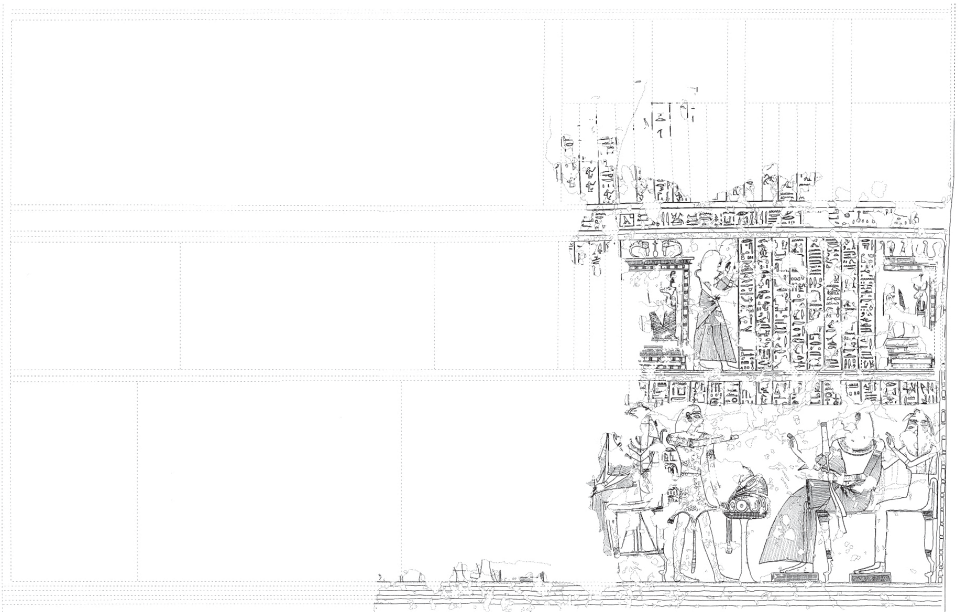
[50] A gyakori variánsokban a IV. kapunál kiáltandó név egy része, mégpedig a kapu nevének, de ebben a kontextusban is értelmezhető.

[51] Egyértelműen *tꜣ* (ország, föld) helyett, a vízszintes jelek felcserélése.

[52] A IV. kapu nevének első része, melynek vége itt átértelmeződött, leggyakrabban: *Aki elpusztítja a Fáradt-Szívű (= Ozirisz) ellenségeit. Az átértelmezés talán abból a megfontolásból eredt, hogy a szöveget *Nefermenu* nevével kívánták zárni, melyet ide betoldottak.

ő nevének fonetikus alakjával zárulhatott tehát az 1. kolumna, valóban a III. kapu szövegét folytatva. A kapuőr nevét a 2. szövegoszlopban *mrḥt* (kenőcs, olaj) követi, ez a szöveg sem lehetett sokkal világosabb, mint a IV. kapuhoz tartozó. A két további szövegoszlop fennmaradt felső, töredékes jeleinek és a szöveg folytatásának azonosítására azonban éppen ezért egyelőre nem érzek lehetőséget.

Nefermenu síremlékének első, széles szentélyében a bejárati fal „déli" szakaszán két jelenetet lehet tehát azonosítani, a sarokban a IV., ettől balra pedig a III. kapu jelenetét. A középső regiszterben, amennyiben a többi jelenetek is legalább megközelítően azonos méretűek voltak, akkor összesen négy jelenet férhetett el *(33. kép)*. Feltételezhetjük, hogy a túlvilági kapuk jelenetsora, *Nefermenu* túlvilágra való utazásának ábrázolása a bejárat mellett kezdődhetett az első jelenettel, esetleg bevezetéssel, és ezen a falszakaszon az első négy jelenet szerepelt, melyeket a bejárattól a külső sarok felé haladó sorrendben szerkesztettek. A szövegek olvasati iránya pedig a jeleneteken belül jobbról, a kapuőrök szentélyeitől a bejárat, a sír tengelye felé haladt, de nem illeszkedett az egyes jelenetek által kialakított szövegmezőkbe, hanem közöttük a szövegeket átfolyatták.

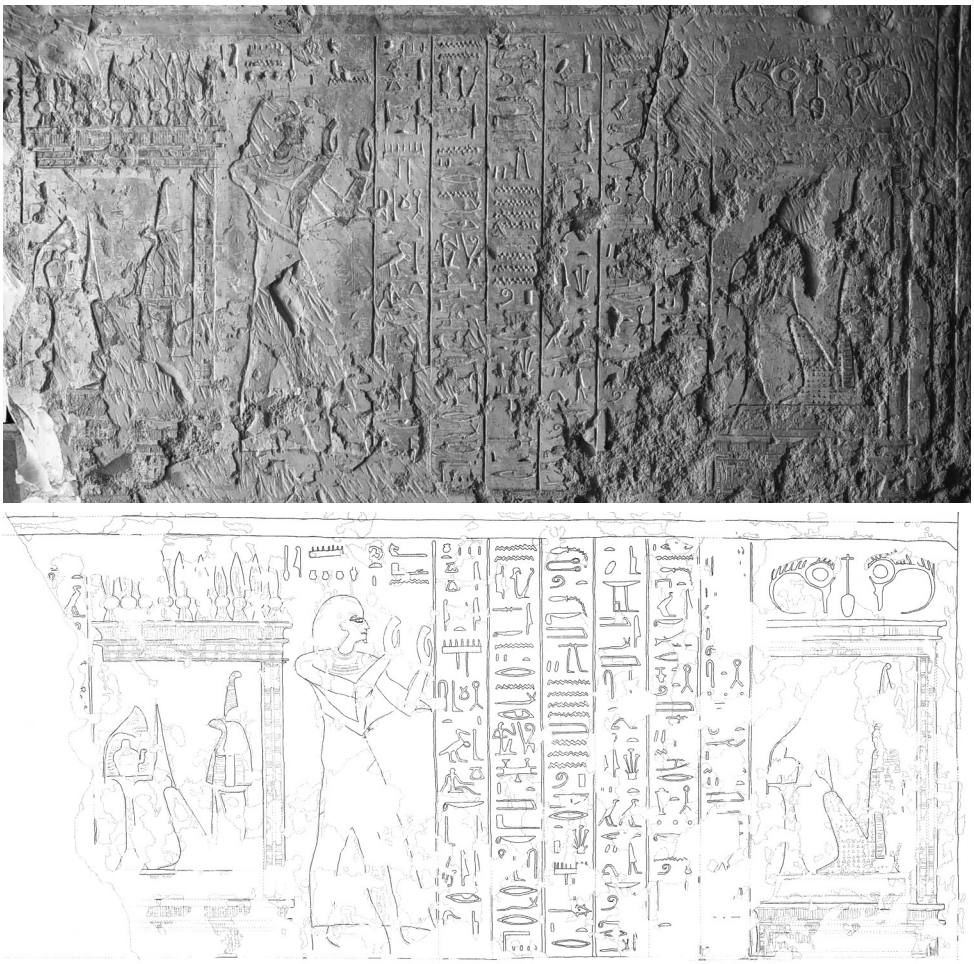


33. *Nefermenu* sírjában az első, széles szentély bejárati falának „déli" szakasza. A középső regiszterben a *Halottak könyve* 145. fejezetének négy jelenete férhetett el. A jobboldali, a sarokban lévő, a szövegmaradványok alapján legvalószínűbben a IV. kapu jelenete, ettől balra pedig a III. kapu lehetett, melynek szövege a sarokban lévő jelenetben kezdődött.

Hasonló szempontok szerint, de már bizonyos tapasztalatokkal folytathatjuk a vizsgálatot a szentély hátfalának „déli" szakaszán, ahol a *Halottak Könyve* 145. fejezetének két további jelenetéből maradtak fenn részletek *(34–35. kép)*. Technikájában mindkettőt a szemközti, bejárati fal középső regiszteréhez hasonlóan dolgozták ki.

Felül a jeleneteket a közös ég kék sávja zárja le, a jelenetek és a szövegek domborműveit fehér háttéren, a figurális elemeket több színnel festették ki, a szövegeket kékkel, a kolumna választó függőleges vonalakat pedig vörössel.

A jelenetek sorrendje a szemközti faltól eltérően a külső saroktól a tengely felé halad. A bal oldali jelenetből csupán a kígyófejű[53] kapuőr *heker*-sorral díszített szentélye és a hozzárendelt szöveg néhány hieroglifája maradt fenn. A feltehetőleg ezt követő, belső jelenet viszonylag jó állapotban maradt ránk. Az *udzsat*-szemekkel díszített szentélyben a kapuőr feje sajátosan kidolgozott, de töredékesen fennmaradt emberfejet formáz, legvalószínűbben a kétarcú, előre és hátrafelé néző fej egészíthető ki a töredékes vonalakból.



34–35. A *Halottak Könyve* 145. jeleneteinek maradványai az első szentély „déli" szárnyában, a hátfal középső regiszterében.

[53] A kapuőrök fejének leggyakoribb, főként thébai sírokban alkalmazott kidolgozásához, illetve ezek változataihoz l. Hornung, E.: *Das Totenbuch der Ägypter,* Zürich–München 1979, ²1990, 503–504, kommentárját.

A szöveget hat oszlopban dolgozták ki, mely az adoráló *Nefermenu* alakja fölött, annak nevével, egy vízszintes sorban folytatódik. A hieroglifák jobbra néznek, a szövegoszlopokról, melynek egyes elemei ugyan itt is kevertnek tűnnek, megállapíthatjuk, hogy jobbról balra olvashatók. Az utolsó előtti szövegoszlop végén, a szemközti jelenethez hasonlóan egy kapu, mégpedig a hetedik kapu előtti kiáltás, azaz a rekonstruált szövegsorrend kezdő eleme olvasható, mely az utolsó szövegoszlopban folytatódik. Gyanítható tehát, hogy itt sem illeszkednek az egyes jelenetekhez a hozzájuk tartozó szövegek, hanem ezeket a jelenetek között egymásba átfolyatva, folytatólagosan írták.

(1) *ḥ[b]s nty ḥr·k* [54]	(1) – (És) a ruha, ami rajtad van?[55]
ḥst […] [56]	– …
ḫt nty m drt·k	– (És) a bot, ami a kezedben van?
ȝms [57]	– *Amesz*(-jogar).
(2) ⟨*r*⟩ *r n wꜥbt*	(2) ⟨… …⟩ a balzsamozóhely bejáratához.[58]
iw·k wrḥ tw	– Meg vagy kenekedve?
tw (= tiw)	– Igen.
m-zy n mrḥt	– Milyen kenőccsel?
⟨*ḥ*⟩*knw*	– ⟨*H*⟩*ekenu* olajjal.
ii[59] *[…] t […]*	Eljött […. …]
(3) *ȝst Nbt-ḥwt im·f* (sic)[60]	⟨… …⟩ Izisz és Nephthüsz magukat,
m [i]s[61] *spr·tw* ⟨*m*⟩ *ḥȝyty*	amikor megérkeztek, mint keselyűk,
r ii nb/k	hogy eljöj(jenek)…[62]
iw·k irf (4) *wꜥb tw*	– Hát megtisztítottad-e magad?
ṯ (= tiw)[63] *wꜥb·k*⟨*wi*⟩	– Igen, megtisztultam.
m-zy n mw pwy	– Milyen vízzel?

54 Az egész szövegrész igen töredékes, de a jelmaradványokból rekonstruálható.

55 A szöveg kezdetéről itt is feltételezhető, hogy vagy hiányzott, vagy egy másik jelenetnél kezdődő szöveget folytattak ennél a kapunál.

56 Nem világos kifejezés, talán nem is ruhára, hanem olajra, kenőcsre vonatkozik.

57 A madár (*ȝ*) és egy *ms* részletei maradtak fenn, vö. *Amonwahszu* (TT 111) V. kapujának, és az abüdoszi szövegek I. és II. kapujának szövegével.

58 Az Izisz és Nephthüsz formula (3. szövegoszlop) folytatásának maradványai (*amikor a krokodilust a balzsamozóhelyhez/sírhoz vezették…), vö. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter,* 285, 99. sor, *Szenenmut* szövege alapján, továbbá Allen, Th. G.: *The Book of the Dead Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago,* Oriental Institute Publications 82, Chicago 1960, 241, ao.

59 Két függőleges jel nyomai, az olvasat valószínű.

60 *im·sn* (Plur. 3.) helyett; az elírás gyakoriságához l. *Amonwahszu* (TT 111) VII. kapu, *Naht-Dzsehuti* (TT 189) szövegét.

61 A *s* előtt egy függőleges jel nyomai.

62 A 2. szövegoszlop kezdetének kifejezésével folytatódhat.

63 A *tw* és a *ṯ* a szövegben fordított sorrendben szerepel.

m mw pw⟨y …⟩[64]	– Abban a vízben, ⟨amelyben …⟩
mrt ⟨s⟩ḫ3p ḫt[65]	aki el szeretné rejteni a (holt)testet.
rn (5) *n iri ꜥ3 Isk*[66] *nty rn·f*	(5) A kapu őrének neve: *Iszek,* ami az ő neve.
ir n·i w3t	Adj utat nekem,
mk ⟨ii·kwi⟩[67]	mert eljöttem.
sbḥ rf sbḫt (6) *7-nwt*	Így kiálts a hetedik kapunál:
Iggyt[68]	*Igegit,*
ḥbs b3g⟨i⟩ i⟨s⟩kby[69]	aki az elernyedtet öltözteti, akit gyászolnak:
Wsir (7) *ḫ3ty-ꜥ n niwt Nfr-mnw*	Ozirisz: a város kormányzója, Nefermenu, az
m3ꜥ-ḫrw[70]	igazhangú.

A kígyófejű kapuőr szentélye előtti szövegmaradványok nagyon csekélyek, és jóllehet a *Nefermenu* nevével végződő szöveg szépen, kereken lezártnak tűnik, mégis gyaníthatjuk, hogy a hetedik kapu szövege a baloldali, kígyófejű kapuőr jelenetében esetleg folytatódik.

A szentély hátfalának „déli" szárnyában, a középső sáv *Halottak Könyve* 145. fejezetének maradványai hasonló jelenségeket mutatnak, mint a vele szemben lévő falszakasz maradványai. A jelenetsor szerkesztésével kapcsolatban arra a következtetésre juthatunk, hogy a szentély bejáratánál, a bejárati fal „déli" szakaszán a külső sarok felé haladva elrendezett első négy jelenet a vele szemközti hátfalon befelé, a tengely felé haladóan folytatódhatott a következő néhány, valamennyire a hagyományos sorrendet követő jelenettel (az V, VI, VII, VIII jelenetek vehetők számításba). A hátfalon – a Hoha-sírokra jellemző, a második, hosszanti szentély bejáratának két oldalán lévő, szentélykeretbe foglalt *Nefermenu* szobrok miatt – kisebb felület állt rendelkezésre a túlvilági kapuk jeleneteinek kidolgozására. Ismét hasonló jelenetméreteket előfeltételezve, ezen a falfelületen három jelenet kialakítását rekonstruálhatjuk *(36. kép)*.

64 Itt kezdődne az Izisz–Nephthüsz-formula (3. szövegoszlop, majd a 2. eleje).

65 A kifejezéstől a folytatást vö. a *Halottak Könyve* 146. fejezet VIII. kapujának szövegével, melyet a 145. fejezet 18. dinasztiából ismert változatának is tartanak, persze felcserélt sorrendben a következő részszel, Allen: *The Book of the Dead or Going Forth by Day,* SAOC 37, Chicago 1974, 124. g.

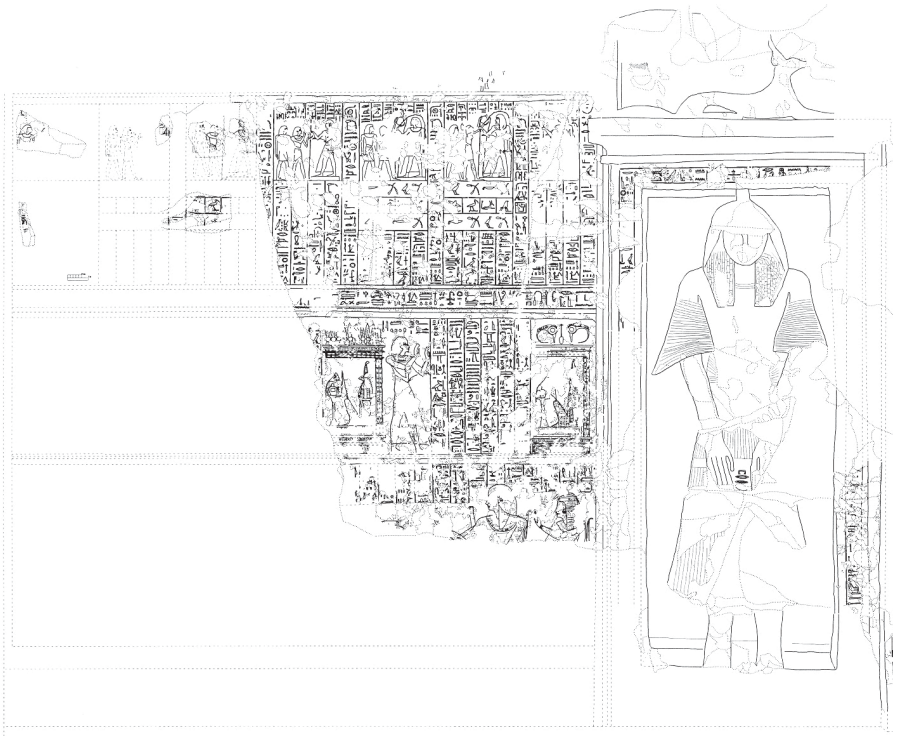
66 Többnyire *Ikesz* vagy *Ikenti;* a variánsokhoz l. Naville: *Das aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie aus verschiedenen Urkunden,* II, 372.

67 Esetleg ismét a *rn* (név) elírása.

68 Valóban azonos a 146. fejezet VII. kapujának szövegével, Budge: *The Book of the Dead,* 1898, 352, Naville: *Das aegyptische Todtenbuch,* II, 372.

69 A jelcsoport némileg összezavarva, de a hajdeterminatívum kivehető.

70 A címek és a név a *Nefermenu*t ábrázoló kép fölött, vízszintes sorban.

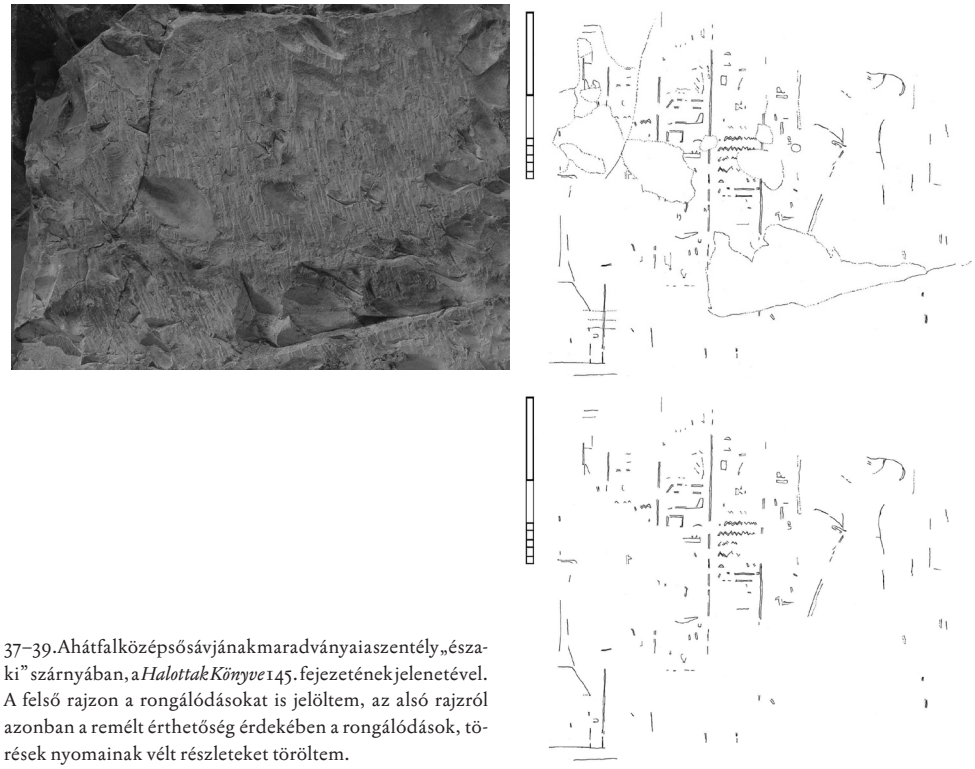


36. *Nefermenu* széles szentélyének „déli" szárnyában a hátfal domborművei. A *Halottak Könyve* 145. fejezetének befelé, a tengely felé haladó jelenetei közül három férhetett el a középső regiszterben.

A szentély „déli" szárnyának maradványai alapján fordulhatunk a 2015-ben dokumentált „északi" szárny jóval töredékesebb részei felé, és itt a vizsgálat célja lehet a fennmaradt figurális és szöveges maradványok azonosítása és esetleges elemzése, a szerkesztés elveinek lehetséges megértése, illetve – amennyiben ezen vizsgálataink sikeresek – annak felvetése, hogy *Nefermenu* variánsa hogyan illeszkedik a korszak hagyományaiba, különös tekintettel a legközelebbi párhuzam, *Nebszumenu* (TT 183) megoldásaira.

A „déli" szárny két falszakaszán összesen hét jelenetet feltételezhetünk. Az első, széles szentély nem teljesen szimmetrikus, az „északi" szárny mintegy fél méterrel kisebb a „délinél", mivel a szomszédos, és korábbi TT 185 *(Szeni-iqer)* sír miatt a szimmetrikus vésés lehetetlen volt. A kisebb falfelületek ellenére abból indulhatunk ki, hogy az „északi" szárnyban is a bejárati falon négy, a hátfalon pedig három jelenet lehetett. Ha e feltételezésünk helytálló, akkor az összesen 14 egység közül az „északi" szárnyban, a VIII/IX. kapuktól fölfelé próbálhatjuk azonosítani az egyes jelenetmaradványokat.

Az „északi" szárnyban a hátfal jelenetén jobbra *Nefermenu*t látjuk, amint felemelt karokkal, adoráns pózban áll a kis, nyitott szentélyben, emelvényen kuporgó késes démon előtt, melynek csak az első része maradt fenn *(37–39. kép)*. A túlvilági



37–39. A hátfal középső sávjának maradványai a szentély „északi" szárnyában, a *Halottak Könyve* 145. fejezetének jelenetével. A felső rajzon a rongálódásokat is jelöltem, az alsó rajzról azonban a remélt érthetőség érdekében a rongálódások, törések nyomainak vélt részleteket töröltem.

kapuőr előtt, az emelvényen áldozati asztal áll. A jelenetet felül az ég sávja zárja le. A jelenetet balra tájolták, szimmetrikusan tehát a „déli" szentély jeleneteivel. Arra következtethetünk ebből, hogy az egész jelenetsor a külső sarokból indult a sír tengelye, illetve a szentélykeretbe foglalt szobor felé, melyet a második, hosszanti szentély bejárata mellett véstek ezen az oldalon is.

Nefermenu és a kapuőr között három vagy négy szövegoszlopban, mint várható, a *Halottak Könyve* 145. szövegének részletei maradtak fenn. Amennyiben hasonlóan rendezték el a jelenetek szövegeit, mint az eddig megismertekben, azaz az adoráló *Nefermenu* és a kapuőr szentélye között, akkor az „északi" szárny hátfalán rendelkezésre álló kisebb felületen rövidített szövegekre kell számítanunk, hogy a tervezett, de legalábbis hipotetikusan rekonstruálandó három jelenet kiférjen. A hieroglifák balra néznek, elvileg tehát a szövegoszlopokat balról jobbra kellene olvasni. A csekély maradványok arra engednek következtetni, hogy ezek a leggyakoribb szövegváltozatokban a X. kapu szövegeként szereplő részletekkel azonosíthatóak. A bal oldali szövegoszlopból alig maradtak fenn értelmezhető hieroglifák. Az ettől jobbra lévő kolumnában a vízzel történt purifikáció mitológiai utalásának formulájából olvasható egy részlet, melyet a kenet formulájának néhány töredékes, de felismerhető hieroglifája követ. Az ettől jobbra lévő szövegoszlop a purifikációs formula részleteit tartalmazza. (Ettől jobbra az is kétséges, hogy egyáltalán szöveg maradványai-e.)

A szöveg tehát olyan sorrendben szerepelhet, melyben a szövegoszlopokat jobbról, tehát retrográd módon kellene összeolvasnunk. Az eddigi tapasztalatok azonban óvatosságra inthetnek, mivel a „déli" szárnyban mindkét elemezhető szövegmezőben az egyes szövegelemek kevert sorrendben szerepeltek, és ez itt sem zárható ki. Ennek alapján tehát az olvasati sorrend biztonsággal nem volna eldönthető.

Nefermenu legközelebbi szerkesztési párhuzama, *Nebszumenu* sírja esetleg segítségünkre lehet a kérdés eldöntésében.[71] Ott, ugyanezen a falszakaszon szerepel a szokásosan X. kapuként számon tartott egység. A töredékes falrészen, a középső regiszterben, valószínűleg két jelenet kapott helyet, mégpedig *Nefermenu* szerkesztéséhez hasonlóan a sír tengelye felé tartó elrendezésben. A jobb oldalon, a *maat*-tollakkal és uraeus-kígyókkal díszített szentélyben Bész-fejű kapuőr kuporog. A szöveg hosszabb; legalább hat szövegoszlop maradványai olvashatóak. A hieroglifák itt is balra néznek, ám a szöveg elég pontos, elemei a rekonstruált, sematikus sorrendet követik, de fordított olvasati sorrendben, tehát a szövegoszlopokat jobbról balra kell olvasnunk. Ennek alapján *Nefermenu* variánsában sem zárhatjuk ki, hogy kevésbé romlott szöveget kell rekonstruálnunk, mint a szentély „déli" szárnyában fentebb elemzettek esetében, és *Nefermenu* X. kapujának az olvasati sorrendje retrográd jellegű, tehát a kolumnák itt is jobbról balra olvasandóak. Sőt, az sem zárható ki, hogy a teljesebb szöveg *Nefermenu* jobb oldali alakja mögött kezdődött *(40. kép)*. A kevés szövegmaradványt tehát a következőképpen rekonstruálhatjuk:

(x+1) *[… …*	(x+1) [……]
iw·k irf] wʿb[·tw·k	– Megtisztul[tál]?
**tiw]*	[– Igen.]
[m-zy] n mw[72]	[– Milyen] vízzel?
nty m [wʿb·n Ỉsds im·f … …]	– Amiben [*Iszdesz* tisztult meg, amikor belépett,
(x+2) *[… … Stš]*[73] *m ʿt [i]mnt*	(x+2) hogy megkérdje Széthet] a rejtett kamrában.
[iw]·k [wrḥ tw]	– Meg vagy kenekedve?
[… … mrḥt … …][74]	[– …] olaj …
(x+3) *[… …] n [… …]*	(x+3) [……]

[71] Assmann, J.: The Ramesside tomb of Nebsumenu (TT 183) and the ritual of Opening the Mouth, in Strudwick, N. – Taylor, J. H.: *The Theban Necropolis, Past, Present and Future,* London 2003, Fig. 5 (58. o.).

[72] A rekonstrukció nagyon bizonytalan. Annyi valószínű, hogy a vízzel való megtisztulás formuláinak részletéből származik a töredék.

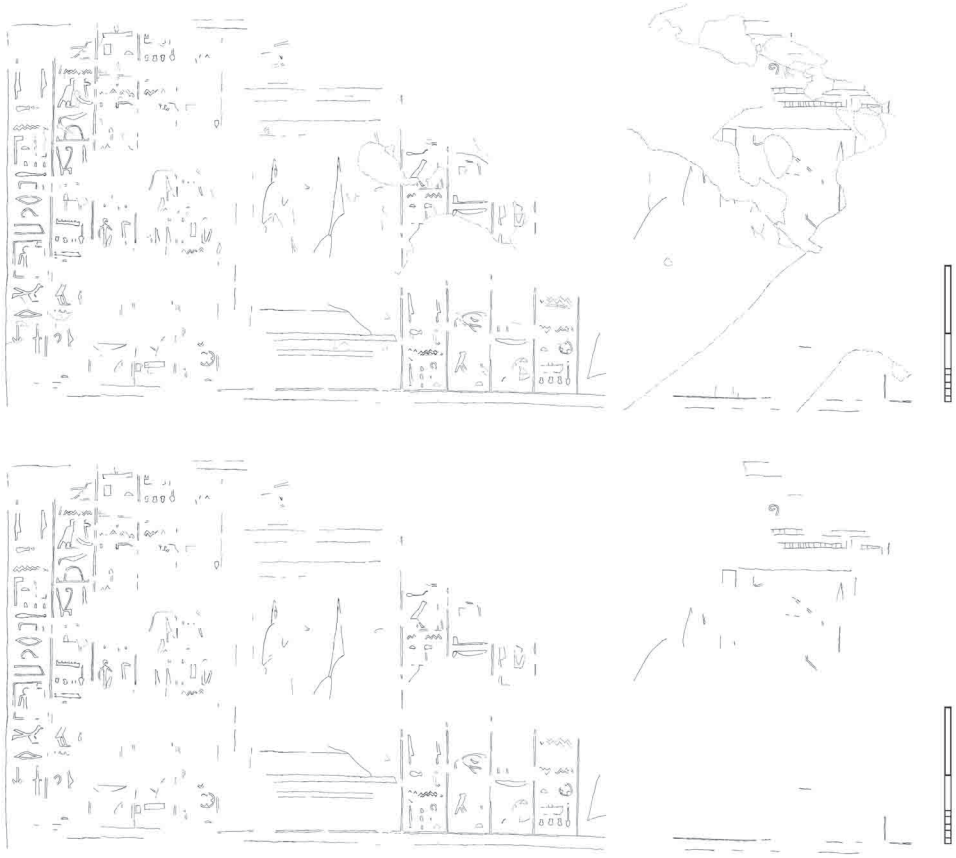
[73] Az isten-determinatívum körvonalai azonosíthatóak.

[74] A szöveg rekonstrukciója itt is bizonytalan. A *k* valószínűnek tűnik, alatta pedig az *wrḥ* vagy a *mrḥt* valamilyen tégelyének körvonalai érzékelhetőek.

40. Az alsó és a középső regiszterek maradványai *Nefermenu* első, széles szentélyének hátfalán az „északi" szárnyban. A bal oldalon *Nefermenu* szobrának szentélykerete, illetve ami annak feliratából ránk maradt. A középső (itt felső) sávban a X. kapu jelenete a néh*ány* soros felirat maradványaival a díszíthető falfelület középső részén látható. Összesen három, hasonló méretű jelenet férhetett itt el, de nem zárható ki, hogy a fennmaradt rövid szövegrészlet *Nefermenu* és a szentély által határolt részen kívül kezdődött, illetve folytatódott, akkor pedig elképzelhető, hogy csak két jelenettel számolhatunk.

41. A bejárati falközépső sávjának maradványai a szentély „északi" szárnyában a *Halottak Könyve* 145. fejezetének jeleneteivel.

Amennyiben a jelenetek sorrendjét illető szerkesztés elveit érintő eddigi megfigyelések helytállóak, akkor a *Halottak Könyve* 145. fejezete egyes egységeinek sorozata a bejárati fal „déli" szakaszán indult a külső sarok felé az első négy jelenettel, és a szemközti, hátfalon folytatódott további három jelenettel (V/VI, VII, VIII) a sír tengelye felé. Ezt az „északi" szárny hátfalán ismét két vagy három jelenet követte: IX.



42–43. A bejárati fal középső sávjának maradványai a szentély „északi" szárnyában a *Halottak Könyve* 145. fejezetének jeleneteivel. A felső rajzon jelöltem a rongálódásokat, az alsó rajzról azonban itt is töröltem a rongálódások nyomait.

(?), X, XI. (?). Ha ez a rekonstrukció helyes, akkor a sorozat záró szakaszát az „északi" szárny bejárati falának középső regiszterében kell keresnünk *(41–43. kép)*. Ezen a falfelületen két túlvilági kapuhoz kapcsolódó egység képeinek töredékes részletei maradtak fenn a bejárati fal másik részével szimmetrikusan elrendezve: a haladási irány kifelé tart, a bejárattól a szentély külső sarka felé. Az értékelhető felület jobb oldalán egy kapuőr szentélyének részletei azonosíthatók. Ettől balra *Nefermenu* alakjának néhány vonala érzékelhető, aki a szentélyében kuporgó sakálfejű kapuőr előtt áll, kettejük között pedig négy szövegoszlop töredékei. A sakálfejű kapuőr szentélye mögött egészen a sarokig további öt szövegoszlop részleteit olvashatjuk. Az elrendezés valóban azt sugallja, hogy a jelenetsor itt érhetett véget. A sarokban lévő szövegről azt feltételezhetjük, hogy esetleg az utolsó kapu jelenetének szövege a kép után is folytatódott, vagy egy olyan egység szövegét szúrták be ide, mely a korlátozott hely miatt figurális elemeket nem tartalmazott, esetleg valamiféle záróformulákkal követték az egész sorozatot.

A többi, már elemzett falszakasz problémái vethetők fel ismét a kapuk azonosításával, a szerkesztés rendjével, illetve a szövegek részleteit, írásirányát stb. illetően. A hátfal két szakaszán azt láttuk, hogy a képeket szimmetrikusan, a tengely felé haladó sorrendben helyezték el. Ez az elv teljesülni látszik a bejárati fal két szakaszán is. A szövegekről azonban azt állapíthattuk meg – bár az „északi" szárny hátfalán némi kétségekkel –, hogy mindig jobbról balra olvashatóak a szövegoszlopok, de számításba kell vennünk az egyes szövegelemek szövegromlásból eredő keveredését.

Mind a szerkesztés elveit, mind pedig a szövegek azonosítását illetően legnagyobb reménnyel ismét *Nebszumenu* variánsa felé fordulhatunk.[75] *Nebszumenu* sírjában, hasonló pozícióban három jelenet részletei maradtak fenn. A képek haladási irányát illetően megállapíthatjuk, hogy teljesülni látszik a szimmetria elve: az egyes képeket úgy szerkesztették, hogy *Nebsszumenu* alakját a tengely felől kifelé fordulva ábrázolták, a képek sarok felöli oldalán lévő kapuőr felé fordulva. Ez azonban csak látszólagos szimmetriát jelent, mert a fennmaradt képek, melyek alapján megállapíthatjuk a kapuk sorrendjét, fordított sorrendet mutatnak. A három szöveg közül kettő viszonylag jó állapotban maradt ránk, és ezek azt mutatják, hogy a külső, a sarok melletti a XI. kapu, melynek őre az oroszlánfejű *Memneb,* és ettől jobbra következik a XII. kapu, melynek őre Anubisz, jóllehet a képen a feje töredékes. A képek sorrendjének kívülről befelé történő elrendezését, mint látni fogjuk, a legbelső, harmadik jelenet fennmaradt csekély szövegmaradványai is megerősítik. Hasonló jelenséggel szembesülhetünk itt, mint *Nebszumenu* ezen falszakaszának felső regiszterében, a Szájmegnyitás rituáléjának sorozatában, ahol a jelenetek a bejárati fal mindkét szakaszában történetesen befelé, a sír tengelye felé haladnak, az egyes képek beállítása azonban nem szimmetrikus: a képek mindkét falszakaszon egyaránt a „déli" oldalfal felé mutatnak.[76] A jelenség hasonló, de nem azonos. A középső regiszterben a túlvilág kapuihoz kapcsolódó képek következetesen az oldalfalak felé orientáltak, sorrendjük azonban a bejárati fal „északi" szakaszán fordított, befelé haladó.

Annyi mindenesetre bizonyosnak látszik, hogy *Nebszumenu* ezen a falszakaszon, a túlvilági kapuk jelenetsorának feltételezett záró részében éppúgy megjeleníttette a sakálfejű Anubisz által őrzött kaput, mint *Nefermenu*. Itt, *Nefermenu* változatában ez lehetett az utolsó képpel illusztrált kapu, sorszám szerint valószínűleg a XII., bár ez a szövegmaradványokból nem derül ki. Nem érvényesül a „*Nebszumenu*-anomália", a képek az oldalfal felé haladnak, és – ha valóban ez az utolsó kapu – sorrendjük is ez, szimmetrikusan a bejárati fal másik szakaszával.

A jelenet négy szövegoszlopának rekonstruálása viszont nehezen megválaszolható kérdéseket vet fel, és nemcsak a szöveg töredékessége miatt. A jelek jobbra

[75] Assmann, J.: The Ramesside tomb of Nebsumenu (TT 183), in Strudwick – Taylor: *The Theban Necropolis,* Fig. 6 (59. o.).

[76] Fábián, Z. I.: The Opening of the Mouth Ritual in the Theban Tomb of Nefermenu (TT 184) and Other Post-Amarna Monuments, in Szabó – Vargyas (szerk.): *Cultus Deorum. In Memoriam István Tóth,* I, kül. 50, és Fig. 32 (83. o.), ahol a jelenséget „Nebszumenu-anomáliának" neveztem.

néznek, elvileg tehát a kolumnákat bal felé kell olvasni, de számításba kell vennünk a retrográd olvasati sorrend lehetőségét is. Ez utóbbi lehetőséget megerősítheti az, hogy a jobb oldali szövegoszlop *Nefermenu* nevével zárul: *[… … i]n [ḥ3ty-ʿ] n niwt Nfr-mnw* (… … a város [kormányzója] Nefermenu ál[tal]), és ezt a megoldást, mint láttuk, másutt is alkalmazták ebben a sírban. Nem kizárt azonban az sem, hogy a szöveg kezdősorában szerepel a név, és az sem, hogy nem is ez a kezdősor, hanem az a megelőző, jobbra lévő jelenetben indult, és a szöveg itt folytatódott. A balra következő szövegoszlopban jól olvasható: *iri ʿ3* (kapuőr), alul pedig az egyik jellegzetes kapunév részletét lehet sejteni: *nbt ds*[77] (a kés úrnője). A következő szövegoszlop maradványai ezt mutatják: *[… … ir n.i] w3t [m]k [ii·kwi]* (… … Adj utat nekem, mert eljöttem), és a sor végén talán *[i]m [t…]*. A bal oldalon lévő szövegoszlopban a megtisztulás formuláinak rövid, talán rövidített részletei maradtak fenn, melyek esetleg, legalább részben kiegészíthetők: *[… … i]w n wʿb t[w m [mw pw]y wʿb n Ḥ[…]* (… „Megtisztítottad magad?" „Abban a vízben, melyben H[…] tisztította meg [magát].") További kiegészítésekre egyelőre nem mernék vállalkozni, a szövegelemek sorrendje viszont megfelel a rekonstruált szövegünk elemei sorrendjének. Ebből az következne, hogy a szövegoszlopokat valóban ebben a sorrendben, jobbról balra kellett olvasni, és ez illeszkedik a kapusorozat többi tagjának eddig megfigyelt rendszeréhez. Ugyanígy jobbról balra olvasandók egyébként *Nebszumenu* Anubisz előtti szövegének sorai is.

Itt jelentkezik a következő probléma: *Nebszumenu* szövege ebben az esetben nem nyújt jó analógiát *Nefermenu* variánsának kiegészítéséhez. Ott ugyanis – és ebben megegyezik *Dzsehutimesz* (TT 32) változatával, ahol szintén Anubisz az utolsó kapu őre – ez a szöveg szinte egyáltalán nem követi a sematikusan kiegészített, rekonstruált szövegünk szerkezetét, egészen más formulákat alkalmaz. A szokásos kezdet után a *Halottak Könyve* 125. fejezetének bevezetése, illetve annak részlete következik.[78] Hasonló a helyzet egyébként az előző, XI., *Memneb* kapujának szövegével is, az is eltérő szerkezetet és formulákat tartalmaz, melyet *Nefermenu*nál legfeljebb csak sejthetünk az Anubisz-jelenettől jobbra, *Nebszumenu*nál viszont megtaláljuk, és *Dzsehutimesz* sírjában is ez a megelőző jelenet. A sírok tulajdonosainak valószínűsített kronológiai helyzete valami olyasmit mutat tehát, hogy *Nebszumenu* sírjának szerkesztője ugyan a sorozatok, jelenetek összeválogatásánál *Nefermenu*hoz hasonlóan oldotta meg a tervezést, a javított változatban viszont a jelenetek, szövegek mintakönyvei inkább *Dzsehutimesz*ére hasonlítanak.

Az Anubisz által elfoglalt szentély mögött, a sarokban lévő öt szövegoszlop olvasatának iránya egyértelműen jobbról bal felé halad. A szöveg sok olyan elemet tartalmaz, mely idegennek tűnik rekonstruált változatunktól, de szerkezetében emlékeztet a túlvilági kapukat feldolgozó egyéb variánsokra.

A kép nélkülinek tűnő szöveg értelmezéséhez ebben az esetben *Nebszumenu* variánsa segítségünkre lehet, a szöveg végét illetően mindenképpen, de ennél

[77] Többnyire a IV. kapu.

[78] Vö. KÁKOSY et alii: *The Mortuary Monument of Djehutymes,* I, 85.

több lehetőséget is nyújt. *Nebszumenu* sírjában az Anubisz-kaputól jobbra egy további kapu részletei is fennmaradtak, és – mint láttuk – a jelenetek sorrendje ebben a sírban jobbra, befelé halad, tehát ez a kapu az Anubisz-jelenetet követhette. *Nefermenu* sírjában fordítottnak tűnik a jelenetek haladási iránya, tehát a kép nélküli kapu szövege a sarokban éppen a megfelelő helyre került. *Nebszumenu* sírjában a szöveg végének töredékei mellett egy olyan szentély ábrázolása maradt fenn, mely nem illeszkedik a *Halottak Könyve* 145. fejezet eleddig egységes ábrázolási sorába, ahol a kapuőrök szentélyeit oldalnézetben ábrázolták, melyekben a kapuőrök késüket térdükre támasztva kuporognak vagy ülnek. *Nebszumenu* jelenetén a szentélyt szemből látjuk, és benne a kosfejű kapuőrt álló helyzetben ábrázolták, amint első kezében hosszúnyelű *sḫm*/*ḫrp*-jogart tart, hátsó, lelógó kezében pedig vízszintesen a nagy kést. A jelenet párhuzamait így valóban a kapusorozatot feldolgozó egyéb variánsok között kell keresnünk. A különböző jelenetsorok keveredése, összeszerkesztése nem idegen a korszak thébai sírjaitól, a Hoha-síroktól sem. Jó példája ennek a TT 23 *(Tyai)*, ahol – egyébként hasonló pozícióban, az első, széles szentély bejárati falának „északi" szakaszán, a középső ábrázolási sávban – az oldalnézetben ábrázolt szentély és az ehhez tartozó szokásos szöveg mellett legalább két olyan jelenet látható, ahol a kosfejű, álló kapuőröket a szemből ábrázolt szentélyekben látjuk *(44. kép)*. Az egyik jeleneten a szöveg is igen jó állapotban maradt fenn, mely a IV. kaputa azonosítja. Viszont a *ḏd mdw … ḥft sp r sbḫt …-nwt* (Mondás … miután elérte a …-ik kaput) kezdetű szövegváltozatot, a *Halottak Könyve* 145. fejezetének korai, 18. dinasztiából ismert változatát tartalmazza, és egyébként a 146. fejezettel rokonítható.[79]

44. A túlvilág kapuinak kevert jelenetei *Tyai* (TT 23) sírjában.

Ennek és *Nebszumenu* változatának maradványai alapján érthetőbbé válik *Nefermenu* sorozatzáró egysége, a kép nélküli szöveg természete is. A jobbról balra haladó szövegoszlopok maradványait az alábbiak szerint rekonstruálhatjuk:

[79] Allen: *The Book of the Dead or Going Forth by Day,* SAOC 37, 123–125.

(1) *[ḏd mdw i]n*	(1) [Mondás […… ál]tal: […….]
[ḥft spr r sbḫwt] iriw ꜥ3 n [pr n Wsir ḥ3ty-ꜥ n]	[miután elérte] Ozirisz: a város kormányzója,
niwt (2) *Nfr-mnw*	(2) Nefermenu[80] háza kapuőreinek bejáratait:
[…] n […….]	[…]
ḏd mdw i[n …]	Mondás […… ál]tal:
ii […….]	[…….]
[sbḫ r iri ꜥ3 n sbḫt[81] *….-nwt*	[Kiálts a ….-ik] kapu [őrének]:
(3) *ḥtp [s3w] n pr[Wsir]*	(3) – Béke, [Ozirisz] házának [őrei]!
[ir n·i w3t]	[Adj utat nekem,]
[mk ii]·kwi	[mert eljött]em.
(4) *[m] ḏd nim*[82]	(4) – Ki beszél?
in[83] *[Wsir …] Nfr-mnw m3ꜥ ḫrw*	[– Ozirisz:] Nefermenu, az igazhangú vagyok.
[… i]w (?) […. i…]t	[– …][84]
(5) *[m mw pw]y (?) wꜥb·n psḏt nṯrw ꜥ3⟨t⟩*	(5) [– Abban a vízben,] melyben a Nagy Isteni Kilencség tisztult meg,
pri m ḫwt wr⟨t⟩ imy Ỉwnw	amikor előjött a Nagy Várból, mely Héliupoliszban van.[85]
[……]	[…….]

Nefermenu sírjában a sorozat befejező része, melyből három egység, egy kapuőr szentélyének részlete, az Anubisz-jelenet és a kép nélküli szöveg maradt fenn, a saroktól a falfelület közepéig tart *(45. kép)*. Az elpusztult felületen legalább egy további jelenet elférhetett. Az eddigi számítások szerint a szemközti falon a sír tengelye felé haladva a XI. kapuig juthattunk el. Ha az Anubisz-jelenet valóban a XII. kapuhoz tartozik, és a bejárati fal középső regiszterében a jelenetek a sarok felé haladnak, akkor nem világos, hogy mi szerepelhetett az elpusztult, belső falszakaszon. A kérdés megoldásához egyelőre további forrás nem áll rendelkezésünkre, hacsak az olyan kőtöredékek, melyek a közelben kerültek elő, nem nyújtanak lehetőséget a továbblépésre. A 2015-ben elkészült rajzokat pedig, eddigi elemzésüket követően még kollacionálni kell a végleges kidolgozás előtt.

[80] Itt Ozirisz, az istenség bejáratairól lenne szó, a halott neve analógiás beszúrás.

[81] A kolumna alján a kapu hieroglifa körvonalai érzékelhetők.

[82] A determinatívum a kifejezés félreértéséből származik (*nmt*). Hasonlóan *Tyai* változatához (*44. kép*, az utolsó szövegoszlopban), ahogyan a folytatás is (*in*).

[83] Valószínűleg *ink* (én vagyok) helyett.

[84] Lehetséges, hogy a megtisztulással kapcsolatos formulák első része.

[85] A formula párhuzamát egyelőre annak ellenére nem találom a túlvilági kapuk fejezeteiben, hogy *Nebszumenu* sírjában, ahol *Nefermenu* szövege utolsó fennmaradt kifejezéseinek töredéke olvasható, a kapu fölött a kapuőr neve is szerepel: *rn n iri ꜥ3·f ꜥnḫ m sy·f* („A kapuőrének neve: Aki …-éből él”, talán *sft:* irgalom/áldozat vagy *sft:* mészárlás).

45. A bejárati fal alsó és középső regiszterének maradványai. Az alsó vonalában, a jobb oldalon fennmaradt a bejárat kerete alsó képének részlete, ahol *Nefermenu* áldozati asztal előtt ül. Ez kijelöli annak a felületnek a határát is, amelyen a túlvilági kapuk jeleneteit kidolgozták. A középső (itt felső) sáv két jelenete és a zárószöveg a külső saroknál maradt fenn, körülbelül a felület közepéig. A rendelkezésre álló felületen összesen három, esetleg négy jelenet férhetett el.

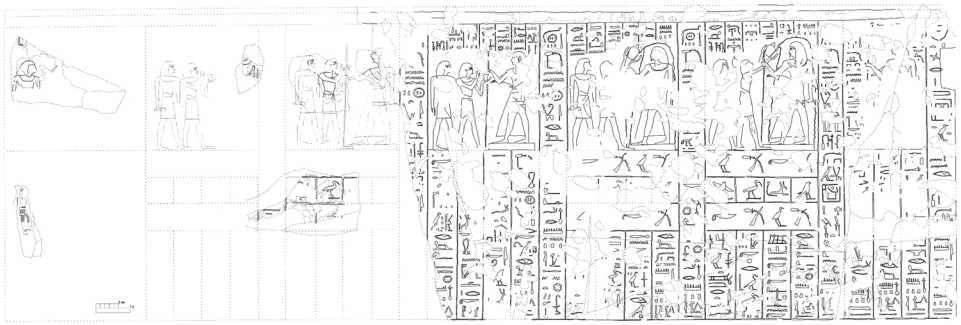
Nefermenu első, széles szentélye északi szárnyában a bejárati és a hátfal felső regisztereinek fóliára másolására is 2015-ben volt mód, a falfelületek tisztítását követően. A Szájmegnyitás rituáléjának sorozata szintén a Hoha-sírok dekorációjának fontos alkotóeleme. Általában a felső sávban fut körül az első, széles szentély hosszanti falain, *Dzsehutimesz* sírjában a középső regiszterben, felcserélve a túlvilági kapuk sorozatával, *Tyai* sírjában a homlokzaton találhatóak a jelenetei. Tartalmát tekintve a halotti kultusz előkészítésének rítusai követhetőek végig, mégpedig azok a rítusok, melyek a halott szobrának vagy szobrainak életre keltését segítik elő. Neve onnan ered, hogy a rítusok lényege az, hogy különböző eszközökkel megnyitják az elhunyt, illetve szobra száját, szemét stb., hogy az életfunkciók gyakorlására alkalmassá tegyék.[86]

Nefermenu változatának megértéséhez ismét *Nebszumenu* sírja alkalmazható, ez a legközelebbi párhuzam. Ennek alapján a *Nefermenu* első, széles szentélyének „déli" szárnyában fennmaradt, többnyire töredékes jeleneteket rekonstruálni lehetett. A sorozat itt, a hátfalon indul, szemközt a túlvilági kapuk jeleneteinek kezdetével, szintén a sír tengelye felöl, illetve a második, hosszanti szentély bejárata melletti szobortól a külső sarok felé *(46. és 36. kép)*. Az első négy jelenet és az ötödik kezdetének szövege maradt itt fenn, melynek képein az látható, ahogyan *Nefermenu* szobrán két halotti pap, a *szem* és a *heri-heb* megtisztító szertartásokat végez. A falfelület bal oldala leomlott, a közelben feltárt kőtöredékek felhasználásával mégis rekonstruálni lehetett további három vagy négy jelenet bizonyos részleteit.

Az egyes jelenetek képeit a tengely felé orientálták, ott áll a purifikálandó szobor, és a képek szereplőit a fölöttük lévő hieroglif feliratok azonosítják. A jelene-

[86] A Szájmegnyitás rituáléja forrásainak legfontosabb feldolgozása Otto, E.: *Das ägyptische Mundöffnungsritual,* I–II, Wiesbaden 1960. A Hoha-sírok eddig ismert anyagának elemzéséhez l. Fábián: The Opening of the Mouth Ritual in the Theban Tomb of Nefermenu (TT 184) and Other Post-Amarna Monuments, in Szabó – Vargyas (szerk.): *Cultus Deorum. In Memoriam István Tóth*. I, 29–96.

tekhez kapcsolódó szövegeket viszont jobbról balra kell olvasni, tehát ellentétes irányban. A jeleneteket a szövegek első kolumnái választják el egymástól, melyeket a sorozat teljes magasságában, a közös égtől az alsó záró vízszintesig vésték és festettek színessel, hátterük sárga, míg a kékkel festett, szintén vésett szövegek további része általában a képek alatt kapott helyet fehér háttéren, vörös választóvonalakkal.



46. A Szájmegnyitás rituáléjának kezdő jelenetei Nefermenu első, széles szentélyében, a „déli" szárny hátfalán, a felső regiszterben.

A szemközti falon folytatódik a sorozat, ahol a képek teljesen elpusztultak, a szövegeknek csak az alsó része maradt fenn, ott is nagyon töredékes állapotban *(47. és 33. kép)*, de a színezésről meg lehet állapítani, hogy következetesen folytatja a hátfal jeleneteinek rendszerét. A jelenetek itt a külső sarokból indulnak a sír tengelye felé. A sarokban lévő teljesen elpusztult, a továbbiakban a 10, 11. (?), 12. és a 13. jelenet szövegének részletei azonosíthatók, melyek a rendelkezésre álló falfelületnek csaknem a közepéig tartottak. Összesen tehát öt jelenet maradványai érzékelhetőek a romos falfelületen, talán egy hatodiknak a kezdősora, ezektől balra viszont nehezen meghatározható, hogy hány további következett a leomlott falon, mivel a Szájmegnyitás jelenetei méreteiket tekintve általában sokkal nagyobb változatosságot mutatnak, mint a túlvilági kapuk jelenetei. Jan Assmann rekonstrukciója szerint a sorozat *Nebszumenu* sírjában ezen a falon akár egészen a 25. jelenetig juthatott el. A képek beállítása ott jobbra, a sarok felé mutat. *Nefermenu* szentélyének mérete kisebb, a leomlott részen a bejárat ajtókeretét és az egyes jelenetek valószínűsíthetően változatos méreteit is figyelembe véve legfeljebb hat-hét további jelenettel számolhatunk. Amennyiben a jeleneteket sorba rendezték, legfeljebb tehát a 20. jelenetegységig juthattak a bejárati fal „déli" szakaszán.

A szövegek olvasati iránya, mint láttuk, a sorozat kezdő jeleneteinél egységes, a szövegoszlopok jobbról balra olvasandóak, de a Szájmegnyitás sokszor párbeszédeket tartalmazó szövegeinél sajátos megoldásokat is találunk, melyek túlmutatnak az egyszerű retrográd megközelítés absztrakcióján. A kezdő jelenetek közül többen például táblázatos szövegmegoldások szerepelnek, másutt, és ez megfigyelhető a bejárati fal maradványain is, egyes szövegoszlopokban a jelek jobbra tekintenek, másokban pedig balra. Ennek az a magyarázata, hogy a párbeszédekben a jelek

olvasati irányát a képen szereplő beszélők beállításához igazították. Arra is van példa, hogy egy szövegoszlopon belül több egységet alkottak, és az egyikben az egyik irányba, a másikban pedig a másik irányba néznek a jelek, tehát a párbeszéd idézése egy kolumnán belül is érvényesülhetett. Néhány jelenet jellegzetessége lehet, hogy a párbeszéd leírása mellett mintegy „rendezői utasításokat" is közöl a szöveg. Itt is számíthatunk arra, hogy az egyes jelenetek szövegeit összefolyatva írták le.[87]

47. A Szájmegnyitás jeleneteinek maradványai a „déli" szárny bejárati falának felső regiszterében.

Nefermenu első, széles szentélyének „északi" szárnyában a bejárati és a hátfalak felső regisztereiben a domborműves részletek nagyon rossz állapotban és viszonylag kis felületeken maradtak ránk, a vakolat mindenütt leesett, színeknek semmi nyoma, és csak ott lehetett adatokat felvenni, ahol a vésés a vakolat alá, a sziklafelületre hatolt. Az azonban megállapítható, hogy a Szájmegnyitás jeleneteinek sorozata folytatódott mindkét falfelületen.[88]

Az északi szárny hátfalának töredékeiről első ránézésre annyit megállapíthatunk, hogy a jeleneteket fölül közös ég-jel zárta le, alatta több hieroglif jelcsoport részletei olvashatóak, illetve a jobb oldalon egy olyan szövegoszlop sorválasztóinak maradványai láthatóak, mely vagy két jelenetet választott el egymástól, vagy egy hosszabb szöveg része lehetett, sőt mintha egy további kolumna részletei lennének tőle jobbra *(48–50. kép)*.

[87] A jelenetek és a szövegeik agyafúrt szerkesztési módjainak szépen kidolgozott változata megtalálható *Dzsehutimesz* sírjában, l. Kákosy et alii: *The Mortuary Monument of Djehutymes,* I, 89–129, az olvasati irányok változatosságához kül. 100–102.

[88] Mivel a fóliára másolás közvetlenül a felület tisztítása után történt, kevés előkészítésre, felkészülésre volt módom. Így „vak-másolatokat" készítettem, azaz másoltam, amit láttam, de a jelenetek előzetes azonosítása nélkül nem tudtam olyan apró, de fontos részleteket keresni, illetve a törésvonalak között felismerni, amelyek legalább összhatásukban világosabbá tehetnék a rajzokat. Az eredmények közlését mégis érdemesnek tartom. Fontos azonban, hogy az alábbi elemzés nyomán a rajzok kollacionálásakor ennek alapján a töredezett felület vizsgálatával pontosítani kell a rajzokat.

A bal oldalon olvasható jelcsoportot balról kell olvasni, egyértelműen rövid szövegoszlopokba írták, balra valószínűleg függőleges sorválasztó vonal, a végét inkább már egy sorba, és lehetséges, hogy egy képen azonosította a szereplő(ke)t. A szöveg végét gyakran azért írják vízszintes sorba, mert alatta így férhet ki a szereplő személy álló alakja. Az a szereplő, akit a szöveg azonosított, balra nézhetett, és vagy itt lehetett a kép jobb oldali határa, vagy nagyobb méretű képpel kell számolnunk. A fennmaradt jelcsoport jobb oldalán *Nefermenu* címét és nevét olvashatjuk: *ḥ3ty-ʿ [n niwt] rswt*[89] *Nfr-[m]nw [m3ʿ ḫrw]*: a Déli [Város (Thébа)] kormányzója, Nefermenu, az igazhangú]. Gyanakodhatunk, hogy *Nefermenu* szobrát ábrázolták itt, mely balra nézett. A képből fennmaradt kusza vonalak azonban egyelőre nem teszik lehetővé, hogy azonosítsuk. Jobbra, mintha egy szintén balra forduló személy körvonalai rajzolódnának ki: válla, álla, tarkója és felemelt vagy előrenyújtott karja. További támpontunk lehet talán egy közel függőleges hullámvonal. Megjelenhet ez áldozat ábrázolásánál, de leggyakrabban a szobron végzett megtisztító szertartásnál látható, mégpedig a szobor mögött. Ez azonban nagyon bizonytalan támpont. A szöveg többi részlete többet mondhat.

Nefermenu címe és neve előtt egy olyan jelcsoport részletei érzékelhetőek, melyek a Szájmegnyitás 23. jelenetére jellemzőek.[90] Ez a *szem* pap tevékenységét írja le egy bika feláldozásakor:

[di ʿr ng3 ṯ3y] Šmʿw Mḥw[91]: [Adja kezét] Felső- és Alsó-Egyiptom [bikaborjára].

A képet értelmező szöveg általában hosszabb, és a feláldozott állat fölé szokták írni, valószínű tehát, hogy valóban szövegoszlopokba írták. Ha lehetséges, a falfelületen tehát a földön heverő állat és a kép hosszabb feliratának részleteit kell a rajz további pontosításakor keresnünk. A szöveg, mely a mészárlást írja le, így szólhat: „A mészáros: rálép, levágja a mellső lábát,[92] kivágja a szívét."

A jobb oldalon, a valószínűleg jelenet-, de legalább képválasztó kolumnától balra lévő, zavarosnak tűnő hieroglifák megerősítik a jelenet azonosítását.[93] A képen egy női szereplőt is szoktak ábrázolni lelógó karokkal, olykor a feleségként azonosítják, aki Iziszt testesíti meg a mészárlási rítusban. Hozzá kapcsolódik a következő szöveg:

[89] A *t* egyértelmű, a város jelcsoportjának van előtte elegendő hely, fölötte esetleg az elhajló függőleges körvonalai.

[90] Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual,* I, 44. A 23. jelenet ismétlődik a sorozatban, többnyire képe is, szövege is más variánsban (Otto, I, 43).

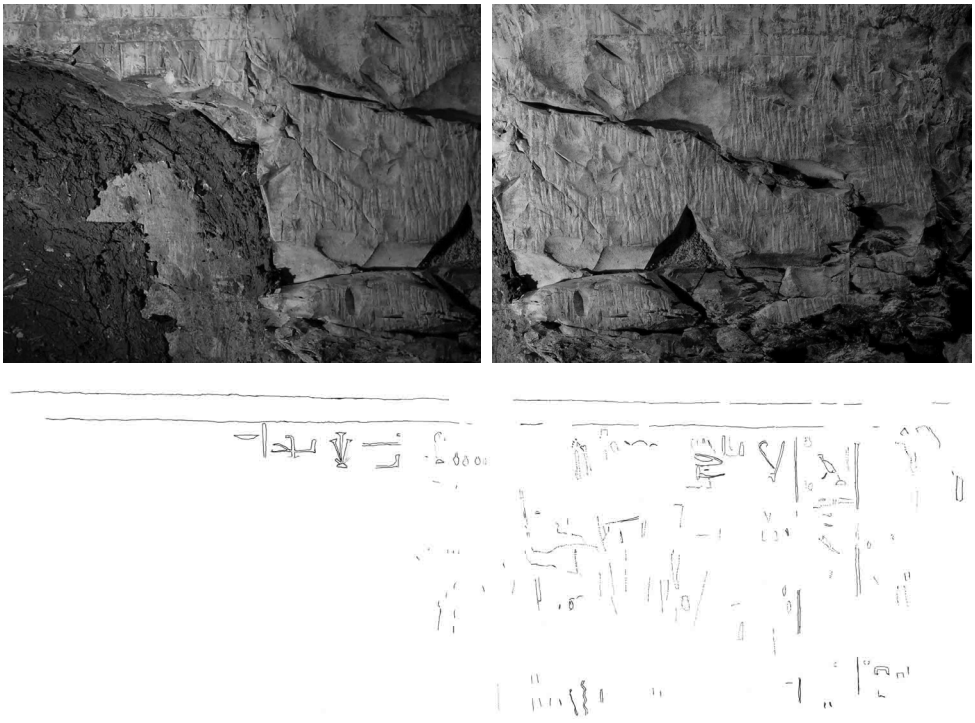
[91] Az Alsó-Egyiptomra való utalás analógiás betoldásnak tűnik, a variánsok többsége Felső-Egyiptom bikáját említi.

[92] Egyes változatokban a fejét is.

[93] Assmann felismerni véli *Nebszumenu* sírjában ugyanezt a jelenetet a bejárati fal „déli" szakaszán, és a 27. jelenettel azonosítja a töredéket, ám a bejárati fal „északi" részén szintén szerepel, a 43. jelenetként, Assmann, J.: The Rameside tomb of Nebsumenu, 57–58.

„Mondás a (bika) fülébe
a Nagy Keselyű által:
A szájad (ajkad) az, mely ezt tette veled,
a nyelved az, mely ezt tette veled."[94]

A parallelizmus elemeit *Nebszumenu* és *Dzsehutimesz* képein úgy rendezték el, hogy a szövegoszlopok kezdő jelcsoportja az agenst vezeti be (*in*). Mindkét sírban az *n* jellegzetesen a vörös korona hieroglif jelével van írva. Ez található meg *Nefermenu* töredékei között a jobb oldalon, illetve ettől balra: *ir·f* (tette), tovább balra pedig a *msḏr* (fül) kifejezés *ḏr* jelének felső része, előtte a *ms* halvány körvonalaival.



48–50. A Szájmegnyitás rituáléjának maradványai *Nefermenu* első, széles szentélyében a hátfal felső regiszterében.

A kép részleteinek esetleges további azonosításához figyelembe kell venni, hogy a 23. és 43. jelenetek képének számos változata lehetséges, szoborral vagy szobor nélkül. Előfordul, hogy összevonják a 24. jelenet képével, és a *szem* és a *heri-heb* akár

94 A mészárlási jelenet mitológiai értelmezése Széth megbüntetéséhez kapcsolódik, aki saját szavaival okozta vesztét. Párhuzamaihoz, melyek már a Piramisszövegekben megjelennek (Pyr. 477), l. Otto, II, 76, Assmann, 58, Goyon, J-C.: *Rituel funéraires de l'ancienne Égypte*, *Le Rituel de l'Embaumement, Le Rituel de l'Ouverture de la Bouche*, *Les Livres des Respirations,* Litteratures anciennes du Proche Orient, Paris 1972, 121.

kétszer is megjelenhet a képmezőben, akár a szobor mögött, akár a nő mögött, és egyben a szobor előtt is.

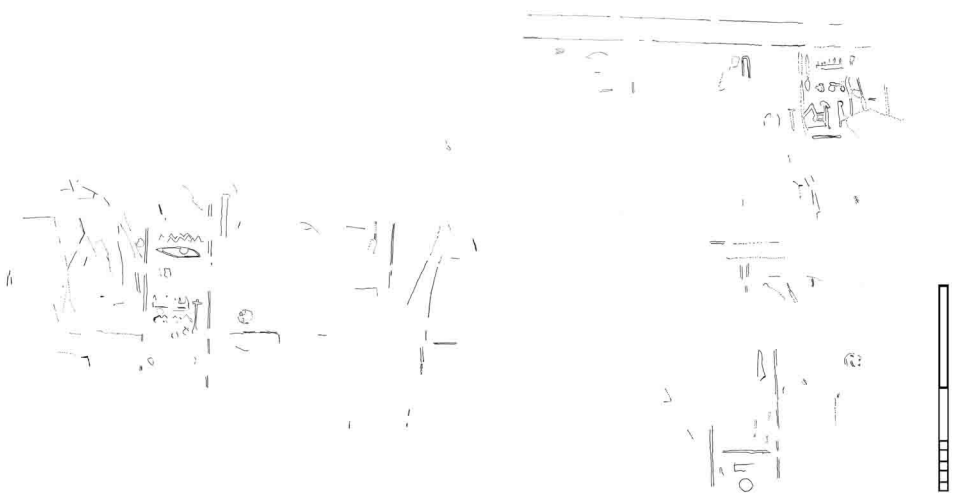
Gyakori az is, hogy több kép társul a hosszabb, a képek alatt elrendezett és a következő jelenetek szövegével folytatott felirathoz. *Nefermenu* és *Dzsehutimesz* sírjában is egy olyan képet dolgoztak ki a mészárlást ábrázoló kép alatt, mely azt a szörnyű rituális jelenetet mutatja, amikor a megcsonkított állat még életet hordozó lábát és edénybe helyezett szívét sietve a szobor elé viszik, hogy az életerőt annak átadják. *Nefermenu* hátfalán tehát joggal kereshetjük a mészárlás képe alatt ennek az ábrázolásnak a nyomait is.

A mészáros jelenet beállításának, tájolásának meghatározásához talán az egyetlen támpontunk *Nefermenu* címe és neve, ami azt mutatná, hogy a szobor balra nézett, így a jelenetet jobbra, az oldalfal felé irányul. Ha valóban így volt, akkor ez nem illeszkedett abba a szimmetrikusnak vélt rendbe, amelyben a hátfal másik, „déli" szakaszán a képek a sír tengelye felé való haladást mutatják. További általánosításra persze adatok hiányában nincs módunk, mert a mészáros jelenet mellett egyéb képeknek semmilyen nyoma nem érzékelhető.[95]

A szájmegnyitás sorozatának szerkesztésével kapcsolatban arra a kérdésre, hogy mely falszakaszokra mely jeleneteket helyeztek, eddig azt tudtuk megállapítani, hogy a sorozat a hátfal „déli" szakaszán indult kifelé, az oldalfal felé, és az ezzel szemközti falon folytatódott befelé, a bejárat felé, és nem juthatott tovább a 20. jelenetnél. *Nebszumenu* változatában hasonló a helyzet, de a nagyobb falfelületeken a sír feltárója egészen a 23. és az azt követő 24–25. jeleneteket is érzékeli. Ott a sorozat a hátfal „északi" felén folytatódik, mégpedig a 28–29–30–31–32. jelenetcsoporttal. Amennyiben az elrendezés *Nefermenu* sírjában is hasonló elvet követett, és a hátfal „északi" szakaszán megtaláltuk a 23. jelenetet, akkor feltételezésünk a képek csoportosításáról megközelítőleg helytálló lehet. A 23. jelenet maradványai a felső regiszter falfelületének közepétől némileg jobbra vannak: jobb széle a középső regiszterben lévő kapuőr szentélye fölött (vö. *40. kép*). Valamelyik oldalán, *Nefermenu* szobrának lehetséges beállítása alapján valószínűbb, hogy a bal oldalon, a szentélykeretbe foglalt szobortól indulóan még egy, esetleg két nem túl széles jelenetet rekonstruálhatunk. A 20. és 21. jelenet szövegei rövidek, a képek ennél nem lehetnek szélesebbek: a képeik alatt csupán két-két szövegoszlopba írhatták a szövegeket. Ez a két jelenet éppen kitölthette a 23. jelenet és a szobor közötti felületet. Jelenlegi ismereteink alapján tehát valószínűnek tűnik, hogy ez lehetett az elrendezés. Persze csak abban az esetben, ha a 23. jelenetet nem a 43. jelenetként kell kezelnünk, melyet a 20=40. és 21. jelenet is megelőzhetett, ahogyan *Nebszumenu* bejárati falának „északi" szakaszán is. Ezt a lehetőséget is szem előtt tartva kell megkísérelnünk a szemközti, bejárati fal „északi" szakaszának felső regiszterében fennmaradt töredékek értelmezését *(51. kép)*.[96]

[95] *Nebszumenu* hátfalának „északi" felében a képek a sír tengelye felé mutatnak, sorrendjük viszont kifelé, az oldalfal felé, szimmetrikusan a hátfal „déli" részével.

[96] A felület olyannyira töredékes, hogy a fényképeken jószerivel semmi nem látszik. Ezért ehelyütt csak a rajzomat mutatom be.



51. A Szájmegnyitás jeleneteinek maradványai a bejárati fal „északi" részén, a felső regiszterben.

A felső regiszter domborműtöredékei a falszakasz közepén maradtak fenn, a felső részen, mintegy 40 cm magas felületen. Jól látható a jelenetek közös ég-sávja. Középütt mintha egy álló alak néhány vonala maradt volna fenn, aki talán balra fordult, a bal oldalon pedig talán egy kisebb, meghajló emberalakéi, aki egyértelműen balra néz, és talán a karját előre nyújtja. Az utóbbitól jobbra *Nefermenu* címének és nevének maradványai láthatóak egy szövegoszlop választóvonalai között: *[… …] n [Ws]ir Nfr-mnw […]*. Ebben a feliratban a jelek jobbra néznek.

A töredékeket megőrző felület jobb oldalán is maradtak fenn felirat-részletek. Felül, az ég alatt ismét *Nefermenu* neve: *Nfr-mnw mꜣʿ-ḫrw […]*. Nem érzékelhető, hogy ez a balra néző jeleket tartalmazó szöveg folytatódott-e lefelé. A jelek és a szövegoszlop szélessége talán kisebb, illetve keskenyebb, mint az ettől balra, a felület alsó részén látható szövegoszlop, illetve annak jelei. Az utóbbiak, úgy tűnik, jobbra fordulnak. Erről viszont azt nem tudjuk megállapítani, hogy milyen magasan kezdődött. Lehetséges, hogy a két, egymással szembeforduló jeleket alkalmazó szövegrész valahogyan összetartozott, de valószínűbb, hogy az ég sávja alatt, a kisebbnek tűnő jelek egy kép feliratának részletei, ahol a név *Nefermenu* szobrát azonosította, mely a szövegből ítélve kifelé, balra, az oldalfal felé fordult. A névtől balra viszont egy *s* maradványai láthatóak. Ez megerősítheti ezt a feltételezést, mert gyanítható, hogy az itt ábrázolt *szem*-pap azonosító feliratának maradványa.

Ennél sokkal többet biztonsággal nem lehet mondani a maradványokról, mivel a jelölésre érdemes vonalak nagyon bizonytalanok és kuszák, többségük bizonyára repedés vagy törésvonal. Néhány feltételezés azonban kiindulópontja lehet a maradványok további vizsgálatának, és ennek alapján esetleg továbbépíthető a domború dokumentációja is.

A kusza vonalak közül kitűnik néhány vízszintes, melyek megközelítően egyvonalban vannak, a bal oldalon lévő meghajló alak alatt, illetve a mögötte lévő szö-

vegoszloptól jobbra és a feltételezett álló alak alatt. Nem biztos, hogy a regiszterek magassága azonos volt a négy vizsgált falszakaszon, mint ahogyan a Szájmegnyitás rítusainak jeleneteiben a képmezők magassága sem. Kiindulópontnak a bejárati fal „északi" részén vésett jelenetek rekonstrukciójához mégis megpróbálkozhatunk azzal, hogy számításba vesszük az egyetlen olyan falszakasz méreteit, ahol ez lehetséges. A hátfal „déli" szakaszán az égjel alsó vonalától a regiszter alsó záróvonaláig 66 cm-t mérhetünk, a képek magassága pedig ezen belül 28 cm. A gyanús vízszintesek az égtől megközelítőleg ilyen távolságra vannak. Ha ez a feltételezés helyes, akkor két olyan képet különböztethetünk meg, amelyeket a meghajló alak mögötti kolumna választ el egymástól, bár nem zárható ki, hogy akár több szövegoszlop is lehetett itt. A szövegmaradványok nem elégségesek ahhoz, hogy a jelenetek tartalmát meghatározzuk és azonosítsuk, a meghajló alak azonban esetleg beszédesebb lehet. Jóval kisebb méretűnek látszik, mint ahogyan az ég sávja alatt az álló alakokat vésni lehetne, még akkor is, ha az azonosító szöveget fölötte számításba vesszük. A meghajló „szeretett fiú" a 31. jelenet jellegzetes alakja, akit a *szem* és a *heri-heb* atyja szobra elé vezet. Problémát jelenthet, hogy a jeleneten a szobor előtt általában a *szem* a fiú mögött áll, és a kezét vagy karját fogja, itt pedig a meghajló alak és a szövegoszlop között egy további férfi nem férne el. Ennél tovább azonban egyelőre nem léphetünk.

Amennyiben viszont ez az – igencsak bizonytalan – feltételes rekonstrukció helytálló volna, akkor ez a Szájmegnyitás szertartásainak az egyes falszakaszokon való pozícióját illető szerkesztés kérdésében esetleg megoldást kínálna. Azt jelenthetné, hogy a hátfal „déli" szakaszán kezdődő és az azzal szemközt folytatódó sorozat ezt követő jelenetei nem a hátfal „északi" részén lennének, hanem itt, a bejárati fal „északi" szakaszán. Ebben az esetben – és ha valószínűnek tekintjük, hogy a korszakban szokásos 59. jelenet környékéig[97] jutottak el a felső regiszterekben – a hátfal mészárlási jelenetét nem a 23., hanem a 43. jelenetként kellene kezelnünk, és ott, a hátfalon volna a sorozat záró része. A *Nebszumenu* variánsának szerkesztésétől való különbség esetleg támpontot adhatna annak magyarázatához is, hogy ott a záró szakaszban miért jelentkezhetnek eltérések a képek beállításában, illetve a jelenetek sorrendjében. A jelenetek sorrendjét és a képek beállítását illetően azonban még *Nefermenu* „északi" szárnyának esetében is több a bizonytalanság, mint a biztos pont, és mindez további kutatást igényel.

Szeni-iqer (TT 185)

A thébai temetők egyik legrégebbi ismert sírja *Szeni-iqer*é. A sziklasír a Bét Bogdádi nevű, nagyméretű vályogház részeként a család otthonaként, illetve időnként állatok tartására szolgált. A ház nyugati részét az egyiptomi régészeti hatóságok 2009 tavaszán lebontatták, hogy ásatásunk folytatását lehetővé tegyék. A ház romjainak

[97] *Nebszumenu* és *Dzsehutimesz* variánsaiban egyaránt ez az utolsó jelenet.

eltakarítása évekig tartott, a pilléres, domborművekkel díszített homlokzatot és a belső helyiségeket, beleértve a sírkamrát is, végül fel tudtuk tárni. 2014-ben került sor a belső teremben készített másodlagos aknasír feltárására. A ház keleti része azonban még mindig áll, ezért az előudvar feltárására még mindig nem volt módunk. A sír belső helyiségének hátfalán felfedezett, többnyire sárral és korommal borított, nagyméretű festményegyüttes tisztítása viszont azonnal, a sír feltárásával párhuzamosan megindult.[98]

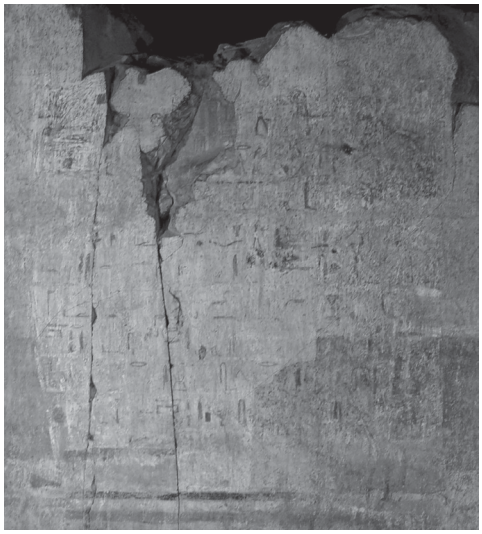
A többi három, legvalószínűbben a késő Óbirodalom korából származó sziklasírban nem maradtak fenn hosszabb szövegek.[99] Ezért lehet különleges jelentősége *Szeni-iqer* festményegyüttesének. A sír tulajdonosáról korábban, az egyik homlokzati pillér domborművének felirata alapján azt lehetett tudni, hogy helyi, thébai előkelőség volt, a *hati-a* rangot és egy fontos királyi megbízásra utaló címet is viselt, isteni pecsétőr is volt, ami arra utal, hogy expedíció vagy hadjárat vezetésében vett részt. A sírjában lévő felirata Théba korai történetére vonatkozó, hiánypótló forrás is lehet, és bár tisztítása még nem fejeződött be, e tanulmány célja az, hogy bemutassa a 2015-ben folytatott terepmunkát és a hozzá kapcsolódó kutatást. Ezért is érdemesnek tartom, hogy a szöveg feltárásával kapcsolatos eddigi kutatás eredményeit számba vegyük.[100]

A festményegyüttes lényegében három nagyobb részből áll. Jobb oldalán az álló *Szeni-iqer* és felesége elé vezetik a halotti áldozatokat, melyeket négy képsávban ábrázoltak. A bal oldalon *Szeni-iqer* és felesége ül. A két képes rész között helyezték el a feliratot, melyet legalább tizenegy vízszintes sorba rendeztek *(52–54. és 55. kép)*. A felület felső része a szövegnél elpusztult, a jobb oldali áldozati jeleneteknél azonban ép. Itt a díszített felület magassága 135–136 cm. Ennek alapján megállapíthatjuk, hogy feliratunk felső részéből mintegy 20 cm teljesen hiányzik, és a sziklafelület a fennmaradt rész tetején is több helyütt leomlott.

[98] Az első teszteket Farkas Emese restaurátorművész végezte, 2013-ban a qurnai hatóságok Jozef Hafiz Ayoum restaurátort rendelték a kutatócsoport mellé, a képes felületek egy részét ő tisztította meg. 2014-ben és 2015-ben El-Azab Szaid Jeszín folytatta a munkát elsősorban a hieroglif szövegen.

[99] TT 186 *(Ibi)*, TT 405 *(Henti)* és TT 412 *(Unisz-anh)*, l. Saleh: *Three Old Kingdom Tombs at Thebes,* Archäologische Veröffentlichungen 14, Mainz am Rhein 1977.

[100] A szöveg tisztításának ellenőrzését és az epigráfiai adatok dokumentációra való előkészítését Szabó-Németh Bori végzi. A korábbi kutatásról, és a festmény-együttes értelmezéséről l. Fábián: Egyetlen barátok az óbirodalmi Thébában, Az el-Hoha domb déli lejtőjének feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében – 2010, *Ókor* 11/2 (2011) 43–63, Fábián: News from Old Kingdom Thebes, in Bechtold, E. – Gulyás, A. – Hasznos, A. (szerk.): *From Illahun to Djeme*, *Papers Presented in Honour of Ulrich Luft,* British Archaeological Reports International Series 2311, Oxford 2011, 43–53, Fábián: Egy késő-óbirodalmi vidéki előkelőség kísérete: Szeni-iqer áldozathordozói (TT 185), in Csabai, Z. – Szabó, E. – Vilmos, L. – Vitári-Wéber, A. (szerk.): *Európé égisze alatt*, *Ünnepi tanulmányok Fekete Mária hatvanötödik születésnapjára kollégáitól, barátaitól és tanítványaitól,* Ókor–történet–írás 4, Pécs–Budapest 2015, 43–53.

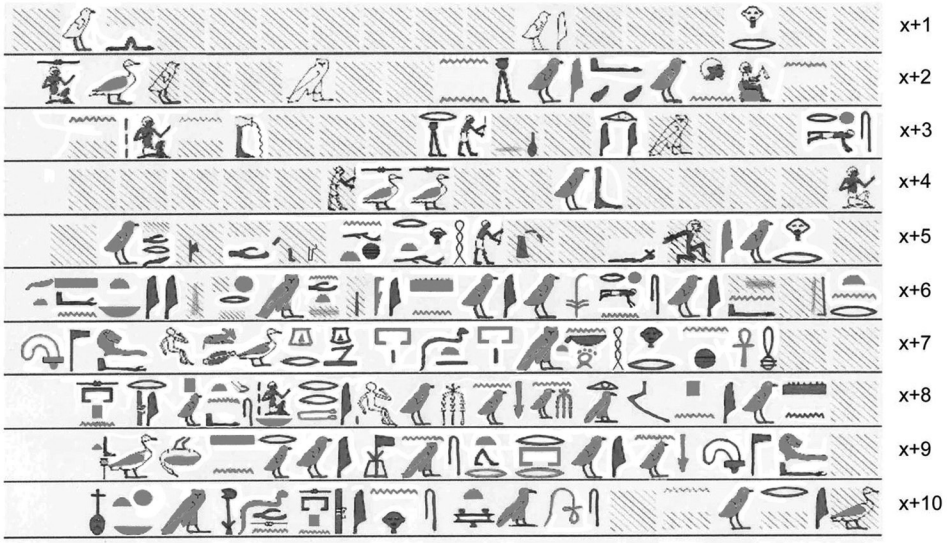


52–54. *Szeni-iqer* szövegének állapota 2014-ben, a további tisztítást követően 2015-ben, illetve a szöveg egy részlete.

A szöveg vízszintes sorait jobbról balra kell olvasni, mégpedig fölül szélesebb felületen, mint alul, mivel a sorok hossza különbözik (80–90 cm). A bal oldalon, ahol a tisztítás nyomán ez jobban követhető, a sorok vége követi az ülő *Szeni-iqer* fehérre festett, ferdén ábrázolt botjának vonalát. A sorok kezdete egyelőre nem világos, valószínűleg az áldozatokat fogadó házaspár, pontosabban *Szeni-iqer* felesége, *Uhat* asszony háta mögött kezdődtek. A szöveg háttere sárga volt, a hieroglif jelek festéséből leginkább a vörös és a zöld színek maradtak fenn. A jelek színezését viszonylag következetesen oldották meg, bizonyos jelek esetében a részletek kidolgozásánál több színt is alkalmaztak. Ennek a töredékjelek, színfoltok esetleges azonosításánál lehet szerepe. Néhány (a mintegy ötvenből hat) hieroglifa azonban változatokat mutat, mindkét színnel előfordulnak: (*i*, *pr*: ház, *r*: száj, *ḥ*, *g*, a *mn* téglalapja), ez olykor megnehezítheti a jelek kiegészítését.

Az ortográfiai sajátosságok, ahogyan várható volt, a késő Óbirodalom írásbeliségének sajátosságait tükrözik.[101] A jelhasználat viszonylag stabil, a jelcsoportok rögzültnek

[101] A korai nyelvállapot sajátosságaihoz a klasszikus Edel, E.: *Altägyptische Grammatik,* I–II, Analecta Orientalia 34, 39, Roma 1955–1964. Rövid, de tartalmas összefoglaló Allen, J. P.: Old Egyptian, in Stauder-Porchet, J. – Stauder, A. – Wendrich, W. (szerk.): *UCLA Encyclopedia of Egyptology,* Los Angeles, 2015: digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002jj949. A piramisszövegek nyelvi sajátosságainak vizsgálatához Allen, J. P.: *The Inflection of the Verb in the Pyramid Texts,* Bibliotheca Aegyptia 2, Malibu 1984.



55. *Szeni-iqer* hieroglif szövegének fennmaradt és értékelhető részletei – 2015.

tűnnek. A szöveg kevés determinatívumot alkalmaz.[102] Sehol sem azonosítható a Sing. 1. suffixum emberalakja vagy ennek fonetikus megfelelője, mely esetleg az *i z p n* (x+8 és x+10 sorok) esetében, de az *i w* segédigéket követően többnyire várható volna.[103] A Plur. 3. suffixum (*-sn*) három vonalát következetesen nem írták ki (x+9 és x+10 sorok). Az átírásban *ẓ* és *ṯ* alkalmazásával jelölt mássalhangzók jelei között többnyire következetesen különbségek tettek, de éppen a Plur. 3. suffixum esetében mindkét változat megtalálható (x+8–9–10. sorok). Többször is előfordul a három vonal alkalmazása, feltehetőleg a többes szám kifejezésére (x+3 és x+8 sorok), az x+2 sorban azonban, ahol valószínűsíthető a kar duális értelmezése, a determinatívum megkettőzése látszik.

A szöveg tartalma egyelőre elsősorban a fennmaradt rész felétől, leginkább az x+6 sortól vizsgálható. Olyan önéletrajzi szöveg képe bontakozik ki, melyhez egyéb elemek, könyörgés, fenyegetések és áldozati formula is kapcsolódik. Az „ideális önéletrajz" sztereotip elemei mellett megtaláljuk a valóságos karrierre, valódi eseményekre vonatkozó utalások nyomait is.[104]

[102] Amennyiben az x+9 sor *snw* kifejezése *Szeni-iqer* nevének változata, ezt sem követi az ember-determinatívum.

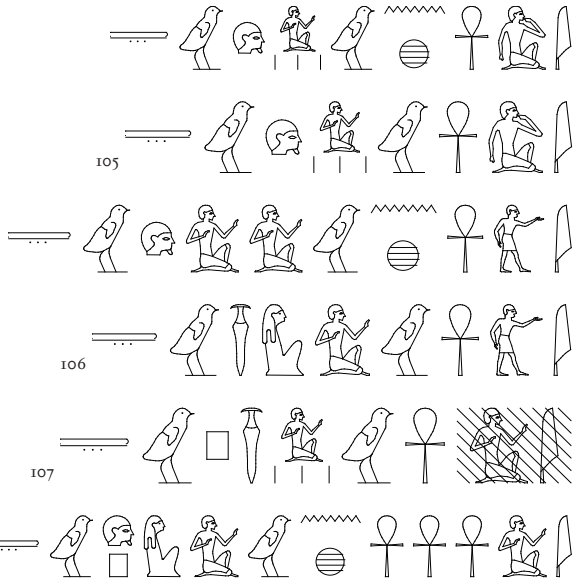
[103] Amennyiben az x+5 sorban a *w* + i esetleg egy jelcsoportként értelmezhetően a Sing. 1. tárgyi névmás, akkor a második elemét sem az emberalakkal jelölték.

[104] Az önéletrajzok jellegzetességeiről, a műfaj fejlődéséről és típusairól l. Lichtheim, M.: *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom*: *A Study and Anthology,* Orbis Biblicus et Orientalis 84, Freiburg – Göttingen 1988; Gnirs, A.: Die altägyptische Autobiographie, in Loprieno, A. (szerk.): *Ancient Egyptian Literature*, *History and Forms,* Leiden–New York–Köln 1996, 191–241; Kloth, N.: *Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches: Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung,* Beihefte *Studien zur altägyptischen Kultur* 8, Hamburg 2002; és a szövegek fordításához l. Strudwick, N.: *Texts from the Pyramid Age,* Writings from the Ancient World 16, Atlanta 2005.

A szöveg első felének töredékes maradványai többnyire nem alkalmasak komoly rekonstrukcióra, olykor azonban gondolatébresztők, és a további kutatás szempontjából kiindulópontul használhatók, különösen, ha a restauráló-tisztító folyamat egyéb részleteket is napvilágra hozhat majd.

Az x+1 sorban, mely tehát nem a szöveg kezdete, mert az teljesen elpusztult, csupán néhány jelcsoport olvasható: *[… …] ḥr […] iw […] n [i]w […]*. Az *iw* valószínűleg egy elbeszélő kifejezés kezdete, a sor vége felé pedig egy tagadó kifejezés sejthető.

Az x+2 sor elejéből egyelőre semmi nem látszik, a következő rész olvasata azonban biztosnak tűnik, bár a *tp* alatti *n* ellenőrzendő: *[… …] n … tp n w ꜥwy*, fordítására azonban nem mernék vállalkozni. Párhuzam gyanánt a következő, önéletrajzokban gyakori megszólítást lehetne számításba venni, mely az utókor embereire vonatkozik („Óh, akik a földön élnek”):



Ellentmond ennek a feltételezésnek, hogy a kar dualis alakját, mely ezt a részt követi, egyelőre nem tudom a szövegösszefüggésbe helyezni, és az is, hogy mindegyik idézett példa a *Szeni-iqer* x+10 sorában szereplő formulával vagy annak változatával folytatódik, tehát: „Óh, akik a földön élnek, és elmennek a sírom előtt…”. Itt pedig egy olyan kifejezés következik, mely elbeszélő jellegűnek tűnik: *iw in·n⟨·i⟩ […. …]*:

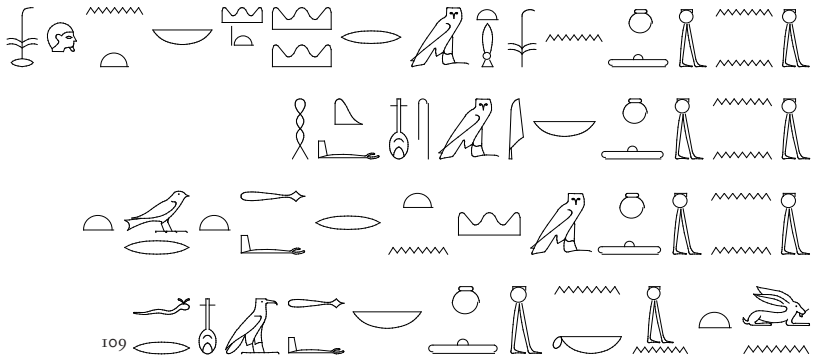
[105] *Anh-Meri-Ré-meri-Ptah* (*Meriptah-anh-Meriré*) / *Nehebu,* Giza: Sethe, K.: *Urkunden des Alten Reichs,* Urkunden des Aegyptischen Altertums I, Leipzig 1933, (a továbbiakban *Urk*. I), 218, kétszer.

[106] *Qar / Meri-Ré-nefer,* Edfu: *Urk*. I.252. és 255, tehát kétszer is.

[107] *Ra-her-tepi / Iti,* Szakkara: *Urk*. I.197.

[108] *Horhuf,* Asszuán: *Urk*. I.122.

Hoztam [… …]. Ez – és az x+3 sor – *in* (hoz) eleme, mely szintén előfordul az önéletrajzokban, ti. hogy sok szép, nagy és ritka dolgot hozott, különösen az idegen országokból, nem idegen egy olyan *hati-a*-tól, aki isteni pecsétőr is volt, mint *Szeniiqer*. Az asszuáni *Horhuf* párhuzamai mind erre vonatkoznak:



[109]

A thébai *Ihi*nél (TT 186) is megtalálható, jóllehet töredékesen a kifejezés változata:

[110]

Az x+3 sor közepén az *in* valószínűleg célhatározói értelemben szerepelhetett: *r in[… …]*: „hogy hoz[zak … …]", amit valamilyen erőszakos cselekvés leírása előzött meg. Ehhez illeszkedne a sor fennmaradt elején olvasható *[…] sḫr [n ⟨·i⟩ … …]*: „lever[tem… …]" is. Az x+2 sor második felében fennmaradt jelcsoportot megint nem tudom a kontextusba illeszteni, hacsak nem annak a szintén jól ismert kifejezésnek a változata, mely folytatja a megkezdett dicsekvést azzal, hogy „ahogyan még soha senki nem tett", esetleg jutalmat kapott, amilyet „még soha senki". A x+3 sor egyéb kifejezéseinek – *[… … m iry […]* és *[… …] wʿb·n […]* – összefüggéseit szintén nem látom még.

Az x+4 sorból nagyon kevés maradvány értékelhető. A *Zaza* esetleg személynév lehet, vagy annak egy része.[111]

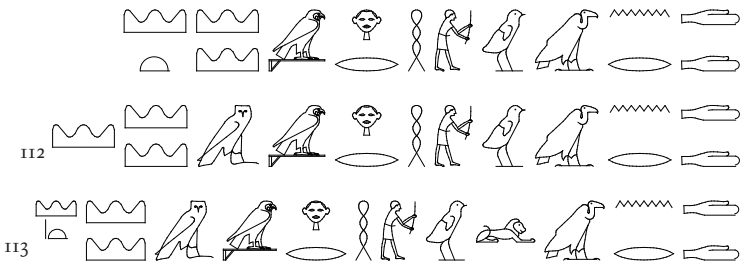
Az x+5 sor eleje szintén nem látható. A *ḥr*, hacsak nem elöljáróként szerepel, esetleg Sing. 1. tárgyi névmással, talán a szövegösszefüggésnek megfelelő *sḫri* (elűz) értelemben szerepelt, melyet a bizonyára ellenségként olvasható (*ḫft*) összekötözött kezű ember hieroglifa – talán többes számban és talán suffixummal – megerősíthet.

[109] *Urk*. I.124, 125, 128.

[110] Saleh: *Three Old Kingdom Tombs,* 26.

[111] Esetleges párhuzamához l. Ranke, H.: *Die Ägyptischen Personennamen,* I, Glückstadt 1935, 284.8 (*s3-s3tw*, „Sohn der Erde", *m D 18* Gurob, Pap. Fragm. A vs. 2, 3 ?).

A sor további része, jóllehet több jelcsoport fennmaradt, nem világos. A *ḥrt* virágként vagy valamilyen növényként való értelmezését egyelőre nem érzem a kontextusba illőnek, különösen a következő *nḫt* (erő) kifejezéssel együtt. Viszont a jelcsoport első része gyanúsan emlékeztet egy olyan formulára, melyet más expedíciós egységek vezetői használnak önéletrajzukban:



[112]

[113]

Mindkét esetben olyan személyről van szó, aki az „idegen országok elöljárója" címet viselte, és aki „Hórusz rettegését vetette az idegen országokra". Ez sem lehetett idegen *Szeni-iqer*től. Ellentmondani látszik a párhuzam alkalmazásának az, hogy szövegünkben a botos ember hieroglifa előtt vörös folt maradt fenn, a madaraknak pedig a szövegben legfeljebb a csőrük és lábuk vörös. Ha mégis ennek a kifejezésnek valamely változatával van dolgunk, és Hóruszként kell olvasnunk a *ḥr* jelcsoportot, akkor fontos lehet, hogy a sólyom-jel helyett fonetikusan írták az istenség nevét, mint az idézett szövegekben. Ez ugyanis a 6. dinasztiától, leginkább annak második felétől, II. Pepi uralkodásától terjed el, az Első Átmeneti Kor szövegeiben pedig általános.

Az x+5 sor második felének két, feltehetőleg *iw⟨·i⟩* bevezetéssel induló kifejezése közül az első talán, a második pedig valószínűleg szintén a harcos, háborús tettekről szólhat: *iw⟨·i⟩ dr* : mészárolt(am őket).

Az x+6 sor kezdetét egyelőre még szennyeződések fedik. Az olvasható *[……]·tn r [……]* lehetséges, hogy egy szó végét őrizte meg, esetleg Plur. 2. suffixum, az *r* pedig talán irányultság kifejezésére szolgál. A folytatás ismét homályos, viszont végre egy teljes mondattal is találkozhatunk, mely megint a szöveg, illetve az életpálya harcos jellegét hangsúlyozza: *iw sḫr·n⟨·i⟩ sw*: „Levertem őt." Majd megint viszonylag érthetően folytatódik: *iw⟨·i⟩ mni·[…]*: „kikötöttem…" esetleg „csatlakoztam", de hogy hol, illetve mihez, az megint nem világos *n d t m ḫ[…]r […]yt nb⟨t⟩*. A sor vége azonban visszatér a harcos hőstettekhez: *sḏ·n* : „levágt(am)", mely a következő sorban folytatódhatott.

Az x+7 sortól, amelynek kezdetén a valóságos események bemutatása befejeződhetett, új szakasz kezdődik a szöveg tartalmában. A sírra, az azt ellátó halotti birtokra vonatkozó rész következik, majd fenyegetés a sírban kárt tevőkre, és végül

[112] *Heqa-ib / Pepi-naht,* Asszuán: *Urk.* I.132, és 135, tehát kétszer is.

[113] *Horhuf,* Asszuán: *Urk.* I.124.

a majdan erre járókat arra kéri, hogy mondjanak áldozati imát számára. A szövegmaradványok innentől jobban követhetőek:

(x+7) *[… …] mi ꜥnḫ ḥr ḥnkt m pr ḏt pr grg*	(x+7) [… …] mint ahogyan él(ek ?) az áldozatokból,
zꜣ⟨·i⟩ iwꜥw ḫꜣty-ꜥ ḫtmty nṯr[114] (x+8) *[… …]*[115]	a halotti birtokon (és) a házban, melyet fiam alapít, örököse a *hati-a,* az isteni pecsétőr (x+8) [Szeniiqernek:]
mnw ipn mꜣ·n msw⟨·i⟩ snw⟨·i⟩ msw⟨·i⟩ (?)	ez az emlékmű, melyet látnak szülöttei(m) és szülöttei(m) társai.[116]
ir rmṯ nb […]t·sn ꜥpw r iz pn (x+9) *[…] ḫꜣty-ꜥ ḫtmty nṯr Snw*	Ha bárki kezet emel (x+9) […] a *hati-a,* az isteni pecsétőr, Szenu[117] e sírjára,
iw⟨·i⟩ r prt r·sn m ḫrt-nṯr	előjövök majd hozzájuk a túlvilágról,[118]
iw⟨·i⟩ r wšn nḥbt (?)[119]	kitekerem majd a nyakukat, (x+10) [mint egy madárét].[121]
(x+10) *[…]…*[120]	
ir·[…]w n […][122] *swꜣt·sn ḥr iz pn*	Ha […] … elmennek ennél a sírnál,

[114] A cím olvasatához l. Fischer, G. H.: The reading of 𓂋 in titles, in Fischer, H. G.: *Varia Nova,* Egyptian Studies III, New York 1996, 50–52; Jones, D.: *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom,* British Archaeological Reports International Series 866, I, Oxford 2000, 767, No. 2791; az isteni pecsétőr szerepéhez és feladataihoz pedig: Kuraszkiewicz, K. O.: The title *ḫtmtj nṯr* – god's sealer – in the Old Kingdom, in Bárta, M. (szerk.): T*he Old Kingdom Art and Archaeology, Proceedings of the Conference Held in Prague, May 31 – June 4,* 2004, Prague 2006, 193–202.

[115] Egyelőre nem látszik, hogy az x+8 sor eleje bármit is megőrzött volna, de feltehetőleg a címeket követően a név állhatott itt.

[116] Némileg zavarosnak érzem a szöveget. Lehetséges, hogy a megfelelő suffixum kiegészítésekkel, talán a birtokos összefüggések megértésével világosabb lehet. Amennyiben a *snw* kifejezés esetleg a tulajdonos nevét jelölné (vö. az x+9 sor rangját és címét leíró kifejezéseket követő jelcsoporttal), akkor: „… ez az emlékmű, melyet Szenu szülöttei, az én szülötteim látnak."

[117] Lehetséges, hogy a személynév valójában ez, és a homlokzati dombormű feliratában szereplő *iḳr* (kiváló) kifejezés az elhunyt dicsérő jelzője; vö. Ranke: *Personennamen,* I. 310.19 (*Sny*), 310.21 (*Snw*); esetleg az x+8 sorban szereplő *Snw⟨·i⟩-msw* teljes névként való olvasatát, illetve annak rövidített alakjaként is számításba vehetjük, vö. Ranke: *Personennamen,* I. 310.16 (*Sn·i-msiw*).

[118] Vagy: a temetőben/ből. Más fenyegetéssel: *Horhuf,* Asszuán: *Urk*. I.122.2 („majd jól megfigyelem őket a temetőben").

[119] Az utolsó jelcsoport igen nehezen olvasható. Egy madár zöld sziluettjét követően a *b* és a *t* elég valószínű, de a madár mögötti függőleges kérdéses, talán nyak- vagy test-determinatívum *(54. kép).*

[120] Lehetséges, hogy a madár az előző sor mondatának a vége, és talán még előtte is lehetett valami.

[121] Az egész, egyébként gyakori formula közeli párhuzama, bár eltérő szókinccsel: *Ibi,* Deir el-Gebrawi (II. Pepi korai időszaka), *Urk*. I.142.15–16.

[122] Egy összetett mondatra gyanakodhatunk, mely ismét a „Ha" (*ir*) kifejezéssel kezdődik. A leggyakoribb párhuzamok azonban, melyek a sírnál elhaladókat arra kérik, hogy mondják el az áldozati imát, többnyire az „Óh, akik a földön élnek"-formulával kezdődnek. Ehhez viszont a lacuna túl rövidnek tűnik; vö. *Horhuf,* Asszuán: *Urk*. I.122; *Anh-Meri-Ré-meri-Ptah (Meriptah-anh-Meriré) / Nehebu,* Giza: *Urk*. I.218.5–9, 15–17–219.1; *Ra-her-tepi / Iti,* Szakkara: *Urk*. I.197.11; *Qar / Meri-Ré-nefer,* Edfu: *Urk*. I.255.9–11; *Antef,* Qurna: Cairo 20003: Clère, J. J. – Vandier, J.: *Textes de la Première Période Intermediaire et de la XI^éme^ Dynastie,* Bruxelles 1948, No. 2; Lange, H. O. – Schäfer, H.:

ḏd·sn 1000 m ḫt nb⟨t⟩ nfr⟨t⟩	mondják: „Ezret minden jó […][123] dologból
(x+11) *[… …]*[124]	(x+11) […… Szeni-iqer számára."]

Szeni-iqer szövegében láthatjuk, hogy a fennmaradt életrajzi utalások túlnyomóan a harcos életpálya részleteire utalnak. A töredékes, vagy egyelőre feltáratlan részekben tehát – amennyire lehetséges – ugyancsak az erre utaló motívumokat kell keresnünk. Az ideális önéletrajzok főbb elemei legvalószínűbben a szöveg teljesen elpusztult kezdő részében lehettek. A szöveg feltárásának folytatásától a fennmaradt falfelületeken mindazonáltal további részletek remélhetők.

A 2016-ban tervezett terepmunka fő feladatai tehát a *Nefermenu* sír epigráfiai kutatása és a dokumentáció pontosítása mellett elsősorban a legrégebbi emlékek feltárását érinthetik: *Szeni-iqer* szövegét és festményeit, *Unisz-anh* sírjának ásatását és a kutatott terület déli részén azonosítható újabb sírok pontosabb megismerését.

*

Végezetül most is, mint minden évben, szeretnék köszönetet mondani a 2015. évi feltárásban részt vállaló kollégáknak, mindazoknak a személyeknek és intézményeknek, akik a munkában segítségünkre voltak, magyaroknak és egyiptomiaknak vagy más nemzetekből származóknak egyaránt, és kérem további támogatásukat a régi korok e felbecsülhetetlen értékű emlékeinek feltárásában, tanulmányozásában és közzétételében.

Absztrakt

Az Egyiptomi Magyar Régészeti Misszió terepen végzett munkája 2015-ben a thébai temetőkben, Qurnában, az el-Hoha domb déli lejtőjének felső részén: ásatás a TT 184 (*Nefermenu,* 19. dinasztia) sziklába vésett előudvarában; Harmadik Átmeneti Kori aknasír a TT 412 (*Qen-Amon,* 18. dinasztia) előudvarában; a TT 413 (*Unisz-anh,* késő Óbirodalom) újabb részeinek azonosítása; epigráfiai dokumentáció a TT 184 *(Nefermenu)* első termében: a Szájmegnyitás Rítusa, Halottak Könyve 145, áldozati jelenetek; a TT 185 (*Szeni-iqer,* késő Óbirodalom) sír önéletrajzi szövegének feltárása; a sziklasírok egyes részeinek rekonstrukciója, restaurálása.

Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo, Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire, Nos 20001–20780, I, Berlin 1902, 3–4; Daressy, G.: *Remarques et notes, Recueil de Travaux Relatifs à la Philologie et à l'Archeologie égyptiennes et assyriannes pour servir de bulletin à la mission française du Caire* 11 (1889) 83.

[123] Az x+ 11 sorban folytatódhatott, ti. „Ezret minden jó és tiszta dologból" az áldozatok, kenyér, sör, marhahús, szárnyasok stb. felsorolásával „*Szeni-iqer ka*-ja számára".

[124] Az utolsó, *dado* fölötti sorból csupán néhány fehér folt maradt meg, egyelőre semmit nem tudtunk itt azonosítani a szöveg befejező részéből.

Kulcsszavak
Egyiptom, magyar ásatás, Óbirodalom, Thébа, el-Hoha, Qurna, TT 413 *(Unisz-anh)*, TT 185 *(Szeni-iqer)*, önéletrajz, Újbirodalom, 18. dinasztia, 19. dinasztia, TT 184 *(Nefermenu)*, TT 412 *(Qen-Amon)*, Harmadik Átmeneti Kor, aknasír, Szájmegnyitás, Halottak Könyve 145.

Abstract
Excavation on the South Slope of the el-Khokha Hillock in the Area of TT 184 (Nefermenu) – 2015.

Report on the 2015 season of the Hungarian Archaeological Mission working in the Theban necropolis, in the upper section of the el-Khokha hillock, Qurna: excavation in the rock cut forecourt of TT 184 (Nefermenu, Dynasty 19); Third Intermediate Period shaft-tomb in the forecourt of TT 412 (Qen-Amun, Dynasty 18); new parts of TT 413 (Unis-ankh, late Old Kingdom); epigraphic documentation in the broad hall of TT 184 (Nefermenu): Opening of the Mouth, Book of the Dead 145 and offering scenes; the autobiographical inscription in TT 185 (Seny-iqer, late Old Kingdom); with the necessary reconstruction and restoring activities of the monuments.

Keywords

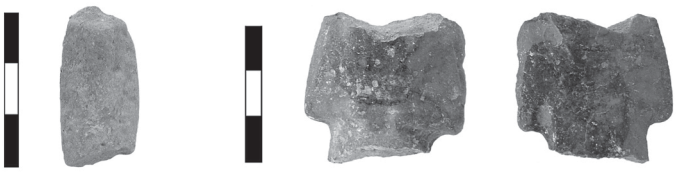
Egypt, Hungarian excavations, Old Kingdom, Thebes, el-Khokha, Qurna, TT 413 (Unis-ankh), *TT 185* (Seni-iqer), *autobiography, New Kingdom, Dynasty 18, Dynasty 19, TT 184* (Nefermenu), *TT 412* (Qen-Amun), *Third Intermediate Period, shaft-tomb, Opening of the Mouth Ritual, Book of the Dead 145*

1. Függelék: Leletek képtáblái tárgycsoportok szerint – 2015.

Usébti

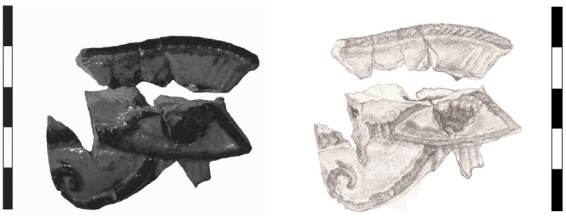
2015.1281 2015.1282 2015.1288

2015.1291

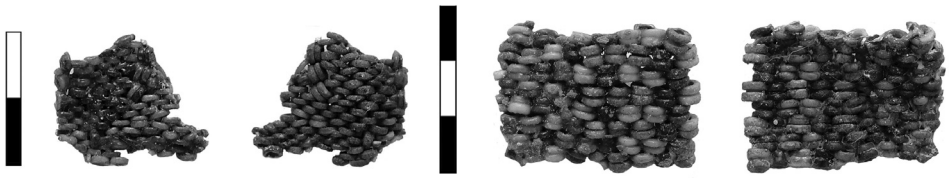


2015.1300 2015.1319

Amulett, gyöngy, fajansz



2014.1249.a (Fa Marianna rajza)

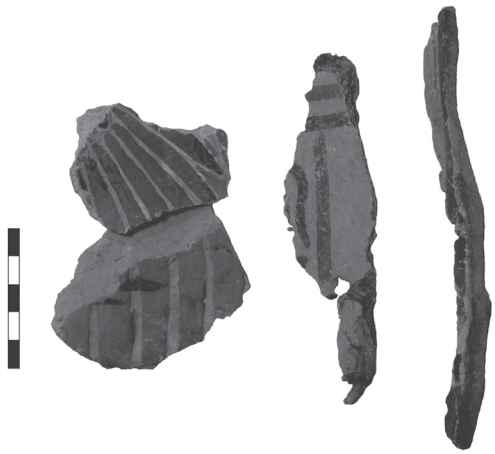


2015.1283 2015.1303

Fa

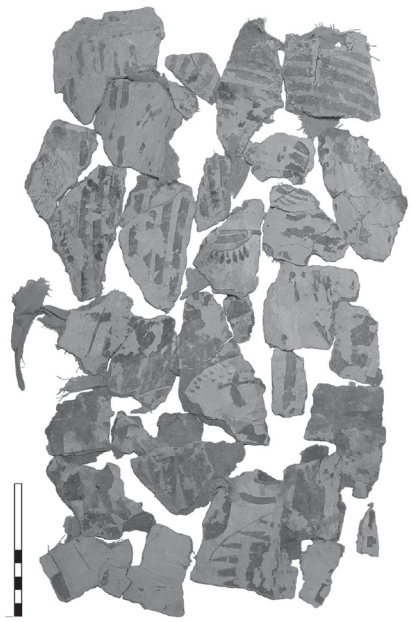
2015.1298 2015.1304 2015.1310

2015.1320



2015.1324

Cartonnage



2015.1322

2015.1323

Sírkúp

2015.1286 (*Davies–Macadam* 178: TT 241, *Jahmesz*)

2015.1293 (*Davies–Macadam* 350: TT 205, *Thutmoszisz*)

2015.1294 (*Davies–Macadam* 215: *Pa-bak*)

2015.1296 (*Davies–Macadam* 339: *Teti-m-Ra*)

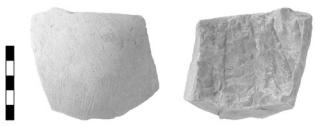
Terracotta női termékenység szobrocska

2015.1299

Canopus edények

2015.1284

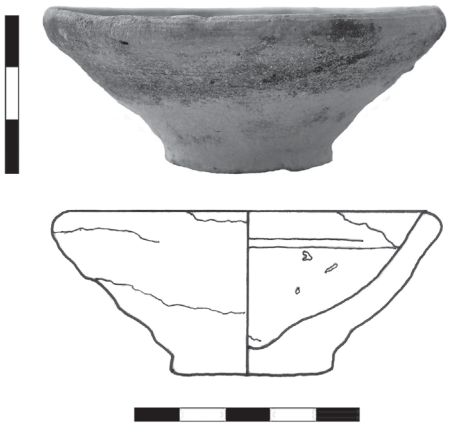
2015.1287



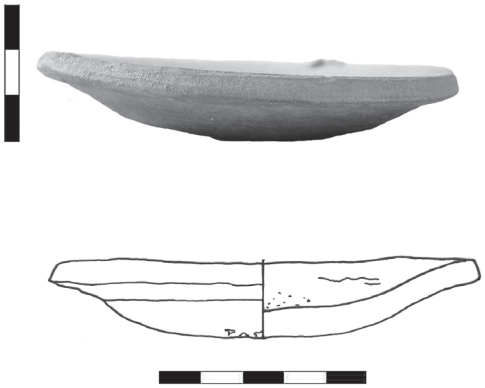
2015.1301

Kerámia edények

2015.1305



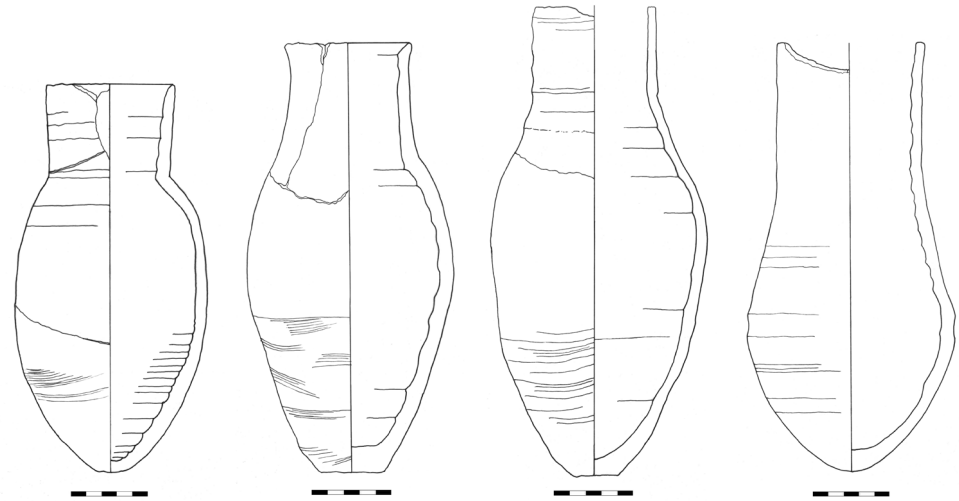
2015.1306



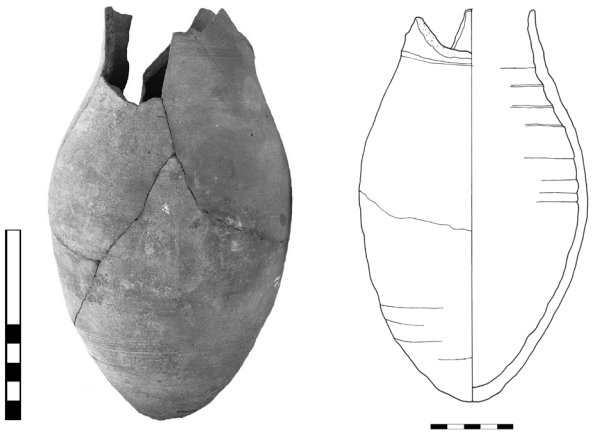
2015.1307

2015.1308

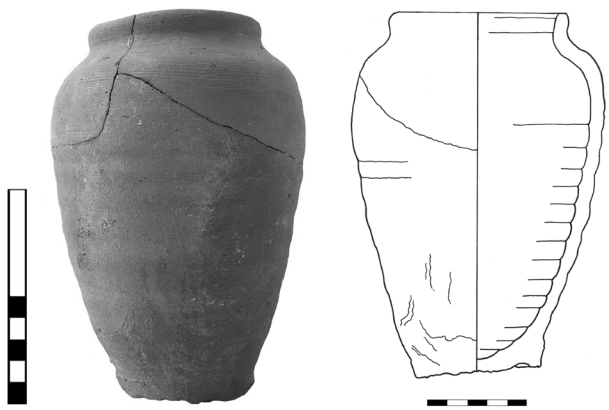
2015.1309 2015.1311 2015.1313 2015.1314



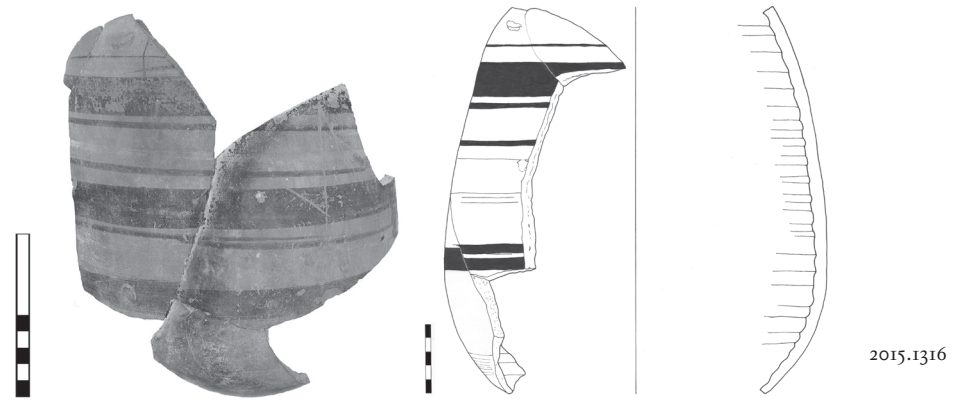
2015.1309 2015.1311 2015.1313 2015.1314



2015.1312



2015.1315 (Bezerédi Zsófia rajzai)

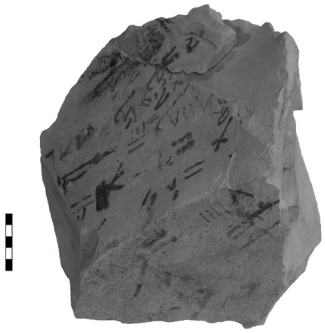


2015.1316

2015.1317 (Bezerédi Zsófia rajzai)

2015.1318

Hieratikus osztrakon



2015.1297

Modern dokumentum

M.2015.340

2. Függelék: Leltározott tárgyak jegyzéke – 2015

Leltári szám	Megnevezés	Lelőhely	Méret (cm)
2015.1281	Terracotta usébtik	NKZA = TT 412 előudvar aknasír	különböző
2015.1282	Terracotta usébtik	NKZA = TT 412 előudvar aknasír	különböző
2015.1283	Gyöngyből szőtt Hórusz-fiú amulett töredéke	NKZA = TT 412 előudvar aknasír	M: 1.9
2015.1284.a-b	Canopus-edény, kő *(Kebehszenuf)*	Bet Bogdádi (alább: BB) 5 helyiség, dél	M: 11.4; 15
2015.1285	Usébti láb töredék	BB.DNy (Bét Bogdádi körzet délnyugat)[1]	M: 2.2
2015.1286.a-c	Sírkúp töredékek (*Davies–Macadam* 178: *Jahmes*, TT 241)	BB.DNy	különböző
2015.1287	Cserép canopus-edény töredéke (*Nebmehit*, *Kebehszenuf*)	BB.DNy	M: 20.5
2015.1288	Terracotta usébti	BB.DNy	M: 9.1
2015.1289.a-c	Usébti töredékek	BB.DNy	különböző
2015.1290	Nátronos zacskó	BB.DNy	M: 12
2015.1291	Terracotta usébti	BB.DNy	M: 10
2015.1292.a-e	Usébti töredékek	BB.DNy	különböző
2015.1293	Sírkúp töredéke (*Davies–Macadam* 350: *Thutmoszisz*, TT 205)	BB.DNy	M: 9.3
2015.1294	Sírkúp töredéke (*Davies–Macadam* 215: *Pa-bak*)	BB.DNy	M: 5.7
2015.1295	Agyag áldozati tábla töredékei	BB.DNy	M: 7
2015.1296	Sírkúp töredéke (*Davies–Macadam* 339: *Teti-m-Ra*)	BB.DNy	M: 7.7
2015.1297	Hieratikus osztrakon, mészkő	BB.DNy	M: 17.5
2015.1298	Ecset és festékes kődarabok	BB.DNy	M: 9.5
2015.1299	Terracotta női termékenység szobrocska	BB.DNy	M: 6.8
2015.1300	Zöld fajansz usébti töredéke	NKZA = TT 412 előudvar aknasír	M: 3.2
2015.1301	Kő canopus-edény töredéke	NKZA = TT 412 előudvar aknasír	M: 6.8
2015.1302	Agyag áldozati tábla töredéke (?)	NKZA = TT 412 előudvar aknasír	M: 7.2
2015.1303	Gyöngyből szőtt Hórusz-fiú amulett töredéke (4 szín) + pálca-gyöngyök	NKZA = TT 412 előudvar aknasír	M: 3.5, 2.5

[1] A kutatott terület délnyugati része, a *Qen-Amon* és *Unisz-anh* síroktól (TT 412 és 413) illetve a festményekkel díszített vályogtégla szentélytől (BBKF) délre, egyben a Bét Bogdádi ház körzetének délnyugati része.

2015.1304	Fa edény-modell	NKZA = TT 412 előudvar aknasír	M: 13.4
2015.1305	Edény fedő	BB.C3–4, 2014[2]	M: 3.2
2015.1306	Edény fedő	BB.C3–4, 2014	M: 3.6
2015.1307	Kicsiny agyag tál	BB.C3–4, 2014	M: 1.9
2015.1308	Kicsiny agyag edény	TT 184 előudvar	M: 5.6
2015.1309	Agyag sörös korsó	BB.7–8, 2014[3]	M: 25.2
2015.1310	Fa koporsó töredékei hieroglif felirattal	NKZA = TT 412 előudvar aknasír	M: 2.8
2015.1311	Agyag sörös korsó	BB.7–8, 2014	M: 27
2015.1312	Agyag sörös korsó	BB.7–8, 2014	M: 23.7
2015.1313	Agyag sörös korsó	BB.7–8, 2014	M: 30
2015.1314	Agyag sörös korsó	BB.7–8, 2014	M: 28
2015.1315	Agyagedény	BB.7–8, 2014	M: 17.8–18.3
2015.1316	Festett amphora töredéke	BB.D3 Kelet + BB.D4 Kelet, 2014	M: 28
2015.1317	Festett agyagedény töredéke (pseudo-Hadra)	BB.D4 Kelet + NKZA	M: 13.4
2015.1318	Nagy agyagedény	TT 185. II. Akna, 2014	M: 32
2015.1319	Kék fajansz usébti töredéke	BB.DNy, köves réteg	M: 3.3
2015.1320	Fa koporsó láda	BB.DNy, poros réteg	M: 14.5
2015.1321	Fajansz Hórusz-fiú amulett töredéke	BB.DNy	M: 1.2
2015.1322	Cartonnage töredékek	NKZA = TT 412 előudvar aknasír	különböző
2015.1323	Cartonnage töredékek	NKZA = TT 412 előudvar aknasír	különböző
2015.1324	Fa koporsó töredékei	NKZA = TT 412 előudvar aknasír	különböző

Modern lelet

Leltári szám	**Megnevezés**	**Lelőhely**	**Méret (cm)**
M.2015.340	Higab amulett töredék	BB.DNy	9,3 x 2,6

[2] A Bét Bogdáditól nyugatra lévő felület 3 x 3 méteres kiosztásában, a TT 412 előudvarának nyugati részén, 2014-ből.

[3] A Bét Bogdádi 7–8. helyiségeinek padlójából.

ZSOM DÓRA

„Tedd szerelmét szívébe, hogy ne tudjon aludni, ne tudjon enni, ne tudjon inni!" Egy arab szerelmi amulett a thébai nekropoliszból

A Nílus nyugati partján, Luxorral szemben elhelyezkedő thébai nekropolisz óegyitomi sziklasírjait egészen az utóbbi évekig nyüzsgő élet népesítette be, mivel a 19. század során nincstelen paraszti rétegek vették birtokukba a több helységből álló sírok lakásra is alkalmas termeit.[1] Az idők során a sírok fölé vályogépületeket emeltek: karámokat, lakóházakat, sőt mecseteket építettek, míg végül az egész temetőkörzet egy településszerkezetileg rendezetlen, de különben jól működő faluvá nőtte ki magát. Mivel a település zavarta a nekropoliszban folyó ásatási munkákat, az Egyiptomi Régészeti Hatóság 1945-ben úgy döntött, hogy a házakat lerombolják, a lakókat pedig egy, a közelben felépítendő minta-településre költöztetik át. A lakosság kitelepítése a következő évtizedekben több fázisban folyt, 1998-ra szinte teljessé vált.[2] Ennek ellenére a temetőkörzetben a mai napig áll néhány vályogház, egyikük éppen a Fábián Zoltán Imre vezette magyar ásatás területén.[3]

Mivel a thébai nekropolisz egészen a legutóbbi időkig lakott település volt, az ott folytatott ásatások során modern leletek is bőven napvilágra kerülnek. Ezek egy része azért különösen érdekes és értékes, mert bár korukat tekintve hozzánk közel állnak, mégis nehezen hozzáférhetőek nem-muszlim kutatók számára. Természetesen az egyiptomi népi vallásosság egyik igen elterjedt, ugyanakkor gyakran kárhoztatott megnyilvánulásáról van szó, vagyis amulettekről, mágikus szövegekről és tárgyakról. Egyiptomban különösen a parasztság körében a mai napig jelentős szerepet tölt be a mágia, azonban az ortodox vallási vezetők helytelenítése miatt az érintettek gyakran tagadják, titkolják mágikus szokásaikat. Úgy gondolják, a

[1] A kutatást anyagilag az Országos Tudományos Kutatási Alapok (OTKA) pályázatai tették lehetővé, és támogatták az egyiptomi Felsőoktatási Minisztérium és a Tempus Közalapítvány (Magyar Ösztöndíj Bizottság) közösen nyújtott ösztöndíjai is.

[2] A nekropoliszra épült modern településről és annak felszámolásáról lásd: MITCHELL, T. *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity,* London, University of California Press 2002, 184–203.

[3] Az ásatási jelentések magyar változatát lásd az *Orpheus Noster* 2009 óta megjelent számaiban. FÁBIÁN Z. I. „A thébai el-Hoha domb déli lejtőjének feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében – 2009". *Orpheus Noster* I. évf. 2009/1, 5–32; Uő.: „A thébai el-Hoha domb déli lejtőjének feltárása Nefermenu TT 184 számú sziklasírjának körzetében – 2010" *Orpheus Noster* III. évf. 2011/1. 7–28; Uő:. „Feltárás az el-Hoha domb déli oldalán a TT 184 számú sír (Nefermenu) körzetében – 2013, *Orpheus Noster,* VI. évf. 2014/2. 7–71. Uő.: „Feltárás az el-Hoha domb déli oldalán a TT 184 számú sír (Nefermenu) körzetében – 2014, *Orpheus Noster,* VIII. évf. 2016/2. 7–43. A lelőhely feltárásáról, a kutatás eddigi eredményeit közlő tanulmányok letölthetők: http://tt184.blogspot.hu, ill. http://tt184en.blogspot.hu, a Publikációk és az Ásatási napló rovatból.

mágia sokak szemében babonaság, sőt hitetlenség, habár ők maguk nem tartják annak. Mágikusnak bélyegzett szokásaikat vallásgyakorlatuk elidegeníthetetlen részének tekintik, ugyanakkor tisztában vannak vele, hogy azokat egyes ortodox irányzatok elítélik, a nyugati látogatók pedig megmosolyogják, de legalábbis értetlenül szemlélik.

A Ḫoḫa dombon, a TT 184 körzetében folytatott ásatáson néhány nyilvánvalóan mágikus eszköz mellett eddig nyolc modern amulettet találtak, ami önmagában is bizonyítja, hogy az óegyiptomi sírokra települt paraszti lakosság számára a mágia milyen jelentőséggel bírt. Ez a cikk ezek közül csak egy amulettnek a részletes leírására szorítkozik, mert az önmagában is annyi mágikus eszközt vonultat fel, amennyi bőven elég ahhoz, hogy az amulett-írás hagyományos technikáit röviden bemutassuk.[4]

Az amulett külső leírása

A Ḫoḫa domb tetején az azóta már lerombolt házak lakói által használt aknasírt megtöltő törmelékből került elő egy piros vászontok, melyet minden irányból gondosan összevarrtak *(1. kép)*. A varrás felfejtése után kiderült, hogy a tok többrét hajtott keskeny, hosszú papírlapokat rejt *(2. kép)*. A lapokat úgy hajtogatták össze, hogy nehezen lehessen őket kibontani; sőt két papírcsíkot olyan bonyolult módon hajtottak-fűztek egymásba, hogy az egész egy nehezen megbontható egységet alkotott *(3. kép)*. Ez a hajtogatási mód az amulettek sajátja: a célja az, hogy a hajtások elrejtsék a lapok tartalmát, vagyis a rájuk írt szöveget. Az összehajtott lapok egyikére kívülről egy mágikus jelet, a másikra pedig egy mostanra sajnos olvashatatlanná vált kvadrátot írtak, ezek tehát a lapok felbontása nélkül is láthatóak voltak.

A papírcsíkok óvatos szétbontása és kihajtogatása után előtűnt a rajtuk lévő írás *(4–7 kép)*. Csak a lapok egyik felére írtak: az elsőre eredetileg valószínűleg vörös tintával, melynek színe az idők során sárgásra fakult. A többire fekete tintával írtak, mely mára szürkésre fakult. Az első lapot sima papírra írták, míg a többit vonalazott füzetlapra. Mind a négy lapot nyilvánvalóan ugyanaz a kéz írta. A papírcsíkok hossza szinte azonos, de szélességük eltér. Az első lap (7x34 cm) és a második (6.7x33.5 cm) hasonló méretű, bár az egyik sima, a másik vonalazott füzetlap, és a tinta színe is különböző. A harmadik lap (10.5x33.5 cm) és a negyedik (10.5x33.8 cm) külső jellemzőiket tekintve gyakorlatilag egyforma.

Ezek a részletek jelentőséggel bírnak az amulett tartalmának értelmezésére nézve. A szöveg megfejtése után nyilvánvalóvá vált, hogy a lapok valójában kétféle szöveget tartalmaznak, melyek nem kapcsolódnak egymáshoz magától értetődően. Az első és a második lap szerelmi varázslat, míg a harmadik és negyedik védő funkciójú. A szerelmi varázslat szövege nevesíti, hogy kinek a számára készült, a védelmező

[4] Az amulett leltári száma 2007.845. Lelőhelye a Ḫoḫa domb tetején a *Saff*–1 sírtól északra lévő aknasír.

mágikus irat viszont nem tartalmaz semmilyen utalást gazdája személyére. Ezek után felmerül a kérdés, a vörös tok tulajdonképpen egy, vagy két amulettet rejtett? A két, egymástól látszólag független szöveg között már önmagában az a tény is kapcsolatot teremt, hogy egy tokba helyezték, egy ember viselte őket. Továbbá, miután az összes lapot ugyanaz a személy írta, hármat közülük azonos tintával és azonos papírra, valószínűnek látszik, hogy mind a négy lap egy időben, ugyanazon megrendelő számára készült.

Az amuletteket olyan mágiában járatos szakemberek írják, akiket az emberek a mai napig ugyanúgy keresnek fel, mint mások egy orvost vagy egy pszichológust. Se a konzultáció, se a kezelés nem olcsó, ezért elképzelhető, hogy a páciens egyetlen látogatás alkalmával több problémájára is megoldást keres, több gondját-baját is elősorolja. Meg kell jegyezni, hogy az amulett a mágikus kezelésnek csak egyik aspektusa, hiszen a mágikus eljárás számos fizikai és pszichikai elemből tevődik össze. A kezelés előfeltétele az orvosolandó probléma alapos megvitatása, mely során a varázsló praktikus és objektív tanácsokkal látja el a pácienst – ezek sokszor felhasználják a modern orvostudomány eredményeit is. A varázsló továbbá megnyugtatja a pácienst, önbizalmat és reményt önt bele. Az eljárás során imákat, szent szövegeket, Korán-részleteket, ráolvasásokat recitál. A pácienst kezelésnek veti alá, mely különféle anyagok elfogyasztásából, vagy azokkal való érintkezéssel jár (evés, ivás, belélegzés, a test bedörzsölése, lemosása). A varázsló szimbolikus tetteket hajt végre, melyek az elérni kívánt célt valami módon figurálisan ábrázolják. Végül olyan további teendőket ír elő a páciens számára, melyeket otthon kell elvégeznie, a konzultáció után hosszabb időn keresztül. Ezek rendszerint valamely rendszeresen ismétlődő cselekvést kívánnak, melyet meghatározott ideig kell végezni. Az amulett viselése is ebbe a kategóriába tartozik: az amulett tulajdonképpen állandósítja azt a ráolvasást, amit tartalmaz, és egyfajta utókezelésként folyamatosan fejti ki hatását.

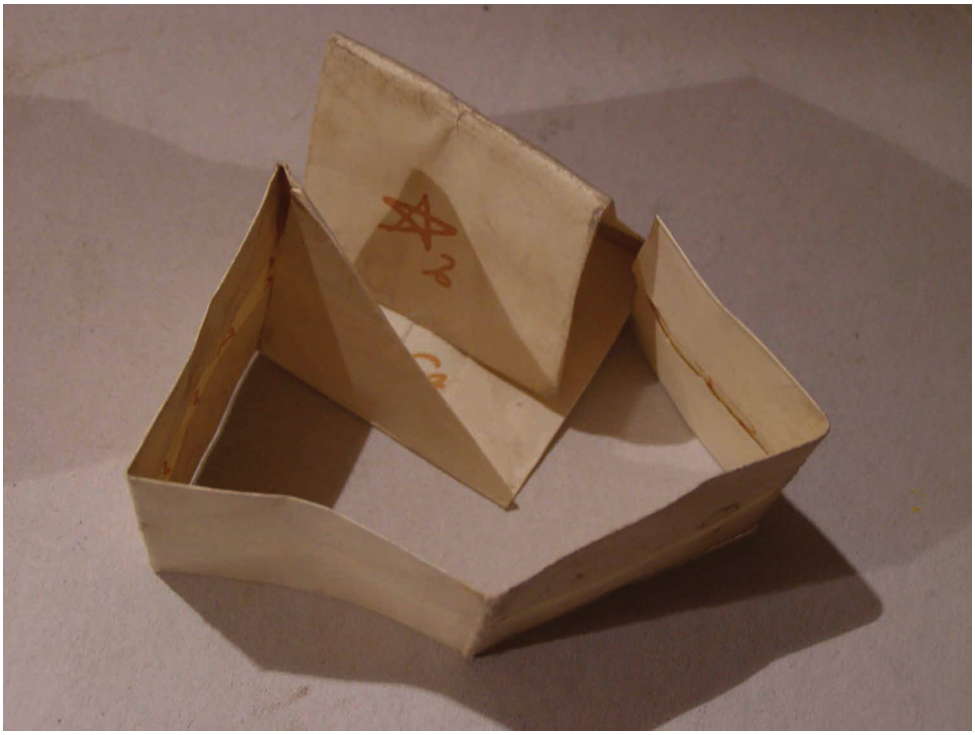
A most bemutatott amulett tehát csak egy eleme annak a komplex mágikus eljárásnak, amely eredetileg több fázisból állt. A teljes eljárás rekonstrukciója megkísérelhető a mágikus kézikönyvek és a szakirodalomból ismert párhuzamok alapján. Ez a cikk azonban csak az amulett szövegének értelmezésére vállalkozik: bemutatja az abban szereplő mágikus eszközöket, s felvázolja azok kontextusát és eredetét.

Az amulett tartalmi elemzése, mágikus eszközeinek bemutatása

A négy papírcsík számos mágikus eszközt vonultat fel, melyek eredete az ókorra-középkorra nyúlik vissza: 1) írásmód (tinta színe, betűk kötésének hiánya, diakritikus pontok hiánya); 2) a Korán „titokzatos betűi"; 3) olyan Korán-versek idézése, melyeknek általában mágikus hatást tulajdonítanak (Trónvers, őrző-versek, menedékkérő-versek); 4) bizonyos, az amulett céljával egybevágó szavakat tartalmazó Korán-versek egymás mellé állítása, melyek így sajátos jelentést kezdenek hordozni, az eredeti jelentéstől függetlenül; 5) *iḍmār,* vagyis okkult nevek; 6) héber

1. kép. Az amulett piros vászontokja

2. kép. Az amulett összehajtogatott lapjai. A harmadik és a negyedik lap egymásba van hajtogatva, az első és a második lap külön-külön van összehajtva



3. kép. A lapok kibontása

istennevek; 7) meghatározott számú ismétlések; 8) mágikus kvadrátok; 9) *budūḥ:* főleg szerelmi mágiában használt varázsszó; 10) álom-megkötő szerelmi ráolvasás; 11) matrilineáris genealógia; 12) ráolvasás záróformulája, a démonok felszólítása a parancs haladéktalan végrehajtására; 13) „Salamon hét pecsétje", vagyis Isten „legnagyobb neve" mágikus jelekkel leírva.

Mindezek a sajátosságok hosszú múltra tekintenek vissza, melyet megpróbáltam a lehetőségeimhez mérten visszakövetni, ugyanakkor a modern párhuzamok bemutatására is törekedtem. Ezért az amulettet a következő mágikus, vagy mágikus elemeket is tartalmazó könyvekkel vetettem össze: 1) *Rasā'il iḫwān aṣ-ṣafā',* vagyis az *Őszinteség testvéreinek értekezései,* mely a tizedik században összeállított többkötetes enciklopedikus munka, a világról való tudás tételes összefoglalása (ebben található a mágikus kvadrátok első részletesebb tárgyalása arabul)[5]. 2) *Šams al-ma'ārif (Az ismeretek Napja).* Az amulett számos fent felsorolt mágikus eszközét megtaláltam ebben a munkában, melynek szerzője Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-Būnī, aki a tizenkettedik században született Algériában, de élete jelentős részét Kairóban töltötte. A *Šams al-ma'ārif* a Būnī korában általánosan elterjedtté váló iszlám misztika, a szúfizmus terminusait és bizonyos formai kereteit használja, vagyis a mágikus

[5] Bustānī, B. (ed.), *Raṣā'il Iḫwān aṣ-ṣafā'*. Beirut, Dār Ṣādir é.n. 4 vols.

tartalmat misztikus formába önti.[6] 3) Modern mágikus kézikönyvek, melyeket az elmúlt ötven év során adtak ki Egyiptomban, és amelyek sok tekintetben a *Šams al-ma'ārif*-on alapulnak, amennyiben annak a tisztán praktikus eszközeit a misztikus szövegkörnyezetből kiemelik – a *Šams* mágikus tartalmát a legegyszerűbb felhasználók számára is könnyen kezelhetővé téve. Természetesen a modern mágikus varázskönyvekben sok olyan amulett és ráolvasás is található, ami a *Šams*-ban nem.[7] 4) A tágabb kitekintés érdekében átnéztem olyan szúfi imakönyveket is, melyek fohászokat, imádságokat, litániákat tartalmaznak, és amelyek ugyan elsősorban misztikus természetűek, de bizonyos mágikus jelleggel is bírnak.[8]

Írásmód: betűkötések és diakritikus pontok hiánya, tinta színe

Az amulett legszembetűnőbb jellegzetessége az, hogy a szöveget különálló betűkkel írták, vagyis az egyes betűket nem kötötték egymáshoz, így a szövegben semmiféle tagolás nincs. Ránézésre nem megállapítható, hol van a szavak, mondatok határa. Ez önmagában is megnehezíti az olvasást, de még nehezebbé teszi az, hogy a betűket (melyek az arab írás sajátosságának megfelelően különben is csak a mássalhagzókat jelölik) nem látták el diakritikus pontokkal, vagyis azokkal a jelekkel, melyek az azonos vagy közel azonos formájú mássalhagzókat megkülönböztetik egymástól.[9] Így, tekintetbe véve a kézírás bizonytalanságát is, minden egyes jelnek (az alif kivételével) átlagosan három-négy kiolvasási lehetősége van – esetenként több is. Ez, a tagolás hiányával súlyosbítva olyan nehézzé teszi az amulett olvasását, hogy a művelt, arab anyanyelvű, de az ilyen szövegekben járatlan olvasók se tudják azt könnyen megfejteni.

Az amuletteket gyakran írják különálló betűkkel, néha a varázskönyv eleve tartalmazza is azt az utasítást, hogy a szöveget ilyen módon kell leírni.[10] A különálló betűk használatát többféleképpen is indokolják: a kézenfekvő ok mellett (nehezebb legyen elolvasni) meg kell említeni azt is, hogy az arab mágia szerint minden egyes

6 Két különböző szövegkiadást használtam, egy népszerűt: Aḥmad ibn ʿAlī al-Būnī, *Šams al-ma'ārif al-kubrā*. Beirut: al-Maktaba al-Šaʿabiyya. 1985. A szöveg kritikai kiadását, bevezető tanulmánnyal és az első rész spanyol fordításával lásd Cordero, J. C. *El Kitāb Šams al-Ma'ārif al-Kubrā (al-ŷuz' al-awwal) de Aḥmad b. ʿAlī al-Būnī: Sufismo y ciencias ocultas*. Salamanca, Universidad de Salamanca. 2009. PhD disszertáció.

7 A következő modern mágikus kézikönyveket használtam: Naṣṣār, M. *Kitāb ğawhar al-kušūf fī sirr al-ḥurūf*. 2 vols. Cairo: Maktabat al-Ğumhūriyya al-ʿArabiyya, é. n.; Marzūq, A. *al-Ğawāhir al-lammāʿa fī istiḥḍār mulūk al-ğinn*. h. n. Maktabat al-ḥāğğ ʿAbd as-Salām. é. n.; Zinčī, S. *as-Sirr ar-rabbānī fī ʿulūm ar-rūḥānī*. Cairo, Maktabat Muḥammad ʿAlī wa-awlādihi. é. n.

8 A következő szúfi munkákat használtam: Rādī, S. *Qānūn ṭarīqat as-sāda al-ḥāmidiyya aš-šādhiliyya*. Cairo, al-Qāhira al-ḥadīṯa li-ṭ-ṭibāʿa, é. n.; sz. n. *al-Maǧmūʿa an-nādira li-ṭ-ṭarīqa aš-šādhiliyya*. Cairo, Maktabat al-Faǧr al-Ğadīd, é. n.

9 Az arab ábécé 28 betűjéből 14-et a betűk fölé vagy alá írt pontok különböztetnek meg azonos alakú párjaiktól.

10 Például Naṣṣār, M. *Kitāb ğawhar al-kušūf fī sirr al-ḥurūf*. 1:130.

betűnek van egy démonja, amit a betűvel elő lehet hívni. A különálló betűk legteljesebb formájukban jelennek meg, nem a kötésben lévő betűk részleges módján. Az arab írás ugyanis folyóírás, melyben a betűk kötésben állnak, és a teljes formájuknak csak egy kisebb részletét tartalmazzák. A betűkötések hiánya kizárólag a mágikus szövegek sajátja. A különálló, kötésben nem lévő betűk minden elemüket tartalmazzák, következésképp minden egyes démon teljes erejét hordozzák. Így a betűk formája a betűk démonjainak erejét hozzáadja a szavak értelméhez, és megsokszorozza azt a mágikus erőt, amit a szavak értelme hordoz.[11] Meg kell jegyezni, hogy mindez nemcsak az ortográfia, de a kiejtés tekintetében is igaz. Egyes mágikus receptekben olyan utasítások találhatók, melyek egyértelművé teszik, hogy a ráolvasást nem összefüggő szövegként, hanem betűről betűre kell kimondani, vagyis a betű hangalakja helyett annak nevét kiejtve.[12]

A vörös tinta használata is jellegzetes mágikus vonás. Az arab kalligráfusok és írnokok elsősorban a fekete és a vörös színeket variálják, legtöbbször ezt a két színt használják, mégpedig úgy, hogy alapvetően feketével írnak, de vörössel emelik ki a címeket, alcímeket, fontos szavakat. A mágiában azért elterjedt a vörös tinta használata (az egész szövegben, vagy hosszú szövegrészekben, tehát nem kiemelés céljából), mert a vörös a vért és annak mágikus funkcióit idézi.

A Korán „titokzatos betűi"

Az amulett lapjait négyzet alakúra hajtogatták, és az összehajtogatott lapok közül kettőre kívülről mágikus jeleket írtak. Az egyik lapra egy 5x5-ös kvadrátot, ami azonban sajnos annyira elmosódott, hogy olvashatatlanná vált; másik lapra pedig egy ötágú csillagot és a *„ḥā-mīm"* betűket. Ezek a Korán ún. „titokzatos betűi" közül valók, vagyis azon betűk csoportjából, melyek egyes koránfejezetek előtt állnak, és melyek funkciójáról nincs egyetértés se a muszlim vallástudósok, se a nyugati kutatók között.[13] Ezek a betűcsoportok érthetetlen szavakat adnak ki, és

[11] Canaan, T. „The Decipherment of Arabic Talismans." In: Savage-Smith, E. (ed.), *Magic and Divination in Early Islam*. Aldershot, Ashgate 2004, 152–153. Canaan szerint a betűket azért írják diakritikus pontok nélkül, mert ez az arab írás korai formája, és ősisége folytán nagyobb erőt tulajdonítnak neki. Másrészt egy egyiptomi születésű folklorista állítása szerint azért használják a betűk különálló formáját, mert így az íráskép jobban hasonlít a hieroglifákra; e magyarázat szerint szintén az írás archaikussága hordozna különleges erőt. (Saber el-Adly szóbeli közlése.) Ez az álláspont azonban vitatható, hiszen a betűkötés nélküli mágikus szövegek az egész arab világban elterjedtek, nemcsak Egyiptomban.

[12] Lásd pl. a D 779 számú 16. századi arab kéziratot (Šihāb ad-dīn Aḥmad ibn ʿAbd al-Laṭīf aš-Šarǧī az-Zabīdī al-Ḥanafī (d. 893/1488): *Kitāb al-fawā'id fī ṣ-ṣalāt wa-l-ʿawā'iḏ)* a San Lorenzo de El Escorial gyűjteményében, mely egyik utasítása szerint két egyenként ötbetűs varázsszót úgy kell kimondani, hogy közben az ember egyenként behajlítja előbb az egyik, majd a másik keze ujjait (fol. 18a). Ugyanezek a varázsszavak néhány oldallal később, egy másik ráolvasásban különálló betűkkel találhatóak (fol. 24a).

[13] A Korán titokzatos betűiről lásd Welch, A. T. „The Mysterious Letters." In: *Encyclopaedia of Islam*. Leiden, Brill. 1986. vol. 5. 412–414, és az ott idézett kimerítő bibliográfiát (428–429).

következésképpen a misztikában és a mágiában is fontos szerepet játszanak. Egyes szúfi litániák szövegében nyelvi elemzéssel kimutatható, hogy az összeolvasott „titokzatos betűket" tulajdonnevekként kezelik, vagyis az imádságok szövegében sokszor olyan pozícióban állnak, amelyben általában tulajdonnevek, pontosabban istennevek állnának. Az ortodox vallási vezetők, de még a mai szúfi rendek szabálykönyvei is tiltják, hogy az Istent érthetetlen nevekkel illessék, ezért valószínűleg a szúfi vallási tekintélyek nem ismernék el azt, hogy az imádságaikban gyakran megtalálható *ḥm, khy'ṣ, ḥm'sq* és hasonló betűcsoportok Isten nevei volnának.[14] A mondatszerkezetek vizsgálata mégis erre enged következtetni. A betűcsoportok sokszor olyan pozícióban állnak, amiben általában Isten valamely attribútuma volna: *„bi-sm Allāh khy'ṣ bi-sm Allāh ḥm'sq"* (*khy'ṣ* Isten nevében, *ḥm'sq* Isten nevében),[15] ami hasonló a *„bi-sm Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm"* („a könyörületes és irgalmas Isten nevében") formulához. Más helyeken az Allah névvel párhuzamosak: *„bi-sm Allah samawtu, wa-bi-khy'ṣ kufaytu [sic], wa-ḥm'sq ḥumaytu [sic]"* („Felmagasztosultam Allah neve által, kielégülést nyertem *khy'ṣ* által, védelmet élveztem *ḥm'sq* által.").[16] A betűcsoportok vocativusban is állhatnak: *„khy'ṣ iġfir lī"* (*„khy'ṣ* bocsáss meg nekem!")[17] vö. *„rabbanā, iġfir lī"* („Urunk, bocsáss meg nekem!").[18] Máskor azonban semmiféle grammatikai funkciójuk sem határozható meg a mondatban, ilyenkor kizárólag mágikus szerepük van. A *ḥm* betűk különösen gyakran fordulnak elő a szúfi imádságokban így, a mondatszerkezettől függetlenül; és az is előfordul, hogy az imában a *ḥm* betűkapcsolat hétszer ismétlődik, ami szintén mágikus szerepére utal. Például: „Ó Győzelmes, győzd le, aki mesterkedik ellenem gonoszsággal, bilincseld meg lesújtó kezét! *ḥm ḥm ḥm ḥm ḥm ḥm ḥm* Védj meg minket *ḥm'sq* jogán attól, amitől félünk!"[19] A *ḥm* betűkapcsolatot az imák szövegében gyakran követi a *ḤMY* („védelmezni" jelentésű) igegyök valamilyen képzett alakja, amiből arra lehet következtetni, hogy a titokzatos betűk közül ezt a betűkapcsolatot (vagy nevet) Isten védelmező képességével hozzák elsősorban kapcsolatba.[20] Tekintettel arra, hogy az ásatáson talált amulett két fő célt szolgál, 1) szerelem felkeltését; 2) védelmezést, azt gondolom, hogy az összehajtogatott papírra írt „titokzatos betűk" az amulett tartalmával összefüggően védő szerepet töltenek be. Meg kell jegyezni azonban, hogy a *ḥm* betűket a szerelmi varázslatot rejtő papírcsík külső felére írták, nem a védő amulettre. Ez a tény azt a feltevést valószínűsíti, hogy a négy papírcsíkot valóban egyszerre írták, hajtogatták össze ill. egymásba, s varrták a tokba, és az összes szöveget egyetlen amulettnek tekintették. Ezért nem volt jelentősége annak, hogy a betűket pontosan melyik összehajtogatott papírlap külsejére írták.

14 Rādī, S. *Qānūn ṭarīqat as-sāda al-ḥāmidiyya aš-šādhiliyya*. 8, 28.
15 *al-Maǧmūʿa an-nādira li-ṭ-ṭarīqa aš-šādhiliyya*. 90. *Ibid*. 90.
16 *Ibid*. 87.
17 *Ibid*. 105.
18 *Ibid*. 84.
19 *Ibid*. 5. Hasonló példa hétszeri ismétléssel: *ibid*. 141.
20 *Ibid*. 105, 108, 134, stb.

Az amulett szövegének fordítása és értelmezése

Az amulett külsőségeinek ismertetése után most áttérek a tartalmára. Az egyes lapok fordítása után a szövegben található jellegzetes mágikus elemeket értelmezem röviden.

Első lap

> [1] Az irgalmas és könyörületes Isten nevében. [2] Tőle kérünk segítséget. [3] Üdvözítse Isten [4] urunkat, Mohamedet, [5] családját és társait, és adjon nekik békét! [6] Hirdesd ki az embereknek a zarándoklatot, [7] és eljönnek hozzád gyalog, [8] és mindenféle sovány tevén *(ḍāmir)* [9] minden mély résből (Korán 22:27[21]), rés, rés, [10] rés, rés, rés, rés [11] Ha elköltenél mindent, [12] ami csak van a Földön, akkor se tudnád egyesíteni [13] a szíveiket; de Isten [14] egyesítette őket, mert ő hatalmas [15] és bölcs. (Korán 8:63) Ó Istenem! Egyesítsd [16] ʿAdīla-t, a másodfeleség lányát [17] és Ismāʿīl *ibn* [18] *amat Allāh bint Ḥawā*-t (Ismāʿīl-t, Isten szolgálólányának fiát, Éva unokáját!) [19] Meghagyom nektek, szolgái és [20] szellemei ennek a nemes koránversnek, [21] hogy kötődést, szerelmet és [22] szeretetet élesszetek ʿAdīla, a másodfeleség lánya iránt, [23] annak jogán, aki viseli ezt a [24] magasztos és mély koránverset, [25] meghagyom nektek! Vonzzad [26] és fordítsd Ismāʿīl *ibn* [27] *amat Allāh bint Ḥawā*-t [28] szerelemmel és vonzalommal és kötődéssel [29] ʿAdīla-hoz! Ismāīl[22] *ibn* [30] *amat Allāh Ḥawā*-t szerelemmel [31] ʿAdīla-hoz, a másodfeleség lányához! Gyorsan! *(al-waḥā)* [32] Sietve! *(al-ʿaǧal)* Azonnal! *(as-sāʿa)*! Engedelmeskedjetek! [33] Áldjon meg titeket az Isten!

Magyarázat

„Sovány teve" (ḍāmir)
A *ḍāmir* szó mágikus asszociációkat kelt, mivel a szó igei gyökének jelentése „elrejteni, eltitkolni", és a gyökből képzett *iḍmār* (rejtett névvel nevezés) szó a mágikus kézikönyvek gyakran használt *terminus technicusa;* olyan szöveget jelölnek vele, ami „rejtett", vagyis érthetetlen, titkos mágikus neveket tartalmaz. Az *iḍmār* szövegét különböző mágikus eljárások (füstölő égetése stb.) keretében különböző anyagokra (gyertya, papír, emberi test, stb.) írják fel, majd elmondják a megfelelő ráolvasást. Egyetlen *iḍmār* szöveggel különböző varázslatokat lehet végrehajtani, vagyis a felhasználás módja (a ráolvasás, az *iḍmār* szövegének hordozóanyaga) változik, de az *iḍmār* azonos. Tehát az *iḍmār* szövege (a rejtett, titkos nevek) hordozzák a tulajdonképpeni mágikus erőt, amit a különféle eljárásokkal különböző célokra lehet

[21] Az összes Korán-idézet a szerző fordítása.

[22] *Sic.* Az amulett készítője belezavarodott a nevekbe (ʿAdīla anyjának a nevét kellett volna írnia), és eltévesztette a helyesírását is.

felhasználni. Az *iḍmār* kötődhet a Korán szövegéhez, vagyis egy-egy koránszakasznak is lehet *iḍmār*-ja, ilyenkor a szent szöveget egészítik ki mágikus nevekkel.[23]

„Minden mély résből, rés, rés, rés, rés, rés, rés" (min kull faǧǧ faǧǧ faǧǧ faǧǧ faǧǧ faǧǧ faǧǧ ʿamīq)
A *faǧǧ* jelentése hasadék, szakadék, szurdok, szoros. A Koránban a *faǧǧ* szó csak egyszer szerepel, de az amulett szövegében hétszer ismétlődik. A hét mágikus szám, a hétszeri ismétlés azt valószínűsíti, hogy a szónak különleges erőt tulajdonítanak. Következésképp a *faǧǧ* itt mágikus névként értendő. Ezt a feltételezést erősíti, hogy a koránszakaszban közvetlen előtte áll a *ḍāmir* szó, ami itt *iḍmār* (rejtett névvel nevezés) jelentésben is értelmezhető. A repedésekből előbújó démonokkal kapcsolatban lásd alább az amulett második lapjának magyarázatát.

ʿAdīla bint aḍ-ḍurra („ʿAdīla, a másodfeleség lánya"), Ismāʿīl ibn amat Allāh bint Ḥawā („Ismāʿīl Isten szolgálólányának fia, Ḥawā [Éva] unokája")
A mágikus eljárás szükséges eleme a résztvevők megnevezése. A muszlim névadási hagyomány patrilineáris, vagyis az apa nevével jelöli egy személy leszármazását: a mágikus eljárásokban azonban mindig az anya nevét kell megadni. Amennyiben az anya neve ismeretlen, a Ḥawā (Éva) nevet használják.[24] Ez az amulett különleges abból a szempontból, hogy mindkét megnevezett fél anyjának a neve helyettesítő név. *ʿAdīla bint aḍ-ḍurra* jelentése *ʿAdīla,* a másodfeleség lánya. A másodfeleség szó negatív asszociációkat kelt, a *ḍurra* szó a *ḌRR* igegyökből származik, melynek jelentése ártani, kárt okozni. A „másodfeleség lánya" név sértő, de éppen ezért védő funkciója van. Az egyiptomi népi hiedelmeket feldolgozó szakirodalom említi, hogy szokás sértő, vagy taszító néven nevezni elsősorban gyerekeket azért, hogy a „gonosz szemtől", az ártó erőktől megvédjék őket.[25] A férfi, *Ismāʿīl ibn amat Allāh bint Ḥawā* neve anyja és nagyanyja neve helyett is helyettesítő nevet használ, az anyját Isten szolgálólánya (rabszolganője) elnevezéssel jelöli, az anyja felmenőjét pedig *Ḥawā*-nak, vagyis Évának nevezi, ahogyan azt ismeretlen anya esetében szokás. Meglepő, hogy a szöveg nem tartalmaz pontos neveket, hiszen azokban a közösségekben,

[23] Például Naṣṣār, M. *Kitāb ǧawhar al-kušūf fī sirr al-ḥurūf.* 2:130: *iḍmār al-fātiḥa,* ami mágikus nevek segítségével a Korán első fejezete, a *fātiḥa* „szolgáit" hajtja a ráolvasás recitálójának uralma alá, azáltal, hogy a *fātiḥā*-ban szereplő istenneveket többek között héber istennevekkel egészíti ki.

[24] Marzūq, A. *al-Ǧawāhir al-lammāʿa fī istiḥḍār mulūk al-ǧinn*. 5–6. A szerző az előszóban leírja, milyen elengedhetetlen feltételei vannak a mágia gyakorlásának. Ezek között említi, hogy az eljárás alá vont személyt lehetőleg valamilyen módon ábrázolni kell, de ezt helyettesítheti az illető megnevezése, mégpedig a saját és az anyja nevével, vagy az „Éva" helyettesítő névvel.

[25] Erről a szokásról Saber al-ʿAdlī-tól, egyiptomi folkloristától, valamint Fodor Sándortól is hallottam. Lane említi, hogy az egyiptomi gyerekeket gyakran szándékosan mosdatlanul, piszkos ruhában járatták, hogy ezzel védelmezzék őket az „ártó szem" ellen. Vö. Lane, E. W. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians.* Cairo, The American University in Cairo, 2003 (Az 1860-os ötödik kiadás reprintje.) 56–57. A sajátos névadási szokásról iraki kontextusban lásd Thesiger, W. *The Marsh Arabs.* Harmondsworth, Penguin Books 2008, 45.

melyek családi és törzsi leszármazás alapján szerveződnek, a kiterjedt család genealógiájának memorizálása a törzsi hagyomány részét képezi, és a törzsi identitás fontos eleme. Az ásatáson dolgozó idősebb egyiptomi munkások nagy lelkesedéssel igyekeztek azonosítani az amuletten említett párt, és végül arra jutottak, hogy Ismāʿīl az ásatási területen még jelenleg is álló házban egykor lakó Bogdādī család északnyugati szomszédja volt mintegy ötven évvel korábban. Állítólag híres volt kézügyességéről, és két területen tűnt ki tehetségével: vályogtégla-vetésben és a turistáknak szánt szuvenírek készítésében, melyek gyakran ógyiptomi motívumokat használtak fel.[26] Néhány munkás váltig állította, hogy Ismāʿīl feleségét ʿAdīlának hívták, mások azonban erre nem emlékeztek. Tekintetbe véve, hogy az udvarias társalgás normáinak megfelelően az egyiptomiak vonakodnának csalódást okozni beszélgetőpartnerüknek azzal, hogy valamely kérdést megválaszolatlanul hagynának (még akkor is, ha valójában fogalmuk sincs a válaszról), ezeknek a kijelentéseknek csak bizonyos fenntartásokkal szabad hitelt adni.

„Gyorsan! Sietve! Azonnal!" (al-waḥā al-ʿağal as-sāʿa)

A ráolvasások szokásos záróformulája, az egyes szavak után gyakran azt is feltüntetik, hogy hányszor kell azokat elismételni. Már a *Šams al-maʿārif*-ban is megtalálható, bár ott viszonylag ritkán fordul elő.[27] A modern varázskönyvekben szinten minden ráolvasást ez a formula zár.[28]

Második lap

> [1] Az irgalmas és könyörületes Isten nevében. [2] Tőle kérünk segítséget. [3] Üdvözítse Isten urunkat, [4] Mohamedet, családját és társait, [5] és adjon nekik békét! Isten – nincs más Isten [6] csak ő, az élő, a létező; [7] nem fogja el szendergés, se álom; [8] övé ami az égben [9] és ami a földön van; kicsoda [10] tudna közbenjárni őelőtte, hacsak nem az engedélyével? [11] Tudja, hogy mi van előttük [12] és mi van mögöttük, de ők [13] nem fognak fel semmit az ő tudásából, hacsak nem… (Korán 2:255, a mondat vége hiányzik) [14] Úgy szeretik őket, mint amilyen Isten iránti szerelmük; [15] de akik hisznek, erősebbek az Isten iránti szerelemben… (Korán 2:165 a mondat eleje és vége hiányzik) [17] Tedd ʿAdīla szerelmét [18] Ismāʿīl ibn Ḥawā szívébe [19] hogy ne tudjon aludni,

[26] Talán érdemes itt megjegyezni, hogy az aknasírban, ahonnan az amulett előkerült, nagy mennyiségű, gondosan kivágott festett relief fragmentum is előkerült, melyeket nyilvánvalóan a környező sírokból vágtak ki azzal a céllal, hogy a műkincskereskedelemben értékesítsék. A kevésbé sikerült darabokat bedobálták az aknasírba, melyet a szomszédos házak szeméttárolóként használtak. Az európai turisták igényeit kiszolgálandó, a nekropolisz lakói széles körben foglalkoztak műkincskereskedelemmel is.

[27] Cordero 2009, 149. Vö. Būnī, *Šams al-maʿārif*. 87.

[28] Lásd például szinte az összes ráolvasást a következő gyűjteményben: Zinǧī, S. *as-Sirr ar-rabbānī fī ʿulūm ar-rūḥānī*.

[20] és ne tudjon enni [21] és ne tudjon inni [22] és ne tudjon aludni, és ne élvezzen alvást [23] *dḥū budūḥ budūḥ* [24] *budūḥ budūḥ* [25] *Adonáj Cevaot Él* [26] *Saddáj*

Magyarázat

„…nem fogja el szendergés, se álom…"
Az amulett olyan koránszakaszokat tartalmaz, melyek az alvással ill. a szerelemmel kapcsolatosak. A szakaszok kontextusukból kiragadva állnak, jelentőségüket nem az eredeti szövegkörnyezetük adja, hanem azok a szavak, melyek szerepelnek bennük. A „nincs más Isten, csak ő" kezdetű szakasz az ún. Trónvers (Korán 2:255), a Korán legismertebb versei közé tartozik. A Trónvers Isten mindenhatóságát fogalmazza meg, benne a „nem fogja el szendergés, se álom" kitétel természetesen pozitív értelmű. A vers mágikus felhasználása során azonban a szöveg kontextus-függő jelentése érdektelenné válik, kizárólag a felhasználás során nyert értelme fontos. Így a Trónvers gyakorlatilag átokformulává válik, és az álom elűzésére használható. A másik koránversnek (2:165) az elejét és a végét is elhagyta az amulett írója, hiszen itt se a szöveg eredeti jelentése volt fontos, hanem azoknak a részeknek az idézése, melyek a „szerelem, szeretni" szavakat tartalmazzák.[29] A két vers egymás mellé állítása sajátos összefüggést teremt közöttük: az ne tudjon aludni, aki szerelmes; sőt: legyen szerelmes annyira, hogy ne tudjon aludni.

A szerelem felkeltését és az álom „megkötését" (elűzését) egyszerre szolgáló ráolvasások gyakran előfordulnak a mágikus kézikönyvekben. Néhányukban a hasadékokból, a fal réseiből előbújó szellemek és démonok űzik el az álmot: „Gyújtsd lángra, égesd, izgasd és vonzzad ezt-és-ezt … hogy ne aludjon ez-és-ez iránti szerelme miatt … jöjjön elő mind a hetvenkét dzsinn és a háromszáz-hetvenhét sátán a falak repedéseiből, a karjuk rostkötél, az ujjaik vashorgok *(ḫaṭāṭīf)*: ragadják meg *(yaḥṭifū)* ennek-és-ennek a szívét szívdobogással, nyugtalansággal, remegéssel, hogy ne tudjon aludni se éjjel, se nappal, és csak a szerelemre gondoljon…"[30] A falak repedései (*šaqq,* tsz.: *šuqūq*) emlékeztetnek az amulett hétszer ismételt „hasadék, rés" *(faǧǧ)* szavára: „eljönnek hozzád … minden mély résből, rés, rés, rés, rés, rés, rés", ami után a „szerelem" szót többször tartalmazó koránvers következik, majd a ráolvasás maga. A varázskönyvből idézett ráolvasás fényében az amulettet úgy értelmezhetjük, hogy a koránversek és egy mágikus név *(faǧǧ)* hétszeri ismétlése által felidézett szellemek a résekből előjőve szerelmet gerjesztenek és elűzik az álmot.

[29] Ezt a koránverset gyakran idézik szerelmi amulettekben, lásd pl.: *K. ǧawhar al-kušūf* 1:130, ahol az instrukciók szerint a koránidézetet betűkötések nélkül kell leírni, vö. továbbá *ibid.*: 1: 113.

[30] *K. ǧawhar al-kušūf* 1:145. További áloműző szerelmi amulett leírása található pl. *ibid.* 1:118, ill. Zinǧī, S. *as-Sirr ar-rabbānī fī ʿulūm ar-rūḥānī*. 26–27

budūḥ (BDWḤ)
Régi és gyakran használt mágikus szó. Kétféle arab ábécé létezik: a közismert, például szótárakban használt *alifbā'*, amely a hasonló formájú betűket csoportosítja egymás mellé; valamint az ősi *abǧad,* mely a föníciai ábécé jeleinek sorrendjét követi, és következésképp egyezik a héber ábécé betűinek sorrendjével és számértékével. Az *abǧad* első nyolc betűje és azok számértéke a következő: ā=1, b=2, ǧ=3, d=4, h=5, w=6, z=7, ḥ=8. A BDWḤ (szokásos kiolvasása: *budūḥ*) betűk számértéke a páros számok sorát adja (b=2, d=4, w=6, ḥ=8), és általában szerencsét hozó amulettnek tekintik, szemben az 'ǦHZṬ betűket tartalmazó mágikus szóval, melyben a betűk számértéke páratlan számok sora, és szerencsétlenséget idéz elő.[31] A BDWḤ betűket gyakran mágikus kvadrátban kombinálják. (A mágikus kvadrátok általános és részletes tárgyalását lásd az amulett harmadik lapjának magyarázatánál.) A legegyszerűbb kvadrátban, mely már a 13. századi Šams al-maʿārif-ban is megtalálható, a BDWḤ betűk sorrendjét egy 4x4-es négyzetben cserélgetik úgy, hogy a betűk számértéke minden irányból összeadva azonos összeget adjon ki:

ح	و	د	ب
د	ب	ح	و
ب	د	و	ح
و	ح	ب	د

Ḥ	W	D	B
D	B	Ḥ	W
B	D	W	Ḥ
W	Ḥ	B	D

A *Šams al-ma'ārif* a fenti kvadrát több felhasználási módját is ismerteti, például: „Ha azt akarod, hogy a teremtmények elfogadjanak minden dologban … készíts egy ezüst talizmánt, és írd rá a „b" betűt, meg a *budūḥ* szót … és hordjad, mert teljes elfogadást hoz." (p. 401) Ezután közli a pontos használati utasítást: mennyi időn keresztül (40 nap), milyen gyakorlatokat kell végezni, milyen ráolvasást kell ismételni és hányszor, hogyan kell füstölőszert égetni, milyen angyalt ill. démont lehet vele előhívni, mi a hozzá kötődő *iḍmār* (rejtett, titkos szavak sora). A *Šams* a 4x4-es mágikus kvadrát képi ábrázolását is mellékeli. A könyv egy másik fejezete, mely különféle kvadrátokat ismertet, így kezdődik: „Ezek közé tartozik ez a négy betű: b, d, w, ḥ … ha házasodni akarsz vagy megkérni egy nő kezét, és már küldtél hozzá valakit, hogy kérje meg a számodra, és nem fogadták el, akkor fogj egy fehér galambot, és írd le a *budūḥ* szót egy kvadrátba, ahogy korábban már elmagyaráztam, meg a ráolvasást, és kösd a galamb szárnya alá. Aztán küldd el megint a követedet, hogy vigye el a galambot, és amikor megáll a ház ajtajában és kiált a ház népének, en-

[31] Meg kell jegyezni, hogy a páros számértékű betűket *ḥurūf al-basṭ*-nak nevezik (az elengedettség betűi), szemben a páratlan számértékű betűkkel, melyek neve *ḥurūf al-qabḍ* (a szorongás betűi). (Vö. Canaan 2004, 161) A *basṭ-qabḍ* ellentétpár a szúfi misztika alapfogalma. Az ember az Isten felé vezető misztikus úton az Isten iránti szerelmi vágyódásában a földi szerelemhez hasonlóan állandóan a szorongás, izgalom, feszültség, ill. az ellazulás, elengedettség, megnyugvás állapota között hányódik.

gedje el a galambot. Mindig, amikor csak a galamb repül, a nő szerelemre lobban." (p. 526) Ez a leírás is tartalmazza a kvadrát elkészítésének pontos instrukcióit, még részletesebben, mint a korábbi szöveg, és a kvadrát rajzát is.

A BDWḤ betűk két szekvenciára oszthatóak (ḤB és WD), és két rokonértelmű szót adnak ki: *ḥubb* (szerelem) és *wadd* (szeretet). Ennek köszönhető az, hogy a szerelmi mágiában különösen elterjedt a *budūḥ* szó ill. kvadrát használata. Az ásatáson előkerült amulett a szót négyszer ismétli, de nem rendezi kvadrátba, és a betűk sorrendjét se cserélgeti. Mivel azonban a 4x4-es kvadrátban is négyszer írják le a mágikus szót (a betűk sorrendjét mindig megcserélve), a négyszeri ismétlés az amuletten feltehetően a kvadrát négy sorát tükrözi.

Adonáj Cevaot Él Sáddáj[32]

A szöveg utolsó szavai héberül vannak. Az *„Adonáj Cevaot"* (Seregek Ura) és az *„Él Sáddáj"* (Mindenható Isten) bibliai szóösszetételek, [33] de egymás mellett a Bibliában nem állnak. A muszlim varázskönyvekben és amuletteken azonban gyakran találkozhatunk ezzel a formulával (legtöbbször így: *„ehje asher ehje, adonáj cevaot él sáddáj"*: vagyok, aki vagyok, a Seregek Ura, a Mindenható Isten).[34] A héber kifejezések, istennevek használata igen elterjedt a muszlim mágikus szövegekben, hiszen a mágikus gondolkodás az idegennek, érthetetlennek nagyobb erőt tulajdonít, mint a sajátnak és az érthetőnek. Természetesen egy mai egyiptomi falusi varázsló vagy átlagember nem értené ezen szavak jelentését, és nem ismerné fel eredetüket sem.

Harmadik lap

[1] Az irgalmas és könyörületes Isten nevében. Tőle [2] kérünk segítséget. Üdvözítse Isten urunkat, [3] Mohamedet, családját és társait, és adjon nekik békét! [4] Isten – nincs más Isten csak ő, az élő, a létező; nem [5] fogja el szendergés, se álom; övé ami az [6] égben és ami a földön van; kicsoda [7] tudna közbenjárni őelőtte, hacsak nem az engedélyével? Tudja, hogy mi van [8] előttük, és mi van mögöttük, de ők nem fognak fel [9] semmit az ő tudásából, hacsak nem azt, amit ő akar. [10] Trónja átfogja az egeket és a földet [11] és nem teher számára megőrzésük, mert ő magasztos [12] és hatalmas. (Korán 2:255) Nem teher számára megőrzésük mert ő [13] magasztos és hatalmas [A koránvers utolsó mondatát hétszer ismétli, a 13–20. sorokban] [21] Mert Isten a legjobb őrző, és ő a [23] legkönyörületesebb. (Korán 12:64) [23] Isten őrzi őket [24] Isten őrzi őket [25] és nem te

[32] A cikkben szereplő héber szavak átírása fonetikus, nem tudományos.

[33] A Bibliában *Adonáj* helyett természetesen a tetragrammaton áll, amely azonban a zsidó vallás szerint Isten kimondhatatlan neve, így a szöveg olvasása vagy recitálása során rendszerint az *Adonáj* („Úr") névvel helyettesítik. Az amuletten az *Adonáj* szót találjuk kibetűzve, nem a tetragrammatont.

[34] Pl. Zinǧī, S. *as-Sirr ar-rabbānī fī ʿulūm ar-rūḥānī*. 28 (szerelmi amuletten). Lásd továbbá Canaan 2004, 146.

vagy felettük [26] megbízott! (Korán 42:6) [A két koránverset felváltva ismétli (ötször ill. hétszer) az oldal végéig és a következő oldal első sorában. A versek között egy mágikus kvadrát látható, ami a *ḥafīẓ* („őrző") szó betűit variálja.]

Magyarázat

Az amulett a bevezető formulák után a Trónverssel folytatódik, mely a mágikus szövegekben talán leggyakrabban használt koránszakasz. Ezt az *āyāt al-ḥifẓ* (az őrzés versei) követik, vagyis olyan koránszakaszok, mely a ḤFẒ „őrizni" jelentésű igegyök bármilyen képzett alakját tartalmazzák. Egyes versek vagy versrészletek hétszer, ritkábban ötször ismétlődnek (a páratlan számú, általában háromszori vagy hétszeri ismétlés a ráolvasások állandó eleme). Az „őrző-versek" között egy mágikus kvadrát látható, mely Isten egyik nevének (Őrző) betűit cserélgeti.

Isten egyik neve (ḥafīẓ) mágikus kvadrátba írva
A mágikus kvadrát olyan négyszög alakú táblázat, melynek soraiba és oszlopaiba különböző számokat írnak. A számokat összeadva vízszintesen, függőlegesen vagy átlósan ugyanazt az értéket kapjuk. Muszlim szövegekben kb. a 9. század végétől találkozhatunk mágikus kvadrátokkal. A 10. századi „Őszinteség Testvérei" *(Iḫwān aṣ-ṣafā')* nagy enciklopedikus munkájában, melyben a világról való tudás tételes összefoglalását kísérelték meg, a természettudományokat tárgyaló részben, a geometriával foglalkozó értekezésben a síkidomok leírását közvetlen nyolc mágikus kvadrát ismertetése követi, azzal az indoklással, hogy a matematika aritmetikából és geometriából áll, a kvadrát pedig a kettő ötvözése.[35] Ahogyan az egyes síkidomok „sajátosságait" *(ḫawwāṣ)* sorra veszi (oldalak, szögek viszonya, stb.), ugyanúgy a kvadrátok leírása után is ismerteti azok „sajátosságát" *(ḫāṣṣiyya)* és „hasznát" *(manfa'a),* mely ez esetben tisztán mágikus természetű. A nyolc kvadrátból hét számjegyekből áll, a nyolcadik azonban betűkből. A betűknek azonban számértéke is van, így az első és az utolsó kvadrát tartalmát tekintve valójában egyezik egymással, mégha formájukban el is térnek, hiszen a különbség csak az, hogy a nyolcadik betűkkel jelöli az első számértékeit. A nyolcadik kvadrát ábrája után az a megjegyzés áll, hogy „és ilyen módon készítik el azok, akik értenek a talizmánokhoz".[36] Ez a kvadrát az arab ábécé első kilenc betűje (számértékük 1–9) egy 3x3-as kvadrátba írva. A számokat összeadva minden irányból 15-öt kapunk, a betűk azonban nem adnak ki semmilyen értelmes szót. A kvadrát mágikus sajátosságait (szülés könnyítése) csak röviden tárgyalja, mivel, mint a szerző megjegyzi, arról bőven van szó a

[35] *Raṣā'il Iḫwān aṣ-ṣafā'*. 1:109: „Mivel ebben az értekezésben már megmagyaráztunk neked valamennyit a síkidomok sajátosságaiból, és előtte pedig valamennyit a számok sajátosságaiból az „Aritmetikáról szóló értekezés"-ben, szeretnénk elmagyarázni valamennyit kettejük ötvözéséről: ugyanis, ha bizonyos számokat bizonyos síkidomokkal ötvözöl, abból másféle sajátosságok jönnek létre, melyeket az egyik a másik nélkül nem tud létrehozni."

[36] *Ibid*. 1:114

„Talizmánokról és ráolvasásokról szóló értekezés"-ben, mely az enciklopédia utolsó (és egyben leghosszabb) értekezése. Nem azért az utolsó, mintha a legkevésbé volna fontos, ellenkezőleg: amint a mágiát tárgyaló értekezés bevezetője leírja, a megelőző tudományok elsajátítása mind szükséges ahhoz, hogy a tudás keresője lépésről-lépésre haladva, az egyes fokozatokon mind feljebb jutva elérhessen odáig, hogy mágiával foglalkozhasson.[37] Meg kell jegyezni, hogy egyes nyugati kutatók szerint az *Iḫwān aṣ-ṣafāʾ* a mágikus kvadrátokat az univerzum ábrázolásainak tekintette, értelmezésük szerint a különböző számokból álló, de végső soron minden irányból azonos értéket kiadó sorok az univerzum egységét jelképezik: „…the squares were presented as illustrations of the natural harmony of the Universe, and the accompanying text described them as small models of a harmonius Universe…".[38] Az enciklopédia általam használt szövegkiadásában ennek nem találtam nyomát, a kvadrátokat kísérő szöveg mágikus eszközökként mutatja be azokat, a használati utasítások is teljesen praktikusak (hogyan kell leírni, mikor, stb.), filozófiai eszmefuttatásokat egyáltalán nem tartalmaznak. Annak ellenére, hogy a kvadrátok feltételezett működési elve nyilvánvalóan neoplatonikus sajátosságokat mutat, és a számokat-betűket feltehetően az univerzum építőköveinek tekinti, véleményem szerint mégsem jelenthető ki, hogy ezt a nyolc kvadrátot a világmindenség modelljeinek szánták volna. Sokkal inkább mágikus eszközöknek tekintették őket, melyek az univerzum alapelemeinek kombinálása révén fejtik ki hatásukat.

A 12–13. századi varázskönyvekben számos kvadát-készítési technikát találunk, például olyanokat, melyekben az Isten (vagy démon) nevének betűit a mágikus eljárás alá vett személy nevének betűivel kombinálják. A mágikus-misztikus tartalmat kifejező kvadrát készítésének egyik módja az, hogy a kvadrát első sorába Isten valamelyik nevének betűit írjuk, majd a következő sorokat úgy töltjük ki számokkal (a számok nem ismétlődhetnek), hogy a számokat összeadva minden irányból azt az értéket kapjuk, ami az istennév betűinek számértéke. Egyszerűbb kvadrátokban csak az istennév betűit cserélgetik hasonló módon (tehát ezekben a kvadrátokban a betűk=számjegyek ismétlődnek).

Az amulett 4x4-es kvadrátja ugyancsak hosszú múltra tekint vissza, mivel több leírását is megtaláljuk a *Šams al-maʿārif*-ban, mely közli a kvadrát elkészítésének módját, és a *ḥafīẓ* névvel készíthető további, sokkal bonyolultabb kvadrátokat is (*Šams al-maʿārif,* pp. 174–175, 466). A *ḥafīẓ* szó betűinek számértéke: 998 (ḥ=8, f=80, y=10, ẓ=900). Az amuletten szereplő kvadrát hibás (nem minden sor ad ki

[37] *Ibid*. 4:283

[38] Cammann, Sch. „Islamic and Indian Magic Squares. Part I." *History of Religions* 3 (1969) 190. A folytatásban leírja, hogy egy idő után az „univerzum-modelleket" kezdték úgy tekinteni, minta „univerzális erővel" bírnának, „and the next step was to use them for making magic charms and talismans" (p. 199) – holott láthattuk, hogy eredeti kontextusukban is mágikus célra, talizmánként használták őket. Vagyis nem arról van szó, hogy az *Iḫwān aṣ-ṣafāʾ* eredetileg tisztán elméleti, filozofikus tanításai mintegy devalválódtak volna az idők során, míg végül primitív okkultizmusba fulladtak. Ellenkezőleg, az *Iḫwān aṣ-ṣafāʾ* eleve a mágikus-misztikus (okkult) tudást tartotta a tudományok csúcsának, amint az az enciklopédia felépítéséből és a már említett magyarázó szövegeiből is kitűnik.

azonos számértéket), és bár az amulett írója szemlátomást megpróbálta kijavítani – hat betűt is átírt – mégsem járt sikerrel. A kvadrát betűkkel és számértékekkel helyesen így nézne ki:

Negyedik lap

ظ	ي	ف	ح
ف	ح	ظ	ي
ح	ف	ي	ظ
ي	ظ	ح	ف

900	10	80	8
80	8	900	10
8	80	10	900
10	900	8	80

[1] …a legjobb őrző és ő a legkönyörületesebb. [2] Isten átfogja őket hátulról. [3] Ez dicsőséges Korán egy jól őrzött [4] táblán. (Korán 85:20–22) [Ez a korán-szakasz ismétlődik hétszer a 2.–14. sorban, bár az amulett írója kétszer is téved a másolás során, és kihagy szavakat.] [14] Az irgalmas és könyörületes Isten nevében! [15] Mondd: Ő, az Isten egyetlen! Isten az örökkévaló! [16] Nem szül és nem születik, és nincsen hozzá fogható semmi! (Korán 112:1–4) [17] Az irgalmas és könyörületes Isten nevében! Mondd: [18] Menedéket keresek a hajnalhasadás Uránál, annak a gonoszságától, amit teremtett, [19] és a sötétségtől, mikor mindent elborít, és azoknak a gonoszságától, [20] akik csomókra fújnak, és az irigyek gonoszságától, [21] mikor irigykednek. (Korán 113:1–5) Az irgalmas és könyörületes Isten nevében! [22] Mondd: Menedéket keresek az emberek Urá-nál, az emberek királyánál, [23] az emberek Istenénél a suttogó, a rejtőzködő gonoszságától, aki [24] suttog az emberek szívébe a dzsinnek [25] és az emberek közül. (Korán 114:1-6) …őrzőként minden lázadó sátán ellen. (Korán 37:7) [26] …és őrzőként, ez a hatalmas, a mindentudó határozata. (Korán 41:12) …és megőriztük őket minden átkozott sátántól (Korán 15:17) [28] Mi küldtük le az üzenetet, és mi vagyunk azok, akik megőrzik azt. (Korán 15:9) [29] Mi küldtük le az üzenetet, és mi vagyunk azok, akik megőrzik azt. (Korán 15:9) …van nálunk egy írás, ami megőriz (50:4) [30] Egy lélek sincs, aminek ne volna őrzője. (Korán 86:4) …őrzőként, [31] ez a hatalmas, a mindentudó határozata. (Korán 41:12) Mi küldtük le az üzenetet, [33] és mi vagyunk azok, akik megőrzik azt. (Korán 15:9) Isten őrzi őket [34] és nem te vagy felettük megbízott! (Korán 42:6) Isten átfogja őket [35] hátulról. Ez dicsőséges Korán [36] egy jól őrzött táblán. (Korán 85:20–22) Üdvözítse Isten urunkat, [37] Mohamedet, családját és társait, és adjon nekik békét! [38] [mágikus jelek]

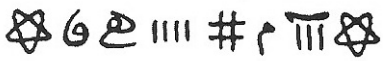
Magyarázat

Menedékkérő koránversek

A Korán utolsó két szúrája, melyek a „Menedéket keresek…" kifejezéssel kezdődnek, menedékkérő verseknek szokás nevezni. A koránkommentárok különböző hagyományokat idéznek, melyek szerint maga Mohamed is ellenvarázslatként használta ezeket a szúrákat az ellene ármánykodó zsidó szolgája ellen, aki tizenegy varázscsomót kötött egy kötélre, majd elrejtette azt egy kútban, és ezzel a mágikus praktikával megbetegítette Mohamedet. Isten azonban elküldte Mohamedhez Gábriel arkangyalt, aki megtanította neki ezt a két szúrát – melyek összesen tizenegy versből állnak – és mikor Mohamed recitálta a szöveget, minden egyes vers elhangzása után felbomlott egy a varázscsomókból, így hatástalanítva a zsidó szolga rontó varázslatát.[39]

Mágikus jelek

Az oldal alján látható mágikus jelsorozat „Salamon hét pecsétje" néven ismert. Bár ez az elnevezés nem található meg a *Šams al-ma'ārif*-ban, a jelsorozat azonban igen.



A *Šams* szerint ezek a jelek írják le Isten rejtett nevét. Būnī egy teljes fejezetet szánt a jelek magyarázatának, azonban a jelek olvasatát, vagyis a név kiejtését nem közölte: „Elmagyarázok neked valami keveset ezekről a jelekről, hogy megértsd kiválóságukat és áldásosságukat: három könyvből származnak, a Tórából, az Evangéliumokból és a Koránból, de hogy arabul hogyan kell kiejteni őket, azt kizárólag csak a misztikus tudással bírók *('ārif)* tudják, akik ezt a tudást szóban, mesterről tanítványra hagyományozzák."[40] Az *'ārif* szúfi terminus, a misztikus tudás vagy megtapasztalás *(ma'rifa)* birtokosát jelöli. Ez a szóhasználat, valamint a rejtett tudás átadásának intim módja (szóban, mesterről tanítványra) nyilvánvalóan szúfi hatást mutat, hiszen a szúfi mester is személyre szólóan, súgva hagyományoz istenneveket a tanítványának, abból a célból, hogy azt a magányos *ḏikr*[41] során ismételgesse. Būnī idéz egy hosszú, ʿAlī-nak tulajdonított verset is, mely más istennevek mellett ezeket a mágikus jeleket is leírja, az egyes jeleket vagy piktogramként (pl. létra, ujjak), vagy arab betűkként értelmezve *(hā', mīm, wāw)*. A jelek között szereplő csillag a különböző kéziratokban vagy ötágú, vagy hatágú; az amuletten ötágú. Az ásatáson előkerült amulett abban tér el a *Šams* különböző kézirataiban található ábrázolásoktól, hogy azokban általában egy csillag szerepel a jelek között, míg a vizsgált amulett első és utolsó jele is egy-egy csillag (az amuletten tehát nyolc jel látható). Meg kell jegyezni azonban, hogy a *Šams*-ban idézett vers szövege szerint a jelsorozat egy ötágú csillaggal kezdődik,

[39] Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī: *ad-Durr al-manṯūr fī t-tafsīr al-ma'ṯūr*. 6 vols. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya. 1990. 6:716–717

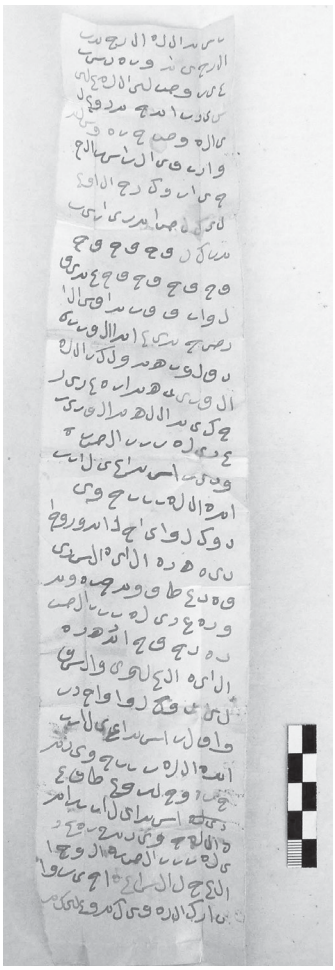
[40] Cordero 2009, 186; vö. Būnī, *Šams al-ma'ārif*. 91.

[41] A *ḏikr* tipikus szúfi szertartás, mely során egyedül vagy csoportban Isten neveit ismételgetik addig, amíg a résztvevők vallási eksztázisba nem kerülnek.

és ugyanazzal végződik: „a vége ugyanaz, mint a kezdete, ötágú pecsét [=csillag]" – éppen úgy, mint az amuletten.[42] A jelsorozat különben úgy hét, mint nyolc jellel, pentagrammal és hexagrammal is gyakran fordul elő amuleteken.[43]

Átírás

A könnyebb olvashatóság kedvéért a szöveget tagoltam, a betűket diakritikus pontokkal láttam el.



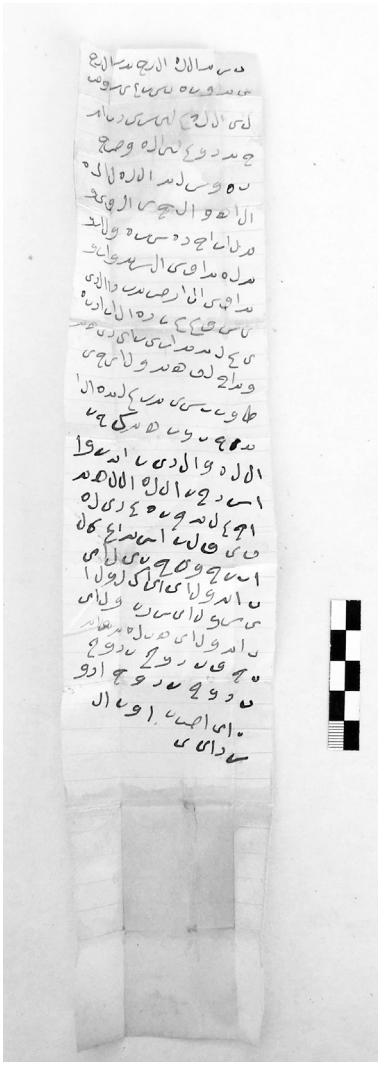
4. kép. Első lap

[Első lap]

1 بسم الله الرحمن
2 الرحيم وبه نست
3 عين وصلى الله على
4 سيدنا محمد وعل
5 ى اله وصحبه وسلم
6 واذن في الناس بالح
7 ج ياتوك رجالا وع
8 لى كل ضامر ياتين
9 من كل فج فج فج
10 فج فج فج عميق
11 لو انفقت ما في الا
12 رض جميعا ما الفت بي
13 ن قلوبهم ولكن الله
14 الف بينهم انه عزيز
15 حكيم اللهم الف بين
16 عديلة بنت الضرة
17 وبين اسماعيل ابن
18 امة الله بنت حوى
19 توكلوا يا خدام وروحا
20 نية هذه الاية الشري
21 فة بعطف ومحبة وم
22 ودة عديلة بنت الض
23 رة بحق حامل هذه
24 الاية العلوى والسف
25 لى توكلوا واجذب
26 واقلب اسماعيل ابن
27 امة الله بنت حوى بم
28 حبة وجلب وعطف ع
29 ديلة اسمايل[44] ابن ام
30 ة الله حوى بمحبة عد
31 يلة بنت الضرة الوحا
32 العجل الساعة اجيبوا
33 بارك الله فيكم وعليكم

[42] Būnī, *Šams al-ma'ārif*. 90; Cordero 2009, 185.

[43] Canaan 2004, 169-170; Porter, V. „Islamic Seals: Magical or Practical?" in In: Savage-Smith, E. (ed.), *Magic and Divination in Early Islam*. Aldershot: Ashgate 2004. 198, 200. A jelsorozat esetleges ékírásos előzményéről lásd Winkler, H. A. *Siegel und Charaktere in der Mohammedanischen Zauverei*. Graz: Geheimes Wissen. 2006 (az 1930-as kiadás reprintje). 214.



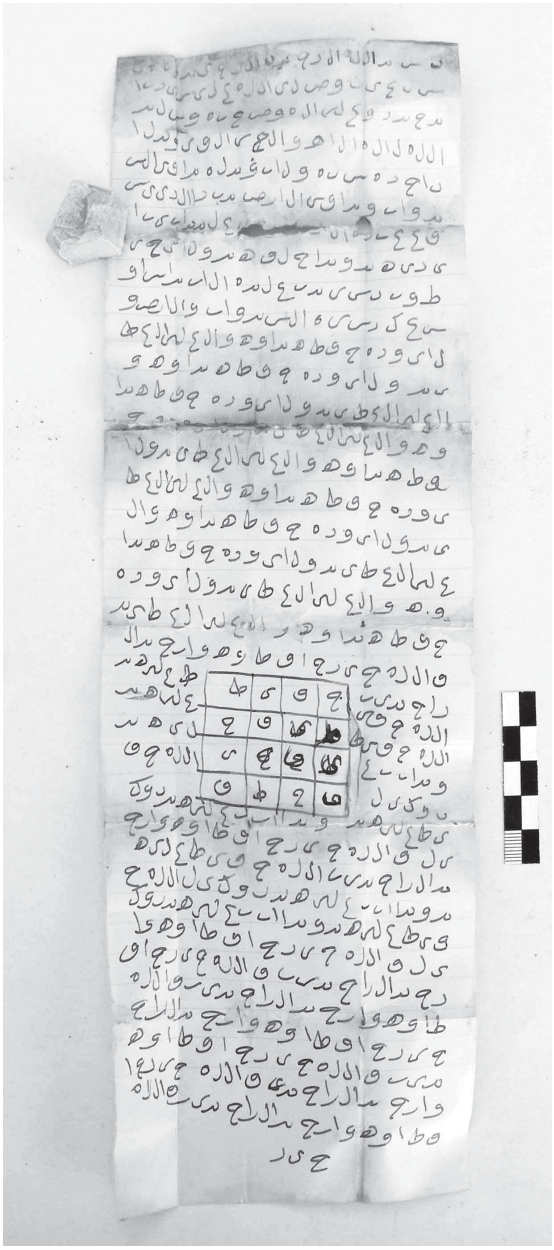
5. kép. Második lap

[Második lap]

1 بسم الله الرحمن الرح
2 يم وبه نستعين وص
3 لى الله على سيدنا م
4 حمد وعلى اله وصح
5 به وسلم الله لا له[45]
6 الا هو الحي القيو
7 م لا تاخذه سنة ولا نو
8 م له ما في السموات و
9 ما في الارض من ذا الذي
10 يشفع عنده الا باذنه
11 يعلم ما بين ايديهم
12 وما خلفهم ولا يحي
13 طون بشيء من علمه الا
14 محبونهم[46] كحب
15 الله والذين امنوا
16 اشد حبا لله اللهم
17 اجعل محبة عديلة
18 في قلب اسماعيل
19 ابن حوى حتى لا ي
20 نام ولا يا[47] ياكل ولا
21 يش[48] ولا يشرب ولا ي
22 نام ولا يهن[49] له منام
23 د ح و ب د و ح ب د و ح
24 ب د و ح ب د و ح ادو
25 ناي اصباوت ال
26 شدايي

44 Sic. Helyesen اسماعيل.
45 Sic. Helyesen لا اله.
46 Sic. Helyesen يحبونهم.
47 Dittográfia.
48 Dittográfia.
49 Sic. Helyesen يهنأ.

[Harmadik lap]

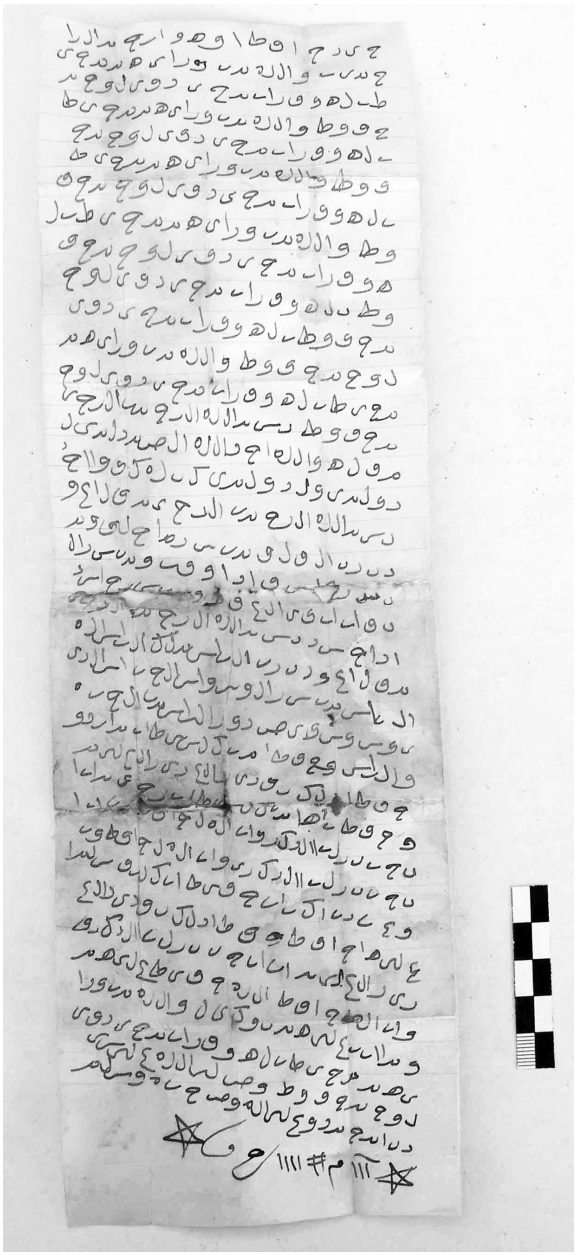


6. kép. Harmadik lap

1 بسم الله الرحمن الرحيم وبه ن
2 ستعين وصلى الله على سيدنا
3 محمد وعلى اله وصحبه وسلم
4 الله لا له[50] الا هو الحي القيوم لا
5 تاخذه سنة ولا نوم له ما في الس
6 موات وما في الارض من ذا الذي يش
7 فع عنده الا باذنه يعلم ما بين ا
8 يديهم وما خلفهم ولا يحي
9 طون بشيء من علمه الا بما شاء و
10 سع كرسيه السموات والارض و
11 لا يئوده حفظهما وهو العلي العظ
12 يم ولا يئوده حفظهما وهو
13 العلي العظيم ولا يئوده حفظهما
14 وهو العلي العظيم ولا يئوده ح
15 فظهما وهو العلي العظيم ولا
16 يئوده حفظهما وهو العلي العظ
17 يم ولا يئوده حفظهما وهو ال
18 علي العظيم ولا يئوده حفظهما
19 وهو العلي العظيم ولا يئوده
20 حفظهما وهو العلي العظيم
21 فالله خير حافظ[51] وهو أرحم ال
22 راحمين
23 الله حفي [ح][ف][ي][ظ] ظ عليهم
24 الله حفيظ [ي][ظ][ح][ف] عليهم
25 وما نت[52] ع [ظ][ي][ف][ح] ليهم
26 بوكيل [ف][ح][ظ][ي] الله حف
27 يظ عليهم وما انت عليهم بوك
28 يل والله خير حافظا وهو ارح
29 م الراحمين الله حفيظ عليه
30 م وما انت عليهم بوكيل الله ح
31 فيظ عليهم وما انت عليهم بوك
32 يل والله خير حافظا وهو ا
33 رحم الراحمين والله خير حاف
34 ظا وهو ارحم الراحمين والله
35 خير حافظا وهو ارحم الراح
36 مين والله خير حافظا وه
37 و ارحم الراحمين والله خير حا
38 فظا وهو ارحم الراحمين والله
39 خير

[50] Sic. Helyesen اله.
[51] Sic. Helyesen حافظا.
[52] Sic. Helyesen وما انت.

[Negyedik lap]



7. kép. Negyedik lap

1 خير حافظا وهو ارحم الرا
2 حمين والله من ورائهم محي
3 ط بل هو قران مجيد في لوح م
4 حفوظ والله من ورائهم محيط
5 بل هو قران مجيد في لوح مح
6 فوظ والله من ورائهم محيط
7 بل هو قران مجيد في لوح محف
8 وظ والله من ورائهم محيط بل
9 هو قران مجيد في لوح محف
10 وظ بل هو قران مجيد في لوح
11 محفوظ بل هو قران مجيد في
12 لوح محفوظ والله من ورائهم
13 محيط بل هو قران مجيد في لوح
14 محفوظ بسم الله الرحمن الرحي
15 م قل هو الله احد الله الصمد لم يل
16 د ولم يولد ولم يكن له كفوا اح
17 د بسم الله الرحمن الرحيم قل اعو
18 ذ برب الفلق من شر ما خلق وم
19 ن شر غاسق اذا وقب ومن شر ال
20 نفاثات في العقد ومن شر حاسد
21 اذا حسد بسم الله الرحمن الرحي
22 م قل اعوذ برب الناس ملك الناس اله
23 الناس من شر الوسواس الخناس الذي
24 يوسوس في صدور الناس من الجنة
25 والناس وحفظا من كل شيطان مارد و
26 حفظا ذلك تقدير العزيز العليم
27 وحفظناها من كل شيطان رجيم انا
28 نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون انا
29 نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
30 وعندنا كتاب حفيظ ان كل نفس لما
31 عليها حافظ حفظا ذلك تقدير الع
32 زيز العليم انا نحن نزلنا الذكر و
33 انا له لحافظ[53] الله حفيظ عليهم
34 وما انت عليهم بوكيل والله من ورا
35 يهم محيط بل هو قران مجيد في
36 لوح محفوظ وصلى الله على سي
37 دنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم
38 [mágikus jelek]

[53] Sic. Helyesen لحافظون.

Absztrakt

A Thébai Nekropolisz óegyiptomi sírjait évszázadokkal ezelőtt arab törzsek vették birtokukba. Kezdetben csak a sírokat használták lakóhelyként, majd vályogépítményeket emeltek a sírok elé és fölé, míg végül a temetőkörzet sajátos szerkezetű muszlim településsé alakult át, melynek lakossága ezer szállal kötődött a régészeti lelőhelyhez, abban és abból élt. Mindez zavarta a feltárási munkákat egyfelől, a turizmust másfelől, ezért az Egyiptomi Régészeti Hatóság döntését követően a települést lerombolták, a lakosságot kitelepítették. Ledózerolt házaik törmeléke, személyes és használati tárgyaik összekeveredtek az óegyiptomi emlékekkel, modern leletek tömegével töltvén meg az ókori sírokat.

A modern leletek egy része olyan személyes tárgyakat tartalmaz, melyek nehezen hozzáférhetőek európai kutatók számára. Ilyenek mindenekelőtt az amulettek és más mágikus eszközök, melyek bár nagyon elterjedtek az egyiptomi parasztság körében, használatukat titkolni igyekeznek. A cikk egy különösen érdekes, négy lapból álló amulett szövegét értelmezi, visszavezetve azt középkori forrásokra.

Kulcsszavak
arab mágia, szúfi miszticizmus, amulett, mágikus kvadrát, egyiptomi folklór, Felső-Egyiptom, Théba nyugati partja, népi hiedelmek

Abstract
'Put her love in his heart, so that he could neither sleep, neither eat, nor drink!' *An Arabic love charm found at the Theban necropolis.*

The article discusses a modern Arabic amulet found in a shaft tomb in the excavation area of TT 184. In modern times the Theban necropolis was inhabited by clans who occupied the tombs and built mud-brick houses over them. The houses were demolished by the Egyptian Archaeological Authorities, and their inhabitants were moved to a nearby settlement. The debris of their demolished houses mingled with Ancient Egyptian remains, just as their inhabitants used to live in intrinsic connection with the tombs of the necropolis. The ethnographic research of this coexistence is still very incomplete. Modern findings can certainly shed light on the culture of this community that mostly disappeared.

The peculiarity of the amulet under discussion is that it employs a great variety of magical devices that can be traced back to medieval sources and parallels. It is a good example of the conservative nature of magical tradition that preserves and applies methods and formulae whose origin has become obliterated, like words in Hebrew that this amulet contains.

Keywords
Arabic magic, Sufi mysticism, Amulet, Magic square, Egyptian folklore, Upper Egypt, Theban West Bank, popular beliefs

Vanner Szandra

A folytonosság szerepe az egyiptomi királyideológiában

Az egyiptomi királyfelfogás központjában állt a *maat*, az igazságosság. Ez jelentette a rendet, a békét és a jólétet. Az uralkodóknak hatalomra kerülésükkor elsődleges feladatuk volt ennek megújítása és fenntartása.

Hogyan biztosíthatja a király a folytonosságot? A kérdés vizsgálatához olyan uralkodói attribútumokkal rendelkező isteneket veszünk sorra, mint Ré, Ozirisz és Hórusz. Továbbá érdemes átnézni az egyes királylistákat, a korábbi uralkodókhoz fűződő viszonyt. Elsősorban a 18. dinasztia, az Amarna-korszak kiemelésével vizsgálom meg a kérdést történeti szempontból.

Ré és Ozirisz mint a folytonosság megtestesítői

A folytonosság fontos szerepet kap az istenekről szóló történetek esetében is. A *maat* megszakadása és annak későbbi helyreállítása tűnik szembe elsősorban. Mely uralkodói istenekhez kapcsolhatók az ilyen jellegű történetek? Milyen formában jelenik meg a folytonosság?

Az olyan isteneknél, mint Ré és Ozirisz is látható, hogy valamilyen teremtő vagy termékenységi erő kötődik hozzájuk. A nap mozgására gondolva is a rend fenntartásának feladata emelkedik ki. A napisten dolga, hogy minden hajnalban megújítsa a teremtést, majd pedig éjszakánként átlépve a túlvilágra ő maga is megújuljon.[1]

A napra tehát mint teremtő erőre tekinthettek az ókori Egyiptomban, így általánosságban a világ megalkotásáról szóló történetek is hozzá kapcsolódnak. A héliupoliszi világkép alapján is azt láthatjuk, hogy Atum (Ré) az Ősvízből emelkedett ki, mint a felkelő nap, aki az abszolút létezéssel – de a nem léttel – is azonos. Az Ősdombon megállva teremtette meg Sut és Tefnutot. Az ő gyermekeikként jött a világra Geb és Nut, akiket Ozirisz, Ízisz, Széth és Nephtüsz követett.[2]

A denderai teremtéstörténetben is az Ősvízen lebegve jelenik meg a napisten, Ré. Az isten gyermek képében jelenik meg egy lótuszban ülve. A virág a vízből emelkedik ki, és a gyermekisten szemét kinyitva hozza el a világosságot, a fényt, a teremtő erőt a világba.[3]

[1] Hornung, Erik: *Akhenaten and the Religion of Light,* Ithaca and London, Cornell University Press, 1999, 19–20.

[2] Assmann, Jan: *The Search for God in Ancient Egypt,* Itacha – London, Cornell University Press, 2001, 119.

[3] Moldován-Tóth Boglárka: „»Ó, szépséges és friss az arany« Egy dal Hathorhoz, Dendara úrnőjéhez." *Ókor,* 2006/2. 38.

A felsorolt elképzelések alapján látható, hogy bár nem volt egységes kép az ókori Egyiptomban a világ megalkotásáról, közös pont mégis található benne: minden esetben van egy ősállapot, melyben a teremtő megjelenik és véghezviszi az alkotást.[4] Atum és Ré lényegében ugyanazt testesítik meg: a napot, vagyis magát a teremtéshez szükséges erőt.

A teremtőistennek tehát több neve is lehet. Egyrészről lehet Heperi, aki a létezővé válást jelenti, a folyamat kezdetét, míg Atumnak nevezve a befejezettségre, a mindenségre utal.[5] A ciklikusság hasonló a nap égi útját tekintve: napfelkeltekor az isten maga Heperi, a szkarabeusz, vagyis az újjászületés jelképe. Rét ilyen esetben gyermekként szokták ábrázolni. Napnyugtakor pedig Atummal azonos, a befejezettséggel, aki idős férfi formájában az emberi élet végét jelentheti. A nap tehát mindennek a kezdete és a vége, lényegében egy körként képzelhetjük el útját, mely ugyancsak a folytonosságra utalhat.

Az aranykor-mítoszokban is ezt a folytonosságot láthatjuk, hiszen a napisten uralja elsőként a világot. Helyét később Su veszi át, majd őt követve utódja, Geb, végül pedig Ozirisz kerül az istenek trónjára. Széth azonban meggyilkolja Oziriszt, megszakítva a rendet, és elszabadítva ezzel a káoszt. Hórusz később bosszút áll apja gyilkosán, és ő lesz az új király, a rend pedig ismét helyreáll. A körforgás tehát egyértelmű: a hatalom, mely a teremtőistentől indul, minden uralkodóban újjászületik.[6]

A teremtés Ozirisz esetében is megjelenik. Az istent gyakran azonosítják a Nílussal, melynek áradása a világ megalkotását is jelképezheti. A víz tehát kapcsolható a teremtéshez, és ilyen formán a világot megalkotó istenhez is köthető.[7] A két fivér története[8] is erre utalhat, melyben az idősebb testvért felesége félrevezeti, ezért meg akarja gyilkolni öccsét. A fiatalabb fiú Ré-Harahti segítségét kéri az igazságtalansággal szemben. Az isten pedig vizet teremt kettejük közé, megvédve így az ártatlanul megvádolt fivért.

Oziriszhez a gabona is kapcsolható, vagyis maga az élet forrása. Denderában például az látható, hogy az isten kápolnájánál rendezett ünnepségek alapjául egy

4 Bickel, Susanne: „Altägyptische Schöpfungsvorstellungen im Kult: Mythos, Text und Bild." In: Luiselli, Maria Michela – Mohn, Jürgen – Gripentrog, Stephanie (szerk.): *Kult und Bild. Die bildliche Dimension des Kultes im Alten Orient, in der Antike und in der Neuzeit,* Diskurs Religion Bd. 1., Würzburg, Ergon Verlag, 2003, 42–43.

5 Assmann (2001): 120.

6 Assmann (2001): 122. Ozirisz újra megtestesül fiában, erre utalhat a PT 364, melyben a túlvilág urát Hórusz *ka*-jaként említik. (Allen, James: *The Ancient Egyptian Pyramid Texts,* Atlanta, Georgia, SBL Press, 2015.)

7 Assmann (2001): 122; Bickel: i. m. 44.

8 A történet a 19. dinasztia korából származik. Első megjelenése: Gardiner, Alan H.: *Late Egyptian Stories*, Bibliotheca Aegyptiaca I, Bruxelles, Édition de La Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1932, 9–29. Magyar nyelven is olvasható: Dobrovits Aladár – Kákosy László (szerk.): *A paraszt panaszai: óegyiptomi novellák,* Budapest, Magyar Helikon, 1963, 57–67.

gabonából készült figura szolgálhatott, melyet aztán el is temettek. Hasonlók kerültek elő magánsírokból is, vagyis az elmúlás egyben az újjászületésre is utalhat.[9]

Ozirisz történetében[10] – melyet Plutarkhosz jegyzett fel az 1–2. században, az Ízisz-kultusz kapcsán – szintén megjelenik az újjászületés fontossága. Az isten uralkodása alatt béke volt az országban, az ellentéteket nem fegyverrel, hanem jó szóval oldotta meg, és a föld megművelésére is megtanította az embereket. Azonban még ez a tökéletesnek látszó királyság sem maradhatott fenn sokáig, hiszen Tüphón (ti. Széth) összeesküvést szőtt testvére ellen, hogy a trónt megkaparinthassa. Fivérét egy ládába zárva a Nílusba vetette. A folytonosság tehát megszakadt.[11]

Ozirisz ugyan a halállal hozható kapcsolatba, mégsem harcias istenség, sőt a fentiek alapján a gyengeség is jellemző rá. Ugyanez a vonás tűnik ki Rét vizsgálva is. Az Égi Tehén mítoszában például az olvasható, hogy a napisten uralkodása végén az emberek lázadásban törnek ki. Hasonló az az eset, amikor egy lázadás miatt Ré Szahmetet, a harcos természetű istennőt küldi az emberiség elpusztítására. Az oroszlán alakban megjelenő Szahmet azonban nem tudja véghezvinni küldetését, mert az istenek csellel eltérítik céljától. Ez a motívum jelenhetett meg Ré templomainál, amelyeket általában szent tóval vettek körbe. A víz az istennő égető dühének csillapítására szolgálhatott.[12]

A gyengeség miatt segítő társra van szüksége mind Rének, mind Ozirisznek. Az előbbi kapcsán a napbárkában utazó csillagok és istenek jelentik ezt. Különösen kiemelkedő Maat istennő, vagy a denderai felfogás szerint Hathor.[13]

Hathor esetében azt láthatjuk, hogy az istennő kettős helyet foglal el Ré mellett. Egyrészről az isten lányának tekinthető, aki a lótuszban ülő napisten Ősvízbe hullott könnyéből született. Azonban ő Ré anyja is, aki szarvain emeli az égbe a napkorongot.[14]

Ré védtelenségét erősíti legnagyobb ellensége, a káoszt megtestesítő Apóphisz képe. A napistent gyakran ábrázolták Nagy Kandúrként, aki elpusztítja ellenfelét, azonban ezt az ábrázolást a 21. dinasztia korától nőstény macska váltja fel.[15] A napbárkában megjelenik Széth is, aki szintén Apóphisz legyőzőjeként tűnik fel. Az isten tehát szintén Ré védelmezője. Hórusz és Széth történetében[16] Ré-Harahti maga kéri Ozirisz fiától, hogy adják neki a bűnös istent.

9 Schreiber Gábor: „Az isten sír." *Ókor,* 2008/7. 29–39. 30–32.

10 Angol és ógörög nyelven: Griffiths, Gwyn J.: *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, University of Wales Press, 1970, 118–250. A mű magyar nyelven is olvasható: Plutarkhosz: *Iszisz és Oszirisz*. Ford.: W. Salgó Ágnes, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1986.

11 Griffiths (1970): 13.

12 Moldován-Tóth (2006): 38, Liptay Éva: „Oroszlánból macska: Basztet kultusza a líbiai korban." *Ókor,* 2014/3. 6.

13 Assmann, Jan: *Death and Salvation in Ancient Egypt,* Ford.: David Lorton, Itacha – London, Cornell University Press, 2005, 25.

14 Moldován-Tóth (2006): 38–39.

15 Liptay (2014): 7.

16 A ma ismert formája a Ramesszida korban keletkezhetett, de valószínűsíthető, hogy már sokkal ko-

Az elképzelés szerint Apóphisz a tekintetével állítja meg a bárkát napkelte előtt, vagyis a folytonosság veszélybe kerül. Ré egyedül nem tud szembeszállni a szörnyeteggel, hiszen nem rendelkezik harcias attribútumokkal. Széthnek számos hibáját ismerjük már csak az említett Ozirisz-történet kapcsán is, mégis a kiemelkedő istenek közé tartozott az ókori Egyiptomban. A káosz köthető hozzá is, azonban más kontextusban, mint Apóphiszhoz. Az utóbbit sosem nevezték istennek, és nem is tartották született teremtménynek, csupán a kései korból ismert, esnai szövegek utalnak arra, hogy Neith istennő Ősvízbe hullott köpetéből jött létre.[17]

Széth szerepe a napbárkában esetleg lehet Ré egyik aspektusa is, aki a harciasságot testesíti meg. Lényegében ő az erő, mely képes szembeszállni a káosszal, hiszen részben magában hordozza azt. A naphimnuszok például csak Rét említik meg Apóphisz legyőzésével kapcsolatban, más istenről nem beszélnek. A 20. dinasztiai Szétnaht egyenesen Heperi-Széthnek nevezte magát, vagyis a szoláris vonás itt összekapcsolódott a harcias isten alakjával.[18]

A termékenységi istenekhez általánosságban a pusztítás is kapcsolódik. Ozirisz esetében ilyesmi nem látható, sőt sokkal inkább úgy tűnik, hogy Réhez hasonlóan neki is Széth testesíti meg az erős, harcias oldalát. Míg Ozirisz az abszolút élet, addig fivére annak ellentéte, a halál megtestesítője. Ebben a kontextusban az Ozirisz-történet öngyilkosságot ábrázol, mellyel a káosz elszabadul, önállóvá válik. Lényegében ezzel a folyamattal hozza Széth a halált a világba.[19]

Ozirisz esetében a fiát, Hóruszt is megemlíthetjük védőistenként,[20] ugyanakkor elsősorban Ízisz emelkedik ki ebben a szerepben.[21] Az istennő – Plutarkhosz leírása szerint – a bübloszi palotában találja meg a férjét őrző ládát. Megpróbálja elrejteni ugyan, de Széth rátalál, és darabokra szaggatja dühében Ozirisz testét, vagyis a rend továbbra sem tud helyreállni. A maradványokat szétszórja a világban, azonban Ízisz ismét kutatásba kezd. Az istennő, ahol megtalált egy testrészt, sírt emeltetett Ozirisz számára, ezzel megtévesztve Széthet. Ebből is az istennő védelmező szerepe tűnik ki.[22]

Szülei szenvedését később Hórusznak kell megbosszulnia, vagyis a történeti idő uralkodójának. Hórusz és Széth küzdelmeit írja le az a történet, melyben bár a sólyomisten szeme megsérül, mégis sikerül legyőznie az ellenfelét. A szem megsérülése utalhat a gyengeségre, ami Oziriszre és Rére is annyira jellemző. Hórusz

rábban beépült történetről beszélhetünk. Első kiadása: Gardiner: i. m. Magyar nyelven olvasható: Dobrovits – Kákosy: i. m. 75–88.

17 Velde, Herman Te: *Seth, God of confusion; a study of his role in Egyptian mythology and religion,* Leiden, E.J. Brill, 1967, 100–104.

18 Uo. 105–107; Harmatta János (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia,* Budapest, Osiris Kiadó, 2003, 64.

19 Velde (1967): 95–97.

20 Például PT 701A, PT 230 stb. (Allen: i. m. 19, 294).

21 Ez jelenik meg a Nagy Ozirisz himnuszban is. (Lichtheim, Miriam: *Ancient Egyptian Literature Volume II.: The New Kingdom,* Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1976, 81–86.)

22 Griffiths (1970): 18–21.

azonban a másik két istentől eltérően maga is úrrá tud lenni a káoszon. Ugyanakkor az is kiemelhető a történettel kapcsolatban, hogy Széth, miután kitépte a szemgolyóit, a földbe ásta, és azokból lótuszvirág nőtt ki, mely a szoláris vonásait jelképezi. Hórusz ép szeme ugyanakkor a nappal, a sérült pedig a holddal lehetett azonos.[23]

Hórusz és Széth ellentétére épülhetett a karnaki liturgia egy része is. A tűz meggyújtásának nevezett rítus talán a sólyomisten szemének meggyógyítását hivatott szolgálni. A szertartás alatt ugyanis vörös viaszból készült Széth-figurát vetettek a lángok közé, ez utóbbi Hórusz szemét jelképezhette. Mindezek alapján a két isten harca akár a sötétség és a fény küzdelmeként is felfogható.[24]

Hórusz a tökéletes egyiptomi férfi megtestesítőjeként is értelmezhető, aki csendes, és tökéletesen uralja magát. Ezzel szemben Széthen saját dühe és féltékenysége folyamatosan eluralkodik, de éppen ez az erő segíti Apóphisz legyőzéséhez. Ez lehet az, ami hajtja a küzdelemben.[25]

Összegezve az látható, hogy Ré, Ozirisz és Hórusz uralkodói istenek, akikhez kevésbé kapcsolódik erőszakosság, harciasság – ezt az attribútumot Széth által tudhatják maguk mellett.[26] Az isten gyakran ellenfélként tűnik fel, mégis szükséges a folytonosság fenntartásához. Griffiths fejtegetéseire utalva, ha Hórusz a fényesség, Széth pedig a sötétség, érezhetjük, hogy a kettő egymás nélkül nem létezik. Ez alapján pedig igazságosság *(maat)* sem létezhet káosz *(iszfet)* nélkül, vagyis egyik a másik nélkül nem fogható fel.

A folytonosság szerepe történeti szempontból

A folytonosság fenntartása nem csupán a történetekben, himnuszokban kapott nagy szerepet, hanem bizonyos esetekben az uralkodók is igyekeztek azt hangsúlyozni, hogy elődeik útján járnak. Elsősorban a 18. dinasztiát vizsgáljuk meg közelebbről, ugyanakkor röviden más uralkodókat is kiemelünk.

A *maat* tehát az igazságot és a rendet jelképezi. A király egyik elsődleges feladata ennek a rendnek a fenntartása lehetett. Talán ez a legátfogóbb fogalom az uralkodói szereppel kapcsolatosan, hiszen a *maat* helyreállítását szolgálja az ellenség, a káosz legyőzése és az istenek szolgálata, akaratuk követése is.

Az ellenség legyőzése már a nagyon korai korszakban is megjelenik. A Narmer-palettán az uralkodó Felső- és Alsó-Egyiptom koronáját viselve harcol ellenségeivel. Hórusz is megjelenik az ábrázoláson, amint győzelemhez segíti a királyt. Mindez a királyi hatalmat reprezentálja.[27]

[23] Dobrovits – Kákosy: i. m. 83.

[24] Griffiths, J. Gwyn: „The interpretation of Horus-myth of Edfu." *The Journal of Egyptian Archeology*, XLIV, 1958. 3–10.

[25] Velde, Herman Te: „The Egyptian God Seth as Trickster." *Journal of the American Research Center in Egypt,* VII, 1968. 37–38.

[26] PT 35. (Allen: i. m. 79.)

[27] Kemp, Berry J.: *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization,* London – New York, Routledge. 2006, 83.

Az uralkodók rengeteg, akár különböző címet is viseltek, ugyanakkor a Felső- és Alsó-Egyiptom királya titulus állandó volt. A *maat* egyik szimbóluma az egységes, békés ország lehetett. Az uralkodó jelképesen egyesítette az ország két részét, mely hatalmi alapot adott neki, ugyanakkor a fogalom földrajzilag is helytálló volt. Hórusz és Széth jelképezhetik az ország két részét, az ellentétpárokat, melyek összekapcsolódása lényegében az egység, a folytonosság, a *maat*.[28]

A piramisok szimbolikája

A király (a fáraó) feladata nemcsak a földi, hanem az égi rend fenntartása is lehetett. Hatalmát egy isten garantálhatta – például Ré –, vagyis az uralkodó a két szféra között egyfajta összekötőként tűnik fel. Elképzelésük szerint Hórusz a történeti időben minden királyban újjászületett. Atum vagy Ré hivatala, mely az eget és a földet is átíveli, először az elhunyt elődre, Oziriszra szállt,[29] majd pedig utódjára, az élő királyra.[30]

Talán éppen ez a körforgás az, ami miatt a napkultusz és a temetkezés szoros kapcsolatba került egymással. Az Óbirodalom idejéről összesen 22 piramis formájú sírhely ismert, melyek építésében tényleges áttörést a 4. dinasztia alatt értek el. A korszakban jellemzően egyre nagyobb komplexumokat emeltek maguknak az uralkodók.[31]

A piramis egyiptomi neve *mer;* ez a szó lényegében egy geometriai fogalomból származik. Azt jelenti: a gúla felemelkedése, a felemelkedés helye. A forma mintha egy hegyet próbálna szimbolizálni, mely utat jelent az ég felé. A piramis csúcsát ugyanakkor *benben*-nek nevezték; érdekes, hogy egy Héliupoliszban napfétisként őrzött hegyes követ is így emlegettek. Érdemes hozzátenni, hogy az építmény csúcsát az ábrázolásokon gyakran napkoronggal helyettesítették. Azonban az sem volt szokatlan, hogy a két hegy között felemelkedő napot piramisformával pótolták.[32]

A 3. dinasztia korában már megépült Dzsószer lépcsős piramisa, melynek fokozatos kialakítása még inkább utalhat az ég felé vezető szerepére. A 4. dinasztiá-

[28] Kemp: i. m. 69–73.

[29] Ozirisz mint a halott király számos Piramis-szövegben olvasható, például: PT 56 – 199 vagy PT 426 – 428 stb. Angol nyelven olvasható: Allen: i. m. 31–108.

[30] Bárta, Miroslav: „Egyptian Kingship during the Old Kingdom." In: Hill, Jane A. – Jones, Philip – Morales, Antonio J. (szerk.): *Experiencing Power, Generating Authority. Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia,* Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archeology and Anthropology, 2003, 259; Assmann (2001): 122.

[31] Bárta: i. m. 261–262.

[32] A szimbolikáról röviden: Kákosy László*: Ré fiai. Az Ókori Egyiptom története és kultúrája,* Budapest, Gondolat, 1979, 92–94. A piramisokról bővebben: Lehner, Mark – Wilkinson, Richard H.: *The Complete Pyramids: Solving the Ancient Mysteries,* London, Thames & Hudson, 1997.

ra azonban már egy szimbolikusabb forma alakult ki, gondoljunk mindenekelőtt Hufu piramisára.[33]

Hufu a többi királyhoz hasonlóan az istenek akaratának hordozójaként tekint magára, aki legyőzi az országra leselkedő ellenséget. Ugyanakkor nála még nem jelenik meg a „Ré fia" jelző, melyet először utódja, Dzsedefré használ. Hufu esetében inkább az látható, hogy nem a napisten gyermekeként, hanem annak reinkarnációjaként azonosíthatta magát. Természetesen Ré mellett Hórusz is feltűnik az uralkodóval kapcsolatosan. Utódja, Hafré esetében a napisten még jelentős marad, habár az uralkodó már nem azonosíthatta magát vele, és csupán a Ré fia jelzőt vette fel. Menkauré idején pedig a Ré, Hórusz és Hathor triász jelenik meg erőteljesebben.[34]

Hufu tehát az aranykor nagy istenkirályával, a legnagyobb istennel azonosíthatta saját magát. Hatalmas sírépítménye pedig nemcsak a korszak gazdagságát, de hatalmának mértékét is megmutatta. Egyenesen arra utalhatott, hogy uralkodása az aranykor visszatérte volt.

Az utókor azonban Hufura zsarnokként tekintett inkább, semmint a Ré uralmát visszahozó isteni királyként. Hérodotosz leírása szerint Hafrét és részben Menkaurét is rossz uralkodónak tartották, kegyetlenségben mégis elődjük, Hufu emelkedett ki.[35] Egy korábbi forrásban, a Hufu és a varázslók című mesében[36] is erre utalnak. A történet szerint a király egy Dzsedi nevű varázslóval találkozik, aki által meg akarja kaparintani Thot titkos dokumentumait saját piramisa megépítéséhez. A mese szerint Hufu nem éri el a célját, csupán jóslatot kap dinasztiája véget éréséről. Negatív megítélésének oka részben a hatalmas piramisépítmény és saját magának a Rével való azonosítása lehetett.

A régi uralkodók emléke

A folytonosság kifejezése többféle módon is lehetséges volt, lényegében valamilyen módon az isteni erőhöz, korábbi uralkodókhoz kötötték magukat a királyok. Megemlíthető például I. Szeszósztrisz, akinek fontos volt dinasztiáját valamilyen módon az istenekhez kötni. Ennek oka elsősorban az lehetett, hogy elődje, I. Amenemhat nem királyi vérből származott. Elsősorban az Ozirisz-mítoszt használhatta fel célja eléréséhez az új uralkodó.

33 Bárta: i. m. 266–267.

34 Hawass, Zahi: „The programs of the royal funerary complexes of the Fourth Dynasty." In: O'Connor, David – Silverman, David P. (szerk.): *Ancient Egyptian Kingship,* Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1995, 246–252.

35 Hérodotosz II. 124–137.

36 Egy 17. dinasztia idejéről származó papiruszra jegyezték le a történetet, azonban a szövege alapján valamivel korábbi lehet. Első kiadása: Erman, Adolf: *Die Märchen des Papyrus Westcar vol. I. Einleitung und Commentar,* Berlin, W. Spemann, 1890, 7–13. Magyar nyelven olvasható: Dobrovits – Kákosy: i. m. 45–56.

A 12. dinasztia idejéről származhat az I. Amenemhat tanításait tartalmazó szöveg.[37] Feltételezhető, hogy propagandisztikus jelleggel készült I. Szeszósztrisz idején. A cél valószínűleg a dinasztia folytonosságának kifejezése volt, az isteni elrendeltetés hangsúlyozása. I. Amenemhat gyilkosság áldozata lett, vagyis a *maat* felborult, melyet az új király, Szeszósztrisz állított helyre.[38] A merényletet Szinuhe történetében[39] is említik, melyben a főszereplő a gyanúba keveredéstől való félelmében Szíriába menekült.

A szöveg alapján az látható, hogy I. Amenemhatnál megjelenik az emberi gyengeség, akárcsak Ozirisz esetében, ráadásul gyilkosság áldozata lesz, amivel elszabadul a káosz az országban. Az elhunyt uralkodót visszahúzódónak, passzívnak írják le, lényegében az aktivitás Szeszósztriszra, a társuralkodóra jellemző.

A 18. dinasztia idején is szükségessé vált a hasonló legitimálási folyamat. Uralmuk előtt, a hükszósz korban idegen királyok jelentek meg, akik az egyiptomiak számára idegen isteneket imádtak. Ezek az uralkodók nem testesíthették meg azt a királyi ideált, mely az ország számára a rendet fenntartó erőnek felelt volna meg. Lényegében ez a káosz korszaka lehetett az egyiptomi felfogásban.[40]

Az új dinasztiának szükséges volt tehát olyan elődhöz kötnie magát, aki még megtestesítette az ideális királyképet. A választás a 12. dinasztiára, leginkább magára I. Szeszósztriszra esett. Már I. Jahmesz és I. Amenhotep is a középbirodalmi dinasztia örököseként tűnik fel, ugyanakkor talán Hatsepszut és III. Thotmesz alatt erősödik fel igazán ez a folyamat. I. Szeszósztrisz építkezési programját is követték, ugyanakkor politikai szempontból is példaként szolgálhatott I. Amenemhat és I. Szeszósztrisz társuralkodása.[41]

Hatsepszut és Thotmesz esetében azonban egy másik legitimálási folyamatot is megemlíthetünk. A királynő nem volt teljes jogú örökös, ahogyan III. Thotmesz

[37] Első megjelenés: Griffiths, Fr. Ll.: „The Millingen Papyrus (teaching of Amenemhat).” *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXXVI, 1896. 35–51. Angol nyelven olvasható: Lichtheim, Miriam: *Ancient Egyptian Literature Volume I.: The Old and Middle Kingdoms,* Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1973, 135–139. Magyar fordítása: Dobrovits Aladár: „I. Ámenemhat tanításai.” In: Hanh István (szerk.): *Egyiptom és az ókori kelet világa. Összegyűjtött tanulmányok, II, 1945–1972,* Az Eötvös Loránd Tanulmányegyetem Ókortörténeti Tanszékének Kiadványai 12, Budapest, 1975, 543–564.

[38] Thériault, Carolyn A.: „The Instructions of Amenemhet as Propaganda.” *Journal of the American Research Center in Egypt,* XXX, 1993. 151–152.

[39] A szöveg a Középbirodalom idejéről származik és az Újbirodalom végéig az egyik legkedveltebb irodalmi alkotás lehetett. Német kiadása: Grapow, Hermann: *Der stilistische Bau der Geschichte des Sinuhe, Untersuchungen zur Ägyptischen Stilistik I,* Berlin, Akademie Verlag, 1952. Magyar nyelven: Dobrovits – Kákosy: i. m. 19–37.

[40] Redford, Donald B.: „The Concept of Kingship during the Eighteenth Dynasty.” In: O'Connor, David – Silverman, David P. (szerk.): *Ancient Egyptian Kingship,* Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1995, 157–158.

[41] Uo. 159–160; Iwaszczuk, Jadwiga: „The Legacy of Senwosret I During the Reign of Hatshepsut and Thutmose III.” *Études et Travaux. XXVII. Institut des Cultures Mediterraneennes et Orientales de l'Academie Polonaise des Sciences,* 2014. 162–168.

sem, hiszen egy mellékfeleség hozta a világra. II. Thotmesz halálakor fia még kiskorú volt, így főfelesége mint régens kormányzott, sőt később királlyá is koronáztatta magát. Ezáltal III. Thotmesz társuralkodóként jelent meg, ahogyan korábban I. Szeszósztrisz is.

A hagyomány szerint Hatsepszutot egy körmeneten Amon szobra szólította meg és nevezte ki fáraónak. III. Thotmesz is hasonlóképpen az isten kiválasztottjaként tüntette fel magát. A történet szerint még gyermekkorában, saját templomában szólította meg Amon.

A királynő esetében azonban további szálak is kötődnek az istenhez. Egy több képből álló ábrázolással – mely templomában, Deir-el-Bahariban található – már azt is bizonyítani kívánta, hogy születése is isteni eredetű volt. Az egyik jelenetben Amon tizenkét isten előtt állva jelenti be, hogy gyermeket fog nemzeni I. Thotmesz feleségével. A nászra a király képében érkezik, de később felfedi magát a királyné számára. Amon gyermekének *ka*-ját fazekaskorongon formálja meg Khnum, illetve az istenek is befogadják maguk közé.[42]

Királylisták

A múlt lényegében az elrendeltetés modellje lehetett, és ez garantálta az uralkodók hatalmának békés öröklését. A múlt megmutathatta a stabilitást, melyet a királylisták megalkotása is kifejezhetett. Az elődök tisztelete ebben az esetben is erőteljesen megjelenik.

I. Szeszósztrisz idején is fontos volt a korábbi uralkodók tisztelete, a hozzájuk való kötődés. Karnaki templomában három korábban hatalmon lévő személy – Szahuré, Neusszeré és Antef-aa – szobrát is elhelyezték. Valószínűleg ez lehetett a mintája a III. Thotmesz alatt épült Ősök Termének is.[43]

Az egyik legismertebb királylista Abüdoszban található, és a 19. dinasztiabeli I. Széthi nevéhez köthető. A király mögött fia – a későbbi II. Ramszesz – is megjelenik az ábrázolásokon, ahogyan felajánlást tesznek az elődöknek. A 76 *cartouche*-ból 39 a legkorábbi uralkodókhoz köthető, és elrendezésük kronológiai szempontból is viszonylag helyes. A cél a folytonosság kifejezése lehetett az egészen korai időktől, melyet még az idegen uralom sem szakíthatott meg.[44]

A szintén újbirodalmi eredetű torinói királylista egyik érdekessége, hogy bár feltünteti a hükszósz uralkodókat is, azonban neveiket nem foglalták *cartouche*-ba. A korszak az egyiptomiak szerint valószínűleg a nem legitim királyok uralmát jelentette, így nem kaphatták meg a szokványos tiszteletet a későbbiekben sem. A királylista a Ménész előtti korra mint a szellemek és istenek királyságára tekint.[45]

[42] Teeter, Emily: „Hatshepsut and her world." *American Journal of Archeology* 110, 2006. 650–652.

[43] Iwaszczuk: i. m. 168–169.

[44] Kemp: i. m. 62.

[45] Uo. 65.

Manethón királylistája[46] a Ptolemaiosz-kor első uralkodói számára készülhetett. Az *Aigyptika* című, görög nyelvű művében szerepelhetett, melynek nagy része elveszett. A listát is csupán más szerzők másolatai alapján ismerjük. A célja valószínűleg az ország, a korábbi uralkodók megismertetése lehetett az új, idegen származású uralkodói családdal. Manethón dolgozhatta ki a dinasztiákra való beosztást is, ráadásul az első dinasztia uralmát megelőző korszakot ő maga is a halotti szellemek és istenek korának nevezte.

Összességében, I. Szeszósztrisz uralma a helyreállításról szólhatott, csakúgy, mint a 18. dinasztia kora. Szükséges volt olyan uralkodókhoz kötni magukat, akik alatt stabilitás volt jellemző, ugyanakkor legitimek is voltak. Sőt, ugyanez játszódhatott le I. Széthi esetében is az Amarna-korszakot követő restaurálási folyamat miatt. A Ptolemaiosz-korban pedig az látható, hogy nem egyiptomi származású királyok kerültek hatalomra, ezért szükség lehetett a korábbi uralkodók megismerésére és tiszteletére.

Az Amarna-korszak legitimálása

III. Amenhotep uralkodása alatt a politikában és a szellemi életben is változások következtek be. Az újonnan beköszöntött békeidőszakot a III. Thotmesz és II. Amenhotep uralma alatt zajló háborús időszak előzte meg. IV. Thotmesz pedig békét kötött Mitannival, és egy hercegnőt is feleségül vett; hasonló házasságkötésekkel alapozta meg a politikai befolyását III. Amenhotep is az ókori Közel-Keleten.[47]

Hatalmas építkezések kezdődtek, melyre mindinkább a monumentalitás lett jellemző. III. Amenhotep a Malkata néven ismert királyi palota mellett kibővíttette a karnaki Amon-templomot, de újabbakat is emeltetett az isten számára. Már Hatsepszut és III. Thotmesz idején is érezhető volt az Amon-papság befolyása, hiszen isteni kiválasztottságukkal is őket akarhatták megnyerni maguknak.

Amon-Ré, a napisten fontosságát mutatja az is, hogy a fontosabb eseményeket ún. emlék-szkarabeuszokra jegyezték fel III. Amenhotep idején. A szoláris jelképként is értelmezhető, szkarabeuszt formázó kövek általában nem adnak részletes információt, de azt jól szemléltetik, hogy milyen jellegű témák váltak fontossá a korszakban. Például megemlíthetjük egy víztároló építését, a vadászatokat, ugyanakkor a házasságkötés főfeleségével, a nem királyi vérből származó Tejével is feljegyzésre került ezen a módon.[48]

Ezek a témakörök nem sokban térnek el a később Ehnaton által bevezetett művészeti stílusnál látottaktól. A király új fővárosában, Ahet-Atonban új ábrázolásmód lett jellemző, mely nemcsak a fizikai megjelenítésben hozott változást, hanem az

[46] Magyar nyelven: ÓKTCH 20–23.

[47] Grimal, Nicolas: *A History of Ancient Egypt,* Oxford-Cambrige, Blackwell, 1994, 223–224.

[48] Kóthay Katalin Anna – Gulyás András: *Túlvilág és mindennapok az ókori Egyiptomban. Források a Kr.e. 3–2. évezredből,* Miskolc, Bíbor Kiadó, 2007, 176–179.

ábrázolt témákban is. A királyi család mindennapjaiban az érzelmek szerepe emelkedett ki, a meghitt pillanatok bemutatása.[49]

Hosszú ideje folynak viták arról, hogy III. Amenhotepnek volt-e bármilyen szerepe az Amarna-korszakban. Az alapot az Ahet-Aton feltárása során előkerült ún. Amarna-levelek adták, melyeken az idős uralkodó is említésre kerül. Bizonyos feltételezések szerint az Ehnaton 9. éve utánról származó, III. Amenhotepet megjelenítő feliratok arra utalhatnak, hogy az idős fáraó is élhetett a városban. Az uralkodó ábrázolását az új fővárosban egyesek a társuralkodás jelének vélik, míg más elképzelés szerint ez csupán az elhunyt király emlékének megőrzésére utalhat.[50]

A szolebi templom egyik domborműve III. Amenhotep imádását mutatja be, ez még az uralkodó életében készülhetett. Thébában, Heruef sírjában például Amenhotep a napbárkán utazik. Uralkodása vége felé pedig egyre gyakrabban Aton neve is feltűnik a király személyével kapcsolatosan.[51]

Aton már az Amarna-korszakot megelőzően is ismert volt az egyiptomi vallásban. Eleinte azonban a sólyomfejű, embertestű ábrázolás volt jellemző, mint Ré-Harahtinál. A sólyom-szimbólum még Ehnaton idején is jelen volt, leginkább a gondviselő erőnek felelhetett meg. Az állati alakokban feltűnő isteneket ugyan elvetette az új vallás, Aton mellett a sólyom és az Ureusz kígyó mégis megfért.[52]

Az új vallás középpontjában tehát már csak egyetlen istennek jutott főszerep, ez pedig a napkorong, Aton volt. Lehetséges, hogy az uralkodó ezzel az Amon-papságot akarta háttérbe szorítani. Közvetlen kapcsolata ugyanis csupán a királynak volt az istennel. Ehnaton tehát prófétaként lépett fel Aton és az emberek között.[53]

Lehetséges, hogy III. Amenhotep napistensége tett nagy benyomást Ehnatonra már a trónra lépése előtt is. Az új király korai ábrázolásain még Su alakjában jelent meg, aki az aranykor-mítoszok alapján Ré utódja, ugyanakkor a teremtéstörténetben is közvetlen leszármazottja a napistennek. Nefertitit gyakran az isten női párjaként, Tefnutként jelenítették meg.[54] Ehnaton lényegében Aton fiának tekintette magát, ez magyarázhatja, hogy miért egyedül neki lehetett személyes kapcsolata az istennel. A király közvetítő szerepére utalhatnak a hozzá írt énekek, példaként említhetjük többek között Panheszi vagy Tutu hálaénekét.[55]

Látható, hogy Ehnaton nem minden szempontból tekinthető újítónak, hiszen már korábban is létező elemekre építette a vallási reformot. Ráadásul a főváros át-

[49] Hornung (1999): 36.

[50] Johnson, W. Raymond: „Amenhotep III and Amarna: Some New Considerations." *Journal of Egyptian Archeology,* LXXXII, 1996. 65.

[51] Uo. 66–67.

[52] Hornung (1999): 34.

[53] Hornung (2009): 199.

[54] Johnson: i. m. 80–81.

[55] Magyar fordításuk: Grigássy Éva: *„Ó, Napkorong ura a fénynek…" Himnuszok az ókori Egyiptomból*, Budapest, Balassi Kiadó, 2007, 47–49.

helyezésére is lehetett középbirodalmi előkép. A 12. dinasztia is új fővárost (ti. Itj-Taui) hozott létre, akárcsak Ehnaton.[56]

A hagyomány megmaradt az Aton-himnuszokban is, a király a szokványos fordulatokhoz nyúlt a megírásuknál.[57] A művészetben is, bár a fizikai megjelenítésben változások történtek – a hosszúkás kar, az előre ugró, könnycsepphez hasonló has volt jellemző –, mégis megmaradtak a régi vonások, többek között a merev testtartás, a szobroknál a háttámla, illetve a hagyományos királyi attribútumok is.

Úgy tűnik, hogy Ehnaton idején Ozirisz szerepét nem vetették el, ugyanakkor nem is került említésre. Az Újbirodalom idején a túlvilág istenét valószínűleg a nap egyik aspektusának tartották. Az elképzelés szerint Ré éjjelente a holtak birodalmába érkezik, ahonnan megújulva tér vissza minden reggel a földre. A napisten gondolkodásuk szerint tehát eggyé vált ekkor Ozirisszel, és lehetséges, hogy ez a vonás erősödött fel Ehnaton vallásában. Aton tehát magába foglalhatta ezt a tulajdonságot is.[58]

Ehnaton reformjai csupán az uralkodói család és az Ahet-Atonban élő arisztokrácia körében tudtak elég erőssé válni. Az ország többi részében nem tudott teret nyerni az új vallás, sőt a király halála után megkezdődött a restauráció. Tutanhamon és Ay közvetlenebb kapcsolatban voltak az Aton-vallással, így az ő uralkodásuk alatt még csak kezdetlegesen zajlott a folyamat. Horemheb királysága jelentett áttörő változást, aki ugyan Mutnedzsmettel – Nefertiti feltételezett nővérével – kötött házassága révén kapcsolatban volt az uralkodói családdal, mégsem állt az új vallás hatása alatt.

Horemheb próbálta magát III. Amenhotephez kötni, erre szolgálhatott Tutanhamon restaurációs sztéléjének[59] átírása is, Amon fiának azonban sosem nevezte magát. Nem köteleződött el az isten – így az Amon-papság – mellett, elsődleges támogatást a katonaság jelentett számára. Hórusz fiaként jelenítette meg magát leginkább. Uralmát az istenek döntésének tartotta.[60]

A fentiek alapján úgy tűnik, hogy a folytonosság Ehnaton idején is fontos szerepet töltött be. A hagyományokhoz ragaszkodva továbbra is megmaradt a 12. dinasztiához kötődő, újító szerep. Ugyanakkor elődjéhez, a gazdagságban és békében uralkodó III. Amenhotephez akarhatta magát még szorosabban kötni. Az elhunyt király uralma akár az aranykorra, Ré korára is emlékeztethette az egyiptomiakat. A 18. dinasztia első felére jellemző dicsőséges, ugyanakkor háborús idő-

[56] Hornung (2009): 198–199.

[57] Ehnaton naphimnusza Ay sírjának keleti falán található, mely Atonhoz és a királyhoz szól. Első öt bekezdésében az uralkodót Ré fiának is nevezi, illetve a király *maat* általi uralkodását is hangsúlyozza. Angol fordítása: Lichtheim (1976): 92–93. Első publikáció: Davies, Norman de Garis: *The rock tombs of El Amarna, Part VI*, London, Archaeological Survey of Egypt / Egypt Exploration Fund, 1903. Magyar nyelven: Grigássy: i. m. 26–27.

[58] Hornung (1999): 19–20.

[59] Magyar nyelven olvasható: ÓKTCH 46–48.

[60] Murnane, William J.: „The Kingship of the Nineteenth Dynasty: A Study in the Resilience of an Institution." In: O'Connor, David – Silverman, David (szerk.): *Ancient Egyptian Kingship,* Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1995, 185–217, 186–191.

szak után III. Amenhotep uralma megnyugvást hozott az országnak, amely politikai szempontból is rendkívül megerősödött.

Ehnaton reformjai azonban sikertelenek voltak, így az utókor szemében a káosz megtestesítőjévé vált. Utódjai megpróbálták ugyan helyreállítani az ország rendjét, talán egy esetleges polgárháború elkerülése miatt, ugyanakkor a tényleges restaurációt csak olyan király tudta végrehajtani, aki nem kötődött az Armana-korszak vallásához. Horemheb ráadásul nem élt Ahet-Atonban sem, és egykori tábornokként maga mögött tudhatta a katonaságot is. Lényegében megvolt az a hatalmi alapja – az Amon-papság melletti túlzott elkötelezettség nélkül –, amivel helyreállíthatta a *maat*-ot.

Összegzés

Azt láthatjuk, hogy azok az uralkodók, akik problémás időszakban vagy azt követően kerültek trónra, esetleg legitimálási problémákkal küzdöttek, igyekeztek olyan történetekhez nyúlni, melyek már jól ismertek voltak az egyiptomi kultúrában. Ilyenek lehettek az aranykor-mítoszok, illetve Ozirisz története vagy a Hórusz és Széth küzdelmei.

I. Szeszósztrisz apja meggyilkolásának bemutatásával I. Amenemhatot Oziriszhez, míg magát az ifjú Hóruszhoz hasonlítja, aki leküzdi a káoszt, és újra rendet teremt az országban. Ugyanez a megújító szerep emelkedik ki a 18. dinasztia idején is. I. Jahmesz legyőzte a hükszószokat, akik a káoszt, az ellenséget testesíthették meg, az új királyok feladata pedig a *maat* helyreállítása volt. A háborúkban legyőzték az ellenséget, békét igyekeztek teremteni az országban. A dinasztia első uralkodóira tehát a háborús politika lehetett jellemző. Ez a szakasz teremtette meg lényegében az alapot a későbbi nyugalmi periódusnak.

A béke III. Amenhotep idejére teljesedett ki, így az uralkodó feltételezhetően Ré aranykorához kívánt kötődni. Ehnaton esetében is felfedezhetünk hasonlóságot, hiszen bár reformerként tűnik fel monoteizmusával, mégis a hagyományos vonásokat használta fel törekvéseihez. Lehetséges, hogy a vallás alapja III. Amenhotep napistensége volt, hiszen az új király Suként is ábrázoltatta magát, illetve a nap fiaként csak ő kerülhetett közel Atonhoz és közvetíthette akaratát. Ezzel lényegében visszatért az aranykor-elképzelésekhez, ugyanakkor saját hatalmát is biztosítani akarta az Amon-papsággal szemben.

Ehnaton törekvései azonban elbuktak, tartós változásokat nem tudott bevezetni. Ennek oka egyrészről az volt, hogy az Aton-vallás csupán az új fővárosban juthatott vezető szerephez, ráadásul Horemheb támogatása nélkül a katonaságot sem tudhatta a háta mögött az uralkodó.

Ehnaton halála után uralmát a káosz korának tekintették, ugyanakkor még utódja, Tutanhamon és az őt követő Ay sem tudtak tényleges restaurációt végrehajtani. Mindkét király esetében az látható, hogy szoros kapcsolatban álltak Ahet-Atonnal és elődjük vallási reformjaival. Horemheb tudta csak a valódi helyreállítást elvégez-

ni, hiszen távol maradt Ehnaton törekvéseitől, ráadásul a katonaság támogatását is élvezte.

Horemheb sem különbözött lényegesen a korábbi uralkodóktól. A feladatai a hagyományoknak megfelelően az ellenség legyőzése és a rend fenntartása, az istenek akaratának közvetítése lehetett. A *maat* megújítójaként igyekezett visszaállítani az Ehnaton korát megelőző állapotot, ezzel teremtve rendet az országban.

Rezümé

Cikkünk kísérletet tesz a *maat* szerepének összefoglalására az ókori egyiptomi királyságban. Így fontos volt összeszedni, mely istenek állhattak kapcsolatban a királyi szereppel, mint Ozirisz, Ré, Hórusz és Széth. Úgy látszik, az egyiptomiak talán azt hihették, hogy ezek és más istenek királyok lehettek a történelem előtti időben. Az aranykor-mítoszok és Ozirisz története jó példát nyújthattak a történeti idő uralkodóinak. Az Óbirodalom idején, különösen Hufu uralkodása alatt, a napistennek nagy szerep jutott. Az uralkodó talán Ré korával azonosíthatta saját királyságát. III. Amenhotep korában hasonló elképzelések jelenhettek meg, melyek esetleg hatással lehetettek utódjára, IV. Amenhotepre/Ehnatonra. Az Amarna-reform sikertelensége okozhatta annak későbbi negatív megítélését. Eszerint Ehnaton uralma a káosz kora volt, ami összeegyeztethetetlen az egyiptomi királyképpel.

Kulcsszavak
királyság, ókori Egyiptom, maat, káosz, iszfet, aranykor

Abstract
The Role of Continuity in Egyptian Kingship Ideology

The article attempts to summarise the role of maat in Ancient Egyptian kingship. As such, it is important to consider which gods were connected with kingship, like Osiris, Ra, Horus and Seth. It seems that Egyptians thought these and other gods were kings before the predynastic period. The Golden Age myths and the story of Osiris could be a great example for the kings of the Historical period. During the Old Kingdom, especially during Hufu's reign, the sun god had the main role; Hufu may have identified his reign with the Age of Ra. The same ideas appeared during the kingship of Amenhotep III, and may have had an important effect on Amenhotep IV/Akhenaten. The unsuccessful end of the Amarna era could be the reason for the negative perception that such associations carried in later times. The Amarna era was considered as a period of chaos which was incompatible with the traditional view of the Egyptian kingship.

Keywords
divine kingship, Ancient Egypt, maat, chaos, isfet, Golden Age

Hegyi Dolores

Ki alapította Dura-Európost?

A nagykiterjedésű ókori államalakulatok sorsa a Seleukidák birodalmát is utolérte. A központi hatalom gyengülése a szeparatisztikus törekvések erősödéséhez vezetett, s az egykori tartományok helyén létesült kiskirályságok katonai ereje gyengének bizonyult a parthusok előretörésével szemben. Végül a Seleukidák utolsó bástyája, Syria sem tudott ellenállni a parthus, majd később a római nyomásnak. Mindezek ellenére néhány makedón alapítású ázsiai város még az idegen uralom alatt is évszázadokig őrizte a görög kultúra hagyományait. A legtöbb erre vonatkozó dokumentum a szíriai Dura-Európosban maradt ránk.[1]

A klasszikus szerzők keveset tudtak arról a településről, amelyet ma Dura-Európos néven tart számon a szakirodalom. Ammianus Marcellinus korára ez a terület teljesen elnéptelenedett, Julianus császár Kr. u. 363-ban már szarvasokra vadászhatott a város romjai között. A történetíró az Euphratés mellett fekvő várost Dura néven említi, ugyanakkor tudósít egy Európos nevű városról, amely Médiában található.[2] Stephanus Byzantius egy Nikatoris nevű *polis*ról ír, amely Seleukos Nikatór alapítása *(ktisma)* „Európosnál".[3] A város alapításához időben legközelebb eső forrásunk, Polybios a Parapotámiában fekvő Európos mellett említ Mezopotámiában még egy Dura nevű várost.[4] Az ókori történetírók Raga/Ragé néven is ismernek egy várost, melyet Seleukos Nikatór alapított, és Európosnak nevezett el, de ezt jóval keletebbre, Médiába helyezik.[5]

Dura-Európos egy igen fontos út állomása volt, mely a nyugati fővárost, Antiocheiát kötötte össze a keleti fővárossal, a Tigris melletti Seleukeiával. Egy út, mely egyben karavánút is volt, korábban a Khabur torkolatáig az Euphratés keleti partján haladt. Mivel a keleti partot csatornák szelték át, és gyakoriak voltak az ára-

[1] A görög nyelv és kultúra olyannyira meghatározó szerepet játszott a város életében, hogy a görög nyelvű adminisztráció és a hellénisztikus közigazgatás néhány eleme tovább élt a parthus és a római uralom idején is. A romok között talált feliratos anyag, pergamenre és papyrusra írt dokumentumok, valamint falba karcolt vagy festett rövid szövegek és rajzok (graffiti, dipinti) a parthus és a római korból származnak. A graffitok 89 százaléka görög, 3 százaléka latin, 5 százaléka sémi nyelvű, 3 százaléka bilinguis. Kilpatrick, G. D., Dura-Europos: The Parchments and the Papyri. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 5, 1964, 215–225. Baird, J.A., The Graffiti of Dura Europos: A Contextual Approach. In: Baird, J. A. and Taylor, C., *Ancient Graffiti in Context*. New York, Routledge, 2011, 53.

[2] Rerum Gestarum XXIV. 1.5. (vö. Zosimus 3.14.) és XXIII. 6,39.

[3] Stephanus Byzantius, Nikatoris címszó.

[4] Polybios V. 48, 15–16 és V. 52,1–4. Stephanus Byzantius, Dura címszó.

[5] Strabón XI. 9,1 C 514 és 13, 6, C 524–525. Arrianos, Anabasis III. 20,2. Diodóros XIX. 44–45. Stephanus Byzantius, Raga címszó. Seleukos városalapításaira vonatkozólagt lásd Appianos, Syriaca 57 § 292 és Eusebius, Chronica II. 116.

dások is, a nyugati part viszont az év nagy részében járható volt, áttértek a nyugati parton való közlekedésre. Ez igen kedvező helyzetet teremtett Dura-Európos számára, a hely földrajzi adottságai – az Euphratés közelsége miatt az utat a városon keresztül kellett vezetni – lehetővé tették, hogy a városkapuk bezárásával leállítsák a kereskedelmi forgalmat.[6]

Dura-Európos egy babilóniai erőd (sémi *dūrū* = „fal, fallal körülvett épület") helyén[7] létesült, görög nevét az alapítótól kapta. A görög várost egy négyzethálós rendszer, talán a hippodamosi rendszer szerint tervezték, de a citadella és környéke egy ettől eltérő orientációt mutat.[8] A város ma látható romjai már a parthus és a római kori építmények maradványai. A stratégosi palota, a citadella-palota és a bástyák alapozásában fennmaradtak a hellénisztikus kori, faragott kövekből álló, kötőanyag nélkül épült falak maradványai. Ez a falazási technika még a Seleukidák korának építészeti gyakorlatát követi. A citadellát, mely a település keleti oldalán épült, egy szakadék választotta el a város többi részétől. A citadellában a legkorábbi hellénisztikus leletek a Kr. e. 3. századból származó görög cserépedények és I. Antiochos (Kr. e 281–261) pénzérméi.[9] A leletek alapján arra lehet következtetni, hogy a város tervezése I. Seleukos uralkodása alatt (Kr. e. 305–281) megkezdődött, és I. Antiochos korában már görög/makedón helyőrség állomásozott a citadellában.

A város alapítására vonatkozólag a dura-európosi feliratok felfedezéséig csak az időszámításunk kezdetén élt Isidorus Charax következő tudósítása állt a kutatók rendelkezésére:

Δοῦρα Νικάνορος πόλις κτίσμα Μακέδονων ὑπὸ δὲ Ἑλλήνων Εὐρωπὸς καλεῖται.

„Dura Nikanór városa, a makedónok alapítása, a hellének Európosnak nevezik."[10]

Nem világos, mit ért Isidorus „Nikanór városa *(polis)*" kifejezés alatt, miközben a város alapítását *(ktisma)* általában a makedónoknak tulajdonítja. Egy, a szakirodalomban elterjedt értelmezés szerint egy bizonyos Nikanór lett volna az alapító.[11]

6 Rostovtzeff, M., *Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt*. Darmstadt 1955, I. 378.

7 Atargatis templomának falába beépítve előkerült egy óbabiloni tábla töredéke, amelyen a da-ma-ra, kiejtve da-wa-ra szó olvasható. Stephens, R.J., „A Cuneiform Tablet from Dura-Europos", *Revue 'd'Assyriologie* 34, 1937, 183–190. Yale Babylonian Collection, inv. no. YBC 6518.

8 „La citadelle de Doura a une orientation différente de celle de la grille et semble avoir largement influencé celle du secteur, notamment l'îlot Al avec son petit temple dit des archers romains et l'îlot B2. L'originalité de l'îlot B2 est marquée aussi par le fait que son orientation ne tient pas compte de la grille mais plutôt de l'orientation de la citadelle" – írja Allara, A., L'îlot des potiers et les fours à Doura-Europos. Étude préliminaire. *Syria*. 69, 1–2, 1992, 104.

9 Downey, S.B., The Citadel Palace at Dura-Europos. *Syria* 63. 1986, 27–37. Vö. *Syria* 65. 1988, 343–347.

10 Isidorus Charax, Mansiones Parthicae (Stathmoi Parthikoi). Müller, K., Geographi graeci minores, Paris 1882, I. 248,1. Isidorus Charaxra vonatkozólag ld. Chaumont, M.L., Études d'histoire parthe. V. La route royale des Parthes de Zeugma à Séleucie du Tigre d'après l'itinéraire d'Isidore de Charax. *Syria* 61, 1984, 63–107.

11 Legutóbb Baird, J. A. *The Inner Lives of Ancient Houses. An Archaeology of Dura-Europos*. Oxford, University Press, 2014, 1 és 21.

Rostovtzeff, M.I. – Brown, F.E. – Welles, C.B. (Eds.), The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Report 7/8, New Haven 1939. Plate XX

A Nikanór/Nicanor gyakran használt makedón személynév volt, a hellénisztikus Keleten is több történeti személyiség viselte. Plinius szerint egy bizonyos Nicanor Mesopotamia praefectusa volt, aki az Orroeus és Mardanus arab törzsek által lakott területen alapított egy várost, Antiochia Arabist.[12] Plinius tehát nem egy Euphratés mellett épült városról ír, és korszakmeghatározást sem ad. Nikanórt, akit Antigonos, I. Seleukos ellenfele nevezett ki Média helytartójának *(satrapés)*, Seleukos ölte meg 312-ben.[13] A bizánci korban élt Joannés Malalas[14] valahonnan arról értesült, hogy I. Seleukos Nikomédésre és Nikanórra, nőtestvérének, Didymeának fiaira bízta „egész Asia gondozását *(frontis)*". Minderről sem hellénisztikus, sem a római kori szerzők nem tudnak. A Seleukida birodalom szervezeti felépítésének ismeretében mindenképen megállapítható, hogy ez a tudósítás szakszerűtlen és pontatlan. J. P. Grainger szerint[15] Didymea kitalált alak, s a róla és fiairól szóló történetet pro-

[12] Mesopotamia tota Assyriorum fuit, vicatim dispersa praeter Babylona et Ninum. Macedones eam in urbes congregavere propter ubertatem soli. Oppida praeter iam dicta habet Seleuciam, La<o>diceam, Artemitam; item in Arabum gente qui <O>rroei vocantur et Ma<r>dani Antiochiam, quae a praefecto Mesopotamiae Nicanore condita Arabis vocatur. Plinius Secundus, Naturalis Historia VI.117–121.

[13] Seleukos saját kezével ölte meg. Appianos, Syriaca 55.

[14] Joannés Malalas, Chronographia 198.

[15] J.P. Grainger tévesen Didymaia alakot közöl. *A Seleukid Prosopography and Gazetteer*. Leiden–New York–Köln 1997, 44.

pagandisztikus céllal terjesztették a Seleukidáknak a didymai Apollón kultusszal való kapcsolata miatt.

Dura-Európos felfedezése[16] óta ismerünk egy másik hagyományt is. A két Gad, Dura és Palmyra/Tadmor védőistenségeinek templomában[17] fennmaradt egy relief, amelyet a palmyrai pap, Hairan, Maliku fia, Nasor unokája ajánlott fel Dura védő istenségének, Gadnak. A reliefen az isten trónon ül, mellette kétoldalt sasok, jobb oldalán Hairan látható, amint áldozatot mutat be Gadnak, a bal oldalán álló fiatal Seleukos Nikatór győzelmi koszorút helyez az isten fejére. A palmyrai nyelven írt feliratok a relief alján helyezkednek el, két oldalt az ábrázolt személyek neve olvasható. A felajánló a palmyrai papok jellegzetes fejfedőjét viseli, és palmyrai nyelven fogalmazza meg dedicatioját, de ugyankkor tiszteletben tartja a helyi hagyományokat, amikor Seleukos Nikatór alakját is rávéseti a reliefre és Gadot Zeus jellegzetes attributumaival, a sasokkal mintáztatja meg. Ugyanott, egy másik reliefen Palmyra/Tadmor isteni védnökét, Gadját nőalakban ábrázolta a művész, jobbján áll Hairan, a pap, balján Niké, aki egy koszorút nyujt az istennő felé. Az istennő egy sziklán ül, bal kezét egy oroszlán fején nyugtatja, alatta egy nőalak felsőteste látható, valószínűleg a Palmyrát vízzel ellátó Efka forrás personifikációja.[18]

Minthogy Dura-Európos a helyi dokumentumok szóhasználata szerint is görög *polis* volt, nem meglepő, hogy itt is találkozunk az államilag kinevezett, évente változó papság intézményével. Egy Kr. u. 180-ból származó felirat keltezésében négy *hiereus* neve olvasható:

Zeus papja Lysanias, Zénodotos fia, Héliodóros unokája
Apollón papja Theodóros, Athénodotos fia, Artemidóros unokája

[16] A régészek figyelme akkor terelődött a lelőhelyre, mikor 1920-ban egy brit szolgálatban álló indiai zászlóalj katonái a sivatag homokjából előbukkanó falfestményeket vettek észre. Rövidesen megkezdődtek az ásatások az Académie des Inscriptions et Belles Lettres támogatásával a belga Franz Cumont irányítása alatt (1922–1923). A munkálatokat később az amerikai Yale Egyetem és a francia Akadémia sponzorálta, az ásatások főigazgatója M.I. Rostovtzeff lett (1929–1937). Hosszú szünet után 1986-ban kezdődtek újra a feltárások a Mission Franco-Syrienne de Doura-Europos égisze alatt a francia Pierre Leriche és szíriai munkatársai vezetésével. A görög feliratok kiadása: Bradford-Welles, C. – Gilliam, J. F. – Fink, R. O., *Excavations at Dura-Europos. Final Report V, Part I, The Parchments and Papyri*. New Haven and London 1959. (P.Dura).

[17] Rostovtzeff, M. I. – Brown, F. E. – Welles, C. B. eds., *The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Report 7/8*, New Haven 1939, 258 és 297. Plate XXXV.

[18] A *naos* hátsó falán egy nagyobb központi fülke maradványai láthatók. Mindkét oldalán kisebb fülkék helyezkedtek el. Mivel a két Gadot ábrázoló, a földre esve talált relief méretei a szélső fülkék méreteinek felelnek meg, feltehető, hogy a szentély főistenségének képmása a központi fülkében kapott helyet. Egy harmadik relief kilenc töredéke is előkerült, ami alátámasztja ezt a feltevést. A főistenség talán Malakbel volt. Dirven, L., *The Palmyrenes of Dura-Europos: A Study of Religious Interaction in Roman Syria*. Leiden, Brill, 1999, 102. Uő., Strangers and Sojourners. The religious behavior of Palmyrenes and other foreigners in Dura-Europos. In: Brody, L. R. – Hoffmann, G. L., eds., *Dura-Europos: Crossroads of Antiquity,* Chestnut Hill, Mass: McMullen Museum of Art, Boston College 2011, 209–210, 43–44 jegyzet.

az Ősök (Progonoi) papja Héliodóros, Dioklés fia, Héliodóros unokája
Seleukos Nikatór papja Danymos, Seleukos fia, Danymos unokája[19]

A nevek viselői az ősi makedón családok leszármazottai, tehát olyan papi tisztségekről van szó, melyek a város alapításának idejéből származtak. Seleukos Nikatór ekkor mint alapító *oikistés* vagy *archagetés* kerülhetett az istenek sorába. Ezért vésethette a palmyrai Hairan Seleukos alakját egy kultuszreliefre. Tudjuk, hogy az alapítóknak ugyanúgy áldoztak mint az isteneknek.[20] Az alapító kultikus tiszteletével egyidejűleg bevezették az alapítást védő istenségek kultuszát is. Artemis templomában előkerült egy felirat, amelyen egy bizonyos Abidnériglos, Zabidilos fia maga és fiai egészsége érdekében tett felajánlást „Apollón és Artemis Archégoi" tiszteletére.[21] A felajánló, bár a sémi bennszülött lakosság képviselője, a görög istenségekhez fordul pártfogásért.

Még a város pusztulásai előtti években is élénken élt a hagyomány, miszerint Európos Seleukos Nikatór szent, sérthetetlen és autonóm *kolóneiá*ja (sic).[22] A *kolóneia* szó használata a görög *katoikia* helyett azzal magyarázható, hogy a város ekkor már római *colonia* volt. Nem tudjuk, hogy Dura-Európos mikor kapott colonia rangot, de valószínű, hogy ez Palmyrához hasonlóan Kr. u. 211-ben történt.

A helyi tradíció ismeretében felmerül a kérdés, hogyan alakulhatott ki az Isidorus Charaxnál fennmaradt hagyomány. I. Seleukost hol Seleukos Nikanór, hol Seleukos Nikatór néven említik forrásaink. A Nikatór, „Győztes" melléknevet az uralkodó a háborúiban elért sikereiért kapta. Először Polybios nevezi I. Seleukost Seleukos Nikanórnak.[23] Tudjuk, hogy Polybios római tartózkodása idején (Kr. e. 168–150) egy vadásztársaság tagja volt, e társasághoz tartozott a túszként Rómában élő Démétrios, a későbbi II. Démétrios seleukida uralkodó és a makedón Nikanór is.[24] A Nikanór nevet tehát többször hallhatta Polybios, s a hasonló hangzású szavakat – Nikanór és Nikatór („Győztes") – könnyen felcserélhette.

Az Isidorus által feldolgozott tradíció nyilvánvalóan Polybiosra vezethető vissza. Nagy a valószínűsége annak, hogy Isidorus forrásában is eredetileg Seleukos Nikanórról volt szó, de a szöveghagyományozás során egy kéziratból kimaradt Seleukos neve, csak a Nikanór név örződött meg. Ez a szövegvarians juthatott el Isidorushoz. Kérdéses tehát, hogy Dura-Európosban létezett-e egyáltalán egy Nikanór nevű alapító. Ha egy bizonyos Nikanór lett volna Dura-Európos alapítója,

[19] P. Dura 25. Kr. u. 80. Sherk, R. K., The eponymous Officials of Greek Cities IV. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 93, 1992, 256–257.

[20] Hérodotos VI. 38. Malkin, I., *Religion and the Founders of Greek Colonies*. University of Pennsylvania, 1981, 249.

[21] Baur, P. W. C. – Rostovtzeff, M. I. – Bellinger A. R., eds., *The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Report 3*, New Haven, Yale University Press 1932, 63, no. 161.

[22] … ἐν Κολωνείᾳ Εὐρωπ[αίων Σελεύκου] Νεικάτορος [τ]ῇ ἱερᾷ [καὶ] ἀ[σύ]λῳ καὶ α[ὐ]τονόμ[ῳ. P.Dura no. 32. Kr.u. 254. A görög „ei" kiejtése ebben a korban már „i".

[23] Polybios X. 27.

[24] Polybios XXXI. 14.

*oikistés*ként tisztelték volna a városban, ennek azonban semmi nyoma sincs a feliratos anyagban. A Seleukida Birodalom tartományaiban az ismert görög *polis*okat az uralkodók alapították. Európos kivétel lenne?

Absztrakt

Dura-Európos alapítására vonatkozólag a görög és palmyrai nyelvű feliratok felfedezéséig csak az időszámításunk kezdetén élt Isidorus Charax következő tudósítása állt a kutatók rendelkezésére: „Dura Nikanór városa *(polis)*, a makedónok alapítása, a hellének Európosnak nevezik." Egy, a szakirodalomban elterjedt értelmezés szerint egy bizonyos Nikanór lett volna az alapító. Dura-Európos felfedezése óta ismerjük a helyi hagyományt, melyből kiderül, hogy a makedón telepesek utódai Seleukos Nikatórt tartották a város alapítójának. I. Seleukost hol Seleukos Nikanór, hol Seleukos Nikatór néven említik forrásaink. A Nikatór, „Győztes" melléknevet az uralkodó a háborúiban elért sikereiért kapta. Először Polybios nevezi I. Seleukost – tévesen – Seleukos Nikanórnak. Az Isidorus által feldolgozott tradíció nyilvánvalóan Polybiosra vezethető vissza, a szöveghagyományozás során azonban egy kéziratból kimaradhatott Seleukos neve, s csak a Nikanór név őrződött meg. Ez a szövegvariáns juthatott el Isidorushoz. Ha egy bizonyos Nikanór lett volna Dura-Európos alapítója, *oikistés*ként tisztelték volna a városban, ennek azonban semmi nyoma sincs a feliratos anyagban.

Kulcsszavak
Isidorus Charax, Nikanór, Seleukos Nikatór, Seleukos Nikanór, oikistés, polis, colonia

Abstract
Wer hat Dura-Europos gegründet?

Európos war nach Isidorus Charax „Nikanor's polis, die Gründung der Makedonen". Die Althistoriker zitieren meistens nur diesen Text, wohl wir seit der Entdeckung der Inschriften von Dura-Európos wissen, dass die Nachfolger der makedonischen Siedler Seleukos Nikator für Gründer der Polis hielten. Isidorus Charax nutzte wahrscheinlich eine Quelle, in der ursprünglich Seleukos Nikanor (ein Fehler, der von Polybios stammt) stand, aber in der Textüberlieferung der Name Seleukos ausfiel. Wenn Nikanor der Gründer der Polis gewesen wäre, hätte einen Kult als Oikistes gehabt.

Schlüsselwörter
Isidorus Charax, Nikanór, Seleukos Nikatór, Seleukos Nikanór, oikistés, polis, colonia

Turcsán-Tóth Zsuzsanna

Kiket melengetett Artemis Ephesia a „keblei" felett?[1]

Artemis Ephesia kultuszszobrának másolatai az ókori Mediterráneum legkülönösebb alkotásai közé tartoznak. A gazdagon díszített ábrázolás számos ember fantáziáját megmozgatta, nem túlzás azt állítani, hogy a témával foglakozó polihisztorok és tudósok évszázadok óta próbálják megfejteni a szobor rejtélyét.[2] A kutatás hosszú múltja ellenére számos kérdés vár még megválaszolásra. Ez meglepő lehet, ha arra gondolunk, hogy az antik világ egyik legismertebb istennőjének kultuszszobráról van szó. Jóllehet Pausanias is úgy jellemezte Ephesos istennőjét, mint akit minden városban tisztelnek,[3] és annak ellenére, hogy számos Artemis Ephesia-ábrázolás maradt fenn, valójában alig tudunk valamit a kultuszáról, rítusairól. Eltekintve néhány felirattól, amelyben elsősorban az istennő kultuszához kapcsolódó templomi személyzetre és az istennő néhány ünnepére találunk utalásokat,[4] valamint Strabón soraitól, amelyek az istennő születésnapján tartott titkos szertartásról számolnak be,[5] a szobor az egyetlen forrásunk a kérdésre vonatkozóan.

Artemis Ephesia kultuszszobra eredetileg egy egyszerű, fából készült *xoanon* volt,[6] amelyet öltöztettek, *polos*szal koronázták, *chitón*t adtak rá, és különböző ékszerekkel, díszítésekkel borították. A fennmaradt ábrázolásokból kiderül, hogy az istennőnek többféle viselete lehetett. Feltételezhető, hogy az egyes szoborvariációkon a különböző ünnepek alkalmával hordott ruhája tükröződik,[7] így az öltözékek utalhatnak azok tartalmára, tehát az egyes díszítőelemek értelmezésével többet megtudhatunk Artemis Ephesia ünnepeiről is.

[1] Jelen tanulmány a 2015-ben, a Pécsi Egyetem Ókortörténeti Tanszéke által szervezett, V. Európé konferencián elhangzott „Kiket melengetett Ephesosi Artemis a keblei felett?" előadásom alapján készült.

[2] Az első könyvet, amelyet teljes egészében Artemis Ephesia szobra értelmezésének szenteltek, 1657-ben adták ki. Menetreius, C.: *Symbolica Dianae Ephesiae Statua,* Roma, 1657. A szobor kutatástörténetét lásd: Turcsán–Tóth ZS.: *Alapvetés az Artemis-Ephesia szobrok ikonográfia programjának elemzéséhez,* kiadatlan doktori disszertáció, 9–17. idi.btk.pte.hu/dokumentumok/disszertaciok/turcsantothzsuzsannatezis.pdf (2016. október 4.)

[3] Paus. IV.31,8.

[4] Engelmann, H.: „Inschriften und Heiligtum". In Muss, U. (szerk.): *Der Kosmos der Artemision von Ephesos,* Österreichisches Archäologisches Institut Sonderschriften 37, Wien, Österreichisches Archäologisches Institut, 2001, 33–45. Oster, E.: „Ephesus as a Religious Center under the Principate I, Paganism Before Constantine: Artemis of Ephesus." *ANRW* 18.3, 1709–1711.

[5] Strab. Geogr. XIV. 1, 20.

[6] Xen. an. V. 3, 12; Plin. Nat. XVI. 79, 213–215.

[7] Karwise, S.: „Artemis Ephesia Sebasteia. Ein Entzifferungsbeitrag". In Scherrer, P. – Taueber, H. – Thür, H. (szerk.): *Steine und Wege. Festschrift für Dieter Knibbe zum 65. Geburtstag,* Wien, Österreichisches Archäologisches Institut, 1999, 61–62.

A modern kori ikonográfiai vizsgálatok fókuszában az úgynevezett „mellek" jelentésének megfejtése áll,[8] azt az érzetet keltve, hogy ennek megválaszolása adja a kezünkbe a kulcsot az ábrázolás egészének megértéséhez. A rengeteg elmélet ellenére azonban ma sem vagyunk sokkal közelebb a kérdés megfejtéséhez, mint 1834-ben, amikor Becker megcáfolta azt a több évszázados feltételezést, hogy a „mellek" ténylegesen az istennő emlői lennének.[9] Bár a témáról cikkek, tanulmányok, könyvfejezetek tucatjai születtek, más díszítőelemeire kevesebb figyelem jutott, pedig ezek vizsgálata és értelmezése is közelebb vihet minket az istennő kultuszának megértéséhez.

Az egyik ilyen, viszonylag keveset kutatott motívum az ábrázolások mellkasi részén megjelenő női figurák, a hosszú ruhát viselő, gyakran szárnyakkal megjelenített nőalak, és az úgynevezett *Rankenfrau,* egy növényi elemből (levélből vagy virágkehelyből) kiemelkedő figura. *(4. kép)* Míg az előbbi mindig a felsőtestre került, az utóbbi mindössze egy szobornál szerepel a mellkason (A9, *1. és 2. kép*), és általában a merev kötény, az úgynevezett *ependytés* oldalsó mezőit díszíti. A nőalakok a felsőtesten a „mellek" felett, általában egy láncok és virágkoszorú által határolt területen helyezkednek el. Ahhoz, hogy értelmezhetővé váljanak, és közelebb vigyenek az istennő kultuszának megértéséhez, meg kell vizsgálnunk ábrázolásukat, attribútumaikat és a kontextust, amelyben megjelennek.

A nőalakok megjelenése és attribútumai

Az ismert mintegy 56 körplasztika és felsőtesttöredék közül a nőalakok 30 esetben láthatóak, 12 ábrázolásnál nem jelennek meg,[10] és további 14 esetben – a sérülések miatt vagy a pontos leírás és a jelenlegi őrzési hely ismeretének hiányában[11] – nem állapítható meg, hogy szerepeltek-e az adott ábrázoláson. *(1. táblázat. A táblázatok a cikk végén láthatók.)* A kisplasztikák és reliefek közül egy-egy tárgyon azonosíthatók.[12]

Két kivételtől eltekintve[13] a nőalakok a mellkast díszítik, ahol – az esetek többségében – a virágkoszorún belül láthatóak.[14] Leggyakrabban kettő[15] jelenik meg, de

[8] Ezeknek az értelmezési kísérleteknek az összefoglalóit lásd Fleischer, R.: *Artemis Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien,* Leiden, E. J. Brill, 1973, 74–87. Steskal, M. J.: *Das Prytaneion in Ephesos,* FiE 9.4, Wien, 2010, 199–201. Turcsán–Tóth i. m. 155–160.

[9] Becker W. G.: *Augusteum, Dresden's antike Denkmäler enthaltend,* Dresden, Gleditsch, 1934, 99.

[10] A5, A6, A8, A13, A14, A25, A29, A33, B1, B2, B5, B7

[11] A1, A19, A27, A35, A36, A37, A38, A40, A41, A42, A43, B9, B11, B13

[12] I5 és H1

[13] A B8 fejtöredéknél és a H1 kisplasztikánál, a nimbuszon a nyak két oldalán láthatóak.

[14] A2, A7, A9, A10, A12, A15, A17, A18, A19, A20, A21, A22, A23, A24, A26, A28, A30, A31, A34, A39, B3, B4, B6, B10. Az A16 szobron a virágkoszorún kívül láthatóak. Két ábrázoláson nem szerepel koszorú, az A4-nél a mellkas felső részére, az A11-en a „mellek" mellé kerültek.

[15] A2, A3, A4, A7, A9, A11, A15, A16, A17, A19, A20, A21, A22, A26, A28, A34, B3, B4, B6, B10, I5, B8, H1.

1. kép. A9. Artemis Ephesia Caesarea Maritimából előkerült szobrának mellkasi része. A szerző fotója.
2. kép. A30. A „szép" Artemis Ephesia. Fotó: Mattia Moretti.

ismert olyan kultuszszobor-másolat is, amelyre három,[16] négy,[17] illetve hat[18] nőalak került. Hosszú ruhában és többnyire szárnyakkal ábrázolták őket.[19] A virágkoszorún belül legtöbbször nem önállóan, hanem asztrológiai csillagjegyek szimbólumaival együtt jelennek meg. A két motívum összetartozónak tekintendő azokon az ábrázolásokon, amelyeken egyetlen jelenetben láthatóak, vagyis a virágkoszorú

16 B13.

17 A10, A12, A18, A23, A24, A30, A31, A39,

18 A32.

19 Az A11, A12, A21 mindegyik alakjának, az A18-on és az A24-en ábrázolt négy női figura közül egynek-egynek hiányzik a szárnya. Ez utóbbi kettő esetén lehet, hogy pusztán a helyhiány miatt maradtak le. Az A16-os szobron illetve az I6-os reliefen ábrázolt nőalakokról – a rendelkezésemre álló adatok alapján – nem állapítható meg, hogy volt-e szárnyuk. Az A17-es és a B3-as annyira sérült, hogy bár látszanak a nőalakok, az mégsem dönthető már el, hogy volt-e szárnyuk vagy sem.

által határolt területre kerültek.[20] A 25 kultuszszobor-másolat közül, amelyen mind az asztrológiai csillagjegyek szimbólumai, mind a nőalakok megjelennek, 21-nél ebben az elrendezésben láthatóak. Négy esetben egy virágkoszorú vagy lánc választja el őket egymástól. Kettőnél csak a zodiákus szimbólumok, míg nyolcnál csak a nőalakok jelennek meg.

A virágkoszorún belül a nőalakok és az asztrológiai csillagjegyek többféle variációban is előfordulhatnak. A leggyakoribb a két, egymással szembe forduló szárnyas nőalak, akik koszorút emelnek egy – a Rák jegyét szimbolizáló – rák fölé.[21] Az alakok másik kezében rendszerint egy-egy pálmaág látható,[22] azonban ismertek olyan ábrázolások is, amelyekben a másik kezük üres.[23] Az utóbbi csoportból külön ki kell emelnünk az A26-os szobrot, amelyen a két figura mellé egy-egy fa került.[24]

Speciális eset az A16-os szobor, legalábbis abból a szempontból, hogy a jelenet szereplői felkerültek ugyan a mellkasra, de más elrendezésben. A virágkoszorú helyén egy négyszögletes gyöngyökből fűzött lánc látható, és ezen belül csak a Rák szerepel. A nőalakok kívülre kerültek: a „mellek" két oldalán láthatók. Az előre, felfelé nyújtott kéz mozdulata megmaradt, csakhogy itt nem egy koszorút, hanem az említett gyöngyös láncokon lógó, csepp formájú függők egyikét fogják. A szokatlan elrendezés legkézenfekvőbb magyarázata a szobor mérete. Egy viszonylag kisméretű, mindössze 30 cm-es ábrázolás estén nehezen megoldható, hogy mindhárom szereplő a lánc által határolt területre kerüljön, így lehetséges, hogy a szobor készítője csak ebben a formában tudta ábrázolni a jelenetet.

Az A9-es kultuszszobor másolaton *(1. és 4. kép)*, nem pontosan ugyanazt látjuk, mint a csoport többi tagjánál, de az értelmezés szempontjából mindenképpen ehhez a csoporthoz sorolandó. A mellkason itt is két nőalak szerepel, egyik kezükben pálmaág, a másikat magasra emelik, ám hogy tartottak-e koszorút, a felület sérülései miatt nem állapítható meg. A két figura között, a Rák helyén, egy *Rankenfrau* látható.

[20] A4, A7, A15, A12, A16, A17, A18, A20, A21, A22, A23, A24, A26, A28, A30, A31, A32 A34, B3, B4, B6.

[21] 12 eset: A7, A15, A17, A20, A21, A22, A26, A28, A34, B3, B4, B6.

[22] A7(?), A20 A21, A22, A28, A34, B3, B4, B6(?).

[23] A15, A17, A26. Az A7-es mellkasán megjelenő nőalakok erősen kopottak, de a szoborleírások szerint megjelenik a pálmaág. Thiersch, H.: *Artemis Ephesia. Eine archäologische Untersuchung. Teil I, Katalog der erhaltenen Denkmaler,* Berlin, Weidmann, 2–3. Nr. 3; Vorster, C.: *Museo Gregroriano Profano. Katalog der Skulpturen II/2. Römische Skulpturen des späten Hellenismus und der Kaiserzeit 2. Werke nach Vorlagen und Bildformeln hellenistischer Zeit,* Wiesbaden, Reichert, 2004, 205–209. Abb. 21.2–22.5. Hasonlóan problémás a B6-os számú felsőtesttöredék, amely szintén erősen sérült, csak jobb oldalon, a ruha nyaka alatt látszik valamilyen levélszerű elem, azonban ez nem kapcsolódik az alak kezéhez. A rosszabb állapotú bal oldalon mindössze annyi azonosítható, hogy az alak keze üres. A leggyakrabban előforduló variációhoz képest eltérő a figurák kéztartása is, a koszorút nem a magasba emelik, hanem kezüket leengedve tartják a Rák fölött.

[24] Hermann Thiersch munkájában, amely az Artemis Ephesia-ábrázolások első katalógusa, még az olvasható hogy a nőalakok pálmaágat tartanak a kezükben. Az újabb szakirodalomban azonban már a szobor pontos leírása szerepel. Thiersch: i. m. 34–35; Linfert, A. „Epesische Artemis". In Bol, P. (szerk): *Forschungen zur Villa Albani IV,* Berlin, Gebr. Mann Verlag, 1994, 352–354.

A következő típusnál a koszorún belül négy, vagyis jobb és bal oldalon, egymás mögött, középre fordulva, két-két nőalak szerepel, közöttük asztrológiai csillagjegyek szimbólumai jelennek meg. Ebbe a csoportba tartozik az A12, ahol a középső nőalakok közötti területen két jegy, a Rák és az Oroszlán osztozik, valamint az A18 és az A24, amelyeknél az Ikrek látható a centrális helyen. Az attribútumokat tekintve az A12-nél a középső két alak egy koszorút emel a két zodiákus jegy fölé, a másik kezükkel a mögöttük álló figura kezét fogják. A két szélső alak keze üres. Az A18 és az A24 esetén már sokkal érdekesebb a helyzet. Az előbbinél a középső kettő egy-egy meghajlított botot, a bal szélső egy kalászt tart, míg a jobb oldali keze üres. Az utóbbinál a bal oldalon, a középső egy meghajlított botot tart, a szélső pedig koszorút emel a Bika szarvai fölé. A jobb középső szintén botot tart a kezében, a másik kezét lefelé nyújtja, és úgy tűnik, hogy megmarkol vele valamit, ami vagy a ruhája, vagy valami, ami nehezen elkülöníthető a ruhája redőitől. A jobb szélső szintén egy meghajlított botot fog, de nem maga elé emeli, mint a társai, hanem vízszintesen, körülbelül a dereka magasságában tartja.

Ennek a csoportnak is van speciális esete, az A31, amelyen a csillagjegyek nem a nőalakok között, hanem a lábuk alatt, de a virágkoszorún belül helyezkednek el. A két középső alak egy botot, talán fáklyát tart a kezében. A két szélső a kezét magasra emeli, mintha a felettük lévő lánc gyöngyeit fognák.

Egy másik csoportot képeznek azok az ábrázolások, ahol a koszorún belül csak a négy nőalak látható,[25] míg a zodiákus szimbólumok a virágkoszorún kívülre kerültek. Az A30 *(2. kép)* esetében a két középső egy fáklyát vagy *thyrsos*t[26] fog a kezében, a két szélső pedig egy-egy pálmaágat tart. A legtöbb nőalak, szám szerint hat, az A32-es számú szobron jelenik meg, ezek közül négyet a koszorún belülre faragtak, kettőt pedig a koszorún kívülre. A koszorún belül lévők a többi ábrázoláshoz képest kisméretű pálmaágat vagy kalászt tartanak a kezükben. A csillagjegyek a koszorún kívül, a karok mellett álló szárnyas nőalakok feje felett jelennek meg. A „külső" nőalakok egyik kezében pálmaág, a másikban egy-egy koszorú, a bal oldali a Rák és az Ikrek közé, a jobb oldali viszont az Oroszlán szimbóluma mellé emeli. Érdemes megfigyelni a hajviseletüket: a fejük tetején olyan kontyot hordanak, amelyhez hasonlót az évszak-szarkofágokon megjelenő Erósokon és szárnyas nőalakokon láthatunk.[27]

Az A10-en és az A39-en szintén négy nőalak szerepel, azonban asztrológiai csillagjegyek szimbólumai nélkül. Az A10-es figurái különböző tárgyakat tartanak

[25] A30, A32.

[26] Az ephesosi prytaneionból előkerült A30-as és A31-es (4. kép) szobrokon a nőalakok kezében lévő tárgyat Miltner, az ásatás vezetője, *thyrsos*ként határozta meg. Véleményem szerint azonban az A30 esetén a tárgy megjelenéséből ez nem következik egyértelműen. A „thyrsos" szára meglehetősen rövid, alig-alig látszik ki a két nőalak keze alól, illetve a feje legalább annyira emlékeztet fáklyára, mint egy fenyőtobozra. Az A31(4. kép) esetén a két középső nőalak kezében – a mellkas sérülései miatt – csak egy bot látható. Miltner, F.: „Die neuen Artemisstatuen aus Ephesos". *Anatolia,* III, 1958. 21–31.

[27] Hanfmann, G. M. A.: *The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1951, No. 336, Pl. 14; No. 470, Pl.45; No. 471a, Pl. 47a; No. 496, Pl. 78.

a kezükben (jobbról balra haladva): az első koszorút és pálmaágat, a második egy kígyót(?), a harmadik egy meghajlított botot, és a negyedik egy pajzsot.[28]

Az A39 esetén a középső két alak lefelé nyújtott kezében egy koszorút fog, a szélső alakok keze pedig üres. Ennél a szobornál azonban a jelenet kissé „kicsúszott" a koszorú határolta területről. Úgy tűnik, mintha a szobrot készítő mester egy kissé elszámította volna magát, és az alakokat – méretükhöz képest – meglehetősen kis helyre zsúfolta be. Az egész jelenet balra tolódott, így a bal szélső nőalak csak derékig látszik, és a többiek is legfeljebb a térdükig. Nem dönthető el, hogy eredetileg is így tervezte-e a kőfaragó a szobor elkészítését, vagy egyszerűen a helyszűke miatt látunk csak ennyit belőlük.

Néhány ábrázolás maradt hátra, amelyeket még speciális esetként sem lehet besorolni a fenti csoportok egyikébe sem. A B10-en két szárnyas nőalak jelenik meg a virágkoszorún belül, akik egy – a méretükhöz képest – hatalmas koszorút tartanak. Az A3-as szobron két nőalak látható koszorú és az asztrológiai jelek nélkül. A nőlakok a „mellek" két oldalán állnak, mozdulatuk a többi ábrázoláson előforduló kéztartáshoz hasonló, egyik kezüket ők is előre és fölfelé nyújtják. A Massiliából előkerült B13-as szobron három, egymás kezét fogó nőalak jelenik meg. A felsorolás végére az A4 szobor került, amely számos vonásában eltér az Artemis Ephesia kultuszszobor-másolatoktól. A nőalakok a mellkas felső részén, jobb és bal oldalt térdelnek, és egy-egy állatot etetnek vagy simogatnak. A jelenetet oroszlánfejek sora zárja le.

A különböző tárgyakról, amelyeket a nőalakok a kezükben tartanak, Stefan Karwiese készített összefoglalást[29] egy a kilétüket tárgyaló tanulmányában, azonban felismeréseiben több ponton eltér attól, amire én jutottam a tárgyak vizsgálata során. *(1. és 2. táblázat)*.

Karwiese 14 olyan körplasztikát és felsőtesttöredéket sorol fel, amelyen megjelenik a koszorú a nőalakok kezében. A releváns ábrázolások átvizsgálása után azonban arra jutottam, hogy ebbe a csoportba valójában 17 tárgy tartozik.[30]

[28] Schörner, H.: „Das junge Museum wächst: Carl Wilhelm Goettling in Griechenland". In Geyer, A (szerk.): *1846-2006. 160 Jahre Archäologisches Museum der Universität Jena,* Jenaer Hefte zur Klassischen Archäologie VII, 2008, 23–45.

[29] Karwiese az összevetés elkészítésekor Thiersch és Fleischer katalógusszámait használta (zárójelben). A könnyebb összevethetőség kedvéért átírtam a mellékletben szereplő katalógus számaira. A2 (E 2), A15 (8), A18 (12) A20 (14), A21 (19), A22 (27), A24 (18), A26 (24), A28 (38), A34 (31), B3 (15), B4 (28), B10 (E56), F1 (21). A különböző katalógus számok összevetését lásd a 3. táblázatban. Karwise (1999): 61, 11. lábj.

[30] A7, A12, A10, A15, A20, A21, A22, A24, A26, A28, A34, A39, B4, B3, B6, B10
Az eltérések több okból fakadnak. Az A10-es szobor nem volt ismert Karwiese tanulmányának készülése idején. A Friedrich Schiller Universität antik gyűjtemény kisművészettel foglakozó részlegének kezelőjével, Dr. Dennis Graennel folytatott levelezésemből kiderült, hogy a szobor első publikálása 2008-ból való, illetve, hogy a múzeum munkatársain kívül mások nem ismerik ezt a szobrot. Hasonló a helyzet az A39-es szoborral, amelynek csak a létezéséről lehetett tudni. Az F1 eredetiségével komoly kétségek merültek fel, és legfeljebb a feje tekinthető ókori eredetűnek, ezért nem került be az elemzett szobrok közé. (Spinola, G.: „Torso del Belvedere e Artemide Efesina con testa antica di

A pálmaág esetében hasonlóan bonyolult a helyzet. Karwiese szerint 15 ábrázoláson[31] láthatjuk, véleményem szerint viszont 14-en.[32]

Összesítve a 30 nőalakos ábrázolás adatait: koszorú 18 esetben, pálmaág legalább 12, de legfeljebb 14 esetben látható, három vagy négy esetben meghajlított botot esetleg íjat, egy-egy ábrázolásnál pedig pajzsot, kígyót, búzakalászt és egy vagy két esetben *thyrsos*t vagy fáklyát láthatunk a nőalakok kezében. Ehhez még hozzá kell számolnunk a B8-as fejtöredéket, amelyen a nőalak pálmaágat fog.[33] A két leggyakoribb díszítőelem, a koszorú és a pálmaág 11 esetben jelenik meg együtt a szobrokon.

Összefoglalva tehát többféle nőalak, többféle attribútummal: koszorú, pálmalevél, meghajlított bot vagy íj, kígyó, *thyrsos* vagy fáklya, pajzs, búzakalász; hol ketten, hol négyen, sőt hatan vagy esetleg csak hárman. Rengeteg a variáció, ez alapján tehát nem is olyan egyszerű meghatározni a kilétüket. Szárnyak, koszorú és pálmaágak egyszerre egy nőalakon? Nyilvánvaló, hogy elsőre Niké/Victoria jut róla eszünkbe, azonban, mint azt a következőkben látni fogjuk, az alakokat azonosítani közel sem ennyire egyszerű.

Faustina Minore". In Conforti, C. – Funis, F. – De Luca, F. (szerk.): *Vasari. Gli Uffizi e il Duca, Firenze, Giunti,* 2011, 346.) Karwiese ennél óvatosabb álláspontot képvisel, amiben Thiersch és Fleischer is osztozik, mégpedig azt, hogy a szobornak – bár számos részét kiegészítették – egyes darabjai ókoriak is lehetnek. (Thiersch: i. m. 26–33, Nr. 21; Fleischer: i. m. 76, 3. lábj.) Az A12 szobor ugyan szerepel Karwiesénél, de koszorú nélkül, ami érthetetlen, hiszen Thiersch leírása is tartalmazza ezt az információt (Thiersch: i. m. 4–5, Nr. 6, Taf, XXIII, 2.), és az A12-es körszobron jól látható a koszorú a nőalak kezében. Az A18-on és az A2-en jól láthatóan nem szerepel ez az elem, ennek ellenére Karwiese mégis azt állítja róla, hogy megjelenik rajta. A A7 és B6 szintén nem szerepel Karwiese összefoglaló táblázatában, annak ellenére, hogy mindkét szobor szerepel Thierschnél. (Thiersch: i. m. 2, 141; Nr.3, Nr. 28a, Abb. 3).

31 A9 (E13), A17 (10), A18 (12), A20 (14), A21 (19), A22 (27), A26 (24), A28 (38), A30 (E46), A32 (29), A34 (31), B3 (15), B4 (28), F1 (21), F3 (30)

32 A7(?), A9, A10, A17, A20, A34, B3, B4, A21, A22, A28, B6, A30, A32
Az F1 mellett az F3 is kikerült a vizsgált szobrok közül, mivel a készítés technikája miatt nem valószínű, hogy ókori eredetű. (Vorster, C.: „Torso der Artemis Epehsia". In Knoll, K. – Vorster, Ch. – Woelk, Moritz (szerk.): *Katalog der antiken Bildwerke Band II 1, 2. Idealskulptur der römischen Kaiserzeit,* München, 2011, 209. 6. végj.) Az A26-os szobornál Karwiese még a Thiersch-féle leírást használja, azonban, a nőlakok kezében nem jelenik meg pálmaág, viszont a két fa között állnak. (Thiersch: i. m. 34–35; Linfert, A.: „Epesische Artemis", In Bol, P. (szerk.): *Forschungen zur Villa Albani IV,* Berlin, Gebr. Mann Verlag, 1994, 352–354.) Az A18-as szobor mellkasának bal oldalán látható nőalak kezében lévő tárgyat Karwiese pálmaágnak értelmezi, azonban annak a többi ábrázoláshoz képest eltérő megjelenése, mint ahogy azt Thiersch is értelmezi, sokkal inkább egy köteg búzakalászra (Thiersch: i. m. 7.)

33 A H1-es terrakotta kisplasztika esetén nem azonosítható pontosan, hogy van-e egyáltalán bármi a nőalakok kezében.

Nikék/Victoriák vagy Hórák?

A nőalakok azonosítására már korábban is történetek kísérletek, hol jobban, hol kevésbé alátámasztva azt. Hermann Thiersch, az első Artemis Ephesia-szobrokról szóló monográfiában meglehetősen következetlenül, többféle névvel illeti a mellkason megjelenő nőalakokat. Hol Hóráknak,[34] hol Nikéknek,[35] hol lányalakoknak (Mädchenfiguren),[36] hol szárnyas lányalakoknak[37] nevezi őket, leggyakrabban azonban a Hóra megnevezést használja. Lichtenecker Nikékként azonosította őket, és a hangsúlyt a nőalakok kilétének részletesebb magyarázata helyett inkább a szoborra kerülésük időpontjának meghatározására fektette.[38] Franz Miltner, az ephesosi *prytaneion*ból előkerült „szép" Artemis Ephesián (A30) *(2. kép)*, illetve „kis" Artemis Ephesián (A31) *(3. kép)* látható négy nőlak közül a belső kettőt mint Hórákat, míg a külső kettőt mint Nikéket azonosította, azonban erre részletesebb magyarázatot nem adott. Hasonlóan vélekedik Deonna, azonban, azt ő sem részletezi, hogy milyen jellemzők alapján jutott arra, hogy az egyik nőalak Niké, míg a másik Hóra.[39]

Peter Noelke az aphrodisiasi Aphrodité-szobrok vizsgálata kapcsán mutatott rá arra, hogy a Massiliából előkerült töredéken (B13) látható három egymás kezét fogó nőalak az aphrodisiasi Aphrodité szobráról „kerülhetett át" Artemis Ephesia szobrára, és Charisokként határozta meg őket. Ez a feltételezés azonban csak a B13

[34] Thiersch: i. m.: 2. Nr.2 (A3); 3. Nr. 3 (A7); 11. Nr.9 (A16); 20. Nr.14 (A20); 22. Nr.18 (A24); 23 Nr.19 (A21); 25. Nr.20 (A23); 26. Nr.21 (F1); 34. Nr.24 (A26); 36. Nr.27 (A22); 38. Nr.28 (B4); 40. Nr. 29 (A32); 51. Nr.30 (F3); 51. Nr.31 (A34); 54. Nr.38 (A28).

[35] Uo. 5. Nr.8 (A15); 12. Nr.10 (A17); 13. Nr.11 (A4); 21. Nr.15 (B3).

[36] Uo. 4. Nr. 6 (A12).

[37] Uo. 17. Nr. 12 (A18).

[38] A Niké mint ruhadísz *terminus ante quem*je a Kr. e. 2. századra tehető: a messénéi Damophón által, a lykosurai Despoina szentély számára készített, monumentális szoborhoz tartozó ún. „Despoina fátylon" megjelenő Nikék tekinthetők első ábrázolásnak. Lichtenecker véleménye szerint ezek a nőalakok már a Kr. e. 2. századot megelőzően megjelenthettek az Artemis Ephesia ábrázolásain. Két adattal támasztja alá állítását. Egyrészt Nemesis Pheidias által készített szobrának koronájára díszítésként fehér szarvasok és Nikék kerültek, itt minden bizonnyal arra a szoborra utal, amelyről Pausanias is ír. (Paus. I. 33,3). Másrészt, azt hogy az Artemis Ephesia egyik rokonszobrát, a Maiandros melletti magnésiai Artemis Leukophryénét egy, a Kr. e. 2. századból származó, felirat Νικηπόρος-nak nevezi. Úgy vélte, hogy ennek az istennőnek olyan ábrázolásai lehettek, amelyen őt oszlopokon vagy talapzatokon álló Nikék kísérték. (Lichtenecker: 104–108. IvM nr. 100.) Fleischer szerint Lichtenecker állítása nem támasztható alá ez utóbbi magyarázattal. Artemis Leukophryénének nem ismerjük a pontos megjelenését, eddig csak érmeábrázolásai kerültek elő, és azokon a feje mellett, kétoldalt, külön álló (pontosabban szólva szálló) Nikék láthatóak. A Nikék tehát nem ruhadíszként, hanem az alaktól független kísérőként jelennek meg. Azok az érmék, amelyekre Lichtenecker hivatkozik, császárkoriak, vagyis nem tudjuk, hogy képileg mikor és milyen formában jelenhetett meg a győzelem görög istennője kísérőként a Maiandros melletti Magnesiában tisztelt istennő mellett. Fleischer: i. m. 144, Taf. 62–63.

[39] Deonna, W.: „The Crab and the Butterfly: A Study In Animal Symbolism". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* XVII, 1954/1–2, 60–62.

felsőtesttöredék vonatkozásában állja meg a helyét.[40] A legkülönösebb magyarázat Lilian Portefaix nevéhez fűződik, aki mint lelkeket azonosította őket.[41]

Az eddigi talán legrészletesebb értelmezési kísérlet a meghatározásukra Stefan Karwiese nevéhez fűződik, aki a nőalakok megjelenését Artemis Ephesia szobrának mellkasán Augustusszal hozza összefüggésbe. Az actiumi csata után, Octavianus Ephesos városából szervezte újjá Asia provinciát,[42] Karwiese úgy véli, hogy ennek hatására a város legfőbb istene és tulajdonképpeni szimbóluma, Artemis Ephesia összekapcsolódik az uralkodó személyével. Az istennő a császár különleges védelmezője lesz, így az uralkodó személyes *„geniusai"*, a Victoriák az istennőre kerülnek.[43]

Niké és Victoria is a győzelem perszonifikációi, eredetileg mint nagyhatalmú istenek kísérői jelennek meg.[44] A hellénizmus időszakától kezdve nemcsak istenek, hanem hadvezérek és uralkodók mellett is láthatóak.[45] Karwiese szerint ez Augustus alatt, pontosabban szólva az actiumi csata után annyiban módosul, hogy Victoria a császárral együtt ábrázolva nemcsak a katonai győzelmet jeleníti meg, amely

[40] Noelke, P.: „Zwei unbekannte Repliken der Aphrodite von Aphrodisias In Köln". *Archäologischer Anzeiger,* 1983/1, 127–128, Abb. 19.

[41] Portefaix, L.: „The Image of Artemis Ephesia – A Symbolic Configuration Related to her Mysteries?". In Friesinger, H – Krinzinger, F. (szerk.): *100 Jahre österreichische Forschungen In Ephesos: Akten des Symposions, Wien 1995,* Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999, 611–619.

[42] Az actiumi győzelmet követően, a Kr. e. 30. év utolsó néhány hónapját Octavianus Ephesosban töltötte, ahol személyesen felügyelte Asia provincia újjászervezését. Jelenléte és az azt követő időszak hatalmas lendületet adott a város fejlődésének. Még ephesosi tartózkodása idején kezdődik meg egy naiskosból és egy pódiumból álló – Dea Roma és Divus Julius tiszteletének szentelt – ún. „Staatsaltar" építése, amellyel létrejött a város új, római központja. Kr. u. 11 és 23 között ennek az épületnek a közelében, egy 190 m hosszú, 3 hajós *basilica* épül, amelyet egy kétnyelvű felirat tanúsága szerint C. Sextillius Pollio felesége, Offilia Basa és a fiuk, Offilius Proclus emeltetett, és amelyet Artemisnek, Augustusnak, Tiberiusnak és a démosnak szentelnek. (IvE 16, 2018; Knibbe, D. – Büyükkolanci, M.: „Zur Bauinschrift der Basilica auf dem sog. Staatsmarkt von Ephesos". *ÖJh,* LIX, 1989, 43–45.) A város pedig Augustus tiszteletére, az Artemision területén (?) egy Sebasteiont (Augusteumot) emeltet. (IvE 15. 1522). Azt, hogy valóban az Artemision területén lett volna a Sebasteion, többen vitatják. (Price, S. R. F.: *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult In Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 254.) Az Augustus uralkodásának idejéhez köthető építkezésekről bővebben: Karwiese, S.: *Gross ist die Artemis von Ephesos: die Geschichte einer der grossen Städte der Antike,* Wien, Phoibos Verlag, 1995, 80–83.

[43] Karwiese (1999): 73.

[44] Victoriát elsősorban a katonai sikerekhez, így Mars istenhez kötötték, amiről számos felirat tanúskodik. (Balty, J. Ch.: „Victoria". *LIMC* VIII/1, 1997, 237.) Nikét pedig Zeus, Pallas Athéné vagy olyan istenek mellett láthatjuk, akiknek legfőbb feladatuk egy-egy város védelme volt. Ez utóbbi illik Artemis Ephesiára is.

[45] Karwiese (1999):71. A kettős Victoria ábrázolásról már Augustus előtt is van tudomásunk. A Kr. e. 90-es és 80-as évektől a hadvezérek előszeretettel használták legyőzhetetlenségük és hatalmuk kinyilvánításaként. Az egyik első forrásunk arra, hogy egy hadvezér két Victoriával, pontosabban szólva két, *tropaea*-t vivő Victoriával jelenik meg, Plutarchostól való, aki arról, ír, hogy Caesar titokban Marius-szobrokat és győzelmi jelvényeket vivő Victoriákat készíttet. Plut. Caes. 6; Balty: i. m. 238, 265, Nr. 344.

Augustustól kezdve mindig a császár személyéhez kapcsolódott,[46] hanem ennél sokkal többet. Hiszen ezzel a győzelemmel Victoria *„Kaisermacherin"*, vagyis „császárcsináló" lesz, és ezáltal békét teremt a birodalomban.[47] Sőt a császárok mellett nemcsak a győzelem képviselőjeként szerepel, hanem olyan lényként is, aki a császár személyét földöntúli, égi szférába emeli.[48]

Karwiese ezen a ponton kapcsolódott egy másik kutatáshoz, amely ugyan nem az Artemis Ephesia-szobrok ikonográfiai elemzésével foglalkozott, mégis talán az egyik legfontosabb megfigyelést tette a nőalakok kilétével kapcsolatban.[49] Peter Hommel az ókori templomok oromzatdíszítésének szimbolikáját elemezte – elsősorban az érmeleletek alapján – és munkájában részletesen foglalkozott az ephesosi Artemisionnal is.[50] Számos, a nagy ephesosi istennő templomát ábrázoló érme maradt fent a császárkorból, ahol részletesen megfigyelhetők ezek a díszítések. A leggyakrabban előforduló motívumok a téglalap alakú nyílások, a nőalakok és egy korong. Ezek többféle variációban jelenhetnek meg, elrendezésük nem következetes, a nyílások száma egy és három között változik, a nőalakokból leggyakrabban kettőt ábrázoltak, a korong azonban mindig a *tympanon* közepén lévő nyílások felett látható. Előfordulnak olyan érmék, amelyekre csak a nőalakok kerültek nyílások nélkül, ugyanez lehetséges fordítva is, illetve díszítés nélküli oromzatokat is láthatunk.[51] Az érméken megjelenő nyílásokat Hommel „égi kapukként" határozta meg, és úgy

[46] Augustus és Victoria személyének összekapcsolásáról röviden. Balty: i. m. 238.

[47] Karwiese (1999): 71–72. Niké/Victoria, mint „császárcsináló" képi megnyilvánulásai azok az érmék, ahol Augustus portréját egy Niké/Victoria koszorúzza meg. Uo: 71. 75. lábj. Victoria személyének összekapcsolódása Augustus és a későbbi császárok személyével többféle képi formában ölt alakot, különböző császárkori érméken, oltárokon láthatjuk őket, és különösen sokszor jelennek meg az ún. *statua loricatá*k egyik díszítőelemeként.

[48] A győzelem megszemélyesítése mellett Nikének/Victoriának ismert egy sepulchrális funkciója, amely ugyan szintén a császárkorra kristályosodott ki, de a gyökerei sokkal korábbi időszakra nyúlnak vissza. Ebben a kontextusban olyan lényként jelennek meg, amelyek a lelket égi magasságokba emelik. Kranz, P.: *Jahreszeiten Sarkophage: Entwicklung und Ikonographie des Motivs der vier Jahreszeiten auf kaiserzeitlichen Sarkophagen und Sarkophagdeckeln,* Berlin, Mann, 1984, Nr. 63–74, Nr. 406; Karwiese (1999): 70.

[49] Hommel a szentélyek és oromzatok szimbolikájának vizsgálata során alaposan elemezte az ephesosi Artemisiont is. (Hommel, P.: „Giebel und Himmel". *Istanbuler Mitteilungen,* VII, 1957. 39–53.) Az első ilyen érme Claudius uralkodásának idejére datálható, a legtöbb fajtája Hadrianus idején készült, és az utolsó ilyen típus II. Valerianus idejéből ismert.

[50] Számos esetben, mint például az az ephesosi Artemisionnál is történt, nem maradt meg szinte semmi az oromzatból, ezért az érméken megjelenő templomoromzatok alapján következtetett azok eredeti megjelenésére.

[51] Az egyes variációkat lásd: Hommel: i. m. 42–43; Karwiese (1999): 74. Anhang 1. Magának az Artemisionnak az ábrázolása sem következetes az érméken, lehet distylos (Karwiese, S.: *Die Münzprägung von Ephesos V,* Veröffentlichungen des Institutes für Numismatic und Geldgeschichte. 14, Wien, Österreichische Forschungsgesellschaft für Numismatik – Institut für Numismatik und Geldgeschichte – Universität Wien, 2012, nr. 634, 635), tetrastylos (Uo.: nr. 90, 91a, 92, 101, 102, 103, 104, 161–168, 260, 300, 476–478, 518, 636–639, 752–755, 839–841, 864, 981) hexastylos (Uo.: nr. 75, 105, 177, 203) oktastylos (Uo.: nr. 130, 171–176, 204, 205–218, 294–298, 320, 321, 407, 479, 480, 585, 594, 756, 757, 865, 866, 941, 982, 1020) is.

3. kép. A31. A „kis" Artemis Ephesia mellkasi része. Fotó: F. Tronchin.

véli, hogy ezeken keresztül történik meg az istennő *epiphániá*ja.[52] A középső kapu mellett megjelenő nőalakokat a kapu őrzőiként,[53] a felette lévő korongot pedig a Holdként értelmezi.[54] Továbbá úgy véli, hogy ezek a nőalakok nemcsak az oromzaton, hanem magán az istennőn is megjelennek. Feltevése, amellyel teljes mértékben egyetértek, azon alapul, hogy az oromzaton ugyanúgy két nőlakot látunk, akik ugyanazt a mozdulatot teszik: egymással szembe fordulva az egyik kezüket magasra nyújtják, mint az ábrázolások többségén.

A kapu őrzőit Karwiese Nikével/Victoriával azonosítja. Feltételezései szerint a nőalakok Augustus idején jelennek meg az Artemis Ephesián, erre azonban nincs egyértelmű bizonyíték. Ha az érméket vesszük alapul, akkor is a legkorábbi Claudius idején készült, és az Artemis Ephesia-ábrázolások között pedig nem ismerünk olyat, amelyik egyértelműen Augustus uralkodásának idejére lenne datálható.

Karwiese magyarázata azért is tűnik nehézkesnek, mert az már az *Ilias*ból egyértelműen kiderül, hogy kinek a feladata volt az égi kapuk őrzése:

„Tárult most önként; csikorogva az ég kapusarka,
melyre ügyelnek az égi, olümposzi őrök, a Hórák"[55]

Ez alapján az oromzaton megjelenő nőalakokra a legkézenfekvőbb magyarázat[56] az, hogy a Hórák, hiszen ők azok, akik őrzik az égi kapukat, arról pedig bőven van adatunk, hogy ez a hagyomány még a császárkorban is tovább élt.[57]

A szíriai, kis-ázsiai istennők esetén gyakran jelennek meg kísérő alakok, amelyeket az esetek többségében egyszerűen Nikéként/Victoriaként értelmeznek, azonban Hommel rámutatott, hogy a szárnyas vagy szárny nélküli kísérőknek a hátterében sokkal többféle alak jelenhet meg: Erósok, *geniusok* és bizonyos esetekben a *dioskurosok*[58] vagy épp Hórák is.

Az Artemis Ephesia-szobrokon is megjelennek ezek a kísérő alakok, leggyakrabban egy olyan jelenetben, ahol egy koszorút tartanak a Rák fölé. A mozdulat ugyanaz, mint amelyet az érmeábrázolásokon megjelenő oromzaton látunk. A különbség az, hogy a két nőalak között nem kaput, hanem az esetek többségében egy Rákot illetve egy esetben egy *Rankenfraut* láthatunk. Ha elfogadjuk azt, hogy a szobrok mellkasán és az oromzaton is ugyanaz látható, akkor nem csak a nőalakokat, hanem más díszítőelemeket is azonosítani lehetne egymással. Ez azonban azt jelenti, hogy a Rákot egyfajta kapuként kell értelmeznünk.

Az elmúlt közel 15 év Mithras-kutatásainak eredményei, és főként az általuk reflektorfénybe helyezett források lehetővé teszik a Rák csillagjegynek kapuként való

[52] Hommel az oromzaton lévő nyílásokat égi kapuként határozta meg. Hommel: i. m. 30–40.
[53] Hommel: i. m. 46.
[54] Hommel: i. m. 47.
[55] Hom. Il. V. 749–750. (Fordította: Devecseri Gábor).
[56] Hommel: i. m. 46–47.
[57] Paus. V. 11,7; Lukian. sacr. 8; Eus. praep. ev. III. 11,38; Hommel: i. m. 47.
[58] Hommel: i.m. 45.

meghatározását. E források alapján fedezték fel, hogy a császárkori Mithras-misztériumok a kor asztrológiai szimbolikájával értelmezhetővé válnak, ugyanakkor, mivel ezek nem kifejezetten mithraikus írások, sokkal inkább középső- és újplatonista források, ilyenformán alkalmasak lehetnek a kor más vallási jelenségeinek kutatására is. Portefaix mutatott rá először, hogy Artemis Ephesia-szobrait nem a kontextusukból kiragadva, hanem a Kr. u. 2–3. századi források tükrében kellene vizsgálni.[59]

A legfontosabb az említett források közül Porphyrios, aki ugyan maga a Kr. u. 3. században (232/233–304) élt, munkájának fő forrásaként azonban Numéniost[60] és követőjét, Kroniost jelöli meg. Apameiai Numénios működése a 2. század második felére tehető, így Porphyriost megbízható forrásnak tekinthetjük az Artemis Ephesia szobrának ikonográfiai elemzésekor.

Porphyriosnál,[61] de nem csak nála, hanem Macrobiusnál[62] is, több helyütt olvashatunk a Rákról. Ezt a csillagjegyet a Bak csillagjeggyel egyetemben égi kapuként említik. Olyan kapuként, amelyen keresztül a lélek számára lehetővé válik a földi létbe való belépés és az onnan való távozás.[63] Porphyrios nemcsak a nap kapuiról, hanem annak őrzőiről is említést tesz, akiket ő szintén a Hórákként határoz meg.[64] Ebben a kontextusban szemlélve teljességgel világossá válik Hommel felvetésének jogossága, aki úgy vélte, hogy ugyanazokat a nőalakokat látjuk megjelenni az érméken látható Artemision oromzatán, mint az istennő mellkasán. Az oromzat közepére egy olyan kapu került, amelyet két, kezét magasra emelő nőalak őriz. Az istennő mellkasán két nőalak látható, akik egy koszorút emelnek a Rák fölé. A porphyriosi, pontosabban szólva a numéniosi értelmezésben az istennő szobrán megjelenő Rák kapuként jelenik meg, méghozzá a lelkek kapujaként, a nőalakok pedig e kapuknak az őrzőiként. Ez a jelentés sokkal direktebb formában nyilvánul meg az A9-es szobor mellkasán megjelenő ábrázoláson. A virágkoszorú által határolt területen belül, a két szárnyas nőalak között egy *Rankenfrau,* vagyis virágkehelyből kiemelkedő nőalak látható, a háta mögött egy holdsarlóval. *(4. kép)* A megszokott ábrázolásmódtól eltérően a figura nem csak derékig, hanem egészen combközépig kiemelkedik, azt az érzetet keltve, mintha most lépne elő, tulajdonképpen most születne meg a virágszirmok közül. A *Rankenfrau* ábrázolásokat az eddigi kutatások elsősorban a

[59] Portefaix elsősorban Porphyrios munkáját használta. A méhekkel, bikákkal és a holddal kapcsolatban számos fontos dologra mutatott rá, azonban meglepő módon az értelmezés során nem használta ki a porphyriosi szövegben rejlő összes lehetőséget. Ennek oka valószínűleg az lehetett, hogy az egész gondolatmenet Seiterle bikahere elméletének jegyében fogant, és ezzel a szerző önmaga korlátozta saját lehetőségeit. Portefaix: i. m. 618–619.

[60] Porphyrios Numéniost három helyen jelöli meg forrásként a *De antro nympharum*ban. Porph. Antr. 10, 21, 34.

[61] Porph. Antr. 21, 22, 28.

[62] Macr. Somn. I. 12,1.

[63] A két kapu elmélet, mint ahogy Porphyrios is említi a *De antro nympharum* 22-ben, már Platónnál is megjelenik Ér történeténél, azonban ott még két hasadékról van szó. (Plat. rep. 614 c). Sőt a Proklosnál megmaradt Numénios-töredék egyértelműen utal arra, hogy a szerző itt a Platón Ér mítoszában megjelenő kapukra gondol.

[64] Porph. Antr. 27.

4. kép. A9. Artemis Ephesia Caesarea Maritimából előkerült szobra. A szerző fotója.

termékenységgel, újjászületéssel hozták összefüggésbe.[65] A Hold mint szimbólum a termékenységgel és a női nemmel függ össze,[66] az asztrológia rendszerében pedig a Rák uralkodó égiteste,[67] így utal a hozzá köthető zodiákus jegyre is. Azonban itt annál többről van szó, minthogy egy holdsarlóval helyettesítenék a Rák asztrológiai csillagjegy szimbólumát. Porphyrios szerint a Hold az, ami a keletkezés, a születés felett őrködik,[68] vagyis, ami itt megjelenik, az tulajdonképpen a lélek földi világba való lépésének pillanata, hiszen láthatjuk a kapu őrzőit, a születés felett őrködő Holdat és a születés pillanatát is. A szülés, születés szoros kapcsolatban áll

[65] A *Rankenfrau* ábrázolások értelmezési kísérleteinek összefoglalást lásd Turcsán–Tóth: i. m. 180–183.

[66] László L. – Nagy L. – Szabó Á.: *Mithras és misztériumai,* Budapest, Kairosz kiadó, 2005, 127.

[67] Az asztrológia rendszerében a Rák uralkodó bolygója a Hold. Ptol. Tetr. I. 17; Barton, T: *Ancient Astrology*, London – New York, Routledge, 1994, 108; Beck, R. *A Brief History of Ancient Astrology,* Oxford. Blackwell Pub., 2007, 85.

[68] Porph. Antr. 18.

Artemissel, akinek egyik elsődleges funkciója a terhes nők védelme, illetve a segítségnyújtás a szülésnél.[69] Artemis Ephesia egyik legnagyobb ünnepe az istennő születésnapja, amelyet *Thargélión* hónapjának 6. napján tartottak[70] – elképzelhető tehát, hogy az a típusú öltözet, amelyen a lelkek kapuját látjuk megjelenni, ehhez az ünnephez kapcsolódik.

Cancer cur Ephesiae Dianae sacer[71]

Menetreius, aki elsőként írt összefoglaló munkát az istennő szobrairól, a nőalakokat Victoriaként értelmezte, és nem hozta összefüggésbe a leggyakrabban megjelenő csillagjegy-szimbólummal. Mégis érdemes röviden áttekinteni, hogyan értelmezte a Rák megjelenését, mert ő volt az, aki először vetette fel, hogy az istennő mellkasán lévő szimbólum kapcsolatba hozható az újplatonikusoknál megjelenő égi kapukkal.[72]

Claudius Menetreius,[73] jezsuita szerzetes, Francesco Barberini,[74] a későbbi VIII. Orbán pápa könyvtárosaként, az 1630-as években írta meg Artemis Ephesia – vagy az író szavaival szólva Diana Ephesia – szobrainak szimbolikájáról szóló művét.[75] A szerző valószínűleg alaposan ismerhette vizsgálatának tárgyát, hiszen ebben az időben két Artemis Ephesia-szobrot is őriztek Barberini bíboros antik gyűjteményében.[76] Egy egész fejezetet szentel a Ráknak, amelynek a bevezetőjében a Rákra

69 Turcsán–Tóth: i. m. 208–210.

70 Oster: i. m. 1709–1710.

71 Menetreius i. m. 24.

72 „Idem apud Platonicos hominis ortum viamque designat: volunt enim animas per Cancri ianuam in humana corpora dimitti: et veluti Capricornum Deorum, sic Cancrum hominium portam vocant, quod per eam egredientes animae humanum in corpus transeant. Et haec ad nostrum emblema aptari possunt secundum Physiologos, qui Lunare lumen naturae generationis, ac vitae praeesse volunt." Menetreius: i. m. 25. „Ugyanez, Platón követői szerint, az emberek eredetét és útját jelöli, azt állítják, hogy lelkek a Rák kapuján keresztül kerülnek be az emberi testekbe. Miképpen a Bakot istenek kapujának, így a Rákot az emberek kapujának hívják, mert rajta keresztül lépnek be a lelkek az emberi testükbe. És ezek alkalmazhatók a mi díszítményünkre is. A természettudósok szerint a hold fénye uralja a keletkezés természetét és az életet." (A Menetreius-idézeteket a szerző fordította.)

73 Völkel M.: *Römische Kardinalshaushalte des 17. Jahrhunderts. Borghese-Barberini-Chigi,* Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 74, Tübingen, Niemayer, 1993, 444, No. 242.

74 A Barberinik minden valószínűség szerint az *ependytés*en megjelenő méhek miatt tartották fontosnak Artemis Ephesia szobrait, a család címerében ugyanis három méh látható, így a Barberinik gyűjtöttek mindent, aminek köze volt a méhekhez. Nielsen M: Diana Efesia Multimammia. „The Metamorphoses of a Pagan Goddess from the Renaissance to the Age of Neoclassicism", In Hansen T. F. – Poulsen B.: *From Artemis to Diana. The Goddess the Man and Beast,* Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2009, 467–469.

75 Menetreius könyvét 1688-ban és 1699-ben is újra kiadták, az utóbbi esetben már Gronovius, Thesaurus Graecarum Antiquitatum című művének részeként.

76 A Barberini-gyűjteményben őrzötteken kívül további négy szobor rajza jelenik meg a könyvben. Menetreius: i. m. 9, 10, 58, 60.

mint asztrológia csillagjegyre utal.[77] Az ezt követő sorokban azonban nem egy konzisztens érvelést vagy értelmezést látunk, hanem inkább különböző egymás mellé helyezett állítások halmazát, amelyek többsége a rákot mint élőlényt vizsgálja, és kapcsolja Dianához, de még inkább a Holdhoz. Észrevette, hogy a rák Hold-szimbólum és tudta, hogy Diana hold-istennő,[78] és a legkülönbözőbb forrásokból származó auktorhelyekkel érvel ezek mellett, összeszedve hogy a ráknak milyen szimbolikus jelentései lehettek. Kiemeli az égitest és a rák fizikai hasonlóságát,[79] összeveti a mozgásukat,[80] és az állat vedlését a Hold fázisaihoz hasonlítja.[81] Sőt Maniliusra hivatkozva[82] tesz egy gasztronómiai kitérőt is, amely szerint a rák íze együtt változik a Holddal.[83] Míg az égitesttel való hasonlóságát hosszasan taglalja, addig közvetlenül Dianához csak a vadászat miatt kapcsolja a rákot.[84]

77 *Nam ut sub Leonis effigie Solem Mythologi cognoverunt, sic Aegyptii pro Luna Cancrum pingebant*. Menetreius: i. m. 24.
„Ahogy a mítoszmagyarázók az Oroszlán képe mögött a Napot ismerték fel, úgy az egyiptomiak a Hold helyett a Rákot ábrázolták."

78 Művében számos helyen utal a Hold és Diana kapcsolatára.

79 „Quod eius a fronte protenduntur apices duo rotundi, et acuti firmi admodum, sub quibus duo cornua minora articulata, secundum Rondeletii observationem." Menetreius: i. m. 24. „Mert a homlokából előrenyúlik két kerek nagyon éles és erős nyúlvány, amelyek alatt két kisebb ízelt szarv van, Rondelet megfigyelése szerint." Rondelet, G.: *L'Historie Entière des Poissons,* 1558. 401. Rondelet a nagy tengeri pók (*maja squinado*, vagy ahogy nála szerepel, *cancer squinado*) leírásánál azt is megemlíti, hogy ezt a rákot láthatjuk Artemis Ephesia szobrain. Rondelet: i. m. 402. „Eius etiam corpus rotundum et compactum a Lunari sidere haud multum aberrat, praesertim dum chelas expandit: tunc enim Lunae corniculantis figuram quodammodo referre videtur. Cornua etiam inter praecipua Isidis symbola sunt: eique abiectissima insecta consecrata, ut illud Scarabeorum secundum genus, quod bicorne est." Menetreius: i. m. 24. „Kerek és zömök teste nem sokban tér el a Holdtól, különösen, amikor kiterjeszti az ollóit, akkor idézi fel a Hold szarv alakú formáját. A szarvak Isisnek is kiemelkedő díszei, és neki szentelte az antikvitás a legalantasabb rovarokat, így például a szkarabeuszok második faját, mert kétszarvú."

80 „Praeterea ut Luna ob velocem cursum incedere videtur; sic Cancer fere solus e crustaceorum genere non natat, sed incedit." Menetreius: i. m. 24. „Azontúl ahogy a hold gyors haladása miatt vonulni látszik, úgy a rák csaknem egyedüliként a héjas állatok fajtájából nem úszik, hanem vonul."

81 „Longaevum est etiam animal: et quemadmodum Luna reviviscere videtur, ita Cancer crusta seu tegomento exuit, et statim revirescit; quod est a Physicis animadversum." Menetreius: i. m. 24. „Az állat hosszú életű is, amely éppen úgy, ahogy Hold újraéledni látszik, úgy a rák a testének a héját, vagyis a (testének) takaróját leveti, és aztán tüstént megújul, ahogy ezt a természettudósok megfigyelték."

82 Manil: II. 93–94.

83 „Sed hoc praecipue ad rem facit (quod rerum naturalium scrutatores observarunt) Cancros vim Lunae sentire; ea crescente pleniores et probatioris saporis fieri; decrescente vero, minui: sicut et alia conchylia, ut canit Manilius Astronom." Menetreius: i. m. 24. „Hanem ami a leginkább emellett szól, az az (amit a természet kutatói is megfigyeltek), hogy a rák érzi a Hold erejét – amikor az nő, kerekebb lesz és kiváló ízű, amikor [a Hold] fogy, akkor mérete csökken, ugyanígy más osztrigák is, ahogy ezt Manilius *Astronomiá*ja írja."

84 „Accedit quod inter venatores annumerantur Cancri: sub Dianae vero tutela omnes venatores fuere." Menetreius: i. m. 24. „Továbbá a vadászok közé sorolják rákokat, márpedig minden vadász Diana védnöksége alá tartozott."

A szimbólum szobrokra kerülésének két lehetséges magyarázatát említi. Az egyik az, hogy a Rák az okosság, vagy ebben a kontextusban inkább a tudás, jelképe a *mystések* számára, és ezért került Diana Ephesia nyakába. Ugyanakkor ebben maga is kételkedni látszik, hiszen külön kiemeli, hogy Golzius,[85] akitől ezt idézi, az állítását egyetlen auktorral sem támasztja alá.[86] A másik lehetséges magyarázatként a Rák és a Bak kapuit mutatja be, valamint hozzáteszi, hogy a természettudósok szerint a Hold fénye az élén áll a természet keletkezésének.[87] Érdekes, hogy ez utóbbi felvetést nem köti „Platón követőihez", hiszen az, állítás, hogy „qui Lunare lumen naturae generationi, ac vitae preaesse volunt" emlékeztet Pophyrios azon soraira, ahol a keletkezés felett őrködő Holdról beszél.[88] A fejezet végén Menetreius a rák numizmatikai vonatkozását tárgyalja a bruttiumi érméken és Antonius Pius egyiptomi érméin.[89]

Két nőalak több csillagjeggyel vagy csillagjegyek nélkül

A lelkek kapuja és a nőalakok Hóraként való értelmezése azokban az esetekben is érvényes lehet, amelyekben a jelenet a Rák és a két nőalak mellett, néhány további csillagjeggyel egészül ki.[90] Ezeknél az ábrázolásoknál inkább az kérdés, hogy a zodiákus jegyek hogyan módosíthatják az értelmezést. A választ a lelkek földi létbe való alászállásának folyamatában kell keresni, amire Macrobius is utal,[91] azonban ennek a részletes kifejtése messzire vinne minket a tanulmány eredeti kérdésétől, így erre egy későbbi írásomban keresek majd választ.

Azoknál az ábrázolásoknál is számolhatunk ugyanezzel a jelentéssel, amelyekben a nőalakok a csillagjegyek nélkül jelennek meg.[92] A zodiákus jegyek hiányának oka, legalábbis az A2-es, A11-es és B10-es esetén, a szobrok méretében keresendő. Mindhárom ábrázolás töredékesen maradt fent,[93] de az eredeti magasságuk nem

85 Hubert Golzius (1526–1583) reneszánsz polihisztor.

86 „Haud tamen omittendum duxerim, quod Golzius nullo citato auctore refert, Cancrum apud mystas prudentiam denotasse, et hanc ob causam e collo Dianae Ephesiae suspensum." Menetreius: i. m. 25. „Mindazáltal úgy vélem, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, amit Golzius auktorok idézése nélkül állít, hogy a Rák a mystések között a tudást jelentette, ezért függött az ephesosi Diana nyakában." Menetreius: i. m. 25.

87 Menetreius: i. m. 25.

88 Porph. Antr. 18.

89 Bruttium területéről több olyan érme is ismert, amelyen egy rák látható egy istennő fejdíszeként. Ezt az istennőt azonban nem is annyira Dianával/Artemisszel, hanem sokkal inkább Amphitritével vagy Thétisszel azonosítható. Poole R. S.: *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum. Italy,* London, Woodfall and Kinder, 1873, 332. Nr. 106111. Menetreius valószínűleg ismerhette ezeket az érméket, s a rajtuk szereplő nőalakokat Dianaként értelmezhette. A rák érméken való előfordulásáról bővebben lásd: Deonna: i. m. 48–53.

90 A21, A22, A28, B6

91 Macr. Somn. I. 12, 4.

92 A2, A3, A11, B10

93 Az A2-es szobor, amelynek a feje hiányos 25 cm, az A11-es egy felsőtest az ependytés két sorával 11,5 cm és a B10-es felsőtest töredék 9 cm magas. Turcsán-Tóth: i. m. 306, 319, 377.

haladhatta meg a 30, legfeljebb 40 centimétert. Az A16-os is hasonló méretű, mindössze 30 centiméter, és a készítő ebben az esetben is csak úgy tudta megoldani a nőalakok és csillagjegyek egyidejű szerepeltetését, hogy az előbbieket a koszorún kívülre helyezte. Elképzelhető, hogy a kisméretű szobroknál az alkotó a nőalakok vagy az asztrológiai csillagjegy szimbólumok egyikével utalt az eredeti jelentésre.[94]

Az A7-nél azonban az asztrológiai jegyek hiánya nem magyarázható a magasságával, hiszen az a fej és lábfej nélkül is 77 centiméter. Ugyanakkor az A7-es számos más vonásában is eltér a „megszokott" Artemis Ephesia-ábrázolásoktól,[95] így ez esetben nemcsak a nőalakok megjelenése, hanem a szobor egészének értelmezése is további kutatást igényel.

Az A4-es körplasztika mellkasán szereplő két nőalak az istennő többi ábrázolásához képest, sajátságos elrendezésben látható. A figurák egy-egy állat előtt térdelnek, amelyeknek az orrát simogatják, esetleg etetik azokat. A bal oldali – egy ló – egyértelműen felismerhető, a másik azonosítása, a sérülések miatt, nehézségekbe ütközik, őzként, szarvastehénként vagy esetleg lóként határozzák meg. Az asztrológiai csillagjegyek szimbólumai ugyan megjelennek a szobron, de a nőalakoktól teljesen elkülönülve, így nem is értelmezhetők egy kontextusban.

Az *Ilias* szerint a Hórák, az égi kapuk őrzése mellett más feladatot is ellátnak, ők azok, akik gondoskodnak az Athéné és Héra szekerét húzó lovakról.[96] A *Metamorphoses*-ben is hasonló szerepben tűnnek fel, Phaethón szerencsétlen baleset előtt ők fogták be a lovakat a Nap kocsijába.[97] A szobron megjelenő, lovakat(?) etető, simogató nőalakok tehát az *Ilias* és a *Metamorphoses* sorai alapján, értelmezhetőek Hóraként. Sőt, ahogy a lelkek kapui őrzésének funkciója összhangba hozható Artemis szülést segítő aspektusával,[98] úgy az állatokról való gondoskodás utalhat az istennő *potnia thérón*i minőségére.

Ha ezeket a megfejtéseket elfogadjuk, akkor arra kell még választ találni, hogy hogyan kell értelmezni a nőalakokat, ha kettőnél többen jelennek meg, kapcsolhatók-e a porphyriosi szöveg alapján megfejtett értelmezéshez vagy teljesen más magyarázatot kell találnunk a megjelenésükre.

Tíz olyan Artemis Ephesia-szobor ismert, amelyen kettőnél több nőalak szerepel a mellkason.[99] *(1. táblázat)* A Hórák esetén gyakori, hogy hármat vagy négyet jelenítsenek meg belőlük. Az első ismert ábrázolásuk, a Kr. e. 6. századra datált

94 Két Artemis Ephesia-kultuszszobor másolat ismert, amelyen a csillagjegyek szimbólumai önállóan, a nőalakok nélkül jelennek meg, az A25-ös (Kos, Bika, Ikrek, Rák és Oroszlán) valamint a B7-es (Rák). A két ábrázolás közül, csak a B7 esetén feltételezhető, hogy a méret miatt hiányoznak a nőalakok.

95 A „mellek" formája és elhelyezkedése, a virágkoszorú és az ependytés hiánya, a nőalakok, „Rankenfrauk", állatprotomék elhelyezkedése, a chitón testre tapadó áttetsző volta. A szobor leírását bővebben ld. Turcsán-Tóth: i. m. 307.

96 Hom. Il. 789–791. (Fordította Devecseri Gábor.)

97 Ov. Met. 2, 118–120.

98 Turcsán–Tóth: i. m. 208–210.

99 Nyolc esetben négy A10, A12, A18, A23, A24, A30, A31, A39, egy esetben három (B13) és szintén egy esetben hat (A32).

François-váza, amelyre hármat festettek.[100] A Hórák az ókori görögöknél elsősorban mint évszak-perszonifikációk jelennek meg. A számuk, az éghajlati viszonyok miatt, területenként eltérő volt, egyes vidékeken három, négy, de akár hét Hórát is ismerhettek. A négy évszakra osztott év, illetve ezek perszonifikációjának pontos és többé-kevésbé egységes ábrázolása a hellénizmus időszakára alakul ki.[101]

A nőalakokat a legtöbb kutató Nikéként (ill. Victoriaként) határozta meg. Ezeknek az istennőknek az ábrázolása esetén is előfordul, hogy egyszerre több jelenjen meg, kettő, sőt három is előfordulhat belőlük,[102] azonban ennél több csak akkor látható együtt, ha épületek díszítőelemeiként szerepelnek.[103] Így a számuk alapján erősen kétséges, hogy az Artemis Ephesia szobrokon látható négy női figurában Nikét kellene felismernünk.

A nőalakok azonosításában fontos szerepet játszanak az attribútumaik, azonban az egyes szobrokon és felsőtesttöredékeken a kezükben tartott tárgyak eltérőek. Leggyakrabban pálmaágakat és koszorúk fognak, amelyről, mivel a nőalakoknak szárnyuk is van, Niké (Victoria) jut eszünkbe először, hiszen a győzelem istennője már a legelső képi ábrázolásain is ezzel a két attribútummal jelenik meg.[104] A koszorú ugyan értelmezhető kalász vagy virág koszorúként is, amely gyakran látható Hórák kezében, de a pálmaágat már sokkal nehezebb ezekkel az istennőkkel összefüggésbe hozni, csakúgy, mint Nikével azt a szokatlan formájú, meghajlított botot és a *thyrsos*t, amelyet az Artemis Ephesia szobrok mellkasán szereplő nőalakok kezében látunk. Az utóbbi két tárgy azonban a Hórákkal együtt értelmezhetővé válik.

Az évszakokat megjelenítő istennők ábrázolása csak a hellénizmus idején rögzül és császárkorra is tovább öröklődik, de az attribútumaik már az archaikus és a klasszikus korban megjelennek. Míg a tavaszt virágokkal, a nyarat búzakalásszal, az őszt gyümölcsökkel ábrázolják, addig a telet meleg öltözékkel, Africa területén olajággal, valamint a télre jellemző tevékenységgel: a vadászattal.[105] Ez utóbbi esetben gyakran látjuk úgy, hogy a Tél a végein felhajló boton viszi a vadászzsákmányt. Vajon elképzelhető, hogy ezek a meghajlított botok, amelyet az A10, A18 és A24 nőalakjai tartanak a kezükben, erre utalnának? Az értelmezést megnehezíti, hogy egy ábrázoláson belül a bot több nőalak kezében is megjelenik, így felmerül az a kérdés, hogy miért szerepelne a Tél többször is a szobron.

Miltner értelmezése szerint, a nőalakok az A30-as és A31-es szobron *thyrsos*t tartanak a kezükben. Ez a különleges tárgy nem annyira a Hórákhoz, mint inkább Dionysoshoz köthető. A Hórákat azonban gyakran látjuk Dionysos kíséretében – az istenhez való kapcsolódásuk már rendkívül korán, a François-vázán tetten ér-

[100] Hanfamann: i. m. 95.

[101] Hanfamann: i. m. 87–90; Borhy L.: *Pannóniai falfestmény*, Budapest, Enciklopédia Kiadó, 2001, 31–32.

[102] Balty: i. m. 257, Nr. 265.

[103] Balty: i. m. 257–258, Nr. 266–268.

[104] Balty: i. m. 268; 242, Nr. 17; 244, Nr. 43; 247, Nr. 106; 250, Nr. 159; 260, Nr. 290; 261, Nr. 286.

[105] Borhy: i. m. 31.

hető.[106] Több olyan ábrázolás is ismert, ahol Dionysos egy *thyrsos*t fogva vezeti az istennőket, ám az is igaz, hogy a díszes bot nem látható a Hórák kezében. Ugyanakkor Niké nincs ilyen kapcsolatban Dionysossal, pontosabban szólva megjelenhet ugyan ő is Dionysos kísérőjeként, de ennek képi ábrázolása egészen jól körülhatárolható. Ezekben az esetekben mindig egyetlen Nikét láthatunk, amint egyik kezében egy tálat, másik kezében pedig egy kancsót tart.

A nőalakok számának és attribútumainak átvizsgálása során kiderült, hogy míg az előbbi szempont a Hórák-értelmezést erősíti, addig az utóbbi alapján nem azonosíthatóak egyértelműen. A helyzetet bonyolítja, hogy a pálmaág és a koszorú leggyakrabban azokban az estekben fordul elő együttesen, ahol a két nőalak koszorút tart a Rák fölé. Tehát abban a jelenetben, amely a lelkek égi kapujaként azonosítható, és amely értelmezés összhangba hozható Artemis egyik legfontosabb aspektusával, a szülés segítésével. Ez az értelmezés még egy fontos pontra rávilágít, a nőalakokat nem önmagukban, hanem az asztrológiai csillagjegy szimbólumokkal együtt kell értelmezni, legalábbis azokban az esetekben mindenképpen, ahol együtt jelennek meg. A Niké-ábrázolások – ellentétben a Hórákkal – a zodiákus jegyekkel együtt nehezen értelmezhetőek.

Az eddigi vizsgálatok alapján a nőalakok kilétére csak azokban az esetekben adható egyértelmű válasz, amelyben a két nőalak a Rákkal együtt jelenik meg. Azoknál az ábrázolásoknál, amelyeken a Rákon kívül még további csillagjegyek láthatóak a két nőalak mellett, ez az értelmezés még módosításra szorul, azonban alapvetően nem változik. A többi kultuszszobor-másolat esetén sokkal bonyolultabb a helyzet. Szinte minden ábrázolásnál más-más zodiákus jegy csoport látható, amely alapvetően megnehezíti az értelmezést. Addig, míg nem találunk az egyes csillagjegyvariációk megjelenésének okára választ, a nőalakok meghatározása is bizonytalan marad. Bár kétségtelen, hogy az ábrázolások mellkasán leggyakrabban megjelenő jelenet fontos mérföldkő az Ephesosi Artemis-szobrok ikonográfiai elemzésében, a nőalakok kilétének teljes tisztázásához további kutatásokra van szükség.

Absztrakt

Jelen tanulmány az Artemis Ephesia szobrok mellkasán ábrázolt nőalakok azonosítását tűzte ki céljául. A női figurák ábrázolása nem egységes, számuk és attribútumaik eltérőek lehetnek. Nem alakult ki egységes álláspont a nőalakok kilétét illetően, legtöbbször – megjelenésük és a kezükben tartott tárgyak alapján – Nikéként/Victoriaként azonosítják őket. A korábbi kutatások egyik legnagyobb problémája, hogy kontextusukból kiragadva, önmagukban próbálták a nőalakokat értelmezni, annak ellenére, hogy a legtöbb esetben nem önállóan, hanem egy vagy több csillagjeggyel együtt ábrázolták őket. A két elem egy közös „jelenetet" alkot, amelynek

[106] Hanfmann: i. m. 93.

a nőalakok és a csillagjegy szimbólumok számának függvényében eltérő variációi lehetnek. A jelenet leggyakrabban előforduló változata az ephesosi Artemision oromzatát ábrázoló érmék és Porphyrios *De antro nympharum*ának a lelkek utazására vonatkozó része révén értelmezhetővé válik. Ebben az összefüggésben vizsgálva a nőalakok Hórákként határozhatók meg.

Kulcsszavak
Artemis Ephesia, Hórák, Rák, Porphyrios, De antro nympharum

Abstract
The possible interpretations of winged women ornaments on the chest of Artemis Ephesia statues

In the analysis of ancient goddesses, the study of the statues of Artemis Ephesia proves most exciting. A great number of monographs, articles, and books have been published on this topic, but many unsolved problems remain. One of the most frequently occurring ornaments on the Artemis Ephesia statues is the women with wings on the chest. No agreement has been reached on who these figures could be: they were interpreted as representations of Victoria/Nike, the Horae, or even as reborn souls. Former research on these elements analysed them separately from the astrological signs which also appear on the chest of the statues; we should, however, consider them as parts of one common scene. The most frequent variant is when two winged women figures hold a wreath above a Cancer. With the help Porphyry's De antro nympharum we can identify the Cancer as a gate, more exactly as the Gate of Souls, and the female figures as the guardians of these gates. Although the 'Gate of the Soul' is the most frequent variant of the scene, there are some other versions, too: two women with wings with more than one astrological sign (or without them), astrological signs without women, four women with wings with four or more astrological signs (or without them). Despite the variation of the scene, in most of the cases the woman figures can be classified as Horae on the basis of their numbers and attributes.

Keywords
Artemis Ephesia, Horae, Cancer, Porphyry, De antro nympharum

1. táblázat. Asztrológiai csillagjegyek és nőalakok

Katalógus szám	Nőalakok száma	♈	♉	♊	♋	♌	♍	♎	♏	♐	♑	♒	♓	Attribútumok						
														pálmaág	koszorú	bot	thyrsos/fáklya	kalász	kígyó	pajzs
A7	2	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-
A15	2	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-
A16	2	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
A17	2	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
A20	2	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-
A26	2	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-
A34	2	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-
B3	2	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	x(?)	x	-	-	-	-	-
B4	2	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-
A21	2	x(?)	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-
A22	2	-	-	x	x	x	-	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-
A28	2	x	-	-	x	-	-	-	x	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-
B6	2	x	-		x	-	-	-	x	-	-	-	-	x(?)	x(?)	-	-	-	-	-
A12	4	-	x	x	x	x	x	x	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-
A4	2	-	x	x	x	x	x	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
A18	4	x	x	x	x	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	x	-	-
A23	4	-	-	-	x (?)	x	x	x(?)	x(?)	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
A24	4	x	x	x	x	x	-	-	-	-	-	-	-	-	x	x?	x?	-	-	-
A30	4	-	-	-	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	-	-	x	-	-	-
A31	4	x	x	x	x	x	x	x	x	-	-	-	x?	-	-	x	-	-	-	-
A32	6	x	x	x	x	x	-	-	x	x	x	-	x	x	-	-	-	-	-	-
A2	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	?	?	?	?	?	?	?
A3	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
A9	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-

A10	4	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	x	x
A11	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
A39	4	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-
B10	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-
B13	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-
H1	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
B8	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	-	x	-	-	-	-	-
B7	0	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
A25	0	x	x	x	x	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Összesen		**7 v 8**	**7**	**8**	**23 v 22**	**10**	**6**	**5 v 6**	**5 v 6**	**3**	**2**	**1**	**2 v 3**	**14**	**18**	**3**	**1**	**1**	**1**	**1**
I5	2	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?
A1	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?							
A19	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?							
A27	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?							
A5	0	-	-	-	-	-		-	-	-	-	-	-							
A6	0	-	-	-	-	-		-	-	-	-	-	-							
A8	0	-	-	-	-	-		-	-	-	-	-	-							
A13	0	-	-	-	-	-		-	-	-	-	-	-							
A14	0	-	-	-	-	-		-	-	-	-	-	-							
A29	0	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-							
A33	0	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-							
B1	0	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-							
B2	0	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-							
B5	0	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-							

2. táblázat. Nőalakok Ephesosi Artemis mellkasán

K.sz.	Sz.[1]	Szárnyak	Elhelyezkedésük	Mit tartanak a kezükben?	Egyéb
A2	2	szárnyak nélkül (?)	koszorún (?) belül	Nem ismerhető fel.	-
A3	2	mindkettő szárnyas	„mellek" mellett kétoldalt	Üres, egymás felé fordulnak, jobb kezüket a rozettás lánc fölé nyújtják.	
A4	2	szárnyas	közvetlenül a ruha nyaki része alatt kétoldalt	A mellkas felső részén jobb és bal oldalt térdelnek, a bal oldalon a nőalakok szemben egy ló, jobb oldalon szarvas(?) vagy őz esetleg ló, a nőalakok simogatják az állatok orrát vagy etetik azokat.	
A7	2	mindkettő szárnyas	koszorún belül	Egyik kezükben pálmaágat, a másik koszorút a tartanak a Rák fölé.	
A9	2	mindkettő szárnyas	koszorún belül	Egyik kezükben pálmaágat tartanak, másik kezüket a magasba emelik.	
A10	4	mind a négy szárnyas	koszorún belül	Jobról balra haladva. koszorút, pálmaágat, kígyót(?) és egy pajzsot(?) fognak.	
A11	2	szárnyak nélkül	a „mellek" felső során „ülve"	-	
A12	4	szárnyak nélkül	koszorún belül	Egymás kezét fogják a középső kettő koszorút tart a Rák és az Oroszlán fölé.	
A15	2	mindkettő szárnyas	koszorún belül	Szalaggal átkötött virágkoszorút tartanak a Rák fölé	A nőalakok feje felett egy-egy állat
A16	2	?	a koszorú alatt a „mellek" két oldalán, egymással szemben	Egyik kezüket felemelik és olyan, mintha a Rákot határoló láncról lelógó 5 tojásformájú bojt egyikét fognák.	
A17	2	?	koszorún belül	Koszorút tartanak a Rák fölé.	
A18	4	három szárnyas a jobb középső szárnyak nélküli	koszorún belül	A középső kettő egy-egy meghajlított botot, a jobb szélső egy kalászt, míg a bal keze üres.	
A19	2	mindkettő szárnyas	koszorún belül	n.a.	
A20	2	mindkettő szárnyas	koszorún belül	Jobb kezükkel koszorút tartanak a Rák fölé, bal kezükben pálmaág.	
A21	2	szárnyak nélkül	koszorún belül	Koszorút tartanak a Rák fölé, másik kezükben pálmaág.	Jobb oldalt fent a nőalak feje mellett egy rozetta bal oldat egy kos fej.
A22	2	valószínűleg szárnyas nőalakok	koszorún belül	Koszorút tartanak a Rák fölé, másik kezükben pálmaág.	Sandrart ábrázoláson fáklya van a szárnyas nőalakok kezében
A23	4	mind a négy szárnyas	koszorún belül	A középső kettő egymás kezét fogja, és lefele tartják a kezüket, egy négyzet alakú elem fölé, amelyen - Jones szerint - a Mérleg jele látható.	

K.sz.	Sz.[1]	Szárnyak	Elhelyezkedésük	Mit tartanak a kezükben?	Egyéb
A24	4	Három biztosan szárnyas, a jobb középső is nagy valószínűséggel az, de nehezen kivehető, még a jobb minőségű képeken is.	koszorún belül	A bal középső egy meghajlított botot tart. A bal szélső koszorút a Bika szarvai fölé, a jobb középső egy botot tart a jobb kezében a bal kezét lefele nyújtja, és úgy tűnik, hogy fog vele valamit, ami vagy a ruhája, vagy valami, ami nehezen elkülöníthető a ruhája redőitől. A jobb szélső szintén egy meghajlított botot fog a kezében, de vízszintesen körülbelül a dereka magasságában.	
A 26	2	mindkettő szárnyas	koszorún belül	Egyik kezükkel koszorút tartanak a Rák fölé, a másikkal pálmaágat fognak.	
A28	2	mindkettő szárnyas	koszorún belül	Koszorút tartanak a Rák fölé, másik kezükben pálmaág.	Bal oldalt, egészen fent a nőalak feje mellett egy kis méretű kos fej, jobb oldalt kis méretű skorpió.
A30	4	mindegyik szárnyas	koszorún belül	A középső kettő egy fáklyát vagy thyrsost fog a kezében, a szélsők pálmaágat tartanak a kezükben.	
A31	4	mindegyik szárnyas	koszorún belül	A középső kettő egy botot tart a kezében, nem eldönthető, hogy mit ábrázol, mert eléggé kopott az ábrázolás, a két szélső kezében nincs semmi	
A32	6	mindegyik szárnyas	A koszorún belül négy, kettő az állatövi jegyek alatt, kétoldalt a karok mellett.	A koszorú által határolt területen belül lévők egymás felé fordulva, pálmaágakkal a kezükben. A karok mellett lévő szárnyas nőalakok egyik kezében pálmaág, másik kezükkel koszorút tartanak, a bal oldali a Rák és az Ikrek közé, a jobb oldali az Oroszlán alá.	
A34	2	mindkettő szárnyas	koszorún belül	Egyik kezükkel koszorút tartanak a Rák fölé, másik kezükben pálmaág,	
A39	4	mind a négy szárnyas	koszorún belül	A két középső lefelé tartott kezében egy koszorút(?) tart.	
B3	2	talán mindkettő szárnyas	koszorún belül	Egyik kezükkel koszorút tartanak a Rák fölé, másik kezükben valószínűleg pálmaág.	erősen kopott
B4	2	mindkettő szárnyas	koszorún belül	Jobb kezükkel koszorút tartanak a Rák fölé, bal kezükben pálmaág.	
B6	2	szárnyak nélkül	A koszorún belül, térdtől fölfelé látszanak.	A jobboldali válla felett megjelenik egy pálmaághoz hasonló elem, de nem kapcsolódik a kezekhez, a bal ez a rész sérült. A Rák feletti terület szintén sérült, talán a koszorú megjelenik, de a nőalakok lefelé tartják.	erősen sérült
B10	2	szárnyas	koszorún belül	Koszorút tartanak a kezükben.	
B13	3	szárnyak nélkül	koszorú belül	Egymás kezét fogják.	
I5	2(?)		?	?	
B8	2		nimbuszon	Az egyik kezében pálmaágat tart, a másikat a haj alá dugja.	A bal oldali látszik, a jobb oldalinak csak a szárnya maradt meg.

K.sz.	Sz.[1]	Szárnyak	Elhelyezkedésük	Mit tartanak a kezükben?	Egyéb
H1	2		nimbuszon		
A1	0				
A5	0				
A6	0				
A8	0				
A13	0				
A14	0				
A25	0				
A29	0				
A33	0				
B1	0				
B5	0				
B7	0				
A35-A38	n.a.				
A40-A43	n.a.				
B2	n.a.				Erősen töredékes nem maradt meg az a rész, amelyen a „mellek” megjelennének.
B8	n.a.				fej
B9	n.a.				melltöredék
B11	n.a.				

[1] Sz.= Számuk

3. táblázat. Katalógusok

Katalógus szám	Kép	LIMC	Fleischer	Lichtenecker	Thiersch
Körszobrok					
A1	1.a–c	26	E 1	19	1
A2	2.a–b	27	E 2	-	-
A3	3.a–c	28	E 3	29	2
A4	4.a–c	86	E 58	30	11
A5	5	30	E 4a	-	-
A6	6.a–d	94	E 66	32	-
A7	7.a–b	32	E 6	18	3
A8	8.a–b	31	E 5		123
A9	9.a–b	39	E 13	-	-
A10	10	-	-	-	-
A11	11	40	E 14	31	5
A12	12.a–c	41	E 15	22	6
A13	13.a–b	-	-	-	-
A14	14.a–b	44	E 18	33	7
A15	15.a–f	45	E 19	25	8
A16	16	46	E 20	10	9
A17	17.a–d	47	E 21	8	10
A18	18.a–d	49	E 23		12
A19	19	50	E 24	27	161
A20	20.a–e	52	E 26	14	14
A21	21.a–c	58	E 31	3	19
A22	22.a–b	60	E 33	12	27
A23	23	62	E 35	5	20
A24	24	63	E 36	2	18
A25	25.a–b	67	E 40	6	23
A26	26	68	E 41	9	24
A27	-	93	E 65		39
A28	28	92	E 64	1	38
A29	29.a–d	73	E 45	-	-
A30	30.a–b	74	E 46	-	-
A31	31	75	E 47	-	-
A32	32.a–b	88	E 60	24	29
A33	33	-	-	-	-
A34	34.a–b	90	E 62	13	31
A35	-	98	-	-	-
A36	-	98a	-	-	-
A37	-	98b	-	-	-
A38	-	56	-	-	-
A39	50	33a	-	-	-
A40	-	35	E9	-	-

Katalógus szám	Kép	LIMC	Fleischer	Lichtenecker	Thiersch
A41	-	72a	-	-	-
A42	-	87a	-	-	-
A43	-	71	E44	15	-
Felsőtest töredékek					
B1	35	29	E 4	-	-
B2	36.a–b	34	E 8		4
B3	37	53	E 27	16	15
B4	38.a–b	61	E 34	11	28
B5	39	57	E 30	3	22
B6	40.a–b	65	E 38	17	28a
B7	41	66	E 39	23	-
B8	42	-	-	-	-
B9	-	79	E 51	4	35
B10	43	84	E 56	-	-
B 11	-		E 29a	-	-
B12	44.a–b	-	-	-	-
B13	-	87b	-	-	-
Alsótest töredékek					
C1	-	-	-	-	-
C2	-	33	E 7	-	-
C3	53.a–b	37	E 11	-	-
C4	-	42	E 16	-	-
C5	45.a–b	54	E 28	20	16
C6	46.a–c	55	E 29	21	17
C7	47	76	E 48	-	-
C8	48.a–b	83	E 49	5	-
C9	49	80	E 52		36
C10	-	81	E 53	4	37
C11	51	85	E 57	-	-
C 12	-	87	E 59	-	-
Polos és nimbus töredékek					
D1	55	91	E 63	1	32
D2	-	36	E 10	-	-
D3	71.a-b	38	E 12	-	-
D4	54	43	E 17	-	-
D5	-	48	E 22	-	-
D6	52.a–d	51	E 25	3	13
D7	-	64	E 37	-	-
D8	56.a–b	70	E 43	2	26
D9	57	77	E 49	5	34
D10	58.a–b	78	E 50	4	33
D11	59	82	E 54	-	-

Katalógus szám	Kép	LIMC	Fleischer	Lichtenecker	Thiersch
D12	-	97	E 69		26
D13			E 67		
D14			E68		
Hamisítványok					
F1	-	59	E 32	10	21
F2	-	69	E 42		25
F3	-	89	E 61	7	30
Bronz kisplasztikák és egyéb bronz tárgyak					
G1	60.a–b	130	E 82	-	41
G2	61	131	E 83	-	-
G3	62	132	E 84	-	-
G4	63.a–b	133	E 85		42
G5	72	135	E86		-
G6	-	134	E 87	-	-
G7	-	134a	-	-	-
Terrakotta kisplasztikák					
H1	64	99	E 88	-	-
H2	65	100	E 89	-	-
H3	66	101	E 90	-	-
H4	67	102	E 91	40	43
H5	68.a-b	103	E 92	34	44
H6	-	104	E 93	35	45
H7	69	104a	E 94	36	46
H8	-	105	E 95	37	47
H9	70	106	E 96	41	
H10	73	107	E 96a	-	-
H11	74	108	E 97	-	-
H12	75	109	E 98	-	-
H13	76.a–b	111	E 99	44	49
H14	77.a–b	112	E 100	-	-
H15	-	110	E 98a	-	-
H16	78	113	E 101	42	50
H17	79.a–b	114	E 102		51
H18	-	115	E 102a	-	-
H19	-	116	E102b	-	-
H20	-	117	E 102c	-	-
H21	-	118	E 102d	-	-
H22	80	119	E 103	-	-
H23	81	120	E 104	-	-
H24	83	121	E 105	-	-
H25	84	122	E 106	-	-
H26	-	127	E 107	38	-

Katalógus szám	Kép	LIMC	Fleischer	Lichtenecker	Thiersch
H27	-	128	E 108	39	-
H 28	-	129	E 109		
H 29	-	112a	-	-	-
H30	-	123	-	-	-
H31	-	124	-	-	-
H32	-	125	-	-	-
H33	-	126	-	-	-
H34	-	128a	-	-	-
H35	-	128b	-	-	-
H36	-	129a	-	-	-
H37	-	129b	-	-	-
H38	-	129c	-	-	-
Reliefek					
I1	85	1	E 70	-	-
I2	86.a–b	2	E 71	-	57
I3	89	3	E 72	-	58
I4	-	4	E 73	-	-
I5	90	5	E 74	-	59
I6	91	6	E 75	-	-
I7	92.a–b	7	E 76	-	-
I8	93	8	E 77	-	-
I9	-	9	E 78	-	-
I10	-	10	E 79	-	-
I11	-	11	E 80	-	60
I12	-	12	E 81	-	-
I13	-	13	-	-	-
I14	-	14	-	-	-
I15	-	14a	-	-	-
Agyaglámpások, agyagpecsétek					
J1	-	15	E 110	-	54
J2	-	17	E 111	-	53
J3	-	18	-	-	-
J4	-	19	E 112	-	-
J5	-	20	E 113	-	52
J6	-	21	E 114	-	101

Szabó Csaba

Párbeszéd Róma isteneivel. A római vallások kutatásának jelenlegi állása és perspektívái

A Róma isteneivel történő vallásos kommunikáció már az antik szerzők figyelmét is megragadta. A latin irodalom számos műve és szerzője foglalkozott részletesen a római vallás sajátosságaival, megteremtve a római vallástörténeti kutatások mondhatni ókori gyökereit.[1] Polybios a rómaiak vallásosságát tartotta a városból birodalommá nőtt politikai entitás egyik sikerének.[2] A közel másfél évezred alatt (Kr. e. 10. – Kr. u. 5. század) létrehozott római emlékanyag legjava – a középkori európai urbanizációt meghatározó római szakrális terek, templomok és szentélyek vagy a reneszánsz gondolkodást és a modern európai vizuális nyelvet gyökeresen befolyásoló ókori istenképek – a római istenekkel történő vallás-kommunikáció legélőbb hagyatéka. E roppant tárgyi emlékanyag és a vallásnak már a rómaiak által is hangsúlyozott szerepe J. Rosinus monumentális műve óta témája úgy a római történelemtudománnyal kapcsolatos, mint a régészettudományi és vallástörténeti kutatásoknak.[3] A könyvtárnyi szakirodalmat produkáló kutatás főbb tendenciáit és módszertani változásait azonban mindeddig csak rövidebb cikkekben igyekeztek

[1] A római vallás irodalmi forrásairól lásd: Feeney, D.: *Literature and religion at Rome: cultures, contexts, and beliefs,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998; Barchiesi, A. – Rüpke, J. – Stephens, S. (szerk.): *Rituals in Ink: A Conference on Religion and Literary Production in Ancient Rome,* Held at Stanford University in February 2002 (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 10), Stuttgart, Franz Steiner, 2004; Rüpke, J.: „Roman religion – religions of Rome". In Rüpke, J. (szerk.): *A Companion to Roman Religion,* Leiden–Boston, Blackwell-Wiley, 2007, 1–10; Rüpke, J. (szerk.): *A Companion to Roman Religion,* Leiden–Boston, Blackwell-Wiley, 2007, 8–9. Lásd még: MacRae, D.: *Legible Religion: Books, Gods and Rituals in Roman Culture,* Cambridge USA, Harvard University Press, 2016. Szöveggyűjteményként a legkiválóbb, bár messze nem teljes válogatás: Beard, M. – North, J. – Price, S.: *Religions of Rome. Volume II. A sourcebook,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Magyar nyelvű forráskiadvány: Hahn I.: *Róma istenei,* Budapest, Gondolat Kiadó, 1975; Hegyi D. (szerk.): *Görög vallástörténeti chrestomathia,* Budapest, Osiris Kiadó, 2003; Borhy L. (szerk.): *Római történelem: Szöveggyűjtemény,* Második kiadás, Budapest, Osiris Kiadó, 2003; Németh Gy. – Hegyi W. Gy.: *Görög-Római Történelem,* Budapest, Osiris Kiadó, 2011. Lásd még: Gesztelyi T.: *A római vallás története,* Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1994.

[2] Polybios *6.56.6-14*. Lásd még: North, J.: *Roman religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[3] Munkája első kötetében hosszú fejezetet szentel a római vallásnak, amely a téma első reneszánsz elemzése: Rosinus, J.: *Antiquitatum romanarum corpus absolutissimum,* Basel, 1585. Lásd még: Muslow, M.: „From Antiquarian Imagination to the Reconstruction of Institutions: Antonius van Dale on Religion". In Miller, Peter N. – Louis, F. (szerk.): *Antiquarianism and Intellectual Life in Europe and China, 1500–1800,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 2012, 381–411.

összefoglalni és historiográfiai elemzés alá vetni.[4] Míg H. J. Rose munkáiban elsősorban bibliográfiai összefoglalást találunk a római valláskutatás különálló diszciplínává válásáról,[5] addig C. R. Phillips III., J. Rüpke és J. B. Rives munkássága már részletesebb historiográfiai elemzést nyújt, elsősorban a 19. század második felétől keletkezett vallástörténeti és vallásszociológiai munkákra összpontosítva.[6]

4 A római vallás kutatásáról máig nem született összefoglaló munka. Számos korszaka, így elsősorban az ókori római szerzők, kora-keresztény apologéták és 19–20. századi szerzők vallástörténeti-vallástudományos munkássága került részletes elemzésre. Néhány jeles vallástörténész, így R. Pettazzoni, A. Brelich, U. Bianchi, E. Norden, F. Cumont vagy A. D. Nock munkássága nagyobb figyelmet kapott az elmúlt évek során. Lásd: Kytzler, B. – Rudolph, K. – Rüpke, J. (szerk.): *Eduard Norden (1868–1941): Ein deutscher Gelehrter jüdischer Herkunft* (Palingenesia 49), Stuttgart, 1994; Montanari, E.: „Ugo Bianchi e gli studi sulla religione romano-italica". *Studi e materiali di storia delle religioni*, XIX, 1995. 5–9; Sfameni-Gasparro, G. (szerk.): *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana: itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza, Giordano, 1998; Calder, W. M.: *Men in their books: studies in the modern history of classical scholarship*, Hildesheim, Olms, 1998; Mihelcic, G.: *Una religione di libertà: Raffaele Pettazzoni e la Scuola romana di storia delle religioni,* Roma, Citta Nuova, 2003; Lancellotti, M.G. – Xella, P. (szerk.): *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive: atti del Convegno di Roma, C.N.R., 3–4 dicembre 2002,* Roma, Essedue, 2005; Bonnet, C.: *Le „grand atelier de la science": Franz Cumont et l'Altertumswissenschaften. Héritages et émancipations. 1. Des études universitaires à la fin e la 1e Guerre mondiale (1888–1923),* Brussel–Rome, Belgisch Historisch Instituut te Rome, 2005; Sfameni-Gasparro, G.: „Ugo Bianchi e 'Studi e materiali di storia delle religioni' ". *Studi e materiali di storia delle religioni,* 30, 2006, 73–84; Stausberg, M.: „Raffaelle Pettazzoni and the history of religions in fascist Italy (1928–1938)". In Junginer, H. (szerk.): *The Study of Religion Under the Impact of Fascism,* Leiden, Brill, 2008, 365–397; Szilágyi J. Gy.: „Percorsi divergenti". In Massenzio, M. (szerk.): *Tra gli asfodeli dell'elisio. Carteggio 1935–1959 di Karl Kerényi e Angelo Brelich,* Roma, Editori Riuniti, 2011, 67–81; Belayche, N. – Mastrocinque, A (szerk.): *Reédition critique a Franz Cumont, Les Mystéres á Mithra,* Bibliotheca Cumontiana, Scripta Maiora 3, Rome, Academia Belgica, 2013; Bonnano, D.: „Theodor Mommsen, Franz Cumont e la diffusione delle 'religioni orientali': Considerazioni su un inedito ritrovato negli archivi dell'Academia Belgica". *Studi e materiali di storia delle religioni,* LXXIX, 2013, 584–608; Macris, C.: „La réception de Franz Cumont: à propos de quelques publications récentes". *Anabases. Traditions et réception de l'antiquité,* XIX, 2014, 251–278. Részletes szakirodalomért lásd még: Phillips, C. R.: „Approaching Roman religion. The case for Wissenschaftgeschichte". In: Rüpke, J. (szerk.): *A Companion to Roman religion*, New York–Boston, Wiley-Blackwell, 2007, 10–29, 26–28. Sokkal részletesebb elemzésre került a görög és hellénisztikus világ valláskutatása, elsősorban J. Bremmer munkáiban: Bremmer, J.: „A brief history of the study of Greek Mythology". In Dowden, K. – Livingstone, N. (szerk.), *Blackwell Companion to Greek Mythology,* Oxford–New York, Blackwell-Wiley, 2011, 527–547. Lásd még: Kindt, J.: „The story of theology and the theology of the story". In: Uő. – Eidinow E. – Osborne, R. (szerk.): *Theologies of Ancient Greek Religion,* Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 12–35.

5 Rose, H. J.: „Roman religion 1910–1960". *Journal of Roman Studies,* 50, 1960/1–2, 161–172. Lásd még: Schilling, R.: „La situation des études relatives à la réligion romaine de la République (1950–1970)". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I.2, 1972, 317–347. Rose cikkének folytatásaként említendő a *Forschungsbericht Römische Religion (1990–2011)* több cikke, amelyek a bibliográfiai újdonságok bemutatásán túl tudománytörténeti fejezeteket is tartalmaznak. Lásd még a részletes irodalmi listát a 2012 utáni szakirodalommal: *religioacademici.wordpress.com*. Utolsó látogatás: 2016.10.19.

6 Phillips: i. m.; Rives, J.: „Graeco-*Roman Religion* in the *Roman* Empire: Old Assumptions and New Approaches." *Currents in Biblical Research*, VIII, 2010/2, *240–299;* Rüpke, J.: „Wann begann die Europäische Religionsgeschichte? Der hellenistisch-römische Mittelmeerraum und die europäische

Ezek a munkák rámutatnak arra a tendenciára, hogyan jutott el a római vallás kutatása a mommseni pozitivizmustól a G. Wissowa neve által fémjelzett befolyásos iskolán át[7] a jelenlegi kutatás dekonstruktivista és kritikus irányzataihoz. Míg a 19. század római vallással foglalkozó munkáit elsősorban a történettudomány főbb elméleti irányvonalai befolyásolták,[8] addig a 20. században a historiográfiai narratíva már sokkal inkább a vallástudomány fejlődésének tükrében alakult. A 20. század utolsó harmada óta új befolyásoló tényezőként tarthatóak számon az egyetemes régészettudomány vallásrégészeti narratívái és megközelítései, amelyek nagy hatással vannak a kortárs római vallástörténeti diskurzusra.[9] A római vallás kutatástörténetével foglalkozó cikkek kiemelten a diszciplína „válságáról" és a paradigmaváltás idejéről beszélnek,[10] amelyek egyrészt a humántudományok jelenleg uralkodó, általános válságával,[11] másrészt a római vallás már említett, hármas diszciplináris határmezsgyén álló helyzetével (történelemtudomány, vallástudomány és régészettudomány) is összefüggésbe hozhatóak.

Jelen tanulmány nem kívánja a római vallás kutatásának szerteágazó és komplex irányzatait és azok sajátosságait részletesen bemutatni, hanem kortárs szakirodalmi esettanulmányokon keresztül taglalja a diszciplína paradigmaváltásában fellelhető három fő irányvonalat.

Gegenwart". In Bultmann, C. – Rüpke, J. – Schmolinsky, S. (szerk.): *Religionen in Nachbarschaft: Pluralismus als Markenzeichen europäischer Religionsgeschichte Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt*. Münster, Aschendorff, 2012, 47–60.

7 Wissowa hatása a római vallástörténeti kutatásokban – és a kortárs egyetemi oktatásban – továbbra is óriási és csak F. Cumont munkásságához és utóéletéhez fogható. A Wissowa-féle kutatás értelmezéséről és kritikájáról lásd az *Archiv für Religionsgeschichte* 5., 2003-as különszámát, amely a téma első részletes historiográfiai elemzése.

8 Számos, a római történelemmel vagy egy-egy provincia történetével foglalkozó epigráfusok vagy hadtörténészek által jegyzett szintézis továbbra is a „romanizáció" egyik eredményeként vagy politikai események által befolyásolt jelenségként kezeli a római vallás forrásait és az emberi és isteni világ közötti római kommunikációt, ignorálva a vallástudomány és vallásrégészet adta módszertani lehetőségeket. Lásd: Alföldy G.: „Die Krise des Imperium Romanum und die Religion Roms". In Eck, W. (szerk.): *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit,* Kolloquium zu Ehren von Friedrich Vittinghoff, Kölner Historische Abhandlungen 35, Köln – Wien, Böhlau, 1989, 53–102; Eck, W.: „Religion und Religiosität in der soziopolitischen Führungsschicht der Hohen Kaiserzeit". In Eck, W.: i. m. 15–51.

9 A vallásrégészet főbb irányzatairól és historiográfiai problémáiról lásd: Meier, T. – Tillessen, P.: „Archaeological imaginations of religion: an introduction from an Anglo-German perspective". In Uő. (szerk.), *Archaeological imaginations of religion,* Budapest, Archaeolingua Kiadó, 2014, 11–247.

10 Phillips: i. m. 10–29.

11 Jay, P.: *The Humanities "Crisis" and the Future of Literary Studies,* New York, Palgrave Macmillan, 2014; Donoghue, F.: *The Last Professors: The Corporate University and the Fate of the Humanities,* Washington, Fordham University Press, 2008.

Módszertani váltás: az intézményesített vallástól az individuumig

Míg T. Mommsen valamint G. Wissowa és követői a római vallást jogilag szigorúan behatárolt és a Római Birodalom politikatörténetével szorosan összefüggő, intézményesített, jogi vallásnak tekintették *(Reichsreligion)*, addig a 20. század folyamán a kutatás egyre inkább a lokálisra, a provinciális esettanulmányokra, egyéni kultuszokra, sajátos vallási közösségekre összpontosított. Külön csoportot alkot az 1970-es évek óta az ún. keleti vallásokkal foglalkozó roppant irodalom, amelyet elsősorban a F. Cumont utódjaként számon tartott M. Vermaseren által elindított *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* szimbolizált.[12] A korpuszok létrehozásán alapuló pozitivista kutatást hamar átvette az egyes kultuszok és vallásos közösségek, régiók vallásos életének szociológiai elemzése.

Az EPRO kötetek az 1970-es években két befolyásos iskola és irányzat módszertanával dolgoztak: többségük a Vermaseren féle sorozatban, míg a hagyományos, Wissowa-féle iskola képviselői az *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW – A római világ felemelkedése és bukása)* monumentális munkáiban kaptak teret. Míg előbbiek a római vallás kutatását F. Cumont módszerét követve „szöveg és tárgy" *(text et monument)* együttesére alapozták, utóbbiak továbbra is a filológia és az irodalmi források elsőbbrendűségét hangoztatták.[13] Bár G. Wissowa és F. Cumont monumentális opusa[14] óta számos jelentős szintézis született elsősorban német és francia nyelvterületen a római vallásról,[15] ezek soha nem váltak iskolateremtővé. A nyelvészetben, antropológiában és szociológiában bekövetkezett radikális módszertani változások gyökeresen megváltoztatták az egyetemes vallástudomány módszereit is.[16] Kiemelten fontos volt C. Geertz kultúrantropológiai forradalma,[17]

[12] A kortárs módszertani paradigmaváltást jól jelzi, hogy a Vermaseren-féle elnevezés (EPRO) ma már új néven, Religions of the Graeco-Roman World (RGRW) folytatódik.

[13] Erről kritikusan ír Phillips: i. m. 22–23.

[14] Cumont, F. V.: *The Oriental Religions in Roman Paganism,* London, Open Court Publishing, 1911; Wissowa, G.: *Religion und Kultus der Römer,* Münich, C. H. Beck Verlag, 1912.

[15] Altheim, F.: *Römische Religionsgeschichte: Von der Gründung des kapitolinischen Tempels bis zum Aufkommen der Alleinherrschaft,* Berlin, De Gruyter, 1932; Bayet, J.: *Histoire politique et psycologique de la religion romaine,* Paris, Payot, 1957; Latte, K.: *Römische Religionsgeschichte*, München, C. H. Beck Verlag, 1960; Dumezil, G.: *La religion romaine archaique: avec un appendice sur la religion des Étrusques,* Paris, Payot, 1966. Lásd még: Ferguson, J.: *The religions of the Roman Empire,* Ithaca, New York, Cornell University Press, 1985.

[16] A vallástudomány legfőbb változásairól és kortárs állásáról lásd: Stausberg, M. – Engler, S. (szerk.): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion,* London, Routledge, 2011.

[17] Geertz, C.: „Religion as a Cultural System". In Uő.: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books Publishers, 1973, 87–126. Lásd még: J. Alexander – P. Smith – S. M. Norton: *Interpreting Clifford Geertz: Cultural Investigation in the Social Sciences*, New York, Palgrave Macmillan, 2011. Geertz óriási hatását a római vallások kutatásában jól jelzi, hogy S. Price *opus*ában legalább tíz alkalommal idézi a szerzőt: Price, S.: *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, 7–9. Geertz vallásdefiníciója ugyancsak jelentős szerepet kap J. Rüpke *Lived Ancient Religion*-projektjében is.

J. Z. Smith tér- és vallásdefiníciója[18] és C. Bell műve a vallásos ritualizáció újraértelmezéséről.[19] Ezek eredményeként született meg S. Price munkássága révén 1998-ban a M. Beard és J. North közreműködésével szerkesztett kötet a római vallásokról, amely nemcsak módszertanában, de terminológiájában is paradigmaváltást jelentett a kutatásban.[20] A G. Woolf tudományos forradalmat indító munkájával egy időben keletkezett kötet[21] a római vallásokat többes számban, egy dinamikus és állandóan változó történelmi-kulturális rendszerként és kommunikációként értelmezi, ahol a hangsúly a transzformáción és a változásokat előidéző jelenségeken, az azokban résztvevő humán és isteni ágenseken van. Kötetük jóval nagyobb sikernek örvendett, mint az ugyancsak 1998-ban közölt új J. Scheid munka, melynek nem sikerült kitörnie G. Dumezil és W. Burkert hatása alól.[22]

S. Price munkásságát felkarolva és 1984-es és 1998-as köteteiben kifejtett ötleteit tovább fejlesztve jött létre J. Rüpke római vallásokról alkotott új definíciója és módszertana, amely a kortárs kutatás legbefolyásosabb irányzatának tekinthető. Rüpke módszertana sokáig a német *Religionswissenschaft* főbb irányzatait követte, elsősorban H. Cancik és B. Gladigow hatását tükrözve.[23] J. Rüpke szerint a római vallásokat – és általában a vallásos jelenségeket – történelmi-kulturális jelenségként, vallástörténeti megközelítésben kell értelmezni, ahol a hangsúly a humán és isteni ágensek közötti kommunikációra és az ebben a kommunikációban alkalmazott terek, tárgyak és stratégiák dinamikájára és változatosságára kerül. Ugyan

[18] Smith, J. Z.: *To Take Place: Toward Theory in Ritual,* Chicago, Chicago University Press, 1987.

[19] Bell (2009). Hatásáról lásd a kötet második, poszthumusz kiadásának előszavát: Jonte-Pace, D.: „Foreword: Notes on a Friendship". In Bell, C.: *Ritual theory, ritual practice,* Oxford, Oxford University Press, 2009, vii–xi.

[20] Beard, M. – North, J. – Price, S.: *Religions of Rome. Volume I. A history,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998. M. Beard egy interjúban és egy nekrológban is kiemelte, hogy a kötet ötletgazdája és módszertanának legfőbb kidolgozója S. Price volt. Price doktori disszertációja ugyancsak szenzációt keltett és máig az egyik legbefolyásosabb munkának számít a római vallás regionális elemzésében: Price: i. m.

[21] Woolf, G.: *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Erről lásd: Versluys, M.: „Understanding Objects in Motion. An Archaeological Dialogue on Romanisation". *Archaeological Dialogues,* XXI, 2014/1, 1–20; Woolf, G.: „Romanization 2.0 and its Alternatives". *Archaeological Dialogues,* XXI, 2014/1, 45–50.

[22] Scheid, J.: *La religion des Romains,* Paris, Armand Colin, 1998. A kötetről lásd: Woolf, G.: Review of Scheid, J. An Introduction to Roman Religion. Open access: bmcr.brynmawr.edu/2004/2004-07-62.html. (Utolsó látogatás: 29.10.2016.) Bár J. Scheid munkássága forradalminak számított a Fratres Arvales és a római áldozatbemutatás valamint térszakralizáció terén, összefoglaló munkái csak francia nyelvterületen leltek visszhangra. Érdekes módon a román szakirodalom frankofil kapcsolatai ellenére továbbra is F. Cumont és R. Turcan munkáit preferálja.

[23] Vallásdefiníciójukról lásd: Cancik, H.: „Rome as Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome". *Visible Religion IV–V,* 1986, 250–265; Gladigow, B.: „Europaische Religionsgeschichte". In Kippenberg, H. G. – Luchesi, B. (szerk.): *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg, Diagonal-Verlag, 1995, 21–42; Gladigow, B. – Auffarth, Ch. – Rüpke, J. (szerk.): *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft,* Stuttgart, Kohlhammer, 2005; Cancik, H.: „Römische Religion: Eine Skizze". In: Uő: *Römische Religion im Kontext,* Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, 3–60.

korai munkái a római vallás központosított, intézményesített eszköztárával (naptárak) és ágenseivel (papság) foglalkoztak,[24] az általa szerkesztett kézikönyv a római vallásról[25] már paradigmaváltó módszertannal állt elő. A kötet paradigmaváltó célja már Rüpke bevezetőjében egyértelmű: számos, addig axiomatikus fogalom, mint „vallás", „istenek", „publikus vallás" idézőjelben szerepel, és új értelmezést kap.[26] Úgy a geertzi kulturális szimbólumrendszer, mint a C. Bell féle ritualizáció erősen érezhető Rüpke ezen munkájában. A vallás itt már mint kommunikáció szerepel, ám nem csupán a nyelvészet (epigráfia, narratívák, írott vallás) szintjén, hanem a lehető leguniverzálisabb meghatározásban. A vallás mint kommunikáció definíciójának egy sokkal részletesebb és az amerikai antropológiai iskola hatását tükröző változatát 2012-ben a *Lived Ancient Religion* projekt elindítása helyezte a kutatás előterébe.[27] Rüpke és a projekt által toborzott nemzetközi kutatócsoport M. McGuire „élő vallás" koncepcióját ötvözi M. Jung vallásélmény-definíciójával és M. de Certeau terminológiájával.[28] A *Lived Ancient Religion* projekt módszertana elsősorban a vallásos élményre fekteti a hangsúlyt, és a végletekig feszít egy kortárs vallástudományi módszert egy ókori és ennélfogva forrásaiban sokkal limitáltabb esettanulmány elemzésekor. A projekt egységes módszertan szerint elemzi a kora keresztény vallásos élményt, a zsidó vallást és a római vallásokat valamint a mágiát is, ezáltal új utat nyitva az interdiszciplináris kutatásoknak.[29]

A projekt szignifikáns váltása a következő: a korábbi munkákkal szemben a politikai eseményeknek és a központosított intézményeknek a vallásos életben betöltött szerepét háttérbe szorítja és az egyéni, individuális vallásos élményeket karolja fel. A projekt igyekszik a módszertant a vallásrégészetben[30] és irodalmi források

[24] Rüpke, J.: *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom,* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 40, Berlin, de Gruyter, 1995; Rüpke, J.: *Fasti sacerdotum: A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499, transl.* by David Richardson, Oxford, Oxford University Press, 2008.

[25] Rüpke, J. (szerk.): *A Companion to Roman Religion,* Leiden–Boston, Blackwell-Wiley, 2007.

[26] Uo. 4–5.

[27] A LAR módszertanról lásd: Rüpke, J.: „Lived Ancient Religion: Questioning 'Cults' and 'Polis Religion'". *Mythos* 5, 2011, 191–204; Raja, R. – Rüpke, J.: „Appropriating religion: methodological issues in testing the Lived Ancient Religion Approach". *Religion in the Roman Empire,* I, 2015/1, 11–19; Rüpke, J.: „Ein neuer Religionsbegriff für die Analyse antiker Religion unter der Perspektive von Weltbeziehungen". *Keryx* IV, 2016, 21–35; Rüpke, J.: *On Roman religion. Lived Religion and the individual in ancient Rome,* Ithaca, Cornell University Press, 2016.

[28] Az élő vallás koncepciójáról lásd: McGuire, M.: *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life,* Oxford, Oxford University Press, 2008.

[29] Ezt jól jelzi a projekt keretében szervezett konferenciák és workshopok tematikája is. Erről összefoglalóan lásd: Szabó Cs.: „Roman religions – religions of Rome: Interview with Jörg Rüpke". *Studia Antiqua et Archaeologica* XX, 2014, 383–390; Szabó Cs.: „Digging up Lived Religion. Notes on a Recent Companion of Archaeology of Religion". *Archaeus. Studies in the History of Religions* XIX–XX, 2015–2016, 411–422.

[30] Raja, R. – Rüpke, J.: „Archaeology of Religion, Material Religion and the Ancient World". In: Raja, R. – Rüpke, J. (szerk.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World,* Leiden–Boston, Blackwell–Wiley, 2015, 1–27. Erről lásd: Szabó (2016).

elemzésében is alkalmazni.[31] Bár a projekt igen nagy hatást gyakorolt úgy a római vallások kutatásában, mint a kortárs vallástudományi diskurzusban,[32] számos kritika is érte,[33] és hosszú távú hatását egyelőre nehéz prognosztizálni. Bár a projekt publikációi kiterjednek úgy az angol, mint a német nyelvterületre, és számos híve akad francia, amerikai és olasz nyelvterületen is, sikere a régészek, történészek és a hagyományos iskolák művelői között egyelőre bizonytalan.

Egy másik, a Rüpke-féle kulturális-vallástörténeti megközelítésnél jóval merészebb kezdeményezés a kognitív vallástudomány alkalmazása a római vallások kutatásában. Bár a tendencia maga nem új, hiszen elemei megtalálhatóak a H. J. Versnel által szerkesztett, nagyhatású 1981-es kötetben is,[34] a kognitív irányzat széleskörű elterjedése új dimenziókat nyitott ilyen téren is. Ennek az irányzatnak a legfőbb képviselője L. Martin, E. Eidinow, T. Harrison és Czachesz I.[35]

A vallástudomány és vallásrégészet új irányzatait kevésbé követő, immár hagyományosnak mondható kutatás képviselője maradt R. Mcmullen, R. Turcan, C. Ando és J. Scheid, akiknek munkáiban továbbra is nagy szerepet kap a Római Birodalom politikatörténete, a római jog és a központosított intézmények.[36]

Terminológiai váltás: régi jelenségekről új szavakkal

Mivel a római vallás forrásai az elmúlt évek, mi több évtizedek alatt elsősorban a régészeti források révén gyarapodtak szignifikánsan, a római vallásról kialakult diskurzus és változatos historiográfiai narratívák elsősorban szemantikai-terminológiai változást produkáltak. A D. Miller által „pedáns szemantikának", míg R. L. Gordon által szofisztikált „intellektualizmusnak" nevezett jelenség[37] a humántu-

[31] Rüpke, J. – Degelmann, C.: „The Role of Texts in Processes of Religious Grouping During the Principate". *Religions in the Roman Empire,* II, 2016/2, 170–195. Lásd még: Patzelt, M.: *Das „Richtige" und das „Falsche" Beten*, doktori disszertáció, Erfurti Egyetem, Max Weber Kollégium, 2016; Petridou, G.: *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture,* Oxford, Oxford University Press, 2016.

[32] Lásd Sun, A.: „The Study of Chinese Religions in the Social Sciences: Beyond the Monotheistic Assumption". In Paramore, K. (szerk.): *Religion and orientalism in Asian Studies,* London, Bloomsbury, 2016, 51–73.

[33] Scheid, J.: *The Gods, the State and the Individual. Refletions on Civic Religion in Rome,* Philadelphia, Pennsylvania University Press, 2015.

[34] Versnel, H.S. (szerk.): *Faith, Hope, and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World,* Leiden, Brill, 1981.

[35] Martin, L.: *The Mind of Mithraists: Historical and Cognitive Studies in the Roman Cult of Mithras,* London, Bloombsbury, 2014; Czachesz I.: „Religious Experience in Mediterranean Antiquity: Introduction". *Journal of Cognitive Historiography,* II, 2015/1, 5–13.
Lásd még: *nottingham.ac.uk/classics/research/projects/ancientreligions/intro.aspx*. Utolsó látogatás: 2016.10.20.

[36] Scheid (2015); Ando, C.: *Religion et gouvernement dans l'Empire romain,* Turnhout, Brepols, 2016.

[37] Gordon, R.: „Monotheism, Henotheism, Megatheism: Debating Pre-Constantinian Religious Change". *Journal of Roman Archaeology* 27, 2014, 676.

dományok többségében érvényesül, ám különösen igaz ez az egyetemes ókortudományra, amelyben a források gyarapodása és az új kutatási területek adta lehetőségek igen limitáltak. A terminológiai váltás a római vallás kutatásában természetesen nem csupán a sokak által „tudományos divatnak" vagy „paradigmaváltó publikációgyáraknak" titulált jelenséggel magyarázható,[38] hanem a nyelvészetben, majd ennek hatására a szociológiában létrejött kognitív módszerek megjelenésével is. Az amerikai nyelvészetben és antropológiai kutatásokban valamint a francia szociológiában bekövetkezett változások[39] nagy hatást gyakoroltak a vallástudományra és régészettudományra is, ezáltal pedig a római vallással foglalkozó kutatások is elkerülhetetlenül átvették az irányadó, ha úgy tetszik, „divatos" paradigmaváltásokat. Ezek egyike az új szókészlet, terminológia bevezetése a római vallás jelenségeinek elemzésekor.

Az egyik legnagyobb vitát és roppant szakirodalmat produkáló terminológia, az „oriental" („keleti") kultuszok kérdése volt. A Franz V. Cumont munkái által dogmává lett „keleti kultuszok" fogalom olyan erős dichotómiát hozott létre a Wissowa-féle „hagyományos" római vallás és az „új keleti kultuszok" között, amely máig nagyon sok, elsősorban epigráfiai, hadtörténeti szintézisben és régészeti munkában erős hagyományként él. A jelenség odáig jutott, hogy a francia nyelvterületen és az azt előszeretettel idéző román szakirodalomban is elterjedt az ún. „második pogányság" fogalma.[40]

Az új régészeti eredmények és az irodalmi források hiperkritikus elemzése már a hetvenes években elkezdte az ún. Cumont-doktrínát lebontani.[41] Az elmúlt két

[38] Nagy L.: „Gondolatok Tóth István Pannoniai vallástörténetéről". *Korall* LXIII, 2016, 158. Lásd még: Nagy Á, M.: „Sókratés Pannoniában". *Ókor* 2016/1, 97–98. A magyar szakirodalomra jellemző, hogy továbbra is a Kerényi-Alföldi iskolák paradoxonjában forog. Míg néhány kutató előszeretettel merészkedik a nemzetközi szakirodalom nyújtotta módszertani lehetőségek felé, és alkalmaz új kutatási irányzatokat a provinciális esettanulmányokon, mások – elsősorban az epigráfiai és régészeti kutatás képviselői – távolságtartóan és az idézett terminológiát elemezve, nemegyszer kritikusan viszonyulnak az új irányzatokhoz. A hagyományos és avantgárd kutatási irányzatok közötti konfliktust jól ábrázolja a vallásrégészeti narratívák elemzésekor a Meier-Tillessen szerzőpáros monografikus tanulmánya: Meier –Tillessen: i. m.

[39] Geertz: i. m; Bourdieu, P.: *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge, Cambridge University Press, 1977. Lásd még: Pokol B.: *Modern francia szociológiaelméletek,* Budapest, 1995.

[40] Veyne, P.: „The Roman Empire". In Aries, Ph. – Duby, G. (szerk.): *A History of Private Life I. From Pagan Rome to Byzantium,* Cambridge, USA, Harvard University Press, 1987, 217–218; Nemeti, S.: *Dialoguri păgâne,* Iasi, Editura Universitătii, 2012.

[41] Gordon, R.: „Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism". *Journal of Mithraic Studies I,* 1975, 215–248; Beck, R.: „Mithraism since Franz Cumont". In: *Aufstieg und Niedergang der römichen Welt* II.17.4, 1984, 2002–2115. Részletesen lásd még: Versluys, M.: „Orientalising Roman Gods". In: Bricault, L. – Bonnet, C. (szerk.): *Panthée: religious transformations in the Graeco-Roman Empire,* Leiden, Brill, 2013, 239–259; Belayche, N. – Mastrocinque, A (szerk.): *Reédition critique a Franz Cumont, Les Mystéres á Mithra*. Bibliotheca Cumontiana. Scripta Maiora 3., Rome, Academia Belgica, 2013; Chalupa, A.: „The Origins of the Roman Cult of Mithras in the Light of New Evidence and Interpretations: The Current State of Affairs". *Religio,* XXIV, 2016, 65–96; Nemeti, S.: „Recent Reflections on the Cult of Mithras". *Historia Studia Universitatis Babes-Bolyai,* Cluj Napoca, LXI, 2016/1, 105–121.

évtized kutatása végérvényesen megkérdőjelezte és jól alátámasztott érvekkel s forrásokkal bizonyította, hogy a „kelet" és „nyugat" közötti dichotómia sem földrajzilag, sem a vallástudomány bármelyik aspektusát nézve nem érvényesíthető egyértelműen.[42] A téma számos konferenciát és kötetet produkált az elmúlt években, amelyek rámutattak a „keletiség" problémájának komplexitására és a fogalom anakronisztikus jellegére.[43] Míg a Cumont-iskola kutatásai az ún. keleti kultuszok közös vonásait, földrajzi eredetét és szoteriológiai aspektusait elemezték, ma már sokkal nagyobb hangsúlyt kapnak ezek egyéni sajátosságai, mikro-regionális dinamikája és a különböző vallási csoportok közötti interakció részletes elemzése. A problematikus „keleti kultuszok" fogalma helyett ma nagy teret kap a „kisvallási csoportok" és elektív kultuszok fogalma,[44] amely új hullámot indított el a vallásos kollégiumok, szervezetek és változatos időszakos közösségek és közösségformáló vallásos jelenségek elemzésében.[45]

Megkérdőjeleződött a „Reichsreligion" – „provinzialreligion", azaz birodalmi és provinciális vallás dichotómiája is. A mommseni hagyományokra épülő, de elsősorban Wissowa által elterjesztett kettősség Róma város vallásossága és a provinciákban kialakult *interpretatio romana*[46] között valójában a romanizáció Haverfield-féle kolonizáció jelenségeként értelmezendő. Bár a provinciális vallás fogalmát még a legutóbbi időkben is előszeretettel használták projektek és könyvsorozatok megnevezésére is,[47] a fogalom a romanizáció új értelmezéseinek tükrében ma már

[42] A keletiség mint egzotikus elem a vallásos ideák és mozgalmak terjedésében ugyanakkor ma már elfogadott jelenségnek számit: Gordon, R.: „From Μιθρα to Roman Mithras". In Stausberg, M. – Vevaina, Y. S. D. (szerk.): *A Companion to Zoroastrianism,* Boston–New York, Blackwell–Wiley, 2015, 450–457. A témáról általánosan lásd: Said, E. W.: *Orientalism,* New York, Pantheon Books, 1978.

[43] Bonnet, C. – Scarpi, P. – Rüpke, J. (szerk.): *Religions orientales – culti misterici: Neue Perspektiven, nouvelles perspectives, prospettive nuove. Im Rahmen des trilateralen Projektes Les religions orientales dans le monde gréco-romain,* Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006.
Bremmer, J.: *Initiation into the Mysteries of the Ancient World,* Berlin, De Gruyter, 2014; Witschel, Ch. (szerk.): *Entangled worlds. Religious Confluences Between East and West in the Roman Empire,* Tübingen, Mohr Siebeck, 2016 (megjelenés alatt). A probléma elterjedt néhány provinciális esettanulmány elemzésekor is: Carbó-Garcia, J. R.: „Studying Roman Cults of Eastern Origin in Dacia". *Ephemeris Napocensis* XX, 2010, 61–99.

[44] Rebillard, E. – J. Rüpke (szerk.): *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity,* Washington, Catholic University Press, 2014. Lásd még: Nielsen, I.: *Housing the Chosen: the Architectural Context of Mystery Groups and Religious Associations in the Ancient World,* Turnhout, Brepols, 2014; Mol, E. – Versluys, M. J.: „Material Culture and Imagined Communities in the Roman World". In Raja, R. – Rüpke, J. (szerk.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the ancient World,* Leiden–Boston, Blackwell-Wiley, 2015, 451–460. A közösség fogalmának anakronisztikus jellegét hangsúlyozza: Rebillard, E.: „Material Culture and Religious Identity in Late Antiquity". In: Raja, R. – Rüpke, J. (szerk.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the ancient World,* Leiden–Boston, 2015, 427–437.

[45] Payre, D. M. (szerk.): *Collegia: le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Pessac, Ausonius, 2012; Steinhauer, J.: *Religious associations in post-classical polis,* Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2014.

[46] Interpretatio romana, azaz a római istenvilág helyi értelmezése, „lefordítása" a provinciák őslakossága által. Lásd: Wissowa, G.: „Interpretatio Romana: Römische Götter im Barbarenlande". *Archiv für Religionswissenschaft* XIX, 1916, 1–49.

[47] Cancik, H. – Rüpke, J. (szerk.): *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion,* Tübingen, Mohr

aligha több üres gyűjtőszónál. Ugyancsak problematikussá vált az *interpretatio romana* fogalma is, melyet manapság kerülnek a kutatók.[48]

Egy másik, magyar nyelvterületen ritkán használt fogalom, a polis-vallás *(polis-religion)* is éles kritikákat kapott az elmúlt években.[49] A római vallást elsősorban intézményesített és civil formák és csoportok összességeként értelmező elmélet elsősorban a kortárs vallástudomány irányzatai és kutatási témái révén vált anakronisztikussá és tekinthető sarkított megközelítési módszernek. A polis-vallás, azaz intézményesített, központosított római vallás fogalma elsősorban a Jörg Rüpke neve által fémjelzett erfurti iskola *Lived Ancient Religion* projektjében talált éles kritikára, de a fogalom teret kapott a görög vallás kutatóinak körében is.[50] Jörg Rüpke módszertana ugyanakkor nemcsak a polis-vallást mint fogalmat helyettesítette új terminológiával: munkájában különös figyelmet fordít a kultusz és vallás közötti különbségre,[51] valamint S. Price ötletének nyomán előszeretettel használja a többes számbeli „római vallások" *(Roman religions)* fogalmát, amely rámutat a vallásgyakorlat sokszínűségére, különbözőségeire, ugyanakkor hangsúlyozza a vallásgyakorlat intézményesített, történelmi szokásrendszerét is.[52] Jörg Rüpke *Lived Ancient Religion* elnvezésű projektje a kortárs amerikai antropológiai iskola módszereit követve számos terminológiai változást javasol a római vallás kutatásában. Módszertanában nagy figyelmet kap a vallásos élmény *(religious experience)* M. Jung féle meghatározása, az M. de Certeau-tól átvett „appropriation" (magyar megfelelője talán a vallási hasonulás vagy elsajátítás lehetne), az *embodiment* (megtestesült és megtestesítő vallásosság) valamint a vallásos *individuáció* és *individualizáció*.[53] Hasonlóan M. Versluys romanizációra vonatkozó terminológiai reformjavaslatához,[54] a Rüpke-féle termi-

Siebeck, 1997. Lásd a Mohr Siebeck sorozatának köteteit, elsősorban: Spickermann, W.: *Germania Superior: Religionsgeschichte des römischen Germanien, I,* Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.

48 Bonnet, C.: The Religious Life in Hellenistic Phoenicia: Middle Ground and New Agencies. In Rüpke, J. (szerk.): *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean,* Oxford, Oxford University Press, 2013, 43.

49 A jelenségről összefoglalóan lásd: Kindt, J.: „Polis-religion: A Critical Appreciation". *Kernos* XXII, 2009, 9–34; Rüpke (2011).

50 Kindt, J.: „The Story of Theology and the Theology of the Story". In: Uő. – Eidinow E. – Osborne, R. (szerk.): *Theologies of Ancient Greek Religion,* Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 12–35.

51 Rüpke (2011).

52 Rüpke (2007). Lásd még: Beard – North – Price (1998a); Price, S.: „Homogeneity and Diversity in the Religions of Rome". In North, J. – Price, S. (szerk.): *The Religious History of the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians,* Oxford, Oxford University Press, 2011, 253–275. A jól ismert fogalmak többes számban történő használatának másik elokvens példája: Flower, H.: *Roman Republics*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

53 Rüpke, J.: *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean,* Oxford, Oxford University Press, 2013; Rüpke, J.: „Individual Choices and Individuality in the Archaeology of Ancient Religion". In Raja, R. – Rüpke, J. (szerk.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the ancient World,* Leiden–Boston, Blackwell-Wiley, 2015, 437–451.

54 Versluys, M.: „Understanding Objects in Motion. An Archaeological Dialogue on Romanisation". *Archaeological Dialogues,* XXI, 2014/1, 1–20.

nológiai eszköztár célja az ókori ember isteni világgal történő kommunikációjának részletesebb, árnyaltabb bemutatása.

Az 1990-es években, elsősorban J. North befolyásos tanulmányát követően elterjedt a római vallás mint „piac" fogalma, amely a közgazdaságtan és a francia szociológiai iskola új terminológiáját alkalmazta a római vallás jelenségeinek kutatásában.[55] A P. Bourdieu hatására létrejött vallásos piac és versengés fogalma ma már ugyan nem túl népszerű, néhány szerző munkájában azonban továbbra is nagy teret kap.[56]

Az innovatív módszertan és a hagyományos narratívák közötti terminológiai különbségek és ütközések jól érzékelhetőek John Scheid legutóbbi munkájában, amelyben egyaránt megtalálható a Rüpke által bírált intézményesített vallás *(civic religion, polis-religion)* fogalomtára és az új, az individuumra fókuszáló módszertan terminusai is.[57]

Ugyancsak változásokon ment keresztül a „publikus" és „privát" vallás fogalma. Bár a római vallás jogi aspektusait vizsgáló munkák továbbra is előszeretettel hangsúlyozzák a két fogalom jól elkülöníthető jellegét,[58] a legújabb munkák már rávilágítanak a két fogalom fluid jellegére és a római hétköznapokban megfogható átfedéseire.[59]

Interdiszciplinaritás és határai, avagy: hova tovább?

A római vallások kutatása – ahogy megannyi más humántudomány is – az interdiszciplinaritásban igyekszik megtalálni módszertani kríziséből a kiutat. Ezt több jelenség is támogatja. A *publish or perish* korában és a humántudományok globalizációjának következményeként a nemzetközi kutatócsoportok létrejötte szá-

[55] North, J.: „The Development of Religious Pluralism". In: Lieu, J. – North, J. – Rajak, T. (szerk.): *The Jews among pagans and Christians in the Roman Empire,* London, Routledge, 1992, 173–194. Lásd még: Stark, R.: „Religious Competition and Roman Piety". *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 2, 2006, 1–30. Ennek éles kritikája: Beck, R.: „The Religious Market of the Roman Empire: Rodney Stark and Christianity's Pagan Competition". In Vaage, L. (szerk.): *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity,* Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2006, 233–252.

[56] Nuffelen, P. – Engels, D. (szerk.*): Religion and Competition in Antiquity,* Collection Latomus 343, Bruxelles, Peeters, 2014.

[57] Scheid (2015). Érdekes megemlíteni, hogy a római vallás kutatásának ez a kettőssége mennyire megfoghatatlannak hat a vallástudomány kortárs szerzőinek szemében. A. Sun legutóbbi tanulmányában egy oldalon idézi J. Scheid hagyományos vallásdefinícióját és a J. Rüpke féle új módszert, mint analógiát a kortárs kínai vallásosság értelmezésére: Sun, A., The study of Chinese religions in the social sciences: beyond the monotheistic assumption. In: Paramore, K (ed.), *Religion and orientalism in Asian Studies,* London-Oxford, 2016, 51–73.

[58] Bašista, P.: „A sacrilegium a római jogban". *Publicationes Universitatis Miskolciensis. Sectio Juridica et Politica* XXVIII, 2010, 7–16.

[59] Ando, C. – Rüpke, J.: *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion,* Berlin–New York, De Gruyter, 2015.

mos tudományág – teológia, biblikus tudományok, hebraisztika, vallástörténet, szociológia, régészettudomány, neuropszichológia – munkáját köti egybe. Ez a jelenség nemcsak azzal magyarázható, hogy a humántudományok így könnyebben áthidalhatják egzisztenciális válságukat, de rámutat arra is, hogyan vált a római vallások kutatása a filológia és történelemtudomány privilégiumából számos tudományág együttműködésének kutatási műhelyévé.

Római vallásokat kutatni ma már nem egyetlen diszciplína kiváltsága, hanem sokkal inkább egy kutatási műhely feladata, amely kiváló lehetőséget ad számos, különböző területen és más módszertannal dolgozó kutató együttműködésére. Az interdiszciplináris kutatások előnye pontosan az, hogy ugyanazon, ritkán gyarapodó forrásanyaggal rendelkező jelenséget nemegyszer radikálisan más szemszögből tudnak közösen elemezni.

A római vallás(ok) kutatása egykor a filológusok kiváltsága, majd az epigráfusok és történészek marginális témája volt. A vallástudomány fejlődésével és a régészeti források gyarapodásával azonban számos diszciplína és azok nemegyszer szembenálló módszertana találkozott ezen a határmezsgyén, amelynek jövője szorosan összeforr a humántudományok és azon belül az egyetemes ókortudomány jövőjével. Bár a kortárs társadalom jelenségeinek értelmezésében alkalmazott módszerek és terminusok (globalizáció, vallásélmény, ritualizáció, vallásos kommunikáció) valóban termékeny utat jelenthet a kutatás számára, ennek alkalmazhatósága egy ókori társadalom esetén óvatosságra és az eredeti források kontextusának állandó figyelembe vételére készteti a kutatót. A kutatás új témák, új módszerek és elméletek iránti görcsös keresése egyrészt a *publish or perish* jelenség és az egyetemi, kutatói élet korporalista mozgalommá válásának következménye. Ez sokakban – elsősorban a vallásrégészetben és általánosan, a régészetelmélet kutatói körében – felvetette az „elméletkeresés" értelmetlenségét, annak „halálát".[60] J. Bintliff legutóbbi tanulmányában hangsúlyozta az ókori vallásos jelenségekkel foglalkozó kortárs szakirodalom paradoxonjait és hibáit.[61] A D. Clarke és G. Clark társadalom-modelljeire visszamenő fejtegetésében kiemelte, hogy a kortárs szakirodalom – elsősorban a vallásrégészeti munkák – a vallást ma már a levegőben lógó jelenségként és nem egy komplex társadalmi, politikai, biológiai, természeti ökoszisztéma és tér egyik elemeként látják. A római vallások kutatásának kortárs próbálkozásai nemegyszer esnek ugyanebbe a hibába.

A jövőbeni kutatás legfőbb célja az lesz, hogy az egyre gyarapodó régészeti forrásokat immár digitális formában (foto 3D, adatbázisok, interaktív térképek) ismét korpuszokba gyűjtse, a vallásos jelenségeket és azok humán ágenseit – individuumokat és közösségeket – pedig egy *intrakonnektivitásban* lévő társadalom élő hálóza-

[60] Bintliff, J.: „The Death of Archaeological Theory?" In Uő – Pearce, M.: *The Death of Archaeological Theory,* Oxford, Oxbow Books, 2011, 7–22.

[61] Bintliff, J.: „Sacred Worlds or Sacred Cows? Can we Parameterize Past Rituals?" In Meier, T. – Tillesen, P. (szerk.): *Archaeological imaginations of religion*, Budapest: Archaeolingua Kiadó, 2014, 249–263.

taként elemezze, ahol a római vallásosság csak egy a számos kommunikációs szint közül, amelyet az emberi társadalom létrehozott.[62]

Absztrakt

Jelen tanulmány a római vallás kutatásának jelenlegi állásával és paradigmaváltó kutatási irányzataival foglalkozik. A római vallással foglalkozó művek robbanásszerű növekedésének köszönhetően ma már különálló diszciplínává nőtt kutatás három fő jellemvonását – a módszertani változást, terminológiai pontosításokat és az interdiszciplinaritás elterjedését – elemzi e tanulmány részletesen. A cikk a kortárs szakirodalmi esettanulmányokon keresztül a római vallás kutatásának nemcsak jelenkori változásait, de jövőbeli perspektíváit is górcső alá veszi.

Kulcsszavak
római vallás, historiográfia, humántudományok, Lived Ancient Religion, interdiszciplinaritás

Abstract
Dialogue with the Roman Gods
This article is the first attempt in Hungarian scholarship which aims to present the history of Roman religious studies, focusing especially on the evolution of the theoretical currents within the discipline since G. Wissowa. By presenting the methodological and terminological changes and the process of interdisciplinarisation in the last three decades, the study focuses on the recent methodology of the Lived Ancient Religion project and its perspectives and limits in the study of Roman religion as a space of intraconnectivity within the Roman Empire.

Keywords
Roman religion, historiography, Lived Ancient Religion, interdisciplinarity

[62] Busch, A. – Versluys, M.: „Indigenous Pasts and the Roman Present". In Busch, A. – Versluys, M. (szerk.): *Reinventing the 'Invention of Tradition'. Indigenous Pasts and the Roman Present,* Morphomata XXXII, Köln, Wilhelm Fink, 2015, 7–18; Woolf, G.: „Only Connect? Network Analysis and Religious Change in the Roman World". *Revista Hélade,* II, 2016/2, 43–58.

PATTANTYÚS MANGA

„Marmoribus albis de Carraria bonis et pulchris" – Néhány érdekes kikötés firenzei szobrászok márványszobrok készítésére kötött szerződéseiből

Itáliában a 15–16. században műalkotást éppúgy lehetett készen vásárolni, mint azt egy festőtől vagy szobrásztól megrendelni. A műalkotást készítő művész mesterember volt, és csak kivételes esetekben a maga kedvére alkotó művész, a mű pedig – a korszak elején – inkább volt áru, mintsem művészeti produktum. A viszonylag alacsony áron, készen megvásárolható, kereskedők révén vagy egy mester *bottegá*jában (műhelyében, mely egyszersmind boltként is funkcionált) kapható festményekhez, domborművekhez (javarészt a Madonna vagy szentek ábrázolásához) bárki hozzájuthatott, nagy méretű festmény vagy márványból, bronzból készített szobor megrendelését csak a tehetősebbek vagy testületek engedhették meg maguknak, mivel egy ilyen műnek már önmagában a nyersanyaga jelentős költséget jelentett. A megrendelt műalkotások készítésének feltételeit, a művésszel és a készítendő művel kapcsolatos elvárásokat vagy kikötéseket írott szerződésekben rögzítették.

A szerződés szövegét rendszerint jegyző fogalmazta meg a felek kérésének megfelelően. A jegyző, egyfelől személye révén, másfelől az elmaradhatatlan jogi formuláknak a szövegbe foglalásával megadta a dokumentum jogilag hivatalos jellegét. A jogi kifejezések és gyakori visszautalások miatt a szerződések sokszor száraz és nehézkes nyelvezetében a szerződő felek szóhasználatának ritkán maradt nyoma, a tömörségre, objektivitásra törekvő szövegek elrejtik a megbízó és a megbízott művész hajdani személyiségét. Szerződésekről lévén szó általános a vélekedés arról, hogy a szerződésben megjelenő kikötések kizárólag a megrendelő akaratát, elvárásait tükrözik, a megbízott művész, mint a feladat elvégzését magára vállaló kivitelező, akaratát a szerződés révén legfeljebb a honorárium tekintetében érvényesíthette. A két fél különböző társadalmi státusza – az egyházi vagy a városi elit felsőbb rétegéből kikerülő megbízó és a céhes rendszerben dolgozó, a társadalom alsóbb rétegeihez tartozó kőfaragó/szobrász – tovább erősíti a művésznek ezt a szerződés szövege tekintetében passzív szerepét.

A szobrászati művek megrendeléseinek szerződéseiben felbukkanó kikötések azonban – melyek a speciális készítés-technika miatt nemcsak a festészeti szerződésekben fellelhetőktől különböznek, hanem nyersanyagtól függően a más anyagból készített szobrászati művek kikötéseitől is – nemcsak egy személy, egy szűkebb-tágabb közösség, mint megbízó akaratérvényesítéséről, ízléséről szólnak, hanem közvetve olykor a művészéről is.

A szerződésekben megjelenő kikötések közül a művön kívül mindössze három: a nyersanyag, a határidő és az elkészített műért fizetendő honorárium volt olyan, amelyek állandó elemei voltak a szobrászati szerződéseknek. Minden további kikötés vagy elvárás eseti elem, amely szorosan kötődött a konkrét elkészítendő műhöz. A különféle jellegű kikötések egy része a nyersanyagra, olykor annak beszerzésére és szállítására vonatkozott, ritkábban a minőségére, és még ritkábban a mű készítésének technikai részleteire vagy a szobor faragásában megvalósítandó munkamegosztásra. Ezek közül válogatva a jelen írás négy szerződésbeli kikötést vizsgál. Célja megmutatni a szűkszavúan, gyakran csak egy-két szóba tömörítve kifejezett elvárás mögött megbújó gazdag tartalmat.

„marmoribus albis de Carraria bonis et pulchris”

Az itáliai reneszánsz szobrászati szerződések egyik legfontosabb eleme a készítendő mű nyersanyaga volt. A 15–16. századi firenzei és toszkánai szerződésekben a kőből készítendő művek túlnyomó többségét carrarai márványból rendelték meg, akár figurális szobrászati mű volt, akár síremlék, oltáriszentségtartó tabernákulum, oltár vagy más szobrászati alkotás. A carrarai márványt Toszkánában korábban az építészetben és a szobrászatban is használták, de nem kizárólagosan, hanem más, Itáliában bányászható márványfajtákkal együtt. A vizsgált korszakban markánsan érezhetővé válik a carrarai márvány felhasználásának más márvány- vagy kőfajtákkal szembeni mennyiségi növekedése. A carrarai márvány alkalmazása a szobrászatban fokozatosan megnőtt a 13–14. század folyamán.[1] Szobrászati használatának gyakoribbá válása csak részben volt annak köszönhető, hogy földrajzilag a carrarai márványbányák Firenzéhez viszonylag közel feküdtek, és hogy a szobrászati megmunkálhatóság szempontjából más itáliai márványfajtáknál a carrarai márvány bizonyos fajtái jobbak voltak. A legfontosabb tényező a márványnak ideológiai alapokon nyugvó felértékelődése volt a reneszánszban: ez a presztízs növekedés történeti, irodalmi és kulturális gyökerekből táplálkozott.

Az ókorban a carrarai márványt *marmor lunensis*nek nevezték legfőbb lelőhelye, a Carrarától mintegy tíz kilométerre fekvő Luni városa után. A márvány legfőbb tulajdonságának az ókorban a csillogást, a fényességet tartották (görög eredetű elnevezése is erre utalt), amelyhez – azok után, hogy a köztársaság-kori és császárkori Római Birodalomban az építkezésekhez a Luniban bányászott márvány mellé tömegével hozták hajókon a görögországi márványokat Rómába, és az előkelők villáinak építészetileg elengedhetetlen eleme lett – a luxus és a pompa képzetét társították.[2] A természetben fellelhető különféle színei miatt a márvány fogalmához ezeken kívül még az egzotikum fogalma is társult, míg a középkorban a szépség ideájának

[1] Ld. Amis-Lewis, Francis: *Tuscan Marble Carving 1250–1350. Sculpture and Civic Pride,* Aldershot, 1997, 17–45.

[2] Ld. Pensabene, Patrizio: *I marmi nella Roma antica,* Roma, 2013, 25–27.

megtestesítője lett.[3] Noha a luni bányák márványkitermelése a Római Birodalom bukását követően a 9. századra megszűnt, a 12–13. században újból megnyitották őket, hogy a nagyarányú katedrális- és templomépítkezésekhez (Pisa, Siena, Orvieto) nyersanyagot biztosítsanak. A márvány – az ókori épületek és szobrok nyomán – az egykor virágzó Római Birodalom eszméjét idézte fel.

Idősebb Plinius *Naturalis Historiá*ja nemcsak az ókori görög szobrászoknak és kiváló műveiknek a hírét, de a különféle, lelőhelyükről elnevezett görög márványok hírét is eljutatta a humanista költőkhöz, gyűjtőkhöz és szobrászokhoz.[4] Az idősebb Pliniusnál említett görög márványok közül a pároszi márvány tett szert a legnagyobb csodálatra, amivel a „hazai", itáliai márványok közül csak a carrarai versenyezhetett. A 14. században a carrarai márványbányák képét az itáliai humanista irodalom nagy szerzői – Dante,[5] Boccaccio,[6] majd Franco Sacchetti[7] – is beleszőtték műveikbe. A 15. század első felében az ókori emlékek és feliratok után kutató humanisták – közöttük Ciriaco d'Ancona és Flavio Biondo – felfedezték maguknak a carrarai márványbányákat. Nyomukban az itáliai művészetteoretikusok – akik egyúttal maguk is gyakorló művészek, Leon Battista Alberti, Antonio Filarete, majd a 16. században Giorgio Vasari és mások – a carrarai márványt mint a pároszi márvány egyenrangú vetélytársát, majd még a pároszit is felülmúló márványfajtát méltatták.

A szobrászati szerződésekben a nyersanyag „marmo biancho da Carrara",[8] „una lapida di marmo da Carrara",[9] „de marmore carrarese",[10] „marmoribus albis

3 Klapisch-Zuber, Christiane: *Carrara e i maestri del marmo (1300–1600),* trad. Bruno Cherubini, Massa, 1977. 20, 26. A mű eredeti címe: *Les Maîtres du marbre (1300–1600),* Paris, 1969.

4 Ld. Blake McHam, Sarah: *Pliny and the Artistic Culture of the Italian Renaissance. The Legacy of The Natural History*. New Haven–London, 2013. Különösen a 4–6. fejezetek.

5 Marcus Annaeus Lucanus *Pharsalia* c. eposzának haruspexét, Arunst szerepelteti Dante a Luni feletti hegyek egyik márvány sziklafalba vájt barlangjában a Pokol XX. énekében. „Hasa mögött Aruns követi háttal / ki Luni hegyén, hol Carrara népe / irt erdőt – házuk lenn a hegyre hátall / lakni a fehér márványok ürébe / húzódott, honnan csillagot figyelvén / vagy tengert, semmi gát nem állt elébe." „Aronta è quel ch'al ventre li s'atterga / che ne' monti di Luni, dove ronca / lo Carrarese che di sotto alberga / ebbe tra ' bianchi marmi la spelonca / per sua dimora; onde a / uardar le stelle /e 'l mar non li era la veduta tronca." (Ford. Babits Mihály.)

6 Boccaccio *Fiammetta* c. művében visszautal Dante haruspexére, Arunsra. *Opere Volgari Di Giovanni Boccaccio Corrette Su I Testi A Penna 6. Fiammetta*. Firenze, Per Il Magheri, 1829, 60.

7 CCXXIX. novella, ld. Novelle di Franco Sacchetti. ed. Silvestri, Giovanni, Milano, 1835, 338–344.

8 A Donatellóval és Michelozzóval kötött pratói külső szószék szerződésében. Ld. Fabriczy, Cornelius von: Michelozzo di Bartolomeo, *Jahrbuch der Königlich preussischer Kunstsammlungen,* Vol 25 (1904), 72. vagy Mino da Fiesole volterrai tabernákulumának szerződésében hasonlóképpen: „uno tabernacolo di tutto rilievo di marmo biancho di Carrara", a szerződést lásd: Ricci, Corrado: Il tabernacolo e gli angeli di Mino da Fiesole in Volterra. *Rivista d'Arte* vol. II. (1904), 261.

9 Ubertino degli Albizzi, pistoiai püspök síremlékének szerződésében. A szerződést lásd: Milanesi, Gaetano: *Nuovi documenti per l'arte toscana,* Firenze, 1901, 87.

10 Neroccio de' Landival kötött szerződés a sienai dómba készítendő Szent Katalin szoborra. A szerződést lásd: Coor, Gertrude: *Neroccio de' Landi 1447–1500,* Princeton, New Jersey,1961, 150. és hasonlóképp Francesco da Sangallo Szent Anna harmadmagával szobrának (Firenze, Orsanmichele) szerződését lásd: Heikamp, Detlef: Der Werkvertrag für die St. Anna selbdritt des Francesco da Sangallo. In: *Kaleidoskop. Eine Festschrift für Fritz Baumgart zum 75. Geburtstag*. Hrsg. Mielke, F., Berlin. 1977, 84.

de Carraria bonis et pulchris”[11] megnevezésekkel szerepelt. A *carrarai* a szerződésekben nemcsak a márványbányák földrajzi elhelyezkedésére utalt, hanem elsősorban minőségjelző volt, a Carrara felett bányászott márványok közül is mindenekelőtt a *biancó*nak vagy *statuario*nak is nevezett fehérmárványt[12] jelölhette. Földrajzi értelemben pedig gyűjtőfogalom volt, mert nem csak a Carrara mellett közvetlenül fekvő egy-két bányát jelölte, hanem a Carrara közelében fekvő három völgyet, a Torano-, a Miseglia- és a Colonnata-völgyeket körbeölelő hegyláncok oldalaiban található bányákat és kőfejtőket.

Nincsenek pontos információink arról, hogy a 15. században összesen hány, és pontosan mely kőfejtőket használták az említett három völgy körül fekvő hegyláncok oldalában.[13] Szórványos adatok utalnak arra, hogy már 1376–1389 között használták a Sponda bányáit, majd 1464 után nyitottak Torano mellett a Zamponén egy újabb kőfejtőt. A carrarai márványbányák közül nagyobb hírnévre a Miseglia-völgy mellett fekvő Fantiscritti bánya tett szert.[14] A Fantiscrittiben bányászott márványhoz hasonló minőségű márványt a délebbre fekvő Pietrasanta és Seravezza környékén lehetett még kinyerni különféle kőfejtőkből, amelynek bányáira Giorgio Vasari is felhívta a figyelmet *Vité*jének technikai előszavában.[15]

A szobrászokkal kötött szerződések a 15. században a nyersanyag beszerzésének, bányászásának helyét még nem írták elő. A 16. század második felében – részben vagy egészében annak köszönhetően, hogy a firenzei San Lorenzo templom homlokzatának építészeti és szobrászati kialakításához lehetséges új bányák után kutattak, és ennek kapcsán Michelangelo a Carrara környékén bányászható márványok minőségének, színének, tónusainak és erezettségének különbségeire is felhívta a figyelmet – a korszak művészeinek és teoretikusainak írásaiban finomodott a kép nemcsak a márvány, mint kőzet minőségének a megítélésében, de a különböző márványbányák lokalizációja tekintetében is. A 17. századból származó szerződé-

[11] Milanesi 1901: i. m. 154.

[12] A carrarai márványnak szín és erezettség, összetétel és szemcseméret szerint négy típusát különbözteti meg a geológia az említett bianco (statuario) mellett: a venatót, arabescatót és brecciát, illetve a bardigliót. Ld. Franzini, Marco: I marmi da La Spezia a Pisa. In: *Niveo de marmore. L'uso artistico del marmo di Carrara dall'XI al XV secolo*. A cura di Enrico Castelnuovo. Edizioni Colombo, Genova, 1992, 34.

[13] 1464-től maradtak fent nagyobb számban jegyzői iratok, az ezt megelőző időszakból származó dokumentumok száma jóval kevesebb, és belőlük nem derül ki a használatban lévő bányák lokalizációja. Klapisch-Zuber: i. m. 142–143. A 15. század végéről ismertek már a különböző bányákat birtokló vagy bérlő családok nevei is, ld. uo. 188–194.

[14] Valószínűleg részben Ciriaco d'Ancona nyomán, aki 1442-ben feljegyezte a bánya nevét. Ld. Cyriaci, Anconitanus: *Commentariorum Cyriaci Anconitani Nova Fragmenta notis illustrata,* Pisauri, 1763, 17. Kőzettani vizsgálatok igazolták ugyanakkor nemrégiben, hogy Michelangelo Dávid szobrának márványtömbje is ebből a bányából származhatott.

[15] Vasari, Giorgio–Milanesi, Gaetano: *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori ed architettori,* Firenze, Sansoni, 1878–1881, Vol. I. 120–127.

sekben ebből kifolyólag a megbízó a szobrászati művek megrendelésekor már a márvány származási helyére vonatkozóan is egyre többször rendelkezett.[16]

A 15. században a márvány minőségére vonatkozóan a szerződésekben felbukkanó „bello", „fine", „puro" és „candido", azaz szép, finom, tiszta és fehér jelzők helyett később sem alakult ki olyan árnyaltabb és finomabb szókészlet, amely pontosabban írta vagy írhatta volna le a márvánnyal, mint nyersanyaggal szemben elvárt minőséget, noha az erezettől mentes, azaz „non venoso",[17] vagy a kő egyéb hibáitól mentes nyersanyag elvárása úgy tűnik, nem korszakspecifikusan, hanem megbízótól függően jelent meg.

„Új" és „régi" márvány

1516-ban, Jacopo Sansovino (Jacopo d'Antonio Tatti) firenzei szobrásznak egy Madonna-szoborral *(1. kép)* kapcsolatos római szerződésében feltűnik egy kikötés, ami a készítendő mű kapcsán „új" és „régi" márványból való készítést ír elő.[18] A szobrot egy fülkébe szánták, a később oltár funkcióját betöltő szoborfülke alsó része sírként szolgált. Az „új márvány" a szoboralakra, míg a „régi" a fülke alsó részére vagy lábazatára vonatkozott.[19] A szobor – a szerződésben előírtakhoz (az 1516 szeptember/októbertől számított két éven belül) képest feltehetően csak pár évvel később – 1518–21 között készült el,[20] és a római Sant'Agostino templomban *aedicula* kialakítású fülkébe helyezve ma is látható. Az, hogy a szobrász a szerződés szerint járt-e el a márványok válogatásában, a forrásokból nem derül ki, a kész műről pedig legfeljebb az állapítható meg, hogy a márvány fajtája kétféle: a Madonna és a combján álló gyermek alakjáé halvány rózsaszínes/enyhén vöröses árnyalatú fehér márvány, a fülke alsó része viszont egy tarka, foltos, erezett márványfajta.[21] Ez utóbbi azonban nem feltétlen az eredeti, mert azt – a források szerint – valamikor 1752

[16] Például Pietro Aldobrandini bíboros síremlékének Giuliano Finellivel kötött szerződésében (1632), ahol előírták a szobrásznak, hogy a síremlékhez szükséges márványt a Polvaccióról hozza, és az úgy a szürke, mint más színű erezettől mentes legyen. Ld. Salomon, Xavier. F.: „The Contract for Giuliano Finelli's Monument to Cardinal Pietro Aldobrandini". *The Burlington Magazine* 146 (2004), 817.

[17] III. Pius pápa Michelangelóval kötött szerződése tizenöt szoborra, a sienai dóm egyik kápolnájában felállított oltárára: „figure quindici di marmo carrarese, novo, candido et bianco, et non venoso", ld. Milanesi, 1854: i. m. Vol. III. 20.

[18] A szerződést publikálta Corti, Gino: „Iacopo Sansovino's contract for the Madonna in Sant'Agostino, Rome", *The Burlington Magazine,* vol. 113. no. 820 (1971), 396.

[19] . „…s'è convenuto con maestro Iacopo d'Antonio scultore fiorentino di fare un'opera di marmi nuovi in Santo Agostino di Roma, acanto alla porta di detta chiesa dove è la sepoltura di detti Martelli … col piè dell'altare tutto di marmo e detto piè ha essere di marmi vechi…" Ld. Corti: i. m. 396.

[20] Datálásában a vélemények eltérőek a szakirodalomban: Corti 1516–18 közé, míg Michael Hirst 1518–21 közé teszi. Ld. Corti 1971. és Hirst, Michael: 'Addenda Sansoviana', *The Burlington Magazine,* vol. 114. (1972), 162–163.

[21] A kőzetanyag pontos összetételének ásványtani meghatározására tudomásom szerint nem történtek még vizsgálatok.

1. kép. Jacopo Sansovino (1486–1570): Madonna del Parto (Róma, Sant'Agostino templom)
2. kép. Mino da Fiesole (1429–1484): Angyal szobor (Volterra, dóm)

és 1775 között elbontották.[22] Ha a szobrász eleget is tett a szerződésben írtaknak, és „régi” márványt használt a fülke alsó, talapzati részének kialakításánál, akkor felmerül a kérdés, hogy miként kell értelmeznünk a „di marmi vechi” kifejezést. Ha a „régi” alatt antik márványt értettek, de annak csak nyersanyagként való felhasználásáról volt szó eredetileg, akkor kézenfekvőnek látszik azt a következtetést levonni, hogy az újbóli felhasználásának – a megbízó szemszögéből – feltehetően financiális oka volt, a megrendelő ezzel költsége-

[22] Garrard, Mary D.: „Jacopo Sansovino's Madonna in Sant'Agostino: An Antique source rediscovered”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* vol. 38. (1975), 338. 37. jegyzet.

3. kép. Andrea Sansovino (1467–1529): Szent Anna harmadmagával (Róma, Sant'Agostino templom)
4. kép. Nanni di Bartolo: Keresztelő Szent János szobor (Firenze, Museo dell'Opera del Duomo)

ket akart megspórolni.[23] Ebben az esetben a régi kőtömb nem hordozott ideológiai tartalmat, valójában nem nevezhető *spoliá*nak.

A takarékossági szempont a megrendelő vagy megrendelők (minthogy a megbízó Giovanni Francesco Martelli halála miatt a szobor készítésére szóló megbízást örökösei képviseletében Lodovico Capponi kötötte) személyének és anyagi helyzetének ismeretében, lévén hogy a korabeli Róma firenzei kolóniájának legfontosabb kereskedőiről és bankárairól volt szó, meglehetősen furcsa.[24] Sem a család, sem az elhunyt, sem

[23] E tekintetben a szobor készítéséért meghatározott honorárium 250 pápai dukát volt, ami kb. ugyanennyi firenzei aranyforinttal volt egyenértékű. Az árat nehéz összevetni más művekével, mert a síremlék-oltár a korabeli síremlékek árainál kevesebbnek tűnik ugyan, de azoktól eltérő kialakítása miatt nehéz meghatározni a befektetett munka mennyiségét. Biztosan kijelenthető, hogy ez az ár nem volt magas, inkább kicsit alacsonynak tekinthető, még akkor is, ha tudjuk, hogy a kész mű értékét végül 300 dukátra becsülték.

[24] A 15–16. században Rómában letelepedett firenzei bankárcsaládokról, köztük a Martelli családról és közülük is a megbízó Giovanni Francesco Martelliről ld. Güthner, Tobias: *Florentiner Kaufleute Auftraggeberschaft und Repräsentation im 15. und 16. Jahrhundert,* 2010, 140–159, különösen: 148–153. edoc.ub.uni-muenchen.de/12415/1/Guethner_Tobias.pdf (utolsó letöltés: 2016. szeptember 6.)

Lodovico Capponi, aki a megboldogult veje volt – minthogy annak lányát vette feleségül –, nem voltak rossz anyagi helyzetben. Ugyanakkor, ha az antik márványanyagot más, közeli, könnyen elérhető forrásból is meg tudták szerezni, ez a fajta takarékossági szempont magyarázatra lel.[25]

Mivel a kápolna alsó részét időközben elbontották, nem zárható ki az a lehetőség sem, hogy a talapzati rész ténylegesen antik *spolia* márvány volt, valamilyen faragott díszítéssel vagy felirattal. A fülke *aedicula* formájú kialakításában és a szobor előképének tartott Apollo Farnese kapcsán[26] tetten érhető antik hatások miatt egy antik *spolia* márvány beépítése az oltárba mindezekkel összhangban lett volna.[27]

A „régi” szónak lehet azonban egy másik értelmezése is, mely technikai jellegű. Régi márványnak a nem frissen bányászott márványt nevezték, mely azt jelentette a jelen esetben, hogy a megrendelő talán nem várta el azt, hogy a márványt újonnan bányásszák, és messziről szállítsák Rómába. Azt, hogy a szobor márvány anyaga carrarai volt-e vagy másféle Itáliában bányászott márvány, nem tudjuk.[28] Akár Carrarából hozták azonban, akár máshonnan, a szállítás költséges volt, és rizikóval járt. Mindezt a szerződésben is kihangsúlyozták, úgy fogalmazva, hogy a szobrásznak saját „rizikójára” és költségére kell a márványt beszereznie.[29] Amíg a szállításból adódó kockázat csökkentése a szerződés alapján mindenekelőtt a szobrász érdekében állt, egy korábban – de időben nem feltétlen évszázadokban mérhető – már kibányászott anyag felhasználása technikailag, a kőfaragás tekintetében, nehezebb munkát jelentett a kőfaragó számára. A nedvességét már elveszített kőanyag mindig ridegebb, és könnyebben reped, hasad.

„Régi” márvány újbóli felhasználásával találkozunk egy másik esetben, Mino da Fiesole egy 1467-es volterrai megbízása kapcsán. A szobrásszal kötött szer-

[25] Kathlee Wren Christian tanulmányában hívta fel a figyelmet arra, hogy a 15–16. században római nemes családok a célból is vásároltak fel telkeket Róma közvetlen környékén, hogy ott az esetlegesen a föld alatt rejtőző antik szobrokat vagy épületmaradványokat kiássák. Az így kiásott márványokkal azután kereskedtek is. A szerző által említett családok között a Martellik nem szerepelnek, így nem tudni, hogy nekik voltak-e ilyen célból vásárolt telkeik, ugyanakkor a kapcsolatrendszerük más családokkal bizonyosan lehetővé tette azt, hogy akár ilyen forrásból jussanak márványhoz. Ld. Wren Christian, Kathleen: „The de' Rossi collection of ancient sculptures, Leo X, and Raphael”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* 65. 2002 (2003), 139.

[26] Az ún. Sassi Apollóhoz való hasonlóságáról és más antik szoborelőképeiről ld. Garrard: i. m. 334–38.

[27] Garrard egyértelműen arra az álláspontra helyezkedett, hogy az eredetileg az oltárként és a megbízó temetkezési helyeként szolgáló alsó rész a római diadalívek motívumát idéző kialakítással, és a nápolyi Farnese (akkor még Sassi) Apollóval való kapcsolatával együtt szándékos, az antik forrásokra való utalások voltak, ezért a „régi” márvány kifejezés antik márvány felhasználására vonatkozhatott, így az antik márvány beépítése ideológiai alapokon nyugodott, vagyis *spolia* márvány volt. Ld. Garrard: i. m. 334–338. Véleményem szerint ez a szövegből egyértelműen nem állapítható meg, és mivel az eredeti alsó rész ma már nincs meg, ebben nem lehetünk biztosak.

[28] A márvány fajtájára vonatkozó kikötés a szerződésben nem szerepelt. Feltételezhetően carrarai lehetett, ahogy Brouce Bucher Sansovinoról írt monográfiájában is szerepel. Ld. Boucher, Bruce: *The sculpture of Jacopo Sansovino. Vol. I–II.* Yale University Press, 1991. vol. II. 320.

[29] „…al presente ducati LXX simili, li quali dice per comperare detti marmi, li quali ha a ffar condurre a Roma a ssuo risigho e spesa…”

ződés a volterrai „nagytemplom" (a mai Santa Maria Assunta székesegyház) Oltáriszentségtartó tabernákulumának és két angyal szobrának a kifaragásáról szólt.[30] Ez esetben nem a szerződés írta elő a „régi" márványból való szoborkészítést, hanem maga a szobrász folyamodott ahhoz a megoldáshoz, hogy a két angyal *(2. kép)* alakját középkori szobrok átfaragásával oldja meg.[31] A szobrász részéről ez a módszer szükség szülte kényszerből adódhatott. Az eredeti szerződés a tabernákulum és a két angyal kifaragására két éves határidőt szabott meg. A művekhez szükséges márványt a szobrásznak kellett beszereznie, a szerződés értelmében „marmo biancho di Carrara"-t. A művet Firenzében kellett elkészítenie, a kész mű Volterrába szállításáról a megrendelő gondoskodott. Mino a tabernákulumot a megadott határidőre elkészítette ugyan, és a mű el is jutott Volterrába, ám a két angyal alakjának kivételével. A megbízó ezt fel is rótta a szobrásznak, aki azzal védekezett, hogy a tabernákulum architektúráját gazdagabban díszítette, mint ahogy arról korábban megállapodtak. A vitát egy második szerződésben próbálták lezárni 1471-ben. Az új szerződés a két angyal alakja kapcsán nem írta elő pontosan, hogy azokat is carrarai márványból kell a szobrásznak kifaragnia, csak azt várta el, hogy szép márványból, és ugyanolyan kiváló minőségben faragottak legyenek, mint a tabernákulum.[32] A megbízók a korábbi szerződés szerint a szobrásznak járó honoráriumból visszatartottak tizenkilenc forintot és ennek kifizetését az angyalok elkészítéséhez és Volterrába szállításához kötötték. Mino feltehetően kevésnek tarthatta a pénzt a még elvégzendő munka mennyiségéhez képest, így időt és fáradságot megspórolva dönthetett úgy, hogy a két angyalt korábbi angyalszobrok átfaragásával oldja meg. A két angyal eredetileg a 14. század nyolcvanas éveiben, a firenzei dóm belső dekorációjához készülhetett.[33] A 15. században megújuló, új külső és belső szobrászi díszítést kapó székesegyház egykori szobrait nyersanyagként adhatta el a dóm építőbizottsága,[34] amely a márványnak mint nyersanyagnak az eladásával is foglalkozott a 15–16. században.

„ex uno lapide"

A 16. század elején megjelenik a szobrászati szerződésekben az a kikötés, hogy a megrendelt szobrot vagy többalakos szoborcsoportot egyetlen kőből (voltaképp kőtömbből) kell a szobrásznak kifaragnia. Egyik példája ennek egy 1510-es meg-

[30] A szerződést ld. Ricci: i. m. 261–263.

[31] Ld. Cassidy, Brendan: „Two Trecento Angels at Volterra disguised by Mino da Fiesole", *The Burlington Magazine,* vol. 136 (1994), 802–808.

[32] „… Anghelottorum pulchros … habentes candelabra in manibus et de marmore pulchro idoneos et recipientes primam qualitatem dicti tabernaculi". Ld. Ricci: i. m. 264–265.

[33] Cassidy: i. m. 806.

[34] 1464-ben és 1465-ben van írásos nyoma annak, hogy Mino a dóm építőbizottságától márványt vásárolt. Ld. Haines, Margaret: *The „Sacrestia delle Messe" of the Florentine Cathedral*. Firenze, 1983. 180. 8. jegyzet és Cassidy: i. m. 806. 12. jegyzet.

bízás, melyet Andrea Sansovino szobrász kapott egy Szent Annát harmadmagával *(3. kép)* ábrázoló márvány szoborcsoport kifaragására a római Sant'Agostino templomba, ugyanabba a templomba, ahová négy évvel később tanítványa, Jacopo Sansovino a fent említett Madonna szobrot készítette a Martelli család megbízásából. Ezt a szobrot is eredetileg síremlék oltár díszének szánták.[35] Tizenkét évvel később, 1522-ben (firenzei időszámítás szerint 1521 februárjában), pedig Francesco da Sangallónak Firenzében, a középkorban gabonaraktárként is funkcionáló, később a firenzei céhek templomává lett Orsanmichelébe kellett ugyancsak ezt az ikonográfiai témát kifaragnia.[36] Mindkét szobor elkészült, és az említett templomokban ma is láthatók (az előbbi esetében már nem eredeti felállítási helyén).

Az „ex uno lapide” toposz gyökere az ókorba nyúlik vissza. Idősebb Plinius négy, márványból faragott szobor kapcsán azt írta *Naturalis Historiá*jának XXXVI. könyvében, hogy a szobrászok egyetlen kőtömbből faragták ki szobraikat: 1. a Laokoón szoborcsoport, 2. a Farnese Bika néven ismert, „Zeust, Amphiónt, Dirkét, a bikát és a kötelet” ábrázoló, ma Nápolyban őrzött szobor, 3. Lysias Apollo és Diana alakját négyes fogaton ábrázoló szoborcsoport, és 4. egy nőstény oroszlánnal játszó szárnyas cupidókat ábrázoló szobor kapcsán, melynek készítője Arkesilaos volt.[37] A szobrászi bravúr legmagasabb fokmérője volt idősebb Pliniusnál az, hogyha egy szobrász képes volt egyetlen kőtömbből bonyolult elrendezésű vagy több alakból álló csoportot kifaragni. Ehhez mérhető, a szobrászi képességek és tudás kiválóságát bizonyító, egyben fitogtató megmutatkozásnak Pliniusnál csak a miniatűr méretű szobor faragása (például egy légy szárnya alatt elférő négyesfogat hajtóval, amit Myrmékidés készített) minősült.[38]

Az ókorban Pliniuson kívül Diodorus Siculus, Pausanias és Hérodotos[39] műveiben fordult elő az „ex uno lapide” kifejezés.[40] Nem feltétlen szobrokra vonatkoztatva, hanem építészeti elemek vagy obeliszkek kapcsán. A kifejezés építészeti elemekre (oszlopokra, kapuzatra, stb.) történő alkalmazása azután a reneszánsz

35 „…quod prefectus dominus Johannes possit, et sibi liceat erigere unum altare marmoreum […] tres figuras in uno lapide marmoreo videlicet Beatae Annae matris et Beatae Mariae Virginis filium tenentis Jesum Christum in brachyis…”. A szerződést publikálta Bonito, Virginia Anne: „The St Anne altar in Sant'Agostino in Rome: a new discovery”, *The Burlington Magazine,* 1980, 811–812.

36 „…la figura di Sancta Anna madre, della gloriosa Vergine Maria e suo unigenito figl(i)uolo Giesù Christo nostro Signiore, e tucte a ttre dette figure insieme” áll a szerződés szövegében. Ld. Heikamp: i. m. 83–85.

37 Plinius secundi, C./Idősebb Plinius: *Naturalis Historia XXXIII–XXXVII. /Természetrajz. Az ásványokról és a művészetekről (XXXIII–XXXVII.),* Budapest, 2001, XXXVI. könyv, 238–239, 240–241.

38 id. Plinius: i. m. XXXVI. könyv, 238–239, 240–241.

39 A Laokoón szoborcsoport kapcsán. Ld. Herodoti Halicarnassensis: Historiarum Libri IX., Parisiis, 1844, CLV., 123.

40 Diodorus Siculushoz és Pausaniashoz ld. Lavin, Irvin: „*Ex uno lapide:* The Renaissance Sculptor's Tour de Force”, In *Il cortile delle statue der Statuenhof des Belvedere im Vatikan*. Akten des internationalen Kongresses zu Ehren von Richard Krautheimer. Rom, 21–23. Oktober 1992. Mainz, 1998, 194.

humanisták műveiben is megjelent, amikor például Ciriaco d'Ancona a Pantheon kapuzatát „ex unico lapide" faragottnak írta le.[41]

Id. Plinius műve volt az, aminek nyomán az „ex uno lapide" faragott ókori szobrok híre a 15. században a firenzei szobrászok között ismertté vált.[42] Igazi impulzust a reneszánsz szobrászai számára azonban a Laokoón szoborcsoport szenzációszámba menő megtalálása jelenthetett 1506 januárjában. A Titus császár egykori villájának kertjében fellelt szobor révén a szobrászok élőben láthatták és tanulmányozhatták azt a művet, amiről Plinius áradozott. Azután, hogy az éppen Rómában tartózkodó külföldiek levélben tudatták a hírt udvaraikkal, földijeikkel a szenzációs leletről,[43] a szobrot nemcsak II. Gyula pápa, de mások is, bíborosok és hercegek, az antik emlékeket szenvedélyesen gyűjtő egyházi és világi hatalmasságok igyekeztek megszerezni maguknak. A szobor azonban a pápai palota Belvedere udvarán létesített – a Vatikáni Múzeumok elődjének tekinthető – antik szoborpark egyik legfőbb dísze lett. A művészek közül az ekkor Rómában dolgozó két firenzei szobrász, Giuliano da Sangallo és Michelangelo Buonarroti az elsők között voltak, akik a szobrot láthatták, más tudósítások szerint ők ketten személyesen is jelen voltak akkor, amikor a szobrot a földből kiemelték.[44] Az ókori szobrászokkal való versengés, annak kifejezése, hogy a reneszánsz szobrász képességei tekintetében az ókoriakkal lehet egyenrangú, ettől fogva a gyakorlatban is összemérhetővé vált. Id. Plinius azonban tévedett, mert a Laokoón nem „ex uno lapide" készült, és ezt Michelangelo biztosan tudta.[45] Nem feltétlenül jelentett azonban csalódást ez az ő vagy a kortárs szobrászok számára, mert az ókori szobrászokkal való versengésre e nélkül, sőt emiatt még inkább, azok meghaladására adott alkalmat. Lényegében ezt demonstrálandó Baccio Bandinelli az igazi, legalább hét darab kőtömbből faragott Laokoónnal szemben, annak mását három darabból faragta ki 1520–25 között.[46] Ezt megelőzően, még 1510-ben – négy évvel a mű megtalálása után – pályázatot hirdettek a Laokoón modelljének elkészítésére, hogy azt kis méretben, bronzból kiöntsék.

A korábban említett két szobrászi szerződés megbízott művészei szorosabb vagy lazább szálon, de mindketten kötődtek a Laokoón megtalálásának eseményéhez. Andrea Sansovino 1510. decemberi megbízása a Laokoónra hirdetett pályázatot pár

41 Cyriaci: i. m. 17.

42 Blake McHam: i. m. 6. fejezet.

43 Többek között Bonsignore Bonsignori, Filippo Casavecchia, Giovanni Sabbadino degli Arienti, Cesare Trivulzio, stb. ld. Volpe, Rita: „Alla ricerca di una scoperta: Felice de Fredis e il luogo del ritrovamento del Laocoonte", *Bullettino della Commissione Archeologica Communale di Roma,* CX (2009), 81–109.: i. m. 83.

44 Híressé vált Giuliano da Sangallo felkiáltása, amikor a földből kiemelt szobrot a Laocoónként azonosította: „Questo è Hilaoconte, che fa mentione Plinio!". Ld. Francesco da Sangallo Vincenzo Borghininek írt levelét: Settis, Salvatore*: Laocoonte, fama e stile,* Roma, 1999, 111.

45 Ld. Cesare Trivulzio 1506. június 1–jén kelt levelét. Idézi Catterson, Lynn: „Michelangelo's „Laokoön"?", *Artibus et Historiae,* vol. 26 (2005), 53, 33. jegyzet.

46 Lavin: i. m. 198.

hónappal követte,[47] és egybeesett azzal az 1506-ot követő, 1512-ig tartó időszakkal, amikor Róma az ókori szobrok utáni kutatás lázában égett. A Laokoón megtalálása adott okot a pápai udvar antik szoborgyűjteményének a mielőbbi megnyitására és újabb művek vásárlására, aminek 1506–1512 között további antik szobrok megszerzésével tették le az alapjait: 1. 1507-ben megvásárolták Héraklés és Télephos szobrát (jelenleg a Museo Chiaramontiban), amelyet nem sokkal korábban találtak meg a Campo de' Fiorin; 2. 1507-ben a Santissimi Apostoli templomból átszállították a Belvedere udvarra az udvarnak később nevet adó Apollo, majd 3. 1509-ben a Venus Felix szobrot; 4. megvásárolták a Maffei gyűjteményből a hellenisztikus kori Alvó Ariadné szobrát, majd 5. egy évvel később az eddigiek kiegészültek a Tevere (ma a Louvre-ban) és a Nílus folyóistenek ókori szobraival.[48] A római Szent Anna szoborcsoport megrendelője, az apostoli protonotárius, Johann Goritz[49] ezen eseményeknek közvetlen szemtanúja lehetett, nemkülönben a Laokoón-pályázat elbírálására felkért Raffaello, akitől Goritz a Sant'Agostino templomba a készítendő márványszobrot befogadó fülke fölé, a templom főhajójában álló harmadik pilaszterre Raffaellótól az említett szoborral egy ikonográfiai egységet alkotó, Ézsaiás prófétát ábrázoló freskót is megrendelt.[50]

Az elkészült Szent Anna szobor a német származású humanista, Goritz köré gyűlő római neoplatonista költők találkozóhelyévé vált, akik minden év július 26-án – Szent Anna ünnepén – összegyűltek a szobor előtt.[51] A szoborra latin verseket költöttek, amit a mű mellé aggattak. Ezekben egyszer az egy kőtömbből faragott szobrot és megrendelőjét dicsőítették, Goritznak a nagyvonalúságát, a szobrot faragó Sansovinónak pedig a tudását,[52] máskor a művész fáradságos munkáját, Szent Annát és Szűz Máriát, mint az örök élet reményét és biztosítóját a halandók számára.[53] A költők ugyanezen napnak a délutánján Goritz római *vignájában* folytatva az ünneplést a további versekből hangos felolvasást tartottak. Az összejövete-

47 A Vasaritól ismert pályázat évének meghatározására korábban több kísérlet történt. Tommaso Mozzati legutóbb Alonso Berruguete itáliai tartózkodása nyomán ezt 1510 februárja és szeptembere közé tette. Ld. Mozzati, Tommaso: „Alonso Berreguete a Roma: un conto corrente e gli itinerari del soggiorno italiano”, *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 51 (2007), 568–575: 2013. 23–24.

48 Buranelli, Francesco–Liverani, Paolo–Nesselrath, Arnold: *Laocoonte: alle origini dei Musei Vaticani*. Roma, 2006, 51.

49 Goritz személyéhez ld. Haig Gaisser, Julia: „The Rise and Fall of Goritz's Feasts”, *Renaissance Quarterly* 48 (1995), 41–57. Bonfanti, Marzia: „Note a margine dei „Ragionamenti” del Vasari”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa,* 2010, 317–318.

50 A szobor és freskó ikonográfiai programjának ötletét a kutatás ma a római Ágostonrendi templom egykori vezetőjének, Egidio da Viterbonak tulajdonítja, nem magának Johann Goritznak. Erről, valamint magáról az ikonográfiai programról ld. Bonito, Virginia Anne: „The Saint Anne Altar in Sant'Agostino: Restoration and Interpretation”, *The Burlington Magazine* 124 (1982), 268–276.

51 Az összejövetelekhez ld. még Pray Bober, Phyllis: „The Coryciana and the Nymph Corycia”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 40 (1977), 223–239.

52 Pierio Valeriano versét ld. Haig Gaisser: i. m. 45.

53 Blosio Palladio versét ld. Haig Gaisser: i. m. 44.

len az egymást latin nevükön szólító *sodalis*ok között volt Pomponio Leto egykori akadémiájának tagja és szellemi örököse, egyszersmind egy másik jelentős római *sodalitium* feje, Angelo Colocci, továbbá Jacopo Sadoleto, Blosio Palladio, Pierio Valeriano, Pietro Mellini és Giovan Matteo Giberti.

Az évek során az eseményre költött versek száma több százra duzzadt, melyeket Blasio Palladio összegyűjtött, és 1524-ben *Coryciana* címmel kiadták.[54] Az „ex uno lapide" szerződésbeli kikötés tehát szervesen illeszkedett mindabba a miliőbe és programba, amit a megrendelő és tanácsadója a szobor megrendelésével ideológiailag meg kívánt valósítani.

A másik szobor, a firenzei Szent Anna szobor keletkezésének „ex uno lapide" történeti gyökerére és a Laokoónhoz fűződő kapcsolatára készítőjének, Francesco da Sangallónak egy Vincezo Borghinihez 1568 februárjában (firenzei időszámítás szerint 1567-ben) írt levele világít rá: eszerint tizenegy évesen maga is ott volt személyesen apja és Michelangelo mellett a Laokoón megtalálásakor.[55] Ez az élmény és mindaz, amit a még gyermek Francesco a korszak kiváló szobrászainak beszélgetéseiből hallhatott, a későbbiekben alapvetően meghatározták nézetét a márványról, mint szobrászati nyersanyagról és a márványfaragásról. Francesco szerint ugyanis – ahogy korábban Michelangelo is kifejtette – a szobrászat kizárólag a márványfaragást jelenti, semmilyen más anyag, még a bronz megmunkálása sem ér fel ezzel, és a márványnál minden más, a szobrászatban használt anyag silányabb;[56] a jó szobrász nem ad hozzá darabokat a szobrához, hanem egy darabból faragja meg azt. A firenzei szobor ugyanakkor nem egy humanistákból álló *sodalitas*nak a kereszténységet és az antikvitás újjáéledését egyszerre ünneplő kultusznak a kelléke volt, hanem aktuálpolitikai tartalmakkal összefonódott mű, a köztársaságkori szabad firenzei népnek emléket állító szobor.[57] A technikai követelmény ebben az esetben így nem a megbízótól, az Orsanmichele *capitanó*itól és az őket lényegében egy személyben képviselő Giulio de' Medici bíborostól (a későbbi VII. Kelemen pápától) származott, hanem minden bizonnyal magától a készítő szobrásztól, aki a szobor kifaragásához szükséges óriási márványtömböt egyébiránt a San Lorenzo templom homlokzatához Michelangelo által válogatott és hozatott seravezzai márványtömbök közül szerezte be.

Az 1523-ban pápává választott Giulio de' Medici – minthogy fiatalon X. Leó pápa udvarában élt, és ezáltal gyors karriert futhatott be az egyházi pályán –, ahogy X. Leó pápa, maga is személyesen ismerte azokat a római humanistákat, akik közé a korábban említett Goritz is tartozott. Így a Szent Anna-kultusz támogatása és a

[54] *Coryciana*. ed. Blosio Palladio. Rome, 1924.

[55] 1567. február 28-án kelt levél BAV Chigi L.V.178. voll. 104–106. Settis: i. m. 106–107.

[56] Francesco da Sangallo Benedetto Varchinak írt levelében: „…parlando della scultura, bisogna parlare del marmo e non bronzo e altre materie, che sono tutte inferiore al marmo" Ld. *Trattati d'arte del Cinquecento. Fra manierismo e controriforma*. vol. I. a cura di Paola Barocchi, Bari, 1960, 73.

[57] Eisler, Colin–Kornfeld, Abbey–Strauber, Alison Rebecca W.: „Words on Image: Francesco da Sangallo's Sant'Anna Metterza for Orsanmichele", in *Orsanmichele and the History and Preservation of the Civic Monument*. Ed. Strehlke, Carl Brandon. New Haven–London, 2012. 297.

Firenzében általa is látogatott Ottimati kör, az Orti Oricellarinak nevezett Rucellai kertben tartott (1513–1522) összejövetelek,[58] ha nem is egyenes folytatása volt a Rómában még ekkor is tartott Szent Anna-ünnepeknek,[59] de valószínűleg felállításának ötlete attól nem volt teljesen független.

A 16. század legelején III. Pius pápa római síremlékének szerződésében is megjelent a kikötés, ahol a síremléket díszítő hat szent szobra kellett, hogy „intere, et non di pezi” legyen.[60] Ez esetben azonban a kikötés tisztán technikai jellegű, az esztétikai látvány érdekében tett előírás volt.

Szobrok kettő vagy négy darabból

Bármennyire is speciális a fenti két Szent Anna-szobor esete az egyetlen márványtömbből történő faragás kikötésének szerződésbe iktatása tekintetében, felveti azt a kérdést, hogy korábban, a 15. század folyamán feltűntek-e vajon hasonló, a márvány megmunkálására, azaz a technikai kivitelezésre vonatkozó kikötések a firenzei szobrászok szerződéseiben.

A leghíresebb, ebből az időszakból származó, egy kőtömbből faragott szobor Michelangelo Dávid szobra volt. Híre Giorgio Vasari *Vité*je révén évszázadokon át fennmaradt, és ma is él. Maga a kikötés azonban a Dávid szobornak a szerződésében nem jelent meg.[61] A Dávid szobor kőtömbjéből eredetileg – az 1464-ben kelt szerződése szerint – Agostino di Ducciónak kellett volna egy Gigászt ábrázoló szobrot faragnia,[62] azonban rosszul nagyolta ki, így a „male abbozatum” kőtömb majdnem negyven évig a firenzei dóm udvarán várta a megfelelő szobrászt a szobor befejezésére. A dóm építőbizottságának megbízásából Agostinóval kötött szerződés azonban nem arról szólt, hogy a szobrot a szobrász egyetlen tömbből kell, hogy kifaragja, hanem arról, hogy négy darabból tegye azt, úgy hogy az egyik darab az alak teste, kettő a két karja és egy pedig a feje.[63] A hatalmas méretű, kilenc *braccio* (kb. 5,25 m) magas szobor esetében a megbízó minden bizonnyal nem is várta el a szoboralak egyben kezelését. Az óriási méretű, egy tömbből faragott kolosszus, mint szobrászi kihívás jóval később, a 16. század húszas éveitől válik a szobrászok

[58] Zervas, Diane Finiello: Orsanmichele a Firenze. / Orsanmichele Florence. Modena, 1996. Vol. 1. 232.

[59] X. Leó pápa váratlan halálával VI. Hadrianus pápa került a pápai trónra. Az új pápa pedig nem igazán szívelte a goritzi sodalitast, a Szent Anna szobor körüli humanista ünneplést. Erről ld.. Haig Gaisser: i. m. 50–55.

[60] A szerződését ld. Milanesi: i. m. vol. III. doc. 201.

[61] Szerződését ld. Poggi, Giovanni: *Il duomo di Firenze: documenti sulla decorazione della chiesa e del campanile tratti dall'archivio dell'opera,* Berlino, 1909. Reprint: Haines, Margaret (ed.) Firenze, Edizioni Medicea, 1988, Vol. I. doc. 449.

[62] Szerződését ld. Poggi, in Haines: i. m. vol. I., doc. 441.

[63] „…la quale fighura promette fare di pezzi quattro cioè un pezzo il chapo ella ghola due pezzi le braccia e resto in pezzi uno…” A szerződés szövegét ld. Poggi, in Haines: i. m. vol. I., doc. 441.

gyakori feladatává.[64] Maga a szobrász, Agostino gondolta tehát a 15. század közepén úgy, hogy négy helyett egy kőtömbből faragja ki a szobrot, azonban a vállalkozás nem sikerült. Hogy Duccio miért, milyen indíttatásból vállalkozott ilyen hatalmas feladatra, nem ismert, azonban megkedveltethette a gondolatot a megrendelőkkel, akik a későbbiekben már nem engedték meg Andrea Sansovinónak – aki maga ajánlkozott a feladatra –, hogy kiegészítéseket adva a kőtömbhöz fejezze be az elkezdett szoboralakot.[65]

A 15. században nem tűnik gyakori jelenségnek az, hogy a készítendő márványszobor kifaragásának technikai részleteibe a szerződés révén a megbízó bele kívánt volna szólni. Két érdekes eset mindazonáltal a 15. század elejéről idézhető: 1419. július 12-én a firenzei dóm építőbizottsága (Opera) megbízást adott egy (az ábrázolt alak tekintetében közelebbről meg nem határozott) márványszobor faragására Nanni di Bartolo firenzei szobrásznak, amelyet a harangtornyon kívántak elhelyezni.[66] Mintegy három héttel később, 1419. augusztus 2-án a bizottság tagjai – feltehetően a szobrász kérésére – egy újabb határozatot hoztak, amelyben engedélyt adtak a szobrásznak arra, hogy a szobrot két darabban készíthesse el, egyik darab a szobor feje és a nyaka, a testének többi része pedig a másik darab.[67] A szobor elkészült, és ma azt Keresztelő Szent János szobrával azonosítják *(4. kép)*. A dokumentumokból nem derül ki az, hogy a határozatra, amely megengedte a szobrásznak a két darabban való elkészítést, miért volt szükség, ha azt a megbízók kezdeményezték, vagy, hogy a szobrász miért tartotta azt szükségesnek.[68] Egyvalamit azonban elárul, azt, hogy ha erről az építőbizottság határozat útján döntött, akkor az eset nem volt szokványos. Ugyancsak Nanni di Bartolo személyével függ össze a másik példa, amely a harangtoronyra készített Józsué próféta szobrával kapcsolatos. A szobrot pár évvel korábban, 1415-ben rendelte meg az építőbizottság Bernardo Ciuffagni szobrásztól,[69] amit ő el is kezdett faragni, és 1417 márciusáig több részletfizetést is felvett érte. 1417-ben azonban ismeretlen okból félbehagyta a szobrot, a szobrász elutazott Firenzéből.[70] A megrendelő nem akarta veszni hagyni a kőtömbbe és Ciuffagni munkájába már belefektetett pénzt, ezért a szobor befejezésével Nanni di Bartolót bízta meg.[71] A fennmaradt dokumentumokból kiderül, hogy a megbízók előírták, hogy Nanni a szoboralak fejét távolítsa el és helyettesítse azt egy másikkal, egy őáltala készítettel, de egyszersmind fenntartották a lehetősé-

64 Bush, Virginia: *The Colossal Sculpture of the Cinquecento,* New York–London, 1976.

65 Condivi, Ascanio: Vita di Michelangniuolo Buonarroti, Roma, 1553, ed. a cura di Nencioni, Firenze, 1998), 21.

66 Poggi, in Haines: i. m. vol. I., doc. 233. A szobor történetét részletesen ld. Schulz, Anne Markham: *Nanni di Bartolo e il portale di San Nicola a Tolentino,* Firenze, 1997, 24–26.

67 Poggi, in Haines: i. m. vol. I., doc. 235.

68 A szobor magassága ez esetben kb. két méter volt, így ez a magasság a két darabból való készítést igazából nem indokolta.

69 Poggi, in Haines: i. m. vol. I., doc. 221. A szobor történetét részletesen ld. Schulz: i. m. 22–23.

70 Poggi, in Haines: i. m. vol. I., doc. 241.

71 Uo.

gét annak, hogy ha Ciuffagni később mégis visszatér, akkor a fejet visszatehessék.[72] A határozat értelme vagy célja nem világos, több más magyarázat mellett (például, hogy nem tetszett a megbízóknak a már elkezdett fej, vagy ez esetben is Nanni javasolta, hogy újat farag) az a lehetőség is felvetődik, hogy jogilag a szerződés ebben az időszakban mindaddig életben maradt, amíg a szerződő fél ki nem nyilatkozta azt, hogy eláll a teljesítésétől, vagy akkor veszítette hatályát, ha a szobrász meghalt.

A bemutatott példák arról tanúskodnak, hogy ugyanazon szerződésbeli kikötés mögött éppúgy állhatott egyszer esztétikai, máskor ideológiai elvárás; és ugyanazon kikötés az egyik esetben éppúgy származhatott a megrendelőtől, mint egy másikban a művésztől. A művész passzív szerepe a szerződésbe kerülő kikötések kapcsán ezért nem tartható. Egyes szerződésbeli kikötések a szerződések csoportos vizsgálatával más megvilágításba kerülhetnek.

Absztrakt

A 15–16. században Itáliában műalkotást éppúgy lehetett készen vásárolni, mint azt egy festőtől vagy szobrásztól megrendelni. Nagyobb méretű festmény vagy szobor megrendelését azonban csak a tehetősebbek, vagy testületek engedhették meg maguknak. A megrendelésre készített műalkotás esetén a megbízó és a feladattal megbízott művész szerződést kötöttek. A szobrászati szerződésekbe különféle jellegű kikötéseket fogalmaztak bele, melyek a határidőre, a honoráriumra, a nyersanyagra, annak beszerzésére és szállítására, olykor a szobor készítésének technikájára, vagy a szobor faragásában megvalósítandó munkamegosztásra vonatkoztak. A tanulmány most ezek közül a kikötések közül mutat be négy érdekes példát: 1. a márványszobrok anyagául gyakran választott kőfajtának, a carrarai márványnak a mennyiségi megnövekedése mögött húzódó ideológiai és egyéb okokat, 2. a szerződésekben többször felbukkanó „új” és „régi” márvány kikötését 3. az egyetlen kőtömbből való kifaragás elvárását, 4. valamint a négy vagy két darabból történő készítés előírását.

Kulcsszavak
művészeti szerződések, itáliai reneszánsz szobrászat, carrarai márvány

Abstract
‘Marmoribus albis de Carraria bonis et pulchris’ – Selected Provisions from Contracts Signed by Florentine Sculptors to Produce Works in Marble

In 15th- and 16th-century Italy, artworks could be bought ‘ready made’ or commissioned directly from a painter or sculptor. Commissions for larger paintings or sculptures, however, could only be afforded by the most wealthy in society, or by organisations. When a work of art

[72] Uo.

was commissioned, a contract would be signed between the client and the artist entrusted with the task. Contracts for sculptures usually included a variety of different provisions, which specified the deadline and the fee, and stipulated the raw material that would be used and how it would be acquired and transported; sometimes there were also clauses governing the sculpture technique or how the carving work would be shared out. Four interesting examples of the types of provisions contained in such contracts now form the subject of this study: 1. ideological and other reasons behind increases in the quantity of the type of stone used as the raw material for marble sculptures, namely Carrara marble; 2. the frequently mentioned contractual stipulation of 'new' and 'old' marble; 3. the expectation that a work be carved from a single block of marble ('ex uno lapide'); and 4. the stipulation that a work be made from two or four pieces of stone.

Keywords
artists' contracts, Italian Renaissance sculpture, Carrara marble

Molnár Dávid*

Ioannes Pannonius levele: egy irodalmi vagy irodalomtörténeti fikció nyomában

Habár a Marsilio Ficinóval filozófiai–teológiai vitába keveredő Ioannes Pannonius kilétét egyelőre titokzatos homály fedi, e tanulmány – a kevés információ ellenére is – amellett érvel, hogy ez a levelezőtárs inkább valós személy, mintsem a firenzei platonikus fikciója. Az eredetileg téves attribúció sajátos röppályán indította el a magyar levelezőpartner irodalomtörténeti karrierjét: a tényleges pécsi püspök Janus Pannoniusként kezdte meg az útját és – kisebb-nagyobb kitérőkkel – Ficino fiktív Janus Pannoniusaként zárta be a körét.

A Ficino leveleskönyvében megbújó, Ioannes Pannoniushoz kapcsolódó két levél egy darabig nem is igazán keltette fel a szakirodalom figyelmét.[1] A leveleket először 1796-ban Koller József adta közre Janus Pannonius levezésének a részeként.[2] 1859-ben még Galeotti is a pécsi püspököt látja a név mögött. A 20. század elején

* A szerző az MTA-ELTE Humanizmus Kelet-Közép-Európában, Lendület Kutatócsoport tudományos munkatársa.

[1] Az *Opera omniá*ban (Basileae, Ex officina Henric Petrina, 1576, I–II, 871,2) is szereplő levelet az 1495-ös episztola kiadás alapján közlöm, mert ezt Ficino lektorálta: *Epistole Marsilii* Ficini *Florentini*. Venetiis, Matteo Capcasa, 1495, 145v.

„Dubitatio utrum opera philosophica regantur fato an providentia. Ioannes Pannonius Marsilio Ficino Platonico. S[alutem]. P[lurimam]. D[icit]. // Legi Budae in epistola ad Bandinum, item in prooemio tuo super Platonem et in prooemio Theologiae tuae quantum astruas providentiae. Quod aliquis esse fati suspicabitur, primo non video equidem ad quid serviat providentiae renovatio antiquorum. Deinde non est Christiana illa antiquorum Theologia, praeterea memini cum olim in Italiam profectus Latinis litteris et Graecis erudirer Florentiae me a duobus vestrum astrologis audivisse te ex quadam syderum positione antiquas renovaturum philosophorum sententias. Quam quidem positionem syderum etsi audiverim non satis recolo, sed te arbitror meminisse immo et per te invenisse. Adduxerunt item illi astrologi ad suum iudicium confirmandum quod fatali quodam tempore antiquum cytharae sonum et cantum et carmina Orphica oblivioni prius tradita luci restituisses. Mox et Mercurium Trismegistum antiquissimum traduxisti et Pythagorica multa. Item carmina Zoroastris explanavisti et antequam Florentia huc redirem transferendo Platoni manum iniiceras, iisdem (ut equidem suspicor) astronomicis auspiciis. Quod autem haec non tam providentia quam fato quodam fiant abs te illud etiam argumento est quod ante haec omnia antiquum quendam philosophum sive poetam, utpote adhuc adolescens leviter propagasti. Quem deinde meliori fretus consilio suppraexisti, et (ut audio) pro viribus extraxisti, neque fuerat illud divinae providentiae munus quod ipse aetate prudentior factus merito iudicasti damnandum. Equidem te amice moneo caveas ne forte curiositas quaedam sit isthaec renovatio antiquorum potius quam religio."

[2] Josephus Koller, *Historia episcopatus Quinqueecclesiarum*, IV, Posonii, J. M. Landerer, 1796, 219–223. Ficinónak a költő Janus Pannoniushoz írt levelét lásd: Paulus Oscarius Kristeller, *Supplementum ficinianum*, Florentiae, Olschki, 1973, I, 87–88. Magyarul lásd: Marsilio Ficino, *A szerelemről: Kommentár Platón* A Lakoma *című művéhez,* ford., utószó: Imregh Monika, Budapest, Arcticus, 2001, 5.

Della Torre, ahogy két évtizeddel később Giuseppe Saitta is, nem foglalkoznak Ioannes személyével, mert valószínűleg a költő Janus Pannoniusnak hitték.[3] Általában az addigi gyér szakirodalmat jobban foglalkoztatta a levélben felsorolt ficinói munkák kronológiája, mint a címzett személye. Végül 1923-ban Huszti József hívta fel először a figyelmet arra a magától értetődő tényre, hogy ez a Ioannes Pannonius nem lehet a pécsi püspök, mivel 1485-ben Janus már több mint egy évtizede halott volt. Azonban Huszti nem vállalkozott a beazonosítására: „korát, állását, családját stb. eddigi kutatásaim során minden törekvésem ellenére elfogadható módon megállapítani nem tudom".[4] Azóta három feltevés született, amely megpróbálta meghatározni az ismeretlen magyar vitapartner személyét.[5]

Az első Bánfi Florio 1968-as írása, amelyben egy bizonyos Váradi Jánosként (Joannes Varadiensis), Budán élt ágostonrendi szerzetesként azonosította be.[6] Pár töredékes adatból és Ficino *Corpus hermeticum* fordításának 1463-as dátumából kibontva Bánfi lenyűgözően részletes és romantikusan olvasmányos életrajzot kerekített, amely szerint Ioannes Pannonius egyenesen az „iskolapadban" barátkozott volna össze Ficinóval. Veress Endre,[7] Tonk Sándor[8] és Sebastiano Gentile[9] is elfogadja Bánfi megalapozatlan hipotézisét. Habár Michael J. B. Allen nem foglal állást a kérdésben, és a Pannonius-levél elemzésének Augustinusra épülő érvelése ellenére sem azonosítja a szerzőt az ágostonos Váradi Jánossal, Valery Rees – épp Allenre hivatkozva – tartja ezt az attribúciót elfogadhatónak.[10] Ugyanakkor egyáltalán nem elképzelhetetlen, hogy ha egyházi személyről van szó, akkor egy Firenzében tanult domonkost keressünk a név mögött.

Pajorin Klára 1999-es cikkében felhívja a figyelmet Bánfi írásának kritikus pontjaira (tulajdonképpen az egész hipotézis tarthatatlanságára) és amellett érvel, hogy Ioannes Pannonius valójában ifj. Vitéz János.[11] Pajorin Klára érvelése sokkal meg-

3 Leopoldo Galeotti, „Saggio intorno alla Vita ed agli Scritti di Marsilio Ficino", *Archivio Storico Italiano*, Nuova Serie X, 1859, 44. Arnaldo Della Torre, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, G. Garnesecchi e Figli, 1902, 544. Giuseppe Saitta, *La filosofia di Marsilio Ficino,* Messina, Principato, 1923, 8.

4 Huszti József, *Platonista törekvések Mátyás király udvarában,* Pécs, Dunántúl, 1925, 64–65.

5 Kőszeghy Péter, „Dubitatio utrum opera philosophica regantur fato an providentia", *ItK,* CXV, 2011, 168–173.

6 Bánfi Florio, „Joannes Pannonius–Giovanni Unghero: Váradi János", *ItK,* LXXII, 1968, 193–200.

7 Veress Endre, *Olasz egyetemeken járt magyarországi tanulók anyakönyve és iratai (1221–1864),* Bp., Akadémia, 1941, 322–323.

8 Tonk Sándor, *Erdélyiek egyetemjárása a középkorban,* Bukarest, Kriterion, 1979, 259, no. 1028.

9 Sebastiano Gentile, „Marsilio Ficino e l'Ungheria di Mattia Corvino". In Sante Graciotti – Cesare Vasoli (szerk.): *Italia e Ungheria all'epoca dell'Umanesimo Corviniano,* Firenze, Olschki, 1994, 109.

10 Valery Rees, „Ad vitam felicitatemque: Marsilio Ficino to his friends in Hungary", *Verbum: Analecta Neolatina,* I, 1999/1, 73. Lásd még Kőszeghy: i. m. 168–170. Azonban Kőszeghy állításával ellentétben (170–171), Allen – legalábbis a hivatkozott szövegben – nem vallja a „Pannonius = ágostonos szerzetes Bánfi-féle koncepciót". Michael J. B. Allen, *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation,* Firenze, Olschki, 1998, 1–92.

11 Pajorin Klára, „Ioannes Pannonius e la sua lettera a Marsilio Ficino", *Verbum: Analecta neolatina,* I, 1999/1, 60–62. Lásd még: Kőszeghy: i. m. 168–170.

győzőbb, mint Bánfié, már csak azért is, mert biztos életrajzi adatokon nyugszik. Viszont Kőszeghy Péter szerint ifj. Vitéz ismert életrajzi adataival nem harmonizál a Ficinóval való levélváltás 1485. április utáni dátuma, mert miközben a levélben világosan az áll, hogy Budán olvasta Ficino műveit, ekkor már évek óta következtében tartózkodott Rómában.[12]

Ifj. Vitéz személyével kapcsolatban két megfontolandó kérdés is felmerülhet. Az első firenzei tanulmányaira vonatkozik, amelyre – bolognai és padovai tanulmányaival ellentétben – semmi sem utal.[13] Pajorin Klára szerint Galeotto Marzio azon kijelentése alapján, miszerint ifj. Vitéz a tanítványa volt, valamint azon életrajzi adat alapján, hogy 1461 és 1463 között Marzio nem tartózkodott Olaszországban, ekkor tanulhatott is volna Firenzében, ami ráadásul tökéletesen illeszkedik a levélben említett Hermés Trismegistos-fordítás dátumához is. Azonban amíg nem kerül elő legalább valami halvány utalás erre, addig érdemes gyanakvással kezelni ezt a feltevést.

A másik, sokkal nyomósabb ellenérv ifj. Vitéz személyével kapcsolatban: a megszólítása. Ugyanis Ficino a *Leveleskönyv* tizenkét kötetében mindig kiteszi a hivatalra utaló megnevezést (ahogy a Janusnak küldött *Lakoma-kommentár*hoz fűzött levelet is „Janus Pannonius, pécsi püspöknek" címezte), viszont ebben az esetben Ficino csak ennyit ír: *Marsilius Ficinus Ioanni Pannonio*. Az alábbi táblázatban látható az összes magas rangú egyházi személy, akiknek levelet írt Ficino, és akik bekerültek a leveleskönyvbe. A huszonegy levelezőpartner mind a hatvan levelénél feltünteti az egyházi rangot is:[14]

Béssarión, sabinai bíboros	*Op.* 616,4 *Op.* 616,5
[Giovanni Antonio] Campano, [crotonei] püspök	*Op.* 640,3
Mariano [Salvini], cortonai püspök	*Op.* 643,3
Francesco Salviati, pisai érsek	*Op.* 649,2 *Op.* 743,5 *Op.* 800,2

[12] Ez persze nem lehet ellenérv, hiszen következtében biztos, hogy sokat utazott Buda és Róma között. Ráadásul Pajorin Klára ezzel kapcsolatban megemlít egy levelet is, amely szerint ifj. Vitéz János 1485. február 26-án épp Mátyás táborában van Bécs ostrománál.

[13] Bolognai tanulmányaira is mindössze Galeotto Marzio két szavából következtethetünk, miszerint ifj. Vitéz valaha tanítványa és lakótársa volt („fuerat olim Galeotti discipulus et contubernalis"). Galeottus Martius Narniensis, *De egregie, sapienter, iocose dictis ac factis regis Mathiae ad ducem Iohannem eius filium liber,* Ladislaus Juhász (szerk.), Lipcse, Teubner, 1934, 26 (cap. 27). Ha ez igaz – Fraknói és Veress igaznak gondolja – akkor tanulmányai a Mátyás elleni összeesküvés előtt valószínűsíthetők valamikor 1463 és 1465 között, amikor Galeotto a bolognai egyetemen volt retorikatanár. Fraknói Vilmos, „Mátyás király magyar diplomatái. Ifjabb Vitéz János", *Századok* XXXIII, 1899, 291. Veress (1941): 46. Viszont a padovai egyetem matriculái között szerepel a neve 1467 január 14 és 1468 május 23 között, ahol egyházjogi doktorátust szerzett. Andreas Veress, *Matricula et acta Hungarorum in universitate Patavina studentium (1264–1864),* Bp., Typis Societatis Stephaneum Typographicae, 1915, 13–14.

[14] A művekre és a kódexekre való hivatkozásoknál Kristeller *Opera omniá*ra utaló jelölését vettem át. (Kristeller: i. m.)

Antonio degli Agli, volterrai püspök	*Op.* 660,3 *Op.* 729,3
Giovanni Nicolino, amalfi érsek	*Op.* 668,1 *Op.* 804,4 *Op.* 811,3 *Op.* 815,3 *Op.* 816,1 *Op.* 855,1
Francesco [Todeschini Piccolomini], sienai bíboros	*Op.* 670,2 *Op.* 791,3 *Op.* 792,3
Miklós, váci püspök Báthori Miklós, váci püspök	*Op.* 688,2 *Op.* 782,3 *Op.* 884,2
Francesco Soderini, volterrai püspök	*Op.* 830,2 *Op.* 833,1 *Op.* 910,4 *Op.* 914,3 *Op.* 930,2 *Op.* 931,2 *Op.* 954,2 *Op.* 956,1
Pietro Placentino, pápai megbízott	*Op.* 726,2
Rinaldo [Orsini], firenzei érsek	*Op.* 726,3
Giacomo [Ammannati Piccolomini], paviai bíboros	*Op.* 745,2 *Op.* 746,2
Raffaele Riario, [a római] San Giorgio [in Velabro] bíborosa Raffaele Riario, bíboros Riario, bíboros Raffaele Riario, San Giorgio bíborosa	*Op.* 795,2 *Op.* 795,3 *Op.* 798,2 *Op.* 802,1 *Op.* 811,2 *Op.* 811,4 *Op.* 829,2 *Op.* 925,3 *Op.* 926,2
Giovanni d' Aragona, bíboros	*Op.* 812,4 *Op.* 816,2
Gentile [de' Becchi], arezzói püspök	*Op.* 833,3 *Op.* 915,1

Matteo Forlivenso, pápai megbízott	*Op.* 861,2 *Op.* 861,3
Marco [Barbo] di Venezia, San Marco bíborosa	*Op.* 874,2 *Op.* 875,2 *Op.* 883,1 *Op.* 883,4 *Op.* 892,3 *Op.* 911,1
Giovanni de' Medici, [a Santa Maria di Domenica] bíborosa	*Op.* 897,2 *Op.* 898,2 *Op.* 930,4
Rinaldo Orsini, firenzei érsek	*Op.* 911,2
Ermolao Barbaro, aquileiai pátriárka	*Op.* 920,2
Giacopo Rondono, rimini püspök	*Op.* 956,2

A fenti táblázatból érdemes kiemelni Ermolao Barbaro 1492. március 12-i keltezésű levelét. Ermolao ezt a méltóságot 1491 márciusában nyeri el, és Ficino a hét korábbi levelében még nem is szólítja őt „pátriárkának". Az alábbi táblázatban pedig két olyan címzett található, akik a levél megírásakor még nem nyerték el egyházi rangjukat, és ezért nem is utal erre Ficino:[15]

[15] Ezzel kapcsolatban viszont meg kell említeni azt a négy levelet is, ahol nem található egyházi rang. Az egyik az *Op.* 667,1-levél: *Marsilius Ficinus Francisco Salviato*. Aztán az *Op.* 672,1-ben és az *Op.* 798,3-ban sem jelzi Soderini püspöki rangját, viszont az utóbbiban jogi végzettségére utal: *Francisco Sodorino Iuriscivilis peritissimo*. És végül az *Op.* 800,2-ben is csak Raffaele Riariónak címzi a levelet. Ezek közül a Francesco Soderininek címzett két levél szintén annak a bizonyítéka, hogy Ficino nem csak értesült az egyházi kinevezésekről, hanem ezekre naprakészen utalt is a leveleiben. Soderinit csak 1478. március 11-én nevezik ki Volterra püspökének. Az *Op.* 672,1-levél 1476 előtti, míg az *Op.* 798,3 is nagy valószínűséggel a kinevezés előtt íródott, mert az ötödik leveleskönyv (amelyben ez is helyet kapott) az 1477. szeptembere és 1478. áprilisa közötti leveleket tartalmazza. Kristeller: i. m. I, CI. Az *Op.* 667,1-es Francesco Salviati-levélnek nincs dátuma. Viszont az első leveleskönyv 1457 és 1476 közötti leveleket tartalmaz, amelyeket Ficino újrarendezett. Emiatt a levelek elhelyezkedéséből nem biztos, hogy következtethetünk megírásuk pontos dátumára. Jó példa erre a fenti táblázatban már feltüntetett *Op.* 649,2 Salviati-levél, ahol már „pisai érseknek" szólítja. Ezt az egyházi rangot 1474. október 14-én nyeri el Salviati, tehát az *Op.* 649,2 csak ez után íródhatott. Három levéllel előtte, az *Op.* 648,1-en az 1474. október 10-ei dátumot olvashatjuk. Ez tehát illeszkedik az érseki kinevezés pár levéllel későbbi, október 14-i dátumához. Ugyanakkor a leveleskönyv egy későbbi oldalán elhelyezkedő *Op.* 660,3-levél 1474. április 28-i dátummal íródott, vagyis jó öt hónappal korábban és még Salviati érseki kinevezése előtt. Ezért aztán elképzelhető, hogy az *Op.* 667,1-es, érseki megszólítás nélküli levél még tényleg az érseki kinevezése előtt íródott valamikor. Az *Op.* 800,2-levelet „Raphaeli Riario et Francisco Salviato Archiepiscopo Pisano" címezte Ficino. Ez is az ötödik leveleskönyvben található, és mivel 1477. szeptemberétől találhatók benne levelek, ezért elképzelhető, hogy ezt még Riario 1477. december 12-i bíborosi kinevezése előtt írta Ficino (Salviati ekkor már régóta pisai érsek).

A levél címzettje		Levél megírása	Egyházi méltóság
Bernardo Dovizi [da Bibbiena]	*Op. 912, 4* *Op. 913, 3*	1490 1490. október 25.	1513. szeptember 23. (Bíboros, Santa Maria in Portico)
Baccio Ugolino	*Op. 951, 4*	1493. június 15.	1494. augusztus 24. (Püspök, Gaeta)

Mindezek után elgondolkodtató, hogy Ficino miért nem utal valahogy a szerémi püspökséget már 1481-től magáénak tudó, irodalomkedvelő ifj. Vitéz János magas egyházi rangjára. Joggal feltételezhető, hogy ezt megtette volna, ha valóban ifj. Vitéznek címezte a levelet. Ebből viszont az következik, hogy vagy olyasvalakit kell keresnünk, aki alacsony egyházi rangban volt, vagy olyasvalakit, aki egyáltalán nem egyházi személy (pl. a királyi kancellária egyik munkatársa). A levél szövege alapján a szakirodalom általában egyházi személyt sejt a név mögött. Ficino az alacsonyabb egyházi hivatalokat talán nem tartja annyira fontosnak, azonban amennyire kideríthető, ezekkel kapcsolatban is következetes. Ezt az alábbi táblázatban foglaltam össze („I"-vel jeleztem, ha utal a hivatalára, és „N"-nel, ha nem):[16]

A levél címzettje		Egyházi státusz	
Michele Mercati	*Op.* 609,3	szerzetes	I
Gregorio Epiphanio	*Op.* 616,3	pap	I
Ricciardo Angiolieri	*Op.* 643,2	pap	I
Francesco Marescalco	*Op.* 644,2 *Op.* 738,2 *Op.* 776,3	kanonok	N
Paolo Orlandini (Florentino)	*Op.* 737,3	pap	I
Domenico Galletti	*Op.* 751,2 *Op.* 828,3	kanonok	N
Roberto Salviati	*Op.* 902,2	pap	N
Georgius Herivart	*Op.* 924,(2),3	szerzetes	I

A harmadik feltevés szerint Ioannes Pannonius Ficino irodalmi fikciója, amelyet azért eszelt ki, hogy megvédhesse magát és nézeteit az egyre inkább Savonarola hatása alá kerülő Firenzében. Valery Rees vetette fel először annak a lehetőségét, hogy leveleskönyvében Ficino vagy az egykori pécsi püspök fiktív alteregójával, vagy pedig valaki más fiktív személyével játszik, akinek a levele ellen így nyilvá-

[16] Francesco Marescalcóról és Roberto Salviatiról nem tudtam kideríteni, hogy pontosan mikortól kaptak egyházi hivatalt. Az egyetlen, aki a levelek megírásakor már biztos, hogy kanonok volt: Domenico Galletti. Azonban Galletti Ficino ifjúkori barátja és talán nem tartotta szükségesnek jeleznie kanonoki méltóságát.

nosan megvédhette magát. A levelek angol fordításának kiadásában is átveszik a szerkesztők ezt a hipotézist, és végül Kőszeghy Péter is ezt valószínűsíti, amikor cikkét azzal zárja le, hogy „egy ilyen derék figurát, ha nem lett volna is, ki kellett volna találni."[17]

Én most a fikcióval szembeni lehetséges ellenérveket szeretném összefoglalni. Az egyik az, hogy amennyire kulcsfontosságúak lehetnek egy valós Ioannes Pannonius meghatározásához a firenzei görög és latin kurzusok, annyira furcsán csengenek egy fiktív személyhez szóló levélben. Hamisításkor az a legcélszerűbb, ha minél kevesebb könnyen lenyomozható, konkrét információt adunk meg. Márpedig a firenzei tanulóévek görög–latin kurzusai túl sok leleplezhető részletet árulnak el, és Firenzéből nézve Buda már akkor sem tűnt egy távoli, egzotikus városnak. Így aztán ha számunkra ma már nem is, de a kortársak számára egyértelmű lett volna, hogy fikcióról van szó. Az az érv sem bizonyító erejű,[18] hogy Ioannes Pannonius autográf levelét senki sem látta, hiszen Ficinónál amúgy is alig maradtak fent hozzá intézett levelek. (Például annak sincs nyoma, amelyben Báthori és Bandini Budára hívják.) Mégis a legfontosabb ellenérvem, hogy Ficino leveleskönyvének tizenkét kötetében Ioannes Pannoniuson kívül még kilenc embertől olvasható tizenkét levél (lásd az alábbi ábrán) és egyik levelezőpartner sem fiktív. Miért épp Ioannes személye lenne fikció?

Ioannes Pannonius	*Op.* 871,2
Cosimo de' Medici	*Op.* 608,1
Béssarión kardinális	*Op.* 616,4
Lorenzo de' Medici	*Op.* 620,2 *Op.* 621,3 *Op.* 622,4 *Op.* 647,3
Carlo Marsuppini	*Op.* 638,4
Francesco Todeschini Piccolomini (III. Pius)	*Op.* 670,2
Giovanni Cavalcanti	*Op.* 732,2
Pico della Mirandola	*Op.* 889,4
Ermolao Barbaro	*Op.* 912,3
Georgius Herivart	*Op.* 924,2

Mindezek után valószínűbbnek tartom, hogy ez az egyelőre titokzatos Ioannes nem csupán kitaláció, hanem valós személy volt. A Ficinónak címzett levele pedig számos lehetséges adattal egészítheti ki Ioannes Pannonius nem létező „életrajzát".

[17] Valery Rees: i. m. 73 (15. lábjegyzet); Marsilio Ficino, *The Letters of Marsilio Ficino,* London, Shepheard-Walwyn, VII, 2003, 200–201. Lásd még Kőszeghy: i. m. 172–173.

[18] Kőszeghy: i. m. 172.

A levelet Huszti és Kristeller is 1484 végére, de inkább 1485 elejére teszi.[19] Az írás röviden arra figyelmezteti a firenzei platonikust, hogy összekeveri az isteni gondviselést a sorssal, és nem igaz, hogy az antik szerzők tanulmányozására és lefordítására maga Isten rendelte és vezette volna Ficinót, mert ha így lett volna, akkor Ficino nem semmisítette volna meg később a fiatalabb korában írt műveket. Azt is hozzáteszi, hogy ez a sok foglalatoskodás az antik szerzők körül már talán nem is tudományos kíváncsiság, hanem inkább valamiféle vallás, ha pedig így van, akkor az is nyilvánvaló, hogy ez nem éppen keresztény vallás.

A lehetséges „életrajzhoz" a két legfontosabb kiindulási pont a levélben felsorolt művek datálása és a két asztrológusra való utalás. Először nézzük ez utóbbiakat. A szakirodalom általában Paolo dal Pozzo Toscanellit (1397–1482) és Mengo Bianchelli da Faenzát (kb. 1440–1520?) valószínűsíti ezek mögött.[20] Ficino mindkettőjükkel jó barátságban volt, és utal is rájuk a *Disputatio contra iudicium astrologorum*ban,[21] ezenkívül Paolo dal Pozzóval a Plótinos-kommentárokban és Mengo Bianchellivel a *De vitá*ban (III.18) is találkozhatunk. Kettőjük közül a matematikus és kozmográfus Paolo dal Pozzo az ismertebb. A 15. századi Firenze kulturális életének központi figurája, aki – többek között – Albertit, Brunelleschit, Cusanust, Pléthónt és V. Miklós pápát is barátjának tudhatta. Mengo Bianchelliről kevesebbet tudunk, azonban biztos, hogy az 1460-as évek első felében – mielőtt Pisában és Ferrarában professzor lett – Firenzében tartózkodott, és hírnevét főleg orvosként alapozta meg. Talán a Paolo dal Pozzo Toscanellivel kapcsolatos forrásokban a nyomára akadhatunk Ioannesnek is, mivel úgy tűnik, a vonzáskörében tartózkodott ekkoriban. Tőlük hallott azokról az asztrológiai számításokról, amelyek alapján Ficino fel akarta támasztani az antik filozófiát.

Ezzel kapcsolatban a levél szövege fontos kronológiai apróságokat rejt, amellyel át is térhetünk a másik pontra. Az asztrológusok ugyanis azzal próbálták bizonyítani állításuk valódiságát Ioannesnek, hogy felsorolták azokat az antik műveket, amelyeket Ficino a megfelelő csillagállások alapján lefordított. A napvilágra került művek időrendi sorrendben szerepelnek a levélben: antik cytharára írt dalok,[22] orphikus költemények, majd aztán nemsokára *(mox)* a Hermés Trismegistos-fordítás, számos püthagoreus munka és végül a Zoroaster himnuszok. A levél alapján úgy tűnik, hogy Ioannes csak hallomásból ismerte ezeket, mégis a művek lehetséges datálása elárulhat valamit firenzei tartózkodásának időpontjáról. Az orphikus költemények említése lehet az első fogódzó, ugyanis ezek viszonylag jól datálhatók. A levél szövege alapján pedig csak ezek elkészülte, vagyis 1462 szeptember 4-e után ért Firenzébe.[23] Ebből pedig az következik, hogy mivel tanulni ment, és a firenzei tanév ok-

[19] Huszti: i. m. 64; Kristeller: i. m. I, CLVII–CLVIII.

[20] Ficino (2003), III (5. lj.).

[21] *Op.* 781,2

[22] Talán a Proklos-himnuszokra gondol. Lásd Kristeller: i. m. I, CXLV, no. XXXIII.

[23] Ez a dátum egy Cosimo de' Medicinek írt levél datálásán alapul, amelyben Cosimónak ajánlja az orphikus himnuszok latin fordítását. Lásd Kristeller: i. m. I, CXLIV–CXLV, no. XXXII; II, 87–88.

tóbertől júliusig tartott, ezért valamikor szeptember 4-e és október között érkezett volna a városba. Ha viszont egybevesszük ezeket a munkákat, megkülönböztetve a Platón-fordítástól, akkor úgy is olvashatjuk, hogy a fent felsorolt munkákkal már kész volt Ficino, mire ő Firenzébe ért, hiszen az asztrológusok ezzel bizonyították Ficino csillagállásokhoz való vonzódását. Így viszont Ioannes akár 1463 áprilisa, vagyis Ficino Hermés Trismegistos-fordítása után is mehetett volna Firenzébe.

De meddig maradhatott a városban? Azt írja Ioannes, hogy mielőtt visszatért volna Firenzéből, Ficino belekezdett Platón-fordításába.[24] Erről annyit lehet tudni, hogy ehhez Ficino csak a Hermés Trismegistos-fordítás után látott neki, amit 1463 áprilisában fejezett be,[25] és hogy Platón-fordításaiból még felolvasott Cosimónak, aki viszont meghalt 1464. augusztus 1-jén. Az egyetlen és így legvalószínűbb kézirat a Kristeller által *O2*-nek nevezett oxfordi kódex,[26] amelyben megtalálhatók Ioannes levelén kívül az említett püthagoreus fordítások, valamint pár Platón-fordítás is. Ezek datálása kulcsfontosságú lehet Ioannes firenzei tartózkodásának időpontjával kapcsolatban. Tehát a következő püthagoreus munkák jöhetnek számításba, amelyek még a Platón-fordítás előtt elkészülhettek: az *Aurea verba*, a *Symbola*, valamint Iamblichos munkája a püthagoreusokról *(Iamblichi de secta Pythagorica libri IV)* és Smyrnai Theón püthagoreus alapú matematikai műve *(Theonis Smyrnaei de locis mathematicis)*, amelyet Platón tanainak jobb megértése céljából fordított le.

Habár Della Torre egyértelműen ezeket nevezi meg azon püthagoreus munkáknak,[27] amelyekre Ioannes utal, Kristeller szerint csak annyit lehet biztosan állítani, hogy 1474 előttiek.[28] Viszont a fent említett oxfordi kódexben az *Aurea verba* és a *Symbola* együtt fordul elő annak a tíz Platón-dialógusnak a fordításával, amelyet Ficino Cosimónak ajánl, aki a kódex írásakor biztos, hogy élt még, mert semmi utalás sincs a kéziratban arra, hogy meghalt volna.[29] Ebből pedig az következik, hogy

[24] *Epistole…* i. m., 145v: „Mox et Mercurium Trismegistum antiquissimum traduxisti et Pythagorica multa. Item carmina Zoroastris explanavisti et antequam Florentia huc redirem transferendo Platoni manum iniiceras, iisdem (ut equidem suspicor) astronomicis auspiciis." Szepessy Tibor fordításában: „Valóban, utóbb lefordítottad az ősrégi Hermész Triszmegisztoszt és Püthagorasz számos művét; továbbá magyarázatokkal láttad el Zoroaszter himnuszait, s mielőtt Firenzéből hazatértem volna, hirtelen fordulattal Platónra vetetted magad, szintén – legalábbis az a gyanúm – csillagászati meggondolásokból." In V. Kovács Sándor (szerk.): *Magyar humanisták levelei, XV – XVI. század,* Bp., Gondolat, 1971, 419.

[25] *Op.* 1836. Kristeller több kódexet is megad, ahol az 1463. áprilisi dátum szerepel. Kristeller: i. m. I, XV, no. L 31; CXXIX.

[26] Bodleian Library, Canonicianus latinus 163. Kristeller: i. m. I, XXXVII.

[27] Della Torre: i. m. 544.

[28] Kristeller: i. m. I, CXLV–CXLVI, CXLVI–CXLVII.

[29] Kristeller: i. m. I, CXXXVIII–CXXXIX, XXXVII. Az ajánlás szövege: Uo. II, 103–105. Az igaz, hogy az *Opera omniá*ban a Xenokratés-fordítás előtt olvasható egy bevezetés Piero de' Medicinek ajánlva (*Op.* 1965), azonban ez későbbi, ugyanis némelyik kéziratban az olvasható a margón, hogy: „Hic exclamavit Cosmus, o quam vera sententia". Vagyis még olvasta Cosimo a fordítást. (Kristeller: i. m. I, CXXXVI–CXXXVII.) De számításba vehetjük még a Speusippos- és Xenokratés-fordításokat is, mert mindketten felhasználnak püthagoreus gondolatokat, amelyek az *Aurea verbá*val és a *Symbolá*val együtt olvashatók az *O2*-kódexben (Uo. I, CXXXV–CXXXVII, CXXXVIII–CXXXIX).

– legalábbis ezzel a kettővel – 1464 augusztusa előtt, de még 1463 áprilisa után, elkészült.[30] Így aztán Ioannes firenzei tartózkodását 1462 október vagy 1463 áprilisa (esetleg ha a firenzei tanévkezdést vesszük alapul, akkor legkésőbb 1463 októbere) és hazautazásának 1464 júliusi időpontja között valószínűsíthetjük.

Jóllehet Ficino válaszában nem található konkrét életrajzi adat, azonban a Plótinos-kommentárra való utalás megengedi, hogy mindkét levelet – akár pár évvel is – későbbre datáljuk. Pontosabban: 1486. január 17. utánra. Ficino ugyanis azt írja a levelében Plótinosról, hogy a szöveg mély értelme miatt nem elég a fordítás, hanem kommentálni is kell. És még azt is hozzáteszi, hogy épp Plótinoson dolgozik minden nap, majd érvelésében még egyszer szemrehányóan megjegyzi, hogy Ioannes nem írna olyanokat, ha figyelmesen elolvasná – többek között – Plótinos könyveinek ezzel foglalkozó részeit, amelyeket már szintén lefordított. Kristeller datálása a Ioannes Pannonius-levél előtti Bandini levélre (*Op.* 871,1) és az utána írt Pier Leone da Spoletónak szóló levélre (*Op.* 874,3) támaszkodik, amelyben Ficino 1486. január 17-ei dátummal azt írja, hogy elkészült Plótinos-fordításával (de a kommentárokkal még nem!). Az *Op.* 871,1 Bandini-levél arról tudósít, hogy Ficino Plótinos-fordításában a harmincadik könyvnél tart az ötvennégyből. Amikor Ficino azt írja Ioannesnek, hogy nem elég lefordítani Plótinost, hanem kommentálni is kell, ahogy a korábbi teológusokkal tette, és utána hozzáteszi, hogy *similiter* dolgozik már Plótinoson, akkor a *laboramus* nyilván már a kommentárra *(explanatio)* vonatkozik, mivel biztos, hogy először az egész Plótinost lefordította, és csak utána látott neki a magyarázatoknak. Erre utalhat a múlt idejű *traduximus* kifejezés is. Ha pedig a *quos et traduximus* az összes könyvre vonatkozik, akkor a levél jóval 1486. január 17-e utáni.[31]

De térjünk vissza Ioannes leveléhez. A szöveg alapján valahol Budán olvasta Ficino egyik Bandininek szánt levelét, és a Platón-fordítás, valamint a *Theologia platonica* előszavát. Ezekben Ioannest két dolog zavarja a leginkább, az egyik, hogy szerinte Ficino az isteni gondviselést egyszerűen összekeveri a sorssal.[32] Ugyanis a sors által megszabott életúton az ember szabad akaratából végig is mehet, és le is térhet róla. Ioannes szerint az antik szerzők feltámasztása Ficino szabad akaratából történik, és ezért ez letérés a megszabott útról. Ficino azzal érvel, hogy ez nem igaz,

[30] A levélben említett Zoroaster-himnuszok *(carmina Zoroastris)* nem visznek előrébb a datálásban. Fennmaradt névtelen fordításuk. Francesco Bandini szerint ez Ficino munkája. Kristeller a Hermés Trismegistos-fordítás befejezése és a Platón fordítások megkezdése közé teszi, ezért az 1463-as dátumot valószínűsíti. Della Torre elfogadja Ficino műveként, viszont Kristeller nem biztos benne. Della Torre: i. m. 544. Kristeller: i. m. I, X, CXLV. Mindenesetre Ficino biztos készített Zoroaster-fordításokat, ha nem így lett volna, akkor Ioannes ezzel kapcsolatos vádjára a legjobb védekezés az lett volna, hogy ehhez a munkához semmi köze.

[31] Kristeller: i. m. I, CXXVI–CXXVIII. A levélváltás 1485 utáni lehetőségére Kőszeghy Péter is utalt, és mivel a kommentárokkal 1490-ig biztos nem készült el Ficino, ezért az általa – teljesen más érvek alapján – megadott 1487–1488 körüli dátum is illeszkedik ehhez. Kőszeghy: i. m. 171.

[32] Melissa Meriam Bullard, „The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought on Astrology", *Renaissance Quarterly,* XLIII, 1990/4, 687–708.

mert épp, hogy az isteni gondviselés segítségével, de mégis szabad akaratából jár azon a kijelölt úton, amelyen az elfeledett antik szerzőket feltámaszthatja.

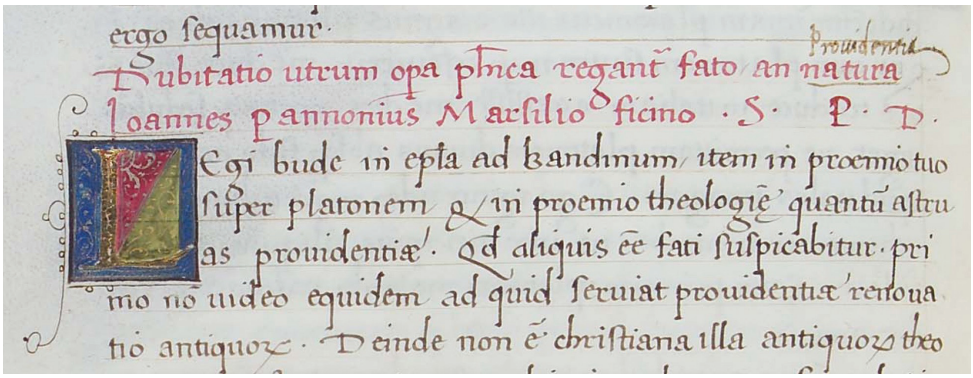
A másik dolog, amire céloz Ioannes, hogy Ficino vallásos áhítattal csüng ezeken a szerzőkön, amely – még ha nem is használja ezt a szót – egyfajta bálványimádás.

A wolfenbütteli *G1*-kódexben[33] Ioannes Pannonius levelének a címe egy kicsit másképp néz ki, mint a bázeli kiadásban. Ránézésre nem a másoló rontotta el, mert így nem lehet elírni valamit: *Dubitatio utrum opera philosophica regantur fato an natura*. Vagyis: „Annak megfontolása, hogy a filozófiai tevékenységet vajon a sors vagy a természet vezérli." (Egy másik kéz felhívta a figyelmet a szóra és a *natura* szó fölé odaírta, hogy *Providentia*.)

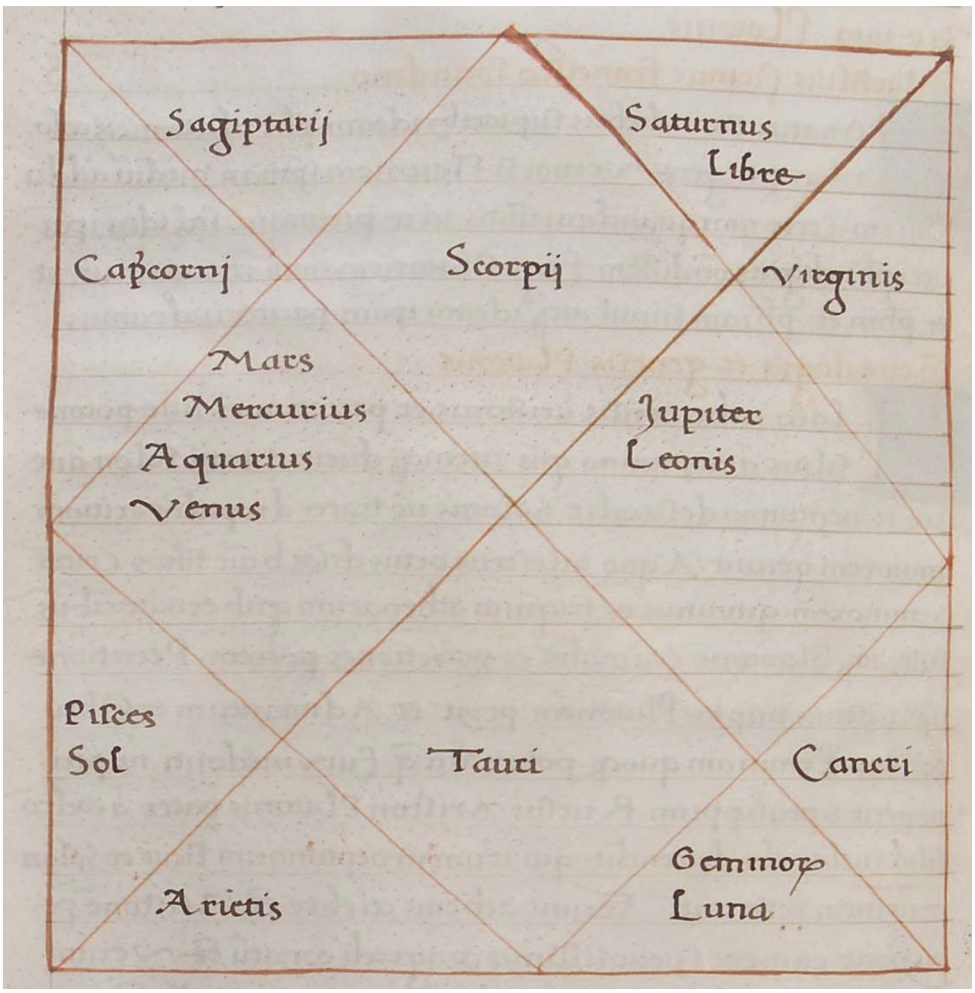
Itt nem is a javítás az érdekes, hanem az eredeti *natura* kifejezés. Ha ezt Ioannes írta, akkor Ficinónak igaza lehetett, és Ioannes mégis csak olvasott Plótinost vagy legalábbis az elejét, közelebbről meghatározva az *Enneades* III.1–3. részeket, amely a sorssal és a gondviseléssel foglalkozik, és sokszor kitér ezeknek a természethez való viszonyára is. Azonban általánosságban se Plótinos, se Ficino alapján nem lehet azonosítani a *natur*át a *providentiá*val. A *providentia* valami hatalmasabb erő, amely a *natura* fölött is őrködik. Mégis itt a szabad akarathoz való viszonya a lényeges. Az ember a csillagok állásában tükröződő *fatum*tól meghatározott természettel, vagyis képességekkel, tehetségekkel és vágyakkal születik. Ez a természet viszont nem csak jóra, hanem rossz dolgokra is csábíthat. Szabad akaratunkból képesek vagyunk természetünk parancsának alávetni magunkat, vagy pedig akár elutasítva fellázadni ellene. Az isteni gondviselés segítségével találhatjuk meg a magunk útját, és választhatunk a születésünkkor belénk plántált természet aktuális hívásainak követése vagy elutasítása között. A levél – címe alapján – azon elmélkedik, vajon a sors vagy a természet vezeti-e a filozófiai munkák megírását? Ha ez a szövegverzió Ioannestől származik, akkor ez talán még jobban is illeszkedik a magyar szerző – csupán e levelekből rekonstruálható – szemléletéhez, aki így zárójelezi az isteni gondviselést, amely filozófiai munkák írására késztetheti az embert. A levélíró *dubitatió*ja is árnyaltabbnak tűnik. Így az lesz a kérdés, hogy vajon az a valaki a születésétől fogva sorsszerűen hivatott-e arra, hogy megírja azt a bizonyos filozófiai munkát, vagy pedig, hogy a születésével adott természete szerint írja meg azt a filozófiai munkát. Azonban ha természete csábításának engedve írja meg ezt a művet, akkor attól még ez lehetne akár rossz út is, hiszen emberi természetünk rosszra és jóra egyaránt csábít. Ebben az esetben a szabad akaratunkból történt választásunknak nem lesz garanciája. Nem tudjuk eldönteni, hogy a filozófiai mű megírása végül jónak vagy rossznak minősül-e.

Ioannes tehát a *Theologia platonica* bevezetőjében a „platonikus vallásról" és az isteni gondviselésről is olvashatott, ahol Ficino az antik filozófiát már eleve olyan eszközként határozza meg, amely a vallásosság (nem említi, hogy keresztény) felé terelgetheti a racionálisabb hajlamú embereket. Ezzel Ioannesnek talán nem is volt problémája. Ficino ezt a bevezetőt Lorenzo de' Medicinek szánta, amelyben főként

[33] *Epistolarum ad amicos libri VIII*. (Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 73. Aug. 2°).


ergo sequamur.
Providentia
Dubitatio utrum opa phca regant fato an natura
Ioannes Pannonius Marsilio Ficino .S. P. D.
Legi bude in epsa ad Bandinum item in proemio tuo
super platonem & in proemio theologie quantu astru
as prouidentiæ. Qd alicuis ee fati suspicabitur pri
mo no video equidem ad quid seruiat prouidentiæ reuoua
tio antiquoz. Deinde non e christiana illa antiquoz theo

Providentia vagy *natura?* (G1, 276v)



Platón horoszkópja (G1, 151v)

azt fejti ki, miért használja a *theologia* kifejezést az ókori szerzők tanításaival kapcsolatban.[34] Összefoglalva a következőket írja:

A filozófusok atyja *(pater philosophorum)*, Platón rájött, hogy a nap fénye olyan a látásnak, mint Isten a szellemünknek *(mens)*, és hogy Isten fénye nélkül soha sem érthetünk meg semmit. Miután megtisztítjuk a lelkünket, eltűnik szemünk elől a köd, és ezután már képesek vagyunk ezt az isteni fényt érzékelni *(percipere)*. Az emberi lélek olyan tükör, amelyben könnyedén visszatükröződik az isteni arc képe *(in quo facile divini vultus imago reluceat)*. Platón azért isteni *(divinus)* és a tanításait azért nevezi mindenki „teológiának", mert akármivel is foglalkozik – legyen az etika, dialektika, matematika vagy természettudomány – egy idő múlva Istennél *(ad contemplationem cultumque dei)* köt ki. Platón Isten minden nyomát *(vestigia singula)* gondosan kiszimatolja *(indagat)* és így mindenhol megtalálja a lélek szépségét *(species animi)*. Az „Ismerd meg önmagad!" *(nosce te ipsum)* ősi orákulumának is az a legfőbb értelme, hogy ha meg akarod érteni Istent, akkor előbb önmagadat kell megismerned: „quicumque deum optat agnoscere, seipsum ante cognoscat". Platón műveit olvasva a két legfontosabb dolog az, hogy eljuthatunk Isten megismeréséig *(cogniti dei cultus pius)* és rájöhetünk a lélek isteni természetére *(animorum divinitas)*. Ez pedig azért nagyon fontos, mert ezen keresztül foghatjuk fel a világ dolgainak egészét *(rerum universa perceptio)*, eligazít, hogy hogyan éljük az életünket *(omnis institutio vitae)* és végül ezen múlik boldogságunk *(tota felicitas)* is.

Ficino azt írja, hogy Augustinus is azért választotta minden filozófus közül Platónt a követendő példának, mert úgy gondolta, hogy ő áll legközelebb a keresztény igazsághoz, és a platonisták – ha nem éltek volna korábban – tulajdonképpen keresztények lennének. Mivel már régóta tervezte Ficino, hogy megpróbálja olyan képét felvázolni Platónnak, amely a lehető legközelebb áll a keresztény igazsághoz, megírta a *Platonikus teológia: a lélek halhatatlanságáról* című művét. Meggyőződése szerint az isteni gondviselés segítségével azoknak egy részét, akik letértek az isteni útról, a racionális, platonikus érvekkel meg lehet győzni. Ezek a vallástalan emberek elválasztották *(seiungunt)* filozófiai tanulmányaikat a szent vallástól *(sancta religio)*, ami olyan, mintha elválasztották volna a bölcsesség szeretetét *(amor sapientiae)* a bölcsesség tiszteletétől *(honor sapientiae)*, vagy az igaz megismerést a helyesre való törekvéstől *(intellegentiam veram a recta voluntate disiunxerit)*. Platón érvei segíthetnek azoknak, akik a létezők helyett csak a létezők árnyékait látják. Ezért írta meg a *Theologia platonicá*t, amely nem más, mint Platón utánzása *(imitatio)*, de olyan utánzás, amely teljesen Isten segítségére bízza magát *(divina ope confisi)*, így hát nem is akar semmi olyant bizonyítani a könyvben, amit az isteni törvény *(lex divina)* ne bizonyított volna már előtte.

A másik mű, amire Ioannes utal, az *Opera Platonis* bevezetője.[35] Itt Platónról már szinte vallásos rajongással ír Ficino. Azt állítja, hogy Isten Platón szövegének isteni

[34] Marsilio Ficino, *Platonic Theology,* I, tr. Michael J. B. Allen, John Warden, lat. text ed. James Hankins, William Bowen, Cambridge – London, Harvard University Press, 2001, 8–13.

[35] *Op.* 1128–1130.

ihletén keresztül ragadja magával – mintegy megmágnesezve – a lelkeket. Ráadásul azt állítja, hogy Platónt maga a Mindenható küldte le a Földre, hogy ott a szent vallást terjessze, és így valójában Ficino fordítása is az isteni gondviselés jóvoltából készülhetett el, amely ennek a vallásnak a terjesztését segíti elő. Ficino szerint az isteni gondviselés a világ minden dolgára kiterjed, és mindent harmonikusan rendez el. A szent vallást nem csak prófétákkal, próféciákkal és tanítókkal, hanem filozófiával is felékesítette *(exornare)*. Azért, hogy a vallás ne csak a műveletlenebb *(rudis)*, hanem a csiszoltabb *(peritus)* elméket is magával ragadja. Valamikor a mindenható Isten *(deus omnipotens)* leküldte Platón isteni lelkét *(divinus animus)*, hogy a szent vallást mindenki számára megvilágítsa. Ficinót maga Cosimo de' Medici választotta ki arra, hogy Platónt lefordítsa, mert hiába virradt fel már jó ideje a *sol Platonicus* kora, a platonikus fény *(lux Platonica)* nem terjedhetett a latinul beszélő népek között. Végül az isteni gondviselés csupán nemrég hozta fényre ezeket a tanításokat *(nuper autem in lucem divina providentia prodeuntem)*. A tudatlanok pedig hiába akarnak olyasmit elpusztítani, amelyet a Mindenható életben akar tartani. Platón nyelvét – írja Ficino – nem is tudja igazán visszaadni latinul, mert inkább isteni kinyilatkoztatáshoz *(oraculum divinum)* hasonlít, mint emberi beszédhez *(eloquium humanum)*. Akár fennen mennydörög, akár édes nektárként árad, az ég titkait fejezi ki. Ahogy a teremtett világban a hasznosság *(utilitas)*, a rend *(ordo)* és az ékesség *(ornamentum)* három adománya az isteni alkotás bizonyítéka, ugyanúgy – ennek mintegy tükörképeként – Platón isteni nyelvének is ez a három a bizonyítéka. A szavaival kifejezett nézetek filozófiai hasznossága, a nyelvi szerkezet és stílus retorikai rendje, valamint mondandójának költői virágokkal való díszítése az egész univerzumot magában foglalja. Platón nyelve mindenhol a világteremtő *(architectus mundi)* Isten kétségtelen bizonyítéka. Szavai a zavaros lelkeket megtisztítják *(ad purgandos perturbationibus animos)*, a szellemet az érzékektől eloldozzák *(ad solvendas mentes a sensibus)*, és legfőképp a szellemet önmaga és Isten felé fordítják *(ad convertendas, tum in seipsas, tum in deum omnium autorem)*. Az isteni furor *(furor divinus)* némely lelket rögtön megihlet *(furere)*, míg némelyeket előbb megtisztít *(expiare)*, és csak utána ragad *(rapere)* magával. Ficino egy költői allegóriával magára a filozófiára is kitér. A Bölcsességet *(Sophia)* – vagyis Minervát – Jupiter egyedül szülte meg a fejéből, aztán apját utánozva a Bölcsesség is egyedül szülte meg fejéből a leányát: *Philosophiá*t. Sokan igyekeztek vele lenni, de Platón volt az első és egyetlen, aki imádhatta őt teljes egészében *(ad summum excoluit)*. Platóntól kapott első ízben papi fejkötőt *(mitra sacerdotia)* a homlokára és olyan ruhát *(peplum)*, amely illik Minerva nemes lányához.[36] Aztán illatos parfümökkel *(unguenta)* kente be a fejét, kezét és lábait is, hogy jó illatot árasszon. Amerre csak lépett, Platón virágokat hintett *(aspersit)* a lábai elé, hogy feldíszítse *(ornavit)* az útját. Ez az istennő

[36] A μίτρα szó 'övet, fejszalagot, diadémot, koszorút' (de még 'melltartót' is) jelenthet. Azért ezt használja Ficino, mert a *mitra* a püspöksüveg neve is, amelyet főpapi díszként is használnak. A *peplum* (πέπλος) olyan bő, díszes felsőruha, amelyet a görög úrnők viseltek. Azért kapcsolódik ez is a vallásshoz, mert ilyennel öltöztették fel Pallasz Athénét a tiszteletére rendezett ünnepeken.

valaha mindig az Akadémia berkein belül sétált. Viszont akárhányszor elkószált később, nem csak virágait és illatát veszítette el, hanem gyakran latrok kezére kerülve elveszítette papi jelvényét, valamint méltóságát is, ahogy – mindenki kényekedvére kiszolgáltatva, meggyalázva és bemocskolva – mezítelenül kóválygott. A Philosophia *prophana* jelzője nem csak a szentség elvesztésére utal, hanem közhasználatú „tárggyá" degradálja az istennőt. Végül az Akadémia védett világán kívül annyira elcsúfult *(deformis apparet)* a sok csavargástól, hogy Apolló, Merkúr, Jupiter, de még saját anyja, Minerva is elkerülte. Aztán megfogadta az anyja tanácsát és visszamenekült az Akadémia falai mögé, ahol visszanyerte korábbi méltóságát és újból mellészegődött Apolló, Merkúr, Jupiter és természetesen Szaturnusz is. Így az Akadémia kertjeiben a babérfák alatt Apolló énekét hallgathatják a költők, az előtérben *(vestibulum)* Merkúr szavalását csodálhatják a szónokok, a csarnokban *(porticus)* és a külső udvarban *(aula)* Jupitertől megtanulhatják a törvényeket a jogászok és az igazságszolgáltatást, kormányzást a politikusok, végül pedig a legbelsőbb szentélyben *(penetralis)* a filozófusok Szaturnusszal az égi titkokat fürkészik. Magát az Akadémiát pedig papok és fegyveres őrök oltalmazzák az istentelenségektől *(impius)*. – Így zárul az *Opera Platonis* bevezetője.

Az ismeretlen magyar levelezőtárs írásából úgy tűnik, mintha ő maga is ilyen papnak vagy fegyveres őrnek szegődött volna el Ficino gondolatainak a kertjében, akit baráti jótanácsaival próbált megóvni az antik filozófiából átszivárgó – ahogy ő vélte – istentelenségektől. Egyelőre nem deríthető ki, hogy ki lehetett Ioannes Pannonius, azonban összefoglalva a következőket lehet róla tudni: ha figyelembe vesszük firenzei tanulmányainak időpontját, akkor talán 1440 körül született. Váradi Jánossal való azonosítását nyugodtan elvethetjük, és bár az ifj. Vitéz Jánosféle koncepció sokkal hihetőbb, mégis legalább annyi érv szól ellene, mint mellette. Ám a legkevésbé sem tűnik valószínűnek az, hogy Ficino kitalációja lett volna. Vagy egy alacsonyabb rangú egyházi személyt vagy akár egy tudós, a költészetet különösen kedvelő kancelláriai hivatalnokot is sejthetünk a név mögött. Ugyanakkor elgondolkodtató, hogy egy kancelláriai dolgozót miért foglalkoztatott volna ennyire egy ilyen speciális teológiai kérdés. Talán mégis inkább egyházi személyről lehet szó. Ágostonos szerzetesként való meghatározása nem meggyőző, épp firenzei tanulmányai miatt lehetett akár domonkos is. Firenzei tartózkodásának idejét legkorábban 1462 októbere és legkésőbb 1464 júliusa közé tehetjük. A két levélből következtethetünk platonikus olvasmányaira is. A levelek datálása alapján körülbelül meghatározhatjuk halálának legkorábbi időpontját is. Ha elfogadjuk a Huszti-Kristeller féle dátumot, akkor 1484 vége, vagy 1485 első hónapjai után halt meg valamikor. Azonban a levelek datálásával kapcsolatos kérdések a levelezést és így halálának legkorábbi időpontját kitolhatják akár 1486 januárja utánra, vagy akár – Kőszeghy érveit is figyelembe véve – 1487–1488-ra is. És habár még mindig nem tudjuk és újabb adatok felbukkanásáig nem is tudhatjuk pontosan, hogy ki lehetett Ioannes Pannonius, az biztos, hogy valós és létező levelezőpartnere volt Ficinónak.

Absztrakt

A Marsilio Ficinóval filozófiai–teológiai vitába keveredő Ioannes Pannonius kilétét egyelőre homály fedi. Idáig három feltevés született a magyar vitapartner személyét illetően. Míg a Váradi Jánosként való azonosítást elvethetjük, Pajorin Klára teóriája ifj. Vitéz Jánosról valószínűbb, ám számos érv szól ellene. A harmadik feltevés szerint az ismeretlen levelezőpartner csupán Ficino irodalmi fikciója. E tanulmány összeszedvén az érveket az ifj. Vitéz attribúció ellen amellett érvel, hogy ez a levelezőtárs inkább valós személy, mintsem a firenzei platonikus fikciója, és a két levél alapján felvázol egy lehetséges életrajzot és kutatási irányt is. Firenzei tanulmányainak időpontját figyelembe véve Ioannes 1440 körül születhetett. Egy alacsonyabb rangú egyházi személyt vagy egy tanult kancelláriai hivatalnokot valószínűsíthetünk a név mögött.

Kulcsszavak
Ioannes Pannonius, fikció, természet, gondviselés, asztrológia, levelezés

Abstract
Letter of Ioannes Pannonius: In the Footsteps of a Literary, or Literary Historical Fiction

The paper deals with the letter and identity of Ioannes Pannonius, who had a philosophical-theological dispute with Marsilio Ficino. The main question is, was he a work of Ficino's fiction or a real person? After the presentation of three hypotheses which have tried to identify the unknown Hungarian correspondent, the paper argues against them and tries to outline a fragmentary biography of a real person based on the little information we have. Considering his Florentine studies, he might have been born around 1440. His identification as János Váradi is false, and although Pajorin's hypothesis of János Vitéz Jr. is much more plausible, there are at least as many arguments against it as there are for it. Nevertheless, that he was an invention of Ficino is the least likely. The most probable scenario is that behind the name, there is instead a lower-ranking clergy man or even a literate, chancery official.

Keywords
Ioannes Pannonius, fiction, nature, providence, astrology, correspondence

RECENZIÓ

Szabó Dóra

Buda Béla, *Empátia*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2012, 404 p. A beleélés lélektana

Az empátia mint fogalom a nyugati társadalom énközpontúvá válásával párhuzamosan beépült a köztudatba és a hétköznapi nyelvhasználatba. A popularizálódás azonban óhatatlanul is torzította, hígította a kifejezés összetett és komplex jelentését. Buda Béla *Empátia* című munkája kibogozza az empátia körül kialakult fogalmi gubancokat, különös tekintettel azokra a speciális élethelyzetekre, melyek az átlagosnál magasabb, szenzitívebb empátiás képességeket igényelnek. Az olvasó hiánypótló munkát vehet a kezébe, ugyanis a kötet számos szempont szerint, interdiszciplinárisan közelíti meg az empátia vizsgálatának tudománytörténeti fejlődését, a kommunikációban és a személyiségfejlődésben betöltött nélkülözhetetlen szerepét. Mi sem bizonyítja jobban, hogy az empátia tudományos és több oldalról való megközelítése iránt igen nagy az érdeklődés: a kötet immáron hatodik, bővített kiadását éli meg a Károli Gáspár Református Egyetem és a L'Harmattan Kiadó gondozásában.

A kötet – mely kísérletet tesz az empátia tudományos meghatározására és vizsgálatára – tizennyolc fejezetből épül fel, ezen belül pedig négy szempont köré csoportosul. Az empátia képlékeny és összetett fogalmi felépítését leképezi a kötet szerkesztése is: a fejezetek külön-külön is teljes egészet alkotnak, de egymással is kölcsönhatásban állnak. A különböző megközelítési módoknak köszönhetően egy átfogó, szinte mindenre kiterjedő munkát kap kezébe az olvasó.

A kötet első egysége az empátia fogalmi meghatározását és annak problematikusságát vázolja fel. Rövid tudománytörténeti áttekintést nyújt az empátia lélektani irányzatokban betöltött szerepéről. A második egység az empátia kommunikációs, személyiséglélektani és biológiai alapjait határozza meg. Nagy hangsúlyt fektet a nonverbális kommunikáció csatornáinak fejlődésére és az empátia jelentőségére a személyiségfejlődés különböző állomásai során. Miután az empátia tudománytörténeti és pszichobiológiai alapjai tisztázásra kerültek, a könyv harmadik része az empátia speciális felhasználási területeire fókuszál. Az emberi kapcsolatok azon színtereit vizsgálja részletesen, ahol az interperszonális kapcsolatok minősége kardinális kérdés. A különböző segítő és gyógyító hivatásokban, a pedagógiában és a vezető szerepet megkövetelő szituációkban kristálytisztává válik az empátiás képességek megkerülhetetlensége és azoknak jótékony hatása. Ezen kívül az em-

pátia interdiszciplináris felhasználhatósága is szerepet kap a különböző művészeti és tömegkommunikációs formák megvilágításában. A kötet utolsó részében már pragmatikusabb szempont dominál. Kifejti az empátia vizsgálatának és mérésének különböző módjait és azok nehézségeit, hátrányait, fejleszthetőségének feltételeit, s végül az elméleti technikák gyakorlatba való átültethetőségének lehetőségét. A kötet nyelvezete tömör, lényegre törő, ugyanakkor közérthető. Kerüli a *terminus technicus*ok túlzott használatát, így a témában kevésbé jártas olvasó számára is teljes mértékben befogadhatóvá válik a tartalom. Éppen ezért funkcionálhat a kötet alapvető irodalomként minden olyan szakmában, ahol az emberek személyiségének fejlesztése is a cél.

A pedagógiai munka során – mint ahogy a pszichoterápia, a szociális munka és az orvoslás területén – az átlagosnál jóval nagyobb figyelmet érdemel az empátia, hiszen az interperszonális kapcsolatok széles tartományában fejti ki pozitív hatását. A megértő odafordulás és a figyelem, melyek előrevetítik a személyiség elfogadását s az adott kapcsolati hálózatba való sikeres integrációját, jelentősen csökkentik a szorongást és az agresszivitást (75. p.). Maga az empátia alkalmazása – ha nem áll az útjában valamilyen pszichopatológiás kórtörténet – gyakorlat kérdése és megfelelő módszerekkel fejleszthető. Buda Béla könyve rámutat néhány – a nyugati, ,,intellektualizált és verbalizált" kultúránkból adódó – az oktatás-nevelésben is megmutatkozó arányeltolódásra a kommunikációs csatornák használatának terén. Pedig a nonverbális csatornák nem csak a személyiségfejlődés korai szakaszaiban élveznek kitüntetett jelentőséget. A másik emberre való tudattalan vagy tudatos ráhangolódás, a rezonancia elsősorban a nonverbális csatornákon keresztül történik. Különösen azokban a helyzetekben jelenthet nagy segítséget a nonverbális üzenetekre való ,,ráhangolódás", és azoknak megfelelő dekódolása, amikor a gyermek verbalizációs képességei fejletlenek, elmaradottak. Ekkor fordulhat a pedagógus az addig jól bevált logikai sémák helyett az empátiához (237. p.).

Buda Béla Sigmund Freuddal kapcsolatban azt írja, hogy a terápia során létrejövő ,,különleges kommunikációs helyzet – ha az embert mélyrehatóan megértik – egészen különleges lelki kapcsolatot enged meg, és ennek keretében a személyiség tiszta tükörben láthatja önmagát" (43. p). A pedagógiai munka során pedig a megértés másik jelentése válik létfontosságúvá. Az empátia, a gyermek iránti megértő odafordulás lehet a kulcs a nevelés-oktatás sikerességéhez. A másik individuumnak megelőlegezett feltétlen bizalom, az én-határok óvatos és ideiglenes átlépése talán képes olyan interperszonális dinamikát kialakítani az osztályteremben (és később azon túl is), mely egy kevésbé szorongó és agresszív társadalom miniatürizált változatává léphet elő.

KONFERENCIABESZÁMOLÓ

Csízy Katalin

Beszámoló a XII. Magyar Ókortudományi Konferenciáról

2016-ban a Debreceni Egyetem adott helyet a Magyar Ókortudományi Konferenciának. Immár tizenkettedik alkalommal, május 26–28. között zajlott a kétévente megrendezésre kerülő speciális, szakmai közönséget vonzó tudományos szimpózium. A szervezők, a Történelmi Intézet, a Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszék oktatói, elsősorban Gesztelyi Tamás, Forisek Péter és Takács Levente voltak.

Változatos és színes programot kínált a háromnapos tanácskozás, hiszen a Debreceni Egyetem campusán, az impozáns főépület hét helyszínén kilenc témakör előadóit hallgathatták az érdeklődők négy párhuzamos szekcióban.

A konferenciát Dr. Bartha Elek professzor úr, a Debreceni Egyetem helyettes rektora nyitotta meg, aki nem csupán hivatalos kötelezettségének tett eleget, hanem az ókorhoz fűződő személyes, családi indíttatású kötődéséről is beszélt, majd Debrecen város alpolgármestere, Komolay Szabolcs köszöntötte az egybegyűlteket, a város kiemelkedő eseményének tekintve a konferenciát. A bevezető plenáris előadást Gesztelyi Tamás professzor úrtól hallhattuk, aki egy napjainkban meglehetősen nagy érdeklődésre számot tartó kérdésről, a Seuso-kincsről, mégpedig a Meleagros-tál ikonográfiai programjáról tartotta referátumát.

Május 26-án, csütörtökön az ókori Kelet, a vallástörténet, a klasszikus ókor, a bizantinológia és a filozófiatörténet kutatói mutatták be legfrissebb kutatási eredményeiket. Az ókori Kelet kutatásának több szegmensét is megismerhettük, nem csupán Babilon és Egyiptom történetébe, hanem többek között az ószövetség aktuális kutatásaiba is bepillantást nyerhettünk. Külön figyelmet érdemel a vallástörténeti szekció, hiszen a jelentkezők nagy száma miatt két napon is tartottak előadásokat e témakörben. Csak hogy néhányat említsünk az érdekes kutatási területek közül: a vudu-babák ókori megjelenéséről, különféle rituálékról, kultuszokról, áldozati előírásokról, valamint a démonok szerepéről a pogány vallásosságban. A korai kereszténység korszakából hallhattunk például a *creatio ex nihilo* első megjelenési formáiról Baszilidésznél, valamint Nüsszai Szent Gergely és Ál-Areopagita Szent Dénes teológiájáról. A több, párhuzamosan zajló szekció miatt a vallástörténethez szorosan kapcsolódó filozófiatörténet szekciójának, Szókratésztől Szent Ágostonig terjedő korszakhatárokon belül mozgó előadásai nagyrészt a fenti szekcióval egy időben hangzottak el. A klasszikus ókor és Bizánc szekció ugyancsak két napon, csütörtökön és pénteken ülésezett. Itt a fő kutatási terület a filológia és az irodalomtörténet volt, de történeti témák, ill. történetírók beszámolói és retorikai művek ugyancsak az elemzés tárgyát képezték. Több kódex, krónika, valamint hazai vo-

natkozású nyelvemlék is bemutatásra került. Az utóbbiak közül fontos megemlíteni Janus Pannonius Plutarkhoszát, a magyar formuláskönyvek filológiai tanulságait, valamint Scythia leírását a magyar krónikák kapcsán.

E programmal párhuzamosan pénteken külön irodalomtörténeti, továbbá az „Erkölcs, erény, kötelesség" című szekció előadói mutatták be legújabb kutatási eredményeiket. Többször elemzett művek új szempontú elemzésével jelentkezett több irodalomtörténész, például Cicero „Catilina elleni első beszéde" és a „Leláncolt Prométheusz". Az utóbbi, etikai témájú egész napra terjedő ülésszak Kallimakhosztól Nesztorioszig, ugyancsak rendkívül széles spektrumot felölelve mutatkozott be. E szekció alapvetően a retorika tudományterületéhez kapcsolódott, bár többen a filozófiai, vagy a teológiai megközelítést választották kiindulópontul, hiszen hallhattunk Senecáról, az epikureus sztoikusról, valamint a késő antikvitás erkölcsi normáiról, Lucanus sors-koncepciójáról, továbbá arról, hogy nesztoriánus volt-e Nesztoriosz. Pénteki napon tartották előadásaikat a nyelvészet kutatói is, akik többek között morphológiai és stilisztikai eredményeikkel színesítették a konferencia programját.

Meg kell említeni a görög–római történelem és a régészet két külön ülését, amelyeknek lebonyolítására a résztvevők nagy számának köszönhetően nem volt elegendő egyetlen nap, így ezek a szekciók még szombaton is folytatódtak. A történelem szekcióban a római témájú előadások domináltak, főként uralkodók és települések történetéhez kapcsolódva. A régészek is elsősorban római emlékeket vizsgáltak, a bemutatott tárgyi és írásos anyagnak szintén több alkalommal voltak magyarországi vonatkozásai, mint például a pannóniai kenotáfiumokról, vagy a kora keresztény magyarországi régészet 2010–2015 közötti munkálatairól szóló referátumoknak.

A négy poszter bemutatójára péntek délután került sor. Ezek nem csupán a klasszszikus pogány ókor emlékeit, hanem a korai kereszténység szimbólumait is felölelték, mint például egy attikai település történeti humánökológiájának vizsgálata és a terra sigillata kutatás jelenlegi állása Intercisában. Megtekinthettük Eurázsia harcos nőit az ókortól a 17. századig, továbbá a kora keresztény szimbólummal díszített hagymafejes fibulákat a kései antikvitásból.

A házigazdák kiegészítő programról is gondoskodtak: május 26-án kiállítás megnyitójára invitálták a résztvevőket: az Egyetemi és Nemzeti könyvtárban a Debreceni Egyetem korábbi és jelenlegi oktatóinak munkásságába tekinthettünk be. A csütörtök és a péntek esti fogadás oldottabb keretek közötti eszmecserét tett lehetővé. Az egyetem campusán elhelyezkedő Nagyerdei Étterem sok-sok finomsággal, étellel-itallal várta a vendégeket.

A konferencia résztvevői hasznos és elegáns ajándékokat kaptak, nem csupán a szokásos program- és jegyzetfüzetet, tollat, hanem mindezek tárolására alkalmas laptoptáskát. Köszönjük a szervezőknek, a segítőknek és a támogatóknak az áldozatos szervezőmunkát, a nagyvonalú segítséget e talán látszólag nem túl széles közönséget vonzó rendezvényhez, ami lehetővé tette, hogy megoszthattuk kutatási

eredményeinket kollégáinkkal, egykori tanárainkkal, jelenlegi diákjainkkal. A kétévente megrendezésre kerülő konferencia mindig jó alkalmat kínál, hogy felhívja a figyelmet közös múltunkra, hiszen emlékeznünk illik, sőt kell közös kulturális gyökereinkre, Európa ma is jelenlévő, sokszor elfeledett identitására.

Gratias agimus adiutoribus:
Magyar Ókortudományi Társaság
DE – BTK
DE – Történelmi és Néprajzi Doktori Iskola
DE – Nyelvtudományok Doktori Iskola
DAB – Klasszika-filológiai Munkabizottsága
Déri Múzeum Debrecen
DE – HÖK
MTA – DE Lendület Kutatócsoport – Magyarország a középkori Európában
OTKA 104789 K – Erkölcs, kötelesség és bűn fogalomrendszerének hálózata Cicerótól Szent Istvánig
NKA

Formai kéréseink szerzőinkhez

Formázás
A szöveget Word formátumban, *doc* vagy *docx* kiterjesztéssel kérjük elektronikus úton megküldeni a következő címre: orpheusnoster@googlegroups.com. Általában maximum 1 szerzői ív (40 000 leütés szóközökkel, jegyzetekkel) terjedelmű cikkeket várunk, de ennél rövidebb cikkek közlését is szívesen vállaljuk. Recenziók esetében a várt terjedelem körülbelül 5–10 000 leütés.

A szöveget a lehető legkevesebb formázással kérjük. A főszövegben használt betűtípus 12 pontos Times New Roman legyen, a lábjegyzetben 10 pontos Times New Roman. Ha a szöveg különleges fontkészletet is igényel, kérjük csatolni a fontkészletet, valamint a cikket *pdf* formátumban is. A főszöveget sorkizártan, 1,5-es sortávolsággal, a bekezdések elején behúzás nélkül kérjük; a lábjegyzetet sorkizártan, szimpla sortávval.

Összefoglaló és angol absztrakt
A tanulmányokhoz kérünk kb. 8–10 soros magyar és angol nyelvű rezümét, valamint kulcsszavakat magyarul és angolul a cikkel közös fájlban, a szöveg végén. Az angol nyelvű absztrakt előtt angolul is szerepeljen a cikk címe, a szerző nevével együtt.

Képek
Képek esetén a képaláírásokat a szöveg legvégén beszámozva kérjük megadni. A képeket ne ágyazzák a dokumentumba, hanem külön képfájlban, a lehető legnagyobb felbontásban (min. 1000x1000 pixel) küldjék, és a szövegben jelöljék meg, hová szerkesszük be azokat.

Hivatkozások
Hivatkozásokat lábjegyzetben kérünk. Külön bibliográfia a tanulmány végén nem szükséges. Az első alkalommal való idézést teljes formában kérjük, utána pedig szerző és évszám alapján történő rövid hivatkozással. Kérjük, az *i. m.* hivatkozást csak akkor használják, ha az adott szerzőtől csak egy művet idéznek. Kereszthivatkozások ne legyenek.

A szerző VEZETÉKNEVÉT kiskapitálissal (keresztnevét normál betűvel) kérjük, folyóiratcikk, könyvfejezet címét idézőjelek között, normál betűvel, folyóirat, könyv *címét* dőlt betűvel.

Hivatkozások teljes lábjegyzetben:

– Könyvek, könyvfejezetek esetében
SZERZŐ: *Cím,* Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

Szerző: „Fejezetcím”. In Uő: *Könyvcím,* Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

– Gyűjteményes kötetek és bennük megjelent írások esetében
Szerkesztő – Szerkesztő (szerk.): *Cím: Alcím,* Kiadás helye, Kiadó, Évszám.
Szerző: „Cím”. In Szerkesztő – Szerkesztő (szerk.): *Cím: Alcím,* Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

– Folyóiratcikkek esetében
Szerző: „Cím”. *Folyóirat címe,* Évfolyam római számmal, Évszám/Sorszám. Hivatkozott oldalak.

– Heti- és napilapokban megjelent cikkek esetében
Szerző: „Cím”. *Lap címe,* Évfolyam, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap. Oldalszám.

Hivatkozások rövid lábjegyzetben:

– Egy szerző egy művének használata esetén
Szerző: i. m. Hivatkozott oldalak.

– Egy szerző több művének használata esetén
Szerző (Évszám): Hivatkozott oldalak.

– Az előző lábjegyzetben hivatkozott irodalom másik szövegrésze esetében
Uo. Hivatkozott oldalak.

Minden esetben pontos irodalmi hivatkozást kérünk, megjelölve a kezdő és záró oldalszámot, a kettő között gondolatjellel [–]. Kérjük, az oldalszámot csak abban az esetben egyértelműsítsék p. (pp.) betűkkel, ha az idézett mű jellegéből (katalógus, képkötet) következően egyébként nem volna világos, hogy oldalszámról van szó. Internetes hivatkozások esetén kérjük ellenőrizni, hogy az idézett oldal elérhető-e még, s kérjük a hivatkozás, ill. az ellenőrzés dátumát is feltüntetni.

Szerzői adatok
Kérjük, hogy szerzőink nevük mellett adják meg a következő információkat: születési év; tudományos fokozat; a tudományág, melynek művelőjeként a „Számunk szerzői” rovatban szeretnék magukat azonosítani; oktatási-kutatási hely; emailcím.

Recenziók
Recenziók esetében a recenzeált mű minden könyvészeti adatát kérjük a cikk címében, ill. alcímében megadni.

Korrektúra
A korrektúrát a Word *Eszközök* menüjének *Változások követése* gombja alatt a *Módosítások elfogadása vagy elvetése* lehetőségnél, az *Elfogadja*, ill. *Elveti* gombokkal az adott helyen jelezve kérjük vissza.

Rövidítések, betűkészletek, átírások
Kérjük, klasszikus auktorok idézésénél ne alkalmazzanak kiskapitálist. Folyóiratok, sorozatok, kézikönyvek címeinek rövidítése esetén csatoljanak rövidítésjegyzéket.

Az idegen nyelvű, latin betűs kifejezéseket és idézeteket kérjük dőlt betűvel szedni, a görög, héber, kopt és szír idézeteket a megfelelő betűvel (más nyelvű szövegeket is szívesen látunk eredeti írásmóddal). Kérjük, hogy ne külön görög, héber stb. betűkészletet használjanak, hanem unicode betűket (ha egyes ékezetes betűket az alapbetűtípussal nem tudnak létrehozni, Palatino Linotype betűt ajánlunk). Dőlt betűs idézet elején és végén nem szükséges idézőjelet használni. Ha az idézet zárójelen belül szerepel, a zárójel is legyen dőlt.

A görög neveket a szerző szándéka szerint tudományos vagy magyaros (az Akadémiai Helyesírásnak megfelelő) átírásban, egy cikken belül következetesen kérjük. Kérjük, görög neveket – latin auktor idézését kivéve – ne írjanak át latinosan (pl. Achilles, Homerus).

Az indológusokat, tibetistákat és iranistákat kérjük, hogy magyar nyelvű cikkeikben a magyar kiejtést visszaadó írásmódot válasszák.

Authors should submit Word files (written in a recent version of MSWord) to the email address <orpheusnoster@googlegroups.com>. Articles and essays should not normally exceed 40 000 characters (including spaces, notes, and bibliography), however The Editorial Board welcomes much shorter manuscripts, too. Book reviews should be between 5 000 and 10 000 characters in length.

The following general rules should be followed: text alignment is left and right justified (centered text); non-indented paragraphs; use as little formatting as possible, and italics where appropriate; do not add extra space between paragraphs; if using special fonts and characters, font file(s) and a copy of the manuscript in PDF format should be sent to the given email address. Main text: Times New Roman 12-point type; line spacing is 1.5. Footnotes: Times New Roman 10-point type; should not be separated by a full blank line; line spacing is single.

Use footnotes, not endnotes (i. e. eliminate from the main text unnecessary bibliographical data or parenthetical references to sources). Give complete bibliographical information the first time a work is referenced (opening and closing pages of an article, then the specific pages referred to, using the bare number only, no "p." or "pp.") and also give an individual footnote for each detail to be documented. Subsequent citations should use a short reference; decide on a standard or clear abbreviation for use after the first occurrence, but avoid complicated or ugly acronyms. The title of an article in journal or collection should be in single quotation marks. The title of a journal or book (including collections) should be in italics.

Cross-references should be avoided. References should not be necessarily gathered into a bibliography at the end of the manuscript. In that case the author's name and the year of publication should be given in the subsequent mentions (in footnotes only).

Manuscript references include the location of documents, description and folio. Online references should include URL and followed by the date accessed in square brackets.

Quotations should be given within single quotes (use double quotes only inside single quotes). Longer ones of more than three lines should be indented as a separate paragraph without quotes. Foreign-language texts in Roman type should be in italics. For non-Roman texts (Greek, Hebrew, Coptic, Syrian, etc.) use Unicode fonts.

Figures (tables, illustrations, photos and other artworks) should not be embedded in the text, but submitted separately in JP(E)G or TIF format; properly cropped line drawings should have a resolution of at least 600 dots per inch, greyscale and colour of at least 300 dots per inch at their final size. Colour figures should be supplied in CMYK (not RGB) colours.

Put placeholders into the text to show where the image should appear. Type these placeholders on their own line, flush left, and bracketed (e.g., [Table 1]). Figure captions (with source information) should be numbered, for easy reference, and listed at the end of the document.

The manuscript should be followed by an abstract of 10 lines maximum (i.e. in the same document) in one of the following languages: English, German, French, Italian, and accompanied by some keywords, the Author's name, year of birth, academic degree, current or preferred discipline, and place of employment/research. In the case of book reviews the title should be followed by full bibliographic information.

Proofs will be sent via email to the Authors for checking. Changes to the text should be made by enabling Word's change-tracking mode (under the 'Review' tab), and by accepting or rejecting the Editor's modifications. Corrections should be returned to the Editorial email address.

A folyóirat a következő boltokban kapható:

L'Harmattan Könyvesbolt
Írók Boltja
Gondolat Könyvesház
Párbeszéd Könyvesbolt
ELTE TTK-TÁTK Hallgatói Bolt
Budapesti Teleki Téka
Pécsi Antik Kft. Könyvesboltja (Szent István Könyvesbolt)
ELTE Eötvös Kiadó jegyzetboltjai
Nyitott Műhely

Megrendelhető az orpheusnoster@googlegroups.com címen.

Következő számunk tartalmából

Frazer-Imregh Monika
Plótinos műveinek tanulmányozása a reneszánsz Itáliában

Schiller Vera
Elmerült kultúrák emléke – A világkorszakok

Miklós Eszter
Boszorkányüldözés Spanyolországban és Magyarországon

MŰHELY

Bakos Áron – Vassányi Miklós
Brémai Ádám – forrásközlés bevezető tanulmánnyal

Vassányi Miklós
Copernicus – forrásközlés bevezető tanulmánnyal

Frazer-Imregh Monika (ford.)
Luther Márton zsoltármagyarázatai (részlet)

RECENZIÓK

Biró Zsófia
Erdélyi Ildikó: *A lélek színháza. A pszichodráma és az önismeret útjai,* Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2015.

Körösényi Dániel
Alister E. McGrath: *Meghökkentő értelem – A valóság értelmezéséről, tudományról és hitről,* ford. Nádasdi Nóra, Budapest, Kálvin Kiadó, 2016, 220 p.

Popovics Judit
Szummer Csaba: *Pszichedelikumok és spiritualitás.* Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, Budapest, 2015.