

IV. évfolyam
2. szám
2023

AXIS

Vallás- és eszmetörténeti folyóirat
*Journal of Religious History
and the History of Ideas*

Dávid Nóra
Fröhlich Ida
Kuzder Rita
Mészáros István
Németh György
Sárközy Miklós
Schiller Vera
Simon Rita
Szuromi Kristóf
Tashman, Laura

A TERMÉSZET
ELEMEL
A VILÁG
VALLÁSAIBAN

VÍZ, ÁSVÁNYOK,
KÖZETEK ÉS FÉMEK

AXIS

Vallás- és eszmetörténeti folyóirat
*Journal of Religious History
and the History of Ideas*

IV. évfolyam
2. szám
2023

A TERMÉSZET ELEMEI
A VILÁG VALLÁSAIBAN
VÍZ, ÁSVÁNYOK, KÖZETEK ÉS FÉMEK



PÁZMÁNY

Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar

AXIS

Vallás- és eszmetörténeti folyóirat
Journal of Religious History and the History of Ideas

Megjelenik félévente

Főszerkesztő:

ŐZE SÁNDOR

(Pázmány Péter Katolikus Egyetem)

Alapító főszerkesztő:

FRÖHLICH IDA

(Pázmány Péter Katolikus Egyetem)

Szerkesztőbizottság:

BÁRÁNY ATTILA (Debreceni Egyetem)

PETER COWE (Kaliforniai Egyetem, Los Angeles)

DÁVID NÓRA (Szegedi Tudományegyetem)

ELKE HARTMANN (Berlini Szabadegyetem)

MEDGYESY-SCHMIKLI NORBERT (Pázmány Péter Katolikus Egyetem)

Ö. KOVÁCS JÓZSEF (Pázmány Péter Katolikus Egyetem)

SZAKÁCS BÉLA ZSOLT (Pázmány Péter Katolikus Egyetem)

MACIEJ SZYMANOWSKI (Varsói Egyetem)

VESZPRÉMY LÁSZLÓ (Pázmány Péter Katolikus Egyetem)

Szerkesztette:

HORVÁTH CSABA PÉTER

A folyóirat a <https://ojs.ppke.hu/index.php/axis> oldalon,
a szerkesztőség az axis@btk.ppke.hu címen érhető el.

A honlap szerkesztője:

HORVÁTH MÁRTON GERGELY

Tördelés:

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

Tervezőszerkesztő:

KOCZKA ETELKA KRISZTINA

ISSN 2064-7972

Kiadja a Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kar
1088 Budapest, Mikszáth Kálmán tér 1.

Tartalom

SIMON RITA	7
<hr/>	
Birodalmi határok Hórusz és Széth hús vizeinél az óegyiptomi 18. dinasztia királyi ideológiájában	
FRÖHLICH IDA	27
<hr/>	
„Igazság” és „Hazugság” vizei	
SCHILLER VERA	39
<hr/>	
Vízre bízott csecsemők, víznek felajánlott szüzek	
SÁRKÖZY MIKLÓS	51
<hr/>	
Víz, nőiség, szinkretizmus: a Bībī Šahrbānū szentély története Iránban	
KUZDER RITA	65
<hr/>	
„Bölcs mondások száz hulláma” — vízzel kapcsolatos tibeti buddhista példázatok	
MÉSZÁROS ISTVÁN	81
<hr/>	
Az ószövetségi szent sátor nemesfém felszerelései, különös tekintettel Áron főpapi viseletére, valamint a melltáska (<i>hósen</i>) újszövetségi továbbélésére	
TASHMAN, LAURA	93
<hr/>	
“Silver and Gold” — and the Main Metals that were Mentioned in the Hebrew Bible	
DÁVID NÓRA	103
<hr/>	
Drágakövek ég és föld között — 1Henok 18,6—8 lehetséges párhuzamai	
NÉMETH GYÖRGY	115
<hr/>	
Szelenit és szteatit a mágiában	
SZUROMI KRISTÓF	123
<hr/>	
„Összegyűjtötték őket arra a helyre, amelyet Harmagedónnak hívnak” — A végidők csatája az oszmánok elleni háborúk tükrében	

Birodalmi határok Hórusz és Széth hűs vizeinél az óegyiptomi 18. dinasztia királyi ideológiájában

Simon Rita

*Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar — Történelemtudományi Doktori Iskola,
Egyiptológia Doktori Program, PhD hallgató*

A jelen tanulmány a *Víz a világ vallásaiban* 2022. november 24-én az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Történelemtudományi Doktori Iskolájának Vallástörténeti Workshopja és a Lendület Újasszír és Újbabiloni Pecséthengerek és Istenvilág Kutatócsoport közös rendezésében megtartott konferencián elhangzott hasonló című előadásom írásban publikált változata.¹ A konferencia felhívásának olvasásakor a késő kori (Kr. e. 722—332)² *Yale kozmosztérkép* töredékének tanulmányozásával foglalkoztam, amelyen az egyiptomiak által ismert világ (kozmosz) külső peremén elhelyezkedő úgynevezett *Hórusz hűs vizének* megjelenítése keltette fel érdeklődésemet. A következőkben ennek elemzésével: sajátos elhelyezkedésével az egyiptomi birodalmi határ északi pereménél, a déli határ külső szélén lokalizálható *Széth hűs vizével* történő párba helyezésével, a két isten *hűs vizeinek* jellegével és előfordulásukkal a 18. dinasztia királyi felirataiban, valamint a korabeli királyi ideológiában betöltött jelentőségükkel foglalkozom.

Hórusz és Széth hűs vizei az egyiptomi 18. dinasztia királyi felirataiban

A legkorábbi egyiptomi „világtérképen,” a *Yale kozmosztérkép* töredékén az egyiptomi világ északnyugati negyede látható (1. ábra).³ A térkép az egyiptomi világnézet szokásos déli—északi, fejjel lefelé történő orientációjához igazodik, három egymást körülvevő körből álló szférikus módon. A legbelső körben vízjelek és szárnyak töredékei láthatók, amelyek valószínűleg a kicsit későbbi (Kr. e. 380—300),⁴ de szintén a késő korból származó, *Weresnefer (Wrš-nfr)* szarkofágján található, teljes épségében megmaradt egyiptomi kozmosztérképhez hasonlóan alvilági szférákat ábrázolhattak (2. ábra). Mindkét kozmosztérképen a középső szféra az egyip-

¹ <https://www.btk.elte.hu/content/a-viz-a-vilag-vallasaiban.e.5768> (Letöltés dátuma 2023. 04. 01.)

² A tanulmányban minden relatív évszám alapján kerül feltüntetésre: HORNUNG 2006: 490–495.

³ A tanulmányban szereplő fotók egy része – a források feltüntetésével – a bibliográfiában is megadott idegen nyelvű publikációkból származik. Másik részük idegen nyelvű egyiptológiai szakwebdalokról való, amelyek pontos forrása és szerzői jogainak tulajdonosai minden egyes esetben feltüntetésre kerültek a fotók alatt.

⁴ <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/549534> (Letöltés dátuma 2023. 04. 01.)




1. ábra. Yale kozmosztérkép

(Forrás: <https://echoesofegypt.peabody.yale.edu/overview/map-cosmos> [jogtulajdonos: © 2023 Peabody Természettudományi Múzeum, Yale Egyetem], [letöltés dátuma 2023. 04. 01.]



2. ábra. Weresnefer szarkofág kozmosztérképe

(Forrás: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/549534> [jogtulajdonos: © 2000–2023 Metropolitan Művészeti Múzeum, New York], [letöltés dátuma 2023. 04. 01.]

tomi *nomoszokat*,⁵ azaz magát Egyiptom földjét jelenítette meg. A Yale töredéken összesen hat északnyugat-deltavidéki alsó-egyiptomi *nomosz* felsorolása vehető ki, valamint az ezektől délebbre eső három legészakibb felső-egyiptomi *nomosz* neve is azonosítható. A legkülső szférában az idegen országok reprezentációja látható egymás alatti sorokban,⁶ valamint felettük négyszögletes Hwt hieroglifába vésve Hának (*čr*), a Nyugati-sivatag istenének a képmása ki-vehető.⁷ A középső és a legkülső szférát vízcseppszerű képződményekben végződő vízér-ábrázolásokhoz hasonlító folyamatos vonalak kötötték össze. Minden vízcseppszerű forma egy-egy idegen országot látszik összekötni Egyiptom földjével.⁸ Mindkét térképen a legkülső szférát széles, külső határoló vonalak vették körül, és egyben elválasztották az egyiptomi kozmosz külső, ismeretlen részétől, amelyet *Nut*, a kozmosz istennőjének teste ölelt át – valószínűleg a Yale töredék esetében is. E határoló vonalak a fáraó által uralt világ (belső kozmosz) és a külső kozmosz, azaz az égi ősvizek (*Nun óceánja*) között húzódó határt illusztrálhatták. A külső kozmosz az a fénytől elzárt, ősi sötét terület volt, amelyből Egyiptom földje a teremtés során kiemelkedett, és ahol csakis az istenek lakhattak. A Yale töredéken a külső kozmosz északnyugati pereme mentén egy lőrészekkel ellátott *cartouche* gyűrű látható, amelyben a  (*kbh čr*) Hórusz hús vize felirat olvasható (1. ábrán pirossal jelölve). A felirat utolsó hieroglifája sajnos elveszett. Weresnefer szarkofágján a megfelelő helyen azonban semmi sem

⁵ A *nomosz* óegyiptomi közigazgatási egység. Az egyesített országot összesen 42 *nomosz*ra osztották, ebből 22 Felső-, 20 pedig Alsó-Egyiptomban volt.

⁶ CLERE 1958: 40.

⁷ ZAGO 2021: 519–520.

⁸ CALMETTES 2017: 35; PECOIL 1993: 108.

utal *Hórusz hűs vizének* jelenlétére (2. ábrán pirossal jelölve). Ez által az ellentmondás által vezérelve olyan további egyiptomi szövegeket igyekeztem felkutatni, amelyek *Hórusz hűs vizét* a megadott földrajzi vonatkozású helyen említették. Habár a Ptolemaiosz-korban (Kr. e. 332–330) is több ízben előfordult *Hórusz hűs vizének* említése a korabeli templomok feliratain,⁹ a földrajzi helyzetnek megfelelőbb utalásokat sokkal inkább a 18. dinasztiai (Kr. e. 1539–1292) királyi vagy királyi vonatkozású szövegekben találtam, amelyek III. Thotmesz és III. Amenhotep fáraók birodalmi határt kijelölő felirataiban olykor párhuzamba állították *Hórusz hűs vizét Széth hűs vizével* (𓆎𓆑𓆑𓆑 *kbh ꜥth*) az északi és a déli határok külső pereme mentén.

Az első lehetséges 18. dinasztiai utalás *Hórusz hűs vizére* I. Thotmesz (Kr. e. 1493–1483) uralkodásának idejéből származik. A fáraó egyik alattvalója, *Ineni* nyugat-thébai sírjában (TT81) feljegyezte, hogy az uralkodó 𓆎𓆑𓆑𓆑𓆑𓆑𓆑𓆑𓆑 (ir.n.f t' š.f r wpt t' phw.w m qbh.w) „...megalkotta határát a Föld Szarvainál [délen] és a távoli mocsaroknál [északon], amik a hűs vízben vannak...” (URK IV/1, 55: 4–5).¹⁰ Ahogyan a *Yale kozmosztérkép* töredéken, *Ineni* feliratában is az egyiptomi világnézet szokásos déli—északi, fejjel lefelé történő irányultságának megfelelően először a déli, majd az északi határt jellemezték. A *Föld Szarvainál* húzódo határ megjelölést általában a birodalom legdélibb határvidékére alkalmazták, *Núbia* idegen földjének legtávolabbi végén. A megnevezés feltehetően magaslati helyszínre utalhatott, ami közel lehetett az ég zenitjéhez vagy a *Föld bejáratát jelölő nagy nyíláshoz*.¹¹ A legészakibb határt viszont *Hórusz hűs vizének* lehetséges korábbi megfelelőjénél, a *hűs vízben levő mocsaroknál* jelölte meg a felirat. Ezek a *távol mocsarok* eredetileg valószínűleg a Nílus-delta kiterjedt ingoványos vidékére utalhattak, amelyek Egyiptom természetes határát képezték a Földközi-tenger partvidéke mentén. A tenger végeláthatatlan vizei pedig átfedésben állhattak az égi ösvizekkel (*Nun óceánja*) a külső kozmosz peremvidékén.

II. Thotmesz (Kr. e. 1482–1480) és III. Thotmesz (Kr. e. 1479–1425) fáraók maguk is készítették az *Ineni felirathoz* hasonló megfogalmazású birodalmi határokat jelölő királyi szövegeket (URK IV/1, 138: 7–8).¹² Viszont III. Thotmesz a núbiai *buheni* erődben hátrahagyott felirata már egyértelműen kiemelte, hogy az uralkodó 𓆎𓆑𓆑𓆑𓆑𓆑𓆑𓆑𓆑 (iti.n.f t' pn hr hnt.f qbh ꜥth hr st hr.f htm.n.f sw hr mh.ty.f r-nm qbh čr nn) „...elfoglalta ezt a földet [Núbia], ami az irányítása alatt áll, Széth hűs vizének elejéig, [és] lezárta ezeket [a földeket] északon olyan messze, ahol [már] *Hórusz hűs vize* [található]...” (URK IV/3, 807: 17-808: 3).¹³ Az északi határ tekintetében ez az első királyi felirat, ahol *Hórusz hűs vizét* konkrétan megnevezték, azonnal párba állítva *Núbia* déli határa mentén fekvő *Széth hűs vizével*. Mindez feltehetően egy új, szándékos királyi ideológiai kinyilatkoztatás keretében valósulhatott meg a 18. dinasztia alatt, melyben *Hórusz hűs vize* átvette a korábbi *hűs vízben levő távoli mocsarok* helyét, ahogyan *Széth hűs vize* is a *Föld Szarvai* helyett szerepelt. Feltételezhetően az egymást helyettesítő kifejezések természetének is közel azonosnak kellett lennie. Tehát *Hórusz hűs vize* mocsaras,

⁹ Lásd például: Edfu, Dendara, Medamud és Karnak (Opet-templom). GAUTHIER 1928: 171–172; DE WIT 1958: 188.

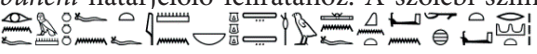


¹⁰ A továbbiakban minden óegyiptomi szöveg átírása és fordítása a szerző munkája, hacsak nincs másképp jelölve.



¹¹ GAUTHIER 1925: 194–195.


¹² LEPSIUS III/5, 60.

¹³ A *buheni* felirat másolatai fennmaradtak Vádi-Halfában és El-Leszijában is.

ingoványos területet kellett hogy jelöljön az északi határvidék pereme mentén, amely a külső kozmosz égi vizeihez csatlakozott, míg délen Széth hűs vize az égbolthoz közeli magaslati helyszínen lehetett.

III. Amenhotep (Kr. e. 1390–1353) uralkodásának idején készült *Konosso-sztélén* is szerepel a *Hórusz hűs vize* megnevezés az északi birodalmi határra vonatkozóan, de nem került párba állításra Széth hűs vizével.¹⁴ A fáraó a núbiai Szolebben készített templomából származó kosfejű szfinxen körbefutó bandázsfelirat viszont szövegezésében hasonló III. Thotmesz buheni határjelölő feliratához. A szolebi szfinxen levő királyi felirat szerint III. Amenhotep   (ir.n.f m mnw.f n it.f Imn nb nswt- t'wy wd n.f qnt nht r h's.wt nb.t rdi iti.f qbḥ ḥr- mn qbḥ ḳḥ šn ny.wt ḏww arf.t w'ḏ- wr r rd.w ntr pn nfr) „...megalkotta emlékművét apjának, Amonnak, a Két Föld trónjainak urának, aki megparancsolta neki a bátor győzelmet minden idegen országok ellen, és megadta számára Hórusz hűs vizének az elfoglalását egészen Széth hűs vizéig, amit hegyek gyűrűje vesz körbe és a tenger, ennek a gyönyörűséges istennek a lábánál...”¹⁵ Ez az egyetlen szöveg, amely bővebb részleteket feltár Széth hűs vizének elhelyezkedéséről. Habár a bandázsfeliraton nem alkalmazták az egyiptomi világnézet szokásos déli-északi tájolási sorrendjét, III. Thotmesz buheni felirata és a *Konosso-sztélé* alapján mégis igazolható, hogy Széth hűs vize itt is a legdélebbi határvidékre vonatkozhatott. Valamint az a feltevés, miszerint magaslati fekvéssel bírhatott, szintén bizonyosodni látszik, mivel magas hegyek vették körbe, amelyek az (égi?) tengerig nyúltak az egyiptomi külső kozmosz elképzeléseknek megfelelően közel az égbolt vizes pereméhez, ahol már az istenek lakoztak. Széth nemcsak a káosz, a háború és az idegen országok istene volt, hanem a viharok, az eső, a villámlás és a mennydörgés istene is. Égi istenként ( nb pt, *Ég Ura*) hatalma volt az égbolt kozmikus vizei felett, ezért a tenger isteneként is tisztelték, aki haragja által esőt hozott az égi ősi víztömegeből (*Nun óceánja*) a földre.¹⁶

Széth természetének aspektusai közül a felsoroltakat I. Thotmesz *Tombozi Sztéléjének* sorai is alátámasztják, ahol a fáraó a núbiai hódításainak leírásában megemlíti, hogy a legyőzött núbiaiak  (tr r.w.sn mi snm ḥy.t) „szájából a vér vöröse úgy [folyt], mint Széth heves esői, amelyek a Nílus áradását okozták” (URK IV/1 84: 8–9).¹⁷ A 20–21. dinasztia korából (Kr. e. 1190–944) származó *Amen(em)ope Onomasztikonjában* a viharos időjárási jelenségek nevei is szerepeltek, ahol az E21-es Széth hieroglifa több esetben is az N1-es égbolt hieroglifán ülve jelent meg.¹⁸ A *karnaki Amon-templom* egyik felirata a 19. dinasztia során uralkodó II. Széthi fáraót (Kr. e. 1202–1198) Széth istenhez hasonlította  (n šft pḥty.f pḥrw m w'ḏ-wr mi ḳḥ a' pḥty) „tisztelettel az erejére, ami a tengerben kavarg, ahogyan Széth, a Nagy Erejű” (KRI IV, 265: 10). Az óbirodalmi *Piramis Szövegekben* az uralkodó erejét hasonló módon vetették össze Széthével. Az 510–511-es mon-

¹⁴ LEPSIUS III/5, 82a. A sztélén az északi határ kivételével a birodalom határait – ahogyan a *Núbia* felőli déli határt is – a négy oszloppal jelölték  (shnt wts.tw hr pt) „amik az eget alátámasztják”. Ez újból felveti a déli határvidék magaslati helyszíni eshetőségét. URK IV/20, 1662: 11–12. A szöveg teljes fordításáért lásd: BEYLAGÉ, 2002: 143–148.

¹⁵ LEPSIUS III/5, 89e. Szintén URK IV/20, 1751: 16, 1752: 2.

¹⁶ SIDDAL 2010; ALLON 2007; BOTTI 1955; TE VELDE 1967: 84–91.

¹⁷ Lásd a kifejezések pontos fordításáért: Wb IV 165: 11–12; Wb III 49: 3–4.

¹⁸ GARDINER 1947: 4–5.

dásokban (§1145–1150 sorok) a fáraó azt állította magáról, hogy „az erőm Széth ereje [...] én vagyok az áramló folyadék, a teremtő vízből jöttem [...] az ég megdörög értem, a föld megremeg miattam, a (jég)eső számomra tör ki és úgy üvöltök, mint Széth [...] bejárom az eget [...], amit étellel töltök meg, és a földre örömet hozok [...]”.¹⁹

III. Amenhotep után Hórusz hűs vizének az északi határvidékre vonatkozó egyedüli említése Taharka fáraó uralkodása alatt fordult elő (25. dinasztia, Kr. e. 690–664). Az V. Kawaosztélén a birodalmi déli határ megjelölésére Széth hűs vize helyett azonban a *Reteh(u)-kabet* $\overleftarrow{\Delta} \overline{\text{A}} \overline{\text{W}}$ (*rth(w)–q’b.t*) megnevezést használták.²⁰ E kifejezés bizonyos jelentései utalhatnak magaslati helyszínre vagy magasan folyó víztömegre, habár egyes jelentések vitathatók.²¹

Hórusz és Széth kapcsolata az északi és déli égbolttal

Hórusz és Széth hűs vizeinek külső kozmosz peremvidéki elhelyezkedése megértéséhez szükséges röviden áttekinteni, hogy a két istent mi kötötte Egyiptom északi és déli égboltjához, miért álltak kapcsolatban az ott elhelyezkedő égi vizekkel.

Az első asztronómiai ábrázolás — amely az északi és déli égboltot is egyaránt magában foglalta — a 18. dinasztia közepéről származó Szenenmut nyugati-thébai sírjában (TT 353) maradt fenn.²² Az északi égbolt csillagképeiben a szigonyos Hórusz (*’nw*) minden éjjel legyőzte a megkötözött Széthet a modern kori Nagy Göncölszekér csillagképünk (*msht.jw*) formájában.²³ Ennek megfelelően a 18. dinasztiai királyi feliratokban — Széthhez hasonlóan — Hóruszt is égi istenként az „Ég Ura” jelzővel illették.²⁴ Hórusz örökös győzelmé, továbbá a *soha le nem nyugvó sarkköri csillagok* (*jhm.w sk*) jelenléte miatt az északi égbolt az egyiptomiak számára az öröklét, az örökkévaló megújulás Hórusz által oltalmazott helyének tekinthető.²⁵ Hórusz jelenléte a Földközi-tengerrel határos, kozmikus peremvidék égi mocsaraiban Ozirisz és Ízisz történetének talán arra a fejezetére is rávilágít, amikor Ízisz a gyermek Hóruszt *Khemmis* papirusznádas rengetegében Széth haragja elől rejtegetve a világra hozta és táplálta, hogy az később, felnövekedve apja halálát megbosszulhassa (3. ábra), lásd a következő oldalon.²⁶

¹⁹ FAULKNER 1969.

²⁰ EIDE 1994: 153.

²¹ REGEN 2015: 226–228. A *rth(w)* kifejezés jelentése lehet „megfélemlíteni; madarakat fogni; az óceán kezdete”, lásd: Wb II 459–460. A *k’b.t* jelentése lehet „örvénylés, meghajlítás; víztömeg kanyarulatai; hegygerinc; zenit; hegycsúcs; egy távoli tenger neve”, lásd: Wb V 9: 13–14, 11: 10–12. *Rth(w)–k’b.t* említése már I. Thotmesz Tomboszi sztéléjén is előfordult mint Núbia legdélibb népeinek gyűjtőneve ($\overleftarrow{\Delta} \overline{\text{A}} \overline{\text{W}}$) a *retet(u)-kabetiek* (URK IV/1 83: 7). Ahogyan majd látni fogjuk, a kifejezés I. Széthi abüdoszi kenotáfiumában is megtalálható (4. ábra).

²² DORMAN 1991: 138–146.

²³ PRISKIN 2019.

²⁴ Lásd például III. Thotmesz *szed* fesztivál jelenetét és egyéb ábrázolásokat a karnaki *Ahmenu-komplexumban*: LEPSIUS III/5, 33d–e; LEPSIUS III/5, 33g–h; LEPSIUS III/5, 35e.

²⁵ ZAGO 2021.

²⁶ DESROCHES-NOBLECOURT-KUENTZ 1968: 110–111; TE VELDE 1967: 32.



3. ábra. Ízisz-Hathor a mocsárban táplálja a fiatal Hóruszt
(Forrás: ROSELLINI 1844 III: 338 [PL. 19] [Philai templom],
<https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47d9-4737-a3d9-e040-e00a18064a99>
[jogtulajdonos: © digitalizált másolat a New York-i Nyilvános Könyvtárból],
[letöltés dátuma: 2023. 04. 01.]

A déli égbolton — ahol a legfőbb csillag a *Szíriusz* volt, amelynek évenkénti nyárközépi *helia-kus* felkelése a Nílus áradásának kezdetét jelentette — Hórusz és Széth a *dekánok* (csillagcsoportok) formájában voltak jelen.²⁷ Széth nevéhez a 36 *dekánból* három köthető (*hntt hrt* (12.), *hry—jb wj³* (15.), *sšmw* (16.)), melyek a *Hajó (Wj³)* csillagképben jelentek meg.²⁸ Ez a csillagkép a napbárka éjszakai megfelelője lehetett, ami a *Tejútrendszeren*, azaz, az *égi Níluson* haladt az éjszaka óráiban.²⁹ Széth feladata a *Hajó* védelmezése volt az utazás során. Az isten emellett még a *Merkur (Hbg)* bolygó alakjában is feltűnt a déli égbolton. Ebben a formájában feladata szintén a Nap védelmezése volt a napnyugta és napkelte órái alatt.³⁰ A *Szíriusz* felkelésének évenkénti periodikussága miatt a déli égbolt a *ciklikus megújulás* helyének tekinthető, ami főként a Nílus áradásában nyilvánult meg egész Egyiptom szerte, éreztetve tápláló hatását. Mindebben Széth feladata a Nap védelmén túl valószínűleg az eső generálása is lehetett. A birodalom távoli déli határvidéke mentén a kozmosz külső peremének égi vizeiből indíthatta el a Nílus áradását előidéző viharos esőket.³¹

A 19. dinasztia idején uralkodó I. Széthi fáraó (Kr. e. 1290–1279) *abüdoszi kenotáfumá*-ban fennmaradt *Nut Könyvének* legkorábbi változatában (4. ábra, lásd a következő oldalon) a nyugat—keleti irányban ábrázolt *Nut* kozmosz istennő alakját a feje körüli külső, északnyugati (Dd §81) és északkeleti (Dd §82) részeken — vagyis a külső kozmosz peremvidékén — olyan szövegek vették körül (4. ábra), amelyek utalásokat tartalmaztak „*az égi hús vizekben*”

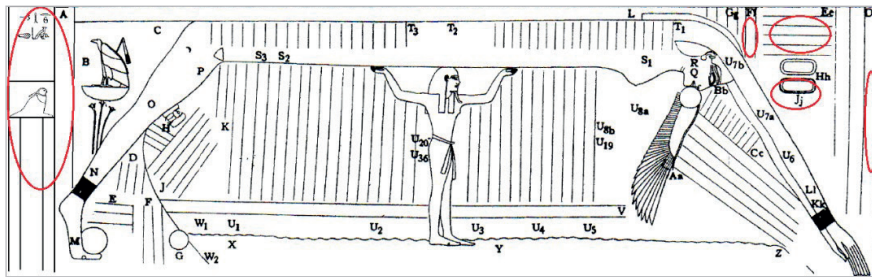
²⁷ DORMAN 1991: 140–143.

²⁸ LULL 2018.

²⁹ A többi dekán Hóruszhoz, Hórusz-fiúkhöz, Íziszhez, Neftiszhez és Oziriszhez köthető. DORMAN 1991: 140–143.

³⁰ NEUGEBAUER-PARKER 1969: 180–181.

³¹ A *Nagy Aton Himnusz* szerint *Hápi* (= a Nílus árhulláma) az idegen országok számára az égből jött, míg Egyiptom számára az alvilágból, ami a kezdődő árhullám, *Elephantiné* közeli felbukkanására utal. VAN DER PLAS 1986: 70–71.



4. ábra.

Nut Könyve I. Széthi abüdoszi kenotáfiumában

(Forrás: VON BOMHARD 2014, fig. 3. [publikáció a szerző írásos engedélyével].)

𓆎𓆏𓆐𓆑 (kḫ.w) levő madárfészkekre (Ff §70).³² A szövegek szerint „az istenek égi hús vizei, az a hely, ahonnan a madarak jönnek” (Dd §80), „ezek a madarak [...] miután megérkeznek, hogy zöldet egyenek és táplálkoznak Egyiptom mocsaraiban, letelepednek a [belső] kozmosz fényében” (Ee §73–78).³³ Mindez megerősíteni látszik azt az elképzelést, hogy az északi mocsaras peremvidék és ezzel együtt az *istenek égi hús vizei* — akár a delta nyugati, akár keleti oldalán — a regeneráció helyének tekinthetők, ahol a Nílus-deltába érkező költöző madarak lepihenhettek, és felfrissülhettek az észak-déli irányú vándorútjuk során. Ekképpen az északnyugati régióban elhelyezkedő *Hórusz hús vizének* is hasonló regenerációs képesség tulajdonítható.³⁴ *Nut Könyvének* egy későbbi verziója (PC1)³⁵ a vándormadarak északi fészkelő területeit egészen az égbolt délkeleti szélével összekötötte (Dd §82), ami arra enged következtetni, hogy ezen fő égtájak között talán már az Újbirodalom alatt (Kr. e. 1539–1077) is fennállhatott hasonló kapcsolat.³⁶

A korábban már említett *Reteh-kabet* (rḥ-kʿb.t) régió szintén szerepel a kenotáfiumi *Nut Könyvében* (A §2–4).³⁷ Elhelyezkedését délen, *Nut* istennő testének hátsó felső szélén jelölték, messze túl a kozmosz délnyugati külső peremén (4. ábra). A felirat szerint *Reteh-kabetben* napfelkelte előtt Ré, a napisten egy sólyomformája kiemelkedve a *Nun* (óceán) vizéből az égbolt délnyugati részéről délkelet felé haladt. „Az égi fény mozgatta, hátulja még *Reteh-kabetben*” volt (A §2–4), ahol sötétség uralkodott, az eleje viszont már a délkeleti fényességbe lépett át, ahol felkelő Napként a horizont fölé emelkedett. Regen meglátása szerint a *Reteh-kabet* kifejezés a Nílus legdélebbi folyókanyarulataira utalhatott — még a külső kozmosz sötétjében —, ami tulajdonképpen a folyó vizének égi eredetét is sugallja.³⁸ *Nut Könyvében* *Reteh-kabet* feltüntetése a legdélebbi peremvidékként vagy a külső kozmosz széleként a 18. dinasztiai királyi feliratokban előforduló *Föld szarvai* vagy *Széth hús vize* helyettesítőjeként állhatott.

³² VON LIEVEN 2007: 76.

³³ VON LIEVEN 2007: 77–78.

³⁴ ZAGO 2021.

³⁵ *Carlsberg I Papirusz* a Kr. u. 2. századból származik. Forrás: *Carlsberg* Alapítvány honlapja: https://www.carlsbergfondet.dk/en/Forskningsaktiviteter/Research-Projects/Other-Research-Projects/Kim-Ryholt_The-Papyrus-Carlsberg-Collection-and-Project (Letöltés dátuma: 2023. 04. 01.).

³⁶ CONDON 1978: 28–29.

³⁷ VON LIEVEN 2007: 49. Lásd szintén K §31, VON LIEVEN 2007: 59.

³⁸ REGEN 2015: 228–232.

*A Nílus áradása, a kebehu (kbh.w) madarak vándorlása
és a négy égtáj viszonya*

Az eddig elmondottak alapján, ahogyan az északi égi hús vizeknek (𓂏𓂏𓂏𓂏 kbh.w) is volt keleti és nyugati alkotórésze, úgy valószínűleg a déli peremvidék mentén elhelyezkedő égi hús vizeknek is tulajdoníthatnak hasonló részegységeket.³⁹ Erre *Nut Könyvének* kései változatán (PC1) túl az *Anastasi III Papyrusz* enged következtetni,⁴⁰ amely Merneptah fáraó (Kr. e. 1213–1203) uralkodása alatt készült, és megemlítette a déli első katarakta vidékéről (𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏 p' ʾpd.w m kbh.w) a kelet-Deltában található *Hórusz tavához* (𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏 p' š jr) repülő vándormadarakat.⁴¹ A papyrusz alapján elmondható, hogy a delta keleti felének mocsaras vizei is kötődhetnek Hóruszhoz, valamint az északkeleti és déli égtájak vizei között a madarak vándorlása egyértelmű kapcsolatot teremtett.

A VII. Ramszeszhez címzett himnusz⁴² — amelyet valószínűleg a koronázási ünnepség során énekeltek — kiemelte, hogy miután a kebehu (𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏 ʾpd.w n' nty m kbh.w) vándormadarak minden tavat, beleértve *Hórusz tavát* is, megtöltöttek Egyiptomban „*Napata felé fordították fejüket*”, hogy a messzi délre repüljenek.⁴³ A vándormadarak repülése révén az uralkodó birodalmának kiterjedése összefüggésbe hozható az egyiptomi kozmosz peremét meghatározó négy (*kardinális*) égtáj elhelyezkedésével, amely hivatott volt kihangsúlyozni, hogy az új fáraó hatalma milyen messze ért északról délre vagy nyugatról keletre.⁴⁴ A koronázási ünnepség alkalmával előfordult, hogy négy madarat engedtek szabadon Egyiptom négy negyede, azaz a négy égtáj felé. A madarak repte által ugyanis jelképesen nyomatékításra került, hogy az új uralkodó hatalomra lépése okán mekkora földterületet örökölt.⁴⁵ Hasonló jelentést hordozhatott az uralkodási éveket megújító *szed* ünnepségek során a négy égtáj felé kilőtt négy nyílvesző is.⁴⁶

III. Thotmesz fáraó esetében a fennmaradt *négy nyílvesző kilövése* jelenet például Hórusz és Széth istenek társaságában és támogatásuk által történt (5. ábra, lásd a következő oldalon). A két isten, az „*Ég Urainak*”, jelenléte a *szed* fesztiválon arra utalhatott, hogy Hórusz Alsó-Egyiptom uraként az északi, Széth pedig Felső-Egyiptom uraként a déli égtájat jelképezve hatalmukat a fáraó megerősítésére bocsátva működtek közre a nyilak kilövésében. A négy nyílveszőből következően mindkét isten egyforma befolyással bírhatott az északi, illetve a déli féltekén a nyugati és a keleti negyedterületek felett is. Ahogyan az *égi hús vizeik* is kiterjedhettek az északnyugati, északkeleti, illetve délnyugati és délkeleti égtájak felé, karakterizálva a fáraó által uralt birodalom méreteit.

³⁹ EDEL 1963: 105–113.

⁴⁰ British Museum EA 10246.4 számú papyrusz.

⁴¹ ALLEN: 2003: 15; HOFFMEIER 2005: 107; GARDINER 1937: 22 (14–16). A kelet-deltai Hórusz tava *Szihór* néven a *Bibliában* is többször említésre került. Lásd: ALLEN: 2003: 15. *Józsué könyve* 13,3 például Egyiptom keleti határáként sorolta fel *Szihórt*.

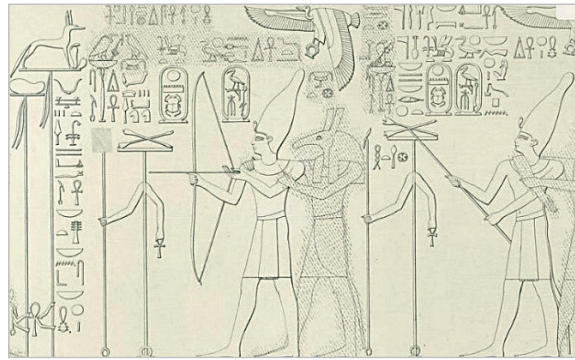
⁴² P. Turin CG 54031 számú papyrusz.

⁴³ CONDON 1978: 18.

⁴⁴ GALAN 1999: 25.

⁴⁵ CONDON 1978: 39.

⁴⁶ CHAPON 2018: 131.



5. ábra. Hórusz és Széth III. Thotmesz társaságában a négy nyílvevő kilövésekor
(Forrás: LEPSIUS 1849–1856 [III/5]: PL. 36b; <http://edoc3.bibliothek.uni-halle.de/lepsius/>
[jogtulajdonos: © Lepsius-Projekt, Sachsen-Anhalt, ULB Halle], [letöltés dátuma: 2023. 04. 01.]).

A *Nílus áradásának dedikált himnusz*ból — amely feltehetően a 18–19. dinasztia idejéből származik⁴⁷ — szintén kitűnik, hogy a *kebehu* régiók vándormadarai (𓆎𓆏𓆐𓆑 *kbh.w*) jellemzően benépesítették az áradás által elöntött országreszeket. Az árvíz kezdete vonzotta őket dél felé, Egyiptomba (II. 1–2),⁴⁸ majd az áradás végeztével visszatértek északon oda, ahonnan jöttek (X. 5–6), a földközi-tengeri régióba vagy még annál is északabbra.⁴⁹ Mivel az árhullám terjedésének nem lehetett határt szabni a földön (VII. 9–10), a Nílus éves áradása idején a vándormadarak jelenléte a négy égtáj távoli pontjain, egészen az egyiptomi kozmosz peremvidékére nyúló vizekben minden bizonnyal a 18. dinasztiai fáraók hatalmának kiterjedését szimbolizálta. A szoros kapcsolat az árvíz és a fáraó személye között a *Nílus áradásának dedikált himnusz*ból is kitűnik, ahol az árvíz hullámain (*Hápit*) úgy üdvözlözték, mint magát az uralkodót (VI. 3–4).

Bár már a Középbirodalomból (Kr. e. 1980–1760) is ismert,⁵⁰ különösen az Újbirodalom során vált meghatározóvá az uralkodó rituális azonosítása a Nílus árhullámának istenével, *Hápi*val. A 18. dinasztia alatt először III. Amenhotepet identifikálták *Hápi*ként,⁵¹ majd utódját, IV. Amenhotepet/Ehнатont (Kr. e. 1353–1336) is több esetben említették *Hápi*ként (𓆎𓆏𓆐𓆑 *p³ i py*) az *amarnai* sírokban.⁵² Egyiptom uralkodója a napisten képviselőjeként vagy közbenjárójaként felelős volt a *kozmosz rend* (*m³t*) fenntartásáért a földön. Ezt a feladatot a koronázás során ruházták rá, és magába foglalta a fáraó életet fenntartó erejét és döntő befolyását a Nílus árhulláma felett is.⁵³

A Nílus áradása mindig nyár végén, *Thot* isten hónapjában kezdődött. Következésképpen *Thotot* is gyakran azonosították az árvíz hullámaival, vagy nevezhették a déli Nílus forrása urának.⁵⁴ Ennek megfelelően a Ramesszida *Chester Beatty VIII Papyrusz Thotot*, aki „elhozza

⁴⁷ VAN DER PLAS 1986: 187–190.

⁴⁸ A himnusz számozott egységei VAN DER PLAS 1986 alapján.

⁴⁹ EDEL 1963: 107.

⁵⁰ Lásd például I. Szeszósztisz (Kr. e. 1920–1875) egyik trónszékén a *szema-taui* (*sm³ t³.wy*) (a két országresz egyesítése) jelenetben a két *Hápi* alakját Hórusz és Széth vette át (Kairói Múzeum JE 31139); vagy III. Amenhotep (Kr. e. 1818–1773) dupla *Hápi*-szobra (Kairói Múzeum JE 18221).

⁵¹ VAN DER PLAS 1986: 105–106, 154.

⁵² VAN DER PLAS 1986: 106.

⁵³ VAN DER PLAS 1986: 110; ROBERSON 2012: 232–234; REGEN 2015: 232.

⁵⁴ DRIOTON 1933: 47; BOYLAN 1922: 168–170.

a Nílust onnan, ahol van” jelzővel illette.⁵⁵ Az Abu Szimbel-i Kis Templomban II. Ramszesz (Kr. e. 1279–1213) mint a *maat* (*m³t*) fenntartója testesítette meg *Thotot* abban a királyi kötelességében, hogy az isten alakját felöltve visszahozta és irányította az árvíz hullámaint délről Egyiptom felé az áradás során. Ezáltal a fáraó évente megújíthatta az uralkodáshoz kötődő királyi jogát, ahogyan az irányítása alatt álló ország földjeit is újrateremtette az árhullám által (XIV, 3–4).⁵⁶ *Thotot* ezentúl még a „Két Úr” fiának is nevezték,⁵⁷ Hóruszra és Széthre mint Alsó- és Felső-Egyiptom uraira utalva ezzel.⁵⁸ A továbbiakban látni fogjuk, hogy a fáraót magát is a „Két Úr” fiának titulálták, így ebben a minőségében szintén azonosítható volt *Thottal*. A Nílus áradásának elhozatalát nemcsak az éppen uralkodó fáraónak tulajdoníthatták, hanem akár az előző uralkodónak is lehetett döntő befolyása az árvíz megfelelő és időben történő eljövételére. Így például III. Thotmesz egyik Louvre-ban levő *skarabeusza*⁵⁹ szerint a fáraó „...az égben van, mint a Hold [*Thot*]. Hápi a szolgálatában áll [és] megnyitja forrását, hogy életet adjon Egyiptomnak”.⁶⁰

Ahogyan a Nílus áradása kiterjedt Egyiptom földjeire, úgy az uralkodó életet adó hatalma is.⁶¹ Képletesen szólva, ameddig az árhullám elérte a földeket, a fáraó uralkodott. Mivel a vándormadarak megjelenése összefüggött az áradással, és messze a lakott területektől telepedtek le, így azt az érzetet kelthették, hogy ahol fészket raktak, az az ismert világ határán (belső kozmosz) és a külső kozmosz kezdetén volt. Ezzel a kebehu madarak jelenléte azt is feltételezte, hogy a fészkek alatti vizeket az égből származó *égi hűs vizek* táplálták.⁶²

Az egyiptomiak számára az árhullám több forrásból eredt. Először is az első katarakta régió föld alatti barlangjaiból származtatták az árvizet Felső-Egyiptom déli határán, Széth földjén, amelyet *kebehunak* is neveztek. Ezen a helyen a déli Nílus folyását meglehetősen zajosnak tartották,⁶³ mivel vize tombolt, kavargott, és heves jelleggel bírt, ami a *széthi természet*hez hasonlítható.⁶⁴ Az árvíz elérve Egyiptom északi területeit lecsillapodott. Országszerte több helyet és várost is azonosítottak az északi Nílus lehetséges kiömlőnyílásaiként, melyek közül a Nílus-delta déli csúcán található, *Khor-Ahánál* (*čr-h³*) feltörő forrásról úgy tartották, hogy az északi Nílus egyik fő kiömlőnyílása. *Khor-Aha* már nagyon korai időktől kezdve az északi *Nun óceánból* származó *égi hűs vízre* alapuló kultuszközpontként működött Alsó-Egyiptomban, Hórusz földjén.⁶⁵ Az északi és déli Nílus árhullámaira épülő vallásos teológia úgy tartotta, hogy az árvíz útjai és forrásai egy komplex hidrológiai rendszert alkottak egész Egyiptomban.⁶⁶

⁵⁵ British Museum EA 10688.3 számú papirusz (recto 8.11), GARDINER 1935: 70, PL. 42–43.

⁵⁶ VAN DER PLAS 1986: 155–156; DESROCHES-NOBLECOURT-KUENTZ 1968: 109–124.

⁵⁷ Jumilah V Papirusz, 21.

⁵⁸ TE VELDE 1967: 44; BOYLAN 1922: 63–65.

⁵⁹ E 3408 számú tárgy.

⁶⁰ DRIOTON 1933: 40.

⁶¹ PECOIL 1993: 110.


⁶² CALMETTES 2017: 30–31.

⁶³ PECOIL 1993: 97–98.

⁶⁴ VAN DER PLAS 1986: 127–128, 172–173.

⁶⁵ AJA SANCHEZ 2012: 219, 229. Lásd: *Piramis Szövegek* 438-as mondása (§810c sor): THIEM 2000: 166. Kései *edfui* szövegek ugyancsak megerősítették, hogy Hórusz vizet nyert ki a *Nunból Khor-Ahánál*. Boylan szerint — Plutarkhosz nyomán (Ízisz és Ozirisz 38) — Hórusz szülőhelye a mocsár volt a Nílus és az elárasztott föld gyermekeként: BOYLAN 1922:18.

⁶⁶ COLLOMBERT 2017–2018: 11.

A *Nílus áradásának dedikált himnusz* szerint az árhullám eredetét tekintve „az alvilágban van; az ég és a föld nyugszik támasztó pilléreire; (amint) birtokba veszi (Egyiptom) Két Földjét” (IV. 7–8).⁶⁷ Ez alapján feltételezhető, hogy a folyó árhullámának vize jelen lehetett az egyiptomi külső és belső kozmosz mindhárom rétegében: a mennyben, a földön és az alvilágban (IX. 1–2).⁶⁸ Így az áradó víz átszivároghat a komplex hidrológiai rendszer útjain — amelynek csatornái az Egyiptomon kívüli idegen országokba szintén elérték⁶⁹ — utánpótlást kaphatott nemcsak a földi Nílusból, hanem az alvilág felőli vizekből vagy akár az egekből is.⁷⁰ Vagyis egyiptomi nézőpontból a távoli idegen országok ideológiailag mindenképpen a fáraó hatalma alá tartoztak a négy (*kardinális*) égtáj széléig eljutó — korábban bemutatott *kebehu* — vizek rendszerének megfelelően. Ennek értelmében például a *konstantinápolyi obeliszken* III. Thotmesz birodalmának északi határát a  (*phw.w r nhrn*) „Naharin országnál”⁷¹ húzódo távoli mocsaragnál” jelölte meg. Az ég, a föld és az alvilág rétegei közötti átjárhatóság miatt a Nílus árvize — mint a belső és külső kozmosz, valamint a négy (*kardinális*) égtáj körül keringő víztömeg — végül visszakerülhetett oda, ahonnan eredetileg az égbolt nagy vizeiből (Nun óceánja) származott.⁷² A *Nílus áradásának dedikált himnusz* is igazolta, hogy az árhullám legvégül a (Földközi-) tengerhez tért vissza (X. 3–4.), amelynek vizei átfedésben állhattak az égi óceán vizeivel valahol a külső kozmosz messzi sötétjében.⁷³

Hórusz és Széth a 18. dinasztia királyi ideológiájában

A 18. dinasztia királyi ideológiájában Hóruszt és Széthet Alsó- és Felső-Egyiptom uraiként, azaz a „Két Úrként” hozták összefüggésbe a királyi születéssel, koronázással, uralkodói legitimitációval, a jubileumi *szed* fesztivállal és a fáraók fizikai tulajdonságaival kapcsolatban.

Legjobb tudásom szerint Hatsepszut uralkodása (Kr. e. 1479–1458) előtről a két isten és a fáraó kapcsolatára utaló szöveg vagy ábrázolás nem maradt fenn a 18. dinasztiaiból. Hatsepszut uralkodása alatt azonban arról számoltak be, hogy a fáraónő isteni születése során testét Hórusz és Széth vizeikkel tisztította meg (URK IV/1 232: 2). Ezzel a jogos utódlásba való beavatásként mintegy „megkeresztelték” az uralkodónőt. Születésekor Hatsepszut édesanyja az „Aki látja Hóruszt és Széthet” címet viselte, amely a korai dinasztikus kor (Kr. e. 2900–2545) és az Óbirodalom alatt használatos ősi királynői cím megújítása volt.⁷⁴ Koronázásakor a fáraónő fejére Alsó- és Felső-Egyiptom koronáját szintén a „Két Úr” tette.⁷⁵ Hatsepszut *karnaki obeliszkjének* felirata szerint pedig számára „a Két Úr egyesítette a részeit, hogy Ízisz fiaként ural-

⁶⁷ VAN DER PLAS 1986: 59–61, 95–96. A Nílus és árhullámának eredetére többféle teológiai nézet létezett, lásd: BONNEAU 1964: 143–145.

⁶⁸ Lásd a *Yale kozmosztérkép* vagy a *Weresnefer szarkofág* vízjeleit a különböző körkörös szférákban (1–2. ábra).

⁶⁹ Lásd a *Yale kozmosztérképen* az Egyiptomot az idegen országokkal összekötő vízceppszerű képződményekben végződő vízérjeleket (1. ábra).

⁷⁰ Az égi Nílusra vonatkozó utalások megtalálhatók számos egyiptomi himnuszban: ASSMANN 1975. Az idegen országokban hulló esőre vonatkozó utalásokat lásd: ALLON 2007; SIDDAL 2010; KUENTZ 1925: 238.

⁷¹ *Mitanni* országa Észak-Mezopotámiában a Tigris és az Eufrátesz folyók között helyezkedik el.

⁷² BONNEAU 1964: 144.

⁷³ VAN DER PLAS 1986: 135–136.

⁷⁴ SHANLEY 2015: 16.

⁷⁵ CWIEK 2008: 45.



6. ábra. Hórusz és Széth a királyi trónt hordozza, amit a koronázás során III. Thotmesz elfoglalt (Forrás: VON BISSING–KEES 1922: 116; <http://publikationen.badw.de/en/003837267> [jogtulajdonos: © BAAdW], [letöltés dátuma: 2023. 04. 01.])

kodhasson ezen a földön (Hórusz), és ereje olyan legyen, mint Nut fiáé (Széth)” (URK IV/2 366: 3–5). A fáraónő jogos uralkodói legitimációját ilyen módon kapta meg a két istentől.

III. Thotmeszt egy, az *Ahmenu-komplexumban* fennmaradt ábrázoláson szintén Hórusz és Széth istenek ültették Egyiptom trónjára (6. ábra), amely Hatsepszuthoz hasonlóan az uralkodói jog igazolását erősíthette meg. A *deir-el-bahari* templomban a koronázási ciklus egyik ábrázolása során a fáraó Hórusz és Széth egymásba fonódó portréival borított úgynevezett *királyi kabátot* viselt.⁷⁶ A két isten ilyen ábrázolása által kihangsúlyozták, hogy az uralkodó teste közvetlenül mindkét istentől származhatott, mint test szerinti utódjuk vagy közös földi megtestesülésük. A már korábban említett *szed* ünnepséghez köthető *négy nyíl kilövése jelenet* Hórusz és Széth társaságában (5. ábra) hasonlóképpen nyomatékosította, hogy a fáraó jogosan uralta az egyiptomi birodalmat egészen a négy (*kardinális*) égtáj széléig a két isten által biztosított legitimáció jegyében. III. Thotmesz a núbiai *Buhenben* fennmaradt feliratán azt állítva, hogy birodalma legészakibb határa *Hórusz hűs vizénél*, legdélebbi határa pedig *Széth hűs vizénél* található, mintegy öngazolásként újból deklarálta, hogy atyáinak örökségét, vagyis a teljes birodalmat jogosan birtokolta. *Hórusz és Széth égi hűs vizei* — ahol minden bizonyval a két isten lakozott⁷⁷ — közötti földi területeken életében és a Louvre-beli *skarabeusz* alapján halálában is a *kozmoszus rend* (*m³t*) fenntartójaként a fáraó a Nílus áradásának biztosítója volt. Így egész Egyiptomnak és a hozzátartozó idegen földeknek bőséget garantált a *Két Úr* kegyelméből.


A 18. dinasztia egyik következő uralkodójának, IV. Thotmesznek (Kr. e. 1400–1390) az édesanyja a fáraó születésekor az „*Aki látja Hóruszt és Széthet*” címet viselte, ami az uralkodó a két istentől való testi és legitim származásának ideológiai folytatását jelentette.⁷⁸

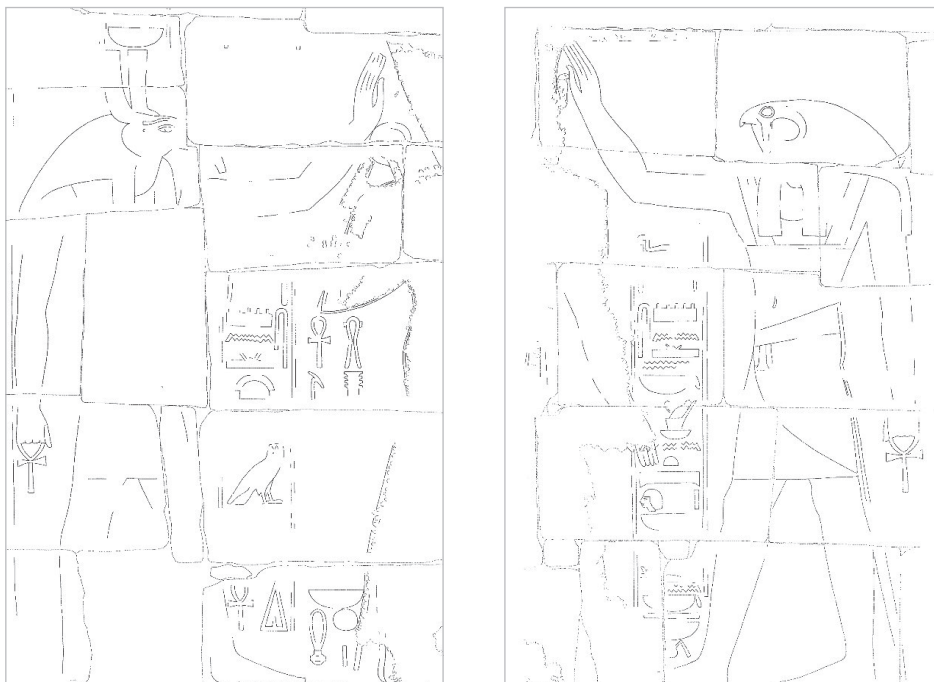
Isteni születése alkalmából III. Amenhotepet is Hórusz és Széth tisztította meg vizeivel, mely során a fáraó megkapta a kinyilatkoztatást, miszerint „*a Két Úr ereje erősítse meg tagjait*” (URK IV/7 1720:3–4, 1716: 20). Édesanyja, a korábbi 18. dinasztiai fáraókéhoz hasonlóan

⁷⁶ CWIEK 2008: 41.


⁷⁷ Lásd például a *Piramis Szövegek* 534-es (§1278b sor) és 539-es (§1327b sor) mondásait, melyek megemlítik *Hórusz Udvarházát* (*hwt jr*) az égi *kebehu* régióban: ZAGO 2021: 520.

⁷⁸ SHANLEY 2015: 39.

az „Aki látja Hóruszt és Széthet” címet viselte.⁷⁹ A luxori templomban III. Amenhotepet a *Két Hölgy* nevében  (*kni nht mi s' Ist shm-ib mi s' Nwt*) „bátor és erős, mint Ízisz fia [Hórusz], kemény szívű, mint Nut fia [Széth]” (URK IV/7 1695: 10–11) jellemzéssel illették. Mindez azt feltételezte, hogy királyi programjában a fáraó a két isten közös manifesztációjának és törvényes örökösének tekinthette magát. A *szolebi* templomából származó szfinx bandázsfeliratán III. Amenhotep egyértelműen meghatározta, hogy az általa uralt földek *Hórusz és Széth hűs vizei* között terültek el, biztosítva ezzel legitim földi uralmát atyái égi lakóhelyei között. A *szolebi* templom egy másik reliefén fia, IV. Amenhotep/Ehnaton Hórusz és Széth általi koronázási jelenete látható (7. ábra). Az ábrázolás minden bizonnyal az *amarna reform* előtt készülhetett, és a tradicionális családi királyi ideológia folytatását sugallta.



7. ábra. Hórusz és Széth megkoronázza IV. Amenhotepet/Ehnatont a *szolebi* templomban. (Forrás: SCHIFF-GIORGINI 1998: Pl. 6–7; [jogtulajdonos: © a kötet szerzője, kiadó IFAO]).

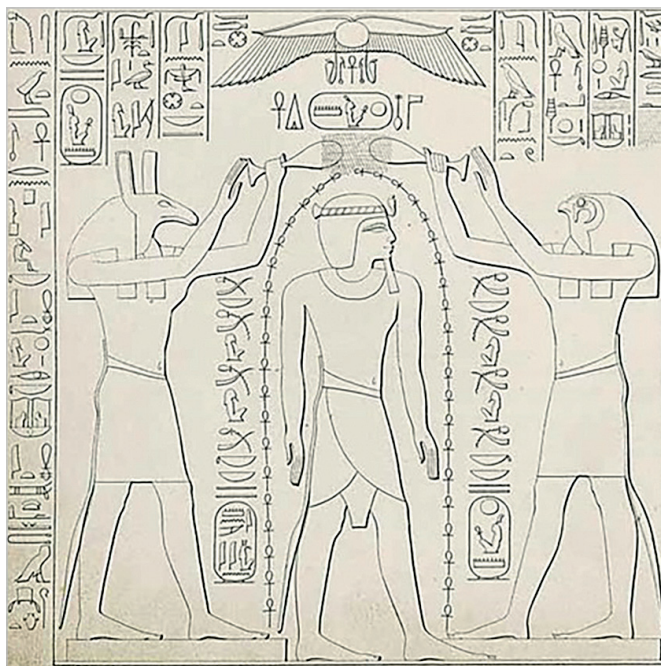
Végül, a 18. dinasztia utolsó uralkodója, Horemheb (Kr. e. 1319–1292) esetében az *abahudai* templomban fennmaradt szöveg a fáraót Széth *test szerinti fiának* ( *s' n hnt*) nevezte.⁸⁰ Sajnos Hórusz párhuzamos beszéde nem maradt fenn. Horemheb királyi származás hiányában került a trónra, ezért pozícióját meg kellett erősítenie azzal, hogy a *Két Úr* közreműködésével a dinasztiaiban szokásos tradicionális módon isteni legitimitációt biztosított magának, ami garantálta legitim uralmát Felső- és Alsó-Egyiptom felett.

⁷⁹ SHANLEY 2015: 90–91.

⁸⁰ LEPSIUS 1849–1856 (III/6): PL. 122a. Széth isten *fiának* nevezte még I. Széthi fáraót egy *karnaki* felíraton, GARDINER 1950: PL. I/2, SHANLEY 2015: 76–77; valamint III. Ramszeszt *Medinet Habuban*: GARDINER 1950: 5 (17); SHANLEY 2015: 108–109.

A 19. dinasztia uralkodóit is gyakran hozták kapcsolatban a *Két Úrral*. Példa erre a már korábban említett idézet, melyben II. Széthi fizikai erejét mérték Széth istenéhez.⁸¹ II. Ramszesz koronázást megismétlő jelenete az *Abu Szimbel*-i Kis Templom déli falán szintén kiemelte Hórusz és Széth meghatározó befolyását a király személyére.⁸² Ezen az ábrázoláson II. Ramszesz a hagyományoktól eltérően szokatlan módon Széth irányába tekint, ami az isten különösen erősödő tiszteletére utal a Ramesszida kor alatt. A jelenetben a fáraó uralkodói mivoltának elfogadhatóságát illetően ismételten megerősítést kapott a *Két Úrtól*, és ennek köszönhetően még további sok-sok évet nagyszerű hatalma fenntartásához.

Az uralkodók Hórusz és Széth általi rituális megtisztítása (*purifikációja*) nem korlátozott csupán a születésre, hanem közvetlenül a koronázási szertartás előtt is bekövetkezhetett. Viszont csak néhány ilyen jelenet maradt fenn, és kizárólag a 19. és 20. dinasztiából — I. Széthi és III. Ramszesz (Kr. e. 1187–1157) uralkodási idejéből (8. ábra) —, mivel a legtöbb koronázás előtti *purifikációt* Hórusz és Thot istenek végezték.⁸³ A 18. dinasztia alatt ellenben egyértelmű eltérés tapasztalható, amikor a koronázás előtti *purifikációt* kizárólag Hórusz és Thot végezte. A koronázás pedig gyakorta történt Hórusz és Széth közreműködése által, valószínűleg az Óbirodalomból eredő ideológiai átvétel eredményeként.⁸⁴



8. ábra. I. Széthi fáraót Hórusz és Széth hűs vizeikkel megtisztítják

(Forrás: LEPSIUS 1849–1856 [III/6]: PL. 124d; <http://edoc3.bibliothek.uni-halle.de/lepsius/> [jogtulajdonos: © Lepsius-Projekt, Sachsen-Anhalt, ULB Halle], [letöltés dátuma: 2023. 04. 01.].)

⁸¹ A *bét-el-váli* templom egyik felirata hasonlóan vetette össze II. Ramszesz erejét az égben lakozó Széthével: KRI II 198: 10.

⁸² DESROCHES-NOUBLECOURT–KUENTZ 1968: 57–59, 123.

⁸³ GARDINER 1950: 4–5.

⁸⁴ JEQUIER 1940: 39. II. Pepit (Kr. e. 2216–2153) is már Hórusz és Széth koronázta meg egy *Szakkarából* származó jeleneten.

Véleményem szerint a Hórusz és Thot általi koronázás előtti rituális tisztításnak az eredete oda vezethető vissza, hogy mindkét istent a Nílus árhullámaival azonosították. Thot a déli Nílus,⁸⁵ míg Hórusz az északi Nílus áradásának ura.⁸⁶ Ezzel a nézettel eltérnék Gardinerétől, aki azt feltételezte, hogy Thot jelenléte a koronázás előtti *purifikációs* jelenetben a nyugati égtájra utalt, mivel Thot Egyiptom nyugati negyedének istene volt. Ennek megfelelően Hórusz az északi égtájat megtestesítő isten volt. A két isten együttes jelenléte pedig az uralkodó birodalmának kiterjesztését lett volna hivatott reprezentálni a *purifikáció* során.⁸⁷

Azonban, mint korábban említésre került, *Hórusz és Széth hűs vizei* nemcsak a birodalom északi és déli határait jellemezheték, hanem akár a nyugati és keleti égtájak felé is kiterjedhetnek, amit jól karakterizált a *kebehu* madarak repülése. Ezért Hórusz és Széth jelenléte a 18. dinasztiai koronázási szertartásokon — vagy akár a 19–20. dinasztiai *purifikációs* jelentekben — minden bizonnyal sokkal határozottabb utalást hordozhatott a királyi hivatalba történő legitim beavatásra, az Alsó- és Felső-Egyiptom *uraihoz* tartozó hatalom és földterületek öröklésére vagy jogos átvételére, valamint ennek az isteni hatalomnak a fáraó személyében történő manifesztálására, mint a Hórusz és Thot által végzett tisztítás, mely inkább a *Nun óceánból* eredő árhullám megújító erejét lehetett hivatva hangsúlyozni. A koronázás során Hórusz és Széth mint az *Ég Urai*, Egyiptom határain túlnyúló, az égbolt két átellenes végének külső pereme mentén fekvő *égi hűs vizeikig* terjedő *kozmosz* fennhatóságukat is *test szerinti fiukra*, a fáraóra ruházták át. Így a 18. dinasztiai fáraók nemcsak Egyiptom szerte, hanem talán még azon túlmenően is az égtájakon túlnyúló külső kozmosz pereméig érvényesíthették legitim uralmukat, vagyis minden földek az égbolt kerületéig a fennhatóságuk alá tartoztak. A királyi ideológia ilyen irányú szándékos változtatása bizonyára Egyiptom nemzetközi nagyhatalommá válásával lehetett kapcsolatban, ami a 18. dinasztia tekintélyes hódításainak köszönhetően alakult ki.

Záró gondolatok

Jelen tanulmány először is *Hórusz és Széth hűs vizének* topográfiáját elemezte. Leginkább a 18. dinasztiai királyi feliratok és különböző későbbi források tükrében elmondható, hogy a két isten *hűs vizei* az égbolt átellenes oldalán helyezkedtek el az Egyiptomi Birodalom legészakibb és legdélibb külső széle mentén. Elhelyezkedésükkel kapcsolatban feltételezhető, hogy rendelkezettek nyugati és keleti oldalrészekkel, amelyek a birodalom kiterjedését jellemző négy égtájba vegyültek egészen a *kardinális* pontokig.

Majd részletezésre került, hogy a 18. dinasztiai királyi ideológia szerint egész Egyiptom egysége, jóléte és világhuralma függött a *Két Úr égi hűs vizeitől*, mert a fáraót születésétől fogva a két isten közös manifesztációjának vagy reinkarnációjának tartották. Ezért örökségként megkapta a *Két Úr* minden hatalmát, földjét és fizikai tulajdonságait a koronázás során. A fáraó az így megszerzett fennhatóságát *atyái égi hűs vizei* között gyakorolhatta. *Vizeik* által Hórusz és Széth az *Ég Uraiként* minden bizonnyal részt vehettek a Nílus éves áradásának létre-

⁸⁵ DESROCHES-NOBLECOURT–KUENTZ 1968: 113, 219.

⁸⁶ PECOIL 1993: 105.

⁸⁷ GARDINER 1950: 9.

jöttében, amely feladatkört szintén részben átruházták földi örökösükre, Egyiptom uralkodóira, akiknek kötelessége volt gondoskodni a *kozmikus rendről* és a Nílus áradásának elősegítésével ciklusonként újjáteremteni az országot. Ilyen módon Egyiptom évente rekreatív megtisztuláson esett át, amely biztosította a túlélését a következő áradásig. Teológiailag az árhullám hatása Egyiptom komplex hidrológiai rendszerén keresztül a távoli idegen országokra is kiterjedhetett. Így a fáraók törvényesen uralkodhattak minden föld felett, amelyek kapcsolatba kerültek az *atyáiktól* származó vízzel akár az égi, földi vagy alvilági szférákon át.

Azáltal, hogy a két isten *hűs vizeinél* jelölték ki határaikat, a 18. dinasztia legnagyobb uralkodói — III. Thotmesz és III. Amenhotep — hatékonyan bizonyították jogos birtokigényüket minden földterület felett a külső kozmosz pereméig, vagyis egészen az ismert világ határain túlig.

Felhasznált irodalom

AJA SANCHEZ, Jose R.

2012 *Qebeh, Qebebet* and “cool water” in Piye’s Victory Stela. *Chronique d’Égypte* 87/174, 218–232.

ALLEN, James P.

2003 Praise of Pi-Ramessu (Papyrus Anastasi III). In HALLO, William W. (ed.), *The Context of Scripture III*, Egyptian Archival Documents from the Biblical World 3.3, 15.

ALLON, Niv

2007 Seth is Baal — Evidence from the Egyptian Script. *Egypt and the Levant* 17, 15–22.

ASSMANN, Jan

1975 *Ägyptische Hymnen und Gebete: Eingeleitet, Übersetzt und Erläutert, Bibliothek der alten Welt*. Zürich: Artemis Verlag.

BEYLAGÉ, Peter

2002 *Aufbau der königlichen Stelentexte vom Beginn der 18. Dynastie bis zur Amarnazeit, Teil 1, Transkription und Übersetzung der Texte*. Ägypten und Altes Testament 54. Wiesbaden: Harrassowitz.

BONNEAU, Danielle

1964 *La Crue du Nil Divinité Égyptienne à travers mille ans d’histoire (332 av. — 641 ap. J.-C.)*. Paris: Librairie C. Klincksieck

BOTTI, Giuseppe

1955 A Fragment of the Story of a Military Expedition of Tuthmosis III to Syria (P. Turin 1940–1941). *Journal of Egyptian Archaeology* 41, 64–71.

BOYLAN, Patrick

1922 *Thoth, the Hermes of Egypt, A Study of Some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt*. Humphrey: Oxford University Press.

CALMETTES, Marie-Astrid

2017 La représentation cosmologique du sarcophage d'Ourechnefer. *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 10, 25–50.

CARLSBERG FOUNDATION

2017 The Papyrus Carlsberg Collection and Project, https://www.carlsbergfondet.dk/en/Forskningsaktiviteter/Research-Projects/Other-Research-Projects/Kim-Ryholt_The-Papyrus-Carlsberg-Collection-and-Project (Letöltés dátuma 2023. 04. 01.)

CHAPON, Linda

2018 Some Reliefs Representing the King in the Heb Sed Robe Discovered in the Henket-Ankh. *Études et Travaux* 31, 123–143.

CLÈRE, Jacques J.

1958 Fragments d'une nouvelle représentation égyptienne du monde. *Mitteilungen des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde in Kairo* 16, 30–46.

COLLOMBERT, Philippe

2017–2018 Les Origines Mythiques de le Crue du Nil. *Égypte, Afrique & Orient* 88, 3–17.

CONDON, Virginia

1978 *Seven Royal Hymns of the Ramesside Period, Papyrus Turin CG 54031*. Münchner Ägyptologische Studien 37. München—Berlin: Deutscher Kunstverlag.

CWIEK, Andrzej

2008 Fate of Seth in the Temple of Hatshepsut at Deir el-Bahari. *Études et Travaux* 22, 38–60.

DESROCHES-NOBLECOURT, Christiane — KUENTZ, Charles M.

1968 *Le petit temple d'Abou Simbel "Nofretari pour qui se lève le Dieu-Soleil"*, *Mémoires* I–II. Le Caire: CDEAE.

DE WIT, Constant

1958 *Les Inscriptions du Temple d'Opet, à Karnak*. Bruxelles: Édition de la Fondation égyptologique Reine Élisabeth.

DORMAN, Peter F.

1991 *The Tombs of Senenmut, The Architecture and Decoration of Tombs 71 and 353*. New York: Metropolitan Museum of Art.

DRIOTON, Étienne

1933 Le Roi Défunt, Thot et la Crue du Nil. In SAMUEL, A. B. — GREBAUT, Sylvain (eds.), *Egyptian Religion I/2*, 39–51.

EDEL, Elmar

1963 *Zu den Inschriften auf den Jahreszeitenreliefs der "Weltkammer" aus dem Sonnenheiligtum des Niuserre*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- EIDE, Tormod — HAGG, Tomas — PIERCE, Richard H. — TÖRÖK László (eds.)
1994 *Fontes Historiae Nubiorum, Textual Sources for the History of the Middle Nile Region Between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD, Vol I, From the Eighth to the Mid-Fifth Century BC*. Bergen: John Grieg AS.
- ERMAN, Adolf — GRAPOW, Hermann (Hrsg.)
1926–1931 *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache I–V*. Leipzig: C. Hinrich'sche Buchhandlung [= Wb].
- FAULKNER, Raymond O.
1996 *The Ancient Egyptian Coffin Texts I–III*. Oxford: Clarendon Press.
- GALAN, Jose M.
1999 The Egyptian Concept of Frontier. In MILANO, Lucio (ed.), *Landscapes: Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East II*. Geography and Cultural Landscapes, History of the Ancient Near East, Monographs 3. Padova: Sargon, 21–28.
- GARDINER, Alan H.
1935 *Hieratic Papyri in the British Museum I*. London: British Museum.
1937 *Late Egyptian Miscellanies, Bibliotheca Aegyptiaca VII*. Bruxelles: Edition de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth.
1947 *Ancient Egyptian Onomastica I, Texts*. London: Oxford University Press.
1950 The Baptism of Pharaoh, *Journal of Egyptian Archaeology* 36, 3–12.
- GAUTHIER, Henri
1925–1928 *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hieroglyphiques I–V*. Le Caire: Société Royale de Géographie d'Égypte.
- HOFFMEIER, James K.
2005 *Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- HORNUNG, Erik — KRAUSS, Rolf — WARBURTON, David A. (eds.)
2006 *Ancient Egyptian Chronology*. Handbook of Oriental Studies I/83. Leiden—Boston: Brill.
- JÉQUIER, Gustave
1940 *Le Monument Funéraire de Pepi II, Fouilles à Saqqarah III*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.
- KITCHEN, Kenneth A.
1979–1982 *Rameside Inscriptions: Historical and Biographical II–IV*. Oxford: Blackwell.
- KUENTZ, Charles M.
1925 La stèle du mariage de Ramses II (à Karnak). *Annales du service des antiquités de l'Égypte* 25, 181–238.

LEPSIUS, Carl R.

1849–1856 *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien, Tafelwerke III/5–6*. Berlin: Nicolaische Buchhandlung [= III/5–III/6].

LULL, José

2018 Ancient Egyptian Constellation of $\text{𓆎𓆏𓆑} \text{w}j\text{s}$ (Boat) and its link to Sagittarius in the Ptolemaic and Roman era. *Aula Orientalis* 36/2, 257–277.

NEUGEBAUER, Otto — PARKER, Richard A.

1969 *Egyptian Astronomical Texts III*. Providence—London: Brown University Press & Lund Humphries.

PECOIL, Jean-François

1993 Les sources mythiques du Nil et le cycle de la crue. *Bulletin de la Société de Géographie d’Égypte* 17, 98–110.

PRISKIN, Gyula

2019 The Constellations of the Egyptian Astronomical Diagrams. *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 12, 137–180.

REGEN, Isabelle

2015 Le faucon, $\text{rth} - \text{q}^{\text{b.t}}$ et le lever du soleil, Trois extraits inédits du Livre de Nout dans l’Assassif (TT 34, TT 33, TT 279). *Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 13, 217–246.

ROBERSON, Joshua A.

2012 *The Ancient Egyptian Books of the Earth*. Wilbour Studies in Egypt and Ancient Western Asia 1. Atlanta: Lockwood Press.

SETHE, Kurt

1906–1957 *Urkunden der 18. Dynastie*. Historisch-biographische Urkunden IV/1–20. Leipzig: J. C. Hinrich’sche Buchhandlung [= URK IV/1 — IV/20].

SHANLEY, Andrea J.

2015 *God of Confusion? An Examination of the Egyptian God Seth in New Kingdom Expressions of Royal Ideology*, PhD dissertation submitted to the Faculty of the James T. Laney School of Graduate Studies of Emory University. <https://etd.library.emory.edu/concern/etds/br86b378r?locale=en> (Letöltés dátuma 2023. 04. 01.)

SIDDAL, Luis R.

2010 The Amarna Letters from Tyre as a Source for Understanding Atenism and Imperial Administration. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 2/1, 24–35.

TE VELDE, Herman

1967 *Seth, God of Confusion: A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*. Leiden: Brill.

THIEM, Andrea C.

2000 *Speos von Gebel es-Silsileh: Analyse der architektonischen und ikonographischen Konzeption im Rahmen des politischen und legitimatorischen Programmes der Nach-amarnazeit: Teil 1. Text und Tafeln / Teil 2. Architektonische Pläne und Umzeichnungen.* Ägypten und Altes Testament 47. Wiesbaden: Harrassowitz.

VAN DER PLAS, Dirk

1986 *L'Hymne à la Crue du Nil.* Egyptologische Uitgaven IV/1–2. Leiden: Nederlands Instituut voor Het Nabije Oosten.

VON LIEVEN, Alexandra

2007 *The Carlsberg Papyri 8: Grundriss des Laufes der Sterne, Das Sogenannte Nutbuch.* CNI Publications 31. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

ZAGO, Silvia

2021 A Cosmography of the Unknown, The qbḥw (nṯrw) Region of the Outer Sky in the Book of Nut. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 121, 511–529.

Képek forrása (minden letöltés dátuma: 2023. 04. 01.)

1. ábra: <https://echoesofegypt.peabody.yale.edu/overview/map-cosmos>
2. ábra: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/549534>
3. ábra: ROSELLINI, Ippolito (szerk.) 1844 *I Monumenti dell' Egitto e della Nubia.* Monumenti del Culto 3. Pisa: Presso Niccolo Capurro <https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47d9-4737-a3d9-e040-e00a18064a99>
4. ábra: VON BOMHARD, Anne S. 2014 Le début du Livre de Nout. *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 7, 79–123.
5. ábra: LEPSIUS 1849–1856 <http://edoc3.bibliothek.uni-halle.de/lepsiuss/>
6. ábra: VON BISSING, Friedrich W. – KEES, Hermann 1922 *Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures.* Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften XXXII/1. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
7. ábra: SCHIFF-GIORGINI, Michaela 1998 *Soleb V: Le temple bas-reliefs et inscriptions.* Le Caire: IFAO
8. ábra: LEPSIUS 1849–1856 <http://edoc3.bibliothek.uni-halle.de/lepsiuss/>

„Igazság” és „Hazugság” vizei

Fröhlich Ida

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar

Rorate caeli desuper, et nubes pluant justum — „Harmatozzatok egetek onnan felülről, és a felhők ontsák az igazat” (Iz 45,8) — az adventi periódus Szűz Mária tiszteletére és a Jézus eljövetelére iránti vágy kifejezésére tartott hajnali miséinek (angyalmise, aranyos mise) bevezetője. A héber bibliai szövegben a *r'p*, 'csöpögni' gyök fejezi ki a harmat hullását az égből, a felhőkből pedig esőként folyik (*nzl*) az igaz (*šedeq*). De mit is jelent az „igaz”?

Az égből harmatozó és ömlő „igaz” lényegét a föld válasza tükrözi: az esőnek megnyíló földi megváltás (*jēša'*) gyümölcsözőzik, és igazságosságot (*šedaqah*) hajt, mivel mindezek Isten (YHWH) teremtményei. Az igaz (*šedeq*) egyenesen az isteni teremtőhöz tartozik, és a világ egyensúlyát, szabályos működését, a világban uralkodó jogszerűséget biztosító elvet jelenti. Ezt hintik és közvetítik a földre az égi vizek, a harmat és az eső; a föld pedig az életető víz hatására, a víz által hordozott tulajdonságoknak megfelelően azokból eredményeztethető cselekvést, vagyis megváltást és igazságosságot terem. Az égi eredetű víz tehát átadja az isteni tulajdonságot (*šedeq*) a földnek, a föld pedig a belőle sarjadó növénynek. A szövegben a víz tulajdonságát jelző *šedeq* és a növényben megtestesülő *šedaqah* között az angol fordítások nem tesznek jelentésbeli különbséget, mindkettőt „righteousness”-nek fordítják.¹ A magyar fordítás viszont az eredetiben szereplő két hasonló, de nem azonos jelentésű főnevet ugyancsak két főnévvel, az „igazság” és „igazságosság” szavakkal adja vissza. A gyök, amelyből a főnevek származnak, eredeti jelentése „egyenesnek lenni”, és alapvetően egy etikai normának való megfelelést jelent. Istenre vonatkoztatva pedig az igazságosság az isteni normákat jelenti, amelyek az emberi magatartás végső mércéi. A héber szöveg nem csak a *parallelismus membrorum* kedvéért használ szinonimákat.² Ha van köztük különbség az idézetben, hogy az első az isteni szférából eredő elvet, az „igazság”-ot jelenti, a második pedig a földön megvalósuló gyakorlatot, a konkrét működést, vagyis az „igazságosságot.” Ez utóbbi kifejezést használja a bibliai szöveg másutt is az igazságosság elvének gyakorlati megvalósulására. A *šedaqah* a világban jelenlevő egyensúlyt jelenti a földi élet elemei között; olyan világot, amelyben nincs törvényszegés, senki sem szegi meg az isteni eredetű törvény előírásait. A *šedaqah* a világban az emberi cselekvésben nyilvánul meg; fenntartása emberi feladat, amely elsősorban a királyra és a politikai vezetőkre hárul. Az igazságosság (*šedaqah*) sérüléseiről elsősorban próféták, törté-

¹ A *šedeq* 'justice, rightness', *šedaqah* pedig 'justice, righteousness' jelentésű a BDB 2010, 841–842 szerint.

² A *parallelismus membrorum* vagy gondolatpárhuzam az ókori keleti, így a héber verselés sajátossága, ugyanannak a gondolatnak kétszer vagy háromszor való megismétlése. A szinonim párhuzam ugyanazt a gondolatot ismétli más szavakkal. A szintetikus párhuzam — mint esetünkben — továbbvivő, a második tagmondat továbbfejleszti az előző mondanivalóját. A tagok párhuzama lehet ellentétes (antitetikus) jellegű is.

netírók közléseiből értesülhetünk, akik rendszeresen bírálják a társadalmi igazságtalanságok és az erőszak (harácsolás, vérontás) megnyilvánulásait, a kultusz helytelen formáit (kultikus vétségek), valamint a szexuális kicsapongásokat.³

Az igazság (*šedeq*) isteni elve tehát az égből eredő víz útján kerül a földre. Az isteni és a víz kapcsolatának gondolata megjelenik a Ter 1 jól ismert teremtéstörténetében is, ahol a világte-remtést megelőző őszállapotban a „vizek” jelenti az első princípiumot, amelyek fölött (ti. a vizek színe fölött) „Isten lelke (*rwḥ 'lhym*) lebegett (*mrhpt*)”. Isten a teremtés folyamatának első lépéseként kettéválasztja az őskáosz vizeit az „a vizek közepén keletkezzen szilárd boltozat, és alkosson válaszfalat a vizek között” mondattal (Ter 1,6). A boltozat az égbolt; a felső vizek az égbolt fölött helyezkednek el, és a harmat vagy eső formájában jönnek a földre, miként azt a bevezetőben idézett Izajás-szöveg is mondja. Az alsó vizek a földön levő vizek, a földből fakadó források, folyók és a földet borító tengerek. Eredete okán mindkét fajta víz valamilyen kapcsolatban van az isteni szellemmel (*rwḥ 'lhym*), amely szétválasztotta őket.

A két idézett forrás, Deutero-Izajás és Ter 1 (az ún. *Papi kódex*ből származó szöveg) mind-egyike a babiloni fogság (Kr. e. 6. század) utáni korból származik; ebben a korban élt a névtelen próféta, akinek művét az *Izajás könyvének* 40–55. fejezeteiben hagyományozott gyűjteményben olvashatjuk, és ebben a korban szerkesztették a bibliai elbeszélések élére állított szöveget is.⁴ A vízből eredő tudás az *Ószövetség*ben rendszeresen használt nyelvi metafora, és pedig nemcsak Izajásnál, hanem a *Zsoltárok könyvében* (Zsolt 72,6–8) is.

Az ismeretlen esszéus közösség irataiban, amelyeket 1947-ben és az azt követő években találtak a Wadi Qumran közelében levő barlangokban,⁵ kiemelt helye van a zsoltároknak és Izajásnak, és feltételezhetően ezek a művek kiemelt szerepet játszottak a közösség gondolkodásában és szellemi hagyományában is. Az iratok között legnagyobb példányszámban a *Zsoltárok* gyűjteménye található (összesen 30 példány), de Izajás gyűjteményének példányszáma sem sokkal alacsonyabb (összesen 19 példány).⁶ Utóbbi gyűjtemény fontosságát a könyvtárban mutatja, hogy egy teljes kézírata, a nagy Izajás-tekercs jó anyagra írt, rendkívül gondos írással készített kézirat (1QIsa^a), egyfajta „díszkiadás”.⁷ A kézirat a C14 módszerrel történt datálás alapján régebbi, mint a telep létrejötte, amely a Kr. e. 2. század közepére tehető. Éppen ezért feltételezhető, hogy a kéziratot a telepre érkezők hozták magukkal, akik között minden bizonynyal voltak papok.⁸ Ennek a próféta könyvnek hatása erősen érződik a qumráni könyvtárban talált műveken is, és pedig elsősorban a telep létrejötte előtt írt iratokon. Hasonlóképpen a telep megalapítása előtti időben állították össze a *Damaszkuszi irat* (CD) szövegét.⁹ Ebben a műben olvasható az irányzat kialakulása és a közösség létrejötte történetének egyedüli leírása, és ebben a szövegben található utalások a csoport helyzetére, ellenfeleire és ellenségeire, akiket a szöveg nem a saját neveiken, hanem az irányzat tagjait jelentő csoport körében alkotott ragad-

³ Például Amósz próféta a samariai előkelők és a Bétélben folyó kultusz ellen (Ám 3,9;15; 4,1–12), Nátán próféta Dávidnak Batsebával elkövetett bűne miatt (2Kír 12,1–15).

⁴ A forrásokról ld. BLENKINSOPP 1996: 99–100.

⁵ A közösségről és iratairól ld. DAVIES—BROOKE—CALLAWAY 2004.

⁶ FRÖHLICH 2000: 20.

⁷ Kiadása: BURROWS 1950.

⁸ A szövegről és datálásáról ld. JUSTNES 2014; JUSTNES 2020.

⁹ A mű összefüggő szövege két kora középkori kéziratban olvasható, ld. BROSHI 1992. A Qumránban talált kéziratok lefedik ezt a szöveget, azon kívül ún. halákai, vagyis jogi magyarázatokat tartalmaznak a mózesi törvény betartásáról. Magyar fordításukat ld. FRÖHLICH 2000: 49–97.

ványneveken (*sobriquets*) említ. Ezeket az elnevezéseket nem a *Damaszkuszi irat* szövege ihlette, hanem annál korábbi bibliai szövegek, és az elnevezések ezen bibliai szövegek interpretációinak eredményei. A *Damaszkuszi irat* szövegében zárvány jellegű elemeket jelentenek a bibliai idézetek és utalások, amelyek folyondárszerű szövevényként hatnak az olvasóra. Az idézetek nagy része a *Zsoltárok könyvéből* származik, de a szabadon fogalmazott részek szóhasználata is bibliai, és minden szó használatának külön jelentősége van. A nevek jelentős részének eredete jól azonosítható, és többségük Iz 28–30 szövege alapján született. A Hízeltő Dolgok Magyarázói elnevezést Iz 30,10 ihlette.¹⁰ A Gúnyolódó, aki Izraelnek „a hazugság vizeit csepegtette (*hytp lysr'l mymy kzb*)” (CD I, 14; VIII, 13) eredete a Gúnyolódók, akiket Iz 28,14 említ. A csepegtetésre utaló ige, valamint a Csepegtető elnevezés¹¹ (CD I, 19; VIII, 13) forrása viszont Ezékiel, Amósz vagy Mikeás próféta szövege lehet, akik a főnév alapját jelentő gyököt többször használják ’prófétál’, ’jövendöl’ jelentésben.¹² Ez utóbbi ellentéte, az Igaz Tanító (*moreh hasedeq*), aki „igazat csepegtet” a napok végén (CD VI, 11). A *moreh* elnevezést is megtaláljuk Izajás említett részében (Iz 30,20).¹³ A név a *yrh* gyökből származik, amelyhez több jelentés is kapcsolódik: ’félni’, a *yrh* 1 ’lőni’, ’dobni’; a *yrh* ’esni’, ’esőzni’; a *yrh* ’tanítani’. A *Damaszkuszi irat* értelmezése tudatosan él az azonos alakú, de különböző jelentésű gyökök nyújtotta lehetőségekkel, az ’esőzni’ és ’tanítani’ jelentések egybemosásával.

Izajás a *Damaszkuszi iratban* nem csak az egyes elnevezések forrásául szolgál. Az iratban feltűnnek a prófétai szöveg egyéb metaforái is a közösség történetével kapcsolatban. A közösség elődeit a szerző tévelygő juhokhoz hasonlítja (Iz 53,6), vakokhoz, akik az utat tapogatták (Iz 59,10) mintegy húsz éven át (CD I, 9–10). A jó és rossz elválasztása, a *Damaszkuszi irat* többször és többféle módon megfogalmazott alapkérdése ugyancsak közös igény a két műben (Iz 7,15). A közönséges érzékelés, a szem és fül számára felfoghatatlan isteni ítélet (Iz 11,3) érthetővé válik: a bevezető részben, az ún. *Toborzó iratban* vázolt helyes út követése a fül és a szem megnyitásával kezdődik a közösségbe belépők számára, akik így különleges tudás birtokosai lesznek (CD II, 2; II, 14).

Izajás könyvében a megújulásra többször is használt metafora a terméketlent termővé változtató víz képének megjelenése:

„Folyókat fakasztok a kopasz dombokon, és forrásokat a völgyek ölén. A pusztaságot tóvá változtatom, vizek forrásaivá a kiaszott földet. A sivatagban cédrust növesztek, akácot, mirtuszt és olajfát; a pusztában fenyőt ültetek, platánt és ciprust, egymás mellett.” (Iz 18,19)

„Mert vizek fakadnak a pusztában, folyóvizek a sivatagban. A száraz vidék tóvá változik, a szomszagos föld vizek forrásává.” (Iz 35,6–7)

¹⁰ „Mondjatok inkább hízelgő dolgokat (*nkhw*), prófétálatokat csalárdságokat (*hlqwt*)” (Iz 30,10).

¹¹ A *mytp* főnév a *ntp*, ’csepegtetni, prédikálni’ gyökből származik.

¹² Ez 21,2,7; vö. Ám 7,16; 9,13; Mik 2,6,11.

¹³ Izajás a prófétai könyvek között kiemelkedően sokat használja a gyököt az említett jelentéssel. Gyakori a használata a törvénykező részekben, Lev és MTörv könyveiben, és előfordul a bölcsességkönyvekben is (Jób 36,22; Péld 5,13). Megjegyzendő, hogy a mózesi törvényt jelentő Tóra, ’tanítás’ szó is ebből a gyökből származik.

A víz és ismeret motívumai együtt jelennek meg a messiási kor leírásában, amikor „a föld úgy tele lesz az Úr ismeretével, mint ahogy betöltik a vizek a tengert” (Iz 11,1–9). A *Damaszkuszi irat* ún. Kút-midrása a Szám 21,18 szövegét idézi, és interpretálja mint a tanítást a földből fel-törő víz metaforájával:

„A kút, amelyet vezérek ástak, a nép fejei fúrtak jogarukkal és botjukkal” (CD VI, 3–4)

„A kút — ez a Tóra; a kútásók — Izrael megtértjei, akik Júda földjéről mentek ki, majd Damaszkusz földjén laktak.”

A vezéreket az interpretáció az Istent keresőkkel azonosítja, a Jogart pedig a Tóra-magyarázóval, aki a közösség szellemi vezetője lehetett (CD VI, 4–7).

Izajás a lélek kiáradásának leírásában nem említi ugyan az esőt, csak annak eredményét, a víznek köszönhető termékenységet, és ismét csak az igazságosságot:

„És újra kiáradt ránk a lélek a magasból. Akkor a sivatag gyümölcsstermő kert lesz, a kert meg olyan, mint az erdő. Jog (*mišpat*) lakik majd a pusztaságban, és igazságosság (*šedaqah*) tanyázik a gyümölcsöskertben.” (Iz 32,15–16)

A vízzel mint termékenységgel és igazságossággal kapcsolatos idézetek a prófétai mű első részéből valók. A gyűjtemény második részét (Iz 40–55) író több, névtelen szerzőt közös néven Deutero- vagy Második Izajásnak nevezzük, akiknek műveit a fogság előtt élt prófétáival együtt hagyományozták.¹⁴ Ez a rész folytatja az első rész képeit. Víz és lélek kiáradása itt gyakran egyazon folyamatban egyesül, amely a föld termékenységéhez és az emberek boldogulásához vezet:

„Mert elárasztom vízzel a tikkadt mezőt, és bővízű patakokkal a kiaszott földet. Kiárasztom lelke-met utódaidra, és áldásomat gyermekeidre. Úgy sarjadzanak majd, mint a fű a forrás közelében, mint a fűzfák a vízfolyások mellett.” (Iz 44,3–4)

A szerző a már idézett „Rorate”-részben is növényi szimbolikával folytatja a harmatmotívumot: „Harmatozzatok, egek... nyílják meg a föld és teremjen üdvösséget, és sarjadjon vele szabadulás is. Én, az Úr hozom ezt létre, mind” (Iz 45,8). Az Izraelt vagy az igazságosságot jelképező hajtás visszatérő motívum a gyűjtemény harmadik részében, a Tritó-Izajásnak nevezett szerzőnél is (Iz 60,21b; 61,11). Az égi vízzel kapcsolatos lélek, a vízből nyert igazság és tudás motívumai mindhárom szerzőnél jelen vannak, és a növényi termékenység képei fokozatosan válnak a növényi hajtás képeivé. A növény-szimbolika egyébként egyike a *Damaszkuszi irat* alapmetaforáinak:¹⁵ „megbocsátott nekik [ti. a fogságba vitt népnek], és palánta gyökerét (*šwrš mṭ’it*) sarjasztotta Izraelből és Áronból” (CD I, 7). A növény, amely a fogságban jött létre, és amelyet átültettek a hazai földbe, hogy ott kivirágozzon, magát a visszatért közösséget jelké-

¹⁴ Ld. BLENKINSOPP 1996: 181–193.

¹⁵ Erről ld. SHOZO 1976; STUCKENBRUCK 2005; DACY 2013. A növényi szimbolikához ld. még SELZ 2014.

pezi.¹⁶ Noha a *Damaszkuszi irat* szövege csak a talaj javait említi, a metafora nem elválasztható az eső és az isteni szellemből fakadó igazság metaforájától. Ezek fényében nem egyszerűen kiviruló növényről van szó, hanem olyan növényről, amelyet az isteni lélekkel kapcsolatban álló víz táplált. A közösség mint növény tehát közvetlen kapcsolatban áll az isteni igazsággal mint életető forrással.

Hasonlóképpen különös, az istenivel kapcsolatban álló tulajdonságokkal rendelkeznek a földi, a földből fakadó vizek. A vizeknek ez a szerepe elsősorban a kinyilatkoztatással kapcsolatos. Az ezt említő források ugyancsak későiek, és a fogság idején (Kr. e. 6. század), illetve az azt követő perzsa korban (Kr. e. 5–4. század) keletkezettek. Ezékiel, a fogság prófétája, óriási változást képvisel a korábbi prófétai irodalomhoz képest. Próféciái műfajilag nem is tartoznak a klasszikus, fogság előtt prófécia műfajához, hanem látomások, amelyeket maga a szerző vagy egy égi személy (*angelus interpretis*) interpretál (Ez 40–48). A könyv élén álló látomás a Kebar „folyó” partján játszódik (Ez 1,3), a helyszín (ahol a próféta más látomásai is játszódnak (ld. Ez 3,15; 10,15; 43,3) és egyike a kevés azonosítható helynek, és egy nagyobb, hajózható csatornát jelöl. A Nippurból, I. Artaxerxész idejéből (Kr. e. 424) származó föliratok révén ismertté vált Nar kabari (nagy folyó) az a csatorna, mely Babilonnál lép ki az Eufráteszből. A látomás leírása nem jelöli ki a napszakot. Ezékiel a megnyílt eget látja, benne a négy lényt, amelyek az égi világ egészének mozgását irányítják, és látja a lények mellett levő kerekeket, amelyek peremén szemek vannak. A kerekeket a lények lelke, szelleme (*rwh*) hajtja. A kerekeken levő szemek feltehetően a csillagok és égitestek, a kerekek pántjai pedig az égen levő „sávok”, amelyeken az égitestek és csillagképek helyezkednek el (a mezopotámiai világkép három ilyen sávot, ösvényt ismer).¹⁷ A *Re'uyot Yehezkel* avagy Ezekiél látomásai című legkorábbi *merkava*-szöveg egyedülálló misztikus technikát ír le Ezékiel szövegével kapcsolatban.¹⁸ Ezékiel a Kebar folyó partján állva lefelé néz, és a fenti dolgokat látja a vízben tükröződve. Megnyílik előtte a hét égbolt, és látja a Szent Dicsőségét.¹⁹ Egyszerre láthatja a fenti égi világot és annak tükröződését a vízben, az alsó világban, és így láthatja a teljes égi köröket, amelyeket a kerékpántok összefognak. Ebben a felfogásban a víz kinyilatkoztató szerepe egyértelmű.

Kinyilatkoztató és jósló szerepe van a víznek egyes ószövetségi látomásokban is. *Dániel könyvének* arámi részében olvasható a 7. fejezet látomása a tengerből felbukkanó négy vadállatról. Az ég négy szele a Nagy Tenger ellen támad, és innen bukkannak fel egy időben a különböző állatok tulajdonságait egyesítő „vadállatok”, szörnyalakok (*Mischwesen*). Az állatok világbirodalmakat jelképeznek, amelyek a Mediterráneum medencéjének középső és keleti részén elterülő birodalmakként azonosíthatók a következőképpen: az oroszlán a Ptolemaida kori Egyiptom jelképe, a párdurc Rómáé, a medve a parthus birodalomé, a „negyedik vadállat”

¹⁶ A víz öntözti kert metaforája a *Hálaadások* (*Hodayot*) című gyűjtemény kompozícióiban is feltűnik. A költemények szerzőjének a közösség egyik vezetőjét tartják, akit Igaz Tanítónak nevezhettek. A forrás és példakép valószínűleg itt is Izajás próféta.

¹⁷ A kozmográfiáról ld. HOROWITZ 1998.

¹⁸ *Merkabah*, 'szekér' a korai zsidó miszticizmus egy iskolájának Kr. e. 100 és Kr. u. 1000 között létrejött művei, amelyek főként Ezékiel 1. fejezetének értelmezésén alapulnak. A művek egy csoportja, amelyeket a *hékalot*, 'paloták' néven ismerünk, égi paloták során tett utazásokról számolnak be, amelyek végső célja az Isten trónjához való felemelkedés.

¹⁹ Idézi GRUENWALD 2014: 168–169. A látomást látó víz mellett áll, ld. még: Dán 7,2–3; 8,2; 10,4–5; 4Ezdr 9(11)–11(13); 2Bár 21,1; 3Bár 2,1; vö. még 1Hen 13,7.

(amely vonásait részben az elefánttól kölcsönözte) a Szeleukida birodalom jelképe.²⁰ A József-történetben — amelynek keletkezése ugyancsak a viszonylag késői időre, a perzsa kora tehető — a fáraó álmait elbeszélő rész mindkét esetben említi, hogy a kövér és sovány tehének, illetve a dús és a kiaszott gabonakalászosok a Nílusból emelkednek ki (Ter 41).

A víz kapcsolata az istenivel más irodalmi példákban is megjelenik: *Henok első könyvének* hagyományában az özönvíz nemcsak büntetés, hanem egyben a Föld megtisztítása a Virrasztók és leszármazottaik bűnei miatt rajta esett tisztátalanságotól.²¹ Az *Exodus*ban leírt vöröstenegeri csoda jelenetében Isten maga mozgatja a vizet, és ő van jelen a Jordán kettéválása mögött is, amikor a nép a negyvenévi pusztai vándorlás után belép az ígért földjére. Ebben a forrásban a jelenetnek nincs más funkciója, mint az isteni jelenlét igazolása, hiszen itt nem meneküléstörténetről van szó. A próféták az eszkatologikus jövőt idézve a víz kiáradásáról prófétálnak, mely a bűnöktől megtisztít: „Azon a napon forrás fakad Dávid háza és Jeruzsálem lakói számára, hogy megtisztuljanak a bűntől és a tisztátalanságtól” (Zak 13,1). Hasonló próféciák olvashatók a megtisztulást hozó víz és Isten Lelkének kiáradásáról más forrásokban is.²²

Elhangzott, hogy a harmatnak és esővíznek a tudással és tanítással összekapcsolt elképzelése, valamint a víz kinyilatkoztató szerepéről író források mindegyike a fogság utáni, perzsa korból származik. A víznek az istenivel való kapcsolatáról kialakult elképzelés létrejöttében, illetve népszerűségében talán szerepe lehetett a „mezopotámiai kapcsolatnak,” az Éa istennel kapcsolatos mezopotámiai elképzeléseknek is, és az itteni, vízzel való megtisztítások szertartásai ismeretének (habár utóbbit csak királyokkal kapcsolatban ismerjük).²³ Éa a tudás és a földi vizek istene, palotája a tenger mélyén van. Az *apkalluk*, hal alakú lények a tudás közvetítői. A hellénisztikus kori babiloni tudós, Bérószosz szerint az emberiséget egy félig ember, félig hal alakú lény, Óannész tanította tudásra. A mezopotámiai kapcsolatnál természetesen nem valamiféle kölcsönzésre gondolok, hanem olyasféle folyamatra, amilyen pl. Ter 1–11 elbeszéléseinél játszódott le. Az elbeszélések mindegyikében jól felismerhetők a mezopotámiai mitológus-irodalmi motívumok. Ezek azonban nem kölcsönzések, hanem említésük tudatos reflexió eredménye. A bibliai szerzők ismerték a helyi irodalmi és mitológiai hagyományokat, és a helyi irodalom diskurzusában fogalmazták meg a saját világ- és történelemképüket, amelynek mondanivalója gyökeresen más volt, mint a mezopotámiaié. A víz tekintetében is saját képet láthatunk. Az ószövetségi irodalomban az isteni lélekkel első sorban az eső és a harmat áll kapcsolatban, legalábbis ezek említésével találkozunk leggyakrabban. A modell ehhez a képhez talán Szíria és Palesztina „esőztető” földművelése volt, függetlenül attól, hogy a szöveget író szerző hol működött (Ezékiel kétségkívül a diaszpórában, Deutero-Izajás pedig valószínűleg itt, két terület, a diaszpóra és az anyaország számára írva). A nyelvezet mindenképpen az anyaországi körülményekhez igazodott, tehát egy kánaáni rendszert tükröz.²⁴

²⁰ A történelmi azonosításokról ld. FRÖHLICH 1996: 69–77.

²¹ Magyar fordítása: FRÖHLICH—DOBOS 2009: 15–188.

²² Ez 36,24–28; Psal 51,9; 12, 13.

²³ REINER 1958.

²⁴ Az ugariti mítoszok megfogalmazásában Baál, a föld termékenységét biztosító viharisten Cáfón-hegyi palotája megépítése után a tetőzeten levő ablakon beömlő eső alakjában költözik be az épületbe, és biztosítja az emberek számára a föld termékenységét. Mítoszában Asztar, a harmat képviselője nem képes helyettesíteni Baált, mivel annak trónusára ülve „lába a zsámolyt nem érte el, feje a támlát nem érte el”, ld. MARÓTH 1986: 32–34, 42.

A víznek tulajdonított „igazsággal” és „igazságossággal” kapcsolatos elképzelések lehetnek a víznek tulajdonított egyéb jellegzetességek is. A víz az istenítélet eszköze, ezért rituálisan megtisztító szerepe sem választható el ettől. A víz rituálisan megtisztító szerepéről alkotott elképzelés általános az ókori kultúrákban, és ennek számos írásos és tárgyi emléke van. Az elképzeléssel kapcsolatban a fizikai megtisztítás analógiáját szokás idézni, azonban itt minden bizonnyal többről van szó, és a gyakorlat mögött a víz és isteni kapcsolatának a gondolata is meghúzódik. Az ószövetségi rituális megtisztítás bizonyos, ún. fizikai vagy természetes tisztátalanságokra vonatkozik, amelyek az emberi életben óhatatlanul előfordulnak. A rendszer ezeket mint az emberi testet elhagyó anyagokat (vér, menstruációs vér, spermium, a „leprának” nevezett pikkelyes hámleválás) vagy a test teljes dezintegrációját jelentő holttestet (a halotti tisztátalanság forrása) tisztátalannak minősíti.²⁵ A tisztátalanság a „profán” világában megtúrt, ám ott is megtisztulást igénylő dolog, a „szent” szféráját (szentély, az isteni jelenlét helye) azonban sérti, tehát azzal semmiképp nem érintkezhet. A „szent” területére csak megtisztulás után léphet a tisztátalanná vált személy. A megtisztulás eszköze a víz. A tisztátalanná vált személynek meg kell mosakodnia, és sok esetben ruháját is kimosnia. A rituális megtisztulási szertartás után estére válhat rituálisan tisztává. A halottat megérintő személy megtisztítása rutinszerűen történik; a „folyásban” (nemi szervekből eredő kóros folyás) szenvedő ember megtisztítása az ok megszűnése után lehetséges; hasonlóképpen a „lepra” gyűjtőnévű bőrbetegségek utáni megtisztítással. Ezeket „élő vízben” (*myym hyym*), azaz „folyó vízben”, vagyis állandó mozgásban levő vízben kell megtisztítani.²⁶ Minden más esetben a megtisztuláshoz vízben való megmosás szükséges; nem okvetlen folyó vízben, történhet akár edényből is.²⁷ A megtisztítás tehát nem föltétlenül jelent teljes alámerülést. A vízzel való megtisztulás terminusai a *rḥṣ*, a ’mosni, fürdeni’ és a *ṭbl*, ’mártani’. A megtisztítás egyéb eseteit azok az előírások jelentik a Tórában, vagyis a mózesi törvényekben, amelyek a papokat és a hívőket a vallási szertartásra alkalmassá tették (Szám 19,2–20; MTörv 23,10–12). A megtisztító élő víz lehet forrás, folyó vagy akár tengervíz. Ennek egyik irodalmi példája a bibliai Judit, aki a neve alatt szereplő könyv szerint a forrásban alámerüléssel tisztult meg (*baptizebat*, Vulg.) szabadító küldetése előtt, mielőtt a városát ostromló ellenséges ostromló vezért csellel megölte volna (Jud 12,7).

Az ókori Izrael területén a fogság előtti korból nincs régészeti bizonyíték a rituális mosdás céljait szolgáló intézményekre. A Második Szentély korában, a Kr. e. 1. évezred második felében azonban egy sor változás jelenik meg a terület régészeti képében. A Júdea, Galilea és Perea területén feltárt rituális fürdők száma ma ezer körül lehet, és számuk egyre nő, viszont nem találtak ilyeneket a pogány területeken, a Földközi-tenger partvidékén.²⁸ A *miqve* tehát fontos építészeti elem a zsidó jelenlét és identitás jelzésére.²⁹ A hellénisztikus kortól pedig ugyanezen

²⁵ A tiszta és tisztátalan ételekkel kapcsolatos előírások a Lev 11-ben és a MTörv 14-ben olvashatók. Az ember állapotaival kapcsolatos testi (fizikai) tisztátalanságok leírásának legnagyobb része Lev 11–17-ben és a Szám 19-ben olvashatók. Részletesen ld. FRÖHLICH 2002.

²⁶ A *Leviticus* előírásaihoz ld. MILGROM 2000; MILGROM 2001.

²⁷ KATZ 2012. Batseba tisztulási fürdője háza kertjében vagy tetőteraszán történik, és nem jelent teljes alámerülést (2Kirá 11,2–4).

²⁸ REICH 1995; REICH 1993; ADLER 2022: 61–66.

²⁹ Az elnevezés a *qwh*, az ’összegyűjteni’ gyökből származik.

területen görög, később római típusú fürdők sokasága jelent meg.³⁰ A görög fürdők a test-edzést, a rómaiak egyértelműen a kényelmet, a wellnesszt szolgálták. A zsidó *miqve* viszont a rituális megtisztulás színhelye volt. A leletekből az látszik, hogy a fizikai és a rituális megtisztulást a fürdők tulajdonosai összekapcsolták. A hellenizált hasmóneus uralkodók jerikói nyári palotájában például a görög típusú (szigorúan magán) fürdő mellett *miqve* is volt, és a rituális megtisztulás közvetítőit nem nélkülözték a heródesi paloták ugyancsak magánfürdői.³¹ A *miqve* pontos szabályait, előírásait csak a leleteknél későbbi, ún. rabbinikus korból ismerjük, a szabályok és az intézmény mögött rejlő elgondolás azonban feltehetően azonos volt a korábbi fürdők esetében is. A megtisztulást nem keverték össze a gyógyítással és a wellnesszel.

A magánhasználatú *miqvék* kora után a késői korban nagyobb közösség céljait szolgáló nyilvános *miqvéket* is azonosítottak.³² Ezeket olyan helyeken létesítik, ahol az ott végzett tevékenység miatt különös jelentősége volt a megtisztulásnak: sírok közelében, a halotti tisztátalanság eltávolítására. Olajligetek és olajsajtók közelében szintén feltártak rituális fürdőket, a folyadékokat ugyanis különös gonddal kellett kezelni, mivel a többi anyagnál jobban közvetítették a tisztátalanságot. A jeruzsálemi Templomdombon, a hajdani szentély körzetében talált *miqvék* egy másfajta koncepciót tükröznek; ezek a fürdők feltehetően extra megtisztulást nyújtottak a Templomba való belépés előtt.

A qumráni telepen, a temető közelében feltárt *miqve* a látogatók halotti tisztátalanságtól való megtisztításának céljait szolgálta. A temetőt egyébként alacsony, szimbolikus jelentőségű fal választotta el a teleptől, elkülönítve a halotti tisztátalanságot hordozó temetőt a „szent” területként felfogott telepétől.³³ A Qumránban feltárt átfolyó jellegű vízrendszerben, amely a vádiban ősztől tavaszig lezúduló esővizet volt hivatott összegyűjteni, több olyan medencét is találtak, amelyeket *miqvéként* lehetett azonosítani.³⁴ Némelyek közülük egyéni *miqve*, amelyben annyi víz lehet, amennyi egy embert ellep; ez megfelel a máig érvényes rabbinikus előírásoknak is. A telepen talált nagy, lépcsős medence viszont több ember megtisztulását szolgálhatta. A lépcső közepén máig látható cementezés a feltételezések szerint a lemenő megtisztulók és a följövő megtisztultak elválasztását szolgálhatta. Josephus leírása szerint az esszénus telep lakói naponta vettek tisztulási fürdőket reggeli teendőik és fizikai munkájuk végeztével, a közös étkezés előtt (A zsidó háború II.8.2–13). Ezeknek a fürdőknek a funkciója tehát eltért az addig ismerttől: nem valamiféle konkrét fizikai tisztátalanság utáni megtisztulás célját szolgálta, hanem rendszeres napi megtisztulásra használták.³⁵ A telepen talált iratok tanúsága szerint a telep lakói papi tisztaságban éltek, akik számára a bibliai előírások minden téren sokkal szigorúbbak voltak a közemberek számára előírtaknál, és extra megtisztulásokat kellett végezniük, hiszen a szentély területére csak tiszta állapotban léphettek. Hanna Harrington kitűnő elemzésben tárta fel, hogy a qumráni közösség tagjai ideáljuknak a *Leviticus* parancsait tekintették, amelyek a szentséghez való hasonulást írják elő:

³⁰ REICH 2018; SMALL 1987.

³¹ REICH 1988 a mások által *frigidarium*ként azonosított lépcsős medencéket *miqvéként* azonosítja. Ld. még VÖRÖS 2016.

³² WAHLDE 2013.

³³ ADLER 2009.

³⁴ REICH 2016: 414–424; REICH 1997.

³⁵ GALOR 2002.

„Én, az Úr vezettelek ki benneteket Egyiptomból, hogy Istenetek legyenek: legyetek szentek, mivel én is szent vagyok” (Lev 11,45);

„Legyetek szentek, mert én, az Úr, a ti Istenetek szent vagyok” (Lev 19,2),

tehát a vezető elv egyfajta *imitatio Dei* volt, amely a rituális tisztaságon kívül számos etikai előírást is magában foglalt.³⁶ A qumráni telep lakói nem vettek részt a jeruzsálemi szentély kultuszában — amint azt Josephus idézett leírásában állítja, az iratok tartalma pedig alátámasztja —, hanem magát a telepet tartották a szentély helyettesítésének. Mivel legalábbis egy csoportjuknak ez volt állandó tartózkodási helye, a telepen tartózkodóknak papi tisztaságban kellett élniük, amelyben azonosították a megszentelődést és a megtisztulást. A *Damaszkuszi irat* az irányzatot a fogságból visszatérők csoportjaként írja le, akik érvényesnek tekinthették Ezékiel szavait, akit az irányzat egyik szellemi elődjének számítottak:

„Kivezérellek benneteket a népek közül, összegyűjtelek minden országból és visszaviszlek saját földetekre” (Ez 36,24), majd így folytatja:

„Akkor majd tiszta vizet hintek rátok, hogy megtisztuljatok minden tisztátalanságtól, s minden bálványtól megtisztítalak benneteket. Új szívet adok nektek és új lelket oltok belétek, kiveszem testetekből a kőszívet és hússzívet adok nektek. Az én lelkemet oltom belétek és gondoskodom róla, hogy parancsaim szerint éljetez és szemetek előtt tartsátok törvényeimet és hozzájuk igazodjatok” (Ez 36,25–27).

A qumráni rituális fürdők célja nem korlátozható a rituális tisztátalanságtól való megszabadulásra, gyakorlatukkal az isteni lélekből való részesedést, szentséget reméltek, amelyet az égi eredetű, ciszternákban tárolt esővíz közvetített számukra.

Az izajási gondolat — az isteni lélek és víz kapcsolata — az *Újszövetségben* születik újjá, Jézus Jordánban való megkeresztelésének jelenetében. A keresztelés szó görög eredetije a *baptein* vagy *baptizein*, ’bemártani’ vagy ’bemeríteni’, ’valamit teljesen víz alá meríteni úgy, hogy a víz összezáródjon felette’ jelentésű ige; tehát egyértelműen alámerülést jelent. Jézus keresztelése azonban nemcsak ’a víz általi rituális megtisztítást’ jelenti, hanem a Szentlélek (*pneuma*, a *rwḥ* görög megfelelője) elnyerését is. A jelenet a szinoptikusoknál egybehangzóan szerepel: Jézus fölveszi a keresztiséget (imádkozik), megnyílik az ég, és a Szentlélek galamb alakjában leszáll rá. Az égből szózat hallatszik, „Ez az én szeretett Fiam, akiben kedvem telik.” Nem lehet véletlen, hogy az idézet éppen Deutero-Izajásból származik (Iz 42,1; Mt 3,13–17; Mk 2,9–11; Lk 3,21–22). A bizánci keresztény ábrázolások híven követik ezt a felfogást: a képeken mindig jelen van a Lélek is galamb formájában.

³⁶ HARRINGTON 2017. Egyébként a pogány fürdőkben álló istenszoborról is azt tartották, hogy átítatja az isteni szellem, ezért az *res sacra*. A rabbinikus kortól megjelenő nyilvános fürdőket zsidók, sőt rabbik is látogatták, és a fürdőkben folyó szakrális cselekedetek miatt a látogatást nem tiltották.

Felhasznált irodalom

ADLER, Jonathan

- 2009 Ritual Baths Adjacent to Tombs. An Analysis of the Archaeological Evidence in Light of the Halakhic Sources. *Journal for the Study of Judaism* 40/1, 55–73.
- 2022 *The Origins of Judaism. An Archaeological-Historical Reappraisal*. New Haven—London: Yale University Press.

BDB

- 2010 *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Ed. ROBINSON, Edward — BROWN, Francis — DRIVER, S. R. — BRIGGS, Charles A. Peabody, MA: Hendrickson.

BLENKINSOPP, Joseph

- 1996 *A History of Prophecy in Israel. Revised and Enlarged*. Louisville—London: Westminster John Knox Press.

BROSHI, Magen

- 1992 *The Damascus Document Reconsidered*. Jerusalem: Israel Exploration Society.

BURROWS, Millar (ed.)

- 1950 *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery I*. New Haven, CT: American Schools of Oriental Research.

DACY, Marianne

- 2013 Plant Symbolism and the Dreams of Noah and Abram in the Genesis Apocryphon. In Tzoref, SHANI — Young, IAN (eds.), *Keter Shem Tov. Essays on the Dead Sea Scrolls in Memory of Alan Crown*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 217–232.

DAVIES, Philipp R. — BROOKE, George J. — CALLAWAY, Philipp R.

- 2004 *Aholt-tengeri tekercek világa*. [Pécs]: Alexandra Kiadó.

FRÖHLICH Ida

- 1996 “Time and Times and Half a Time.” *Historical Consciousness in the Jewish Literature of the Persian and Hellenistic Eras*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- 2000 *A qumráni szövegek magyarul*. 2., javított és bővített kiadás, *Studia Orientalia* 1. Piliscsaba—Budapest: PPKE BTK — Szent István Társulat.
- 2002 A szent és a tisztátalan. Ószövetségi és hellénisztikus kori zsidó törvények. *Iskolakultúra* 12/1, 27–39.

FRÖHLICH Ida — DOBOS Károly Dániel (szerk.)

- 2009 *Henok könyvei*. Ószövetségi Apokrifek 1, Piliscsaba: PPKE BTK.

GALOR, Katharina

- 2002 Qumran's Plastered Installations. Cisterns or Immersion Pools? In OHLIG, Christoph — PELEG, Yehuda — TSUK, Tsvika (eds.), *Cura Aquarum in Israel*. Siegburg: DWhG, 33–45.

GRUENWALD, Ithamar

2014 *Apocalypticism and Merkavah Mysticism*. Second, Revised Edition, Leiden: Brill.

HARRINGTON, Hannah K.

2017 Accessing Holiness via Ritual Ablutions in the Dead Sea Scrolls and Related Literature, in Sacrifice, Cult, and Atonement. In WILEY, Henrietta L. — EBERHART, Christian A. (eds.), *Early Judaism and Christianity: Constituents and Critique*. Atlanta, GA: SBL Press, 71–95.

HOROWITZ, Wayne B.

1998 *Mesopotamian Cosmic Geography*. Mesopotamian Civilizations 8, Winona Lake: Eisenbrauns.

JUSTNES, Årstein

2014 The Great Isaiah Scroll (1QIsa a) and Material Philology. Preliminary Observations and a Proposal. In ZEHNDER, Markus (ed.), *New Studies in the Book of Isaiah*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 91–113.

2020 Hellenistic Variants: Old Greek Isaiah and Qumran 1QIsa^a. In TIEMEYER, Lena Sofia (ed.), *The Oxford Handbook of Isaiah*. New York: Oxford University Press, 192.

KATZ, Hayah

2012 „He shall bathe in water; then he shall be pure”. Ancient Immersion Practice in the Light of Archaeological Evidence. *Vetus Testamentum* 62/3, 369–380.

MARÓTH Miklós

1986 *Baal és Anat. Ugariti eposzok*. Prométheusz Könyvek. Budapest: Helikon.

MILGROM, Jacob

2000 *Leviticus 17–22*. The Anchor Yale Bible 3A. New York: Doubleday.

2001 *Leviticus 23–27: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible 3B, New York: Doubleday.

REICH, Ronny

1987 Greek Influence on the Construction of the first miqwa'ot (Jewish ritual baths) in Judea, in the 2nd century B.C.E. *Aram* 30, 317–323.

1988 The Hot Bath-House (balneum), the Miqweh and the Jewish Community in the Second Temple Period. *Journal of Jewish Studies* 39, 102–107.

1993 The Great Mikveh Debate. *Biblical Archaeology Review* 19/2, 52–53.

1995 The Synagogue and the Miqweh in Eretz-Israel in the Second-Temple, Mishnaic, and Talmudic Periods. In URMAN, Dan (ed.), *Ancient Synagogues I*. Leiden: Brill, 289–297.

1997 Miqwa'ot (Ritual Baths) at Qumran. *Qadmoniot* 30/1–2, 125–128.

2016 Some Notes on the Miqwa'ot and Cisterns at Qumran. In KILLEBREW, Ann E. — FASSBECK, Gabriele (eds.), *Viewing Ancient Jewish Art and Archaeology: VeHinnei Rachel, Essays in Honor of Rachel Hachlili*. Leiden—Boston, MA: Brill, 414–424.

2018 Greek Influence on the Construction of the First miqwa'ot (Jewish Ritual Baths) in Judea, in the 2nd century B.C.E. *Aram* 30, 317–323.

REINER, Erica

1958 The Series Bit rimki. A Review Article. *Journal of Near Eastern Studies* 17/3, 204–207.

SELZ, Gebhard J.

2014 Plant Metaphors: On the Plant of Rejuvenation. In GASPA, Salvatore et al. (eds.), *From Source to History: Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond*. Münster: Ugarit-Verlag, 655–667.

SHOZO, Fujita

1976 The Metaphor of Plant in Jewish Literature of the Intertestamental Period. *Journal for the Study of Judaism* 7, 30–45.

SMALL, David B.

1987 Late Hellenistic Baths in Palestine. *BASOR* 266, 59–74.

STUCKENBRUCK, Loren T.

2005 The Plant Metaphor in Its Inner-Enochic and Early Jewish Context. In BOCCACCINI, Gabriele (ed.), *Enoch and Qumran Origins*. Grand Rapids: Eerdmans, 210–212.

VÖRÖS, Győző

2016 Bathing and Immersing in Machaerus: The Herodian Royal Bathhouse and the Four Ritual Purification Baths (miqva'oth). *Liber Annuus* 66, 321–349.

WAHLDE, Urban C. von

2013 The Great Public Miqvaot at Bethesda and Siloam, the Development of Jewish Attitudes toward Ritual Purity. In CHRUPCAŁA, Daniel L. (ed.), *Late Second Temple Judaism, and their Implications for the Gospel of John, in Rediscovering John: Essays on the Fourth Gospel in Honour of Frédéric Manns*. Milano: Edizioni Terra Santa, 267–281.

A víz a világ vallásaiban

Schiller Vera

Semmelweis Egyetem, nyugdíjas előadó, ókortörténeti bölcsészdoktor

Vízre bízott csecsemők, víznek felajánlott szüzek

Ez a tanulmány a víznek tulajdonított hatalomról szól, amellyel megmenti, megmentheti a rábízottakat, és igazságot szolgáltat, ugyanakkor a víz pusztító erejétől való félelemről is hírt ad.

A világ több vallásában megjelennek olyan hőszok, akiket csecsemőkorban folyóra tesznek ki, és akik ezt túlélve fontos szerepet töltenek be népük életében, illetve más nézőpontból ez úgy hangzik, hogy számos kultúrában nagy szerepet betöltő hősről maradt ránk olyan hagyomány, hogy csecsemőkorukban — valamilyen egyszerű alkalmatosságban (kosárkában stb.) — folyóba tették őket, és túléltek a kitélt, megmenekültek.

Sarrukínt, aki Kr. e. 2340 és 2284 között uralkodott az általa alapított Akkád Birodalom felett, egy egyes szám első személyben megírt ál-önéletrajzi elbeszélés szerint az Euphratesre tette ki egy vízhatlanul lezárt kosárban anyja, Azupiranu városának *enitumja*, szűzi kötelességű magas rangú papnő, akinek fia rejtélyes nászból fogant. Az Akki, a vízmerítő által kifogott és felnevelt fiút később Istár emeli uralkodói hatalomra.¹ A bibliai Mózeset a Nílusra teszi ki anyja egy gyantával és szurokkal vízhatlanná tett gyékényládáscsákában.² A történetben olvasható magyarázat szerint Mózes nevének első tagja vizet jelent, és nevelőanyja, a fáraó lánya azért nevezi így, mert a vízből húzta ki.³ Romulust és Remust, Róma megalapítóit, a Tiberisre teszik ki teknőben (alveusban) nagybátyja utasítására.⁴ Tyistyu mordvin uralkodó az ellenfélnek tekintett, hetven évig meddő özvegy szülte csecsemőt tetteti ki a folyóra vasabroncsokkal megerősített tölgyfahordóban, akit azután a szomszéd ország uralkodója — miután alattvalói megmenekültek — utódjává nevez ki.⁵

A görög kultúrkörben minden mítoszvariánsban ládában teszi ki Akrisios (Argos uralkodója) lányát, Danaét Perseusszal.⁶ Az egyik mítoszvariáns szerint Aleos, Tegea királya lányát,

¹ Sarrukín legendája 1–21, 239, 400, ch 19/9; DHORME 1949: 91; LABAT 1939: 76–78; KALLA 1993: 16; LUCKENBILL 1917: 145–146; LIMET 1990: 169–172.

² Kiv 2,1–10.

³ Kiv 2,10; vö. SOUDA M 1347.

⁴ Livius: *Rerum Romanorum ab urbe condita* I, 4.

⁵ *Masztorava* X/5. ének, 349–351.

⁶ Apollodoros: *Bibliotheca* II, 4. 1; Simonides: *Poetae melici Graeci*, 237–323, fr. 38, 284–285; Aeschylus: *Perseis „fabula”*, 244; Euripides: *Danae „fabula”*, 690–691; Strabon: *Geographica* X, 5, 10. (487); Hyginus: *Fabulae* 63/2; Apollonios Rhodios: *Argonautica* IV, 1091–1092; *scholia in Apollonium Rhodium vetera* IV, 1091; Libanios: *Progymnasmata* II, Narrationes III.41 Περὶ Δανάης; *scholia in Lycophr.* 838; Lukianos Samosatensis: *Dialogi Marini* 12; *scholia vetera in Pindari Pythionicas* X, 72.a; Zenobius: *Paroemiographi* I. 41, 15–17, Ἀἰδοῦς

Augét Telephosszal,⁷ a brasiai-i mítoszvariáns szerint a Thébát alapító Kadmos Semelét a csecsemő Dionysossszal.⁸ Török-tatár kultúrkörben napsugártól fogant fiával terhes lányokat tesz ki apjuk: Altyn Bel lányát a kazah vagy kirgiz mítoszban aranyládában,⁹ Alamelik Körklit a tatár mítoszban szintén aranyládában,¹⁰ Alemeliket pedig a karacsaj mítoszban arannyal és gyémánttal díszített irányíthatatlan hajóban teszik ki.¹¹ Egy orosz, Puskinnál megőrzött mese szerint Szaltán cár csecsemő fiát egy hamisított levél következményeként anyjával együtt, hordóban teszik ki a vízre.¹²

A kultuszok szintjén érdekes az *Avesta* megállapítása, amely szerint a hűségesekek minden évben elviszik a Kasu-tóhoz (Kaszpi-tengerhez?) Nóröz, illetve Mihirján ünnepén (az őszi, illetve tavaszi napéjegyenlőség fesztiválján) lányukat, hogy fürödjének benne, mert hogy majdan közülük kerül ki az a három szűz, akiknek testét át fogja hatni a dicsőség, egyesülnek Zoroaster Anahita által megőrzött/megmentett magjával, és megszülik ezer-ezer évenként a megváltót, Zoroaster egy-egy fiát, akik mindegyike saját évezredének végén újra felvirágoztatja Zoroaster vallását.¹³

Más kérdés a folyókban menedéket találó hősnők mítoszainak története. Rea Silvia, Romulus és Remus anyja a Tiberisnek¹⁴ vagy az Anio folyónak lesz a felesége (Ovidius költeménye szerint itt talál menedékre),¹⁵ Narcsatka mordvin királynő a Moksa folyóban süllyed el menekülés közben, az eposz szerint azóta is visszavárják.¹⁶ Kaolinát, az Antillák-szigeti yumarri királynőt hegyből feltörő folyam ragadja el.¹⁷

A víz megmentőként való tisztelete másként is fontos eleme a vallásgyakorlatnak. A Tiberis nemcsak az ősi Vesta-szűznek nyújt menedéket, de végső esetben bíróként is lehet hozzá fordulni a Vesta-kultuszban. Egy Tuccia nevű Vesta-papnő – akit Livius kivonata szerint elítéltek incestus miatt¹⁸ – úgy védte meg becsületét (és életét), hogy egy Vestához címzett könyörgés után a Tiberisből szitával merített vizet, és az a szitában maradt. A részletesebb magyarázat szerint a megvádolt Vestalis ezt a Tiberis vizével teli szitát a pontifexek lábánál öntötte ki (Dionysios Halikarnassensis) a város alapításának 1109-edik évében (Plinius), tehát Kr. e. 230-ban.¹⁹ Egy másik hagyomány szerint Claudia Quinta, aki vagy házasságtöréssel vádolt matro-

κυνή; Athenaios: Δειπνοσοφισταί IX, 54 (396); Dionysios Halicarnassensis: *De compositione verborum* XXVI, 259–261 (430–436); Pherecydes: *Fragmenta* (Fragmenta Historicorum Graecorum I, 70–99) fr. 26; Eudocia augusta: *Violarium* XL, CCLVI, DCCLIX; *commentarii in Statii Thebaida* II, 220; Servius: *In Verg. Aeneidem* VII, 372. (II, 155); Malalas: *Chronographia* II, 11; GERNET 1982: 133; ROLDÁN 2010: 39–41; GUIRAND 1935a: 94; MOREAU 2006: 173; AÉLION 1986: 152.

⁷ Strabon: *Geographica* XIII. I, 69 (615); Pausanias: *Descriptio Graeciae* VIII. 4, 9; AÉLION 1986: 179; JOUAN 1966: 247; GERNET 1982: 133; MOREAU 2006: 174–175.

⁸ Pausanias: *Descriptio Graeciae* III, 24, 3; FENET 2016: 219; GUIRAND 1935a: 152; SÉCHAN—LÉVÊQUE 1966: 288.

⁹ KRAPPE 1938: 91; TRENCSENYI-WALDAPFEL 1981: 187–189; FRAZER 1922: X, 74; DOBROVITS 2010: 165–168.

¹⁰ DOBROVITS 2010: 165.

¹¹ DOBROVITS 2010: 171–173; VÁSÁRY 1972: 4 (Negyedik tudósítás), 10–12.

¹² Puskin: *Mese Szaltán cárról*, 91–106.

¹³ *Le Zend-Avesta*, XXII/II, Yt 13/XX (62), 112. jegyzet, 521–522, Yt 13/XXVII–XXVIII, 128–129: 266. jegyzet, 547–548, XXIV/III, ch, VI/1, LXXIX–LXXX; DARMESTETER 1883: II, 208–210.

¹⁴ Horatius: *Carmen* I, 2, 13–20; Statius: *Silvae* II, 1, 99–100; Servius: *In Verg. Aeneidem* I, 273 (I, 101).

¹⁵ Ovidius: *Amores* III, 6, 45–84; Servius: *In Verg. Aeneidem* I, 273 (I, 101).

¹⁶ *Masztorava* XII. ének, 398.

¹⁷ KÉRI 2003: 168–170.

¹⁸ Ep. Livius: *Rerum Romanorum ab urbe condita libri* 20.

¹⁹ Plinius Caius Secundus: *Naturalis historia* XXVIII, 2 (3), 12; Dionysios Halicarnassensis: *Antiquitatum Romanorum, quae supersunt* II, 69; Valerius Maximus: *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* VIII, 1, 5;

na, vagy incestusszal gyanúsított Vesta-papnő volt, úgy bizonyította tisztaságát Kr. e. 204-ben, hogy a Pessinusból érkező kis-ázsiai anyaistennő, Magna Mater hajóját csak ő tudta övével felvontatni a Tiberisen.²⁰ Vesta és a Tiberis kapcsolatára érdekes adatot szolgáltat még Zosimos is. Ismertet ugyanis egy olyan hagyományt, hogy Valesius, a Valerianusok Kr. e. 1. században élő őse fiai betegsége alakalmával leborult feleségével együtt Vesta (a görög szövegben Hestia) oltára előtt, és kérte őt, hogy fiai életéért cserébe fogadja el kettejük életét. Egy hang erre azt mondta, hogy egy helyen Tarentumban itasson a Tiberis vizéből fiaival, akik erre meggyógyultak.²¹

A tengerről való visszavárás a brit legendák hőse, Arthur történetének is része. A cambliani vagy salesbieres-i csata után 542-ben a haldokló Arthur – miután utódlását elrendezte – az exkaliburt beledobolja egy tóba (visszaadja a tóba), amelyért kinyúl egy kar, megforgatja, és eltűnik vele a mélyben. Arthur ezt meghívásnak veszi, a tengerpartra megy, ahová érte jön egy bárka Avallon szigetéről, amelyben testvére, Morgane fogadja őt. A kilenc szűz vezetője a szigeten tisztelettel fogadja, és biztosítja róla, hogy segítségével egy idő után meg fog gyógyulni. Van olyan hagyomány, amely azóta is visszavárta baj esetén Arthurt, aki ott a különleges szigeten azóta meggyógyult.²²

Ellenkező értelmű a folyónak, illetve tengernek felajánlott lányok mítosz- és kultuszköre. Ezekről ugyanis egyértelműen kiderül, hogy emberáldozatok. Japán mítosz szerint a Pi folyóban lakó nyolcfejű sárkánynak minden évben fel kellett áldozni egy hajadont. A nyolcadik évben Paya-Susa-No, a szélisten legyőzi a sárkányt, megöli, és elveszi a lányt, Kusi-Nada-Pimet feleségül, és Sugába költözik vele.²³ Kínában Vej fejedelemségben a Sárga-folyó, Huang-Ho szellemének (Ho-pónak) évente feleségül adtak egy szüzet. Menyasszonyi ruhában egy fel díszített tutajon ünnepélyes szertartás kíséretében lebocsátották a folyón. Ha a tutaj elmerült, az áldozatot elfogadottnak tekintették.²⁴ Cinben és Weiben évente egy lányt adtak feleségül a folyam kormányzójához, Su lakói pedig a Jangce istenéhez.²⁵ Ez utóbbi áldozatoknak egy mítosz szerint a Sut kormányzó Li Ping végül véget vetett, bika alakban legyőzve a folyó bika formájú megtestesülését (és egyúttal az éves áradásokat is szabályozta).²⁶ Állítólag volt egy hagyomány az ókori Egyiptomban a Nílusnak bemutatott szűzről az áradás előmozdításáért. Az arab hódítás idején Omar kalifa (634–644) a Nílus késleltetett áradása idején Amr-nak, Egyiptom meghódítójának (639–642) kérésére (nyilván 642 és 644 között), aki ezt a bemutatást feláldozásnak tekinti, amelyet nem akar teljesíteni, írt egy levelet a Nílusnak, amelyben

Augustinus: *De civitate Dei* X, 16, 2 (ez utóbbi szövegben nem hangzik el a Vestalis neve); CORNELL 1981: 34; LOVISI 1998: 719–720; PARKER 2004: 593; WILDFANG 2006: 85–86; GUIRAND 1935b: 188.

²⁰ Herodianos: *Ab excessu divi Marci libri octo* I, 11, 4–5; Ovidius: *Fasti* IV, 291–328; Suetonius: *Tiberius* 2/3; Appianos: *Romanorum historiarum quae supersunt* VII, 56; Lactantius: *Divinae Institutiones* II, 7, 12; Augustinus: *De civitate Dei* X, 16, 2; Flavius Claudius Iulianus imperator: Ἰουλιανοῦ Ἀυτοκράτορος εἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν (Himnusz az istenek anyjához) 2b–d; PARKER 2004: 590, 594; LABATE 2010: 229; BEARD-NORTH-PRICE 1998: 45.

²¹ Zosimos: *Historia nova* II, 1, 2.

²² Malory: *Arthur királynak és vitézeinek, a Kerek Asztal lovagjainak históriája*, III/IV, 2, 413–415; Map: Arthur király halála, 191–193; Geoffrey de Monmouth: *Vita Merlini* 908–940.

²³ Kodzsiki I, 18–20; OGDEN 2019: 42.

²⁴ VASZILJEV 1977: 64; RIFTYIN 1988: 404.

²⁵ MASPERO 1978: 179.

²⁶ RIFTYIN 1988: 420.

Allah nevében felszólítja az áradásra,²⁷ vagy más fogalmazás szerint Mustadi arról ír, hogy az arab hódítók akadályozták meg, hogy az áradás megindításáért a helyiek egy szüzet a vízbe vessenek.²⁸

Görög kultúrkörben inkább a tengernek vagy a tengerből kilépő szörnyeknek áldozatul kített szüzek szüzséje ismert. Legismertebb történet az aithiopiai Andromédáé, Kassiopeia és Kepheus király lányáé, akit szülei voltak kénytelenek feláldozni egy Poseidón által az országra szabadított tengeri szörnynek. Perseus megmenti az országot és a királylányt azáltal, hogy legyőzi a tengeri szörnyet, és elnyeri Androméda kezét, aki elkíséri őt — az aithiopiai menegző után — Seriphosra, majd Argosba.²⁹ Kevésbé ismert a Héraklés által megmentett Hésionéval — Laomedón trójai király lányával — kapcsolatos mítosz, akit apja Poseidónnak, illetve az általa küldött terményt és lakosokat elpusztító szörnynek áldoz egy jóslat szavára, Diodoros Siculus szerint sorstól kijelölve. A sziklához kötözött lányt Héraklés megmenti, elpusztítva a szörnyet.³⁰

Az itáliai Témessában a tengeri daimónnak évente feleségül adott szüzek története már évente bemutatott rituális gyakorlatra mutat. Eszerint egy Herosnak nevezett daimónnak adják feleségül delphoi jóslatra minden évben a legszebb szüzet. A 74. és 76. olimpia győztes ökölvívója, Euthymos megvív vele, visszaúzi a tengerre, és elveszi ünnepélyesen a megmentett lányt, és véget vet az áldozati rítusnak.³¹ Vagyis ennek a mítoszvariánsnak egyértelmű eleme a víztől és az azt képviselő szörnyetegtől való félelem és az is, hogy erre a kultuszgyakorlatra többé nincs szükség, egy herosz megszabadítja a közösséget ettől a nem önként vállalt kultuszgyakorlattól. Van adatunk egy férfi feláldozásáról is. Servius őrizte meg azt az adatot, hogy Idomeneus, Kréta királya, Deukalion leszármazottja Trójából hazatérőben egy tengeri viharban megesküdött, hogy feláldozza Poseidónnak az „első”-t, akit hazatérve meglát. Az általa elsőként Krétán meglátott élőlény a fia volt, akit vagy feláldozott, vagy fel akart áldozni, és ezért a nép elűzte őt.³²

Végezetül a víz kultikus tiszteletének fontos eleme a forrásokkal kapcsolatos kultuszgyakorlat és mítosz. Szertartásaikhoz a Vestalisok csak a Porta Capena közelében levő szent forrás, a fons Cameranium vizét használhatták, amelyhez naponta eljártak a Caelius-domb lábához, és a vízfordó edényt, a vas *futilét* kézben kellett tartani, nem lehetett letenni.³³ A delphoi jósláshoz hozzátartozik Kassotis, illetőleg Kastalia szent forrása, amely jóslatadás előtt az áhitat kezdetét jelentette Pythiának,³⁴ úgy, hogy megfürdött a Kastalia-forrásban, és

²⁷ LUDWIG 1937: 73, 169.

²⁸ KÁKOSY 2003: 26.

²⁹ Apollodoros: *Bibliotheca* II, 4, 3–4; Sophocles: *Andromeda* „fabula”, 331–333; scholia in Lycophr. 838; Lukianos Samosatensis: *Dialogi Marini* 14/3; Nonnos: *Dionysiaca* VIII, 100–103, XVIII, 295–305, XXV, 123–142; Libanios: *Progymnasmata* II, *Narrationes* III, 35, 36. Περὶ Κηφέως καὶ Περσέως (55–56); Pseudo-Eratosthenes: *Catasterismi* 15, 17; Philostratos: *Imagines* I, XXVIII (II, 336–337); Hyginus: *Fabulae* 64; Hyginus: *Astronomiae* II, 11, II, 31. (IX. X. XI. fig.); Ovidius: *Metamorphoses* IV, 706–764, V, 235–236; Eudocia augusta: *Violarium* CCLVI, DXXXVI; Aratus: *Phaenomena* 246–250; Malalas: *Chronographia* II, 11; SÉCHAN 1976: 148–155, 256–273; FLACELIÈRE 1960: 51; AÉLION 1986: 171–175; BELARDINELLI 2013: 65. 6. jegyzet; ROLDÁN 2010: 44; HUGHES 1991: 78; GUIRAND 1935a: 174; BALTÝ 1981: 98, 101–102; FONTENROSE 1959: 306.

³⁰ Apollodoros: *Bibliothéké* II, 5, 9; Homéros: *Ilias* XX, 145–148; Diodoros Siculus: *Bibliothecae historicae, quae supersunt* IV, 42, 2–7; SANTARCANGELI 1970: 29–30, 58; HUGHES 1991: 77–78.

³¹ Pausanias: *Descriptio Graeciae* VI, 6, 7–10; HUGHES 1991: 78; DELCOURT 1955: 122.

³² Servius: *In Verg. Aeneidem* III, 121 (I, 365), XI, 264. (II, 510).

³³ Servius: *In Verg. Aeneidem* XI, 339, (II, 520); TÓTH 2015: 8.

³⁴ Pausanias: *Descriptio Graeciae* X, 24, 7.

megnedvesítette a haját,³⁵ mielőtt leszállt a barlang forró mélységébe, illetve ivott a föld alatti Kassotis vizéből jóslatadás előtt.³⁶ Kolophon prófétája és a milétoszi szentélyben a Branchidák-tól származó prófétanő a szentély forrásából merítik jóslatukhoz az ihletet, mégpedig úgy, hogy a kolophoni próféta a föld alatti forrásból iszik, a milétoszi prófétanő pedig haját és lábát áztatva a forrás vízpáráját belélegezve várja az isteni kinyilatkoztatást.³⁷ Kasztusa, a mordvin mítosz hősnője Obraj védelmében egy vízhordó rúddal veri szét az ellenséges nagáj sereget, mikor nem hagyják, hogy anyjának vizet hozzon, és forrás mellé temetnék a hálás atyák, és egy öregasszony egy nyírfa erdei forrás vizével mosdatja meg és itatja meg, így kelti életre, és adja férjhez fiához.³⁸ Apollón pedig csak úgy tudja átvenni a delphoi jósdá feletti hatalmat — már a homéroszi *Apollón-himnusz* szerint is —, hogy forrásnál öli meg a jósdá előbbi sárkány-úrnőjét,³⁹ és a forrást (általában Dirké forrását) őrizte az a sárkány, akit Kadmos Athéné segítségével ott megölt, és elvetette fogait, hogy kinőjön belőlük a sárkányfogvetemény nemzetsége, és így velük megalapíthassa Thébait. A sárkányt megölő Kadmosnak vezekelnie kell egy évig Arésnál, a sárkány uránál, de a vezeklési év lejártával megkapja Harmóniának, Arés és Aphrodité lányának kezét, és így lesz az általa megalapított Thébai első királya.⁴⁰ Thébaiban egy másik forrásnak, az Isménion felettinek is sárkány volt az őrzője szintén Arés utasítására.⁴¹

Több kultuszkörben szerepel tehát a folyamra bízott csecsemők mítoszköre, akiket azonban a víztől biztonságosan elzárt ládában, hordóban, kosárban hagynak magukra. Egy esetben a Kasu-tó már fogamzás előtt ad menedéket jövődő megváltóknak. Ezt kiegészítő mítosz, amikor a nem kívánt gyermeket váró anyákat, illetve anyákat nem kívánt gyermekkel együtt bíztak a hullámokra, itt már inkább tengerre, még mindig elsüllyedés ellen biztosítva, de arról is gondoskodva, hogy a kitett anya maga ne tudjon szabadulásáért cselekedni. Mind a két variánsnak közös következménye, hogy az így kitett gyermek megmenekül, és később magas funkciót ér el. A víz, általában folyam végső menedéket is adhat üldözöttnek, és igazságos bíróként különleges esetben felmentést ad az igazságtalanul elítéltnak.

Ezzel ellentétben azoknak a szűzlányoknak a mitikus szüzséje, akiket áldozatnak jelölnek és adnak folyóknak, tengerszorosnak vagy a tengerben lakó sárkánynak, daimónnak. Ennek a kegyetlen kultusznak azonban több kultuszkör gyakorlata szerint is véget vet egy hős, megmentvén az áldozatot és véget vetve a rítusnak. A források tisztelete pedig mindenképp része marad a kultikus gyakorlatnak.

³⁵ *Scholia graeca in Eur. Phoinissas* 222, 224; JOST 1992: 223; DELCOURT 1955: 50; PERSIER 2019: 157–158; ROUX 1976: 147; PARKE–WORMELL 1956: I, 31.

³⁶ Lukianos Samosatensis: *Bis accuratus* 1; Lukianos Samosatensis: *Heromotimus* 60; DELCOURT 1955: 50–51; DES PLACES 1969: 41; PERSIER 2019: 157; ROUX 1976: 136–145.

³⁷ Iamblichos: *De mysteriis* III, 11, 127–128.

³⁸ *Masztorava* XIV ének, 414–418.

³⁹ Homéros: *I. Apollón-himnusz* 300–306, 355–374; OGDEN 2019: 43.

⁴⁰ Aeschylos: *Heten Théba ellen* (Ἑπτα ἐπὶ Θήβας) 412–414, 473–474 (csak a sárkányfogveteményből támadt nemzedékről szól); Euripides: *Oltalomkérők* (Ἰκέτιδες) 578–579; Euripides: *Héraklés* (Ἡρακλῆς) 4–7; Euripides: *Phoinikiái nők* (Φοίνισσαι) 657–675, 818–823, 930–936, 1061–1067; Euripides: *Iphigeneia Auliszban* (Ἰφιγένεια ἢ ἐν Αὔλιδι) 253–258; Euripides: *Bakkhánsnők* (Βᾶκχαι) 263–264; Palaiphatos: *Περὶ ἀπίστων* III (VI) (vezekléstről itt nem esik szó); Apollonios Rhodios: *Argonautica* III, 1178–1187; Pausanias: *Descriptio Graeciae* IX, 5, 2, IX, 10, 1; Apollodoros: *Bibliotheca* III, 4, 1; Herakleitos: *Περὶ ἀπίστων* XIX, 73–87; *scholia in Dionysium Periegetem* 391; Nonnos: *Dionysiaka* 4, 349–399; Ovidius: *Metamorphoses* III, 28–94, 101–132; Hyginus: *Fabulae* VI; VIAN 1963: 22–23, 46–47, 94, 108–113; SÉCHAN–LÉVÊQUE 1966: 246; FONTENROSE 1959: 306–307; OGDEN 2019: 44–45; FRANGOULIS 2013: 179.

⁴¹ Pausanias: *Descriptio Graeciae* IX, 10, 5.

A vízre, folyóra, tengerre bízott gyermekek tehát a vizet mint bírót tisztelik, a neki felajánlott áldozatok a tőle való félelmet mutatják (amit azonban a mítoszok szintjén feloldottnak tekintenek), a források iránti kultuszok pedig megfestik a város vizével való szoros kapcsolatot.

Felhasznált irodalom

SZAKIRODALOM

AÉLION, Rachel

1986 *Quelques grands mythes héroïques dans l'oeuvre d' Euripide*. Paris: Les Belles Lettres.

BALTY, Jean Ch.

1981 Une version orientale méconnue du mythe de Cassiopée. In KAHIL, Lilly — AUGÉ, Christian (éd.) *Mythologie Gréco-romaine, mythologies périphériques*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 95–106.

BEARD, Mary — NORTH, John — PRICE, Simon

1998 *Religions of Rome*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

BELARDINELLI, Anna Maria

2013 Aristofane e la Medea di Euripide. *Dionysus ex machina* 6, 63–84.

CORNELL, Tim

1981 Some observations on the „crimen incesti”. In TORELLI, Mario et al. (éd.) *Le delit religieux dans la cité antique*. Roma: École Française de Rome, 27–37.

DARMESTER, James

1883 Mythologie et légende. In DARMESTER, James: *Études iraniennes*. Paris: F. Vieweg, tome 2, 185–284.

DELCOURT, Marie

1955 *L'oracle de Delphes*. Paris: Payot.

DES PLACES, Édouard

1969 *La religion grecque. dieux, cultes rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*. Paris: Édition Picard.

DHORME, Édouard

1949 *Les religions de Babylonie et Assyrie*. Paris: Presses Universitaires de France.

DOBROVITS Mihály

2010 A toronyba zárt leány. In DOBROVITS Mihály: *Vámbéryval a harmadik évezredben*. Dunaszerdahely: Liliium Aurum, 161–175.

FENET, Annick

2016 *Les dieux olympiens et la mer: espaces et pratiques cultuelles*. Rome: École française de Rome.

FLACELIÈRE, Robert

1960 *L'amour en Grèce*. Paris: Librairie Hachette.

FONTENROSE, Joseph

1959 *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Berkeley — Los Angeles — London: University of California Press.

FRANGOULIS, Hélène

2013 Annonces et présages chez Nonnos ou le destin annoncé de Cadmos. In LAURITZEN, Delphine — TARDIEU, Michel (éd.) *Le voyage des légendes*. Paris: CNRS Éditions, 179–189.

FRANKFORT, Henri

1948 *Kingship and the Gods: a Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago—London: University of Chicago.

FRAZER, James George

1922 *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* X. London: Macmillan Press.

GERNET, Louis

1982 *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Flammarion.

GUIRAND, Felix

1935a Mythologie grecque. In GUIRAND, Felix (éd.) *Mythologie générale*. Paris: Larousse, 74–178.

1935b Mythologie Romaine. In GUIRAND, Felix (éd.) *Mythologie générale*, Paris: Larousse, 179–189.

HUGHES, Dennis D.

1991 *Human sacrifice in Ancient Greece*. London—New York: Edition Routledge.

JOST, Madeleine

1992 *Aspects de la vie religieuse en Grèce*. Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur.

JOUAN, François

1966 *Euripide et les légendes des Chants cypriens. Des origines de la guerre de Troie à l'Iliade*. Paris: Les Belles Lettres.

KÁKOSY László

2003 *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Budapest: Osiris Kiadó.

KALLA Gábor

1993 *Mezopotámiai uralkodók*. Budapest: Kossuth Kiadó.

KÉRI András

2003 *Indiánok világa I. Az azték naptár – Az Antillák népe*. Budapest: Anno Kiadó.

KRAPPE, Alexandre Haggerty

1938 *La genèse des mythes*. Paris: Payot.

LABAT, René

1939 *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*. Paris: Adrien-Maisonneuve.

- LABATE, Mario
2010 *Passato remoto. Età mitiche e identità augustea in Ovidio*. Pisa—Roma: Editore Fabrizio Serra.
- LIMET, Henri
1990 Aspect mythique de la royauté en Mésopotamie Sargon l’Ancien et Cyrus le Grand. In JOUAN, François — MOTTE, André (éd.) *Mythe et politique actes du colloque de Liège, 14–16 septembre 1989*. Paris: Les Belles Lettres, 167–179.
- LOVISI, Claire
1998 Vestale, incestus et juridiction pontificale sous la République romaine. *Mélanges de l’École française de Rome: Antiquité* 110/2, 699–735.
- LUCKENBILL, Daniel David
1917 On the Opening Lines of the Legend of Sargon. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 33/2, 145–146.
- LUDWIG, Emil
1937 *A Nílus Egyiptomban*. (Ford. Csánk Endre.) Budapest: Athenaeum Kiadó.
- MASPERO, Henri
1978 *Az ókori Kína*. (Ford. Csongor Barnabás.) Budapest: Gondolat Kiadó.
- MOREAU, Alain
2006 *La fabrique des mythes*. Paris: Les Belles Lettres.
- OGDEN, Daniel
2019 The waters of Daphne or The drakōn source again. *Les Études classiques* 87, 41–63.
- PARKE, Herbert William — WORMELL, Donald Ernest Wilson
1956 *The Delphic Oracle*. Oxford: Blackwell.
- PARKER, Holt N.
2004 Why Were the Vestals Virgins? Or the Chastity of Women and the Safety of the Roman State. *The American Journal of Philology* 125, 563–601.
- PERSIER, Amélie
2019 De l’éloquence et des dangers de l’eau à Delphes. *Les Études classiques* 87, 151–170.
- RIFTYIN, B.
1988 Kínai mitológia. In TOKAREV, Szergej Alexandrovics (szerk.), *Mitológiai enciklopédia* II, Budapest: Gondolat Kiadó, 385–456.
- ROLDÁN, Minerva Alganza
2010 L’eroe, la madre e l’arca. *Quaderni del Ramo d’Oro* 3, 37–46.
- ROUX, Georges
1976 *Delphes. Son oracle et ses dieux*. Paris: Les Belles Lettres.
- SANTARCANGELI, Paolo
1970 *A labirintusok könyve*. (Ford. Karsai Lucia.) Budapest: Gondolat Kiadó.

SÉCHAN, Louis

1967 *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*. Paris: Champion.

SÉCHAN, Louis — LÉVÊQUE, Pierre

1966 *Les grandes divinités de la Grèce*. Paris: Boccard.

TÓTH Orsolya

2015 A víz szerepe a római vallásgyakorlatban. In SZONDA Iván (szerk): *A víz szakralitása, vallási terek, vallási migráció és a vízkultusz*. Debrecen: Debreceni Egyetem Történelmi Intézete, 7–13.

TRENCSÉNYI-WALDAPFEL Imre

1981 Danaé mítosza keleten és nyugaton. In TRENCSÉNYI-WALDAPFEL Imre: *Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 177–215.

VÁSÁRY István

1972 *Ó-Gyallai Besse János kaukázusi tudósításai*. Budapest: Kőrösi Csoma Társaság.

VASZILJEV, Leonid Sergeevic

1977 *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. (Ford. Kovács Zoltán.) Budapest: Gondolat Kiadó.

VIAN, Francis

1963 *Les origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes*. Paris: Klincksieck Librairie.

WILDFANG, Robin Lorsch

2006 *Rome's Vestal Virgins*. London—New York: Edition Routledge.

FORRÁSOK, FORRÁSKIADVÁNYOK

Aeschylus *tragediae septem et perditarum fragmenta*, Parisiis: Firmin Didot, 1842.

Apollodoros: *Bibliothecae Fragmenta Historicorum Graecorum* (FHG) Parisiis Firmin Didot, 1841, I. 104–179.

Apollonios Rhodios: *Argonautica* I–III. Paris: Les Belles Lettres, 1974, 1980, 1981.

scholia in Apollonium Rhodium vetera. Berolini: Apud Weidmannos, 1958.

Appianos Alexandrinus: *Romanorum historiarum quae supersunt*. Parisiis: Firmin Didot, 1840.

Aratus: *Phaenomena*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Athenaios: *Δειπνοσοφισταί* I–III. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1887–1890.

Augustinus: *De civitate Dei*. Stuttgartiae: in aedibus Teubneri, 1981.

Diodoros Siculus: *Bibliothecae historicae, quae supersunt* I–II. Parisiis: Firmin Didot, 1842, 1845.

Dionysios Halicarnassensis: *De compositione verborum*. Lipsiae: Libraria Weidmannia, 1808.

Dionysios Halicarnassensis: *Antiquitatum romanorum, quae supersunt* I–IV. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1885, 1888, 1891, 1905.

scholia in Dionysium Periegetem. *Geographi Graeci Minores* II. Parisiis: Firmin Didot, 1861. 427–457.

- Pseudo-Eratosthenes: *Catasterismi. Mythographi Graeci* III/I. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1897.
- Eudocia augusta: *Violarium*. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1880.
- Euripides: *Tragoediae* I–IV. Cambridge (Massachusetts)–London: Loeb Classical Library, 1958, 1959, 1962.
- Euripides: *Perditarum fabularum fragmenta*. Parisiis: Firmin Didot, 1846.
Scholia graeca in Euripidis tragoedias I–IV. Oxonii: Dindorfius, 1863.
- Geoffrey de Monmouth: *Vita Merlini*. Parisiis: Firmin Didot, 1837.
- Herakleitos: Περὶ ἀπίστων *Mythographi Graeci* III/II. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1902, 73–87.
- Herodianos: *Ab excessu divi Marci libri octo*. Lipsiae sumptibus et typis Teubneri, 1855.
- Hieronymos: *Adversum Iovianum Patrologiae cursus completus*. Hieronomi vol II. Parisiis, 1845. 211–338.
- Homeros: *Ilias*. In *Homeri carmina et cycli epici reliquiae*. 1–294. Parisiis: Firmin Didot, 1837.
Scholia graeca in Homeri Iliadem vol. I–V. Berolini De Gruyter, 1969, 1971, 1974, 1977, 1983.
- Hymni Homerici. In *Homeri carmina et cycli epici reliquiae* 529–576. Parisiis: Firmin Didot, 1837.
- Horatius: *Opera omnia — Összes versei*. Budapest: Corvina Kiadó, 1961.
- Hyginus: *Fabulae Lugduni Batavorum* in aedibus Sythoff, 1963.
- Hyginus: *De astronomia* (Hygin: L’Astronomie) Paris: Les Belles Lettres, 1983.
- Iamblichos: *De mysteriis* (Jamblique: Les mysteres d’Egypte) Paris Les Belles Lettres, 1989.
- Iulianos imperator (Apostata): Ἰουλιανοῦ Ἀυτοκράτορος εἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν (Himnusz az istenek anyjához). Pécs: Disciplina, 2017.
- Ko-dzsi-ki „Régi történetek Feljegyzései”*. (Ford. Kazár Lajos.) Sydney Magyar Történelmi Társulat, 1982.
- Lactantius: *Divinae institutiones*. Paris: Cerf. 1986.
- Libanios: *Progymnasmata*. In Libanios: *Opera* VIII. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1915.
- Livius: *Rerum Romanorum ab urbe condita*. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1852–1854.
- Livius: *Periochae omnium librorum*. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1910.
- Lucianos Samosatensis: *Opera* I–III. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1876–1883.
- Lycophron: *Alexandra et scholia in Lycopr*. Berolini: apud Weidmannos, 1958.
- Malalas Ioannes: *Chronographia*. Berolini: De Gruiter, 2000.
- Malory Thomas: *Arthur királynak és vitézeinek, a Kerek Asztal lovagjainak históriája*. (Ford. Tellér Gyula.) Budapest: Háttér Kiadó, 1996.
- Map Gautier: *La mort du roi Arthur*. Paris: Champion, 2007. (Magyarul *Arthúr király halála* Szalai Virág [ford.] Budapest: LHarmattan — Könyvpont Kiadó, 2018.)
- Masztorava*. SARONOV, Alexandre (összeállít.), Dugantsy Mária (ford.) Budapest: Európai Folklór Intézet — LHarmattan Kiadó, 2010.
- Nonnos Panopolitanos: *Dionysiaca*. Berolini: Apud Weidmannos, 1959.
- Ovidius: *Amores*. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1907.
- Ovidius: *Fasti*. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1924.
- Ovidius: *Metamorphoses*. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1919.

- Palaiphatos: Περὶ ἀπίστων. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1902.
- Pausanias: *Descriptio Graeciae*. Parisiis: Firmin Didot, 1845.
- scholia vetera in Pindari carmina* I–III. Stuttgartiae–Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1997.
- Pherecydes: Fragmenta. In *Fragmenta Historicorum Graecorum* (FHG) I. Parisiis: Firmin Didot, 1841, 70–99.
- Philostratos Flavius: Imagines. In Philostratos: *Opera* II. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1870–1871.
- Plinius Caius Secundus: *Naturalis historia* I–V. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1875.
- Puskin: Mese Szaltán cárról. (Ford. Kormos István.) In *Puskin válogatott költői művei*. Budapest: Európa Kiadó, 1964, 699–726.
- Sarrukín legendája. In HARMATTA János (szerk.), *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Budapest Tankönyvkiadó, 1965, 99–100.
- Servius: *In Vergilii carmina commentarii* I–III. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1881, 1884, 1887, 1902.
- Simonides: Fragmenta In PAGE, D. L. (edidit), *Poetae melici Graeci*. Oxford University Press, 1962, 237–323.
- Sophocles: *Tragoediae septem et perditarum fragmenta*. Parisiis: Firmin Didot, 1842.
- Stadius: *Opera et commentarii* I–III. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1884, 1898, 1900.
- Strabon: *Geographica*. Parisiis: Firmin Didot, 1853.
- Suidae lexikon*. Ed. Adler, Ada I–V. Leipzig: in aedibus Teubneri, 1928–1938.
- Suetonius: Duodecim Caesares. In Suetonius: *Omnia opera*. I. 1–478. II. 1–418, Parisiis: Hase, 1828.
- Valerius Maximus: *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* (Faits et dits memorables). I–III. Paris: Panckoucke, 1834–1835.
- Le Zend-Avesta*. Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique par Darmesteter, James I–III. Paris: Annales du Musée Guimet, 1960.
- Zenobius: Paroemiographi. In Leutsch, E. L. et Schneidewin, F. G. (szerk.): *Corpus paroemiographorum graecorum* I. Gottingae: Apud Vandenhoeck et Ruprecht, 1839, 1–173.
- Zosimos: *Historia nova* (Histoire Nouvelle). Paris: Les Belles Lettres, 2000.

Víz, nőiség, szinkretizmus: a Bībī Šahrbānū szentély története Iránban

Sárközy Miklós

Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar

A posztszászánida Irán iszlamizációja

Az iszlám hódítás utáni iráni vallástörténet két legfontosabb jellegzetessége, a 7. és a 13. század közötti hosszú és lassú átmenet, melynek során a régi szászánida¹ állam (Kr. u. 224–651) lakossága fokozatosan az iszlám valamelyik ágához csatlakozott. Az iráni lakosság iszlamizációjának folyamata lassú, tartományonként változó ritmusú volt, melynek részletei nem teljesen jól ismertek. Az iszlamizáció folyamata a 8. század második felében gyorsult fel az iráni tartományokban. A konverziós folyamatok felgyorsulásában jelentős szerepet játszhatott az Abbászida Kalifátus megszületése 750-ben, mely — mint ismert — jelentős iráni etnikai támogatást élvezett, s az új dinasztia adminisztrációjában tömegével jelennek meg az irániak, akiktől a kalifátus két dolgot várt el: az iszlamizációt és az arab nyelvűséget. Mindez magával vonta az iráni elitek, a vidéki *dihqān*ok, *dabīr*ok,² a szászánida társadalom túlélő, helyben maradt vidéki eliteinek fokozatos áttérését az iszlámra.

A folyamat azonban aligha mehetett végbe erőszak nélkül, ám a 9. század végére, 10. század elejére az iszlám egyértelműen domináns vallássá kezdett válni az Abbászida Kalifátuson belül. Mindezt az is alátámasztja, hogy az Abbászida Birodalom rohamos hanyatlása nem idézett elő zoroasztriánus vallási reneszánszot 900 körül az iráni területeken. Az Abbászidákat felváltó helyi dinasztiák, a Számánidák, Szaffáridák, Bújidák mind helyi iráni etnikai háttérrel rendelkeztek, öntudatosan patronáltak helyi kulturális hagyományokat, olykor meglehetősen arabellenes nézeteknek is teret engedtek, de komolyan egyetlen abbászida utódállamban sem merült fel a zoroasztriánus vallás restaurációja. Mindez egy mélyre ható és sikeres iszlamizáció hatását sugallja a korabeli Iránban.

Úgy tűnik azonban, hogy az iszlamizáció sikerének titka a szinkretizmus volt, másképpen fogalmazva, az iszlám gyors terjedését segíthette annak rugalmassága, nyitottsága a helyi iráni kultuszok, hagyományok iránt, bizonyos iráni elemek beemelése az iráni iszlám keretei köré, akár szunnita, akár valamilyen síita iszlámfelfogást nézünk. Az iszlám elfogadását a perzsa

¹ A keleti (arab, perzsa) nevek átírásánál az egyszerűsége töreksem, a magyarban már huzamosabb ideje meghonosodott neveket magyaros átírásban közlöm, más, ritkábban használt nevek esetében tudományos átírást alkalmazok.

² A *dihqān* annak a késő szászánida vidéki nemesség elnevezése volt, amely nagy tömegekben túlélte az arab hódítást. A *dabīr* pedig a szintén a helyben maradt szászánida írnokréteg volt, amely fontos szerepet játszott az arab hódítást követően is.

nyelvű írásbeliség lassú újjászületése is segíthette, a perzsa volt az első nem arab nyelv, amely arab betűs írásbeliséget kapott. Mindez nagyban segíthette a helyi iráni kulturális elemek továbbélését 900 után. Ennek a kettős, iráni és egyben iszlám kulturális identitásnak korai nagy szintézise Firdawsī *Királyok Könyvének* megszületése egy dominánsan muszlim, de egyben iráni kulturális közegben a 11. század elején. Korábban írtam a korai hetes síita kozmogóniára gyakorolt lehetséges iráni elemekről,³ mostani dolgozatom középpontjában is ez a gondolat áll: az észak-iráni reji Bibi Šahrbānū szentély kultuszának kialakulása az iszlám világ hajnalán Iránban.

Bibi Šahrbānū legendája — egy vallási metamorfózis története

Az arab hódítás emlékezete általában traumatikus élményként maradt meg az iráni történelmi narratívákban. A trauma, a történelmi vereség és a szászánida *ancien régime* látványos elbukása több olyan zarándokhelyet hozott létre, ahol a menekülésélmény dominálja a posztaszászánida Irán legendáit.⁴ Ilyen a Síráz melletti *Qal'a-i duhtar* ('leányvár') korai szászánida erődjéhez kapcsolódó helyi legenda, mely szerint az iráni arisztokraták az arabok elől ide menekítették lányaikát. Az Észak-Iránban, Teherán külvárosában található reji Bibi Šahrbānū és az Irán szívében fekvő jazdi Bānū Pārs szentélyek alaptörténete is igen hasonló.⁵ Mindkét esetben a szászánida királyi családba tartozó nők elmenekülnek az őket üldöző arabok elől, elrejtőzésük helyén csodatévő forrás fakad, és megnyílik a hegy, mely befogadja a menekülő szászánida hercegnőket.

A mai Teherán közelében fekvő Rejben található Bibi Šahrbānū szentély névadója helyi legendák többsége szerint nem más III. Yazdgird (632–651), az utolsó szászánida király lánya volt. Bibi Šahrbānū legendája azonban ennél összetettebb, ha jobban szemügyre vesszük. Forrásaink többségének kiindulópontja a síita őszanya alakja, aki a kerbelai csatában lemészárolt harmadik síita imám, Ḥusain, a harmadik imám (626–680) egyetlen túlélő fiának, 'Alī b. Ḥusain b. 'Alī Zain al-Ābidīnnak, a negyedik síita imámnak (659–713) anyja és ekként a későbbi síita imámok közös női őse. Mivel 'Alī b. Ḥusain b. 'Alī Zain al-Ābidīn maradt Ḥusain egyetlen túlélő fia Kerbelában, ezért kapott anyja ekkora figyelmet a későbbi (nem feltétlenül csak) síita forrásokban.⁶

Ugyanakkor az arab *futūḥ*⁷ irodalomban egyáltalán nincs nyoma annak, hogy a negyedik síita imám anyja a szászánida királyi családból származna, sem al-Balādhurī (820–892), sem al-Ṭabarī (839–923) nem tesznek utalást 'Alī imám (601–661) családjára és a szászánida királyok leszármazottai közötti kapcsolatra. Hasonlóan hallgat erről Firdawsī (940–1020), a *Királyok Könyve*, a 11. század elején befejezett perzsa nemzeti eposz szerzője is, pedig ő terjedelmes fejezetet szentelt a szászánida birodalom bukásának. Más korai (9. századi) arab források, Ibn Sa'd (784–845) vagy Ibn Qutayba (828–889) szerint a negyedik síita imám anyja nem szászánida.

³ SÁRKÖZY 2021: 129–135.

⁴ SÁRKÖZY 2022: 421–441.

⁵ BOYCE 1988.

⁶ AMIR-MOEZZI 2005.

⁷ A *futūḥ* irodalom a korai arab hódításokról szóló krónikákat öleli fel. al-Balādhurī (820–892) és sem al-Ṭabarī (839–923) a *futūḥ* irodalom legfontosabb szerzői.

nida származék, hanem a mai pakisztáni Szind tartományból elhurcolt rabszolganő, akit arabul Ġazālának vagy Sulāfának (Sulāqának) neveztek.⁸

Bībī Šahrbanū legendáját nagyjából Kr. u. 900 körül hinti el a síita hagyomány és a *šū'ū-biyya*⁹ mozgalom együttes akarata. Úgy tűnik, hogy a bászrai filológus és életrajzíró al-Mubarrad (826–899) az *al-Kāmil* című munkájában az első, aki kijelenti, hogy Sulāfa, 'Alī b. Ḥusain b. 'Alī Zain al-Ābidīn anyja III. Yazdgird lánya volt. Abū Ḥanīfa Dīnāwarī abbászida történetíró (meghalt 895) is valami hasonlóra céloz, amikor 'Alī b. Ḥusain b. 'Alī Zain al-Ābidīn anyját Kisrā lányának nevezi, mely a középperzsa *Husraw*¹⁰ név arabizált változata volt. Dīnāwarī szerint 'Alī imámhoz hozzák a fogságba esett szászánida hercegnőt, aki visszaadja annak szabadságát. Dīnāwarī kortársai, a történetíró al-Ya'qūbī (meghalt 898-ban) és két, részben iráni hátterű síita szerző, Ḥasan b. Mūsā Nawbahī, valamint Sa'd b. 'Abd-Allāh (mindketten 913 táján halnak meg) egészen világosan utal 'Alī b. Ḥusain b. 'Alī Zain al-Ābidīn anyjának szászánida származására.

A kialakuló narratíva végső változatát Šaffār al-Qummī (meghalt 903-ban) írja meg, aki meglehetősen bőségesen tárgyalja a negyedik síita imám anyja szászánida királyi származását, ráadásul mindezt egy síita hadisz formájában az ötödik síita imám, Muḥammad al-Bāqir (676–732) szájába adva. Šaffār al-Qummī verziójában először nevezik Šahrbanūnak a negyedik síita imám anyját (valamint emellett Jahānšāhnek, magyarul a világ királyának is). A történet szerint Šahrbanūt 'Umar (634–644), a második kalifa ejti fogságba, és Medinába hurcolják. Jellemzően síita vonásként Šaffār al-Qummī szerint a szászánida hercegnő isteni glóriája (*farr*) beragyogja a próféta mecsetét Medinában, ahol a kalifa trónol, elhomályosítva 'Umar udvarának ragyogását. Ez és a perzsa nyelven megszólaló Šahrbanū haragra gerjeszti 'Umart, akit a közbelépő 'Alī imám csillapít le. 'Alī természetesen perzsául társalog Šahrbanūval, elhomályosítva ismét a perzsául nem tudó 'Umart. 'Alī kiváltja Šahrbanūt 'Umar fogságából, és kisebbik fiához, Ḥusainhoz adja feleségül, utóbbinak 'Alī azt is megjósolja, hogy Šahrbanū lesz a majdani negyedik imám anyja. Šaffār al-Qummī történetében erős a perzsa kulturális elemek hangsúlya, kezdve a preislám eredetű glória (*farr*) ragyogásától Mohamed sírjánál, továbbá a síita hadisz hangsúlyosan perzsául beszélteti 'Alit. Mindez előrevetíti, hogy a későbbi imámok nem csupán a síita *nūr al-walāya* (az isteni megbízottság lángja) fényével ékeskedhetnek, hanem a preislám iráni *farr* (glória) birtokosai is lesznek.¹¹

A Šaffār al-Qummīnál felbukkanó csodás történet Šahrbanūról azután számos alkalommal kerül ismétlésre más szerzőknél, akik főleg jeles síita hadístudósok vagy iráni szerzők, mint Muḥammad Kulainī (meghalt 940) vagy a 12. századi perzsa történetíró, Quṭb al-Dīn Rāwandī (meghalt 1178-ban) és Ibn Šahrāšūb (meghalt 1192-ben) síita jogtudós. De a történet megjelenik szunnita iráni forrásokban, például a híres 11. századi perzsa királytükörben, a *Qābūs-nāmā*ban is. Idővel az 'Alī és Šahrbanū közötti perzsa nyelvű dialógus hosszabb és ki-

⁸ Ibn Sa'd szerint (megh. 844): Az ő (ti. 'Alī Zain al-Ābidīn) anyja egy rabszolganő volt (*umm walad*), aki Ḥusain után Ḥusain egy Zuyaid nevű klienséhez lett hozzáadva feleségül, akinek ő 'Abd Allāh b. Zuyaidot szülte. BOYCE 1967: 33.

⁹ A *šū'ūbiyya* az irániaknak, általában a nem-araboknak az arabok feletti kulturális fölényét hirdető mozgalom volt az abbászida periódusban.

¹⁰ Két jelentős késő szászánida királyt is *Husraw*nak hívtak, miattuk e név hasonló karriert futott be, mint a Caesar Rómában, uralkodócímmé vált.

¹¹ BOYCE 1967: 35; AMIR-MOEZZI 2005.

emeltebb szerepet nyer az egyes változatokban. Más verziókban, mint például az *Iḫbāt al-wašīyában*, ebben a 10. századi bizonytalan szerzőségű munkában III. Yazdgirdnak nem egy, hanem két lányát ejtik fogságba az arabok; egyikőjük Šahrbanū, ‘Alī idősebbik fiának, Ḥasan-nak lesz a felesége, míg Jahānšāhot, az ifjabb szászánida hercegnőt az ifjabbik fia, Ḥusain veszi feleségül. Ibn Bābawayh (923–991)¹² síita vallástudós pedig egy olyan imámita hadísváltozatot őrzött meg az *‘Uyūn aḥbār al-Riḏāban*, a nyolcadik síita imámról szóló munkájában, amelyben maga a nyolcadik síita imám, ‘Alī al-Riḏā meséli el Marwban al-Ma’mūn abbászida kalifa udvarában, hogy a síita imámok és a szászánidák rokonok, igaz ebben a két, fogságba ejtett és ‘Alī két fiához, Ḥasanhoz és Ḥusainhoz hozzáadott szászánida hercegnő vajúadás közben életét veszti.¹³ Amir-Moezzi felveti azt az érdekes lehetőséget, hogy a 9. század elején megjelenő Bibī Šahrbanū-legenda valójában egy tudatos ḥusainida imámita síita konstrukció, mely a korabeli zaydita ḥasanida felkeléseket igyekezett ellensúlyozni a korabeli iraki és iráni síiták táborában.¹⁴ Mindezekén túl talán túlzóan al-Ma’mūn (813–833) marwi, ḥurāsāni udvarát tartja a Bibī Šahrbanū-legenda végső megteremtőjének, mivel al-Ma’mūn is félig perzsa származású volt, és a magához láncolt nyolcadik síita imámnak, ‘Alī al-Riḏānak kreált leányági szászánida eredettel akarta ellensúlyozni egyes rokonainak szintén vélt vagy valós iráni származását. Al-Ma’mūn esetében nincs Amir-Moezzi állítását alátámasztó forrás, a korábban említett 10. század végi Ibn Bābawayh síita hadísa inkább érdekes, hiszen itt ‘Alī al-Riḏā imám az iráni Nušijānī család egy tagjának adja elő a saját szászánida származásának történetét, e család pedig a korabeli abbászida *šu‘ūbiyya* elvét követő udvari csoporthoz tartozott al-Ma’mūn korában.¹⁵ Kiindulva a Bibī Šahrbanū-legendát rögzítő síita hadíszok lejegyzése korából, a legenda kanonizált verziója megszületésének valószínűbb dátuma inkább 900 körülre vagy kevéssel utána tehető.¹⁶

Az a tény, hogy itt egy 900 körül kreált iráni ḥusainida síita legendáról van leginkább szó, Bibī Šahrbanū nevéből is látszik, mely igazából nem is név, inkább titulusszerű. A Bibī előtag előszeretettel kedvelt forma iráni, indiai, pakisztáni, közép-ázsiai női muszlim zarándokhelyek szentjeinél, és nagyjából ’anyó, matróna’ értelemben fordítható. A Šahrbanū névben a *bānū* kifejezés ’hercegnő, úrhölgy’ jelentésű kifejezés a klasszikus perzsa (újperzsa) nyelvi közegben. A *bānū(g)* a középperzsában azonban Anáhita titulusa, és kevésbé utal a szászánida arisztok-

¹² MCDERMOTT 1997.

¹³ AMIR-MOEZZI 2005.

¹⁴ AMIR-MOEZZI 2005.

¹⁵ BOYCE 1967: 34; AMIR-MOEZZI 2005.

¹⁶ Az *‘Uyūn aḥbār al-Riḏā* szerint Sahl b. Qāsim Nūšijānī az alábbi történetet hagyományozta ‘Alī al-Riḏāról történt találkozásáról. Al-Riḏā azt mondta nekem Ḥurāsānban: én és te rokonok vagyunk. Én így szoltam: Amír! Mi ez a rokonság? Ő kijelentette: amikor ‘Abd Allāh b. Āmir b. Kursiz meghódította Ḥurāsānt, elfogta Yazdgird, Šahriyār fia, Perzsia királya két lányát, és őket ‘Uthmān b. ‘Affānhoz küldte. Uthmān az egyik lányt Ḥasanhoz, a másikat Ḥusainhoz adta feleségül. Mindkét nő meghalt gyermekszülésben. A Ḥusainhoz adott feleség életet adott ‘Alī b. Ḥusainnak, és ‘Aliról apja, egy *umm waladja* (női szolgálója) gondoskodott, és ‘Alī úgy nőtt fel, hogy nem ismert más anyát, csak a rabszolganőt. Azután Alī megtudta, hogy az őt felnevelő asszony a felszabadított szolgálója volt. Az emberek ezt az asszonyt Alī anyjának szokták hívni, és azt mondták, hogy Alī anyját feleségül adta (Isten tiltsa ezt meg!). Alī csak ama eset szerint adta házasságba ezt az asszonyt, amit mondtunk. Az oka a házasságra adásra az volt, hogy Alī testi kapcsolatot létesített saját egyik asszonyával, és utána kiment mosakodni, és ekkor találkozott anyjával (a rabszolganővel). Alī így szolt a nőhöz: Ha gondolsz valamit erről, féld Istent, és mondd meg nekem. Így szolt: igen. Annak okáért a rabszolganőt kiházásította. Egyes emberek azt mondják, hogy Alī b. Ḥusain a saját anyját házásította ki. *‘Uyūn aḥbār al-Riḏā Teherán* 1275/1878: 309; idézi: BOYCE 1967: 34–35.

rácia nőtagjaira.¹⁷ A *šahr* pedig királyságot, birodalmat jelent elsődlegesen a korai klasszikus perzsában. Vagyis a Bībī Šahrbānū kifejezés nemes egyszerűséggel annyit jelent: a királyság úrasszonyatrónája. Mindez utal egyfelől Bībī Šahrbānū fiktív voltára, mivel ilyen névvel sosem létezett egyetlen szászánida hercegnő sem, másfelől utalhat akár egy korábbi preislám női istenségre, a víz úrnőjére, a gyakran *bānū*gnak nevezett Anáhitára is, akinek kultusza iszlamizálva tovább él Bībī Šahrbānū alakjában.

Nehéz arra válaszolni, hogy a fenti legendák vajon hordozhattak-e valaha valamilyen igazságmagvat, vagy itt egy teljes fikcióról, a születő síita és egyben iráni középkori identitás kiszolgálásáról van szó a síita hadísirodalom jeles szerzőinek műveiben. Irán arab hódításának éveiből egyetlen adatunk sincs szászánida hercegnők fogságba ejtéséről. Összességében talán feltételezhető, hogy ‘Alī b. Ḥusain b. ‘Alī Zain al-‘Ābidīn anyja nem arab hátterű lehetett, de ennél többet nem lehet biztosan állítani. Az viszont könnyen elképzelhető, hogy a hódító arabok elfoghattak a szászánida arisztokráciába tartozó nőket. Egy olyan látványos és drámai esemény, mint a szászánida állam gyors összeomlása a 7. század derekán, számos előkelő hadifoglyot juttathatott arab kézre. Írott forrásaink szerint legalább egy vélt szászánida hercegnő valóban arab fogsága esett, de nem a 7. század közepén, hanem a 8. század közepén, aki később al-Walīd omajjád kalifa háremének díszje lett. Ennél azonban erősebbnek látszik a 9. században meginduló tudatos múltkonstrukció annak síita és iráni nemzeti elemekkel megtűzdelt változatában, amely Bībī Šahrbānū alakjából egy iráni és egyben ḥusainida síita hősnőt faragott, függetlenül annak gyökereitől.¹⁸

Anáhita és Bībī Šahrbānū találkozása Rejben?

Bībī Šahrbānū legendájának vizsgálata azonban nem zárul le azzal, hogy sikerült a legenda keletkezéstörténetre némi fényt vetni. A következőkben azt a kérdést vizsgálom, hogy fennáll-e a kontinuitás Anáhitával, a régi iráni víz- és termékenység-istennővel vagy sem.

Bībī Šahrbānū és Anáhita kultusza Bībī Šahrbānū halálának történeténél kapcsolódhat elvileg össze. Bībī Šahrbānū haláláról több legendavariáns megőrződött. Ibn Bābawayh szerint Bībī Šahrbānū fia, ‘Alī Zain al-‘Ābidīn születésekor halt meg vajúdás közben. Ibn Šahrāšūb szerint Bībī Šahrbānū az Eufráteszbe fulladt, miután szemtanúja volt családjá lemészárlásának Kerbelánál. Ugyanakkor fennmaradt egy harmadik legendavariáns is, mely a legnépszerűbb lett a későbbi iráni hagyományban. Sayyid Ja‘far Šahīdī iráni tudós kiváló tanulmánya ezt a harmadik variánst az alábbiakban összegzi: Bībī Šahrbānū Ḥusain halála napján annak elárvult lovára pattan, miután férje megjósolja a túlélését, és Iránba menekül üldözői elől. Bībī Šahrbānū üldözői elől Rejbe menekül, a Ṭabarak hegyre. Itt, Bībī Šahrbānū, érezve ereje csökkenését, Istenhez fohászkodik, hogy szabadítsa meg az őt üldözőktől. Ekkor a Ṭabarak hegy csodálatos módon megnyílik, és magába fogadja Bībī Šahrbānū-t. Ruhájának szegélye azonban beleakad egy sziklába, amikor a hegy bezárul Bībī Šahrbānū mögött. A Bībī Šahrbānū-t üldöző szunniták csakhamar megtalálják a szöveget a sziklában, rájönnek, hogy isteni csoda történt,

¹⁷ EILERS 1988.

¹⁸ AMIR-MOEZZI 2005.

és onnantól fogva Bibi Šahrbānū elrejtőzésének hegye csodatévő zarándokhely lesz, és az elrejtőzés helyszíne közelében vízforrás fakad.¹⁹

A Bibi Šahrbānū-szentély máig virágzó kultuszhely Teherán keleti részén, Rej kerületben. Rej ősi település, mely az achaimenida periódus óta ismert közel-keleti forrásokban, és egészen 1221-ig, a mongolok inváziójáig Észak-Írán legfontosabb városa volt. A 10. század második felében és 11. század elején a bújida dinasztia korában²⁰ Irán fővárosa, ahonnan gazdag poszt-szászánida stílusú régészeti leletegyüttes került elő a bújida korból (934–1062). Mind Qum, mind pedig Rej, a két város, ahol a Bibi Šahrbānū-legenda megszületik, a korai iszlám iráni síita világa fontos centrumának is számított: tizenkettes síita, zajdita és különböző iszmá'ilita csoportok fontos lakhelye volt, Qomban és Rejben élt és alkotott a bújida korban Ibn Bābawayh is, aki Bibi Šahrbānū alakjának imámíta síita kanonizációjában fontos szerepet játszott.

A reji Bibi Šahrbānū-zarándokhely alapításának pontos dátuma nem ismert. Amir-Moezzi szerint a helyet jól ismerő Karīmān²¹ és Šahīdī²² adatai alapján az épület legrégebbi rétegei a 15. századnál nem régebbiek.²³ Ezzel szemben Mary Boyce 1960-as és 1980-as években megjelent tanulmányai szerint a reji Bibi Šahrbānū-szentélyt a 10. században alapították, ehhez azonban nem említ forrást Bibi Šahrbānūról szóló, elsődleges kútfőkben gazdag tanulmányában, bár azt ő is elismeri, hogy a szentélyben levő Bibi Šahrbānūt magasztaló felirat a 15. században készült.²⁴ Ezzel együtt a Rejben élő, és a Bibi Šahrbānūt a 8. síita imám szájába adó Ibn Bābawayh jelenléte a 10. század végén megadhatja a lehetséges választ a reji Bibi Šahrbānū-kultusz kezdeteire. A reji Bibi Šahrbānū-szentély építésének kezdeteit tehát csak inkább sejteni lehet, és ami ennél nehezebb kérdés, a korábbi itteni Anáhita szentély megléte is inkább kikövetkeztethető, mintsem tudható forrásaink szűkössége miatt.

A ma is álló szentély egy kisebb hegytetőn, Rej déli peremén helyezkedik el, az egykori reji citadella közelében. Ami a Bibi Šahrbānū-szentély régészeti topográfiáját illeti, kiemelendő, hogy a szentély Rej régi városfalain kívül fekszik, az iszlám előtti Rej közvetlen közelében.²⁵ A Bibi Šahrbānū-szentélyt a második világháború előtt régészeti vizsgálat alá vonták, eszerint legrégebbi régészeti emlékei a 10. századból, vagyis a bújida korból származnak. Ennél régebbi azonosítható régészeti maradványok jelenleg nem ismeretesek a Bibi Šahrbānū-szentélyből. Kérdés persze, hogy mennyire viselte meg a szentélyt az 1221-es mongol támadás, amikor szinte egész Rejt tönkretették a mongolok. További átalakítások történtek 1501 után, amikor a szafavida Perzsia áttért a tizenkettes síita iszlámra. Összességében elmondható, hogy a régészet nem erősíti meg a reji preislám Anáhita-szentély létezését, és jelenleg a 10. századig tudjuk csak visszavezetni a szentély régészetét.²⁶ A kérdés tehát az, hogy lehet-e direkt kapcsolatot látni a Bibi Šahrbānū-legenda 900 körüli megszületése és a Rejben a 10. században még esetleg létező zoroasztrianus Anáhita-kultusz és szentély, valamint a tizenkettes síita Bibi Šahrbānū-kultusz között?

¹⁹ AMIR-MOEZZI 2005; BOYCE 1967: 33–34.

²⁰ A Bújidák 934 és 1062 között uralkodtak a mai Irán északi, nyugati és déli részén, a mai Irakban és a Perzsa-öböl vidékén.

²¹ KARĪMĀN 1966: 403–416.

²² ŠAHĪDĪ 1966: 186–191.

²³ AMIR-MOEZZI 2005.

²⁴ BOYCE 1967: 38.

²⁵ RANTE 2000.

²⁶ RANTE 2007: 165–166; RANTE 2008: 189–191.

Az első és legfontosabb vizsgálati szempont a víz szerepe mind Anáhita, mind Bībī Šahrbānū esetében. A reji Bībī Šahrbānū-szentély mellett egy kisebb patak csörgedezik mindmáig ama hely közelében, ahol Bībī Šahrbānū egykoron eltűnt.²⁷ Ez persze még nem lenne komoly bizonyíték a két szentély kontinuitására, a közel-keleti muszlim népi vallásosságban ugyanis vége-hossza sincs a csodatévő vízzel kapcsolatos legendáknak, kezdve a kerbelai csatában szomjazó síita szent családtól a pálcájával az iszlám világ számos pontján forrást fakasztó Jób prófétáig, a Mashad közelében fekvő Qadamgāh ‘Alī al-Riḏā imámhoz kötődő csodatevő forrásáig. Az sem tűnik az Anáhita-kultusz túlélése egyértelmű bizonyítékának, hogy a reji Bībī Šahrbānū-szentélyt elsősorban nők látogatják, házasság vagy termékenység elnyeréséért imádkozva a helyszínen. Gyermekekért, férjre sóvárgó iráni nők számára épült szentélyre van máshol is példa, nem is olyan messze Rejtől fekszik Qum, ahol egy Bībī Šahrbānūnál sokkal nagyobb népszerűségű síita női szent kultusza virágzik: Fatimáé, a Szeplőtelen Felség (*ḥaḍrat-i ma’šūma*),²⁸ a 8. síita imám húgáé, mely talán ma a legnépszerűbb női zarándokhely a síita Iránban. Qum esetében a szakirodalom egyáltalán nem emlegeti Anáhitát a Szeplőtelen Fatima előzményeként, jóllehet a női termékenységre jótékony hatást gyakorló karaktere egyértelműen rokonítja Bībī Šahrbānūval.

Ennél sokkal kifinomultabb jelekre kell utalnunk, amikor a zoroasztriánus és a síita hagyomány kontinuitását szeretnénk bizonyítani. Figyelemre méltó Bībī Šahrbānū titulátúrája: a *bānū* jelző esetében bizonyított, hogy a *bānū(g)* terminus Anáhita megtisztelő címe volt a százánida korban (mint például a paikuli feliratban a Kr. u. 3. század végén). Az egykori Ištahrbān, ebben a jelentős százánida városban Anāhīd Bānūg (Anáhita úrnő) tűzszentélye állt. Máshol Ardwišūr, Ābān Bānūg (‘Ardwišūr, a vizek úrnője’), Ardwišūr Bānūg titulussal találkozunk.²⁹ Mindez azért érdekes, mert a *bānūg* terminus a zoroasztriánus vallásban kizárólagosan Anáhita neve mellett tűnik fel, más női *yazatát*³⁰ nem tisztelnek meg ezzel az arisztokratikus titulussal. Az Anáhitához kapcsolódó titulátúra érdekes kontextusba helyezi a reji Bībī Šahrbānū szentély *ziyāratnāmáiban*³¹ olvasható titulusokat, itt a helyi szent címei között az alábbiakat találhatjuk: Šahrbānū (birodalom úrnője), Yazdgird lánya (utalás az utolsó százánida királyra, III. Yazdgirdra), Šāh-i zanān (‘nők királya’)³² Jahānbānū (‘a világ úrnője’), Šāh-i jahān (‘a világ királya’). Más, helyi, Asúrához kapcsolódó szövegekben Ḥayātbānūnak (‘az élet úrnője’) vagy a 12. síita imám *šāhib al-zamān* titulushoz hasonlóan tűnő Šāh-i zamānnak (‘az idő királya’) is nevezik Bībī Šahrbānū-t.³³

²⁷ BOYCE 1967: 37.

²⁸ Fatima, a Szeplőtelen Felség (790–816), a hetedik imám, Mūsā (745–799) lánya és a nyolcadik imám, ‘Alī al-Riḏā (765–818) húga volt, és miután bátyját, a nyolcadik imámot Marwba hurcolták, utána indult számos más rokonával a síita hagyomány szerint. Fatima, a Szeplőtelen Felség az iráni Qumban halt meg 816-ban, sírja hamar jelentős zarándokhellyé vált, ma is nagyon népszerű síita zarándokhely Iránban.

²⁹ BOYCE 1967: 36–37.

³⁰ A *yazata* (avesztai nyelven: ‘tisztelt’) a zarathusztai reformot követően az Ahuramazdán kívüli régi istenek elnevezése lett, utalva azok lecsökkent szakrális szerepére a zoroasztriánus panteon hierarchiájában.

³¹ A *ziyāratnāma* vagyis a zarándokok könyve az adott szentély történetét, kultuszát mutatta be.

³² Amīr-Moezzi hívja fel a figyelmet Fatima, Mohamed próféta lánya jelzőjére, a *Sayyīdat al-nisā’ra* (‘a nők úrasszonya’) titulúsának hasonlóságára ezzel kapcsolatban: AMIR-MOEZZI 2005.

³³ SÁRKÖZY 2012: 56.

A 15. századi arab szentélyfelirat szövege magyar fordításban így hangzik: „Ez a hívek anyjának, a *hātūnok* (fejedelemasszonyok) *legjobbjának*, *úrnöknek*, *Šahrbānūjának* (sic!) a sírja. Isten szentelje meg az ő titkát.”³⁴ A *bānū* terminus frekventált használata erősebb bizonyítéknak tűnik egy lehetséges zoroasztriánus-síita muszlim kontinuitásra bármi másnál a reji Bibi Šahrbānū-szentély esetében, és ezt megerősítik az iszlám kori zoroasztriánus dokumentumok, amelyek Anáhítát egyszerűen *bānū*nak hívják. E tendenciát látszik erősíteni Bāstāni-Pārīzi 1960-as években publikált könyve, amelyben a mai Iránban több helyen előforduló *bānū* (úrhölgy) és *duhtar* (leány) szavakat tartalmazó földrajzi neveket vizsgálta. Eredményei azt sugallják, hogy a legtöbb esetben látható valamilyen kapcsolat az iszlám kori névadás és egy korábbi, szászánida kori Anáhita-kultusz között.³⁵ Bāstāni Pārīzi adatai kiemelkedő jelentőségűnek tűnnek a szászánida kori vidéki Irán Anáhita-szentélyhálózatának rekonstrukciója tekintetében, esetünkben pedig majdhogynem bizonyító erejűek Anáhita és Bibi Šahrbānū kapcsolatára Rejben. Azt szintén érdemes megjegyezni, hogy Mary Boyce szerint Rejben, a Bibi Šahrbānū-szentélynek helyet adó Ṭabarak hegyen egy zoroasztránus *daḥma*, vagyis temető is található. Jelen tanulmány nem foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy — ha volt — milyen régi a reji Anáhita-szentély? Amint utaltam rá, a mai muszlim szentélyt csak a bújida korig lehet visszavezetni régészeti vizsgálatok alapján. Ezzel szemben Boyce Anáhita reji kultuszát a párthus korig (Kr. e. 247 – Kr. u. 226.) vezeti vissza időben,³⁶ de ehhez nem fűz semmilyen indoklást.³⁷ Mindezeket túl a mai Rejben valóban áll egy nagyobb, szászánida korban épült zoroasztriánus tűzszentély is.³⁸

Az is figyelemre méltó, hogy a Bibi Šahrbānū-szentélyben a legfontosabb rítus egy vízzel teli kancsó felajánlása Bibi Šahrbānūnak. Mindez azért érdekes, mert az előbb említett forrás nem közvetlenül a domboldalban fekvő szentély mellett fakad, hanem a Ṭabarak hegy aljában. A reji Bibi Šahrbānū-szentélynél a vízkultusz hangsúlyozása emiatt nagy súllyal esik latba egy korábbi Anáhita-szentély esetleges továbbéléseként. A Ṭabarak hegy alján levő patakból medencét alakítottak ki, ahova a kívánságaikat tartalmazó papírcédulákat helyezik el az ide zárandó síita asszonyok. Ez a cselekvés azonban nem ismeretlen a síita praxisban Iránban, mivel például hasonló rítust láthatunk Jamkārānban, Qum közelében a 12. síita imám visszatérésében reménykedő síita zárandokok esetében is, akik szintén papírra írt kéréseket dobálnak bele

³⁴ Az eredeti 15. századi arab felirat szövegét Mary Boyce közli, mely a következő:
هذه المقبره لام المومنين وخير الخواتين ستي شهر بانويه قدس الله سره. BOYCE 1967: 38.

³⁵ BĀSTĀNI PĀRĪZĪ 1965: 271.

³⁶ Nyugati kutatók közül Boyce foglalkozott a legintenzívebben és a legtöbbet a reji Bibi Šahrbānū-szentéllyel. Boyce munkássága ugyanakkor nem nélkülözi a lelki azonosulásra való hajlamot az általa kedvelt iráni zoroasztriánusok bizonyos romantikus nézeteivel. A Bibi Šahrbānū-kérdés vizsgálatokor is hiányolható némi kritikai él szerzőnktől. A másik, a témával behatóan foglalkozó modern szerző, Amir-Moezzi már kiegyensúlyozottabb és kritikusabb a Bibi Šahrbānū-legenda köré szőtt modern zoroasztriánus mítosszal szemben.

³⁷ Anáhita kultusza valóban széles körben elterjedt volt az ókor nagy részén az iráni világban, de ettől még nagyon kevés eredeti ókori Anáhita-szentély maradt fent. Ilyen például a bisápuri Anáhita-templom Síráz közelében, mely I. Šāhpuhr szászánida király (241–271) egykor palotája közvetlen közelében áll ma is. Vélhetőleg Anáhita tiszteletére épült Kangāwarban az a monumentális épület, melynek részben ókori keleti, részben hellenisztikus stílusú romjait többször volt módom meglátogatni. Kisebb Anáhita szentély romjai állnak a nagy zoroasztriánus tűzszentély mellett Ṭaḥt-i Sulaymānban is. Mindezeket túl azonban monumentálisabb Anáhita-szentély nem maradt ránk, így arról sem tudunk beszélni, hogy milyen speciális építési megoldásokat alkalmaztak a preiszlám Anáhita-templomokban.

³⁸ RANTE 2000.

abba a kútba, ahol 984-ben egykoron megjelent a tizenkettedik imám Hīḍr prófétával³⁹ együtt. Itt tehát nehéz eldönteni, hogy ki hatott kire. Úgy látszik, hogy a zoroasztriánus, régi iráni hagyományok egy része organikusan beépült az iráni tizenkettes hagyományokba.

Mary Boyce emellett említ egy áldozati követ, mely a Bībī Šahrbānū-szentélyben egykor bemutatott állatáldozatokra enged utalni, ám mivel ilyen ceremóniák nem idegenek a síita iszlámtól sem elsősorban Ásúra⁴⁰ idején, véleményem szerint nem feltétlenül a zoroasztriánus eredetet bizonyítják. Az inkább figyelemreméltó, hogy Bībī Šahrbānūnak kizárólag lovat és marhát áldoztak, hasonlóan a Jazd tartománybeli Bānū Pārs zoroasztriánus szentély korábbi áldozati rendjéhez.⁴¹

A dombtetőn a mai reji szentély egy négyszög alakú udvart vesz körbe (33 × 22 méteres alaprajzzal) egy szerény férfi és egy jóval monumentálisabb női részleggel, nők és férfiak egymástól elkülönítve léphetnek be a szentélybe. Ám vannak olyanok ünnepnapok, amikor a Bībī Šahrbānū-szentély csak női látogatókat fogad. A szentély relatíve kis területet foglal el, viszont kiváló kilátás nyílik a Ṭabarak hegy előtt fekvő síkságra Teherán keleti peremén. A szentély belső kialakítása (amennyire ezt a szűkös férfirészlegről meg tudtam ítélni néhány évvel ez előtt) a hagyományos iráni síita *imámzádék* (a tizenkét síita imám leszármazottjainak sírjait) stílusát követi, középen a szokásos ezüstrácsos, díszes *darīh*hal, amely minden esetben a helyi szent sírját jelzi. A zárandokok ezt a díszes *darīh*ot csókolják meg, érintik meg, kötnek rá fogadalmi csomókat hasonlóan sok más iráni és dél-iraki síita zárandokhelyhez. Ezzel együtt hangsúlyozni kell, hogy a reji Bībī Šahrbānū-szentély kis méretű épület, lakott területen kívül esik, és nem urbánus közegben épült. Ezzel szemben a tizenkettes síita iszlám szentélyei szinte kivétel nélkül sűrű városi hálózatba illeszkednek, síkságokra épültek, urbánus környezetben. A reji Bībī Šahrbānū-szentély e földrajzi jellegzetességei a Jazd környéki, sivatagi közegbe épült zoroasztriánus szentélyekkel rokonítják a komplexumot.

A hat Jazd környéki zoroasztriánus szentély szimbolikája és kapcsolata Bībī Šahrbānūval

A reji Bībī Šahrbānū-szentély zoroasztriánus kapcsolatait könnyebb bizonyítani térbeli párhuzamokkal, mint a régebbi és homályos reji Anáhita-szentélyre hivatkozó, kissé görcsös Mary Boyce-i retorikával. A Bībī Šahrbānū-szentély legközelebbi párhuzamai a mai Jazd környékén található, nem kevesebb mint hat zoroasztriánus szentélyben keresendők.

A mai Iránban, a Kevír-sivatag déli peremén, a Širkūh-hegység közelében fekvő Jazd az iszlám kori zoroasztrianizmus mentsvára lett nagyjából az elmúlt ezer évben. Az iszlámra átérni nem akaró iráni zoroasztriánusok eltűnése, kivándorlása csak részben ismert folyamat. Jamsheed Choksy szerint a 13. századra a mai Irán területén a zoroasztriánusok aránya 20%

³⁹ Hīḍr az iszlám vallásban jól ismert utazó-mozgó vándorpróféta, aki számos helyen rendelkezik zárandokhelylyel, és aki egyes szúfi csoportok szerint halhatatlan. A *Korán* 18. szúrája – név nélkül – közli egy beszélgetését Mózással. E történet alapján alakja Illés prófétával mutat párhuzamokat, mások Szent Györggyel azonosítják.

⁴⁰ Az Ásúra ('tizedik') az arab muharram hónap tizedik napja, Husain imám kerbelai mártírságának gyász-ünnepe.

⁴¹ BOYCE 1967: 43.

alá csökkent.⁴² Az abbászida kortól hanyatló iráni zoroasztriánusok fogyatkozása a 11. századra vált drámaivá, amikor a szeldzsuk periódusban elnyomás sújtotta őket, jóllehet hivatalosan az *ahl al-kitāb*⁴³ csoportba tartoztak, mely a zsidókhoz és keresztényekhez hasonlóan védelmet nyújtott közösségeiknek. Nagyjából a 11. században hagyta el a zoroasztriánus egyház feje, a *mōbadān mōbad*⁴⁴ a mai Fārs tartomány környékét, és telepedett Jazdban és környékén. Jazd szélsőségesen mérsékelt övi, sivatagi klímájával kevésbé vonzó és kevésbé szem előtt fekvő lakhely volt, de éppen a mostoha körülmények, az elrejtőzés lehetősége tette Jazdot fontossá az Iránban maradt zoroasztriánusok szemében. Mindezeket túl Jazd a mai Pakisztán és India felé vezető kereskedelmi utak mentén feküdt, mely részben segíthette a kapcsolattartást az Északnyugat-Indiába, Surat, Mumbai környékére emigrált zoroasztriánusokkal, az úgynevezett párszi közösséggel. Ismereteink a 11. századi zoroasztriánus exodusról töredékesek, és még kevésbé ismert Jazd és környéke topográfiája a 11. század előtti periódusból. Jazdhoz képest például a ma már Teherán kerületének számító Rej története, régi negyedei régészeti szempontból sokkal alaposabban feltártak. Így arra a kérdésre nem lehet pontos és adekvát választ adni, hogy mennyire régiek az alábbi zoroasztriánus szentélyek, melyek a mai Jazd környékén találhatók.

Zarándokhely ⁴⁵	Elhelyezkedése Jazdhoz képest	Elhelyezkedése más településekhez képest
Pír-i Sabz (Čak-Čak)	65 km-re északnyugatra	40 km-re Ardakántól északkeletre
Pír-i Hrišt	90 km-re északnyugatra	15 km-re Ardakántól északkeletre
Pír-i Naristān	30 km-re északra	—————
Pír-i Bānū Pārs	110 km-re nyugatra	12 km-re Aghdától délre
Pír-i Nārakī	55 km-re délkeletre	15 km-ra Mīhrīztől nyugatra
Sitī Pír	Maryamābād, Jazd külvárosa	

E szentélyek történetével részletesen nem foglalkozom jelen tanulmányomban, mivel szétfeszítik annak kereteit, másfelől bizonyos szentélyek nem is jól kutatottak a fenti listából. Mégis néhány tanulságra érdemes felhívni a figyelmet. Az egyik, hogy szinte mindegyik szentély kivétel nélkül a vízhez kapcsolódik. A Bānū Pārs-szentély egy hegy lapos tetején áll, mely alatt egy folyóvölgy húzódik, amelybe három kisebb patak torkollik. A Pír-i Sabz-⁴⁶ (Čak-Čak-) szentélyben egy sziklából csordogáló miniatúr vízesés áll a kultusz középpontjában.⁴⁷ Hasonló helyi forrás, illetve vízesés található a Pír-i Nārakī-szentélyben is.⁴⁸ A Sitī Pír zarándokhelyen Šāhrbānū királynő, III. Yazdgird lánya egy kútba ugrott a helyi zoroasztriánus legenda szerint, miután nem tudott már hova menekülni az őt üldöző arabok elől.⁴⁹ A kutat ma is megmutat-

⁴² KESTENBERG AMIGHI 2014.

⁴³ Szó szerint a 'könyv népe', az iszlám jogrendszerben a muszlimok ezzel a titulussal illették a zsidó, keresztény, zoroasztriánus és mandeus (szábeus) közösségek tagjait, akiket monoteizmusuk és szentírásuk miatt autonóm közösségekként ismert el.

⁴⁴ A *mōbadān mōbad* a zoroasztriánus hierarchia csúcán álló főpap, szó szerint: 'főmágusok főmágusa'; a tisztesség Iránban ma is létezik.

⁴⁵ A csatolt magyarra fordított táblázat forrása az alábbi angol weboldal volt, melyet Martin Gray készített: https://sacredsites.com/middle_east/iran/zoroastrian_sacred_sites.html (letöltés ideje: 2023. március 10.)

⁴⁶ A *pīr* ('öreg, vén') terminus vélhetően a *pīrāngāh* kifejezésből ered ('ősök helye, régiek helye').

⁴⁷ BOYCE 1977: 256–262.

⁴⁸ BOYCE 1977: 262–266.

⁴⁹ BOYCE 1977: 266–268.

ják, én magam is láttam 1999-ben. A másik két szentélyben ma már nincsen nyoma vízforrásnak, de helyi legendáik azt sugallják, hogy ezeken a helyeken is egykor voltak kutak, medencék, esetleg kisebb vízforrások (esetleg a helyi *qanátok* már nem voltak bővizűek az artézi kutak iráni megépülése után a hatvanas évek óta). A Pīr-i Naristān⁵⁰ és a Pīr-i Hrišt⁵¹ zarándokhelyeken a hegy nyitotta meg magát, hogy magába foglalja az oda menekülő Ardašir herceget és Murwārid kormányzónót. Mindez hasonló a reji Bibi Šahrbānū-szentélyhez, ahol szintén egy kisebb patak csörgedezik a szentély közelében, amelynek vizét egy medencében gyűjtik össze.

A másik közös elem, hogy mindegyik Jazd környéki zarándokhely magaslatra, lakott településtől távol, hegyek oldalába épült, relatíve nehezen megközelíthető helyen, e téren pedig ismét nagy a hasonlóság a reji Bibi Šahrbānū-szentéllyel, amelyhez szintén számos lépcső vezet fel a Ṭabarak hegy oldalában. A Reji Bibi Šahrbānū-szentély és Jazd zoroasztriánus szentélyei között újabb párhuzam a menekülésélmény-narratíva, melyben többnyire a szászánida királyi család nőtagjai játsszák a főszerepet. Nézzünk meg egy újabb táblázatot a Jazd környéki hat zoroasztriánus zarándokhely helyi szentjeiről! Valójában a Bibi Šahrbānū történet variánsai lépnek elénk, hiszen egyetlen kivétellel mindenhol egy *bānū* jelenik meg, aki a helyi legendák szerint az utolsó szászánida király rokona, felesége, lánya volt. A nevek itt is fiktív alakok, és nincs köztük a valódi szászánida dinasztiahoz: Nikbānū ('szép úrnő'), Bānū Pārs ('Perzsia úrnője'), Nāzbānū ('büszke úrnő'), Zarbānū ('arany úrnő'). Elmondható, hogy a hat Jazd körüli zoroasztriánus zarándokhely és a reji Bibi Šahrbānū-szentély történetének helyi variánsai számos elemükben megegyeznek a korábban olvasott történettel. Az egyetlen jelentős különbség a vallási hovatartozás: míg a Bibi Šahrbānū-szentély most egy tizenkettes síita zarándokhely, a Jazd környéki helyek kivétel nélkül mind zoroasztriánusok.

Zarándoknapok ⁵²		
Zarándokhely	Zarándoklat ideje	Helyi szent
Pīr-i Hrišt	március 27–31.	Murwārid királyi dajka vagy kormányzónó
Siti Pīr	június 14.	Šahbānū Hastbadan (élőtestű?), III. Yazdgird felesége
Pīr-i Sabz (Čak-Čak)	június 14–18.	Nikbānū, III. Yazdgird lánya
Pīr-i Naristān	június 23–27.	Ardašir herceg, III. Yazdgird fia
Pīr-i Bānū	július 4–8.	Bānū Pārs (Ḥātūnbānū, Šīrbānū), III. Yazdgird lánya
Pīr-i Nārakī	augusztus 3–7.	Nāzbānū (Zarbānū), a szászánida kormányzó lánya

A tyúk vagy a tojás? Ki hatott kire?

Utolsó fejezetként azt a kérdést kellene megvizsgálni: ki hatott kire? Vajon szükségszerű feltételezni, hogy a régebbi vallási rendszer szentélyei hatottak az újabban megszületett vallási rendszerre? Mary Boyce érvelése és a modern zoroasztriánus weboldalak egyértelműen azt sugallják, hogy a Jazd környéki hat zoroasztriánus szentély „ősi,” „párthus kori,” „szászánida

⁵⁰ BOYCE 1977: 268–270.

⁵¹ BOYCE 1977: 243–248.

⁵² A csatolt, magyarra fordított táblázat forrása az alábbi angol honlap volt, melyet Martin Gray készített: <http://www.heritageinstitute.com/zoroastrianism/worship/pilgrimage.htm> (letöltés ideje: 2023. március 12.)

kori.” Mary Boyce Plutarchos *Lucullus élete* című munkájának iráni marhaáldozatra vonatkozó adatait hozza fel bizonyítékul a Bānū Pārs-szentély preiszlám gyökerei bizonygatására.⁵³ Ezzel szemben azonban a fent említett hat zoroasztriánus zarándokhelyen szisztematikus régészeti ásatásokra mindmáig nem került sor, vagyis az itteni szentélyek alapítási kora nem ismeretes. Figyelemre méltó, hogy a hat felsorolt szentély közül a Bānū Pārs-szentélyre a legkorábbi írásos adatunk 1626-ból származik, a többi zoroasztriánus szentély esetében ennél is jóval későbbi, főleg a 19. századnál nem régebbi ismereteink vannak.

Mindezekén túl azt sem szabad elfelejteni, hogy az iráni zoroasztriánus egyház feje, a *mōbadān mōbad* valamikor a 11. században költözik át Fārs tartományból Turkābādba, Ardakán és Jazd közelébe. A turkābādi letelepedés tartósnak bizonyult, gyakorlatilag a 20. század első feléig itt, Jazd környékén maradt az iráni zoroasztriánus egyház vezetése. Az egyházi központ idekerülése nyilvánvalóan serkentőleg hathatott új zarándokhelyek megépítésére is a 11. század után Jazd körül.

Amint a fentiekben látható volt, a Jazd környéki hat zarándokhely kivétel nélkül az iszlám előli menekülésmény legendáján alapul. Mindez nem azt a Mary Boyce-féle képet sugallja, hogy a hat jazdi szentély már virágzott volna az iszlám előtt. Sokkal elfogadhatóbbnak tűnik az a lehetőség, mely szerint ezek zarándokhelyek a 11. század után épültek, amikor ide menekült az iráni zoroasztriánusok egyházi vezetése. Magának az egyház vezetésének a menekülésménye, a sűrű üldöztetés talán még lélektanilag is lecsapódik a hat szentély legendáinak esetében. Ennél is fontosabb azonban Bibi Šahrbānū történetének teljes átvétele, leszámítva a síita kontextust. Nikbānū, Bānū Pārs, Nāzbānū és a többi szászánida előkelő hölgy történetében az egyetlen jelentős kivétel, hogy ők nem a síita imámok ősanynjai lesznek, hanem III. Yazdgird rokonaiként megmaradnak zoroasztriánusnak. Ettől eltekintve a Bibi Šahrbānū-legenda minden aspektusa átvételre került Jazd környékén.

Mivel korábban bizonyítást nyert, hogy a Bibi Šahrbānū-legenda már 900 után elterjedt az észak-iráni és dél-iraki síiták körében, ezért könnyen meglehet, hogy 11. században Jazd környékére menekülő zoroasztriánus egyház vezetése is ezt a legendát vette át saját legitimációja érdekében a frissen alapított jazdi zarándokhelyek esetében. A Bibi Šahrbānū-történet széles körben népszerű, szóban és írásban terjedő legenda volt. Olyan populáris alkotások, mint a *Qābūsnāma*, a 11. század egyik legfontosabb perzsa nyelvű belletrisztikus irodalmi alkotása⁵⁴ is tartalmazta ezt a legendát, így igazán nem volt nehéz megismerni még egy zoroasztriánusnak sem.

Itt tehát az a furcsaság áll fent, hogy a fiatalabb vallás, a síita iszlám vallási és egyben nemzeti legendája talált utat a jóval idősebb vallás, a zoroasztrianizmus 11. század után alapított szentélyeihez. A Bibi Šahrbānū-legenda még a síita hártya lefejtése után is kiváló legitimációs alapot biztosított. Persze, az is látható, hogy jelentős zoroasztriánus hatások (például a vízkultusz) érték Bibi Šahrbānū legendáját, Anáhita kultuszának recepciója valóban ott lebeg Bibi Šahrbānū alakja felett. Ekként a jazdi hat szentély igazi szinkretisztikus ideológiájú templomnak tűnik, ahol a kiindulópont egy síita és egyben iráni, de zoroasztriánus háttérű történet volt, és ez alakult (vissza) zoroasztriánus történetekké Jazd mellett. Az bizonyos, hogy Anáhita

⁵³ BOYCE 1967: 43.

⁵⁴ A *Qābūsnāmat*, ezt a szórakoztató és tanulságos, egyben edukatív történetekkel teli királytükroft 1080 táján írta Kāwūs b. Iskandar ziyārīda uralkodó Észak-Iránban. A könyv hamar népszerűvé vált a perszofón világban.

neve nem tűnik fel a hat jazdi szentélyben, mindez pedig szintén a síita iszlámból átvett legenda helyi alkalmazását sejteti.

Összegezve: a fentiekből leszűrhető, hogy Bībī Šahrbanū kultusza 9–10. századi abbászidabújida kori konstrukció. Egy az iszlamizáció átmeneti fázisában levő, zoroasztriánusból éppen muszlimmá váló, de erős irániságát megtartani kívánó, imámita, tizenkettes síita iráni szellemi közegben emelkedik ki Bībī Šahrbanū alakja. A vélelmezett szászánida származású síita őszanya kultuszában valóban megjelennek zoroasztriánus elemek, amelyek Anáhita víz- és nőkultuszához kapcsolhatók. Mégis, Bībī Šahrbanū nagyjából a tizenkettes síita szinkretizmus szülötte. A megszületett legenda hamar népszerűvé válik, számos irodalmi műben elterjed az iráni világban, és vélhetőleg a megismert szászánida eredet teszi szimpatikussá Bībī Šahrbanūt a Jazd környékére visszahúzódó maradék iráni zoroasztriánus számára, akik a síita mítoszt adaptálták saját Jazd környéki szentélyeik megalapításához.

Felhasznált irodalom

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali

2005 Sahrbanu. In *Encyclopaedia Iranica*. Online Edition, <https://www.iranicaonline.org/articles/sahrbanu> (letöltve: 2023. május 15.)

BĀSTĀNĪ PĀRĪZĪ, Muḥammad Ibrāhīm

1344 Š./1965 *Hātūn-i haft-qaḷ'a*. Tehran: 'Ilm.

BOYCE, Mary

1967 Bībī Shahrbanū and the Lady of Pārs. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30/1, 30–44.

1977 *A Persian Stronghold of Zoroastrianism, based on the Ratanbai Katrak Lectures, 1975*, Oxford: Clarendon Press.

1988 Bānū Pārs. *Encyclopaedia Iranica*, online edition, <https://www.iranicaonline.org/articles/banu-pars-lady-of-pars-the-name-of-a-zoroastrian-shrine-in-the-mountains-at-the-northern-end-of-the-yazd-plain> (letöltve: 2023. május 23.)

1989 Bibi Šahrbanū. *Encyclopaedia Iranica*. Online edition, <https://www.iranicaonline.org/articles/bibi-sahrbanu> (letöltve: 2023. május 18.)

EILERS, Wilhelm

1988 Bānu. *Encyclopaedia Iranica*, online edition, <https://www.iranicaonline.org/articles/banu-originally-lady-now-also-in-common-use-as-an-alternative-to-kanom-madam-mrs> (letöltve: 2023. május 24.)

KARĪMĀN, Ḥusain

1345 Š./1966 *Ray-i bāstān*. Tehran: Anjuman-i āthār-i millī

KESTENBERG AMIGHI, Janet

2014 Zoroastrians of 19th Century Yazd and Kerman. *Encyclopaedia Iranica*. Online edition, <https://iranicaonline.org/articles/kerman-13-zoroastrians> (letöltve: 2023. május 31.)

McDERMOTT, Martin

1997 Ebn Bābawayh (2). *Encyclopaedia Iranica*. Online edition, <https://www.iranicaonline.org/articles/ebn-babawayh-2> (letöltve: 2023. május 29.)

RANTE, ROCCO

2000 Ray i Archeology. *Encyclopaedia Iranica*. Online edition, <https://www.iranicaonline.org/articles/ray-i-archeo#prettyPhoto> (letöltve: 2023. május 28.)

2007 The Topography of Rayy pertaining to the early Islamic period. *Iran* 45, 161–180.

2008 The Iranian city of Rayy: Urban model and Military architecture. *Iran* 46, 189–211.

ŠAHĪDĪ, Sayyid Ja‘far

1335 Š./1955 Baḥthi dar bāra-yi Šahr-bānū. In: Sayyid Ja‘far Šahīdī: *Čirāg-i rawšan dar dunyā-yi tāriḳ*. Tehran: Kitābfurūšī wa čaphāna-yi Muḥammad Ḥasan ‘Ilmī. 186–201.

SÁRKÖZY Miklós

2012 Szexideál, prostitúció és női szerepek a szászánida Perzsiában. *Ókor* 11/3, 55–63.

2021 Feltámadás vagy politikai reform? Az 1164-es nizārī ismā‘īlī Qiyāma értelmezési lehetőségei. In KÓSA Gábor — VÉR Ádám (szerk.), *Reformationes: Reformkísérletek a vallástörténetben. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2018. május 22-én tartott vallástudományi konferencia előadásai*. (AGION Könyvek 5.) Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Vallástudományi Központ, 129–146.

2022 A posztszászánida ötven árnyalata. In TÜRK Attila — JANCSIK Balázs — SUDÁR Balázs (szerk.), „Hadak útján”. *A népvándorlaskor fiatal kutatóinak XXIX. konferenciája. 29th Conference of scholars on the Migration Period I*. Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont Magyar Őstörténeti Kutatócsoport — PPKE BTK Régészettudományi Intézet — Martin Opitz Kiadó, 421–441.

„Bölcs mondások száz hulláma” — Vízrel kapcsolatos tibeti buddhista példázatok

Gunghang Tenpe Dönme: *Bölcs mondások száz hulláma, vízrel kapcsolatos példázatok világi és vallásos értelmezésben* című műve alapján

Kuzder Rita

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, főiskolai tanár

Az epikus népköltészet műfajainak vizsgálatakor gyakran utolsónak maradtak a sorban a rövid epika műfajába tartozó, általában egy mondatnyi terjedelmű alkotások. Többnyire a közmondások, szólások, találosok, csúfolók viccek stb. tartoznak ebbe a műfajba. „A rövid műfajok epikus jellegét kétféle ok is magyarázhatja: egyrészt keletkezhetnek a semmiből, és vonulhatnak az epika fellegvárjai felé; másrészt fordítva, az epika törmelékeinek is nevezhetjük őket. Mindkét lehetőségre sok példánk van, általában mégis azt mondhatjuk, hogy a rövid műfajok az epika előkészületei.”¹



Gunghang Tenpe Dönme
(1762–1823)

A bölcs mondások vagy tibetiül *legsék*² (t. *legs bshad*, sz. *subhāṣita*) a rövid prózai kispika műfajába tartozó versek nagy népszerűségnek örvendenek a tibetiek körében. Hasonlóan a közmondásokhoz, a *tampék*hez (t. *gtam dpe*) és a szólásokhoz, a *khapék*hez (t. *kha dpe*), de Tibetben ezek szerzői többnyire ismertek. Formája rövid, könnyen memorizálható, jellemzően négy-soros, vagy olykor kétsoros versszakokból állnak.³ A műfaj indiai eredetre vezethető vissza.

A nītiśāstra és a subhāṣita irodalom

A 7. században nagyszabású, gazdag interkulturális csere kezdődött Tibet és India között, amely néhány évtizeddel Szatya Paṇḍita Kunga Gyelchen (t. *sa skya Paṇḍita kun dga' rgyal mtshan*, 1182 — 1251. november 28.) halála után zárult. Ez a csere elsősorban India buddhista örökségének Tibetbe történő átadása volt, de a csere nem korlátozódott a vallási eszmékre.

¹ VOIGT 1998: 304.

² A tibeti szavak magyaros átírása: KUZDER 2021, a tibeti szavak átírása pedig WYLIE 1959 rendszere alapján jelenik meg a tanulmányban. A fordítások, amennyiben a fordító nevét külön nem jelöljük, a szerző saját fordításai.

³ A tibeti szöveg nincs versszakokra tagolva, csak verssorokra. Az íráskép viszont folyamatos, aki a nyelvet nem ismeri, még akár prózának is nézheti a szerkesztés és a tibeti szövegkép miatt.

A vándorok, kereskedők és zarándokok, valamint szerzetesek és tudósok oda-vissza áramlása a Himaláján keresztül „folklorhoz kapcsolódó emberi interakciókat vont maga után, népszokások, népművészetek, népdalok, népi elbeszélések, anyagi népi kultúra és népi bölcsesség”⁴ kölcsönös cseréjét.

Indiában a népi bölcsességeknek nagy jelentősége van a szájhagyományba ágyazva, ami megelőzi az Kr. e. 1. évezredben megjelent legkorábbi irodalmat. Ezt a bölcsességet gyakran rövid, könnyen megjegyezhető versekben fejezték ki, amelyek eredetileg szóban keringtek, de később írott formát is kaptak. Az indiaiak különösen szerették az olyan didaktikus verset, amely etikai útmutatást kínált a mindennapi élet gyakorlati vonatkozásaiban. Az ilyen versek az irodalmi műfajok széles skálájában megjelennek.⁵ Témája három fő kategóriába sorolható: *dharma* (t. *chos*, ’erkölcs’ és ’kötelesség’), *artha* (t. *don*, ’nyereség’ vagy ’személyes haszon’) és *nīti* (t. *chos lugs*, ’józan ész’ és ’ítélet’) témákba. Különösen érdekesek a *nītiśāstra*-k, vagyis azok az értekezések, amelyek a helyes, bölcs vagy erkölcsös magatartással vagy viselkedéssel, körültekintéssel, politikával, politikai bölcsességgel vagy tudományokkal foglalkoznak. Ide tartozik többek között az indiai *Pañcatantra* című mesegyűjtemény is.

Ennek az indiai *nītiśāstra*-irodalomnak egy alkategóriája a népi bölcsesség, amit bölcs mondásokként fejeznek ki, ezek „nemcsak szép gondolatokat tartalmaztak, hanem gyönyörű nyelvre ültették át és festették le azokat”⁶ a szép gondolatokat. Mint ilyen, ez az alkategória a *subhāṣita* (t. *legs bshad*, ’jó vagy ékesszólás’) néven ismert beszéd, szellemes mondás, tanács.⁷

Mivel az indiai népi bölcsességi irodalom kiterjedt korpusza a szájhagyomány közös nagy halmazára támaszkodik, szerző nélkülinek mondható.⁸ Valójában, bár sok olyan szöveg létezik, amelyeket különböző szerzőknek tulajdonítanak, a fennmaradt szöveganyag hosszú idő terméke. Az írástudók az igényeknek megfelelően szövegeket írtak és másoltak, hogy megelőzzék India eróziós klímáját, és minden egyes újramásolást szerkesztői kihagyások és kiegészítések jellemeztek, amik tükrözik az egyes írnokok érdekeit és megítélését.

A *nītiśāstra* vagy bölcs mondások gyűjteményei a Kr. e. 1. századtól kezdődően elkötelezettek voltak az írás mellett. Az irodalmi képességek és a jó ízlés fejlesztésének nagyra értékelt irodalmi formája lett, amit „a kulturált emberek helyes viselkedésének megtanítására”⁹ használnak. A Tibet és India közötti kulturális cserébe az indiai tudósok és szerzetesek nemcsak a buddhizmussal kapcsolatos ismereteiket, de a népi bölcsesség, esetleg a felnőtt kori történetek és mesék, valamint a *nītiśāstra* ismeretek egyéni megbecsülését is bevonták. A tibetiek is nagyra értékelték ezeket a bölcs mondásokat, és „a tibeti tudósok érdeklődést mutattak az indiai *nītiśāstra* tibeti nyelvre történő lefordítása iránt, hogy megismertessék Tibet egyszerű népével az indiai nézeteket a gyakorlati életről”¹⁰. Összesen nyolc *nītiśāstrát* fordítottak le tibeti nyelvre, ami be is került a *Tengyur*-ba¹¹ (t. *bstan ’gyur*).

⁴ FLICK 1996: 1.

⁵ STERNBACH 1969: 13.

⁶ STERNBACH 1973: 170.

⁷ MONIER-WILLIAMS 1981: 1229.

⁸ STERNBACH 1974: 44–65.

⁹ STERNBACH 1974: 4.

¹⁰ PATHAK 1974: xiv.

¹¹ A tibeti buddhista kánon azon része — a *Kangyur* (t. *bka’ ’gyur*) mellett, ami nem más, mint a Buddha tanításainak gyűjteménye —, amely többek között a Buddha tanításait magyarázza.

Az ókori és középkori indiai irodalom több tízezer *nītiśāstrāt* és *subhāṣitā*t hozott létre, amelyek a témák széles körét fedik le. Tibetiek esetében nem tudni ezt így számszerűleg, de az ő anyaguk is számtalan témát felölel, és rengeteg ilyen buddhista példázat született tibeti nyelven is. Történelmileg ezeket a műveket a szélesebb közönség, különösen a kolostoron kívüliek oktatására használták. Néhány ismert tibeti szerző a teljesség igénye nélkül.

1. *Domtönpa Gyelwe Dzsungne* (t. *'brom ston pa rgyal ba'i 'byung gnas*, 1004 vagy 1005–1064) az indiai nagy tanítómester, Atiśa fő tanítványa volt.¹² A társadalmi értékekről szóló *Alapvető tanácsok koszorúja* (t. *mi chos gnad kyi phreng ba*) gyakorlati útmutatásokat tartalmazó antológia, amit Domtönpa adott tanítványának, a fordító Nagchónak (t. *nag tsho lo tsA ba*, 1004–1064), mielőtt az utóbbi egy hosszú útra indult Nepálba és Indiába. Nagcho elmondta mesterének, hogy nagyon jól ismeri a Dharma tanításait, de gyakorlati tanácsokat szeretne az emberekkel való bánásmódhoz és nyugalmának megőrzéséhez, mivel mindenféle kiszámíthatatlan kihívással kell szembenéznie, amikor távol van otthonától.

2. *Genden bölcs mondásai: Egy csokor fehér lóbusz* (t. *dge ldan legs bshad pad+ma dkar po'i chun po*) szerzője *Pancshen Szönam Dagpa* (t. *paN chen bsod nams grags pa*, 1478–1554), egy híres tudós és ismert történész, a második dalai láma tanítványa, később pedig a harmadik dalai láma tanítója. A 125 versszakig terjedő teljes mű arra az egyetlen témára összpontosít, hogy különbséget tegyen egyrészt a bölcs és a tanult, másrészt az ostoba és az oktalán ember között. A mű tehát a szerző szándéka szerint a *Szatyia Legse* fontos kiegészítésének tekinthető, különösen azért, mivel annak első négy fejezetét dolgozza fel. Követi a *Szatyia Paṇḍita* által felállított normákat, amelyek szerint a bölcs mondásokat a világi és vallási buddhista gyakorlat kettős normájának keretei között fogalmazza meg. Pancshen szövegének egyik egyedi jellemzője, hogy fontos anekdotákat tartalmaz a tibeti történelemről.

3. A nagy 5. dalai láma, *Ngawang Lobzang Gyacho* (t. *ngag dbang blo bzang rgya mtsho*, 1617–1682) *A tanácsok gyöngyfüzére* (t. *bslab bya'i phreng ba*)¹³ című műve útmutatásokat tartalmaz mind a buddhista gyakorlat vallási, mind az emberi társadalom világi normáihoz. *A tanácsok gyöngyfüzére* költői formáját tekintve is eltér a *Szatyia Legse* hét szótagból álló verssoros szerkesztésétől, valamint egy bölcs gondolat és egy megrendítő hasonlat párhuzamos egymás mellé állításától, és inkább Domtönpa *Alapvető tanácsok koszorúja* stílusához nyúl vissza. A kilenc szótagból álló verssoros versszakokban a hangnem mérvadóbb és előíróbb. Későbbi tibeti szerzők pedig további elemek felhasználásával, a szél, a tűz, a föld, a fém és a drágakővel kapcsolatos példázatokkal írtak bölcs mondásokról szóló értekezéseket.

4. A 9. pancshen láma, *Thubten Cshötyi Nyima* (t. *thub bstan chos kyi nyi ma*, 1883–1937) írt bölcs mondásokat földdel kapcsolatos példázatokkal. A szöveg teljes címe: *Értekezés a földről:*

¹² Atiśa Dīpankara Śrījñāna (982–1054) buddhista vallási vezető és mester. Általában a bihári Vikramaśilā kolostorban végzett munkájához kötik. A 11. századi mahájána és vadzsrajána buddhizmus Ázsiában való elterjedésének egyik fő alakja volt, és inspirálta a buddhista gondolkodást Tibettől Szumátráig. A középkori buddhizmus egyik legnagyobb alakjaként ismerik el.

¹³ A mű teljes címe: *Spirituális és világi etikát egyesítő tanácsok gyöngyfüzére* (t. *lugs zung gi bslab bya mi thi li phreng ba*).

Ékszerfüzér, ami bölcs mondások száz fényével világít a két normáról (t. *legs par bshad pa sa'i bstan bcos lugs gnyis ,od brgya ,bar ba'i dbyig gi ,phreng ba*).

5. Meg kell említeni még a szerzők között a 6. pancshen lámát,¹⁴ *Lobzang Thubten Cshötyi Nyimát* (t. *blo bzang thub bstan chos kyi nyi ma*, 1738–1780), aki kétrészes munkájában a víz és a fa helyett a föld és a víz párhuzamait használta fel. Műveinek címe: *Bölcs mondások száz ragyogó fényű gyöngyfüzére, földdel kapcsolatos példázatok világi és vallásos értelmezésben* (t. *legs par bshad pa sa'i bstan bcos lugs gnyis ,od rgya ,bar ba'i dbyig gi ,phreng ba*) és a *Bölcs mondások mindent megvilágító megkülönböztetése, vízzel kapcsolatos példázatok világi és vallásos értelmezésben* (t. *legs par bshad pa chu ,i bstan bcos lugs gnyis blang dor kun gsal*).¹⁵ Bár ez nem egy kommentár a kifejezés szokásos értelmében,¹⁶ hanem egy eredeti mű, ami Gungthang munkásságát mintázza és dolgozza fel, különösen a metaforikus témák kiterjesztésében a földre vonatkoztatva a példázatokat.

6. Talán a Nyugaton is legismertebb szerző, aki ebben a műfajban is alkotott, *Szatyia Paṇḍita Künga Gyelchen* (t. *sa skya Paṇḍita kun dga' rgyal mtshan*, 1182–1251). Jól ismert műve a *Szatyia bölcs tanácsok*, vagyis a *Szatyia Legse* (t. *sa skya legs bshad*). Ebből részleteket már 1833-ban maga Kőrösi Csoma Sándor is fordított angol nyelvre, bár csak húsz év múlva publikálták.

Jelen tanulmányban a Nyugaton kevésbé ismert, a tibetiek körében viszont nagy népszerűségnek örvendő szerző, *Gungthang Tenpe Dönme* (t. *gung thang bstan pa'i sgron me*, 1762–1823)¹⁷ *Bölcs mondások száz hulláma, vízzel kapcsolatos példázatok világi és vallásos értelmezésben* (t. *legs par bshad pa chu'i bstan bcos lugs gnyis rlabs phreng brgya ldan*) című művét szeretném ismertetni. Ezt a szöveget Jidag Cshödzin¹⁸ elvonulási helyén írta. A szöveg nagyon népszerű a tibeti nyelvű közösségekben, így a legtöbb ember emlékezetből képes legalább néhány verset idézni belőle.

A teljes mű két részből áll, s úgy épül fel, hogy különböző buddhista fogalmakat magyaráz 106 négy soros versszakban a fával, és 140 négy soros versszakban a vízzel kapcsolatos párhuzamokkal. Ezek mindegyike két részre oszlik, az egyik a világi dolgokkal, a másik pedig a buddhista Dharmával foglalkozik. A fákról szóló értekezés 35 négy soros versszakot mutat be a Dharmáról, majd 71 négy soros versszakot a világi dolgokról. A vízről szóló értekezés megfordítja ezt a sorrendet, és az első 81 négy soros versszakot a világi dolgokról, majd az 59 négy soros versszakot a Dharmáról fogalmazza meg. Az értekezés három befejező négy soros vers-

¹⁴ A pancshen (t. *paN chen*, szó szerinti jelentése: 'nagy tudós') lámák leszármazási vonala a 4. pancshen lámával, Loszang Cshötyi Gyelchennel (t. *blo bzang chos kyi rgyal mtshan*, 1570–1662) kezdődött a 17. században (az öt megelőző három pancshen láma posztumusz kapta meg a címet).

¹⁵ *blo bzang* 1973: 548–582.

¹⁶ Sokan Gungthang művéhez írt kommentárként értelmezik.

¹⁷ Gungthang valójában két művet írt: *Bölcs mondások száz ága, fával kapcsolatos példázatok világi és vallásos értelmezésben* (t. *legs par bshad pa shing gi bstan bcos lugs gnyis yal ,dab brgya ldan*) és *Bölcs mondások száz hulláma, vízzel kapcsolatos példázatok világi és vallásos értelmezésben* (t. *legs par bshad pa chu ,i bstan bcos lugs gnyis rlabs phreng brgya ldan*).

¹⁸ Terlung Jidag Cshödzin Ling (t. *gter lung yid dag chos 'dzin gling*) egy gelug kolostor Amdoban, Labrang közelében, amelyet 1725-ben alapítottak a Digung Kagyü kolostor egykori helyén. Ez a Szechang (t. *bse tshang*) inkarnációs vonal székhelye.

szakkal zárul, az első kettő „mágikus bölcs mondások óceánjaként” ünnepli értekezését, a harmadik pedig a szöveg megalkotásának érdemeit szenteli minden lény javára.

Az említett mű magyarul még nem jelent meg, így a tibeti nyelvű példázatokat saját fordításomban mutatom be, abból részleteket idézve.

A vízről szóló értekezés (BV103 vers)¹⁹ végéhez közeledve a szerző elismeri Szatya Paṇḍitával szembeni tartozását, miszerint kijelenti, a kompozícióját a *Szatya Legsére* alapozta. Azonban Gungthang sokkal kevésbé támaszkodik a *Szatya Legse* verseinek, sorainak és képeinek tényleges kölcsönzésére, mivel a víz és a fák témái korlátozzák azt, amit Szatya Paṇḍita munkájából felhasználhat. A végeredmény az, hogy mai mércével mérve inkább eredeti mű, semmint másolás vagy parafrázis.

Egy-két tipikus példája Gungthang néhány párhuzamának a *Szatya Legsével*, a két mű két versének összehasonlításában: Gungthang és Szatya Paṇḍita egyaránt a zubogó patak vizének zajához hasonlítja azt a durva embert, aki arrogánssá válik, akár tudás megszerzése (SZL104),²⁰ akár gazdagság (BV33) révén. Ám Szatya Paṇḍita a nyílt tenger csendjét a bölcs emberrel teszi egyenlővé, míg Gungthang az óceán hullámainak zúgását választja a tengerparton, hogy a rossz ember zajos jellemét példázza.

SZL104 A korlátozott tudásúak nagy büszkeséggel bírnak, / De mikor bölcsökké válnak, megnyugodnak. / Egy kis patak csorog szüntelenül, / De milyen lármát kelt az óceán?

BV33 A rossz típusú ember kaphat egy kis gazdagságot, / de arrogánssá válik, mint egy király; / Egy keskeny kanyonban átfolyó patak / Zajos, akár az óceán hullámai.

Gungthang munkásságára jellemzőbb a következő vers, figyelemre méltó a költői képei miatt, amelyek nem visszhangoznak különösebben a *Szatya Legsében*:

BV6 Valaki, aki pártatlan és bölcs / Felveszi mások jó tulajdonságait; / Tiszta patak egy füves réten / Virágokat gyűjtögetve csörgedezik.

Számos kommentár is létezik a műhöz. Maga Gungthang a vízről szóló mű kolofónjában azt mondja, hogy miután megírta a fákról szóló művét, olyan népszerűvé vált, hogy arra ösztönöztek, készítsen kommentár is hozzá. Azonban úgy érezte, hogy egy ilyen kommentár megírása túl nehéz feladat lenne neki. Ehelyett a fákról szóló művét egy vízről szóló értekezéssel egészítette ki. Később, a 20. században Dzeme Tülku Lobzang Pelden (t. *dze smad sprul sku blo bzang dpal ldan*, 1927–) készített valódi kommentárt a fákról szóló műhöz.²¹

A vízről és a fákról szóló értekezést a modern időkben fontos irodalmi műnek tekintik az állami iskolarendszerben tanulók kulturális műveltségének előmozdításában. Ez a helyzet a Bhutánban 1984-ben megjelent, *A vízről és fákról* szóló mű egy másik 20. századi kommentárjával.²² Ezt a Bhután Királyi Kormányzat Oktatási Minisztériuma adta ki Bhután királyának

¹⁹ BV — a *Bölcs mondások száz hulláma, vízzel kapcsolatos példázatok világi és vallásos értelmezésben* című mű rövidítése, az utána álló szám pedig a versszakra utal.

²⁰ SZL — *A Szatya Legse* című mű rövidítése.

²¹ DZEME 1980.

²² sz. n. 1984.

kísérőlevele alatt. A száműzött tibeti kormány Oktatási Minisztériuma is kiadta 1984-ben az *Értekezés a vízről és a fákról* című művet, amit többször publikáltak, és számos olyan tibeti antológiában szerepelt, ahol a tibeti irodalom tankönyveként használják.²³

Gungthang vízzel kapcsolatos példázataiban felmerülő buddhista fogalmak:

- Alapfogalmak — együttérzés, érdem, újrászületés, szamszára, mulandóság, menedék, Dharma, karma, mahájána, hat tökéletesség, nagylelkűség, ok-okozat, vadzsrajána, brahmavihára (a négy öröm), boldogság, szenvedés, harag, türelem, meditálás, pokol, ragaszkodás stb.
- Buddhák, istenségek, démonok — Buddha, bódhiszattva, Győzedelmes, Mandzsusri Nágárdzsúna, Vadzsrapáni, démon, tanvédő stb.
- Tanítók, mesterek — guru, spirituális barát, vándorlények, jógi, bölcs, láma stb.
- Hagyományvonalak, helynevek, kolostorok — Manaszarovar-tó, templom, sztúpa stb.
- Tárgyak — Három Legkiválóbb Drágaság stb.

Részletek a teljes műből

Válogatás a világi dolgokról szóló 1–81. versszakokból:

1. Buddha tanításának óceánja legyen diadalmas!
Tudásának mélysége felfoghatatlan,
mely tele van az együttérzés kívánságteljesítő drágaköveivel,
és a legfőbb tettek egymást követő hullámzó hullámaival.
2. Tiszta, szennyezetlen vízfolyások
enyhítik a szenvedő lények szomjúságát.
Ugyanígy a friss bölcs mondások nektárja
megkönnyebbülést ad az intelligens embereknek.
4. Akik ismerik a két norma²⁴ etikáját
elérik közvetlen és végső céljaikat.
Hasonlóképpen a kapitányok, akik átkelnek a tengereken
mesterei mindennek, ami megfigyelést igényel.
5. Hogyan tudná valaki, aki nem tud átkelni egy kis folyón
esetleg átúszni az óceánt?
Ha nem ismeri az udvariasság normáit
hogyan érthetné meg a Dharma igazságát?
6. Valaki, aki pártatlan és bölcs
felveszi mások jó tulajdonságait.
Tiszta patak egy füves réten
virágokat gyűjtögetve csörgedezik.

²³ Gung thang 1984.

²⁴ A vallási és világi élet.

9. A tudást eleinte nehéz elsajátítani,
és aki nem figyelmes, könnyen visszaesik.
Nehéz egy edényt cseppenként megtölteni,
de amikor kiömlik, azonnal elvész.
11. A nagy feladatok idővel valósulnak meg,
a türelmetlen erőfeszítések nem visznek a végére.
Egy folyó lassan folyik, de nagy távolságot tesz meg,
a hullámok erősek lehetnek, de nem visznek messzire.
13. A víz mindenkinek iható,
a Nap és a Hold mindenkinek világít.
Mindenkinek kiválóak koronaékszerek,
a Magasztos a Dharmát mindenkinek tanítja.
14. A nagy vitorlákkal rendelkező hajó az óceán díszé,
felhőmentes Hold az ég díszé.
A tanult ember a tanítás díszé,
a hős vezér a hadsereg díszé.
16. Gonosz urak és rossz szolgák
egymás elfajulását okozzák.
Ha egy ki nem égett fazékba vizet öntünk
mindkettő elromlik és tönkremegy.
17. Sok okos, beképzelt és hatalmas ember
tönkreteszi egy birodalom uralkodó tanácsát.
Lehetetlen, hogy egy ház stabil legyen
egy minden oldalról vizes földön.
21. Állandóan tisztelhetsz egy rossz uralkodót,
de haragszik, ha egyetlen kenőpénzt is kihagy
Még akkor is, ha a víz sok napja forr,
kihűl, amint leveszed a tűzről.
24. Dicsőséget szerezhetsz, ha hatalmas emberekkel társulsz,
ám nagyobb veszély is kialakulhat abból.
Az óceán értékes drágakövek forrása,
de egyben vad tengeri szörnyek otthona is.
25. Új barátok, akiket nem ismersz jól
tönkre tehetnek, ha megbízol bennük.
Még a bódhiszattva²⁵ is, amikor a libák vezére volt,²⁶
csapdába esett egy új tóval kapcsolatos bizonyosság miatt.

²⁵ Megvilágosodott lény, aki nem távozik a Nirvánába; ehelyett tett egy fogadalmat, miszerint amíg szenvedő érző lény van a világon, folyamatosan újrászületik, hogy segítse őket a megvilágosodás elérésében.

²⁶ Ez utalás Buddha születésének egykori történetére, amikor is a libák királyaként élt. Āryasūra's Jātakamālā, jātaka 22, Toh 4150.

27. A bölcs cselekszik, miután eldöntötte, mi igaz vagy hamis,
míg a bolondok a közvélemény után futnak.
A vízben való csobbanás hangjára
a vadállatok többsége elmenekül.
29. Jobb az olyan ember dühös homlokráncolása, aki szeret téged,
mint a gonosz barátok és paráznák ragyogó mosolya.
A fehér felhők szárazságot jelezhetnek,
ám a fekete esőfelhők életet adnak a gazdáknak.
32. Ha valaki túl magabiztosan zaklatja az alázatosakat
a nyomorultság szakadékába zuhan.
A halak beképzelték, mert vízben úsznak,
de elpusztulnak, ha szárazföldre kerülnek.
36. Még akkor is, ha szeretettel törődsz a durva emberekkel
méltatlanok és ellenségesek lesznek.
Még akkor is, ha a lávát hideg vízzel locsolod,
az olvadt kőzet még jobban felforr és forró marad.
40. Az ember, akiket durva állatok félrevezettek
még szent lényekben sem fog bízni.
A libákat megbolondítja a Hold tükörképe a vízen
még nappal sem eszik a lótuszgyökeret.
41. Ha úgy tűnik, hogy egy rossz ember megváltozik
ha megfelelőek a körülmények, de igazi színük akkor is megmutatkozik.
A folyó csatornája megváltozhat,
de amikor kiönt, visszaáll korábbi medrébe.
42. A nemes ember természete nem változik
akár magas, akár alacsony, gazdag vagy szegény.
Akár hideg, akár meleg a víz,
hogyan kerülhetné el a nedvességet?
44. A megtestesült lények hibái és erényei
külső viselkedésükből kiderül.
Hasonlóképpen a repülő vízimadarak vizet jeleznek,
és a füstből tudod, hogy tűz van valahol.
45. Könnyű belátni mások hibáit és erényeit
de nehéz átlátni a saját viselkedésedet.
Egy tó tükrözi a Holdat és az ég összes csillagát,
de saját mélysége nem látható.
55. Gyenge intelligenciával és gyenge határozottsággal rendelkező ember
virágzóvá válhat, de ez gyorsan elillan.
Egy kis tavacska, melynek befolyó vizét elzárják
ismét gyorsan kiszárad.

57. Erőd és intelligenciád nagysága
soha nem haladhatja meg érdemeidnek mértékét.
Ha egy kis tavacska meghaladja medencéjének kiterjedését
partjai megtörnek, és természetesen kifolyik.
60. Cselekedj gyengéden és könnyed módon
még akkor is, ha le akarod győzni ellenségedet.
Nézd, hogyan mozognak lopva a gémek
amikor halakat és más lényeket fognak.
62. Törekedj a jó tulajdonságok ápolására
ha le akarod győzni ellenségeidet.
A mód a nagy folyón való átkeléshez:
még a szárazföldön kell csónakot építeni.
63. Ha érdemed és karmád nem romlott el,
az ellenség önmagában nem győzhet le.
Ha egy forrás nem szárad ki magától,
akkor sem lehet megállítani, ha föld alá temetik.
65. A bölcs emberek gyakran szegények
a bolondok pedig gazdagsággal vannak felruházva.
Sáros üledékkel teli tavak
hemzsegnek a békáktól, ebihalaktól és bogaraktól.
66. A hős egy a százhoz,
bölcs ember egy az ezerből.
Arany a Manaszarovar-tó vizéből nyerhető,
drágakövek a nagy óceánból származnak.
67. Emberek, akik nem rendelkeznek intelligenciával
vagyont szerezhetnek, de nem tudják, hogyan használják.
Olyanok, mint a kutyák, még ha szomjasak is
pataknyi vizet szétpocsolnak, mégsem kortyokban isznak.
69. Akik gyarapítani kívánják vagyonukat,
tudniuk kell adni egy kicsit.
Ha vizet merítünk egy kútból, annak áramlása megnő,
ha egyedül marad, a kút feliszapolódik és kiszárad.
70. A tudatlan bolondoknak óriási gazdagságuk lehet,
de ez nem más, mint a nyomorúság oka.
Arany hegyekkel körülvett tavak
mindig komor árnyék leple alatt vannak.
72. Hatalmas érdem és erényes elme
kölcsonös okai a szerencsének.
A víz növeli az esőt, az eső pedig a vizet;
rendre gyarapítják egymást.

74. A mester a jó cselekedetek hagyományát alapozza meg,
 így mások is könnyen a nyomdokaiba léphetnek.
 Ha egyszer egy kiváló ló nyomot hagyott,
 később még a kutyák is követhetik.
75. A bölcs emberek egyenrangúak a többiekkel,
 vágy és gyűlölet tölti meg az előítéletesek szemét.
 Könnyen szállítható egy teli edény,
 de azok a félig telik gyakran inognak.
78. Olyan gyorsan oszlasd el a gonosz gondolatokat,
 ahogy a vízre húzott vonalak eltűnnek.
 Erényes ígéreteket olyan szilárdan
 kell betartani, mintha kőbe vésték volna.

Innentől a mű végéig a versszakok a Dharmáról szólnak. A szerző azt írta korábban, hogy Szatya Paṇḍitától kölcsönzött kifejezéseket, metaforákat. De ahogy olvastam és fordítottam Gungthang versét, felfedeztem benne egy sokkal korábbi mester, *Thogme Zangpo* (t. *thogs med bzang po*, 1297–1371) *A harminchét bódhiszattva gyakorlat* (t. *rgyal sras lag len so bdun ma*) című művének tanításait, néhányat ezek közül itt párhuzamba állítok a vízzel kapcsolatos példázatokkal.

Válogatás a Dharmáról szóló 82–140. versszakokból:

82. A legjobb a hét vízfajta²⁷ közül
 a hegycsúcsok havából nyert víz.
 Hasonlóképpen az összetéveszthetetlen, hibátlan Dharma
 a Győzedelmes beszédéből származik.
85. Ki lépne látomáshoz hasonló útra,
 amikor ilyen tanításokkal találkozik?
 Ki ásna kutat sós víznek
 közvetlenül a mennyei Gangesz folyó mellett?
86. Szerencsétlen, kevés intelligenciával rendelkező embereket
 mélységes állításokkal megtévesztenek, ezért rosszul járnak.
 A víz délibábjától megzavart állatok
 értelmetlen szenvedést tapasztalnak.
87. A Dharma útjára lépéskor,
 először egy spirituális baráttra²⁸ támaszkodj.
 A tengeren átkelni vágyók első feladata:
 keresni egy képzett tengerészkapitányt.

²⁷ A hét fajta víz: 1. esővíz, 2. hóvíz, 3. folyóvíz, 4. tó vize, 5. kútvíz 6. sós víz, 7. a fák gyökereiből nyert víz.

²⁸ Mesterre, tanítóra.

89. A szent Dharma megfelelő edényévé²⁹ válsz
a büszkeség megszüntetésével és önmagad megnyugtatóásával.
A folyók nem maradnak a magaslatokon,
lent a völgyekben kanyarognak.
92. Az úszódeszkát az úszástanulás során használjuk:
először mindig, később néha, aztán soha.
Tanulmányozást, elmélkedést és meditációt úgy tanítják,
mint a szavakra és fogalmakra való támaszkodás három módját.
93. Most, hogy megtaláltad az emberi létezés hajóját³⁰,
támaszkodj a tanulás, a szemlélődés és a meditáció vitorláira
átkelni a ciklikus létezés óceánján.
Nehéz lesz még egyszer ilyen hajót találni.
- ThZ1.³¹ Most itt van nekünk a kincs, a nagy hajó, melyet nehéz elérni,
Azért, hogy megszabadítsuk magunkat és másokat a szamszara óceánjából.
biz az éjjel és nappal rendületlen
tanulás, elmélkedés és meditálás a bódhiszattva gyakorlata.
95. Születésed pillanatától kezdve
szünet nélkül közeledsz a halálúr álláshoz.
A folyók lefolyanak a tengerbe,
még egy pillanatra sem hömpölyögnek vissza.
99. Negatív fizikai, verbális és mentális viselkedés
mindenképpen rossz jövőbeli újraszületést fog eredményezni.
A víz lezúdul a hegyi medréből
folyamatosan zuhan és zuhan le a sziklákról.
101. A menedék, ami megment ettől a félelmetes sorstól
nem más, mint a tévedhetetlen Három Legkiválóbb Drágaság.
Ha biztosan elsodort valakit egy folyó
csak egy csónakos mentheti ki.
102. A Három Drágaság áldása határtalan,
de hogyan védhetnek meg, ha nincs hited?
Bár az óceán hatalmas, mégsem olthatja
az eső elől oltalmat kereső kismadarak szomjúságát.

²⁹ Azaz tanítványává.

³⁰ A kommentárok szerint az óceán a szamszarára, az újraszületések körforgására utal, amelyben hánykolódnak az érző lények. Az értékes hajó pedig ebben a kontextusban az emberi létforma, amelyet nagyon nehéz elérni.

³¹ THZ - Thogme Zangpo a *Bódhiszattva harminchét gyakorlata* című mű rövidítése, az utána álló szám pedig a versszakra utal.

105. A világban átélt összes öröm és bánat
tévedhetetlenül a lények korábbi karmájából³² fakad.
Azt tanítják, hogy egy tál víz másképp jelenik meg
a vándorlények négy osztálya mindegyikének.³³
107. Valami átmenetileg erényesnek tűnhet,
de gyakran megrontja a motiváció vagy az elhivatottság.
A Gangesz folyó rendkívül édes vize is
keserűvé válik, amikor egyesül az óceánnal.
109. A vágy sós vize soha nem telít el
akármennyit iszol belőle.
Ahogy egy hattyú érez egy befagyott tóban,
ha undorodsz a szamszárától, határozd el, hogy szabaddá válsz.
- ThZ21. Az érzéki vágy a sós vízhez hasonló,
csak élvezetünket és vágyunkat fokozzák.
A bennünk ragaszkodást keltő valamennyi dolog
azonnali elutasítása a bódhiszattva gyakorlata.
114. Az önzetlen ébredező elme erényei
kimeríthetetlenek és a nagy megvilágosodás okaivá válnak.
A rózsaalma, ami a Manaszarovar-tóba esik
elnyeri a tiszta arany tulajdonságait.
115. Bár a bódhiszattva tettei határtalanok,
a hat tökéletesség³⁴ kategóriába sorolhatók.
Hasonlóképpen a hegyekből folyó patakok százai
lent egyetlen folyóvá egyesülnek.
116. A bódhiszattva rendkívüli nagylelkűséget tanúsít,
minden vagyonát, érdemeit odaadja.
A csapadék minden növényt táplál, védi őket
anélkül, hogy elvárná a megtérülést.
- ThZ25. Ha a megvilágosodásra vágyakozásért a testünkről is le kell mondani,
szükséges-e beszélni a külvilág tárgyairól?
Ezért bár nem remélve, hogy bármit is kapunk cserébe,
az adományozás gyakorlása a bódhiszattva gyakorlata.

³² Hangsúlyozandó, hogy a buddhizmusban a karma jelentése: tett, amelynek következményei vannak — szemben azzal a hétköznapi „sors” jelentéssel, ahogyan azt a magyar nyelvben használjuk.

³³ Azt mondják a tibeti buddhisták, hogy sajátos karmikus erejük miatt, amikor egy ember, állat, éhes szellem, illetve isten néz egy víztömegre, mindenkinek másként jelenik meg — mint sima víz, mint lakhely, mint genny és vér, illetve ambrózia formájában.

³⁴ A hat páramitá (sz. *pāramitā*), amelyeket a bódhiszattva gyakorol a megvilágosodás felé vezető ösvényen: az adakozás (t. *sbyin pa*, sz. *dāna*), az erkölcs (t. *tshul khrims*, sz. *śīla*), a türelem (t. *bzod pa*, sz. *kṣānti*), a törekvés (t. *brtson ḡrus*, sz. *vīrya*), az elmélyülés (t. *bsam gtan*, sz. *dhyāna*) és a megkülönböztető bölcsesség (t. *shes rab*, sz. *prajñā*).

117. A tiszta etikus magatartás eltávolít minden szennyeződést,
erkölcsi bukásokat és jogsértéseket.
Ketaka drágakővel kevert homok³⁵
megtisztítja a szennyezett víz mocskait.
119. Nincs olyan, amit ne lehetne megvalósítani
ha nem adod fel a következetes kitartást.
Láthatjuk, ahogy a hegyi sziklák erodálódnak
a vízcseppek állandó csöpögésétől.
120. Minden jó tulajdonság a koncentráció tisztaságában ragyog
mentes a fáradtság és az izgalom hibáitól.
Mindent tisztán visszatükröz egy tiszta tó,
ami a csiszolt lapis lazuli tükörhöz hasonló.
121. A szamszára minden szenvedése megszűnik
minden dolog ürességén meditálva.
Ahogy a bölcs Agasztya felmérte az összes folyót
kortyolgatva, mind nektárrá lett.³⁶
122. Nágárdzsúna belátásának hatalmas óceánja
megfosztotta a realisták önbizalmát.
A félelmetes, sötét óceán megrémíti a gyermetegeket
kifürkészhetetlen mélységével és szélességével.
129. Vadzsrápáni által jól megtanított titkos mantrának
felfoghatatlan hatalma van.
Mindössze az „Árti anya” megszólítás kimondásával
megidézheti az egek vizét.³⁷
132. A jógai, aki felismerte az előzőeket
élvezheti az érzékiséget, de nincs kötődése.
A halak mozognak az óceán mélyén,
de a víz nem fojtja meg őket.
137. Ahogy a Hold tükörképe megjelenik
a harmatcseppekben minden fűszálon.
Minden egymást követő hasonlat példázza
a szamszára és a nirvána összes jelenségét.

³⁵ *Ketaka* drágakő, amely képes megtisztítani a vizet. Ezért nevezik gyógycsillagnak. A csillagból kibocsátott sugarak állítólag képesek megtisztítani a víz szennyeződéseit, és fertőtleníteni a vizet minden kórokozótól és toxicitástól. A *riši* fényétől megérintett vízről úgy tartják, hogy gyógyító erővel bír, és rendelkezik azzal a nyolc tulajdonsággal, hogy hűvös, tiszta, tiszta, könnyű, édes, megnyugtató és ártalmatlan a torokra és a gyomorra. A *ketaka* egy mitikus drágakő neve, amelyről úgy gondolják, hogy mágikus tisztító erejű.

³⁶ Ez utalás a bölcs Agasztjára (sz. *Agastya*, egy indiai *riši*, a „hegyhajító”), akit az ókori hindu mítoszokban említene, bár annak a történetnek a forrása, amely arról szól, hogy minden folyót felkortyolt azonosítatlan. Agasztját a Sziddha-gyógyászat atyjának tekintik, egyike a hét legtiszteltebb *rišinek*.

³⁷ Ez valószínűleg a Gańga Árti néven ismert Gangesz-folyóhoz való imádkozásra utal, amely a Gangesz partján a hithú hinduk rendszeresen alkonyatkor tartják.

140. Gondolataim tavából született bölcs mondások újhordja
tisztítsa meg világi tudatlanság sötétségét, és hűsítő érintése nyugtassa meg
a szívpanaszokat.
Erénye terjesszen szét egy szép fehér fényruhát a három birodalmon keresztül,
a tanítások és a jó cselekedetek és gondolatok tárházának növekedjen a lények
javára.

Felhasznált irodalom

Blo bzang thub bstan chos kyi nyi ma, Sixth Panchen Lama

- 1973 *Legs par bshad pa sa'i bstan bcos lugs gnyis ,od rgya ,bar ba'i dbyig gi ,phreng ba and Legs par bshad pa chu ,i bstan bcos lugs gnyis blang dor kun gsal.* In *The Collected Works of the Sixth Panchen Lama Blo bzang thub bstan chos kyi nyi ma*, 1. New Delhi: Lham khar Yons ,dzin Bstan pa rgyal mtshan, 548–582.

szerzője ismeretlen

- 1984 *Chu dang shing gi bstan bcos.* Thimphu: Textbook Division, The Department of Education, Royal Government of Bhutan.

Dze smad sprul sku blo bzang dpal ldan

- 1980 *Legs par bshad pa shing gi bstan bcos kyi 'grel ba lugs zung blang dor 'char ba 'i me long.* Mundgod: Drepung Loseling Printing Press.
1979 *The Collected Works of Gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me 9.* Ngawang GELEK DEMO (ed.), New Delhi: M. M. Offset Press, 146–174.

FLICK, Hugh Meridith Jr.

- 1996 *Carrying Enemies on Your Shoulder: Indian Folk Wisdom in Tibet.* Delhi: Sri Sat Guru Publications.

Gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me

- 1984 *Chu shing bstan bcos.* Dharamsala: Tibetan Cultural Printing Press (és a sok Tibetben nyomtatott kiadás közül az első: Lhásza: bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang: bod ljongs shin hwa dpe tshon khang nas bkram, 1981).

KUZDER Rita

- 2021 *Klasszikus tibeti nyelvtankönyv.* Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.

MONIER-WILLIAMS, Monier, Sir

- 1981 *Sanskrit—English Dictionary.* New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., second reprint.

PATHAK, Suniti Kumar

- 1974 *The Indian Nitidstras in Tibet.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Sakya Pandita KUNGA GYALTSHEN

- 1974 *Wishing treasure of Elegant Sayings with Commentary*. Kalimpong: Tibet Mirror Press [a mű tibeti nyelvű, kiadásra előkészítette: Sakya Khenpo Ven. Sangey Tenzin]
- 2000 *Ordinary Wisdom. Sakya Pandita's Treasury of Good Advice*. DAVENPORT, John T. (transl.) Boston: Wisdom Publication.

STERNBACH, Ludwik

- 1969 *The Spreading of Cānakya's Aphorisms Over "Greater India"*. Calcutta: Calcutta Oriental Book Agency.
- 1973 Subhāṣita-saṃgrahas, A Forgotten Chapter in the Histories of Sanskrit Literature. In *Indologica Taurensia*. <http://www.asiainstitutetorino.it/Indologica/> (letöltés: 2023. 04. 10.)
- 1974 *Subhāṣita, Gnostic, and Didactic Literature*. Weisbaden: Otto Harrassowitz.

VOIGT Vilmos

- 1998 Kisepikai prózaműfajok. In VOIGT Vilmos (szerk.), *A magyar folklór*. Budapest: Osiris Kiadó.

WYLIE, Turell

- 1959 A Standard System of Tibetan Transcription. *Harvard Journal of Asiatic Studies* (Vol. 22) p. 261–267.

A kép forrása:

https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Gungtang_Tenpa_Drönmé (letöltés: 2023. 04. 10.)

Az ószövetségi szent sátor nemesfém felszerelése, különös tekintettel Áron főpapi viseletére, valamint a melltáska (*hósen*) újszövetségi továbbélésére

Mészáros István

*Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Történelemtudományi Doktori Iskola,
doktorandusz*

Minden ünnep középpontjában a lét igenlése áll. Azért ünnepelünk, hogy az adott szituációhoz alkalmazkodva igent mondjunk önmagunk, embertársaink és a teremtett világ létezésére. Ezt az igent ünnepélyesen, vagyis nem a megszokott eszközökkel nyilvánítjuk ki, hanem a hétköznapi felülemelkedve, „mert a mindennapok életvitelének nem ezek az alapvető témái.”¹ Hatványozottan igaz ez az istentiszteleti ünnepre, amely életet teremtő párbeszéd Isten és az emberi nem között.²

Mint minden népnek, Izraelnek is voltak saját ünnepei — sőt, a Teremtő maga szólít föl³ ünnepek tartására —, amelyekről azonban viszonylag keveset jegyez le az Ószövetségi Szentírás. Nevüket említi, de a kapcsolódó szokásokról nem ír. A vallási ünnepek közül azok őrződtek meg, amelyek a nép üdvtörténetével forrtak össze, és ezért időről időre meg kellett őket ülni. Ezek mindenekelőtt a földműves év főünnepei: a kovásztalan kenyerek ünnepe, a *maccót* (Kiv 23,15; Lev 23,5–8; MTörv 16,1–8), a *sabuót*, avagy a hetek ünnepe (Kiv 23,16; Lev 23,15–22; MTörv 16,9–12) és az őszi ünnep, a sátoros ünnepnek is nevezett *szukkót* (Kiv 23,16; Lev 23,34–43; MTörv 16,13–15). Csak ezeket nevezi az Ószövetség templomi ünnepnek, családban vagy nemzetségben megült jeles napról vagy szertartásról nem ír, egyetlen kivétel a *maccó*hoz kapcsolódó *pészah* megünneplése.⁴

Témánk szempontjából kiemelendő a *jom kippur*, az Engesztelés napja (Lev 16,23,27–32), melynek elnevezése arra a történetre megy vissza, amikor a Teremtő megbocsátotta Izrael fiainak az aranyborjú imadását, amit éppen az alatt az idő alatt követtek el, míg Mózes a bálványimadás tilalmát is rögzítő kőtáblákat vette át az Örökkévalótól. Egyedül *jom kippur* napján léphetett be a főpap a szentély elkülönített részébe, a Szentek Szentjébe. Gyolcsból készült köntösben először a szokott napi áldozatot mutatta be, majd megvallotta Izrael bűneit, és az Örök-

¹ KUNZLER 2005: 35.

² Az istentisztelet itt mint az isteni üdvözítő szándék kezdeményező történése (katabázis) és az ember erre adott válasza (anabázis), azaz mint egymást kiegészítő párbeszéd értendő.

³ Náh 2,1

⁴ SCHREINER 2004: 281.

kévaló bocsánataért esedezett. Kiemelten szent cselekményt végzett, ennek megfelelően átöltözött azokba a ruhákba,⁵ amelyeket az Úr Mózes által elkészíteni parancsolt.⁶

Mielőtt a főpapi ruházatot részletesen tárgyalnánk, szenteljünk figyelmet a Szent Sátor felszerelésének is, hiszen — amellet, hogy Isten utasításainak pontos betartása mellett készült — művészi hozzáértést igényelt.

Név szerint ismerjük a mestereket: Becalélt, Uri fiát, Hur unokáját Júda törzsből és Oholiábot, Ahizamach fiát Dán törzsből, akik Isten lelke mellett áldást is kapnak, hogy a tervezésen túl „a találkozás sátorát, a bizonyág ládáját, és rajta az engesztelés tábláját, s a sátor minden más berendezését, vagyis az asztalt felszerelésével, az arany mécstartót minden hozzávalójával, továbbá az illatáldozat oltárát, valamint az égőáldozat oltárát minden kellékével, a medencét talapzatával, a díszruhákat — azaz Áron főpap ruháit és fiainak a papi szolgálathoz ruháit —, a kenetet és az illatszert a szentély számára”⁷ elkészítsék. Nem tudjuk pontosan, mennyien dolgoztak a szent felszereléseken Becalélen és Oholiábon kívül, de bizonyos, hogy hozzáértőnek nevezi őket a *Szentírás*, sőt az Úrtól kapott művészi tehetségükön kívül még szívük is arra indította őket,⁸ hogy hozzálássanak a munkához, vagyis olyan művészekről van szó, akik hivatásszerűen⁹ cselekedtek. Tehetségüket nemcsak maguknak tartották meg, hanem másoknak is átadták.¹⁰

A szükséges alapanyagról a Kiv 25,1–7 valamint a Kiv 35,4–9,21–29 részletesen beszámol. Kérdésként merülhet fel, hogy Izrael fiai honnan tettek szert ennyi értékre? A Kiv 11,2–3 és 12,35–36 szerint az Egyiptomból való szabaduláskor, miután az Úr bizalomra hangolta a bennszülötteket, nagy mennyiségű arany- és ezüsthalmival, valamint ruhákkal megrakodva indultak el Ramszeszből Szukkot felé.

A Kiv 36,3–7 alapján a nép szívesen adakozott a készülő szentélyre és felszereléseire, olyanmire, hogy sokkal többet ajánlottak fel, mint amennyire szükség volt, ezért le kellett állítani az adakozást. Az arany, amelyet a szentély különféle munkálatainak elvégzésénél felhasználtak, huszonkilenc talentumot és hétszázharminc sekelt tett ki, az ezüst pedig száz talentumot és ezerhétszázhetvenöt sekelt nyomott,¹¹ mai mértékegységre átszámítva összesen mintegy tizenhét tonnát. A Szent Sátor Kiv 26-ban leírt, nemesfémmel bevont vagy nemesfémből készült alkatrészei közül az alábbiakban csak azokat említjük, amelyek méretüknél vagy funkciójuknál fogva jelentősek:

- ❖ a szövetség ládája (Kiv 25,10–22)
- ❖ a kitett kenyerek asztala (Kiv 25,23–30; Lev 24,5–9)
- ❖ a mécstartó (Kiv 25,31–40, Lev 24,1–4)
- ❖ az illatáldozat oltára (Kiv 30,1–10)
- ❖ a főpap öltözete (Kiv 28)

⁵ A ruha itt hatványozottan annak jelképe, hogy Isten lefoglal valakit magának, illetve hivatallal ruház fel (Szám 20,28; 1Kir 19). SCHÜTZ 1993: 292.

⁶ Kiv 39,1 és kk.

⁷ Kiv 31,7–11

⁸ Kiv 36,2

⁹ ELIADE 2004: 174–175.

¹⁰ Kiv 35, 34

¹¹ Kiv 38, 24–25



1. kép. Calmet, Augustin: *Sainte Bible en latin et en françois* (Paris: Antoine Boudet, 1767)

A Szentek Szentjében helyezték el a 135 cm hosszú, 67,5 cm széles és 67,5 cm magas, akác-fából (*šitîm*) készített szövetség ládáját (Kiv 25,10).¹² A faanyagot kívül-belül arannyal borították, ahogy a két akácfa rudat is bevonták vele, ezek segítségével hordozták a leviták a ládát. A láda szegélye színaranyból készült, ugyanígy a lábakra erősített négy öntött karika is. A láda tetején a 135 cm hosszú és 67,5 cm széles „engesztelés tábláját” (*kapporet*) ugyancsak tiszta aranyból munkálták ki.¹³ Ennek két végén állt arccal egymás felé fordítva az a két, valószínűleg olajfából faragott kerub, amelyek felületére domborítással vitték fel az aranylemezt, hasonló technikai megoldással a salamoni templom olajfából készített és arannyal bevont angyalaihoz. A frigyláda kerubjai kiterjesztett szárnyaikkal befödtek az engesztelés tábláját, és szemeket is reá szegeztek. Ez a hely a legfontosabb Mózes és Izrael fiai számára, miután az Örökkévaló ígérete szerint „Ott fogok veled találkozni, s a törvény ládáján álló két kerub¹⁴ között, az engesztelés táblájáról (*kapporet*)¹⁵ közlöm veled mindazt, amit általad Izrael fiainak mondani akarok” (Kiv 25,22).

A szövetség ládája kiképzéséhez szükséges arany megmunkálására több technikai megoldást is feltételezhetünk a szentírási szövegek nyomán, így az öntést¹⁶ (Kiv 25,12), a domborítást,¹⁷ poncolást és vésést (Kiv 25,18).

Az öntés technikai megoldása mindenekelőtt szobrászati tevékenységként volt ismert, de kis méretű szobrok vagy díszítőelemek kivitelezéshez is jól bevált (pl. amulettek függői stb.). Amennyiben a reliefnek csak egyik oldala volt látható a kész műalkotáson, a folyékony fém a nyitott formába öntötték bele. Ha minden oldalán kimunkált öntvényről volt szó, akkor

¹² A ládában helyezték el a két kőtáblát (Kiv 40,20 és 1Kir 8,9), valamint a Zsid 9,4 szerint még egy mannával teli korsót is (Kiv 16,33), továbbá Áron vesszeje is (Szám 17,10) itt kapott helyet. HAAG 1989: 1095.

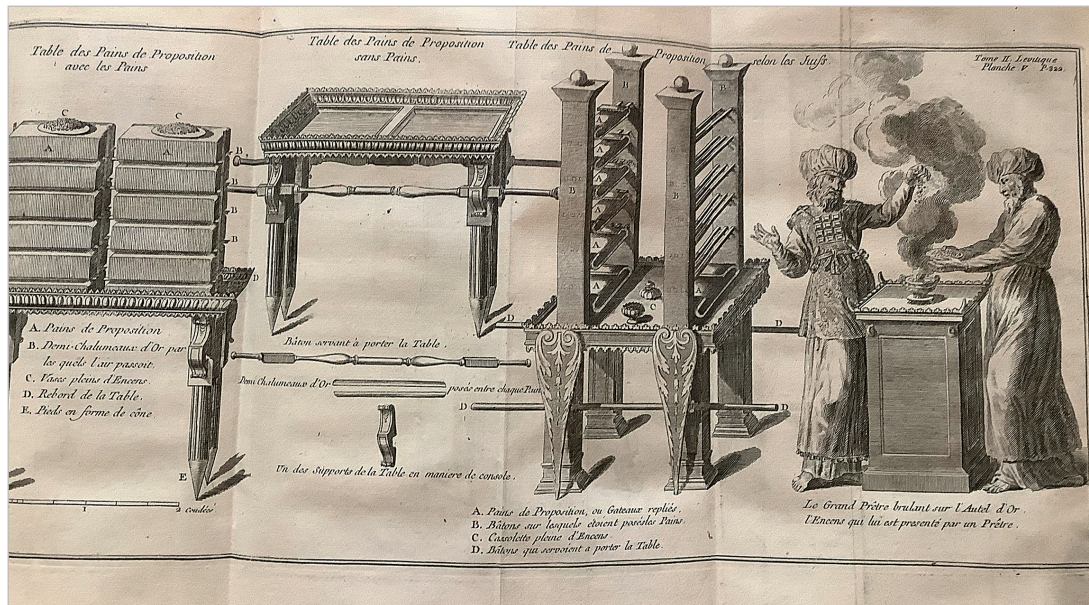
¹³ OBERFRANK 1996: 19.

¹⁴ A kerubok Isten jelenlétét jelzik. Kultikus tiszteletben nem részesülnek, nincs „isteni” jelzőjük, ezért is ábrázolhatók a sátorlapokba szöve, a Szent Sátor és a Templom függönyén, Salamon és Ezékiel templomának farburkolatú belső falán és a kapuszárnyakon kifaragva. Az ő feladatuk megakadályozni a szent profánnal való érintkezését. HAAG 1989: 966.

¹⁵ A Kiv 25,21-ben a láda teteje (LXX-ban *hilasztérion epithema*, a kiengesztelődés táblája) nemcsak drágább, mint maga a láda, mert színarany, sőt a legfontosabb tárgy a szentélyben, hanem különösen is szent hely, az Isten trónja, ahol Jahve székel. HAAG 1989: 360–361.

¹⁶ OBERFRANK 1996: 20–21.

¹⁷ OBERFRANK 1996: 20.



2. kép. Calmet, Augustin: *Sainte Bible en latin et en françois* (Paris: Antoine Boudet, 1767)

viaszöntésre volt szükség, s ebbe öntötték a folyékony fémeket olyan formán, hogy a tárgyat viaszból modellezték, majd megfelelő agyagréteggel bevonták és kiégették. Az agyagbevonaton alul hagyott lyukon a hevítés hatására folyékonyvá vált viasz kiürült, és ugyanezen a nyíláson be lehetett táplálni a mintegy kész öntőformába a folyékony fémeket.

Domborításakor kő- vagy faformán kalapálták az elképzelt formára a lemezt, majd ezt ólom- vagy viaszalátétre helyezve a tárgy alakjának megfelelő belső oldalon folytatták. A díszítés a frontfelületen poncolóeszközökkel fejeződött be.

A kített kenyerek asztala — hasonlóan a szövetség ládájához — akácfából (*šittim*) készült, hossza 90 cm, szélessége 45 cm, magassága 67,5 cm volt. Arannyal vonták be, és szegéllyel látták el. Ez utóbbin egy tenyérnyi széles keretet is kimunkáltak, s aranszegéllyel díszítették. Az asztal négy sarkán a szegély alatt négy karika helyezkedett el, szintén aranyból, illetve kettő akácfából faragott, ugyancsak arannyal bevont rúd tette lehetővé, hogy az asztal is mozgatható legyen. Ezen kívül a Kiv 25,29 tájakat, csészéket, kancsókat is említ, amelyek tiszta aranyból készültek az italáldozat bemutatásához.

A mécstartó és kellékei, a hét méceses, a hozzájuk tartozó koppantók és hamutálak elkészítéséhez használt arany súlya egy talentum (Kiv 25,39), azaz 42,12 kg volt. A „megmunkált arany” (Kiv 25,31) kifejezés szintén mives ötvösmunkára enged következtetni, s a szöveg alapján ismerjük a mécstartó egyes díszítőmotívumait is: hét ágán mandulavirág-alakú kelyhekkal, bimbó- és szíromdíszekkel, egy darabból kimunkálva.¹⁸ Ezek összeállítására többféle módszer is szolgálhatott, s ezeket kivétel nélkül alkalmazták is az ókorban. A legkevésbé tetszetős kivétel az aranszegéccsel való szegecselés lett volna, ezt inkább edényeken és fegyvereken használták. Az aranyhuzal már rugalmasabb kötést ad, ehhez folyamodtak különösen a diadémok összeállításakor. Az aranszalag mint összekötő, illetve a zsanérok említendők még. De ezek egyike sem pótolhatta a napjainkig legfontosabb illesztési technikát, a forrasztást.

¹⁸ OBERFRANK 1996: 21–23.

Az illatáldozat oltára 45 cm × 45 cm-es, négyszögletes, 90 cm magas építmény volt, szintén akácából (*šittim*), amelyet sarkain az oltárral egy darabból kimunkált szarvak díszítettek, arannyal bevonva. Az oltár lapján pártázat futott végig, alatta aranykarikákkal, amelyekbe a két, akácából készült és ugyancsak arannyal bevont rúd volt helyezhető. „Ez az oltár nagyon szent, az Úr számára van fölszentelve.”¹⁹

Áron²⁰ ruháinak elkészítése előtt Mózesnek beszélnie kellett minden művészethez értő emberrel, akiket a Teremtő maga áldott meg művészi képességgel. Ők és csak ők készíthették el az egyes ruhadarabokat aranyból, vörös és kék bíborból, karmazsinból és bisszusból, hogy azok „dicsőségül és ékességül”²¹ szolgáljanak. Ezek a ruhadarabok a következők voltak:

- ❖ melltáska
- ❖ éfod
- ❖ felső köntös
- ❖ hímzett vászoning
- ❖ fejkendő
- ❖ öv

Az éfod Áron felsőruhája volt, aranyszállal gazdagon hímezve. Ezeket a díszítő szálakat vékony aranylemezből vágják, majd kék és piros bíborral, karmazsinfonallal keverték. Az éfod sodrott lenfonalból készült, két vállrészrel, amelyeket öv kötött össze, ugyanabból az anyagból és ugyanazzal a hímzéssel, mint maga az éfod. A vállszalagra egy-egy ónixkővet erősítettek, amelyekre Izrael 12 törzsének a nevét vésték,²² mindegyik kőbe hatot, az ősatyák születési sorrendje szerint. „Kőmetsző munkával, a pecsétvésnök módszerével kell Izrael fiainak a nevét a két kőbe belevésni, és azokat aranyfoglatba tenni.”²³ Így a főpap szimbolikusan az egész választott népet vállain hordozta az Örökkévaló előtt, amikor a Szent Sátorban szolgált.

A főpap öltözetének valamennyi darabja közül a hősent kellett a legaprólékosabban kimunkálni, amit az éfod fölé vettek fel. Már a Kiv 28,15–30 hosszabb leírása is jelzi, hogy kiemelkedő ruhadarabról van szó. A melltáska anyagában az éfodhoz hasonló, négyzet alakú, egy arasz hosszú, egy arasz széles és bélelt; a felületén 12 drágakövet helyeztek el, négy sorban hármasával, s a kövek mindegyikébe Izrael egy-egy törzsének²⁴ nevét vésték, így Áron — míg

¹⁹ Kiv 30,10

²⁰ „Áron mindörökké a Főpap marad (Sir 45,6–22), a csodálatos közbenjáró, Isten haragjának elfordítója (Bölcs 18,20–25).” DUFOUR–LÉON X. et al. 1983: 86–87.

²¹ Kiv 28,2

²² „Már az i. e. 3. évezredben készültek vésett pecsétkövek lapis lazuliból, vérkőből a sumér, babiloni és asszír birodalmakban. A megmunkálást korund- és kvarcszilánkokkal, kézi erővel végezték. I. e. 1800 és 1600 között továbbterjedt ez a művészet a Földközi-tenger mellékére. Első emlékei az egyiptomi szkarabeuszok [...] A vésett kövek gyűjtőneve a gemma [...], két kialakítási módja van. Az egyik a káma, az olasz camaeo (a gemma elolaszosodott változata), amely tulajdonképpen miniatűr dombormű: az alakok a háttérből kiemelkednek. A másik az ugyancsak olasz intaglio (= véset, metszet), itt a megmunkálás mint a pecsétkövek mintái (alakok, a monogramok, címerek stb.) a kő alapján negatívban jelennek meg.” OBERFRANK–RÉKAI 1982: 198.

²³ Kiv 28,11

²⁴ „Izrael alapvető nemzeti szerkezete a tizenkét törzs, amely Jákob tizenkét fiának nevét hordja, mégpedig a Szövetség megkötése óta (Kiv 24,4).” DUFOUR–LÉON X. et al. 1983: 646.



3. kép. Calmet, Augustin: *Dictionnaire Historique, Critique, Chronologique, Geographique et litteral de la Bible...* (Paris: Emery, 1730)

az éfodnál vállon, a hósennél – szíven hordozta²⁵ Izraelt. A hósent az éfodra aranyláncocskák²⁶ és -karikák rögzítették oly módon, hogy az „ne csússzon le az efodról”.²⁷

A hósent ezek a kövek díszítették: az első sorban karneol, topáz, smaragd; a második sorban rubin, zafír, jáspis; a harmadik sorban jácint, achát, ametiszt; a negyedik sorban krizolit, karneol és ónix. Mindegyik aranyba foglalva. Ahogy a kövek tulajdonságait tekintve eltérőek egymástól, úgy az egyes törzsek is, a Ter 49 szerint.

A Kiv 28,30 és a Lev 8,8 szerint az urimot és a tummimot is bele kellett tenni a melltáskába. Ezek közelebről meg nem határozható tárgyak,²⁸ a legtöbb szentírás-magyarázó szerint hasonló formájú, de különböző színű és jelekkel ellátott, kisméretű kövek vagy botok lehettek; az egyik igent, a másik nemet jelentett. A kérdést pedig úgy tették föl az Örökkévalónak, hogy feleletül elég volt az igen vagy a nem, de az is előfordult, hogy a sorsvetésnél semmilyen választ nem kaptak.²⁹

Az éfod palástját kék bíborból kellett elkészíteni, olyan módon, hogy a fej számára egy nyílás legyen rajta, s azt szövött szegély vegye körül, hogy a fel- és levételkor ne sérüljön. Alsó szegélyét kék és piros bíborból, valamint karmazsinból készült gránátalmák díszítették, közöttük pedig aranycsengettyűk függtek. Áronnak ezt a palástot kellett viselnie, amikor a szentélyben papi feladatot végzett. Miközben mozgott, megszólaltak a csengők. Innen lehetett tudni „ha bemegy a szentélybe az Úr elé, vagy ha kijön. Különben meg kellene halnia.”³⁰

A főpap homlokdíszé aranylemezből készült, s a következő feliratot vésték rá: „Az Úr föl-szenteltje.”³¹ Ezt a díszet Áron szüntelen a homlokán, fejkendőjének elején kellett viselje, egyrészt, hogy magára vegye mindazokat a tökéletlenségeket, amelyek hozzátapadnak mindenhez, amit Izrael fiai az Örökkévalónak felajánlanak, másrészt, hogy így lehívja rájuk a Teremtő irgalmát.

A vászoning, a nadrág, a fejkendő és a hímezett öv — mintegy kiegészítő ruhadarabok — finom lenből készültek. Ez volt Áron és fiainak teljes viselete.

Miután áttekintettük a Szent Sátor felszerelését és a főpapi ruházatot, a számos újszövetségi párhuzam közül a hósennel kapcsolatos újszövetségi továbbélés(ek)re, az ún. *racionáléra* hozunk néhány példát. Nyitott kapukat döngetünk, többen is foglalkoztak már a kérdéssel,³² töb-

²⁵ Az Ószövetség a hordozást kifejező héber szóval általában a bűn hordozására utal, ami a papok szolgálatának része (Kiv 28,38; Szám 18,1,23), de itt a 12 törzs nevééről, egész Izraelről van szó, melyet a főpap a szíven visel.

²⁶ „Huzalokból készültek, ugyancsak fáradtságos munkával, az ókorban is igen kedvelt láncok. Nagy találmányossággal igen sok változatát fejlesztették ki, és a mai gyakorlatnak megfelelően nyakláncként, karkötőként vagy fejdíszként, gyakran csupán összekötő elemként használták.” OBERFRANK 1996: 24.

²⁷ Kiv 28,28

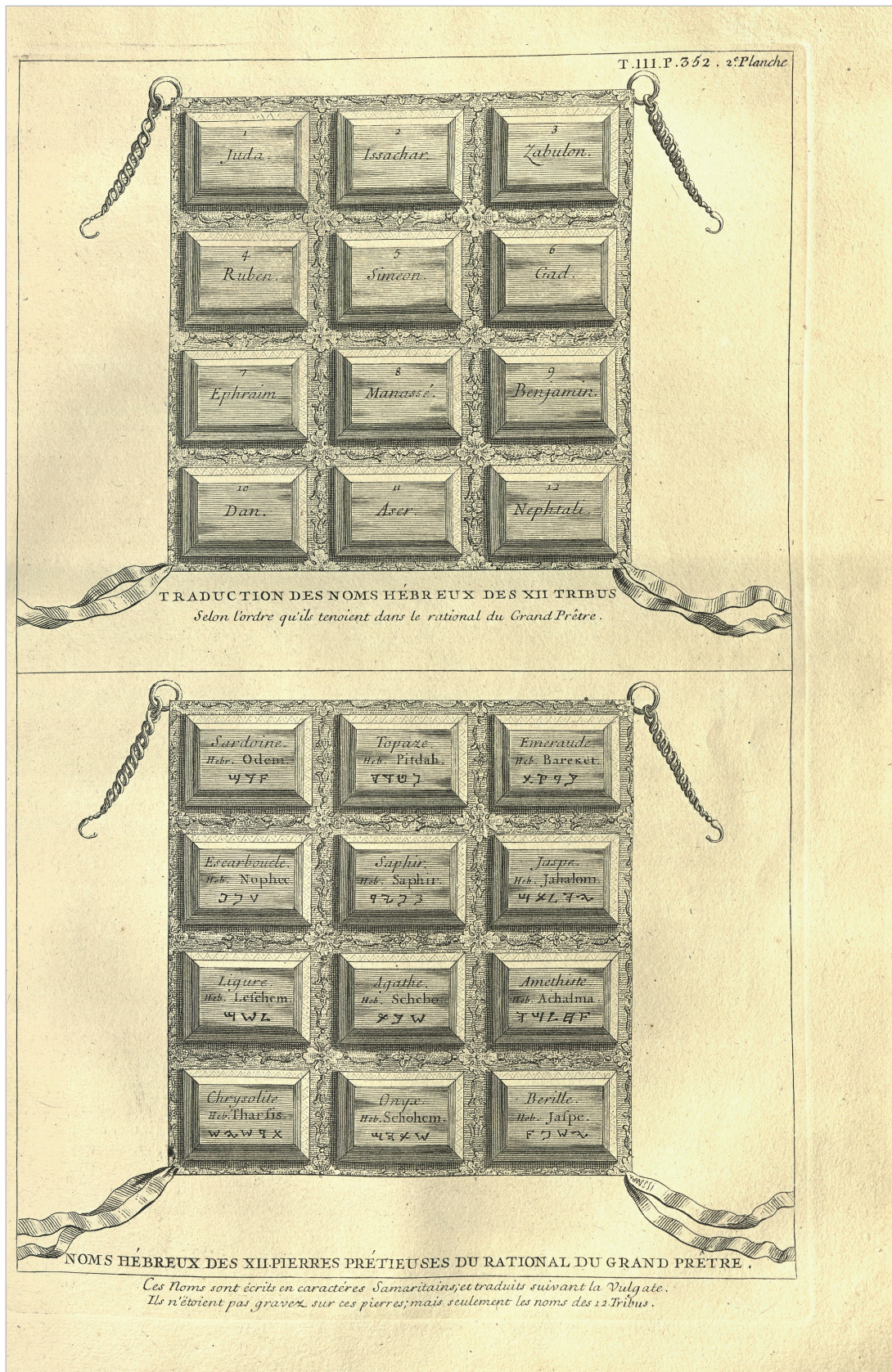
²⁸ A maszoréta vokalizáció szerint az *urim* jelenthetne világosságot, a *tummim* pedig tökéletességet. Szent Jeromos az *urim* megfelelőjéül a *doctrina*, *demonstratio*, *ostensio* vagy a *doctus* szóval él, a *tummimot* pedig a *veritas*, *perfectio*, *sanctitas*, *perfectus* vagy az *eruditus* szóval adja vissza. Olykor az *urim* magában is találkozunk (Szám 27,21); ilyenkor nyilván rövidüléssel állunk szemben. A pap (MTörv 33,8), ill. a Kiv 28,30; Lev 8,8; Szám 27,21 szerint a főpap általuk közvetítette a jóslatot. *Magyar Katolikus Lexikon XIV.*, 2009: 567.

²⁹ 1Sám 28,6

³⁰ Kiv 28,35

³¹ Kiv 28,36

³² „A főpapi viselet részei és használata a liturgiában” címmel tartott előadást 2016. január 19-én Varga Lajos váci segédpüspök, az Országos Katolikus Gyűjteményi Központ igazgatója a Budapest Vári-Nagyboldogasszony Főplébánia épületében, a Mátyás-templom Egyházművészeti Gyűjteményének „Az egyházi textilek típusai és használatuk” címmel szervezett előadás-sorozata keretében, ahol „megemlítette a *racionale* nevű, már csak néhol viselt ruhadarabot (melltáskát), mely az ószövetségi főpap öltözképzésére vezethető vissza.” <https://>



4. kép. Calmet, Augustin: *Dictionnaire Historique, Critique, Chronologique, Géographique et littéral de la Bible...* (Paris: Emery, 1730)

bek között Thoroczkay Gábor is figyelmet szentelt a témának.³³ A *székesfehérvári prépostság és bazilika korai története* című tanulmányában a krónikasöveget idézve azt írja, hogy István király „...egyebek között e fehérvári egyháznak örök emlékezetre méltó adományokat tett, tudniillik két rationalét, amelyek mindegyike 74 márka tiszta arannyal és drágakövekkel átszőtt szegélyt tartalmazott. Ezeket Szent Benedek, a római szentegyház főpapa Szent István király kérésére a hatalom olyan kiváltságával látta el, hogy aki a mise végzésekor ezeket használja, törvényesen felkenheti, megkoronázhatja és karddal övezheti a királyt”.³⁴ A szerző szerint a kizárólag püspökök számára adományozott váll-, illetve melldíszek leginkább a németországi főpapok között terjedtek el.³⁵

A külföldi szerzők közül talán Joseph Braun a legelhivatottabb kutatója a paramentikán belül ennek a főpapi ruhadarabnak. A *Handbuch der Paramentik* című munkájában arról is ír, hogy a rationalét a középkorban számos, a Német-római Birodalomhoz tartozó, illetve a vele határos püspökségben³⁶ használták, így Würzburg, Augsburg, Konstanz, Regensburg, Eichstätt, Bamberg, Naumburg, Halberstadt, Paderborn, Minden, Speier, Metz, Prága, Olmütz, Toul és Lüttich püspökei. A nem német püspökök, akiknél szintén találkozunk a rationaléval, az aquileiai pátriárka és a krakkói püspök. A rationalét mint főpapi jelvényt az említett püspökök közül többen csak átmenetileg használták (Speier, Metz, Halberstadt és Olmütz).³⁷

Legkorábbi említése metzi Adalbero (984–1105) és halberstadti Hildward (968–995) közötti levélváltásban történik, ahol Adalbero arra kéri a halberstadti püspököt, hogy segítsen részesülnie abban az engedélyben, amelyben II. Agapet pápa (946–955) a halberstadti püspököknek megadta az igaz tanítást jelképező rationále viselésének lehetőségét.³⁸ Egy másik korai említése 1027-ből ismert egy XIX. János pápához (1024–1033) köthető bullából, amelyben az egyházfő Poppo aquileiai³⁹ pátriárkának (1019–1042) mind a palliumot, mind a rationalét megadja, előbbi a jognak megfelelően csak a kiemelkedő ünnepeken történő használatra, mint a püspök konsekrációja, utóbbit pedig minden egyéb ünnepen történő viselésre.⁴⁰

Voltak egyházmegyék — például Eichstätt —, ahol nem korlátozták a használatát, de a toulai püspök számára is a rationále viselése saját belátása szerint megengedett volt mindannyi-

www.magyarokurir.hu/hirek/a-fopapi-viseletrol-tartott-eloadast-varga-lajos-vaci-segedpuspok (Utolsó letöltés: 2020. március 27.)

³³ THOROCZKAY 2009.

³⁴ THOROCZKAY 2015: 16.

³⁵ „A legújabb kutatások hitelesnek fogadják el a többnyire Ákos mesternek, e kincsek egykori őrzőjének tulajdonított krónikapasszus híryanagát. Eszerint minden bizonnyal az esztergomi érsek juthatott e főpapi díszjelvény — ez esetben vállruha — birtokába még a 11. század elején, VIII. Benedek vagy IX. Benedek pápa priviligiuma alapján. Korábban vitatták annak lehetőségét, hogy létezhetek-e drágakő díszítésű válldísz-rationalék, de német emlékek bizonyítják, hogy voltak ilyen darabok is. A vállruhák tipológiája alapján vitatható az a nézet, amely a rationalék egyikét a koronázási paláttal kívánja azonosítani. Használatuk valószínűleg korán összekapcsolódott István király emlékével és a királyavatással, ezért őrizhették őket a fehérvári bazilikában. Az érsek a koronázásnál viselhette ezeket, amikor fő hatalmi jelvényét, a palliumot jogszerűen nem hordhatta. Az viszont már Ákos mester túlzása, hogy felöltésük esetén bárki — itt talán sandán a fehérvári prépostra vagy az örkanonokra, egykori önmagára gondolhatott — királyt avathatott volna bennük, hiszen ezek kizárólag püspökök által használható főpapi díszek voltak. Nagyon feltételes elképzelhető, hogy 1270-ben [...] Prágába kerültek, és ott még a 14. században is fellelhetőek voltak.” THOROCZKAY 2015: 16.

³⁶ BRAUN 1912: 173–174.

³⁷ BRAUN 1907: 680.

³⁸ BRAUN 1907: 678.

³⁹ <http://lexikon.katolikus.hu/A/Aquileia.html> (Utolsó letöltés: 2020. március 28.)

⁴⁰ BRAUN 1907: 678.

szor, valahányszor pontifikált. A padernborni egyházmegye püspöke számára viszont — hasonlóan a metropolita palliumviseléséhez — bizonyos napokhoz kötött a használata, de ugyanígy eltérő annak behatárolása is, hogy hol viselhetik a püspökök a *rationalét*: a padernborni püspök csak saját egyházmegyéje területén belül, míg az eichstättinél ezzel kapcsolatban nincs megjegyzés.⁴¹

A szertartáskönyvekben csak két alkalommal találkozunk a *rationalével* mint pontifikális ékszerrel és nem hatalmi jelvénnel, azaz insigniummal, amelyet kizárólag a kazula fölött viselnek, mint a palliumot szokás: Ratold corbie-i apátnál (†986), illetve az 1030-as, minden Sigebertnek (1022–1036) tulajdonított *Missa Illyricában*.

Mihályfi Ákos *A nyilvános istentisztelet* című összefoglaló munkájában szintén Joseph Braunra hivatkozva megemlíti, hogy „Hajdan, a püspökök sok helyen viseltek egy, az érseki palliumhoz hasonló díszjelvényt: a *rationalét*. Ezt ma már csak az eichstätti, padernborni, krakkói és toulai püspökök viselik”.⁴²

Ami a formát illeti: nem volt mindenhol és mindig ugyanaz, hanem mint minden főpapi ruhadarab, a *rationale* is egyfajta fejlődésen ment keresztül. Három fő típust különböztethetünk meg: Y forma, T forma és gallérforma, ez utóbbi már kevésbé hasonlít a palliumra, bizonyos esetekben sokkal inkább az ószövetségi főpap éfodjára. De nem csak a forma, a *rationale* díszítése sem volt egyforma.

Hogy mi miatt lett a főpapi ornátus része, egyértelmű magyarázatot nem tudunk adni. Joseph Braun a *Handbuch der Paramentik* című munkájában kettő okot vázol fel a *rationale* bevezetésére.⁴³ Az egyik egyfajta emlékezés az ószövetségi főpap ruhájára, a másik a palliumhoz hasonló ruhadarab használata azoknak a püspököknek, akik érseki insigniát nem viselhetek,⁴⁴ de birodalmi püspökségként más országokhoz képest előkelőbb helyet foglaltak el.

Felhasznált irodalom

BRAUN, Joseph

1907 *Die liturgische Gewandung*. Freiburg im Breisgau, Herder.

1912 *Handbuch der Paramentik*. Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung.

DUFOUR-LÉON X. et al.

1983 *Biblikus teológiai szótár*. Budapest: Szent István Társulat.

ELIADE, Mircea

2004 *Kovácsok és alkimisták*. Budapest: Cartaphilus Kiadó.

HAAG, Herbert

1989 *Bibliai Lexikon*. Budapest: Szent István Társulat.

⁴¹ BRAUN 1907: 677–678.

⁴² MIHÁLYFI 1933: 279.

⁴³ BRAUN 1912: 175.

⁴⁴ BRAUN 1912: 175.

KUNZLER, Michael

2005 *Az egyház liturgiája*. Szeged: Agapé.

Magyar Katolikus Lexikon

2009 Budapest: Szent István Társulat.

MIHÁLYFI Ákos

1933 *A nyilvános istentisztelet*. Budapest: Szent István Társulat.

OBERFRANK Ferenc

1996 *Az aranyművesség története*. Budapest: Műszaki Könyvkiadó.

OBERFRANK Ferenc — RÉKAI Jenő

1982 *Drágakövek*. Budapest: Műszaki Könyvkiadó.

SCHREINER, Josef

2004 *Az Ószövetség teológiája*. Budapest: Szent István Társulat.

SCHÜTZ, Christian

1993 *A keresztény szellemiség lexikona*. Budapest: Szent István Társulat.

THOROCZKAY Gábor

2009 A székesfehérvári racionálék. In THOROCZKAY Gábor: *Írások az Árpád-korról. Történeti és historiográfiai tanulmányok*. Budapest: L'Harmattan — ELTE Történelemtudományok Doktori Iskola, 117–132.

2015 A székesfehérvári prépostság és bazilika korai története. *Egyháztörténeti Szemle* 16/3, 3–25.

“Silver and Gold” and the Main Metals that were Mentioned in the Hebrew Bible

Laura Tashman

Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Using metals to produce objects to be used was not introduced to the land of Israel before the Chalcolithic period. This resulted in an enormous revolution in the culture, along with the technological method of processing these metals, this development helped with evolving the techniques of extracting it, exporting or importing smelting, and forming it into usable objects. Metals were used in everyday objects, as well as in making idols -This was a forbidden practice the Jews-, and buildings. The malleable metals that have been processed in the land of Israel were gold, silver, iron, copper, bronze, tin, and lead (Ezek 27,12)

כָּל-דָּבָר אֲשֶׁר-יָבֵא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהַר אֵד בְּמַי גִּזְה יִתְחַטָּא וְכֹל אֲשֶׁר לֹא-יָבֵא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ
:בְּמַי (Num 31,23)

any article that can withstand fire—these you shall pass through fire and they shall be pure, except that they must be purified with water of lustration; and anything that cannot withstand fire you must pass through water. (Num 31,23)

The above verses, along with several others not quoted here that the use of metals was an important interest and concern for ancient communities in the ancient Near East and remains so to this day. Metals are the best indicators of a civilization’s wealth to this day, the poverty or wealth of an area or political unit is also indicated by the amount of gold it possesses. The possession of metals was even more important in ancient times, since metals were the material used for currency that was used in everyday life. Coinage did not appear until the beginning of the Exile. In the past, metals were cast into different shapes such as rings and bars and used based on their weight in the exchange process. Minerals and metals mentioned in the Hebrew Bible 1700 times, in different contexts. The biblical account that Abram became very wealthy in livestock and silver and gold, for example, uses the term “pieces of silver” (Gen 13,2).

Six main metals are mentioned in the Bible: gold, silver, lead, tin, copper, and, iron. The most valuable were gold and silver which had special value in almost every country, due to their limited existence. They are mentioned 400 times in the Bible,¹ such as

| ¹ MARSHALL 2020: 2.

*the streets of the city in the Final Kingdom will be made of gold (Rev 21,21).
David bought the threshing floor of Araunah, the Jebusite, for fifty shekels of silver. Later, that site was the site of Solomon's temple (2Sam 24:18–25).*

Gold, silver, and copper geologically can occur in metallic form, which we call “native metals” but are considered rare compared to other metals. In general, they are found in mineral forms known as “ores”, meaning that the metal is not found alone but bound with another element, such as oxygen, carbon, or sulfur. In order to obtain the metal alone to use it for the purposes needed it has to go through a smelting process which needed the charcoal fire to separate metals from the other elements in its core.

Copper was the only metal that was extracted in the land of Israel, for the rest of the metals was imported from other regions, to be smelted and used in the land of Israel later on. Ezekiel mentions that metals were brought from the territory of present-day Turkey by the Phoenicians (Ezek 27,12), presumably transported by the Phoenicians in the form of bars and selling it on to Arab merchants (2Chr 9,14).

Metals had many uses, whether singly or combined with other metals depending on their use, which varied from making simple tools to coinage and even used in cultic and religious practices.

The first reference in the Bible to the use of metals is found in Gen 4,22 references to metals in the Bible are often combined by comments on their origin, processability, and uses.

The Bible is one of the most important sources to describe the process of smelting and extracting the metals. The texts also give an account on the purification methods and detailed descriptions on the building of the furnace and its working mechanism, and the materials that were used in the heating and reheating process which was needed to melt the metals and make it easy to shape into different objects (Job 28, 1–7). Another important information we can find in the Bible is the description of the main locations for each metal, and the places where it was imported or extracted from (Deut 4,20; Isa 48,10; Dan 3,19–20).

The tools used were mainly:

- Hammer
- Nails
- clay vessel covered with animal skin

Gold

Presumably, God's favor is more valuable than gold. (Prov 22,1).

Gold is one of the most important and most frequently mentioned metals in the Bible, even with the fact that there were almost no golden objects found in the excavations from the period between 1200 and 587 BCE.² However, there is no doubt that goldsmithing was practiced.

| ² ALTMAN 1979: 79.

The importance and evaluability of gold did not change throughout time, it kept its value and usefulness through time, and it was and remains the indication of richness, wealth, and prominence.³

Terminology in the Bible:

- *Zahab* or *dehab* (*dahab*): the name is originally from the Aramaic language, and it came from the color of gold which is yellow, the word *dehab* is still used in the everyday Arabic language for gold.⁴
- *Ketem*: the name means something concealed or hidden.
- *Ophir*, *hartus*, *betser* (*Ophir*, *h'artās*, *'betsər*), and these names may indicate the source or the quality.
- *Segor* (*'səḏḏər*): the name came from the metal compactness or its enclosing.
- *Paz* (*paz*): Negative or fine gold, also to indicate its pureness.
- *Betzer* (*'betzər*): this is the name of the ore in the ground of silver or gold when it's dug out of the mine.
- *Kethem* (*Kethem*): this name is to describe a metal when it is separated.
- Haruts (Haruts): a poetic name for gold.

Source of gold: they are Havilah (Gen 2,11–12), Ophir (1Kgds 9,28, 10,11, 1Chr 29,4, 2Chr 8,18, Job 22,24), Parvaim (2Chr 3,6), Sheba (1Kgms 10,10, 2Chr 9,9, Ps 72,15), Tarshish (2Chr 9,21, Isa 60,9) and Uphaz (Jer 10,9), many resources motioned the gold was found in the mountain of Edom, south of the Dead Sea. The unit was used for weighting the gold in the Talent.

The usage of gold:

Gold was an important factor and a valuable item used in the construction of the lavish buildings. It was also one of the main materials that were used in the construction of the tabernacle and the Temple. It was also used in the ark overlaid along with using in the manufacturing of utensils, and it was also used in building the structure of it, Gold's symbolic association with royalty made it a natural choice for the house of the King of kings and the instruments used in worshiping him.

Silver

“David bought the threshing floor of Araunah, the Jebusite, for a silver coin. That site later was the site of Solomon's temple” (2Sam 24). Silver was one of the most important and hard-to-find metals in biblical times, it was used from the time of Abraham (Gen 13,1–2). It was hard to find, even harder than gold. Probably for this reason silver is mentioned before gold in the list of what the Israelites took from the Egyptians (Exod 3,22, 11,2). Silver was shaped into many shapes such as bars or coins, and served as a medium of exchange, especially among common people, as a means to buy and sell goods far more frequently than gold. The first mention of

³ The main sources of extracting it and then transporting it were Egypt, the Arabian Peninsula, and India.

⁴ HEMINGRAY 2004: 348.

silver is in (Gen 13,2).⁵ Silver was one of the metals that had a wide variety of uses, such as commercial payments, exchanging items, and shaping into jewelry, and using the biblical sources and accessories. Silver jewelry is mentioned as a gift given to Rebekah by Abraham's servant before the girl's marriage to Isaac (Gen 24,53). Silver was also used to make dishes, bowls, candlesticks, and even for musical instruments, as mentioned in several biblical places (Num 7,13, 1Chron 28,14, Isa 30,22). Silver was one of the rare metals to be found in Israel. For a long time, it was a highly sought-after metal, until the arrival of the Greeks, who established the well-known great Laurion silver-lead mines in the 4th century BCE. The silver mined in these mines was used to mint silver coins called Greek drachmas and staters.⁶ One of the famous examples of the use of silver is the Ketef Hinnom scrolls, also called the Ketef Hinnom amulets which represent the earliest example of a quotation from a biblical text, dated to 600 BCE.⁷ Images for idolatrous worship were made of silver or overlaid with it, but its main use was in the exchange of goods as a medium of exchange. Throughout the Old Testament, we find the word "silver" used for money, similar to the French word "argent." Silver was brought to Solomon from Arabia, (2Chr 9,14) and from Tarshish, (2Chr 9,21) The Arabian silver supplied the markets of Tyre.

Source: Silver mines were worked at Laurion (near Athens) in Greece, Anatolia, and Spain, as well as the area of Wadi Hammamat along the Red Sea coast.⁸

Copper

"For the Lord your God is bringing you into a good land, a land of brooks of water, of fountains and springs, flowing forth in valleys and hills; a land of wheat and barley, of vines and fig trees and pomegranates, a land of olive oil and honey; a land where you will eat food without scarcity, in which you will not lack anything; a land whose stones are iron, and out of whose hills you can dig copper" (Deut 8,7-9). Copper is one of the metals that were extracted and found in the land of Israel in the 3rd and 4th millennia BCE. Gen 4,22 is the first mention of copper in the Bible, and it was mentioned later in Deut 8,7-9, in the recall of the events of entering the land of Israel. As Moses told the Israelites who were promised to enter the Promised Land: "Out of the mountains of the Land you will mine copper". There was a period when copper was abundant and considered an inexpensive metal, and in the time of King Solomon it was used in massive amounts in the construction of the temple, and what is more, it occurred in such large quantities that it could not be estimated (2Chron 4,18; 1Kgs 7,47).

⁵ MARSHALL 2020: 2.

⁶ On Greek coinage and its influence in the East (also Yehud and Samaria), see GRABBE 2004, 64-68.

⁷ BARKAY 2004: 41. The two amulets were found in one of the burial caves in the Hinnom Valley, Ketef Hinnom, translated as "shoulder of Hinnom." The site has been dated to the 7th-6th centuries BCE). The silver plaques contain the text of the Priestly Benediction (Num 6,24-26), finding it proved that these types of texts were well known and used not just from that time but from before the usage of the silver scrolls. As Barkay wrote, "The Ketef Hinnom inscriptions provide a terminus ante quem for the appearance of the Priestly Benediction, refuting the scholars who claim that consolidation of the Benediction took place only in the post-Exilic period." If we accept the dating of Barkay, the late 7th to early 6th centuries BCE, the text was written earlier than the Dead Sea Scrolls by over 400 years. LEMAN 2014: 1-4.

⁸ GINZBURG 1989: 44.

The uses of copper varied but was rarely used as the sole metal. As a rule, it was used in the alloys form, to make chains, pillars, vases, mirrors, cooking utensils, bracelets, spearheads, various implements, sacred vessels, and coins (Exod 26,11; 1Sam 17,5–6, 38 et passim). In biblical times, a way of forming another metal from copper was invented in when copper was mixed with tin to create what we know today as bronze. During the period of King Solomon’s rule when he was building the first Temple, it was mentioned that there was a large water basin, named “kiyyōr” “the bronze sea” (1Kgs 7,23–26; 2Chron 4,2–5).⁹After forming the copper into bronze, the usage of the new metal was more varied, like vessels and mirrors. The Bible mentions that the Israelite women donated their bronze mirrors to make bronze objects: “and he made a laver of bronze and its base of bronze, from the mirrors of the ministering women who were at the door of the tent of the meeting” (Exod 38,8).

Source: The Bible records that David looted large quantities of bronze and other metals from the neighbouring king Hadadezer (1 Sam 8,10, cf. 1 Chron 18,8). As mentioned earlier, copper was found in the land of Israel (Deut 8,9), and in Timna, near Eilat in the Valley of Arava, Wadi Nahus, which is located at the foot of the Edom mountains. Archaeological excavations discovered copper mines at Wadi Feinan.

Types of copper mentioned in the Bible:

- Burnished copper (1Kgs 7,45)
- Qalal copper (Ezek 1,7).
- Polished copper (2Chron 4,16).
- Yellowed copper (Ezra 8,27).

Terminology: The Hebrew word *nehošet* used in the biblical text may designate the element copper as well as two of its alloys, bronze, and brass.

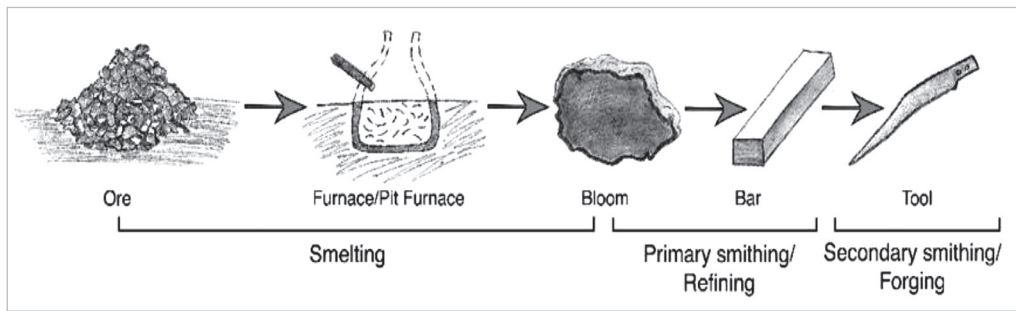
Iron

According to biblical tradition “In building the temple, only blocks dressed at the quarry were used, and no hammer, chisel or any other iron tool was heard at the temple site while it was being built.” (1 Kgs 6:7 [NKJV]).

Iron was known from in the ancient middle East from the 3rd millennium BCE. It was first known in Anatolia, and by the 2nd millennium BCE it had become known in other areas as well.¹⁰ It was known as an industrial metal to be used, but at the same time, it was one of the hardest to work with, due to the requirement of a very high temperature to be smelted and change it into a spongy mass to shape it later on and to form it required special furnaces as well as a massive amount of charcoal to reach a temperature of minimum 1200 C°. Archaeological evidence of excavations continued in Tell Hammeh in Jordan, as well as in Tell Beth Shemesh in Palestine witness of local smithing activities.

⁹ GINZBURG 1989: 46.

¹⁰ YAHALOM-MACK 2015: 285.



A schematic representation of the iron production processes: smelting, refining, and forging.¹¹ Deutero-Isaiah describes the immense effort required to produce usable iron by this method:

“The blacksmith (*hāraš barzel*) takes a tool and works with it in the coals; he shapes an idol with hammers, he forges it with the might of his arm. He gets hungry and loses his strength; he drinks no water and grows faint.” (Isa 44,12)

The uses of iron:

The number of the use of iron items increased between the 12th and 10th centuries BCE. The use of iron was rare in the bronze age, and only for prestigious and ceremonial purposes. During the Iron Age, there was an increase in the use of iron for utilitarian purposes. It was only in the 10th century BC that the use of iron became more popular, and dominated the use of other metals.

- Iron Nails and Brackets.
- Tools of various kinds, vessels, pans, basins, hooks, nets, and rings for altars, laver, and stand.
- Utilities.

Metal processing that appeared in the Late Bronze III.¹²

- Altar, temple doors, gates, locks, pillars, sockets, hooks, pins, tenons.
- Talents and coins, weights.
- Working tools like axes, spades, and ploughs.
- Weaponry: spikes, spears, swords, axes, iron-bound, chariots.
- Accessories: nails, bars, locks, wall hooks.

Sources: Iron is mentioned in Deuteronomy along with copper as a metal found in the tribal territory of Asher in the north, and in northern Galilee. Another source of copper was the southern Levant, Wadi e-Sabra in the Arava valley, some 7 km south of Petra, Ajlun district of northern Jordan.¹³

¹¹ YAHALOM-MACK 2015: 249.

¹² GOTTLIEB 2018: 436.

¹³ YAHALOM-MACK 2015: 285.

Tin

“Son of man, the house of Israel has become dross to Me; all of them are bronze and tin and iron and lead in the furnace; they are the dross of silver” (Ezek 22,18). “And I will turn my hand upon thee, and purely purge away thy dross, and take away all thy tin” (Isa 1,25) Tin can be found in its pure form as a white metal. It was not used alone but usually mixed with copper, when the when the mixture is being transformed into a yellow substance, known as bronze. Tin mixed with silver is mentioned as “dross” termed in the above citation of Isaiah as *radak*.

The uses of Tin: Tin in the smelting process was put in the furnace along with the other metals. When it is melted it is used to sink along with the other metals, but after that, it was separated from them to be used. It was not used in the manufacturing of tools, but usually in light uses such as jewelry.¹⁴ Tin was a metal that is known to the metal-workers in Israel as an alloy, mainly used for plummets, and it was not hard to find (Zech 4:10).

Sources: The sources of tin were mainly three basic areas, Spain, Portugal, Cornwall, and the adjacent parts of Devonshire, as well as the islands of Junk, Ceylon, and Banca, in the Straits of Malacca. It was rarely found in the land of Israel, and lastly the markets of Tyre.

Where is it mentioned in the Bible?

- “Gold, silver, bronze, iron, tin, lead and anything else that can withstand fire must be put through the fire, and then it will be clean. But it must also be purified with the water of cleansing. And whatever cannot withstand fire must be put through that water” (Num 31,22–23).
- “Son of man, the people of Israel have become dross to me; all of them are the copper, tin, iron, and lead left inside a furnace. They are but the dross of silver” (Ezek 22,18).
- “As silver, copper, iron, lead, and tin are gathered into a furnace to be melted with a fiery blast, so will I gather you in my anger and my wrath and put you inside the city and melt you” (Ezek 22,20).
- “Tarshish did business with you because of your great wealth of goods; they exchanged silver, iron, tin, and lead for your merchandise” (Ezek 27,12).
- “Son of man, will you judge her? Will you judge this city of bloodshed? Then confront her with all her detestable practices 3 and say: ‘This is what the Sovereign Lord says: Your city that brings on herself doom by shedding blood in her midst and defiles herself by making idols’ (Ezek 22,18–20).
- “Tarshish did business with you because of your great wealth of goods; they exchanged silver, iron, tin and lead for your merchandise” (Ezek 27,12).

| ¹⁴ GINZBURG 1989: 49.

Lead

Lead was one of the metals that are rarely found in its pure form. It was not found in Israel but was brought from Syria and Asia Minor. The main use for lead was to make writing instruments, weights, and throwing instruments out of it. Job speaks of pen and writing as well as the weights for nets to be used in fishing and to form writing tablets as well (Job 19,23–24). In the Second Temple period it was also used for weights and sling stones (Job 19,23–24).

Lead is one of the metals that was used on its own, without being mixed with other metals. The extraction of it is an easy process, due to its presence as a single metal in its ores. Lead was not in the holy land it was exported from Egypt and the Sinaitic Peninsula, also from Northern Syria and Asia Minor, usually it is available in numerous amounts with silver, zinc, and copper (Ezek 27,12). Its use and extraction started from 6400 BCE in Anatolia.¹⁵

One of its properties is its low melting point, which made it easier to shape, which made the Romans to use it to manufacture water pipes, and pins to secure them, instead of iron. In Israel the most important use of it was in the plumb lines.¹⁶ One of the most impressive discoveries about lead is from the Eastern Roman Empire, an amulet with a curse written on it. It was an important discovery due to the message on the scroll that was deciphered by the epigraphers, after several decades. The curse was to place a hex on an opposing chariot racer. The most important feature of the amulet is that it was written in Aramaic and the use of the words indicates that the writer has a significant knowledge about the Jewish society and beliefs in the fifth century CE.¹⁷

Sources: Lead usually was found together with silver. It may have been obtained from the mines of Gebel Rusas near the Red Sea. The ancient sources of lead were Asia Minor and Syria, and it was included among the metals brought by the Phoenicians from Tarshish (Ezek 27,12).

Conclusion

The purpose of the metal used was determined by the method of smelting, whether it was used alone or mixed with other metals. Metals were used for practical, ornamental, and cultic purposes. The exploration of “silver and gold” and the primary metals mentioned in the Hebrew Bible has unfolded a rich tapestry of historical, cultural, and religious significance. This comprehensive investigation has delved into the multifaceted roles of silver and gold, examining their economic, symbolic, and ritualistic dimensions in the ancient societies that revered them. As we conclude this study, it is evident that the nuanced analysis of these metals contributes significantly to our understanding of the socio-economic and religious landscapes of the biblical world.

One of the central findings of this research is the pervasive presence of silver and gold in various aspects of daily life. These metals were not merely commodities for wealth; they were

¹⁵ WAGNER, 2002.

¹⁶ BOLDYREV 2018: 23.

¹⁷ BARKAY 2004: 41.

integral to trade, craftsmanship, and the material culture of ancient civilizations. The Hebrew Bible serves as a crucial repository of information, revealing the prominence of silver and gold in transactions, gifts, and the adornment of sacred spaces. By examining biblical passages, we gain insights into the economic structures and the valued resources that underpinned ancient societies.

Moreover, the symbolic and ritualistic dimensions of silver and gold emerge as key themes in our analysis. The Hebrew Bible illuminates how these metals transcended their material worth to become symbols of purity, prosperity, and divine favor. The meticulous study of religious texts unveils the intricate relationship between silver, gold, and the sacred. From the construction of the Ark of the Covenant to the embellishment of the Temple, these metals were pivotal in expressing religious devotion and establishing a connection between the earthly and the divine.

The intersections between practicality and symbolism underscore the complexity of the roles played by silver and gold in the biblical narrative. The duality of these metals as both tangible assets and symbols of transcendence adds layers to our understanding of the cultural mindset of ancient communities. It prompts us to consider how these materials were perceived, valued, and integrated into the daily practices and spiritual beliefs of the people of that time.

As we reflect on the results of this research, it is crucial to acknowledge the limitations and areas for future exploration. While this study has provided an overview of the roles of silver and gold in the Hebrew Bible, there is still much to uncover. Future research could delve deeper into the archaeological evidence, exploring the material remains of ancient sites to enhance our understanding of the production, distribution, and consumption of these metals.

Furthermore, a comparative analysis with other ancient cultures could offer valuable insights into the cultural universality or uniqueness of the roles played by silver and gold. By examining how these metals were perceived and utilized in neighboring civilizations, scholars can develop a more holistic understanding of their significance in the broader ancient Near Eastern context.

In conclusion, the study of “silver and gold” in the Hebrew Bible has opened a door to a fascinating realm of historical inquiry. By deciphering the intricate layers of meaning attributed to these metals, we gain not only a glimpse into the material culture of the biblical world but also a profound understanding of the spiritual and cultural values that shaped ancient societies. As the exploration of these themes continues, it is our hope that future research will unveil even more facets of the enduring legacy of silver and gold in human history. The value of the metal was also determined by its use, e.g., precious metals were used to show the lavish way of life, and were used in mansions and temples also to coat some areas in the temples like the doors or the altar, and the most used metal for this purpose was gold. Despite the primitive tools and available resources of people in the biblical times, could find impressive ways to extract, export, and import the metals in their single form as well as mixed with other metals. They also could find a way to produce an enormous heat with the furnaces that they built using only charcoal to produce enough heat to melt those metals and separate them from each other when needed, as needed.

Bibliography

ALTMAN, Janina

1979 *Gold in Ancient Palestine. Methods of fabrication in successive cultures*. Haifa: Department of Chemistry — Technion-Israel Institute of Technology.

BARKAY, Gabriel, et al.

2004 The Amulets from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 41–71.

BOLDYREV, Mikhail et al.

2018 Lead: Properties, History, and Applications. *Wiki Journal of Science*, 1–23.

GINZBURG, Dov

1989 Exploitation and Uses of Metals in Ancient Israel According to Biblical Sources and Commentaries. *Earth Sciences History* 8/1, 43–50.

GOTTLIEB, Yulia

2018 Judah of Iron vs. Israel of Copper: The Metalworking Development in the Land of Israel and Its Historical Implications. In BEN-YOSEF, Erez (ed.), *Mining for Ancient Copper: Essays in Memory of Beno Rothenberg*. University Park, PA: Eisenbrauns; Tel Aviv: Emery and Claire Yass Publications in Archaeology of the Institute of Archaeology, 435–454.

GRABBE, Lester L.

2004 *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, Volume 1, *Yehud: A History of the Persian Province of Judah*. London: T&T Clark.

HEMINGRAY, Peter

2004 Metals in the Bible. *The Testimony*, August 2004, 474–477.

MARSHALL, Derek

2020 *The Chemistry of God: The Creation Function and Periodicity of Elements*. Santa Ana, CA: Trilogy Christian Publishing, 2022.

WAGNER, Clarence H.

2002 Metalworking in the Bible: Turning Spears into pruning Hooks. *International Review of Biblical Studies* 30/4, 262–265.

YAHALOM-MACK, Naama — ADI, Eliyahu-Behar

2015 The Transition from Bronze to Iron in Canaan: Chronology, Technology, and Context. *Radiocarbon* 57/2, 285–305.

Drágakövek ég és föld között — 1Henok 18,6–8 lehetséges párhuzamai

Dávid Nóra

Szegedi Egyetem Bölcsészettudományi Kar Ókortörténeti Tanszék

Bevezető, előzmények

A *Virrasztók könyve* elején (1Hen 1–36) több olyan történet olvasható, ami a különféle „rossz” eredetét írja le (betegségek, mágia, erőszak, stb.). Különösen jelentős bűn az égi és földi szféra keveredése, a *Virrasztók* lázadása. E történetek gyökere nem feltétlenül egy korra (és feltehetően nem is egy helyre) nyúlik vissza, többféle irodalmi hagyományt tükröz, leginkább a mezopotámiai és a görög hatás mutatható ki benne.¹ Témám szempontjából ezek közül Aszáél (Azazél)² története a legjelentősebb. Ő egy lázadó égi lény, aki megszegi a törvényeket, és kiszolgáltatja a földi embereknek a fémbányászat és -megmunkálás titkait, megismerteti velük a fegyverek, ékszerek és kozmetikumok világát. Az égi és a földi lények közti tudásátadás motívuma nem egyedülálló, a *Virrasztók könyve* több helyén is megjelenik, pl. mágiát, boszorkányságot, a „gyökerek vágásának módját” tanították a lázadó angyalok feleségeiknek (7,1). A nyolcadik fejezet ezt a képet tovább árnyalja, kiemeli Aszáélt, aki „kardok, kések, pajzsok és mellvérték készítésére tanította az embereket”. Ezután más titkos dolgokat is felfedett előttük, úgymint ékszerek és szépítőszerek elkészítését, drágakövek és színes festékek ismeretét. E tudományoknak, mint tudjuk, nagy hatása volt, *Henok könyve* is ezt erősíti: „S a világ megváltozott” (1Hen 8,1). A változás azonban negatív előjelű: elhatalmasodott a bűnök sora.

Az Úr megmentőket küld, de vannak olyan folyamatok, amelyeket már ő sem tud megmástitani, ilyenek Aszáél tanításainak következményei is. Egy feltehetően későbbi betoldásban Henok a műben való első megjelenésekor Aszáélhez megy, és ostorozza bűnéért (1Hen 13,1–2). Később égi utazásra indul,³ melynek leírásában több helyen is megjelennek az Aszáél-féle tudományok. *Henok első könyvéről* általánosságban (és Aszáéltól függetlenül is) elmondható,

¹ A könyv keletkezés- és eredettörténetével kapcsolatosan számos elmélet született. A legfontosabb irányokat összefoglalja: NICKELSBURG 2001: 1–125, különösképp 61–62; tanulmányom szempontjából legrelevánsabb mezopotámiai kapcsolódási pontokat részletesen lásd: FRÖHLICH 2014: 11–24, mely szerint a *Virrasztók könyve* gyökerei a babiloni diaszpórához vagy az onnan visszatérő zsidók egy csoportjához köthetők (FRÖHLICH 2014: 12). A *Virrasztók könyve* magyar fordítása és a keletkezéstörténet összefoglalása: DOBOS 2009: 15–60.

² Aszáél figurájáról és párhuzamairól bővebben lásd: REINER 1995: *passim*; DRAWNEL 2012: 518–542; HANSON 1977: 197–233; NICKELSBURG 1977: 383–405.

³ Az apokaliptikus utazásokról és a bennük megjelenő „mitikus földrajzról” számos publikáció született, ezek közül a legfontosabbak, illetve Henok utazásai szempontjából is relevánsak a következők: COBLENTZ BAUTCH 2003; DUECK 2013; GOFF 2017; GRELOT 1958; HOROWITZ 2011; STOCK-HESKETH 2000; STONE 1976; VANDERKAM 1983.

hogy szerzői és szerkesztői különös érdeklődést mutattak a különféle természeti elemek és kincsek iránt (pl. égitestek, növények, állatok). A mű számos pontján találkozunk ezek felsorolásával, illetve a legváltozatosabb módokon építették be őket a különböző utazások, látomások és leírások szövegébe. Égi utazásának kiemelkedő jelentőségű epizódja olvasható 1Hen 18,6–8-ban, Henok égi útjai közül az elsőnek egyik állomása Isten trónusa, majd a bukott angyalok és a pártütő csillagok büntetésének helye. A hegyek, melyeket az utazás alatt lát, mind különböző drágakövekből állnak. Tanulmányomban e szöveghely alapján vizsgálom a különböző drágakövek és ásványok szerepét és azok lehetséges párhuzamait a henoki korpuszban.

Drágakövek 1Hen 18,6–8-ban

Majd dél felé haladtam – (a hely) éjjel-nappal lángokban állt. Hét drágakőhegy volt ott: három kelet, három pedig dél felé. A keletre néző hegyek színes kövekből álltak, az egyik gyöngy (volt), a (másik) jáspis. A déliek rubintból voltak.⁴ A középső (hegy) az égig ért, mint az Ūristen alabástromtrónusa, a trónus csúcsa pedig zafir⁵ volt.⁶ (1Hen 18,6–8)

A hegyen lakó Isten elképzelése ősi toposz, megjelenik mind a babiloni, mind a kánaáni mitológiában,⁷ majd az *Ószövetségben* is (Kiv 24,9–10; Ez 28,13–19). Az idézett leírásban szereplő középső hegy Isten földi trónusa, míg a többi hat feltehetően égi kíséretének van fenntartva.⁸ A leírást apokaliptikus kép követi az angyalok büntetési helyének leírásával (18,9–11), mely szöveghely párhuzamba állítható az Ez 28,16–17-ben és Iz 14,12–19-ben szereplő Isten hegyéről (melyet tüzes kövekkel ír le) való levetés, tehát a büntetés motívumával. Henok utazásaival,⁹ azoknak a szövegben betöltött szerepével, értelmezésével kapcsolatosan a kutatás eddig három modellt állított fel:

1. Pierre Grelot az anyagot a görög és babiloni forrásokból is ismert mitikus földrajz körébe tartozó művekkel állítja párhuzamba, azok közös gyökerüknek a mezopotámiai hagyományt tartja.¹⁰ Vizsgálja a Gilgames-eposzt és a babiloni világtérképet. Indoklása számos ponton

⁴ Más variáns szerint: „A déliek lángszínű kövekből álltak.” FRÖHLICH—DOBOS 2009: 46.

⁵ Más fordítás szerint: *lapis lazuli*. NICKELSBURG 2001: 276. A két elnevezés, amint azt tanulmányomban később látni fogjuk, számos forrásban nem különíthető el egymástól egyértelműen, illetve hasonló szerepet töltött be.

⁶ DOBOS 2009: 46.

⁷ Az ókori keleti földrajzi elképzelések vizsgálata számos nehézségbe ütközik. Ezek közül témám szempontjából kiemelendő a földrajzi témájú leírások, ábrázolások (irodalmi szövegekben, mint pl. az *Enuma elis*, a *Gilgames-eposz*, *Nergal és Ereškigál*, vagy ábrázoláson, mint pl. az ún. babiloni világtérkép) esetében sosem tudhatjuk, hogy azokat akár szerzőik, akár olvasóik mennyire értették szó szerint, vagy vélték szimbolikus, apokaliptikus jelentésűnek. Több ezer évvel későbből szemlélve, a modern fizikai, földrajzi tudományos eredmények ismeretében számunkra evidens, hogy az utóbbi elmélet mentén kezdjük meg kutatásainkat. Bővebben: HOROWITZ 1998: XIII–XIV; CHARLES 1912: 41 skk.; CLIFFORD 1972.

⁸ NICKELSBURG 2001: 286. Kelley Coblentz Bautch egyetért ezzel az elmélettel, még egy fontos párhuzamot is hoz példaként, az Ahura Mazdát kísérő és szolgáló angyalok hetes (3+1+3) csoportját. COBLENTZ BAUTCH 2003: 115.

⁹ A téma két legfontosabb összefoglalása: NICKELSBURG 2001: 279–289; COBLENTZ BAUTCH 2003 (1Hen 17–19-ben szereplő utazásokról).

¹⁰ Úgy véli, hogy mind a henoki források, mind a görögök a mezopotámiai hagyományból merítették, föníciai közvetítéssel. Bővebben lásd: GRELOT 1958.

megállja a helyét (pl. az élet vizei babiloni kapcsolatai), akadnak azonban megkérdőjelezhető részletek.¹¹ Ilyen például Gilgames Utnapistim paradicsomába tartó útjának leírásával való rokonításban a különböző helyek leírása, illetve a leírások sorrendje, vagy éppen az utazás célja. Fontos különbség az ékkövek kertjének lokalizálása. Viszonyítási pontként és párhuzamként ő is említi az Ez 28. fejezetében szereplő drágaköveket.

2. A második modell Carol Newsom¹² nevéhez köthető, és a közel-keleti diplomácia azon szokásra hívja fel a figyelmünket, amikor a követeknek bemutatják egy adott ország gazdagságát. Hasonlóképp vezetik végig Henokot a mennybéli király (az Úr) kincsein. Bár a leírás számos ponton valóban kapcsolatba hozható ilyesmi gyakorlattal, a fejezet egészének tartalma (az örök büntetés helyére való utazás) távol áll tőle.

3. A harmadik modellt Thomas Francis Glasson állította fel. Ő a görög *neküiát* állítja párhuzamba Henok utazásával.¹³ Hasonló alvilági utazás először az *Odüsszeia* 11. könyvében jelent meg, Odüsszeusz Hádészbe vezető útjánál, abban is a halál utáni büntetés helyéhez hasonlítja. Párhuzamként hozza még Platón Er-mítoszáét, amelyben a bukott harcos meglátogatja az ítélet helyét és a gonoszak büntetését. Ezután visszatérhet a földre és elmondhatja, hogy mit látott (*Respublica* 10.614–21)¹⁴. Az, hogy Platón esetlegesen milyen hagyományból merítette alvilágjárását (orfikus vagy püthagoreus), és az mennyiben kapcsolható össze a Közel-Kelettel, nem tudhatjuk, az azonban biztos, hogy a kutatásban eddig felvetettek közül ez a leginkább helytálló, legközelebbi párhuzam magára a műfajra.

Henok útjai leírásának egyik jellegzetessége a szövegben szereplő különleges természeti elemek sora. Itt, a 18. fejezetben a drágaköveké a főszerep. A szerző tudása róluk mai ismereteink tükrében pontatlannak tűnik,¹⁵ sok elnagyolt leíró, általános kifejezést használ megjelölésükre: pl. színes kövek, tűz színű kő. A tanulmányomban vizsgált szakaszban pontosan megnevezett vagy azonosítható drágaköveket, elnevezésüket és tulajdonságaikat az alábbi táblázat foglalja össze:

¹¹ Az alapkérdést is vizsgálja és a problémás részeket is kiemeli: VANDERKAM 1983: 271–278.

¹² NEWSOM 1980: 323–328.

¹³ GLASSON 1961: 8–11.

¹⁴ A Tartarosz leírása Platón *Phaidón* 113D–114C-ben hasonló látomást feltételez. Plutarkhosznál is megtalálható a bűnös elrettentő célú alvilági utazása (*Mor.* 563–568).

¹⁵ Forbes kiváló, az ókori technikai tudásról írt sorozatának hetedik könyve részletesen, források segítségével mutatja be az ókorban ismert drágaköveket és féldrágaköveket, lelőhelyeiket és különféle elnevezéseiket: FORBES 1966: 237–241. Azt azonban figyelembe kell vennünk, hogy az ókori terminológia más volt, mint a ma ismert, sok esetben a modern fogalmakkal és kategóriákkal való azonosítás nem lehetséges.

A hét drágakőhegy					
τὰ ἑπτὰ ὄρη ἀπὸ λίθων πολυτελῶν/sab'ātu 'adbār za-'em-'ebn kebur					
	Név (görög)	Név (etíóp)	Héber/arámi	Szín	Azonosítás
Keletre néző hegyek ¹⁶					
Színes kő	ἀπὸ λίθου χρώματος	'em-'ebna hebr		színes	?
Gyöngy	ἀπὸ λίθου μαργαρίτου	'em-'ebna bāhray		fehér	gyöngy
Gyógyító kő jáspis	ἀπὸ λίθου ταθέν ὑακίνθου ϊανθίνου ιάσπιδος	'em-'ebna fawwes	ישפה	lila kék	jáspis zafír?
Délre néző hegyek					
Tűz színű kő	ἀπὸ λίθου πυρροῦ	'em-'ebn qayyih	אבני אש	vörös	rubint
Középen: a trón					
antimon	φουκά	pēka	כסף אבנא	ezüst/fehér	antimon stibium
A trón tetején					
zafír lapis lazuli	ἀπὸ λίθου σαπφείρου	'em-'ebna sanpēr	ספיר כרסא א ¹⁷	kék	zafír lapis lazuli

Drágakövek 1Hen 18,6–8-ban

A drágakövek megjelenésének bibliai és mezopotámiai párhuzamai

A vizsgált henoki szakasz legtöbb bibliai párhuzama *Ezékiel könyvében* található, ami az apokaliptikus műfaji hasonlóság miatt sem meglepő. Isten trónusát Ez 1,26 is zafírkőhöz hasonlítja. Ezékiel 28,13 kevésbé explicit, de végső következtetésem szempontjából fontosabb párhuzam:

Az Úr szöveget intézett hozzám: Emberfia, zengj gyászéneket Tírusz királyáról, és mondd meg neki: Ezt mondja az Úr, az Isten: A tökéletesség példaképe lettél, telve bölcsességgel és tökéletes szépséggel. Az Édenben voltál, az Isten kertjében. Sokfajta drágakő ékesítette ruhádat: **karneol, topáz, jáspis, krizolit, ónix, berill, zafír, rubin és smaragd**. Csörgődobjaid és fuvoláid aranyból készültek, ez mind elkészült már a teremtésed napján. Oltalmazó kerub mellé állítottalak, az istenek szent hegyére helyeztelek, tüzes kövek közt járkáltál. Tökéletes voltál teremtésed napjától addig, amíg gonoszsgot nem találtam benned. (Ez 28,11–15)¹⁸

A közös pontot a drágakövek jelentik, melyek a bibliai szöveghelyen két kontextusban is megjelennek: Isten kertjében az ember ruháját csodás drágakövek díszítik, valamint az istenek

¹⁶ A 17–19. fejezetek Henok északnyugati útjáról számolnak be. Az itt leírt hegyvonulat derékszöveget zár be, melynek csúcsán áll Isten trónusa, két oldala pedig, amelyek egyenként három hegyből állnak, a nyugat—keleti és az észak—déli tengelyen fekszik. Ez a háromszög alakú elrendezés emlékeztethet a babiloni világtérképen szereplő hasonló alakú területekre, melyek a „keserű folyón” túl fekszenek. A későbbi fejezetekben további hegyláncok is szerepelnek, melyek a világ két szélén elhelyezkedő édenkertek helyei. NICKELSBURG 2001: 285.

¹⁷ 4QEn^c 1 viii 27

¹⁸ A bibliai idézeteket a Szent István Társulat kiadása alapján közlöm.

szent hegye és az ott található tüzes kövek. Az ember ruháján leírt kilenc kő (lásd kiemelés) a főpapi ruhán is megjelenik, az *Exodus*ban elrendelt főpapi viseleten ez a szám azonban tizenkettő, a törzsek számának megfelelően:

Készítsd el a kinyilatkoztatás melltáskáját is művészi munkával. Olyan munka legyen, mint az efod: aranyból, vörös és kék bíborból, karmazsinból és sodrott szálú lenből. Legyen négyzetes és bélelt, arasznyi széles és hosszú. Négy sorba rakj rá drágaköveket. Az első sorban legyen **karneol**, **topáz**, **smaragd**; a második sorban **rubin**, **zafir**, **jáspis**; a harmadik sorban **jácint**, **áchát**, **ametiszt**; a negyedik sorban **krizolit**, **karneol** és **ónix**. Mindegyik legyen aranyba foglalva. Izrael fiai nevének megfelelően tizenkét kő legyen. (Kiv 28,15–20)

E kultikus ruhadarabokat (az *efod* és a *hósen*), illetve a hozzájuk szorosan kapcsolódó *urimot* és *tummimot* a mai napig sok kérdés és vita övezi.¹⁹ Ami biztos, hogy a szigorú szabályok szerint elkészített ruhadarabra melltábla csatlakozik, melyen tizenkét meghatározott drágakő helyezkedik el. Mindezek valamilyen módon közvetlen kapcsolatot biztosítanak a főpap és az Isten között. Mind a tizenkét kő, mind pedig a pap vállán lévő két karneol (egyes feltételezések szerint ezek maguk az *urim* és a *tummim*) világítani tudnak. Az *urim* és *tummim* leginkább eldöntendő kérdésekben segítette a döntést: az isteni akaratnak megfelelően hol az egyik (igenlő), hol a másik (nemleges válasz) világított. A *Bibliában* számos helyen előfordul tanács kérése általuk: csaták esetében vagy a próféták valóságának megállapításánál.²⁰

Megjelennek drágakövek más szöveghelyeken is, pl. az „Új Jeruzsálemmel” kapcsolatos látomásokban (Jel 21,18; Tób 13,16–17): a mennyből alászálló város fala jáspis, alapja pedig minden más ékkővel díszített. Jeruzsálem természetfölötti szépsége nem áll távol az Édenben található fákétól és a kerítéstől, melyen drágakövek „teremnek” (pl. Iz 54,²¹; Tób 13; Jel 21). Ezek a kövek jelképezik a tökéletességet, szentséget és állandóságot. Eszünkbe juthat Gilgames fent említett beszámolója a drágakövekkel teli kertről, melyek fákról csüngenek alá.²² Közös gyökere lehet ezeknek az elképzeléseknek, hogy feltehetően élő volt az a nézet, miszerint a távoli Keleten, ahonnan ezek az importárúk érkeztek, ezekből a luxuscikkekéből nagyon sok volt. Későbbi párhuzamként hozhatjuk a Nagy Sándorhoz kapcsolt legendás történetet, melyben a főhős a világ végén a „sötétség birodalmába” érkezik, melynek padlózatát drágakövek borítják, de olyan sötét van, hogy észre sem veszi.²³ Mindezek azonban feltehetően meg sem közelítik mennyiségben a Henok által látott drágakő hegyeket. Ami a közelébe érhet, az a mezopotámiai hagyományból ismert kép, melyben a menny rétegeit²⁴ (mint egy többszintes univerzumot)

¹⁹ A téma egyik legrészletesebb összefoglalója: VAN DAM 1997.

²⁰ VAN DAM 1997: 177–193.

²¹ Iz 54,11–17: az új Jeruzsálem leírása nemcsak a drágakövek említése miatt párhuzama a *Virrasztók könyvének*, hanem a pusztítás/pusztulás leírásának szóhasználatára, annak kapcsán a fémmegmunkálás, fegyverkészítés érzékletes megjelenítése miatt is. A qumráni *peserek* közül ide kapcsolható 4Q164 (4QpIsa^d), amely egy helyen említi a zafirokra alapított isteni várost és az *urim* és *tummim* felragyogásával hozott ítéletet. A szöveg sajnos töredékes, nem tudjuk meg, hogy mi e szöveghely magyarázata a közösség számára.

²² A Gilgames-hagyomány és *Henok könyvének* párhuzamaihoz: FRÖHLICH 2012; WINTER 1999.

²³ A történetet még a középkori perzsa Nagy Sándor-regény, az *Iskandarnama* is megőrizte. SOUTHGATE 1978: 58.

²⁴ Wayne Horowitz hívja fel a figyelmet arra, hogy a sumer és akkád nyelvben sincs egyértelmű kifejezés, mely megfeleltethető lenne az univerzum vagy kozmosz szavaknak. Ezek helyett a teljességre vonatkozó *kiššatu*, *kullatu*, vagy *kiššat kal gimrati*, 'mindenség; teljes egész' jelentésű kifejezéseket, illetve a 'menny és föld' jelentésű *šamû u eršetum* kifejezéseket használják ilyen értelemben. HOROWITZ 1998: XIV. Az univerzum szintjeit

különbé drágakövek alkotják (*luludānitu*-kő, *saggilmud*-kő, jáspis).²⁵ A párhuzamot támogatja Robert H. Charles azon feltételezése is, mely szerint a henoki hét hegy motívuma babilóniai forrásból származik, és a hét égi istenhez, a menny és a föld hét részre osztásához kapcsolható.²⁶

Láthatjuk, hogy ezekben a történetekben a drágakövek (szemben a nyitó aszáéli motívumunkkal), a vagyon, a luxus a legtöbb esetben pozitív, Istenhez és az ő világához köthető dolgok.

Drágakövek Henok további útjai során

Henok további utazásainak leírásai több helyen újra veszik, és kibővítve tárgyalják a fent említett szakaszban leírtakat, ezért párhuzamként vizsgálhatjuk őket. 1Hen 24–25-ben is hasonló a hegyek elrendezése, érdekes azonban, hogy a drágaköveket nem említik név szerint. Némi összeolvadás látszik a szövegvariánsok között a hegyek és a fák vonatkozásában, különösképp a hetedik, középen állót illetően.

Onnan a föld egy másik helyére mentem, (ahol) éjjel-nappal lángoló tűzhegyeket mutatott nekem. Közeledtem felé, és hét fenséges hegyet pillantottam meg. Mindegyikük különbözött a másiktól, és (az összes) gyönyörűséges **drágakövekből** (állt): mind szépséges, látványuk lenyűgöző, megjelenésük pompás. Három (hegy) kelet felé (magasodott), egyik a másikra helyezve, három pedig délre, (szintúgy) egyik a másikon. (1Hen 24,1–2)

A leírás azonban nem a drágakövek, hanem az utazó szeme elé táruló növényzet részletes, szemléletes leírásával folytatódik. A legmagasabb hegyen áll az Úr trónusa, körülötte a gazdag növényzet, valamint az igazság és élet fája. A későbbi fejezetekben sem szentel a szerző különösebb figyelmet az ásványoknak, sokkal inkább a különböző drága és egzotikus növényeknek, fűszereknek, illatszereknek, mint például a 32. fejezet görög és etióp kézírataiban szereplő hét hegyet leíró részlet.²⁷ Ezek a növények számos ponton kapcsolatba hozhatók a kultusszal, ugyanakkor a keleti utazás leírásának alkotóelemeiként meg kell említenünk a lehetőségét a Szerző/Szerkesztő mesés Keletről és annak flórájáról alkotott tudásának/képének is. A 32. fejezet azért is különösen jelentős, mert itt található a henoki irodalom egyik Éden-kertje, az Iga-

a KAR 307 30–38 és AO 8196 iv 20–22 (eltérő műfajú: misztikus/vallási, illetve asztronómiai/asztrológiai) szövegek alapján rekonstruálták: a menny három fő részre oszlik (Anu, Igigi és a csillagok egére). A három mennybéli szféra a következő kövekből épül fel: *luludānitu*-kő, *saggilmud*-kő, és *iašpū*-kő, azaz a jáspis. Elképzelhetetlen, hogy ezek a rétegek három hatalmas, egybefüggő kőtömbből álltak volna, mert ez nem tenné lehetővé a mozgást a mennyeken belül. Ezért azt kell feltételezni, hogy a minden egyes szint padlója más-más típusú kőből állt, és hogy a kőpadlók között nyitott tér volt, ahogyan a földfelszín és az alsó mennyek között is. Feltételezhető továbbá, hogy a kőpadló alulról látható volt, és az alatta lévő régió számára tetőként szolgált. HOROWITZ 2011: 9. Ezeket a feltételezéseket alátámasztja az *Exodus*-ból vett párhuzam, ahol az ég padlója zafir (kék) téglából épült (Kiv 24,9–10, vö. Ez 1,26–28; 10,1).

²⁵ Ezen mennybéli szintek és a hozzájuk kapcsolódó drágakövek, ill. a henoki drágakő-szimbolika közös elemeivel részletesen foglalkoztam a 2022-ben az SBL International Meetingen (Salzburg) tartott előadásomban (publikáció folyamatban).

²⁶ CHARLES 1912: 40–41. A hét hegy motívumának párhuzamaihoz lásd: COBLENTZ BAUTCH 2003: 109–115.

²⁷ Az utazásokban megjelenő természeti elemeket és térformáló szerepüket lásd: DÁVID 2022a; 2022b.

zak kertje.²⁸ Ez a kert északon található és leírása számos ponton rokonságot mutat az ezékieli (Ez 28), Isten hegye közelében leírt Édennel. 1Hen 77-ben is olvashatunk hét hegyről, melyek magasabbak minden más hegynél. Mindezek alapján elmondhatjuk, hogy a hét hegy fontos motívum a műben, a szám természetesen szimbolikus, a teremtő Úr hatalma, a világmindenség teljessége és tökéletessége húzódik mögötte (hasonlóan a drágakövekhez). Henok égi utazása a 36. fejezettel véget ér, a kör bezárul, hősünk visszatér kiindulópontjára.

A nemesfém hegyek leírása a Képes beszédek könyvében

A következő nagyobb szövegegység *Henok első könyvé*n belül az ún. *Képes beszédek könyve*.²⁹ Ez a szöveg nem került elő a qumráni könyvtárból, etióp szövegváltozata azonban ismert. A könyv allegóriák sora, vigaszt kíván adni olvasóinak, a kiválasztott igazak sorsának sok esetben látomásszerű leírásával. A következő szöveghelyeket nem szándékozom részletesen elemezni, azonban fontosnak tartom röviden áttekinteni azért, hogy a drágakövek szerepét a henoki korpuszban más oldalról is megvilágítsam.

Ezek után a napok után (ugyan)azon a helyen, ahol valamennyi rejtett dolog látomását láttam, ugyanis forgószél kapott fel és vitt nyugatra. Látták szemeim az ég titkait, mindazt, ami a földre vár: egy vashegyet, egy rézhegyet, egy ezüsthégyet, egy aranyhegyet, egy puha fémből³⁰ való hegyet és egy ólomhegyet. Ekkor megkérdeztem a velem lévő angyalt, mondván: „Mik ezek a dolgok, amiket elrejtve láttam?” Így válaszolt nekem: „Minden, amit láttál, Felkentjének hatalmát szolgálja, hogy hatalmas és erős legyen a földön.” Majd így felelt nekem a béke angyala, és azt mondta: „Várv egy kicsit és látni fogsz. Feltáru előtted minden, ami (most) rejtve van, (mindaz) amit a Szellemek Ura alkotott. Ezek a hegyek, amiket láttál: a vashegy, a rézhegy, az ezüsthégy, az aranyhegy, a puha fémből való hegy és az ólomhegy, mindezek olyanok lesznek, a Választott előtt, mint a viasz a tűz színe előtt, elfolynak a lába alatt, mint a víz, mely fölülről ömlik ezekre a hegyekre. Úgy lesz azokban a napokban, hogy sem aranyon, sem ezüsten nem szerezhet az ember szabadulást, nem menthetik meg magukat és nem menekülhetnek. Nem lesz (akkor) vas a háborúhoz, sem mellvértnek való, mit sem ér majd a bronz, nem számít az ón, és ólom után sem fog senki sem kutatni. Eltörlik majd mindezeket a Föld színéről, és odavesznek, midőn a Választott megjelenik a Szellemek Urának színe előtt.” (1Hen 52,1–9)

A felfedett égi titkok, a Messiás hatalmának jelképei, az 1Hen 1,6-ban leírt teofánia, majd epifánia képei jelennek meg újra ezekben a sorokban. Egyes kutatók³¹ a dánieli négy világbirodalom látomásával állítják párhuzamba a leírást, míg George Nickelsburg³² a *Virrasztók könyvé*-

²⁸ A henoki földrajzról készült térképvázlatokat lásd: GRELOT 1958: 46; MILIK 1976: 40; STOCK-HESKETH 2000: 30; COBLENTZ BAUTCH 2003: 164, 169, 178, 185 és 187.

²⁹ 1Hen 37–71-et már a XIX. század óta különálló szövegegységként kezelik. A szöveggel kapcsolatos számos sajátosság, kérdés és ellentmondás is arra utal, hogy az egy későbbi zsidó vagy keresztény átdolgozás eredményeképp került be a henoki *corpus*ba. DOBOS 2009: 61–62.

³⁰ Löw Immánuel sorra veszi a XIX. század Henok-fordításait és kommentárjait, majd az etióp kifejezéseket és a fémek keménységi és olvashatósági fokát, majd arra a következtetésre jut, hogy a „puha fém” csakis az antimon lehet. Löw 1941, magyar fordításban (ford. Kővér András 2019).

³¹ Pl. BLACK 1985: 215; DOBOS 2009: 78.

³² Pl. NICKELSBURG 1981: 218.

ben említett hegyek látomásával rokonítja. Figyelmesen olvasva azonban az Aszáél-tradíció elemeit is felfedezhetjük verseiben. Az idézett szöveghely reinterpretálja a 18. fejezetben olvasottakat, azonban eközben megfordítja Istennek a gazdagsággal való azonosítását és a gazdagság, vagyon (fémek) pozitív voltát: a vagyon bajt hoz, nem menthet meg (nem hoz üdvözülést). A vagyon mulandóságára is figyelmeztet.³³

Az 53. fejezet egy mondata is ide kapcsolható: „Mert láttam a büntetés angyalait elmenni, hogy előkészítsék a Sátán mindenféle vasszerszámát.” (1Hen 53,3) Henok kérdésére a Béke angyala azt mondja: „Mindezeket a föld királyai és hatalmasai részére készítik, hogy ezekkel pusztítsák el őket.” (53,5)

Az 54–55. fejezetek Aszáél és seregének elítélésének képeit tárják elénk: vasláncokkal öszszeszorítva vetik őket a „pusztulás helyének legmélyére”, a büntetés angyalai seregeikkel kezükben vas- és bronzláncokat tartva vonulnak, majd büntetésükkel véget ér a bukott angyalok kora.

Összegzés

Az idézett henoki szakaszokból is látszik, hogy a mű szerzői számára az emberi és az isteni cselekedetek térbeli dimenzióban zajlottak, mint azt a legtöbb esetben elképzeljük. Számukra ez a világ konkrét és megtapasztalható. Nem nevezi az egyes bejárt helyeket a nevükön, sokkal fontosabbnak tartja, hogy leírja, hogy mi az, amit ő lát, hall, érez. Számára a természet elemei és kincsei a mitikus földrajz fontos elemei: ami a földön látható, az teljes valójában megtalálható az égben is. Amint azt tanulmányomban is bemutattam, az égi és a földi világ összekapcsolásának fontos elemei a drágakövek, melyek így, hasonlóan a főpapi öltözet díszítőköveihez vagy az *urim*hoz és a *tummim*hoz, hasonló szerepet töltenek be: kommunikációs csatornát nyitnak a szférák között.

A vizsgált párhuzamokból kiderül, hogy a drágakövek felsorolása és a *lapis lazuli* (vagy a zafír) kiemelkedő szerepe a *Virrasztók könyvében* egyáltalán nem elszigetelt jelenség. A források egyfajta szimbolikáról tanúskodnak, amely Istenhez, a mennyei szférához, az örökkévalósághoz és a tökéletességhez kötődik. A drágakőhegyek, a főpapi ruhán lévő drágakövek vagy az élet fája az Édenkertben mind-mind összekötő kapocs a mennyei és a földi szféra között. A mezopotámiai hagyományban a kert, a hegyek, a drágakövek és Isten közötti kapcsolat nyilvánvaló (gyakran megszemélyesítés), a judaizmus esetében azonban Isten és a drágakövek közötti kapcsolat inkább közvetett vagy szimbolikus, a tökéletességet, a szentséget és az állandóságot jelképezi.

Henok utazásának leírása is egyfajta körkörös globalitást és tökéletességet ábrázol. Amint tanulmányomban rámutattam, a drágakövek ezen világ elemeiként való használata nagyon hasonló az istenek, lakóhelyük és hatalmuk ábrázolásának módjához a mezopotámiai irodalomban. Joggal feltételezhető, hogy ez a fajta szimbolika, párhuzamosság és képi ábrázolásmód az ókori Közel-Keleten elterjedt toposz lehetett, melyet a második Szentély korabeli zsidó irodalomban is szívesen használtak.

| ³³ GILCREST 2013: 127.

Láthattuk, hogy többféle értelmezés született arról, hogy vajon miért is kerültek bele Henok utazásainak leírásaiba a bemutatott drágakövek. Bár a legtöbb, a témában született tanulmány bevezetőjében említi Aszáél és a hozzá kapcsolódó hagyományt, hiszen ő a forrása a drágakövekről és nemesfémekről szerzett tudásnak, eddig azonban nem vették figyelembe a kutatásban azt, hogy Aszáél alakja az egyik dolog, amely összekapcsolja a henoki utazásokban leírt helyszínek jelentős részét. Nemcsak a mű legelején (mint mondjuk az égi lények a *Genesis*ben), hogy aztán eltűnjön, és ne találkozzunk vele többé, hanem rendszeresen felbukkan pártütő angyalként, aki aztán elnyeri büntetését: vasláncokkal kötik meg, majd pusztítják el. „Karrierje” a luxus tanításával kezdődött (gazdagság = gonosz), majd a kárhozat helyén vasláncokra verve fejeződik be. Ez jól mutatja azt a kettősséget, ami az égiektől származó titkos tudás felfedéséért (az emberek részéről pedig elsajátításért) járó szörnyű büntetés jelent. Fontos kiemelnünk azonban azt, hogy ehhez az általa felfedett titkok mindegyike kellett. Ezek a titkok egyszerre hoztak pozitív és negatív dolgokat az emberiségre: a kövek, ékszerek luxusa s szépsége (mely, amint láthattuk, sok esetben az isteni tökéletességhez és hatalomhoz mérhető), illetve a fémek fegyverkészítésre való használata (kvázi az ölés képessége) egy etikai rendszer két végpontja. A közös benne pedig Aszáél, a rebellis angyal, aki mindezen tudományokra megtanította a földieket. A művek születési korának embere számára e kapcsolati rendszer egyértelmű lehetett, hiszen a világ valóban nagyot változott a fémek felfedezésével, illetve a távolsági kereskedelem fejlődésével (ami nélkülözhetetlen feltétele a drágakövek jelentős része beszerzésének). Sok olyan dolgot is megismertek az emberek, amik a való életben is bűnre csábíthatták őket, vagy annak eszközét jelentették.

Felhasznált irodalom

CHARLES, Robert Henry

1912 *The Book of Enoch, or 1 Enoch: Translated from the Editor's Ethiopic Text*. Oxford: Clarendon.

CLIFFORD, Richard J.

1972 *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* Harvard Semitic Monographs 4. Cambridge, MA: Harvard University Press.

COBLENTZ BAUTCH, Kelley

2003 *A Study of the Geography of 1 Enoch 17–19. “No One Has Seen What I Have Seen.”* SJSJ 81. Leiden: Brill.

DÁVID Nóra

2022a „From there I traveled to another place.” (1QEn passim): Geography in 1 Enoch 20–32. In FRÖHLICH, Ida (ed.), *Science in Qumran Aramaic Texts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 173–186.

2022b *Apocalypse and Space. The Journeys of Enoch in Light of Spatial Theories*. *Chronica* 21, 19–32.

DOBOS Károly

2009 Henok első könyve. Az etióp Henok-könyv. In FRÖHLICH Ida — DOBOS Károly (szerk.): *Henok könyvei*. Piliscsaba: PPKE, 2009, 13–190.

DRAWNEL, Henryk

2012 Professional Skills of Asael (1 En. 8:1) and Their Mesopotamian Background. *Revue Biblique* 119/4, 518–542.

2019 *Qumran Cave 4: The Aramaic Books of Enoch: 4Q201, 4Q202, 4Q204, 4Q205, 4Q206, 4Q207, 4Q212*. In consultation with Émile Puech. Oxford: Oxford University Press.

DUECK, Daniela

2013 *Geographie in der Antiken Welt*. Darmstadt: Philipp von Zabern.

FLEMMING, Johannes — RADERMACHER, Ludwig

1901 *Das Buch Henoch*. Helsingfors: J.C. Hinrichs.

FORBES, Robert James

1966 *Studies in Ancient Technology*. Volume VII. Leiden: Brill.

FRÖHLICH Ida

2012 Enmeduranki and Gilgamesh: Mesopotamian Figures in Aramaic Enoch Traditions. In MASON, Eric F. et al. (eds.), *A Teacher for All Generations. Essays in Honor of James C. VanderKam*. JSOTSup 153. Leiden: Brill, 637–653.

2014 Mesopotamian Elements and the Watchers Traditions. In HARKINS, Angela Kim — COBLENTZ BAUTCH, Kelley — ENDRES S.J., John C. (eds.): *The Watchers in Jewish and Christian Traditions*. Minneapolis: Fortress Press, 11–24.

FRÖHLICH Ida — DOBOS Károly (szerk.)

2009 *Henok könyvei*. Piliscsaba: PPKE.

GILCREST, Eric C.

2013 *evelation 21–22 in Light of Jewish and Greco-Roman Utopianism*. Leiden: Brill.

GLASSON, Thomas Francis

1961 *Greek Influence in Jewish Eschatology*. London: SPCK.

GOFF, Matthew

2017 Where's Enoch? The Mythic Geography of the Qumran *Book of Giants*. In BADEN, Jól et al. (eds.), *Sibyls, Scriptures and Scrolls. John Collins at Seventy*. STJSJ 175. Leiden: Brill, 472–478.

GRELOT, Pierre

1958 La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales. *Revue Biblique* 65, 33–69.

HANSON, Paul D.

1977 Rebellion in Heaven, Azazel and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6–11. *Journal of Biblical Literature* 96, 197–233.

- HARKINS, Angela Kim — COBLENTZ BAUTCH, Kelley — ENDRES S.J., John C. (eds.)
2014 *The Watchers in Jewish and Christian Traditions*. Minneapolis: Fortress Press.
- HOROWITZ, Wayne
2011 *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- KÖVÉR András (ford.)
2019 Löw Immánuel: *Mineralia der Juden. Antimon*. In HIDVÉGI Máté – UNGVÁRI Tamás (szerk.), *Fényszóró drágakövek. Löw Immánuel válogatott művei II*. Budapest: Löw Heritage — Scholar, 37–46.
- Löw, Immánuel
1941 Antimon. Ein Kapitel aus meinem „Mineralien der Juden”. *Magyar Zsidó Szemle* 58, 167–176.
- MILIK, József T.
1958 Hénoch au pays des aromates (ch. XXVI à XXXII): Fragments araméens de la grotte 4 de Qumrân (pl.1). *Revue Biblique* 65, 70–77.
1976 *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*. Oxford: Clarendon.
- NEWSOM, Carol A.
1980 The Development of 1 Enoch 6–19: Cosmology and Judgement. *The Catholic Biblical Quarterly* 42, 310–329.
- NICKELSBURG, George W. E.
1977 Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6–11. *Journal of Biblical Literature* 96, 383–405.
2001 *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.
- NICKELSBURG, George W. E. — VANDERKAM, James C.
2004 *1 Enoch. A New Translation. Based on the Hermeneia Commentary*. Minneapolis: Fortress Press.
- REINER, Erica
1995 *Astral Magic in Babylonia*. Transactions of the American Philosophical Society 85/4. Philadelphia: American Philosophical Society.
- SOUTHGATE, Mino S.
1978 *Iskandarnamah. A Persian Medieval Alexander-Romance*. New York: Columbia University Press.
- STOCK-HESKETH, Jonathan
2000 Circles and Mirrors: Understanding 1 Enoch 21–32. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 21, 27–58.

STONE, Michael

1976 Lists of Revealed Things in the Apocalyptic Literature. In CROSS, Frank Moore et al. (eds.), *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*. Garden City, New York: Doubleday, 414–452.

1978 The Book of Enoch and Judaism in the Third Century BCE. *The Catholic Biblical Quarterly* 40, 479–492.

UHLIG, Siebert

1984 Das äthiopische Henochbuch. In KÜMMEL, Werner G. et al. (eds.): *Apokalypsen*. JSRZ V/6. Gütersloh: Mohn, 461–780.

VAN DAM, Cornelis

1997 *The Urim and Thummim. A Means of Revelation in Ancient Israel*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

VANDERKAM, James C.

1983 1 Enoch 77, 3 and a Babylonian Map of the World.” *Revue de Qumrân* 11/2, 271–278.

WINTER, Irene J.

1999 The Aesthetic Value of Lapis Lazuli in Mesopotamia. In CAUBET, Annie (ed.): *Cornaline et pierres précieuses La Méditerranée, de l'Antiquité à l'Islam. Actes du colloque organisé au musée du Louvre par le Service culturel les 24 et 25 novembre 1995*. Paris, 45–58.

Szelenit és szteatit a mágiában¹

Németh György

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Történelmi Intézet, Ókortörténelmi Tanszék,
egyetemi tanár

A szelenittábla

Az ókori átoktáblák célja az volt, hogy valakit megbénítsanak, megbetegítsenek, esetleg akarta ellenére szerelmi kalandra kényszerítsenek.² A fennmaradt átoktáblák anyaga, legalábbis Európában szinte minden esetben ólom vagy ólomötvözet volt.³ Ennek a látszólag egységes megjelenésnek nem az volt az oka, hogy más anyagra, például papiruszra nem írtak átkokat, hanem az, hogy az európai időjárási viszonyok között a romlékony anyagra írt átkok nem maradtak fenn, az ólomlemezek viszont nagy eséllyel igen. Ha megvizsgáljuk, hogy az egyiptomi, de – legalábbis részben – görög nyelven íródott mágikus receptkönyvek milyen anyagokat javasolnak az átoktáblák készítéséhez, az ólom kilenc említéssel szintén túlsúlyban van, de a papiruszt ötször, a nátrontáblát pedig háromszor említik.⁴ A Római Birodalom területén fennmaradt, általunk ismert átoktáblák anyaga meglehetősen nagy változatosságot mutat. Ha az ólomlemezeket nem vesszük ide, az alábbi felirathordozókat sorolhatjuk fel: szelenit 30; agyag 28; papirusz 8; kő 5; ólomötvözet 5; réz 3; ón 3; bronz 2; textil 2; szteatit 1.⁵

A szelenit a víztartalmú szulfátásványok csoportjába tartozik, a kalcium-szulfát dihidrátja valójában egy kristályos gipszfajta. Dioskoridés amulettek anyagaként ismerteti (5, 141):

„Szelenit kő, amit egyesek *aphroselénos*nak (Holdhab) hívnak, mert éjszaka találunk rá növény Holdnál. Arábiában fordul elő. Fehér, átlátszó és világos. Megőrölve italként epileptikusoknak adják. Asszonyok védő amulettként használják testükre kötve (*periamma*). Fákra kötve, úgy tűnik, növeli a termést.”

¹ ELTE BTK. ORCID 000-0001-878-8102. A tanulmány elkészültét támogatta a Nemzeti Kutatási Alap (NKFI 134319) és a zaragozai kutatási pályázat “Las defixiones latinas del África Romana: una reedición” (DeLAR, “The Latin Defixiones from Roman Africa Revisited”), RTI2018-098339-J-I00.

² JORDAN 1985: 151.

³ NÉMETH 2021.

⁴ Ólom: PGM IV. 330; PGM VII. 396; PGM VII. 430; PGM VII. 925; PGM XIII. 321; PGM XXXVI 2; PGM XXXVI. 17; PGM XXXVI. 231; PGM LXXVIII. 1. Papirusz: PGM V 304-305; XIc 1; XIXb 4-5; XXXVI 71-72; XXXVI 102; nátrontábla: PGM XIII 39; XIII 361; XIII 688.

⁵ SANCHEZ 2011: 79-93.

Az általunk ismert szelenit átoktáblák lelőhelye kivétel nélkül a ciprusi Amathus. Ezen a lelőhelyen kívül kizárólag a Vörös-tenger egyiptomi partvidékén fekvő Quseir Al-Qadim lelőhelyéről ismerünk három kisebb szelenittöredéket, amelyeken nem átokszövegek, hanem például egy Sabazios istenhez intézett dedikáció és egy Tiberius nevű férfi (nem biztos, hogy a császár) egészségéért megfogalmazott fohász töredéke olvasható. A feliratok érdekessége, hogy a szelenitre tintával írták a betűket, nem úgy, mint a ciprusi bekarcolt feliratokat.⁶ A többnyire bélyegnagyságú ciprusi töredékek nagyobb részét Londonban, a British Museum és kisebb részét Párizsban, a Bibliothèque Nationale gyűjteményében őrzik. Ezek közül mindössze három adott ki töredékesen Richard Wünsch⁷ és az ő kiadása alapján Auguste Audollent.⁸ A legnagyobb rekonstruálható szelenittábla nagy részét Londonban őrzik, de egy kis töredéke Párizsban van. A rekonstruált átokszöveget David Jordan adta ki, és fordította angolra egy rövid kommentár kíséretében.⁹ Az alábbi szövegkiadás és a fordítás az ő kiadására támaszkodik. A meglehetősen hibás görög szöveget az eredeti helyesírással közlöm, a javításokat Jordan kommentárja sorolja fel.¹⁰

Ἑρμεῖ χθόνιαὶ καὶ Ἐκάτη χθονία καὶ Ζῆθε χθόνιαὶ καὶ Δημήτηρ χθονία
καὶ γηγενίδες χθόνιαὶ καὶ Ἀκέρων χθόνιαὶ καὶ ὠμοθα[ν]ὸν χθόνιον καὶ Θασία
χθόνια καὶ ἦρε χθόνιοι καὶ Ἀμοιρανοὶ χθόνιοι καὶ ἀνπίπολις χθονία καὶ πνεύ-
ματα χθόνια καὶ ἀματίε χθόνια καὶ ὄνιροι χθόνιοι καὶ
ἦκοι χθόνιοι καὶ Ἀρίσται χθονία καὶ Ταταροῦ<χαι> χθονία καὶ βακανία χθ-
ονία καὶ ἐώ<ν?> χθόνια καὶ ἀπάωνες χθόνιοι καὶ ἦρης χθονίου νν
καὶ Πα[ι]άν, Δημήτηρ χθονία καὶ Πλούτων χθόνια καὶ Περσεφό-
νη χθονία καὶ νεκοίηα [[χθόνιοι]] κακοὶ καὶ δέμονης
κακοῖς καὶ τύχαι ἀνθρώπων πάντων, ἔρχεται
[σ]ὺν μοίρα καρτερῆ καὶ ἀνακάσεται, τελέσ{τ}α-
ται {²⁶τελέσεται}²⁶ τὸ φιμωτικόν, εἶνα μὴ ἀν[τι]λέγη Ἀρτεμιδώρω,
ᾧ ἔτεκεν Τιμώ, Ἀρίστιν, μηδέ[ν, ἀλλ]ὰ μῆνη ὑποχίριος δ[ι]ὰ
τῶν τῆς ζοῆ<ς> ἀτῆς χρόνον· φιμώσεται δὲ καὶ Ἀρτε-
μίδωρον Με[λ]άσιν(?) ὄ<ν> ἔτεκεν Γατηρανα, κὶ τὰ(?)
περὶ τῶν εἰμάτων[ν] μηδενὶ ἐνκαλίτω
ἀλλὰ φιμωθήτω.

A χθόνιαὶ természetesen a χθόνιε vocativus helyett áll, az ai/e tévesztés tipikus példája. Az ilyen elírások jellemzik az egész szöveget, amely könyörgés az alvilági Hermészhez és más alvilági istenekhez és démonokhoz azzal a céllal, hogy Aristiónt és Artemidóros Melasiost elnémítsa, nehogy vallomást tudjanak tenni Artemidóros ellen egy ruhalopási ügyben.

⁶ BAGNALL 1986: 47–50.

⁷ WÜNSCH 1900: 245.

⁸ AUDOLLENT 1904: 33–34.

⁹ JORDAN 1994: 136–140.

¹⁰ <https://scholarlyeditions.brill.com/reader/urn:cts:greekDoc:seg.044-1279.sego:lem-ap/>, (Letöltve: 2022. 03. 14.)

„Alvilági Hermés, alvilági Hekaté és alvilági Zéthos és alvilági Démétér és alvilági földszülte, és alvilági Acherón és alvilági friss halott és alvilági thasosi és alvilági hősök és alvilági bosszúállók, és alvilági Amphipolis és alvilági lelkek és alvilági vétkek és alvilági álmok és alvilági Kényszer és alvilági eskük és alvilági Aristé és alvilági Tartaros-hordozó és alvilági rontó szem és alvilági Aión és alvilági szolgák és alvilági hérósok és Paián és alvilági Démétér és alvilági Plutón és alvilági és halott Persephoné és gonosz démonok! és minden ember sorsa, gyertek a hatalmas végzettel, és kényszerítsétek rá az elnémító átkot, nehogy Aristión ellentmondjon Artemidórosnak, akit Timó szült, bármiben is, hanem maradjon alávetett egész életében! És némítsd el Artemidóros Melasiost is, akit Gaterana szült, hogy ne vádolhasson meg senkit a ruhák ügyében, hanem maradjon elnémítva!”

Az átokszöveg két részből áll. Az első tíz sor felsorolja, hogy Artemidóros milyen alvilági hatalmak segítségét kéri, a 10–16. sor pedig a tanúk elnémítását szeretné elérni. Ilyen típusú elnémító szövegeket több helyről ismerünk, itt csak egy aquincumi példára szeretnék utalni.¹¹ Ami a ciprusi átoktáblát különlegessé teszi, az az első részben az alvilági hatalmak felsorolása. Egy egyiptomi eredetű papiruszos mágikus receptkönyvben ugyanis meglepően pontos párhuzamára bukkanunk.¹² A IV. varázspapirusz 1443–1457 soraiban ezt olvassuk:

„Alvilági (*chthonie*) Hermés és alvilági Hekaté, alvilági Acherón, alvilági nyershúsevők, alvilági isten és alvilági hősök, alvilági Amphiaraos, alvilági szolgálók, alvilági lelkek és alvilági Vétkek, és alvilági Álmok, alvilági Eskük és alvilági Aristé és alvilági Tartaros, alvilági Irigység, alvilági Charón és alvilági Kísérők, és halottak és a daimónok és valamenyny ember lelkei! Jöjjetek el Moirák és Végzet, hajtsátok végre, ami e varázslat segítségével megy végbe, úgyhogy hozzátok ide nekem XX-et, XX lányát, hozzám, XY-hoz, XX fiához (a szokásos módon), mivel én hívom!”

Az egyiptomi Thébában talált negyedik századi papirusz egy szerelmi kényszervarázslathoz idézi meg az alvilági démonokat, vagyis a varázsló azt akarja elérni, hogy a szeretett nő akár szándéka ellenére is eljőjön az utána vágyódó férfihoz, míg a ciprusi felirat ugyanezt a démonereget az ellenfél elnémítására akarja rávenni. A szövegszerű egyezések azt bizonyítják, hogy hosszabb-rövidebb mágikus receptkönyvek keringhettek a Római Birodalom területén, és egy, a thébai papiruszhoz hasonló tartalmú irat a ciprusi Amathusba is eljutott. A recept természetesen nem ad meg nevet, helyette nő esetén a *hé deina*, férfi esetén a *ho deina* szavakat használja, ezt fordítottam a nők esetén XX, a férfiak esetén XY formában, utalva a kromoszómák jelölésére. A ciprusi mágus a receptkönyv alapján megfogalmazta az invokációt, a konkrét kérést pedig a megrendelő igényei szerint. Ami a szelenittábla datálását illeti, a Supplementum Epigraphicum Graecum Online (44-1279) harmadik századra vagy későbbre, tehát a negyedik századra datálja. Az egyiptomi varázspapirusz természetesen egy korábbi receptkönyv másolata is lehet, aminek a keletkezési idejét nem ismerjük. Ciprus Egyiptomtól mindössze 500 kilomé-

¹¹ BARTA 2015: 70–74.

¹² PREISENDANZ 1973: 120.

terre fekszik, és az egyiptomi kereskedelmi hajók rendszeresen látogatták a sziget kikötőit, így a mágikus receptkönyv valamelyik kiadásának egy másolata is könnyen eljuthatott Amathusba.

A szteatittábla

A szteatit, másként zsírkő (talk, talkum) szilikátfajta, leggyakrabban tömött, lemezes hal-mazban található, a filoszilikátok alcsoportjába sorolják. Dioskoridés így ír tulajdonságairól (5, 127): „σχιστός λίθος A zsírkő: Hispania nyugati részén képződik, és akkor tűnik kiválónak, ha kissé sáfrányszínű és törékeny, és ha könnyen, mintegy magától hasad. Összetétele és rétegeinek szoros textúrája miatt a kősóhoz hasonlít. Ugyanazokkal a tulajdonságokkal rendelkezik, mint a hematit, csak szilárdságában marad el tőle. Női tejjel hígítva kitölti az üregeket, és nagyon hatásos mind a rések, mind a szemnyílások, valamint a szemhéjak érdessége és a szaruhártya belsejében lévő betegségek esetén.”

A szteatitot könnyű faraghatósága miatt már a bronzkortól kezdve gyakran használták dísz tárgyak és gemmák alapanyagául. A Campbell Bonner Magical Gems Database negyven szteatitból készült varázsgemmát tartalmaz.¹³ Gyakori ábrázolásai az oroszlánfejű kígyó (Chnubis) és az íbiszmadár. A negyven kőből három tartalmazza kígyó rajzát, így ezeket kígyómarás elleni talizmánnak tekinthetjük, három a *pepte* vagy *pesse* szót, ami azt jelenti, hogy eméssz! Ezek a gemmák a jó emésztést segíthették elő. Kettő pedig azt a feliratot hordozza, hogy Segíts Nemesis (Νέμεσι βοήθει)!¹⁴ Ez általános segítségkérést jelenthetett, bár meggondolandó, hogy miért pont a bosszú istennőjének a segítségét kérte a kő tulajdonosa. Mindezek alapján úgy tűnik, hogy a szteatit anyagának és védő funkciójának nem volt szoros összefüggése, hiszen a fennmaradó 34 gemma funkciójáról semmit sem tudunk.

A krétai Iraklion közelében, az ókori Knóssos területén 1994-ben találtak egy római kori temetőt a Venizelos Általános Kórház építése során. A sírok egy része monumentális, lépcsősorra emelt oltár alakú volt. A T.36 jelű, bolygatott sír magassága eléri az 1,95 métert. A sír- emlék belső terében két északnyugati tájolású sírt mélyítették a földbe. Bár az északabbra fekvő sírgödröt megbolygatták, néhány arany babérlevél és két Kr. u. 1. századi kenőcsös edény is előkerült belőle. A másik sírban Nero kori pénzeket találtak, ezért az egész sírkomplexumot a Kr. u. 1. századra datálhatjuk. Az első sír legérdekesebb lelete mindenestre egy hatoldalú szteatit átoktábla volt, amelynek valamennyi oldalára folyamatosan vésték fel a meglehetősen rövid és egyszerű átokszöveget.¹⁵ Krétáról mindeddig ez az első és egyetlen ismert átoktábla.

¹³ http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cdb_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&material=290&multiple_cond=and&rpp=15. (Letöltve: 2022. 03. 13.)

¹⁴ CBd-1308. Ugyanez a felirat szerepel egy karneol gemmán (CBd-1784) és egy szteatit négyzetes hasábon (CBd-4285). Egy vörös színű jáspis gemma hosszabb feliratán Nemesis a paphosi Aphrodité és a Charisok társaságában tűnik fel (CBd-3818).

¹⁵ Supplementum Epigraphicum Graecum Online 50–930. <https://scholarlyeditions.brill.com/reader/urn:cts:greekDoc:seg.050-0930.sego:lem-ap/> - (Letöltve: 2022. 03. 14.) GRAMMATIKAKI—LITINAS 2000: 61–69; SENN 2020: 75–76.

ΗΡΗΓΥC *vacat* CΩBEP

ΧΩΧΑΡΕΒΕΡΕΓ

ΦΑΡΚΑΜΑΑΣΨΩ

χώρισον

τὸν Πρειμο-

γένην, ὄν

ἔτεκαιν

ἢ Ἄρτεμε|ις

ἀπὸ τῆς Δά-

φνης ἤς ἔ-

τεκ(ε)ν

ἢ Δ-

άφ-

νη

„ÉRÉGYS *vacat* SÓBER

CHÓCHAREBEREG

PHARKAMAASPSÓ

Válaszd el

Primogenést

akit

Artemis szült

Daphnétól,

akit

Daphné

szült!”

1. sor: ΗΡΗΓ megfelelőtethető a 2. sorban található ΕΡΕΓ- nek.¹⁶ A CΩBEP talán az arámi *šbr* (elválasztani, törni) szóra vezethető vissza.¹⁷

2. sor: A χωχα (‘sötétség’) gyakori vox magica.¹⁸ A ΡΕΒΕΡ vox magica jelentőségét az adja, hogy egy palindrom.

3. sor: ΦΑΡΚΑΜΑ = φάρμακα; az AC betűket a 2. és 3. sor közé írták be. A *pharmakon* jelenthet mérget és ártó varázsigét is.¹⁹

5–6. sor: Πρειμογένης, ti. Primogenés: ez a név eddig nem volt ismert Krétáról.

7. sor: ἔτεκαιν = ἔτεκεν. Az epsilon helyett az ugyancsak e-nek ejtett ai diftongust használja, ami a kor gyakori helyesírási hibája.

10. sor: ἤς = ἦν. Az accusativus helyett tévedésből a genitivust használja.

10–11. sor: ΕΤΕΚΝ áll a kövön ἔτεκεν helyett.

¹⁶ PREISENDANZ 1972: IV 2961, XVI 54.

¹⁷ GRAMMATIKAI—LITINAS 2000.

¹⁸ PREISENDANZ 1973: III 37, IV 1387; DANIEL—MALTOMINI 1992, 187.

¹⁹ FARAONE 2010: 93–95.

Az átkot, mintegy invokációként, négy varázsszó, *vox magica* vezeti be. Ezek egyes elemei más varázsszövegekből is ismertek, ami azt mutatja, hogy az átok készítője jártas volt egyes mágikus kézikönyvek használatában. A szöveg anyag helyesírása megfelel a kor általános gyakorlatának. A szerelmi átoktáblák két fajtája közül (szerelmi kényszervarázslat, elválasztó varázslat) szövegünk a másodiknak feleltethető meg.

Az átokszövegek célja háromféle lehetett.²⁰ Az ellenfél megbénítása, kiiktatása; a bűnös megbüntetése; valaki szerelmének kikényszerítése vagy elátkozása. Az ólomra írt átokszövegek valamennyi célra számos példával szolgálnak. Ennek alapján úgy tűnik, hogy az átoktábla anyaga és a ráírt szöveg tartalma között semmiféle szoros összefüggést nem találunk. Az igaz, hogy az átokszöveg néhány esetben utal a tábla anyagára, de egyrészt ezek kivételes esetek, másrészt az ólmot leszámítva más anyagok esetében ilyen utalással nem találkozunk.²¹ Természetesen sem a szelenit, sem pedig a szteatit átoktábla esetében sem találunk a tábla anyaga és szövege között semmilyen összefüggést. A mágus olyan anyagot használt, amilyenhez éppen hozzájutott, és ha szerencsénk van, az anyag nem volt annyira romlandó, hogy ne maradjon fenn a mi korunkig, és ne vizsgálhassuk meg mind a tábla anyagát, mind pedig tartalmát. A szelenit- és a szteatittábla tehát nem tartalmával, hanem anyagával vált egyedülállóvá. Ami pedig a tartalmukat illeti, a mágus tette a dolgát. Az üzletnek mennie kellett még akkor is, ha véletlenül nem volt egyetlen ólomlemez sem elérhető közelségben akkor, amikor a megrendelés befutott a varázslóhoz. A célnak a szteatit és a szelenit is megfelelt.

Felhasznált szakirodalom

AUDOLLENT, Auguste

1904 *Defixionum tabellae tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis, quam in totius Occidentis partibus propter Atticas, in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*. Paris: Fontemoing.

BAGNALL, Roger S.

1986 Papyri and Ostraka from Quseir Al-Qadim. *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 23, 1–60.

BARTA Andrea — LASSÁNYI Gábor

2015 Az elgörbült nyelv. *Ókor* 14/1, 70–74.

DANIEL, Robert W. — MALTOMINI, Franco

1992 *Supplementum Magicum II*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

FARAONE, Christopher

2010 A Greek Magical Gemstone from the Black Sea. Amulet or Miniature Handbook? *Kernos* 23, 91–114.

²⁰ NÉMETH 2019: 45.

²¹ NÉMETH 2021: 447–454.

GRAMMATIKAKI, Eleni — LITINAS, Nikos

2000 Μαγικός κατάδεσμος. *Eulimene* 1, 61–69.

HÄGG, Robin (ed.)

1994 *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Swedish Institute at Athens, 22–24 November 1991*. Stockholm: Svenska Institutet i Athen.

JORDAN, David

1985 A survey of Greek defixiones not included in the special corpora. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 26, 151–197.

1994 Late Feasts for Ghosts. In HÄGG, Robin (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*. Stockholm: Svenska Institutet i Athen, 131–143.

NÉMETH, György

2019 *Sötét varázslatok. Átoktáblák az ókori mágikus szertartásban*. Budapest: Gondolat Kiadó.

2021 Why lead? In BARATTA, Giulia (ed.), *Instrumenta Inscripta VIII. Plumbum litteratum*. Roma: Scienze e Lettere, 447–454.

PREISENDANZ, Karl

1973 *Papyri graecae magicae*. Stuttgart: Teubner.

SANCHEZ NATALÍAS, Celia

2011 Escribiendo una defixio: los textos de maldición a través de sus soportes. *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 47, 79–93.

SENN, Heidi

2020 Funerary Practice in Roman Crete during the First to Third Centuries C.E.: Three Case Studies. *Chronika* 10, 68–81.

WÜNSCH, Richard

1900 Neue Fluchtafeln. *Rheinisches Museum* 55, 62–85, 232–271.

„Összegyűjtötték őket arra a helyre, amelyet Harmagedónnak hívnak” — A végidők csatája az oszmánok elleni háborúk tükrében

Szuromi Kristóf

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kar

„Ekkor nagy harc támadt az égben: Mihály és angyalai harcoltak a sárkánnyal. A sárkány és angyalai harcoltak, de nem diadalmaskodtak, sem helyük nem volt többé az égben. Ekkor letaszították a nagy sárkányt, az öskígyót, akit ördögnek és sátánnak hívnak, aki elcsábítja az egész világot. Letaszították a földre és vele együtt angyalait is letaszították.” (Jel 12,7–10)

Bevezetés

15–16. századi látványos és a keresztény világ számára sokkoló győzelmi sorozatukkal az oszmánok – és rajtuk keresztül maga az iszlám – az európai ellenségkép középpontjába kerültek. A kezdeti élénk kíváncsiságot (úgy mint az oszmánok eredetét, származását illetően) fokozatosan háttérbe szorította a katonai erejük, szervezettségük és más vallásuk által gerjesztett félelem, ami meghatározó eleme lett az 1500-as, illetve az 1600-as évek irodalmának, képzőművészetének, valamint egyre nagyobb számban jelen levő sajtótermékeinek. A korszakban az úgy mond „törököt” egyaránt nevezték barbároknak, vadaknak, vérebeknek, a kereszténység ősellenségének, Isten büntetésének, a 16. század közepére pedig mind katolikus, mind protestáns oldalon dominánssá vált az oszmánok elhelyezése az eszkatologikus eseménysorban.¹

Jelen tanulmány röviden szándékozik bemutatni az oszmánok köré felépített 16–17. századi közép-európai világvégevárást, azon belül is annak feltételezett drámai csúcspontjával, a végső (armageddoni) csatával kapcsolatos jóslatokat és párhuzamokat a korabeli írott és vizuális források tükrében. Korábbi kutatások alapján már szinte egyértelműen kijelenthető, hogy a fent említett apokaliptikus kép az oszmán hódítás és annak fenyegetése által leginkább érintett területeken volt domináns a 15–17. század között Magyarországon, Csehországban és a német területeken. A magyarországi hadszíntértől jóval távolabb eső nyugat- és északnyugat-európai vidékeken, mint például Németalföld, Franciaország vagy Anglia, nem volt

¹ Bővebben lásd: GALAVICS 1986; GOFFMAN 2002; ÓZE 2015: 80–117; SZUROMI 2020: 22–43.

jellemző az oszmánok összekötése a végítélettel, „mindössze” a kereszténység ellenségeként állították be őket. A tanulmány éppen ezért első sorban a magyar és német nyelvterületeken fennmaradt forrásokra támaszkodik.

Előzmények

Az oszmánkép eszkatologikus vonalának megerősödése a 16. század elején már folyamatban volt. Ők váltak az újabb apokaliptikus tényezővé, akikben az európai kútfők többek között a bibliai *Dániel könyvének* és a *Jelenések könyvének* jóslatait beteljesítő népet, Góg és Magóg népét fedezték fel. Ezt a hullámot némileg megelőzi Johannes Lichtenberger, 15. század végi német asztrológus (egyben III. Frigyes német-római császár udvari asztrológusa), aki 1488-as *Prognosticatio* című művében felvázolta a török elleni végső csatát. Jövendölése szerint az oszmánok, miután végig dúlták Lengyelországot, Poroszországon, Meissenen, Tübingián és Hesenen át Kölnig nyomulnak majd előre, ahol sor fog kerülni a végső csatára, és ahol vereséget szenvednek. Köln armageddoni helyszíneként való feltüntetése felerősödött a 16. században, amikor a birodalom délkeleti része már közvetlen oszmán támadások színterévé vált, és a legyőzhetetlen török képe, valamint annak Antikrisztusként, Góg és Magóg népeként való ábrázolása általános volt.²

Luther Márton és az Armageddon

Luther Márton az 1520-as évektől kezdve már apokaliptikus jelzőkkel is felruházta a törököt. Míg magukat az oszmánokat fizikai fenyegetésként, valamint a birodalom ellenségeként nevezte meg, addig az Iszlámot egyenesen Isten ellenségének tartotta. Közismerten Luther török képe az évtized végére átment legfőbb változásain: 1528-ban megírta a *Török elleni háborúról* című munkáját,³ amely Bécs oszmán ostromának évében, 1529-ben jelent meg. Ezt követte ugyanebben az évben a *Tábori prédikáció a török ellen*,⁴ majd pedig 1541-ben, Buda oszmán megszállásának évében a *Felhívás a török elleni imára*.⁵ Ebből a háromból jelen tanulmány első sorban a másodikra, a hadipredikációra helyezi a hangsúlyt. Luther ebben a munkában a keresztény (első sorban a német) katonasághoz intéz szózatot, eszkatologikus tartalmát pedig *Dániel próféta könyvének* hetedik fejezetére alapozza. Ez a fejezet Dániel azon látomását taglalja, amikor a tengerből négy vadállat jött elő (egy oroszlán sasszárnyakkal, egy medve a szájában három bordával, egy négyfejű-négyszárnyú párduc és végül egy felismerhetetlen „csodálatos, de igen erős” fenevad, amely vasfogaival falt és rágott). Mindegyik állat egy-egy országot/birodalmat jelképezett, azonban a negyedik lény különösen fontos volt, hisz tíz szarva mellé kinőtt egy újabb szarvacska, amely három másik vesztét okozta, emberi szemeket és száját növesztett. Ez a szarv, ahogy Dániel írta, „hadat viselt a szentek ellen és diadalmaskodott raj-

² HOUSLEY 2002: 135–136; IMRE 1995: 121–122; SZUROMI 2020: 26–27.

³ LUTHER 1529a.

⁴ LUTHER 1529b.

⁵ LUTHER 1541a.

tuk”, de egy Ősöreg, aki megérkezett, legyőzte a fenevadat, a többi vadállattól pedig elvették hatalmukat. „A negyedik vadállat — írja Dániel — egy negyedik ország lesz a földön, amely nagyobb lesz minden országnál [...]. Ennek az országnak a tíz szarva pedig tíz király lesz; űtánuk pedig egy másik támad, amely hatalmasabb lesz az előbbieknél és három királyt megaláz.” Ez a birodalom megalázza a szenteket is, de az ítélethozatalkor elveszik tőle hatalmát, őt pedig „összetiporják és mindörökre megsemmisítik”. Ezt követően eljön az örökké fennálló Mennyei Ország, amely a szenteké lesz és minden király a Magasságbelinek engedelmeskedik (Dán 7,2–14).

A Dánielnél olvasható sorokat Luther mindenekelőtt intésre használja:

„Aki most keresztény akar lenni, az emberelje meg magát Krisztusban, és a jövőben ne gondoljon a békére és a jó napokra. Az ilyen bú és jóslat ideje elérkezett, ugyanúgy, mint dacunké és vigaszunké Krisztus eljövételében, és megváltásunk sincs messze, hanem tüstént azt követi, majd hallani fogjuk. Éppen ezért tarts ki, és légy biztos, hogy a török biztosan az ördög utolsó és leggonoszabb csapása Krisztus ellen, amivel átszakítja a gátat. [...] Mert Dániel azt mondja (Dán 7,26), hogy a török után tüstént Isten ítélőszéke és a pokol kell, hogy következzenek.”⁶

Luther a maga szemszögéből azonosítja az állatok által jelképezett birodalmakat (asszír-babiloni; médek és perzsák; Nagy Sándor és a görögök), a negyedik fenevadként pedig a Római Birodalmat említi, amely „a legnagyobb, leghatalmasabb”, és ez lesz az utolsó birodalom, amire Dániel is rámutat.⁷ Olvasatában az Oszmán Birodalom ebből az utolsó fenevadból nőtt ki,⁸ emberi szemeit és Istent káromló száját pedig „Mohamed Koránjával” azonosítja, amellyel

„nemcsak megtagadja Krisztust, hanem egyenesen kiiktatja, és azt állítja, hogy Krisztusnál sokkal magasabb rendű és tiszteletre méltóbb Isten előtt, mint minden angyal, szent és teremtmény, és mint maga Krisztus, amint ez Koránjában világosan szerepel; és ezt a törökök nap mint nap dicsérik”⁹.

Luther azonban a negyedik vadállatból kinövő tíz szarvat nem egymást követő országoknak tartja, hanem a Római Birodalomhoz tartozó királyságoknak. Ezek közé tartozik szerinte: Spanyolország, Franciaország, Itália, Afrika, Egyiptom, Szíria, Ázsia, Görögország, Németország. A megjelenő szarvacska az olvasatában nem lehet más, mint „Mohamed, vagy a török”, mivel ez utólag érkezett meg, kezdetben kicsi volt, de a Római Birodalomból „kinöve” megdöntötte Egyiptomot, Görögországot és Ázsiát, emberi szemével és szájával pedig Istent káromolja, és az isteni törvény ellen cselekszik.¹⁰

⁶ LUTHER 1529b: 485.

⁷ LUTHER 1529b: 486–487.

⁸ „Éppen a Római Birodalom kellős közepén van, vagyis a római császár palotájában, Konstantinápolyban, amint azt a kis szarv jelenti a negyedik vadállat tíz szarva közt”. LUTHER 1529b: 489.

⁹ LUTHER 1529b: 489.

¹⁰ LUTHER 1529b: 489.

„Ő is megnőtt, és a Római Birodalomban három szarvat lökött ki, három országot foglalt el [...]. Azután a szultán és a szaracénok ezek közül a szarvak vagy országok közül kettőn belülrre kerültek, Egyiptomban és Ázsiában, és ott is maradtak, és a mai napig ezekben élnek, és a harmadik szarvat, Görögországot nyerték el hozzá. Ilyesmit különben senki nem tett, és látjuk a szemünk előtt, mi történt; ez Mohamed birodalma, biztosan a kis szarv az.”¹¹

A török elbizakodottá vált katonai győzelmei miatt, olyannyira, hogy nem kételkednek abban, hogy legyőzik-e a keresztényeket, de abban sem, hogy az ő hitük az igaz, „a keresztényeké hamis, mivel Isten nekik olyan sok győzelmet ad és a keresztényeket elhagyja”¹². Mindez az oszmánokat különösen kegyetlenné, megátalkodottá és hatékonyá is tette, amit Luther kiemel prédikációjában, ugyanakkor Dánielt elemezve bizakodásra is talál okot, amelyet a katonaság számára is közvetíteni kíván. Az oszmánok elhozzák az utolsó háborút, ami saját bukásukhoz és a szentek birodalmának eljövételéhez fog vezetni. A „szarv háborújának”, ahogy Luther fogalmaz, addig kell tartania, amíg a látomásban olvasható Ősereg el nem jön ítélni.¹³ A végső háborút tehát isteni közbeavatkozás fogja eldönteni, az oszmánok veresége és teljes pusztulása pedig garantált.

A másik bizakodásra sarkalló tényező az oszmánok által eddig elfoglalt területekben rejlik. Luther szerint, mivel a török már megalázta Dániel jövendölésében megnevezett három királyt, így többet már nem tehet. Ez azt jelenti, hogy bár hatalmas pusztításokat okozott Magyarországon és Bécsnél, ez már csak az „utolsó karmolászása és csetepatéja” lehet, „Magyarországot és a német tartományokat megráncigálja ugyan”, de nem fogja bekebelezni területeiket, „nem birtokolja nyugodtan, ahogyan Ázsiát és Egyiptomot uralja”, további hadműveletei tehát nem lehetnek tartósan sikeresek, és az Oszmán Birodalom nem fog ötödik birodalomként felemelkedni, mert az azt jelenti, hogy Dániel tévedett, vagy hazudott.¹⁴ Mindkét lehetőség elképzelhetetlen. Az oszmánok bukása előtt azonban a harcok intenzívebbé válnak, hiszen a végítélet akkor jön el, amikor a leghatalmasabbak, legerősebbek, legfelkészültebbek, „vele szemben senki nem tud védekezni, sem neki ellenszegülni, és még sok ország meghódításával gondol”¹⁵. A szarvacska el fog pusztulni, ahogyan a jóslat is megmondta, ami Luther szerint az épp folyamatban lévő háborúban történik, amikor is az ereje teljében lévő Oszmán Birodalom elbukik, ami pedig Krisztus országának eljövételét jelenti (a *Heerpredigt* megjelenésének évében, tehát 1530-ban ostromolta sikertelenül Ferdinánd király serege Budát). Luther érveit tovább erősíti azzal, hogy az oszmánok a bibliai Góg és Magóg közül Gógtól és Góg országából (azaz Tatárföldről) származnak, akinek Európába való betöréséhez kötik a végidők eljöttét.¹⁶

Megjegyzendő, hogy az utolsó ítélet napjának közelségét újból megemlíti 1541-es, valamint 1542-es írásaiban, mindkét év ismeretes Buda elfoglalása és visszafoglalási kísérlete miatt.¹⁷ A *Vermahnung*ban egyenesen olyan állapotokat ír le, mint ami az özönvizet megelőz-

¹¹ LUTHER 1529b: 487–488.

¹² LUTHER 1529b: 490.

¹³ LUTHER 1529b: 489.

¹⁴ LUTHER 1529b: 491–492.

¹⁵ LUTHER 1529b: 489.

¹⁶ LUTHER 1529b: 490–491.

¹⁷ LUTHER 1541a: 675–676.

hette. Ebben a kontextusban nem a háborús eseményeken volt a hangsúly, sokkal inkább a német területeken uralkodó káoszra és bűnökre, amiért az oszmán támadás méltó büntetés.

„Összefoglalva, majdnem úgy állunk és haladunk, mint az özönvíz előtt [...]. Mivel biztos vagyok benne, hogy ebben a föld nem javul, hanem szakadatlanul gyarapszik minden hóhortban, és így az utolsó hasadás is be fog következni, és egy ilyen ügyben nincs más vigasz és remény, mint hogy közel van az utolsó ítélet. Mert ez az egész annyira elterjed mindenütt, hogy Isten nem tűrheti majd tovább.”

Hozzáteszi, hogy az istenfélésre visszatért keresztény közösségnek azonban sem a török, sem az ördög nem árthat. Luther — bár Magyarországgal szemben több bírálatot megfogalmazott — a végidőket elhozó háborúban sorsközösséget vélt felfedezni a Magyar Királyság és a Német-római Birodalom között. Bűneik, amiért Isten rájuk küldte a törököt, lényegében azonosak, ám megpróbáltatásuk mindössze ennyi: bűnhődés. Bekebelezés nem várhat rájuk, ám a földjeiken vívott nagy háború harcaiban kell megtisztulniuk, hogy aztán immár igaz keresztényként a bibliai világcsászárként is elképzelt V. Károly összeurópai seregének szerves részévé válva megvívhassák a végső csatát.¹⁸

Dániel látomásának elemzése és a végső háborúval kapcsolatos gondolatainak kifejtése után Luther a *Heerpredigt* következő fő tematikai egységét a keresztény katonák lelkiismeretének megnyugtatóra szánja, főleg abban a kérdésben, hogy keresztényként tiszta lelkiismerettel katonáskodhat-e az ember. Luther érve, hogy Szent Móric és más katonáskodó szentek esetében is nem keresztényekként vonultak harcba, hanem alattvalóként, egy uralkodó szolgálatában. Az uralkodó és feljebbvaló iránti engedelmesség erkölcsös magatartásra vall, különösen, ha a török ellen kell hadba vonulni, akiket „Isten ellenségeiként halálra és poklra ítelt”¹⁹. Éppen ezért a katonaságnak azt mondja, hogy ha

„feljebbvalód azt parancsolja neked, hogy ezt az ítéletet hajtsd végre a törökön, és most öklöd és kopjád Isten ökle és kopjája, és ez azt jelenti, hogy Isten, a legnagyobb úr hóhérja vagy bakója vagy, az ő nagy, átkozott ellenségével szemben”²⁰

Ugyanakkor amennyiben a katona harcban esik el, úgy nyugtassa meg a tudat, hogy keresztényként hal meg, és – különösen, ha a török, azaz Isten és a kereszténység ellensége elleni küzdelemben esik el – éppen ezért üdvössége gyakorlatilag biztosra vehető.²¹

Luther fentebb említett későbbi munkájában, az 1541-es *Intés imára a törökök ellen* (*Ver-mahnung zum Gebet wider den Türken*) ugyancsak apokaliptikus hangnemben szól mind a katonasághoz, mind a katonák lelki gondozását végző tábori prédikátorokhoz. Meglátása sze-

¹⁸ BALDWIN 1995: 193–201; IMRE 1995: 121–122.

¹⁹ LUTHER 1529b: 493–494.

²⁰ LUTHER 1529b: 493–494.

²¹ „Ha azonban megtörténne, hogy ledőf vagy agyonüt téged; hogy tudnál tisztességesebb halált halni úgy, hogy egyébként keresztény vagy? Mert hát először is ott van Dániel, aki szentet csinál belőled azzal, hogy azt mondja, a török Isten szentjei ellen harcol, ami a török és az ördög oldalán veszélyt jelent, hogy gyilkosként csupán ártatlan és szent vért ont, és annyi szent mártírt teremt, ahány embert a mi oldalunkon agyoncsap.” LUTHER 1529b: 494.

rint rá kell bírni a vad, féktelen és nyersnek nevezett zsoldosokat is, hogy minden megpróbáltatásuk és zabolátlanságuk ellenére imádkozzanak, ahogy a római császárok keresztény katonái is imádkoztak csata előtt, „mert tudniuk kell, hogy a mi küzdelmünk nem a test és a vér ellen folyik (Ef 6,12), hanem a pokolban lévő Sátán ellen harcolunk”²². Ezzel lényegében a török elleni harc sikeréhez is szükséges lelki megtisztulásának, azaz a „belső török” legyőzésének gondolatát hangsúlyozza, ami kiemelten fontos volt saját narratívájában.²³

Az utolsó ítélet közelségét Luther kortársa és támogatója, Adreas Osiander is hasonlóképpen kiemeli 1542-es *A török elleni tanítás (Unterricht wider den Türken)* című munkájában: az emberek bűnei miatt Isten haragjában rájuk szabadította a törököt, szerencsét és győzelmek sorozatát engedve nekik, az emberiség pedig immár az utolsó időkben élnek.²⁴ Osiander Lutherhoz, Melanchthonhoz, Justus Jonashoz és Veit Dietrichhez hasonlóan *Dániel könyvének* hetedik fejezetére építi a világvégevárással kapcsolatos nézeteit. Habár utóbb említett szerzők nem írnak olyan mélységben az utolsó háborúról, ahogyan azt Luther tette, mégis a végidők közelségét és annak az oszmánokhoz való kötését illetően egyetértés mutatkozik köztük.²⁵

Az utolsó háború a magyarországi apokaliptikában

A lutheri hasonlattal párhuzamba állítható Benczédi Székely István erdélyi evangélikus reformátor és történetíró gondolatmenete, amely a dánieli jóslatot magyar közegbe is beültette. Munkájában ugyanazt a négy birodalmat említi, mint Luther, szintén megerősítve azt a hagyományos tézist, hogy a Római Birodalom az utolsó ítéletig fennáll (a *translatio imperii Romani*-nak köszönhetően). Benczédi azonban úgy látta, hogy a Róma egyik örökösének számító Konstantinápoly elfoglalása után a török a nyugati örökösnek mondott Német-római Birodalmat is meg fogja rontani, ami maga után vonja az utolsó ítélet napját. Mindemellett megjegyzi, hogy Magyarország „immár ne várjon olyan szabad birodalmat, kibe eddiglen élt.”

A mohácsi csatával és Buda elestével a Magyar Királyság és annak sorsa ugyancsak részét képezte a közép-európai apokaliptikus narratíváknak. A 16. században szintén népszerű querelák között is találunk utalásokat a végítéletre és a végső háborúra. A körmöcbányai születésű humanista, Paulus Rubigallus 1537-ben megjelent *Querela Pannoniae ad Germaniam (Pannónia siralma Germániának)* című művében nem a szó szoros értelmében vett armageddoni összecsapásra buzdít. Európa keresztény hatalmainak katonai segítségnyújtásáról beszél az oszmán veszedelem megtöréséért (bajorok, svédek, harcos franciák, helvétek, belgák, frízek, hős csehek) és hogy már csak a „nővér”, a Német-római Császárság csatlakozására van szükség, hogy mindez megvalósulhasson. Ennél lényegesen felismerhetőbb dánieli hatásokkal bír Georgius Sabinus,²⁶ aki heroidájában (*Germania ad Regem Ferdinandum*) Ferdinánd királyhoz címezve azt írja:

²² LUTHER 1541a: 680–681.

²³ HOUSLEY 2002: 138–150; PÉTER 1985: 489–491.

²⁴ OSIANDER 1542: 475.

²⁵ GRANADA 2022: 315–319.

²⁶ Más néven Georg Schuler.

„Hát ez a szörnyű faj már megjött, ő a török had, Mondják, hadba vonul, Isten a célja megint. Ezt a fejet kell végre leverned, törd le a szarvát, Hadd müljön ki e szörny földön a lábad előtt. Rajta, király, nosza, bátran szállj ki a harci mezőre, És te hitetlen nép, végre lakolj, te török!”²⁷

Sabinus idézett költeményét megtalálhatjuk Philipp Melanchthon 1529-es *Danielis enarratio. Praefatio ad Regem Ferdinandum* című írásában, amely reprezentatív módon szemlélteti, hogy a korszak meghatározó gondolkodói és reformátorai egymást megerősítve összekötötték az oszmán hódítást, a magyarországi és ausztriai harcokat *Dániel könyvének* jóslatával és az utolsó ítéletet elhozó háború közeledtével.

Értelmezések a Jelenések könyve alapján

Az armageddoni narratíva másik fontos eleme a *Jelenések könyvében* elhangzó jóslat. Ennek fő szereplője az Antikrisztus, illetve a vörös sárkány: mindkettővel egyaránt azonosították az oszmánokat, Mohamed prófétát, illetve magát az iszlámot. A török tehát mint Antikrisztus, egyesül a bestiával és a hamis prófétával, majd az uralma alá hajtottak hadával megküzd a mennyei seregekkel (Jel 12,7–16,18). Egyes korabeli értelmezések szerint az oszmánok alkották Antikrisztus fizikai részét, míg (felekezettől függő nézeteknek megfelelően) a pápa, vagy Luther jelentette annak lelki részét. A végső háborúban maga Isten fog beavatkozni, aki vereséget mér a fenevadra és ezer évre leláncolja, elhozva Krisztus királyságát. A 16–17. századi írott, de még inkább a képi forrásokban több esetben is találkozunk az oszmánok sárkányként, fenevadként való megjelenítésével.

A sárkányábrázolás többször megtalálható az I. Miksa német-római császárnak készített imakönyvben, amely a török elleni keresztes háborút támogató uralkodó szellemiségének megfelelő tartalommal és motívumokkal rendelkezett. A könyvben Szent György megjelenítése mellett Szent Borbála és Szent Sebestyén ábrázolásainál is megjelenik a sárkány.²⁸ A sárkány alakja ugyancsak törökellenes kontextusban jelenik meg azokon az allegorikus illusztrációkon, amelyek az oszmánok felett aratott jelentősebb katonai győzelmek kapcsán születtek, úgy, mint Martino Rota az 1571-es lepantói csatáról megemlékező alkotásán, amelyen egy sárkány hátán ülő török alak látható, mögötte az őket ösztökélő ördöggel, egy másikon pedig a császári sas és Szent Márk oroszlanja néz szembe az oszmán sárkánnyal.²⁹ A tizenöt éves háború idejéből hasonló elemeket tartalmazó képeket találhatunk Hans von Aachen festményein, ahol a legyőzött, megcsonkított sárkány is előkerül. Erre jó példa az 1603-as brassói csatának emléket állító alkotása, amelynek közepén az oszmánoktól zsákmányolt hadilobogók láthatók Székely Mózes erdélyi fejedelem lándzsára tűzött fejével, tövében pedig az odaláncolt hétfejű sárkány ül, amelynek négy fejét már levágták. Ez a motívum újra aktualitását nyeri az oszmánok elleni harc 1660-as évekbeli fellángolásakor. Rost Jakab és Bartholomäus Kilian 1665-ös festményén I. Lipót német-római császár és magyar király alakjának lábánál a két római hadisten, Mars

²⁷ Magyarra fordította: Csonka Ferenc, idézi: IMRE 1995: 34–36; GRANADA 2022: 320.

²⁸ FÜSSEL 2005: 9–26.

²⁹ GALAVICS 1986: 16–18.

és Bellona által lefogott hétfejű sárkányt egy koronás oroszlán marcangolja. Gerard Hoet 1672-es festményén már maga Lipót az, aki az elpusztult sárkányon tapos.³⁰ A fenti néhány képzőművészeti példa jól mutatja a korabeli apokaliptika jelentőségét katolikus oldalon is, valamint Lipót esetében azt, hogyan helyezkedett el a végső háború várása és az oszmánok, azaz az Antikrisztus vereségéhez hozzájáruló utolsó világcsászár-jóslat a Habsburg udvari propagandában. Az oszmánok felett aratott 1683-as kahlenbergi diadal és a magyarországi visszafoglaló háborúk sikereinek következtében a sárkány képe fokozatosan módosult: a méreteiben a korábbi példákhoz képest is elsatnyult lényt legtöbbször halott, ernyedtt állapotában ábrázolták, helyét pedig végül átvette a legyőzött, lemeztelenített török emberalakos képe.³¹

Az európai apokaliptikus várakozás 1660-as évekbeli felerősödése egyaránt volt köszönhető a *Jelenések könyvében* a fenevad számával átfedésbe kerülő 1666-os év közeledésének és vele egy időben a Porta felerősödött katonai aktivitásának. Magyarország és Erdély területe hosszú évek után, 1661 és 1664 között újra aktív hadszíntérré vált. Johann Andreas Thielemann az 1664-ben megjelent *Scrutinium Prophetico Gogiticum* című munkájában³² például az 1663-as évet jelölte meg az utolsó hét éves ciklus kezdetének (Érsekújvár elestének évében), a végétélet eljövételét pedig 1670-re tette.³³ Az oszmánokat hasonló kontextusban elhelyező munkák azonban a század második felében egyre ritkábbá váltak.

Az Armageddon-várások hanyatlása a 17. században — Konklúziók

Az armageddoni háborúval kapcsolatos várakozások talán leglátványosabb módon 1683-ban látszódtak megvalósulni:³⁴ Bécs ellen egy közel 150 000 főre becsült oszmán sereg indult meg (soraikban a birodalom szinte minden népe, vazallusa és szövetségese képviseltette magát). Egyes korabeli leírások és az ostromhoz kapcsolódó kulturális emlékezet ezt a létszámot gyakran 2-300 000 főre is tette,³⁵ amit azonban a későbbi kutatások cáfoltak. Domokos György és Ágoston Gábor számításai nagyjából 90 000 főre teszik a támadók létszámát (ebből magában a kahlenbergi csatában pedig közel 50 000 fő vett részt).³⁶ Velük szemben a szintén soknemzetiségű keresztény had, amely állt többek között németekből (például bajorokból, szászokból, svábokból), osztrákokból, lengyelekből, litvánokból, csehekből és kis mennyiségben magyarokból, nagyjából 75–80 000 emberből szerveződött, melyhez még hozzáadható a várost védő, az ostrom elején 12–16 000 főnyi katonaság maradéka (a kahlenbergi csata napjáig a védősereg közel kétharmadát elvesztette).³⁷ Összehasonlításképpen Bécs összlakossága a 18. század második felében is mindössze 200 000 fő körül mozoghatott. Az itt összegyűlő, népek és nyelvek sokaságát képező embertömeg valóban a keresztény és iszlám világ döntő összeclapásaként

³⁰ GALAVICS 1986: 36–41.

³¹ GALAVICS 1986: 36–41.

³² Egyik eredeti példánya elérhető a Regensburgi Állami Könyvtárban, jelzete. 999/4Hist.pol.92b.

³³ THIELEMANN 1664: 7.

³⁴ VELIMIROVIC—VELIMIROVIC 1989: 818–820.

³⁵ Sobieski III. János lengyel–litván uralkodó XI. Ince pápának írt jelentése például 180 000 főt említ: BULIFON 1698: 177 [Epist. 138–1].

³⁶ ÁGOSTON 2022: 435–346; DOMOKOS 2020: 406–407.

³⁷ DOMOKOS 2020: 406–407.

táruhatott a korabeli szemtanúk elé. Kara Musztafa nagyvezír vereségével az apokaliptikus összecsapásról szóló jóslatok is apránként erejüket veszítették, ennek egyik fő oka, hogy mind *Dániel próféta*, mind a *Jelenések könyve* szerint magának Istennek kellett volna megsemmisítenie a támadó oszmán hadat.³⁸

Az eddig bemutatott példák alapján megállapíthatjuk, hogy bár az oszmánokat mind a katolikus, mind a protestáns fél apokaliptikus ellenségként látta, a protestáns oldalon nagyobb hangsúly került az utolsó ítélet eljövételének és a végső csatának írott bemutatására (akár a querelák esetében, akár a hadiprédikációk írott kiadásaiban, akár Luther elmékedéseiben), míg a katolikusok körében egyre jelentősebb súlypont került ennek a képi bemutatására, valamint a katolikus császári udvari propagandájával való kombinálására. Míg a protestáns (többségében evangélikus) apokaliptika ezen formája a 17. század derekára alábbhagy, addig a Szent Liga háborújának idejére, tehát a század utolsó két évtizedére katolikus közegben jelentősen megugrott ennek a reprezentációja. Külön érdekes nemcsak a Magyarországnak tulajdonított potenciális szerepvállalás a végső háborúban, hanem a német-római császár kiemelt szerepe ennek összehangolásában, kivitelezésében. Ez látható már a 15. században, majd előtérbe kerül V. Károly mint világcsászár esetében (felekezettől függetlenül, így mindez egyben egy újabb találkozási pontot jelentett az oszmánellenes katolikus és protestáns narratívában), majd pedig az udvari reprezentáció és propaganda színterén beteljesedett Lipót császár személyében.

Felhasznált irodalom

FORRÁSOK

BULIFON, Antonio

1698 *Lettere memorabili*. Vol. 1. [Epist. 138-1].

LUTHER, Martin

1529a *Eine Heerpredigt widder den Türcken*. Wittenberg.

1529b *Vom Kriege widder den Türcken*. Wittenberg.

1541a *Vermanunge zum Gepet wider den Türcken*. Nürnberg.

THIELEMANN, Johann Andreas

1664 *Scrutinium Prophetico Gothicum*. Lipcse.

FORRÁSKIADVÁNY

LUTHER Márton

2019a Tábori prédikáció a török ellen. In CSEPREGI Zoltán (szerk.), *Luther válogatott művei*, IV. Budapest: Luther Kiadó, 479–515.

2019b Intés imára a törökök ellen. In CSEPREGI Zoltán (szerk.), *Luther válogatott művei*, IV. Budapest: Luther Kiadó, 667–691.

³⁸ Mindezek ismeretében azonban Sobieski jól ismert idézete („*Venimus, vidimus, Deus vicit*”, azaz „Jöttünk, láttunk, Isten győzött”) érdekes mögöttes tartalommal rendelkezhet: BULIFON 1698: 177.

OSIANDER, Andreas

- 1988 Unterricht und vermanung, wie man wider den Türcken peten und streyten soll. In Müller, Gerhard — Seebass, Gottfried (Hrsg.), *Andreas Osiander d. Ä. Gesamtausgabe* VII. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.

SZAKIRODALOM

ÁGOSTON Gábor

- 2022 *Az oszmán hódítás és Európa*. Budapest: Rubicon Intézet.

BALDWIN, John T.

- 1995 Luther's Eschatological Appraisal of the Turkish Threat in Eine Heerpredigt Wider Den Türken. *Andrews University Seminar Studies* 33/2, 185–202.

DOMOKOS György

- 2020 A törökellenes visszafoglaló háború (1683–1699). In MÉSZÁROS Kálmán (szerk.), *Magyarország Hadtörténete II. Az oszmán hódítás kora (1526–1718)*. Budapest: Zrínyi, 406–446.

FÜSSEL, Stephan

- 2005 Die Funktionalisierung der „Türkenfurcht“ in der Propaganda Kaiser Maximilians I. In FUCHS, Franz (Hrsg.), *Osmanische Expansion und europäischer Humanismus*. Wiesbaden: Duncker und Humblot, 9–26.

GALAVICS Géza

- 1986 *Kössüink kardot az pogány ellen. Török háborúk és képzőművészet*. Budapest: Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata.

GOFFMAN, Daniel

- 2002 *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

GRANADA, Miguel Ángel

- 2022 Andreas Osiander's Eschatology: From the Nürnberger Ratschlag (1524) to the Coniecturae de ultimis temporibus ac de fine mundi (1544). In MEHL, Édouard — TROTTMANN, Christian (éd.), *Histoire de la fin des temps. Les mutations du discours eschatologique: Moyen Âge, Renaissance, Temps modernes, sous la direction*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 303–331.

HOUSLEY, Norman

- 2002 *Religious Warfare in Europe 1400–1536*. Oxford: Oxford University Press.

IMRE Mihály

- 1995 „Magyarország panasza”. *A Querela Hungariae-toposz a XVI–XVII. század irodalmában*. Debrecen: Kossuth Egyetemi Nyomda.

ŐZE Sándor

- 2015 *Apocalypticism in Early Reformation Hungary*. Budapest—Lipscse: Magyar Napló.

PACH Zsigmond Pál (szerk.)

1985 *Magyarország története 1526–1686*, I. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SZUROMI Kristóf

2020 *Vérebek, barbárok, szamaritánusok. Az oszmánkép változatai a 16–17. századi Európában*. Budapest: Szent István Társulat.

VELIMIROVIC, Boris — VELIMIROVIC, Helga

1989 Plague in Vienna. *Reviews of Infectious Diseases* 11/5, 808–826.