

# ÓKOR

## Folyóirat az antik kultúráról

Megjelenik negyedévente

### SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

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

### SZERKESZTŐSÉG

Böröczki Tamás  
Tamás Ábel  
Vámos Péter  
Vér Ádám

### A SZERKESZTŐSÉG CÍME

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

### MEGRENDELHETŐ A SZERKESZTŐSÉG CÍMÉN

VAGY AZ ALÁBBI EMAIL-CÍMEN:  
esztari.reka@gmail.com

Egy szám ára 1600 Ft,  
az éves előfizetés ára  
2014-ben 4000 Ft

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

Tördelő Lipót Éva

Nyomtatás és kötészet  
OOK-Press Kft.  
Felelős vezető Szathmáry Attila

ISSN 1589-2700

A lap megjelenését  
a Nemzeti Kulturális Alap  
támogatta



## Tartalom

### Tanulmányok

|                   |                                                                                                               |    |
|-------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Török László      | Hérodotos Nubiában                                                                                            | 3  |
| Simkó Krisztián   | A kövek szimbolikus szerepe<br>Mezopotámiában                                                                 | 17 |
| Xeravits Géza     | A jeruzsálemi Templom továbbélése<br>az ókori zsinagógában                                                    | 27 |
| Kókai Nagy Viktor | Találkozhatott-e Josephus személyesen<br>prófétával?                                                          | 38 |
| Acél Zsolt        | A megfoghatatlan középpont<br>Achelous lakomája Ovidius <i>Metamorphoses</i> című<br>művében (8, 547 – 9, 97) | 45 |
| Bencze Ágnes      | Giccses vagy szellemes?<br>Gondolatkísérlet egy „klasszicizáló római”<br>szoborcsoport kapcsán                | 53 |
| Bélyácz Katalin   | Lepanto és Salamis                                                                                            | 64 |

### Régészet

|            |                                                    |    |
|------------|----------------------------------------------------|----|
| Szabó Máté | Villagazdaságok nyomában –<br>kutatások Baranyában | 73 |
|------------|----------------------------------------------------|----|

### Múzeum

|               |                                                   |    |
|---------------|---------------------------------------------------|----|
| Endreffy Kata | Újév nyár derekán: egy egyiptomi<br>ünnep emlékei | 80 |
|---------------|---------------------------------------------------|----|

### Könyvek

|                                                                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Takács László (szerk.): <i>Szöveg és hagyomány</i><br>(Bobay Orsolya)                                                   | 83 |
| Takács László: <i>A Vita Persii de commentario Probi Valeri sublata.</i><br><i>Elemzés és kommentár</i> (Delbó Katalin) | 86 |

### A címlapon:

Versenyfutók részlete athéni feketealakos amphorán.  
Az ún. Hinta-festő munkája, Kr. e. 530 körül (Rázsó András felvétele)

### A címlap belső oldalán:

Szteatitból faragott kőtálka, belsejében  
Harpokratés-ábrázolással. Kr. e. 2–1. század. Szépművészeti Múzeum  
(Nánási László felvétele) – lásd a cikket a 80. oldalon

### A hátsó borító belső oldalán:

Lásd a cikket a 73. oldalon

### A hátsó borítón:

A cserdi római villagazdaság részlete multirotoros kopter  
felvételén (Balogh András, Szalánczay Péter és Szabó Máté felvétele) –  
lásd a cikket a 73. oldalon



# TEMATIKUS SZÁMAINK 2015-BEN

2015/1

AUGUSTUS

Octavianus Augustus Kr. u. 14-ben bekövetkezett halálának 2000 éves évfordulójáról 2014-ben konferenciák, kiállítások és más rendezvények sora emlékezett és emlékezik meg. Az *Ókor* jövő évi első száma – az évfordulóra visszatekintve és részben tanulságait is levonva – arra kíváncsi, hogy mi mindent jelenthet ma Európa közepén Augustus öröksége. A Római Birodalom első császáranak uralkodása mind a mai napig kimeríthetetlen tárháza mindazoknak a vizsgálódásoknak, amelyek a humántudományok 20. század végi paradigmaváltásán alapulnak, miszerint a történelem „mint olyan” elképzelhetetlen előzetes reprezentációs, narratív és retorikai kódok nélkül. Augustus ugyanis látványosan arra építette fel saját politikai, társadalmi és kulturális „projektjét”, hogy saját hatalmát Róma fölött, illetve Róma hatalmát a világ fölött mint a római történelemből – a *hogyan* elbeszélte, illetve megalkotott római történelemből? – szervesen következő, azt beteljesítő fejleményként ábrázolhassa, s ezt az „ábrázolást” formálta politikává. Ennyiben az Augustus-kor kultúrájának vallási, irodalmi, építészeti, képzőművészeti, morális stb. dimenziói – amelyeknek a tematikus szám reménybeli írásai a nyomába erednek – kétségkívül elválaszthatatlanok a *princeps* politikai programjától, ugyanakkor ez a politikai program maga is felfogható egyfajta művészi konstrukcióként. Tematikus számunk szerkesztésekor elsősorban arra vagyunk kíváncsiak, hogy az itt vázolt, a 21. század első évtizedére is jellemző „kompromisszumos” felfogás ma, a 2000. évforduló idején is érvényes-e, vagy a 2010-es évek miliójében inkább arra vagyunk kíváncsiak Augustusból és az Augustus-korból, ami széppé és vonzóvá, vagy épp ellenkezőleg: rúttá és taszítóvá teszi?

*A cikkek beérkezésének határideje: 2014. október 15.*

2015/3

TERMÉSZETI KATASZTRÓFÁK

A természeti katasztrófák kutatása mára önálló interdiszciplináris kutatási ággá nőtte ki magát (*disaster studies*), amelyben olyan különböző tudományágak találkoznak egymással – átlépve a természet- és humántudományok közti határon is, ami persze az ókortudósoktól sosem volt idegen –, mint például a meteorológia, a tömeglélektan és irodalomtudomány. A természeti katasztrófa ugyanis nem pusztán előre jelezhető vagy előre nem jelezhető „természettörténeti” esemény, hanem az emberi életet alapvetően érintő, bekövetkezőkor az emberi viselkedést (tömeglélektan), illetve az ember világtapasztalatát (filozófia) alapjaiban módosító történés, amelynek megragadhatósága, ábrázolhatósága mindig is művészi, esztétikai alapkérdés volt. Beilleszthető-e a világ rendjébe – s ennek kapcsán a világ megragadásának és ábrázolásának bevett gyakorlataiba – egy olyan történés, amely kívül helyezkedik el a szokványos emberi tapasztalaton? (Vö. a *fenséges* kategóriájának problémájával.) A 20–21. század katasztrófafilmjeinek és katasztrófairodalmának horizontján a tematikus szám reménybeli tanulmányai annak erednek nyomába, hogy az ókori történelem legkülönfélébb természeti katasztrófái – a vulkánkitörésektől a földrengéseken át a cunamikig – mit jelentettek az ember számára. Hogyan fogták fel, hogyan ábrázolták, hogyan éltek vagy nem éltek túl, hogyan jelezték vagy nem jelezték előre ezeket a katasztrófákat, s ezek hogyan lettek egyrészt történelmi változások mozgatórugói, másrészt irodalmi, képzőművészeti, filozófiai ábrázolás és reflexió, illetve nem-ábrázolás és nem-reflexió tárgyai. S milyen következtetéseket vontak le belőlük, már ami az élet értelmét vagy értelmetlenségét, a sors kifürkészhetetlen vagy kifürkészhető akaratát, a történelem végtelenségét vagy éppen végét illeti.

*A cikkek beérkezésének határideje: 2015. augusztus 17.*

*Formai kritériumok:*

<http://okorportal.hu/folyoirat/szerzoinknek>



Török László (1941) akadémikus, az MTA Régészeti Intézetének kutató-professzora. Kutatási területe az ókori Középső Nílus-völgy (Napata-Meroé) története és régészete, valamint Egyiptom késő antik művészete. Legutóbbi kötete: *Herodotus in Nubia*. Leiden–Boston, 2014.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:  
*Az igazságos állam: két ókori eset* (2011/4).

# Hérodotos Núbiában

Török László

Hérodotos rendkívül kifinomult elme volt, és a történet, melyet elmond, teli van árnyalatokkal, paradoxonokkal és minőségi ítéletekkel (...) Aligha van elhibázottabb agyszülemény, mint a Hérodotosról, a bájosan naiv mesemondóról szóló, elpusztíthatatlannak látszó legenda.<sup>1</sup>

Aligha lehetne az ókori kultúráknak a múltjukhoz való viszonyát, az ókorban alkotott történelemképek bonyolult kérdéskörét alkalmasabb szöveg alapján tárgyalni, mint az európai történetírás első nagy alkotása, Hérodotos *Történetek*<sup>2</sup> című műve, amelynek magyar fordítása, meglehetősen pontatlanul, *A görög-perzsa háború*<sup>3</sup> címet viseli. A tárgy komolyságához nyilván az illene, ha Hérodotos művét a tudománytörténet hüvösen kritikus távolságából vennénk szemügyre, tanulmányom<sup>4</sup> célja azonban más. A hérodotosi történetírásnak néhány olyan sajátosságára szeretném felhívni olvasóim figyelmét, amely amellelt, hogy érzékelteti Hérodotos és kora gondolkodásmódját, hozzájárulhat a *Történetek* poszt- vagy inkább poszt-poszt-modern olvasatához is.

Attól fogva, hogy a Kr. e. 440-es évek közepén műve addig elkészült részeiből Athénban nyilvános felolvasásokat tartott, Hérodotos lenyűgözte, ám egyszersmind meg is osztotta közönségét.<sup>5</sup> Alig néhány évtizeddel a *Történetek* „megjelenése”<sup>6</sup> után Thukydides – akit mindmáig szívesen állítanak szembe Hérodotosszal<sup>7</sup> – már őrá céloz, amikor szigorúan elítéli „a költők mindent felnagyító és feldíszítő alkotásait (...) [és] a prózaszövegírók<sup>8</sup> elsősorban nem az igazság kiderítése, hanem a közönség meghódítása végett alkotott [elbeszéléseit] (...) amelyeket idővel annyira átszőnek a mesék, hogy elveszítik hitelüket”.<sup>9</sup> Ahogyan aztán a 4. század elejétől fogva egyre többen merítették művéből, úgy bírálói is egyre szaporodtak.<sup>10</sup> Korai kritikussai, mint abdéri Hekataios<sup>11</sup> vagy az egyiptomi Manethón<sup>12</sup> egyaránt bíralták módszerét és szavahihetőségét. Ktésias egyenesen hazugnak nevezte.<sup>13</sup> Igaz, egyik művében Cicero elnevezte *pater historiae*-nek, a történet(írás) atyjának<sup>14</sup> (ez a felmagasztaló-eltávolító gesztus ugyanolyan kétértelmű, mint Kossuthé, amikor elnevezi Széchenyit „a legnagyobb magyar”-nak), másutt<sup>15</sup> azonban ugyanolyan élesen vitatta hitelességét, mint majd Diodóros,<sup>16</sup> Josephus Flavius,<sup>17</sup> Plutarchos,<sup>18</sup> Aelius Aristides,<sup>19</sup> Aelius Harpocration,<sup>20</sup> Libanios<sup>21</sup> és számos más görög és római történetíró.<sup>22</sup>

A reneszánsz Itáliában a *Történetek* görög szövegét latinra fordították,<sup>23</sup> beillesztve a hérodotosi művet a megújuló európai kultúrába és egyúttal feltámasztva az ókori hitelességvitát, mely aztán széles körben áradva tovább folyt a következő évszázadokban is.<sup>24</sup> A 19. század professzionálissá és intézményessé váló történetírásában a csodálók és a kritikusok közötti polémia különösen vehemens alakult. Míg a csodálók a hérodotosi műben továbbra is az ókori történelem egyik legbecsesebb tárgyi forrását látták, a kritikusok, közöttük a nagy Leopold von Rankéval, azt a meggyőződést képviselték, hogy Hérodotos művének nagy része szabad fikció: egészében véve nem több, mint az első lépés azon az úton, melyen igazi előrehaladást majd csak a már valóban történettudósnak tekinthető Thukydides fog elérni „a történelem eseményeinek a mitológiától független magyarázatában”.<sup>25</sup>

A kétféle Hérodotos-alak, a „történetírás atyja” és a „hazugságok atyja” közötti párharc kegyetlensége tetőfokát a 20. században érte el.<sup>26</sup> A legutóbbi évtizedekben aztán a polémia hirtelen elcsitult. Ennek oka az, hogy a ránk maradt ókori és középkori történeti műveknek a belőlük kinyerhető „adatok” felhasználása érdekében folytatott forráskritikai elemzését kiszorította a narratológia, az „elbeszéléstan”.<sup>27</sup> Napjaink

kutatása a művekre mint *szövegekre*, írói elbeszélésekre tekint, melyek intertextuális, szövegek közti közegben keletkeznek és léteznek.<sup>28</sup> A narratológia szerkezetüket, elbeszélés-technikájukat, funkciójukat elemzi, szerzőjük motivációja, a szöveg és az olvasó közötti szellemi interakciók<sup>29</sup> felől érdeklődik. Ez azonban egyelőre csak üdítő szélcsend, amely nem fog örökre tartani. Oda természetesen már nem lehet visszatérni, ahol még arról faggattuk az ókori történetírókat, hogy ez vagy az „*valójában*” hogyan is volt. Ma már nem lehet nem tudomásul venni a *közlés* és a *tárgyi tartalom* közötti különbséget.<sup>30</sup> De ettől még ott maradnak az ókori történetírók műveiben azok a valóságtöredékek, amelyeket más, független forrásból megismerhető valóságtöredékekkel össze lehet és kell vetni annak érdekében, hogy jobban megértsük, miért mondhatta az ókori történész azt, amint mondott. A Hérodotos-kutatók előtt, akár tudják ezt, akár nem, még ott áll a feladat, hogy megszabaduljanak legújabb divatú önkorlátozásuktól, és egyesítsék a narratológia szemléletmódját az öncélúságától megszabaduló forráskritikáéval.

Egyetlen tanulmány nem adhat reális fogalmat a hérodotosi mű tartalmi és formai gazdagságáról, összetettségéről, értelmezésének szinte végtelen lehetőségeiről és csaknem megoldhatatlan nehézségeiről, több mint kétezer-négyszáz évnyi hatástörténetéről, mindenkor olvasóinak elvárásairól és reakcióiról. Így tanulmányom első, hosszabbik részében csak vázlatos áttekintést adhatok Hérodotos motivációjáról, célkitűzéseiről és eredményeiről. A tanulmány rövidebb második fele a *Történetek* egy keveset vizsgált szegmensével illusztrálja, hogyan alkotott Hérodotos a „történeti információ” és a „fikció” határán lebegő elbeszéléseket: az általa leírt Aithiopiáról és aithiopiaiakról<sup>31</sup> lesz szó, vagyis az ókori Nubia és lakói hérodotosi változatáról.

Hérodotos gyakran utal önmagára egyes szám első személyben,<sup>32</sup> így beszél nézeteiről és kétségeiről, utazásairól és találkozásairól. Mégis, amíg szellemi portréja többé-kevésbé felvázolható, ahogyan ezt a Hérodotos-kutatók minden újabb nemzedéke a maga módján meg is teszi,<sup>33</sup> addig életéről alig lehet valamit tudni. Annyi kétségtelen, hogy a Kr. e. 480-as években<sup>34</sup> született Kis-Azsiában, a káriai Halikarnassosban, mely ekkor perzsa fennhatóság alatt állt. Kr. e. 448 és 446 között Föníciában, Egyiptomban és Babylónban járt,<sup>35</sup> 445-44-ben Athénban tartózkodott, majd 443-ban elköltözött a dél-itáliai Thurioiba, ahol művét befejezte, és ahol valamikor 430-420 táján meghalt.<sup>36</sup> A *Történeteket* a 450-es években kezdte írni, a mű tehát Periklés (Kr. e. 495–429) korában, az első peloponnésosi háború (Kr. e. 460–445), majd a Spárta és Athén között kiélesedő konfliktus idején, a második peloponnésosi háború (Kr. e. 431–404) előestéjén és első éveiben keletkezett.

A hatalmas terjedelmű munka eredeti tagolását nem ismerjük. A szöveget valamikor a Kr. e. 3. vagy 2. században,<sup>37</sup> vélhetően az alexandriai könyvtárban<sup>38</sup> kilenc könyvbe szerkesztették,<sup>39</sup> melyek fölé címként a kilenc múzsa nevét írták.<sup>40</sup> A kilenc könyv összesen ezeröttszázhat fejezetet tartalmaz.<sup>41</sup> A mű címét, tárgyát és általános célkitűzését preambulumának első mondata (1. 1.) a következőképpen adja meg:

*A halikarnassosi Hérodotos kutatásainak bemutatása ez,<sup>42</sup> hogy az emberek között megesett dolgok az idő múltával feledésbe ne merüljenek, és ne vesszenek el hírnév (kleos)*

*nélkül azok a nagy és csodálatos dolgok, melyeket a görögök is, a barbárok is végbevittek, sem az, hogy milyen okok készítettek őket a háborúra egymás ellen.*<sup>43</sup>

A „kutatások bemutatása” a görög eredetiben *historiés apodexis* (ἱστορίας ἀπόδειξις).<sup>44</sup> A *historia* (ἱστορία) főnév a 4. századig szóbeli kérdezősködés útján végzett „kutatást”, a rokon ἵστωρ főnév pedig „bíró”, „szakértőt”, „tanút” jelentett: a *histor* tehát olyan valaki volt, „aki vizsgál/kutat/lát/tud”.<sup>45</sup> Az „emberek között megesett dolgok”,<sup>46</sup> a „nagy és csodálatos emberi teljesítmények”<sup>47</sup> leírása magában foglalta a „néprajzot”, azaz egy nép lakóhelyének, életmódjának, törvényeinek, hagyományainak, szokásainak leírását is: a görög kifejezések tartalma végül is nem volt teljesen idegen a mi „történelem” fogalmunktól. A preambulum szerint Hérodotos a kutatást a görögök és a barbárok közötti háború okai és *felelőssége* (*aitiē*) feltárásának érdekében is alkalmazta; ő az első, aki ezt az 5. századi görög filozófiában elterjedő összefüggés-keresést a múlt megértésének érdekében művelte.<sup>48</sup> Hérodotos, a *histor* információgyűjtése hagyományos néprajzi közlések mellett tehát múlt eseményekkel és múlt teljesítményekkel kapcsolatos történetek és hagyományok megismerésére is irányult. A görög ἱστορία szó a 4. századtól fogva kapja a „történelem” értelmet, innen a latin *historia*.<sup>49</sup>

A preambulumban megfogalmazott célkitűzés megvalósításához Hérodotos a görögök és perzsák közötti ellenségeskedés kezdeteiről szóló perzsa és föníciai mitikus elbeszélések ismertetésével már magában a preambulumban hozzáfog. Ezek az elbeszélések egymásnak ellentmondanak, amit a szerző így kommentál:

*Így adják tehát elő a dolgokat a perzsák és a föníciaiak. Én magam azonban nem kívánok állást foglalni, hogy így vagy amúgy estek-e a dolgok.*

## I. 5

Ezzel a preambulum előrevetíti a mű teljes egészét jellemző kéthangúságot: az egyik hang magáé az elbeszélőé, aki tud az események és dolgok megítélésének különbségeiről és ellentmondásosságáról, de maga nem (vagy legalábbis nem mindig) foglal állást. A másik hangot a Hérodotos által másoktól gyűjtött, hatalmas tömegű és változatos eredetű λόγος (*logos*: orális elbeszélés, prózaszöveg<sup>50</sup>) képviseli. Bár Hérodotos ismételtelen úgy tesz, mintha szövegében világosan elválna a saját tapasztalata, hangja és ítélete a másoktól hallott és általa „újra-elmondott” történetektől, a valóságban műve nem a legkülönfélébb, gyakran kétségbe vonható hitelű forrásokból összeszedett elbeszélések laza füzére, hanem az *ő saját narratívája* az emberiség múltjáról. Carolyn Dewald szerint Hérodotos azt várja olvasóitól, hogy a művében szóló mindkét hangra egyszerre figyeljenek, és „úgy olvassák a szöveg egészét, mint az *ő* saját, komoly kutatásokon alapuló, összefüggő elbeszélését azokról a kultúrákról és eseményekről, amelyek kiváltották a perzsa háborúkat”.<sup>51</sup>

Ugyan a görögök már Hérodotos előtt is készítettek írásos feljegyzéseket az emlékezet támasztékeként,<sup>52</sup> és születtek nemcsak orális elbeszélések, hanem városalapításokkal, genealógiával és más történeti tárgyakkal foglalkozó írott művek is, de az orális irodalom még mindig nem adta át helyét az



írottak.<sup>53</sup> Hérodotos monumentális írásműve e tekintetben is új korszakot nyitott a társadalom és a történeti emlékezet közötti interakcióban.

Hérodotos elődei még „nem törekedtek arra, amivel pedig a szó igazi értelmében vett történettudomány kezdődik, a törvényszerű összefüggések megkeresésére”.<sup>54</sup> Hérodotos viszont nem kisebb célt tűzött ki maga elé, mint hogy megkeresse azokat az általános törvényszerűségeket, amelyek a történelem menetét meghatározzák” és – továbbra is Ritoók Zsigmondot idézve – ezeket úgy írja le, „mint ahogyan Anaximandros a természet, Solón a társadalmi élet alaptörvényét próbálta megfogalmazni”.<sup>55</sup> Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a *Történetek* műfajilag és eszmeileg egyaránt adósa az 5. századi görög néprajznak, földrajznak, genealógiának, orvostudományi irodalomnak, a korai szofizmusnak, költészetnek és tragédiának;<sup>56</sup> sőt, a perzsa novellisztikának is.<sup>57</sup> Másfelől nyilvánvaló az is, hogy Hérodotos érdeklődése a szájhagyomány, a csodálatos jelenségek és a különféle vallások iránt még mindig mélyen az archaikus görögség világában gyökerezik.<sup>58</sup>

Gyakran találkozunk azzal a leegyszerűsítéssel, hogy a *Történetek* a Perzsa Birodalom agresszív terjeszkedéséről szól, addig a pontig, ahol az Athén és Spárta által vezetett görög koalícióval kerül összeütközésbe.<sup>59</sup> A háború mint az elbeszélés alaptémája: ez természetesen a homérosi hagyományból következik, és alátámasztja azt a feltevést, hogy – amint Ritoók Zsigmond mondja – „[Hérodotos] célja az volt, hogy emberi dolgok és tettek hírnevét megörökítse, mint az eposz a »férfiak hírére«. Csakhogy nem mitikus történetek, hanem racionális kutatások alapján. Korszerűen. Hérodotos az eposz továbbfejlesztésének is szánta művét, az 5. század *Ilias*ának”.<sup>60</sup> A narratíva szerkezeti egységét valóban a görög–perzsa háború tárgyalása biztosítja. Azáltal viszont, hogy kitérőket<sup>61</sup> iktat be a terjeszkedés minden egyes állomásánál, melyekben leírja az éppen meghódított országot s annak népét és történetét, Hérodotos térben, időben, mondanivalóban korábban elképzelhetetlen szélességű horizontot nyit meg a történeti elbeszélés mint műfaj számára.

Az egyes népekről szóló kitérők—melyek közül a legterjedelmesebb, az egyiptomi elbeszélés, száznolcvankét fejezetből áll – abban a sorrendben követik egymást, ahogyan a perzsák meghódítják országukat. A kitérőkben a narratíva fáradhatatlanul, célzott tudatossággal oda-vissza mozog az időben, hogy az elbeszélő „megrajzolja az oksági összefüggéseket a múlt és a jelen között, kihangsúlyozva azt a szerepet, amelyet korábbi cselekvések játszanak későbbiekben”.<sup>62</sup>

Milyen tematikai keretek között zajlik le ez a mozgás? Mint már előbb mondtam, a görögök és perzsák közötti háború okainak keresése a görögök és a barbárok közötti konfliktusok eredetére vonatkozó perzsa és föníciai hagyomány ismertetésével kezdődik (I. 1–5). Ezután Hérodotos rátér arra, amit ő maga a konfliktusok tényleges kiindulópontjának tekint, vagyis Kroisos, Lydia utolsó királyának (Kr. e. 560–546) uralkodására (I. 6–94). Kroisos volt ugyanis „a barbárok közül az első, aki a hellének egy részét meghódította és adófizetésre kötelezte”.

Innentől az egyes népekről szóló elbeszélések a következő négyrészes szerkezetet<sup>63</sup> mutatják: 1) az ország leírása, 2) lakói életformája, törvényei, hagyományai (νόμοι), 3) az országban, illetve a népben fellelhető nagy teljesítmények (ἔργα μεγάλα) és csodálatos dolgok (Θάματα), melyek az idegen,

vagyis a görög megfigyelő csodálatát felkelthetik, 4) a nép politikai története.

Kroisos után az elbeszélés áttér a Perzsa Birodalom megalapítója, az első achaimenida perzsa király, Kyros uralkodására (Kr. e. 559–530). Az I. könyv hátralévő része (I. 95–216) Kyros hódításairól szól Médiában, Lóniában, Káriában, Lykiában, Babylónban és a Kaszpi-tengertől keletre a masszagétáknál, a fenti négyrészes szerkezet szerint írva le a perzsák, babilóniaiak és masszagéták földjét, életformáját, törvényeit, hagyományait. A II. könyv 1. fejezetében trónra lép Kyros fia és utódja, Kambysés (Kr. e. 530–522), majd rövidesen meghódítja Egyiptomot (Kr. e. 525). A II. könyv 2. fejezetétől a III. könyv 38. fejezetéig Hérodotos Egyiptom földjével, valóságával, szokásaival és történetével foglalkozik. Az Aithiopiával kapcsolatos narratívák és megjegyzések nagyobbik része is itt található. Az egyiptomi elbeszélés után kitérő következik a Polykratés, Samos zsarnoka és a spártaiak közötti háborúról (III. 39–60). Ezt követően Hérodotos több mint három könyvet (III. 61 – VII. 4) szentel a harmadik achaimenida királynak, I. Dareiosnak (Kr. e. 522–486). A Dareios uralkodásáról szóló elbeszélésben hosszú kitérőket találunk az indiaiakról (III. 98–105), szkítákról (IV. 5–82), libyiaiakról (IV. 168–199) és thrákokról (V. 3–9). Az utolsó három könyv (VII. 4 – IX. 122) I. Xerxés (Kr. e. 486–465) uralkodásának első hét évéről szól, vagyis a görögök elleni hadjáratairól, a Thermopylainál, Artemisionnál, Salamisnál, Plataiainál és Mykalénál vívott nagy csatákról. Amiként Hektór temetésével az *Ilias* befejeződik a trójai háború vége előtt, Hérodotos sem mondja el végig a perzsa–görög háború történetét. Az elbeszélést a Mykalénál aratott görög győzelemmel (479) lezárja (IX. 92–96), hogy ne kelljen szólnia az Athén és Spárta között hamarosan kibontakozó háborúról.<sup>64</sup> Ránk maradt formájában<sup>65</sup> a mű egy anekdotával (IX. 122) zárul, mely a Hérodotos által keresett törvényszerű összefüggések egyikét fogalmazza meg. Eszerint a perzsa főemberek egy alkalommal a következő javaslattal fordultak királyukhoz, Kyroshoz:

*Mivel Zeus (...) a fő hatalmat a perzsáknak, az emberek között pedig (...) neked adta, Kyros, egyezz bele, hogy elhagyjuk ezt a szűkös és zord vidéket, ahol most lakunk, és valami kellemesebb hazát keressünk magunknak. Sok ilyen terület van a szomszédságunkban (...) Foglaljuk el valamelyiket (...) [Válaszul] Kyros (...) figyelmeztette őket, hogy csak akkor kezdjenek hozzá, ha tudomásul veszik, hogy azontúl nem ők fognak uralkodni másokon, hanem mások őrajtuk. Mert puha földön puha emberek teremnek, és nincs a világon olyan föld, amely egyszerre hozna pompás gyümölcsöket meg jó katonákat is. A perzsák pedig belátták, hogy Kyrosnak igaza van, és elálltak a tervtől, mert inkább akartak urak lenni egy terméketlen földön, semmint termékeny síkságokon mások szolgái.*

Okozattól okhoz, októl okozathoz tartó utazásai folyamán Hérodotos következetesen átlépi a görög–perzsa háború által kirajzolt határokat, hogy egy olyan egyetemes történeti teret alkosson, melyben folytonosság áll fenn a *spatium mythicum*, a mitikus tér, az egyetemes történet „fiktív” tartománya és a *spatium historicum*, a történeti tér, az egyetemes történet „valós” tartománya között.<sup>66</sup> Az egyetemes történet földi színpada



is kettős: egy belső, „valós”, és egy külső, „fiktív” körből áll,<sup>67</sup> melyekre később még visszatérünk. Az eredmény az emberi faj egyetemes története, egy olyan konstrukció, melyben ugyan egyes közléseket, magyarázatokat maga a szerző is kétkedve, vagy éppenséggel azért ír le, hogy cáfolja; de amely mindennek ellenére a mitikus és a történeti tartományt koherens egységként ábrázolja.<sup>68</sup> Az egyetemes történetet alkotó narratívák mintegy esettanulmányként vagy példázatként demonstrálják azokat a törvényszerűségeket, amelyek Hérodotos szerint meghatározzák az egyének és közösségek emelkedését és bukását, a „politikai szabadság” (*eleutheria*) meglétét vagy hiányát,<sup>69</sup> a „politikai szabadság” hívei és a zsarnokság (*tyrannis*) közötti küzdelmet.<sup>70</sup> Segítségükkel Hérodotos egyúttal elhelyezi a görög tapasztalást és a görög kultúrát az egyetemes történeti térben,<sup>71</sup> és leképezi a (görög) Én és a (nem görög) Másik közötti különbségeket.<sup>72</sup> A történelem menetét meghatározó törvényszerűségeket sokszor maguk az elbeszélések szereplői fogalmazzák meg didaktikus maxima, erkölcsi alaptétel formájában, mint ahogyan Kyros teszi az előbbi anekdotában, vagy Kroisos egy másik helyen, amikor így inti Kyróst:

*[H]a belátod, hogy magad is ember vagy, s emberek fölött uralkodsz, akkor legelőbb is jegyezd meg, hogy az emberi dolgok körforgásának (kyklos) törvénye nem engedi meg, hogy folyvást ugyanazok az emberek élvezzék a szerencse áldásait.*

I. 207

Hérodotos a királyságok és az uralkodók történetét rendre a felemelkedés–tetőpont–lehanyatlás hármasságában írja le, példák egész sorával támasztva alá nézetét, miszerint az emberi történelem alaptörvénye ez a körforgás.<sup>73</sup> A történelem folyamatosan ismétli önmagát. Ám nem az egyes események ismétlődnek meg, hanem az őket kiváltó törvényszerűségek állandóak. Minden ciklus egyszeri: a lehanyatlás után ugyanaz az egyén, nép, vagy birodalom nem emelkedik fel újra. A Hérodotos által teremtett példázatszerű történelem mintha egy filozófus gondolkodását tükrözné, nem egy történészét – de alighanem David Asherinek van igaza, amikor úgy véli, hogy Hérodotos végeredményben mégis inkább költő, mint filozófus, hiszen annál, hogy valójában mi történik, jobban érdekli az, ami megtörténhet.<sup>74</sup>

A történelem körforgása az isteni előrelátás (τοῦ Θεοῦ ἡ προνοία) és az emberek közötti „együtműködés” révén valósul meg, melyben azonban az isteni szándék mindenkor felülírja az emberek korlátozott szabad akaratát.<sup>75</sup>

*[A]minek az isten akarata szerint egyszer meg kell történnie, azt senki emberfia meg nem változtathatja (...) Az a legnagyobb csapás az embernek, hogy sok mindent lát előre, amit nincs hatalma megváltoztatni.*

IX. 16

Ezzel összhangban Hérodotos példák sorával bizonyítja, hogy a hódító birodalmak határtalan terjeszkedése, a hódító zsarnokok *hybrise*, féktelen becsvágya törvényszerűen *nemesis*hez, bukáshoz vezet. Hérodotos–szakértők hajlanak a feltételezésre, hogy valamennyi ilyen példa az athéniaknak szánt súlyos fi-

gyelmeztetés: ne hogy aláértékeli a Perzsa Birodalom erejét, ne hogy el akarják tőle tanulni a terjeszkedés politikáját, és ne hogy maguk is hódítói ambícióval forduljanak vele szembe, mert ebbe menthetetlenül belebuknának.<sup>76</sup> Így az athéniaknak szóló üzenet lehet az is, amikor Artabanos a következőképpen inti unokaöccsét, Xerxést:

*Láthatod, hogy az isten azokra sújt villámaival, akik a legmagasabbra törnek, és nem engedi őket gőgjükben tetszelegni, a kicsinyekre pedig úgyszólván rá sem hederít. Láthatod azt is, hogy villáma mindig a legmagasabb fákat és palotákat sújtja, mert az isten azt semmisíti meg, ami a legkiemelkedőbb. Ezért fordulhat elő, hogy egy kisebb hadsereg legyőz egy hatalmasabbat, mert arra az isten irigységében féltelmet bocsát vagy vihart küld, és dicstelenül elpusztul. Mert az isten senkinek sem engedi meg, hogy gőgös legyen, csak saját magának.*

VII. 10ε

A körforgás törvényét bemutató elbeszélések folyamatos, lineáris egyetemes történeti időben követik egymást.<sup>77</sup> A történeti idő gerincét királylisták – a lydiai,<sup>78</sup> perzsa,<sup>79</sup> egyiptomi<sup>80</sup> és spártai<sup>81</sup> – alkotják, melyeknek egyes pontjai között Hérodotos egyidejűségeket mutat ki.<sup>82</sup> Alkalmazkodva az egyetemes történeti tér *spatium mythicumra* és *spatium historicumra* tagolódó kétszatuságához, a királylisták két nagy szakaszra osztják az emberi nem történetének idejét. Az elsőben istenek és hősök uralkodnak; ez Hérodotos egyetemes történetének (számunkra) alapvetően fiktív része. A másodikban, mely elér egészen a történetíró saját életidejéig, emberek uralkodnak: ez Hérodotos egyetemes történetének az a része, amelyet az általa felkutatott forrásokból, valósat, téveset és fiktívet egyaránt tartalmazó információkból épített fel.

A két korszak közötti *történeti* folytonosságot Hérodotos meglehetősen kétértelműen kezeli. Az, hogy az isteni uralkodók korszakát az egyetemes történelem részeként illeszti elbeszélésebe, ellentmondani látszik annak, hogy egyébként szakít azzal a görög hagyománnyal, amely a homérosi isteneket a történelem tényezőinek tekinti; emellett eleve határozottan tagadja, hogy emberek istenek és hősök leszármazottai lehetnének. A *spatium mythicum* megtartásából adódó kétértelműség magyarázata a következő. Hérodotos, miközben a *Történetek* preambulumban kijelenti, hogy csak arról akar beszélni, akiről vagy amiről neki személyesen tudomása van (I. 5),<sup>83</sup> továbbra is történetieknek tekinti a homérosi epikus költészet *emberi* szereplőit és eseményeit.<sup>84</sup> Ezzel együtt mint a görögség közös emlékezetének hagyományos eleméhez ragaszkodik a Hésiodos és követői által kidolgozott mitológiai időrendhez is, mert azt arra használhatja, hogy vele az emberiség egyetemes történelmét *zéró pontból* indítsa.<sup>85</sup> Ebben a felfogásban megerősítette az, hogy az egyiptomi történelemnek is volt *spatium mythicum*: egyiptomi informátorai beszéltek neki arról a hagyományról, amely szerint Egyiptom első emberi királyának, Ménnek (Manethón<sup>86</sup> Ménésének) uralkodását az „istenek ideje”,<sup>87</sup> vagyis az istenek dinasztíájának uralma előzte meg (II. 144–145). De, amint azonnal látni fogjuk, ugyanakkor Hérodotos egyiptomi kortársai is elutasították azt a nézetet, amely szerint emberek származhatnak istenektől.

A *Történetek* szerzője két helyen, a memphisi Ptah-tempomban és a thébai Amun-szentélyben találkozott egyiptomi királylistákkal. Ezek a listák csak az emberi királyok nevét tartalmazták, de még így is a történeti idő olyan hatalmas dimenziót tártak fel Hérodotos előtt, amilyenekkel sehol másutt nem találkozhatott. Az egyiptomiak múlt-nyilvántartása<sup>88</sup> megrendítette és arra készítette, hogy lényeges pontjain felülvizsgálja a történeti múlt görög felfogását. Lássuk ezt egy kissé közelebbről.

A II. könyv 99–100. fejezetében Hérodotos leírja, hogy a memphisi papok egy papiruszból<sup>89</sup> felolvasták neki Mén és

*az utána következő háromszázharminc uralkodó nevét (...)  
Ennyi nemzedékből tizenhatalc volt aithióp, egy bennszülött  
asszony, a többi pedig egyiptomi férfi.*

A II. könyv következő nyolcvankét fejezetében (II. 100–182), főként Egyiptomban gyűjtött információk alapján, de görög földrajzi és néprajzi műveket is felhasználva,<sup>90</sup> Hérodotos elmondja Egyiptom történetét, melyet három időrendi szakaszra tagol. Az első Méntől Moirisig terjed. Mén a Kr. e. 3000 körül uralkodó Ahával, az Első Dinasztia első uralkodójával,<sup>91</sup> Moiris a középbiriodalmi III. Amenemhattal (1831–1786) lehet azonos. A második szakasz Sesostriától Sethosig tart, az előbbi a középbiriodalmi Szenuszet nevű fáraók (1956–1831 között) fűziója, az utóbbi Shebitqóval (707/6–690), a Huszonötödik Dinasztia harmadik uralkodójával azonos. A harmadik szakasz a Huszonhatodik Dinasztia korát (664–525) foglalja magában. (Itt meg kell jegyezni, hogy Hérodotos hasonló háromrészes időrendi szerkezetbe helyezte Lydia és a szkíták történetét is.<sup>92</sup>) A második és harmadik történeti egységet kitérő választja el egymástól, itt beszél el Hérodotos a thébai Amun-tempomban tett látogatásáról. Elbeszélése szerint a thébai papok a következőképpen magyarázták el neki az egyiptomi történelem időrendjét:

*Kimutatásuk [mármint az egyiptomiaké és a papoké] szerint az első királytól az utolsóig [aki alatt itt Shebitqót kell értenünk] háromszáznegyvenegy emberöltő telt el, s éppen ennyi a királyok, valamint a főpapok száma is. Háromszáz emberöltő tízezer évet tesz ki, mert három emberöltő százat, s a háromszázhoz járuló negyvenegy nemzedék pedig ezerháromszáznegyven esztendőre rúg: ez összesen tizenegyezerháromszáznegyven esztendő. Azt állítják, hogy ez alatt az idő alatt egyetlen isten sem jelent meg emberi alakban[.]*

II. 142

Hérodotos itt nyilvánvalóan téves számítást közöl: az óáltala kalkulált 11 340 esztendő a valóságban „mindössze” két és fél évezred. A tévedés oka az, hogy Hérodotos az egyiptomi listából görögöt csinál, amikor a görög genealógiai munkák mintájára nemzedékeket ad össze,<sup>93</sup> nem pedig az egymást követő főpapok hivatali éveit, vagy a velük Hérodotos által tévesen koordinált uralkodók hosszabb-rövidebb uralkodásának időtartamait. Márpedig, ahogyan ezt a fennmaradt egyiptomi királylisták valószínűsítik, a memphisi papiruszban a királynevek mellett az egyes uralkodók uralkodási éveinek száma kellett hogy álljon.<sup>94</sup> Nemzedékekkel operáló eljárásában a görög be-

idegzettség mellett Hérodotos valószínűleg az is félrevezette, amit Memphisben is, Thébában is hallhatott a nagy szentélyek főpapi hivatalának örökletességéről és a főpapi dinasztiákról.<sup>95</sup>

Feltűnő, hogy Egyiptom hosszú történelmét Hérodotos olyan korszakokra osztja, amelyekben nyoma sincs a felemelkedés, tetőpont és lehanyatlás modelljének. Nyilván egyiptomi értesülései hatására Hérodotos ily módon nemcsak a saját körforgásos történelemképét, hanem a görög hagyományt is viszonylagossá teszi.<sup>96</sup> Görög elődei történetfelfogásának kritikájához a milétosi Hekataios alakját idézi fel, aki öelötte mintegy fél évszázaddal már tett néhány habozó lépést a mítosz és a történelem szétválasztása irányában.<sup>97</sup> A thébai epizód leírása ugyanis így folytatódik:

*Valami olyasmit csináltak velem a papok, mint egykor Zeus [= Amun] thébai papjai a történetelbeszélő (logopoios) Hekataiosszal, aki a családfájáról szólva kijelentette, hogy tizenhatodik őse isten volt (...). Bevezettek a templom nagy csarnokába, s ott megmutattak annyi óriási faszobrot, amennyit már [fentebb] említettem [azaz háromszáznegyvenegy], a főpapok ugyanis már életükben felállítják képmásukat. Sorban megszámozták és megmutogatták hát a papok ezeket a szobrokat, és elmondták, hogy mindegyik főpap az előző főpap fia volt. Végighaladtunk valamenyny előt, a legrégebben elhunyt képmásánál kezdve. Egykor Hekataiosnak, amikor felsorolta elődeit és azt állította, hogy tizenhatodik őse isten volt, nem hitték el, hogy ember származhat istentől. Vitára keltek vele, elősorolták neki a főpapi nemzetség minden tagját, kijelentették, hogy mindegyik szobor férfit (piromis)<sup>98</sup> ábrázol (...), aki egy másik férfi (piromis) fia volt, és meg sem kísérelték, hogy kapcsolatba hozzák őket egy istennel vagy hérósszal.*

II. 143

A memphisi és thébai epizódok még egy felismerést hoztak Hérodotos számára, mely ugyancsak döntő hatást gyakorolt az ókori történetírás további fejlődésére. Ez az írott források jelentőségére való ráeszmélés.<sup>99</sup> Hérodotos a múlt írásos nyilvántartására utal, amikor hangsúlyozza, hogy

*[a]zok az egyiptomiak, akik Egyiptom megművelt részén laknak, őrzik a leggondosabban a múlt idők emlékezetét, és egyszersmind a legműveltebbek is azok között, akiktől felvilágosítást kaptam.*

II. 77

Vagy amikor azt mondja:

*Az egyiptomiak azt hajtogatják, hogy ők mindent pontosan tudnak, mert mindig számon tartották és mindig feljegyezték az évek számát.*

II. 145

A *Történetek* „megjelenése” után néhány évtizeddel Platón a *Timaiosban*, a Solón és egy saisi pap közötti képzelte dialógusban beszél az egyiptomi történeti emlékezetéről, mely szerinte



mélységét annak köszönheti, hogy ott az emberiség történetének kezdeteitől fogva készültek írott dokumentumok.<sup>100</sup> Platón szerint a saisi pap Athén legrégebbi történetét azért tudja elmondani Solónnak, mert azt az egyiptomiak egy szóbeli elbeszélés alapján már nyolcezer évvel korábban írásba foglalták. Platón ezzel egyúttal arra a nagy horderejű felismerésre is utal, amely szerint *ha leírják*, a történeti emlékezet attól az embercsoporttól függetlenül is továbbélhet, amelyre vonatkozik.<sup>101</sup>

Korábban szó volt Hérodotos egyetemes történetének fiktív időtartományáról. A következőkben az általa felrajzolt egyetemes történeti *tér* fiktív – vagy lényegében, de nem teljességében fiktív – földi tartományainak egyikéről fogok beszélni.

Az archaikus kor kozmográfiái elképzelésekből, természetfilozófiai művekből, útbeszámolókból és legfőképpen az epikus költészetből kísérelte meg a földet leírni, „térképét” megrajzolni.<sup>102</sup> A világ szerkezetének megértésében döntő lépés volt, amikor az archaikus kor gondolkodói a határtalan (*apeirón*) kozmikus térben körülhatárolták a lakott világ kiterjedését. Elképzelésük szerint Európát, Ázsiát és Afrikát a túlsó part nélküli Ókeanos<sup>103</sup> mitikus „folyama”<sup>104</sup> veszi körül. A hellén kultúra földrajzi horizontjának tágulásával az 5. századra azonban elfogadott igényné vált ennek a homérosi és hésiodosi világtérképnek a revíziója. Hérodotos szerint

*[a]nnak (...), aki az Ókeanost emlegeti, és a homályos mondatokhoz tér vissza, semmiféle bizonyítéka nincsen. Mert ami engem illet, semmiféle Ókeanos nevű folyamat nem ismerek. Azt hiszem, ezt a nevet Homéros vagy valamelyik régi költő találta ki, és adott neki szerepet a költészetében.*

II. 23

*Az Ókeanosról a hellének azt állítják, hogy napkeleten ered, és körbefolyja az egész földet, de ezt valójában nem tudják bizonyítani.*

IV. 8

*Elfog a nevetés, ha látom, hogy sokan megrajzolják a földkerekség térképét (periodos tés gés)<sup>105</sup> anélkül, hogy értenék. Őszerintük az Ókeanos teljesen körülöleli a földet, amely olyan kerek, mintha körzővel rajzolták volna[.]*

IV. 36

Hérodotos világának belső régióját a „lakott föld” (ἡ οἰκουμένη) alkotja, melynek egységét lakóinak egymás közötti érintkezése biztosítja: az *oikumené* megismerhető,<sup>106</sup> bejárható, ahogy a *Történetek* írója is személyes tapasztalásból ismeri számos vidékét. A földnek az *oikumenén* túli második, külső körét az *eschatiai*, a „legtávolabbi országok” alkotják. Ezek zárt gyűrűt képeznek az *oikumené* körül, érintkeznek is vele, de különböznek is tőle, ugyanis a világ egészét jellemző globális egyensúlyon belüli ellentétét képezik.<sup>107</sup>

*A legfinomabb dolgokat a legtávolabbi országok kapták, amiként Görögországban van a legkellemesebb időjárás az évszakok arányos váltakozása következtében.*

III. 106

*[A] föld legszélsőbb vidékei, amelyek a föld többi területét közrefogják és körülzárják, a legszebbek, és ezek kínálják azokat a dolgokat, amelyeket a legkedvesebbnek és legritkábbnak tartunk.*

III. 116

A *Történetek* III. könyvében Hérodotos külön kitérőt szentel Indiának (106), az arabok földjének a világ déli (107–113), az aithiopiaiak földjének a világ délnyugati végein (114), valamint az európai régióknak a világ nyugati (115) és északi peremén (116), de beszél további peremvidékekről és peremnépekről is műve számos más helyén. A legtávolabbi országokról, lakosairól, az ott található csodálatos dolgokról szóló narratívák, kitérők és megjegyzések kétségkívül a *Történetek* „legmeszeszerűbb” részei, ezekről hangzik el a legtöbbször a vád, hogy Hérodotos egyedül a szórakoztatás olcsó szándékával illesztette be őket művébe.<sup>108</sup> Ha azonban nem szakítjuk ki őket ilyenféle minősítésekkel a *Történetek* egészéből, azt találjuk, hogy valójában mindegyikük beilleszkedik közvetlen narratív környezetébe, ahol is jól azonosítható feladatokat teljesít a szerző mondanivalóinak artikulációjában.

Az *oikumenén* túli népek alapvetően fontos, közös sajátossága, hogy nincsen történelmük. Hála a legtávolabbi országok természeti gazdagságának, ezek a népek örökös aranykorban élnek. Ugyanakkor életmódjuk, szokásaik, hagyományaik a lehetséges emberi létformák sokféleségét írják le. Emberi végleteket testesítenek meg: egyes népek emberevők, mások nemes vademberek, de vannak olyan népek is, melyek egyszerre kanibálok és nemes vademberek. Az issédonokat például, akik megeszik saját szüleiket, Hérodotos igazságosnak írja le<sup>109</sup> (IV. 26). A legtávolabbi országokról és népekről csak közvetett értesülések állnak rendelkezésre, melyeknek hitelességét néha maga Hérodotos is kétségbe vonja. Ettől függetlenül ugyanúgy valóságosként kezeli őket, mint egyetemes történeti térnek központi részét, az *oikumenét* magát, és annak érdekében, hogy így tehesse, kész nemlétező forrásokra is hivatkozni.<sup>110</sup> Célja velük ugyanis nem az, hogy szórakoztassák műve olvasóit, hanem hogy általuk is alátámassza nézeteit azokról az általános törvényszerűségekről, amelyek szerinte a történelem menetét meghatározzák.

Hérodotos nemlétező forrásaihoz szeretnék itt hozzátenni egy órá magára vonatkozó nemlétező forrást, mely egyúttal átvizs bennünket Aithiópiába, vagyis Nubiába. A 20. század elején az első asszuáni Nílus-gát magasztására készülve szisztematikus műemléki survey és felmérés indult Alsó-Nubiában. Ennek keretében a Tizenharmadik Dinasztia kori amadai templomról<sup>111</sup> szóló jelentésében a neves egyiptológus, Arthur Weigall a következőket írta:

„A templom tetején néhány érdektelen kopt felirat található. Van itt azonban egy érdekes, valószínűleg középkori hamisítvány is. Ez egy görög felirat, mely így szól: »A halikarnassosi Hérodotos látta és megcsodálta.« Mellette későbbi stílusú írással ez áll: »Nem, nem volt itt.«”<sup>112</sup>

Weigall a két feliratot csak angol fordításban közölte, de így sem lehet kétségünk, hogy a Hérodotos nevével jegyzett felirat az ismert Ptolemaios- és római kori görög turistafelirat-típust követ-

te, mely a turista nevét és az εἶδον καὶ ἐθαύμασα, „láttam és megcsodáltam” kifejezést tartalmazta. Mivel az amadai feliratok ma már nem lelhetők fel, középkori keltezésüket nem tudjuk ellenőrizni. Mindenesetre egy ilyen hamisítvány valószínűtlen a középkorban, de annál inkább illik a 19. századba: elképzelhetünk jókedvű tudósokat vagy művelt arisztokrata utazókat,<sup>113</sup> akik tudták az egyiptomi tûrjük során meglátogatott emlékekrõl, amit Hérodotos, Strabón, Diodorus vagy Plinius mondott róluk, de akik egyúttal nevettek a fontoskodó útikalauzokon, akik minden látnivalót igyekeztek azáltal felértékelni, hogy összekapcsolták az ókor valamelyik híres alakjával.

De a tréfán túl az elképzelt hamisítónak más mondanivalója is volt. Egyiptomban a legdélebbi pont, amelyrõl Hérodotos azt állítja, hogy meglátogatta, Elephantiné (II. 29). Amada Elephantinétõl kétszáz kilométerre délre fekszik, egy olyan régióban, ahol Hérodotos biztosan nem volt. A feliratokba foglalt állítás és tagadás ironikus utalásnak tekinthetõ arra, hogy mi is volt írójuk álláspontja a Hérodotos szavahihetõségérõl folyó örök vitában. A 19. század elsõ felében a kibontakozóban lévõ egyiptológia képviselõi is beléptek ebbe a vitába, közöttük (Sir) John Gardner Wilkinson,<sup>114</sup> nemzedéke vezetõ brit egyiptológusa. Wilkinson számos alkalommal volt Núbiában, és 1821–22-ben behatóan tanulmányozta az amadai templomot.<sup>115</sup> *Manners and Customs of the Ancient Egyptians* címû mûvében éles megjegyzéseket tett Hérodotos hitelességérõl.<sup>116</sup> Wilkinson késõbb barátjával, a kiváló klasszicista George Rawlinsonnal közösen kiadta a *Történetek* kommentált angol fordítását.<sup>117</sup> Egyáltalán nem lehetetlen, hogy õ volt az amadai tréfa szerzõje.

Az Egyiptomtól délre fekvõ Alsó-Núbia és az Alsó-Núbiától délre fekvõ Felső-Núbia történetének és kultúráinak mélyebb tudományos megismerése csak a 20. század második felében végrehajtott, illetve megindított monumentális léptékû régészeti feltárásokkal, a núbiológia tudományának megszületésével vált lehetségessé (a bibliográfiai tájékoztatót lásd a keretes szövegben). A núbiológia tudományának 20. század végi kibontakozása nagyrészt egyidejûleg zajlott azzal a folyamattal, ahogyan az ókori történetírás hagyományos forráskritikai vizsgálata átadta helyét a narratológiai megközelítésnek. Hérodotos utolsó nagy forráskritikai elemzései – itt elsõsorban Alan Lloydnak az egyiptomi elbeszélésrõl szóló monumentális mûveire<sup>118</sup> gondolok – egy tárgyilag hiányos, éppen annyira elavult, mint amennyire elfogult Núbia-képpel<sup>119</sup> szembesítették Hérodotos Aithiopiáját. A legutóbbi évtizedek – most már fõként narratológiai irányzatú – Hérodotos-kutatása, ha ambicionálta is egyáltalán, hogy megtudjon valamit a Hérodotos Aithiopiája és a „valóban létezett” Núbia közötti viszonyról, nem a fiatal núbiológia publikációihoz, hanem még mindig ezekhez a forráskritikai munkákhoz és a bennük idézett régebbi egyiptológiai irodalomhoz fordult.

Így hát, mielőtt rátérnénk Hérodotos Aithiopiájára, álljon itt néhány egyszerű tudnivaló Núbiáról.<sup>120</sup> A Kr. e. 4. évezred és Hérodotos kora között a núbiai Nílus-völgyben és az attól délre elhelyezkedõ szudáni területeken létezett politikai és kulturális közösségek története elszakíthatatlan Egyiptométól, mely a fáraónikus állam kezdeteitõl fogva ismételt, hosszabb vagy rövidebb idõkre, egyre nagyobb núbiai területeket hódított meg. A 20. század elsõ felének tudományos konszenzusa szerint ezzel egy fejlettebb társadalom uralt egy primitívebb társadalmat, és kínálta fel neki utánzásra kultúráját. Az utánzás eredménye

az egyiptológia nyomokban máig élõ hagyománya szerint igen szegényes volt.<sup>121</sup> Ezzel szemben azt lehet mondani, hogy mai ismereteink szerint az egyiptomi hódítások nem pusztították el, hanem szervesen felhasználták azokat a társadalmi-politikai-gazdasági struktúrákat, amelyeket Núbiában találtak. A núbiaiak nem imitálták az egyiptomi kultúrát, hogy ezzel a magukét elhagyják, hanem felhasználták kifejezõeszközeit ahhoz, hogy megerõsítsék és artikulálják azt.<sup>122</sup> Az egyiptomi kultúrához való núbiai viszonyulás természetét különösen jól magyarázza az a kettõs, egyiptomi és núbiai olvasatot egyaránt biztosító archaizáló kultúra,<sup>123</sup> amely abban az évszázadban bontakozott ki, amikor – a 8. század közepe és 664 között – Núbia királyai ülték Egyiptom trónján is: õket a történetírás Huszonötödik Dinasztiaként tartja számon.<sup>124</sup> Egyiptomi uralkodnak az asszír hódító, Aššur-bān-apli vetett véget 664-ben, de az Egyiptom fölötti hatalom elvesztése a jelek szerint nem okozott mély politikai vagy kulturális törést a hatalmas kiterjedésû, az Afrika belsejébe vezetõ kereskedelmi utakat ellenõrzõ núbiai királyságban. Mint ahogyan az sem, amikor 593-ban II. Pszamtek egyiptomi fáraó elfoglalta Alsó-Núbiát.

Aithiopiával, azaz Núbiával kapcsolatos elbeszélései és megjegyzései nem hagynak kétséget afelõl, hogy Hérodotosnak egyáltalán nem volt információja az egyiptomi látogatása idején valóságban létezõ núbiai királyságról, ezért nem volt mihez hozzákötnie azt, amit Egyiptomban megtudott a Huszonötödik Dinasztia eredetérõl, tulajdonságairól, egyiptomi uralkodásáról; és így nem is írhatott Aithiopiáról egy olyan négyrészes szerkezetû elbeszélést, mint amilyent például Egyiptomról, Lydiáról, Babylónról és Indiáról írt. Ehelyett a *Történetek* két Aithiopiáról beszél. Az egyik az Egyiptommal délrõl szomszédos Alsó-Núbia, melyrõl, noha ez után járt Egyiptomban, Hérodotos nem tudja, hogy valamikor 463 és 449 között visszatért a núbiai királyság fennhatósága alá. Földrajzát egy több helyen téves itinerárium, útikalauz alapján írja le (II. 29); és egy másodkézbõl származó perzsa forrás alapján azt is tudja róla, hogy mivel adózott a Perzsa Birodalomnak I. Dareios idején (III. 97). Az útikalauz alapján Hérodotos azt az útvonalat is leírja, amely Alsó-Núbiából Meroé városába vezet, amely, „mint mondják, valamennyi aithiópának a fõvárosa”. Ehhez hozzáfûzi, hogy

*az itt lakók az istenek közül csupán Zeust [vagyis Amunt] és Dionysost [azaz Oziriszt] tisztelik (...) Zeusnak jóshelye is van itt. Ha az isten jóslata [orákulum] úgy rendeli, hadba vonulnak, mégpedig oda, ahova az isten parancsolja.*

## II. 29

Az orákulumok az istenek és az emberek közötti kommunikáció sajátos eszközei, melyek által az istenek beavatkoznak a történelem menetébe, az egyének sorsába. A *Történetekben* gyakran esik szó ilyen orákulumokról, így az egyiptomi elbeszélésben is.<sup>125</sup> A meroéi orákulumról Hérodotos minden valószínűség szerint Memphisben hallott, ahol a templomi könyvtárak és archívumok, közöttük a Ptah-szentélyéi, épségben túléltek a négy nagy ostromot, melyet 735 (Piankhy) és 459 (Inaros) között a város elszenvedett.<sup>126</sup> A Ptah-szentély papjai nemcsak Egyiptom háromszázharmincegy királyának nevét olvasták fel neki, amint errõl korábban már beszéltem, hanem



Egyetemi tanrendekben Núbia története és régészete az 1960-as évektől fogva jelenik meg az egyiptológiai, afrikanisztikai, ókortudományi oktatás keretében. Az UNESCO núbiai mentőakciójával összefüggésben rendezett tudományos találkozók (*Actes du Symposium International sur la Nubie*. Le Caire, 1969; Dinkler, E. [szerk.] 1970. *Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit*. Recklinghausen; Habachi, L. [szerk.] 1981. *Actes du II<sup>e</sup> Symposium International sur la Nubie*. Le Caire) sikerén felbuzdulva a mentőakció résztvevői 1972-ben megalapították az International Society for Nubian Studies-t.

A SOCIETY ÁLTAL RENDEZETT NEMZETKÖZI KONFERENCIÁKRA LÁSD:

- Michalowski, K. (szerk.) 1975. *Nubia Récentes recherches*. Varsovie.
- Leclant, J. – Vercoutter, J. (szerk.) 1978. *Études Nubiennes. Colloque de Chantilly 2-6 Juillet 1975*. Bibliothèque d'Étude 77. Le Caire.
- Plumley, J. M. (szerk.) 1982. *Nubian Studies*. Warminster.
- Krause, M. (szerk.) 1986. *Nubische Studien*. Mainz.
- Hägg, T. (szerk.) 1987. *Nubian Culture Past and Present*. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Konferenser 17. Stockholm.
- Bonnet, C. (szerk.) 1992. *Études nubiennes. Conférence de Genève. Actes du VII<sup>e</sup> Congrès international d'études nubiennes 3-8 septembre 1990*. I. *Communications principales*. Genève.
- Bonnet, C. (szerk.) 1994. *Études nubiennes. Conférence de Genève II. Communications*. Genève.
- Actes de la VIII<sup>e</sup> Conférence Internationale des Études Nubiennes I. Communications principales*. CRIPEL 17, 1995.
- Kendall, T. (szerk.) 2004. *Nubian Studies 1998. Proceedings of the Ninth Conference of the International Society of Nubian Studies August 21-26, 1998 Boston, Massachusetts*. Boston.
- Caneva, I. – Roccati, A. (szerk.) 2006. *Acta Nubica. Proceedings of the X International Conference on Nubian Studies Rome 9-14 September 2002*. Roma.
- Godlewski, K. – Łajtar, A. (szerk.) 2008. *Between the Cataracts. Proceedings of the 11th Conference for Nubian Studies Warsaw University, 27 August-2 September 2006. Part One: Main Papers*. Warsaw.
- Godlewski, K. – Łajtar, A. (szerk.) 2010. *Between the Cataracts. Proceedings of the 11th Conference for Nubian Studies Warsaw University, 27 August-2 September 2006. Part Two: Session Papers*. Warsaw.
- A főként a meroitikus korról foglalkozó, 1971 óta ugyancsak négyévenként megrendezett nemzetközi meroitisztikai konferenciákon is elhangzottak más korszakokra vonatkozó kutatásokat bemutató előadások, lásd:
- Meroitica* 1 (1973); 6 (1982); 7 (1984); 10 (1989)
- Wenig, S. (szerk.) 1999. *Studien zum antiken Sudan. Akten der 7. Internationalen Tagung für meroitistische Forschungen vom 14. bis 19. September 1992 in Gosen/bei Berlin*. *Meroitica* 15. Wiesbaden.
- Welsby, D. A. (szerk.) 1999. *Recent Research in Kushite History and Archaeology. Proceedings of the 8th International Conference for Meroitic Studies*. London.

SZAKFOLYÓIRATOK:

- Sudan Notes and Records; Kush. Journal of the Sudan Antiquities Service* (Khartoum, 1953–)
- Meroitic Newsletter. Bulletin d'Informations Méroïtiques* (Paris, 1968–)
- Meroitica. Schriften zur altsudanesischen Geschichte und Archäologie* (Berlin, 1973–)
- Nubian Letters* (The Hague, 1983–)
- Beiträge zur Sudanforschung* (Wien, 1986–)
- Archéologie du Nil Moyen* (Lille, 1986–)
- Nubica. Internationales Jahrbuch für Äthiopische, Meroitische und Nubische Studien* (1 Köln; 2–3 Wiesbaden–Warszawa, 1990–)
- Sudan & Nubia. The Sudan Archaeological Research Society Newsletter* (London, 1992–)
- Mitteilungen der Sudanarchäologischen Gesellschaft zu Berlin e.V.* (1994–1999)
- Der antike Sudan. Mitteilungen der Sudanarchäologischen Gesellschaft zu Berlin e.V.* (1999–)

A FŐBB KIÁLLÍTÁSOKRA LÁSD:

- Wenig, S. 1978. *Africa in Antiquity. The Arts of Ancient Nubia and the Sudan*. II. *The Catalogue*. Brooklyn.
- Wildung, D. (szerk.) 1997. *Sudan Ancient Kingdoms of the Nile*. Paris – New York.
- Perez Die, C. (szerk.) 2003. *Nubia. Los reinos del Nilo en Sudán*. Barcelona.
- Welsby, D. A. – Anderson, J. R. (szerk.) 2004. *Sudan Ancient Treasures. An Exhibition of Recent Discoveries from the Sudan National Museum*. London.
- Baud, M. – Sackho-Autissier, A. – Labbé-Toutée, S. (szerk.) 2010. *Méroé. Un empire sur le Nil*. Paris.
- Kröper, K. – Schoske, S. – Wildung, D. (szerk.) 2011. *Königsstadt Naga. Naga – Royal City. Grabungen in der Wüste des Sudan. Excavations in the Desert of the Sudan*. München–Berlin.

LÁSD MÉG A KÖVETKEZŐ ÖSSZEFOGLALÓ ÁTTEKINTÉST, ILLETVE BIBLIOGRÁFIÁT:

- Hofmann, I. 1967. *Die Kulturen des Niltals von Aswan bis Senar vom Mesolithikum bis zum Ende der christlichen Epoche. Monographien zur Völkerkunde herausgegeben vom Hamburgischen Museum für Völkerkunde IV*. Hamburg.
- Török L. 1988. „Geschichte Meroes. Ein Beitrag über die Quellenlage und den Forschungsstand”: *ANRW II.10.1*. Berlin – New York, 107–341 (291–338).

– az egyiptomi történelem más korszakaira vonatkozó gazdag információanyaggal együtt – olyan felvilágosításokkal is szolgált, melyek a Huszonötödik Dinasztia Núbiából jött, Aithiopiát és Egyiptomot együtt kormányzó királyaira és királyi hatalmuk bizonyos sajátos vonásaira vonatkoztak. Forrásul ehhez a Huszonötödik Dinasztia idején Memphisben keletkezett szövegek szolgáltak. A Núbiában fennmaradt Huszonötödik

Dinasztia kori és későbbi dokumentumokból megismerhetjük az orákulumok szerepét a núbiai uralkodó legitimációjában és uralkodói gyakorlatában.<sup>127</sup> A Hérodotosnál itt és a III. könyvben említett aithiopiai orákulumokról ezen az alapon elmondhatjuk, hogy azok „valós” elemek, amelyeket Hérodotos nagyrészt fiktív tartalmú narratívákba illesztett. Önmagától adódik itt egy spekuláció, mely a következő elemekből áll össze. Hé-

rodotos nem rejtegette az egyiptomi papok előtt, hogy osztja ellenszenvüket a perzsa hódító iránt, így azok nyíltan beszélhettek előtte arról, hogy a perzsa király Egyiptom fölötti hatalmát nem az egyiptomi istenektől kapta. Felidéztek a múlt istenfő uralkodóinak ideálképét, a „békeszerető királyét, akinek tetteit Amun orákuluma irányítja” – ahogyan ez majd megfogalmazódik a démotikus Petubastis-ciklus elbeszéléseiben.<sup>128</sup> Példaként a legitim uralkodóra a Huszonötödik Dinasztia jámbor királyait s az ő orákulumaikat idézték.<sup>129</sup>

A különböző eredetű, funkciójú és minőségű narratívák és értesülések kombinációjának jellegzetes példája az Aithiopia földrajzi leírásához csatolt elbeszélés arról, hogyan lettek az aithiópok műveltebbek az országukban letelepülő egyiptomiak hatására (II. 30): ezzel Hérodotos egy Huszonötödik Dinasztia kori Núbia-barát információhoz már a Núbiával ellenséges viszonyban álló Huszonhatodik Dinasztia idején rajzolt, ellenséges, hivatalos Aithiopia-kép egyik vonását keveri hozzá.

Hérodotos másik Aithiopiája a homérosi Aithiopia hagyományára épülő, *oikumenén* túli, paradicsomi gazdagságú királyság, melynek lakói, akár homérosi elődeik,<sup>130</sup> jámbor, nemes lelkű és büntelen emberek, akik, hála bölcs életmódjuknak, különösen hosszú életűek. Erről az Aithiopiáról, mely a hagyományos görög politikai/erkölcsi utópia vonásait mutatja fel,<sup>131</sup> Hérodotos részletesebben a III. könyv 17–25 fejezeteiben ír. A hosszúéletű aithiopiaiak (*Aithiopes makrobioi*)<sup>132</sup> országaról szóló narratívát a Kambysés uralkodásáról szóló, a tragédia formai eszközeit is igénybe vevő,<sup>133</sup> nagy, kétrészes elbeszélés<sup>134</sup> első részében (III. 1–38) helyezi el. Ez a rész arról szól, hogyan válik Kambysés emberséges uralkodóból örült hódítóvá. A második rész (III. 61–66) a bűneit követő rettenetes büntetést beszéli el. Az aithiopiai történet a narratívának azon a pontján helyezkedik el, ahol az Egyiptomot meghódító perzsa uralkodó pályafutása átfordul a végzetes hanyatlás szakaszába.

A tágabb narratív kontextus, azaz a *Történetek* III. könyve történeti vázát Kambysés uralkodása és I. Dareios uralkodásának első fele adja, vezérmotívuma a „hamisság és az igazság közötti metafizikai és erkölcsi konfliktus, amely mintegy az elbeszélés filozófiai tengelyét képezi”.<sup>135</sup> A csak terjeszkedve létezni tudó, de éppen ezért elkerülhetetlenül bukásra ítélt politikai konstrukciók bemutatásában Hérodotoszt az ión filozófiai hagyomány és a szofizmus mellett<sup>136</sup> befolyásolta a perzsa felfogás is a Jó és a Rossz, az Igaz és a Hamis dualizmusáról, az ember lelkében vívott örök harcukról.<sup>137</sup> Ez a felfogás tükröződik az I. Dareios bisituni, háromnyelvű (elámi, babylóni és óperzsa) feliratában megfogalmazott politikai alapelveiben is:

*Dareios, a király így szól: „Te, aki utánam király leszel, erőteljesen védj magadat a Hazugságtól. Ha úgy gondolkozol: »Legyen országom biztonságban«, akkor keményen büntesd azt az embert, aki a Hazugságot követi.”*<sup>138</sup>

A bisituni felirat szövegének a Perzsa Birodalom sok helyén készültek változatai és fordításai, így arámi nyelvű részletei előkerültek 5. századi egyiptomi papiruszon is.<sup>139</sup> Más perzsa források mellett, melyek ugyancsak nyomot hagytak a *Történetekben*, a jelek szerint Hérodotosnak a bisituni felirat tartalmáról is voltak értesülései.<sup>140</sup>

A III. könyv 17–25. fejezetében Hérodotos elmondja, hogy pályája csúcspontján Kambysés elhatározza, hadjáratokat indít

Karthágó, a Szíva Oázis és a hosszú életű aithiópok országa ellen. A hadjáratok katasztrofális kimeneteléről szóló narratíva középpontjában az utóbbi expedíció áll, a másik kettő kudarcának leírása csak rövid kitérőket kap. Az aithiopiai expedíció előkészítéseként Kambysés ajándékvívó követeknek álcázott kémeket küld a hosszú életű aithiópok királyához, aki azonban leleplezi aljas szándékukat, ipari silányságuk okán élesen megbírája a Kambysés által küldött ajándékokat, elítéli a perzsa hódító politikát, szembeállítva vele királyságának nemes alapelveit, és bemutatja gazdagságát. Kambysést a kémek erről szóló jelentése felbőszíti, és serege élén Aithiopia ellen vonul, anélkül, hogy a csapatok ellátásáról kellőképpen gondoskodott volna. Az eredmény ez:

*Az útnak (...) az ötödrészét sem tették meg, amikor kifogytak minden élelemből. Le kellett tehát vágniuk a málhás állatokat, de hamarosan azoknak is a nyakára hágtak (...) Amíg még találtak a katonák a földön valami gazt, azon eltengődtek, de a sivatagban aztán iszonyú dologra szánták el magukat: a katonák sorsot húztak, és minden tíz emberből egyet megettek. Amikor Kambysés meghallotta, annyira megijedt attól, hogy mind megeszik egymást, hogy felhagyott az aithiopiai hadjárat tervével, megfordult, és nagy embervesztéssel visszatért Thébába.*

### III. 25

Az elbeszélés két ellentétpárt állít fel: egyrészt a Perzsa Birodalom, mely csak szüntelen agresszív terjeszkedésben létezhet, áll szemben egy „primitív” néppel, mely nem akar túlterjeszkedni határain, mert azokon belül tökéletes egyensúlyban élhet anélkül, hogy elvenné azt, ami nem az övé; másrészt a Mediterráneum civilizációjának törékenysége áll szemben az aithiopiaiak romlatlan, természetes életmódjával. A kémek és az aithióp király közötti párbeszédben az utóbbi szájából hangzik el a *Történetek* egyik legfontosabb üzenete:

*Nem azért küldött veletek ajándékot nekem a perzsa király, mert a vendégbarátom akar lenni, és nem beszéltek ti igazat. Kémkedni jöttetek országomba, és Kambysés nem igaz szívű ember. Mert ha az volna, nem kívánná a más országát a magáén felül, és nem akarna leigázni olyan embereket, akik mit sem vétettek ellene. Tessék, itt ez az új, adjátok át a királynak, és mondjátok meg neki: az aithiópok királya azt üzeni a perzsák királyának, hogy amikor majd a perzsák könnyen felajzanak egy ekkora íjat, akkor támadjon túlerővel a hosszú életű aithiópokra, akkor indítson ellenük háborút. Addig azonban adjon hálát az isteneknek, hogy az aithiópok fia nem akarnak újabb területeket szerezni a maguké mellé.*

### III. 21

Ha azonban a terjeszkedés politikájának erkölcsi kritikáját behelyezzük a *Történetek* végtelenül ismétlődő körkörös folyamatainak kontextusába, rá kell eszmélnünk az üzenet reménytelenségére is. Mert hiszen tényleg „az lenne a jobb, ha a népek békésen élnének egymás mellett, ámde érintkezésük elkerülhetetlen, és” (ahogyan erre Hérodotos ismételtén rámutat) „ez elkerülhetetlenül háborúhoz vezet”.<sup>141</sup>



# Jegyzetek

- 1 Finley, M. I. 1959. *The Greek Historians*. New York, 6.
- 2 Hagymányos cím a mű preambuluma alapján, lásd lejjebb.
- 3 Az alábbiakban a műből vett idézetekhez a magyar fordítás negyedik kiadását veszem alapul (melyet olykor kismértékben módosítok): Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*. Fordította Muraközy Gyula. A fordítást ellenőrizte és az utószót írta Hegyi Dolores. A jegyzeteket Győry Hedvig (II. könyv) és Hegyi Dolores (I. és III–IX. könyv) írta. Budapest, 2007.
- 4 Az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Ókortudományi Intézetében 2013. május 16-án elhangzott előadás jegyzetekkel ellátott szövege. A téma részletes feldolgozására lásd L. Török: *Herodotus in Nubia*. Mnemosyne Supplements. History and Archaeology of Classical Antiquity 368. Leiden–Boston, 2014.
- 5 Vö. Momigliano 1958/1966; Evans 1968. – Sophoklész valószínűleg 443-ban vagy 442-ben bemutatott *Antigonéjának* egy helye (904–920) az Intaphrenés-történet egy részletét idézi (Hérodotosz III. 119, vö. Asheri 2007c, 506 sk.). Aristophanész 425-ben *Az acharnaibeliékben* (85–87, vö. Hornblower 2006 307), 414-ben a *Madarakban* (1124–1138, vö. Lloyd 1975, 65) parodizálja.
- 6 A „publikáció” modern fogalmát aligha lehet ókori művekre alkalmazni, így a *Történetek* „megjelenésének” ideje sem határozható meg pontosan. Vö. Evans 1991, 89 sk.
- 7 Lásd pl. Grant 1995, 8; Bakker 2002, 32; Rösler 2002, 79; Raaf-laub 2002, 153 sk., 179.
- 8 λογογράφος, *logos*-író, vö. de Jong 2002, 255. A *logos* fogalmára lásd lejjebb.
- 9 Thukydides I. 21. 1 (Muraközy Gyula kis mértékben módosított fordítása), vö. Thukydides I. 22. 4, II. 41. 4.
- 10 Jacoby 1913, 508.
- 11 In Diodorus I. 69. 7.
- 12 *FGrHist* 3a 3C T 7a.
- 13 *FGrHist* 688 T 8, vö. Hornblower 2006, 310; Asheri 2007a, 51.
- 14 Cicero: *De legibus* I. 1. 5.
- 15 Cicero: *De divinatione* II. 56. 116.
- 16 Diodóros I. 69. 7, vö. Hornblower 2006, 313.
- 17 Josephus Flavius: *Contra Apionem* I. 16.
- 18 Plutarchos: *De malignitate Herodoti*, vö. Hornblower 2006, 316; Baragwanath 2008, 9–22; J. Marincola: „Historiography”: *Erskine* 2009, 13–22, 14.
- 19 Aelius Aristides: *Orationes* 36. 41–52.
- 20 Vö. Cameron 2004, 156.
- 21 R. Foerster (szerk.): *Libanii opera*. Leipzig, 1903–1927, vö. Momigliano, A. 1990. *The Classical Foundations of Modern Historiography*. Los Angeles, 39 sk.
- 22 Lásd Momigliano 1958/1966; és vö. Riemann, A. K. 1967. *Das herodotische Geschichtswerk in der Antike*. Diss. München (*non vidi*, idézi Asheri 2007a, 50 skk.); Kaiser 1968, 224 sk.
- 23 Lorenzo Valla fordítására (Velence, 1474) lásd Pagliaroli, S. 2006. *L'Erodoto del Valla*. Messina; Asheri 2007a, 53 sk.; vö. Gambino Longo, S. (szerk.) 2012. *Hérodote à la Renaissance*. Latinitates 7. Turnhout.
- 24 Asheri 2007a, 53 sk.
- 25 Ritoók 2006, 426.
- 26 Vö. Momigliano 1958/1966; Evans 1968; Fehling 1971 (angol kiadás: Fehling 1989); Armayor 1978, 1985; Erbse, H. 1991. „Fiktion und Wahrheit im Werke Herodots”: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen Philosophisch-historische Klasse* 1991. Göttingen, 131–150; Erbse, H. 1992. *Studien zum Verständnis Herodots*. Berlin – New York; Pritchett, W. K. 1993. *The Liar School of Herodotus*. Amsterdam.
- 27 Vö. White, H. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore–London; White, H. 1978. „The Historical Text as Literary Artefact”: R. H. Canary – H. Kozicki (szerk.): *The Writing of History*. Madison, 41–62; White, H. 1978. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore; Ricoeur, P. 1983–1985. *Temps et récit*. I–III. Paris (angolul: *Time and Narrative*. I–III. Chicago, 1984–1988); White, H. 1987. *The Content of Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore.
- 28 Vö. Assmann, J. 1992. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, 280 skk. (magyarul: Assmann 1999, 273 skk.).
- 29 Vö. Iser, W. 1978. *The Act of Reading*. London; Tompkins, J. P. (szerk.) 1980. *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*. Baltimore; Iser, W. 1989. *Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology*. Baltimore–London, 31 skk.; Baragwanath 2008, 22 skk.
- 30 Vö. Assmann 1999, 279 skk.
- 31 Ragaszkodom a görög formához, mivel a Muraközy és mások által általánosan használt „Etiópia”, „etióp” félrevezető: a laikus önkéntelenül Etiópiára, a korábbi Abesszíniára gondolhat, és nem Núbiára, illetve az ott az ókorban létezett Kús királyságra, melyet az ókori görög források Aithiopiának, a latin nyelvűek Meroénak neveznek.
- 32 Az elbeszélő „én” tárgyalására lásd Dewald 2002.
- 33 A Felix Jacoby nagy műve (Jacoby 1913) óta keletkezett portréváltozatokra és irodalmukra lásd Bakker – de Jong – van Wees (szerk.) 2002; Karageorghis–Taifacos (szerk.) 2004; Dewald–Marincola 2006; Baragwanath 2008 stb.
- 34 Az évszámok, hacsak másként nem jelölöm őket, az időszámításunk kezdete előtti időkre utalnak.
- 35 Az utazások sorrendjére és az egyiptomi utazás valószínű dátumára lásd Lloyd 1975, 61 skk. Hérodotosz életéről lásd Asheri 2007a, 5 skk.
- 36 Vö. Asheri 2007a, 3 skk.
- 37 Uo.
- 38 Asheri 2007a, 11.
- 39 Az eredeti tagolásra vonatkozó feltevésekről lásd Asheri 2007a, 11.
- 40 A Hésiodosznál (*Theogonia* 77) található kánonikus rend szerint, vö. Asheri 2007a, 11.
- 41 Az újkori *editio princeps*: Aldus Manutius: Ἡροδότου λόγοι ἐννέα, οἵπερ ἐπικαλοῦνται Μοῦσαι. *Herodoti libri novem, quibus Musarum indita sunt nomina*. Venezia, 1502.
- 42 Ἡροδότου Ἀλκαρννησέος ἱστορίης ἀπόδεξις.
- 43 A fordításhoz felhasználtam a Ritoók 2006, 434-ben szereplő változatot is.
- 44 ἀπόδεξις az ἀποδείκνυμι, „bemutatni, előadni” igéből, vö. Asheri 2007b, 72 sk.
- 45 Vö. Munson, R. V. 2001. *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*. Ann Arbor, *histor* címszó; Fowler 2006, 29 sk.
- 46 τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων, nemcsak események, hanem teljesítmények, építmények, természeti jelenségek is: Asheri 2007a, 8 sk.
- 47 μέγала τε καὶ θωμαστά, vö. Asheri 2007b, 73.
- 48 Vö. Fowler 2006.
- 49 Vö. Fowler 2006, 29 skk.
- 50 Vö. de Jong 2002, 255.
- 51 Dewald 2002, 273.
- 52 Thomas, R. 1989. *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*. Cambridge, 15–94; Thomas, R. 1992. *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Cambridge, 74 skk.
- 53 Itt nincsen helyünk beszélni az írás nélküli társadalmak történeti emlékezetéről. Vö. Assmann 1990.

- 54 Ritoók 2006, 426.  
 55 Ritoók 2006, 429.  
 56 Lateiner, D. 1986. „The Empirical Element in the Methods of Early Greek Medical Writers and Herodotus: A Shared Epistemological Response”: *Antichthon* 20, 1–20; Murray 2001; Boedeker 2002; Slings 2002; Saïd 2002; Osborne 2002; Marincola 2006; Fowler 2006; Griffin 2006; Griffiths 2006 és vö. Kaiser 1968, 213 skk.  
 57 Szabó Á. 1948. *Óperzsa novellák*. Budapest; Harmatta J. 1999. „Hérodotos és az óperzsa novella”: *Antik Tanulmányok* 43, 39–51.  
 58 Thomas 2006, 61 sk.  
 59 Forsdyke 2006, 228.  
 60 Ritoók 2006, 434.  
 61 Α προσθήκη, „kitérő” (IV. 30); παρενθήκη, „betoldás” (VII. 171) meghatározására lásd Marincola 2006, 14; van Wees 2002, 321; de Jong 2002.  
 62 Marincola 2006, 16.  
 63 Jacoby 1913, 331.  
 64 Ritoók 2006, 434.  
 65 A mű „technikai befejezetlenségéről”, a hiányzó epilógusról lásd Asheri 2007a, 11.  
 66 Vö. Boedeker 2002, 110.  
 67 Mitchell 2008.  
 68 Van Wees 2002, 321.  
 69 Forsdyke 2002, 549.  
 70 Asheri 2007a, 45.  
 71 Mitchell 2008; vö. Cartledge–Greenwood 2002.  
 72 Forsdyke 2006, 224 skk.; Hérodotos „én”- és „idegen”-meghatározása a görög–perzsa ellentét példáján: Lloyd 2002, 417.  
 73 Ritoók 2006, 429 skk.; Asheri 2007a, 36 skk.  
 74 Asheri 2007a, 36 sk.  
 75 Asheri 2007a, 37 sk.  
 76 Ritoók 2006, *passim*; vö. Flower 2006.  
 77 Ha esetleg hallott is valamit Hérodotos az egyiptomiak duális, egyszerre ciklikus és lineáris időfelfogásáról (Assmann, J. 1975. *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten*. Heidelberg; Assmann 2011), azt el kellett vetnie, mert ellentmondott az ő körforgás-modelljének.  
 78 I. 7 skk.  
 79 Lásd Lloyd 1975, 175.  
 80 Lloyd 1975, 185 skk.  
 81 Lloyd 1975, 178 sk.  
 82 Lloyd 1975, 171 skk.  
 83 Vö. Asheri 2007b, 78.  
 84 Ámbár megjegyzi, hogy Homéros ugyan ismerte Heléna valódi történetét, mégis egy másik hagyományt beszélt el, mivel az „nem volt alkalmas (εὐπρεπής) eposznak” (II. 116): Asheri 2007a, 31.  
 85 Asheri 2007a 31 skk., időrendi táblával a 32. oldalon. – A kérdéshez lásd Assmann 1990.  
 86 Manetho: Αἰγυπτιακά. Loeb kiadás: Waddell, W. G. 1948. *Manetho*. London.  
 87 *rk ntrw*, Lloyd 1975, 186; 1988a, 110 sk.; és vö. Grimal, N.-C. 1986. *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XX<sup>e</sup> dynastie à la conquête d’Alexandre*. Paris, 45 skk.  
 88 Vö. Assmann 2011, 261 skk.  
 89 Valószínűleg olyan dokumentumról van szó, mint a Torinói Kánon, egy II. Ramszesz idején keletkezett papirusz, mely eredetileg kb. 254–307 királynevet tartalmazott, lásd Redford 1986, 1 skk.; Ryholt, K. S. B. 1997. *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period c. 800-1550 B.C.* Copenhagen, 9 skk.; Moyer 2002, 75 sk.  
 90 Hérodotos Egyiptomra vonatkozó forrásaira lásd Lloyd 1975, 77–140.  
 91 Vercoutter, J. 1992. *L’Égypte et la vallée du Nil I. Des origines à la fin de l’Ancien Empire*. Paris, 240. – Lloyd 2007, 310: Narmer.  
 92 Vö. Dewald 2003.  
 93 Vannicelli 2001, 235.  
 94 Vö. Redford 1986; Baud, M. – Dobrev, V. 1995. „Des nouvelles annales de l’Ancien Empire égyptien. Une ‘Pierre de Palerme’ pour la VI<sup>e</sup> dynastie”: *BIFAO* 95, 23–92; Beckerath, J. von 1997. *Chronologie des pharaonischen Ägyptens. Die Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte von der Vorzeit bis 332 v. Chr.* Münchner Ägyptologische Studien 46. Mainz; Assmann 2011, 147 skk.  
 95 Vö. Bierbrier, M. L. 1975. *The Late New Kingdom in Egypt (c. 1300-664 BC)*. Warminster; Bierbrier, M. L. 1977. Hoherpriester des Amun. *LÁ II*, 1239–1249.  
 96 Vö. Dewald 2003.  
 97 Hekataios és Hérodotos viszonyára lásd Lloyd 1975, 127 skk.; West, S. 1999. „Herodotus’ Portrait of Hecataeus”: *JHS* 119, 144–160.  
 98 Hérodotos a papoktól hallott (?) πῶρις szót használja, mely az egyiptomi *p3 rmt*, „férfi” szóból származik. Lásd Lloyd 2007 345.  
 99 Hérodotos és az írott források viszonyát illetően nincsen konszenzus, vö. Fowler 2001; Giangulio 2001; van Wees 2002, 332; Hornblower 2002, 374 sk.; Osborne 2002, 510 skk.; Luraghi 2006.  
 100 *Timaio*s 23d.  
 101 Luraghi 2001, 154.  
 102 A következőkre lásd Romm 1992, 9–41.  
 103 Gisinger, F. 1937. „Okeanos”: *RE* 34, 2308–2310; Romm 1992, 12 skk.  
 104 Α ποταμός Οκεανοῖο-ra vö. Romm 1992, 15 sk.  
 105 Vö. Corcella 2007, 608 sk.  
 106 Vö. Romm 1992, 37.  
 107 Vö. Rood 2006, 297; Asheri 2007c, 500.  
 108 Lásd például újabban Karttunen 2002, 459.  
 109 Vö. Rankin, H. 1969. „Eating People Is Right”: Petronius 141 and a τόπος”: *Hermes* 97, 381–384; Karttunen 2002, 463 sk.  
 110 Vö. Fehling 1971/1989.  
 111 *PM VII* 65–73; Weigall 1907, 102–107; Gauthier 1913; Borchart, L. 1938. *Ägyptische Tempel mit Umgang*. Kairo, 41–44; Barguet, P. et al. 1967. *Le temple d’Amada*. Le Caire; Arnold, D. 1992. *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Kultstätten, Baudenkmäler*. Zürich, 82; Török 2009, 223 skk. – A két graffito nem látható azokon a fényképeken, amelyeket 1908 és 1910 között a porosz Nubia-expedíció készített H. Schäfer és H. Junker vezetésével az amadai templom tetejének feliratairól, lásd Beinlich, H. 2012. *Die Photos der preussischen Expedition 1908-1910 nach Nubien. Photos 600-799*. Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel 17. Dettelbach, 734–738 sz. felvételek.  
 112 Weigall 1907, 106.  
 113 A korai utazók intellektuális hátterére lásd Peterson, B. J. 1967. „Swedish Travellers in Egypt during the Period 1700-1850”: *OAth* 7, 14–16; Hinkel, F. W. 1992. „Otto Friedrich von Richters Reise in Unterubien im Jahre 1815”: *AoF* 19, 230–246; Török 1997, 7 skk.; Usick, P. 1998. *William John Banks’ Collection of Drawings and Manuscripts Relating to Ancient Nubia*. London; Manley, D. – Ree, P. 2002. *Henry Salt Artist, Diplomat, Egyptologist*. London; Usick, P. 2002. *Adventures in Egypt and Nubia. The Travels of William John Banks (1788-1855)*. London; Reid 2002, 21 skk.; Török 2011a; Goren, H. 2011. *Dead Sea Level. Science, Exploration and Imperial Interests in the Near East*. New York.  
 114 Wilkinsonról lásd Thompson, J. 2002. *Sir John Gardner Wilkinson and His Circle*. Austin; Reid 2002, 42 skk.  
 115 Vö. Wilkinson, G. 1843. *Modern Egypt and Thebes*. II. London, 321 sk.; *PM VII* 65 skk. Wilkinson zömében közöletlen núbiai feljegyzései és rajzai az oxfordi Bodleian Library-ban vannak.



- Rajzok: MS. Wilkinson dep. a. 14, fol 28-30, 55-56; dep. a. 16, fol. 22<sup>v</sup>; naplók és vázlatfüzetek: MS. Wilkinson dep. d. 9, 29, 43, 47, 60.
- 116 Wilkinson, G. 1837–1841. *Manners and Customs of the Ancient Egyptians*. London, II. 353.
- 117 Rawlinson, G. 1858–1861. *The History of Herodotus*. In collaboration with Sir Henry Rawlinson and Sir John Gardner Wilkinson. London (lásd különösen ad II. 28).
- 118 Lloyd 1975, 1976, 1988a, 1988b, 2002, 2004, 2007.
- 119 Vö. Török 2011b.
- 120 Az ókori Nubiára vonatkozó modern irodalom itt nem sorolható fel, bibliográfiai tájékozódáshoz lásd FHN I–III; Smith, S. T. 1995. *Askut in Nubia. The Economics and Ideology of Egyptian Imperialism in the Second Millennium BC*. London – New York; Török 1997; Taylor 2000; Smith, S. T. 2003. *Wretched Kush. Ethnic Identities and Boundaries in Egypt's Nubian Empire*. London – New York; Edwards, D. N. 2004. *The Nubian Past. An Archaeology of the Sudan*. London – New York; Török 2009.
- 121 Vö. Taylor 2000.
- 122 Vö. Török L. 1995. „Kush: An Ancient African State in the First Millennium BC”: *Proceedings of the British Academy* 87, 1995, 1–38; Török 2011a; legújabban lásd Pope, J. 2014. *The Double Kingdom under Taharqo. Studies in the History of Kush and Egypt, c. 690-664 BC*. Culture and History of the Ancient Near East 69. Leiden–Boston.
- 123 Vö. Török 2011a.
- 124 Kitchen, K. A. 1996. *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 BC)*. Warminster.
- 125 Vö. Klees, H. 1965. *Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher. Ein Vergleich zwischen griechischer und nichtgriechischer Mantik bei Herodot*. Stuttgart.
- 126 Redford 1986, 320 sk.
- 127 Török 1997, 241 skk.
- 128 Murray 1970, 156.
- 129 Vitatott, hogy vajon a Petubastis-ciklus köréhez sorolható-e egy töredékekben fennmaradt démotikus elbeszélés, mely egy *Py3* nevű királyt említ, aki feltehetőleg Piankhyval azonos (?). Vö. Zauzich, K.-T. 1991. „Einleitung”: P. J. Frandsen (szerk.): *The Carlsberg Papyri. I. Demotic Texts from the Collection*. Copenhagen, 6; Tait, W. J. 1996. „Demotic Literature: Forms and Genres”: A. Loprieno (szerk.): *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Probleme der Ägyptologie 10. Leiden – New York – Köln, 175–187, 182; Pope, J. 2014. „Beyond the Broken Reed: Kushite Intervention and the Limits of *l'histoire événementielle*”: I. Kalimi – S. Richardson (szerk.): *Sennacherib at the Gates of Jerusalem. Story, History and Historiography*. Leiden–Boston, 105–160, 128 skk.
- 130 *Ilias* XXIII. 205–207, *Odysseia* I. 22–24, V. 282, 287.
- 131 Vö. Braunert, H. 1969. *Utopia, Antworten griechischen Denkens auf die Herausforderung durch soziale Verhältnisse*. Kiel; Ferguson, J. 1975. *Utopias of the Classical World*. London; Dawson, D. 1992. *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*. Oxford; Carsana, C. – Schettino, M. T. (szerk.) 2008. *Utopia e utopie nel pensiero storico antico*. Roma.
- 132 Vö. Last, H. 1923. „Αἰθίοπες μακρόβιοι”: *CQ* 17, 35 sk; *Plinie l'ancien. Histoire Naturelle Livre VI 4<sup>e</sup> partie*. Texte établi, traduit et commenté par J. Desanges. Paris, 2008, 173 sk.
- 133 Griffin 2006, 52; Flower 2006, 282.
- 134 Saïd 2002, 117.
- 135 Asheri 2007c, 391 sk.
- 136 Thomas 2000, 221 skk., 260 skk.; Thomas 2006, 67 skk.; Scullion 2006, 202 skk., de vö. Baragwanath 2008, 20 skk., 55 skk.
- 137 Asheri 2007c, 392; Baragwanath 2008, 112 skk.
- 138 Bisituni felirat, IV. kolumna, § 55, Brosius 2007, 535.
- 139 Sachau, E. 1911. *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine*. Leipzig.
- 140 Vö. Flower 2006.
- 141 Harrison 2002, 555 sk.

## Bibliográfia

### Rövidítések

- FGrHist: Jacoby, F. et al.: *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Berlin–Leiden, 1923–1958, Leiden, 1994–.
- FHN I: Eide, T. – Hägg, T. – Pierce, R. H. – Török L. 1994. *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region Between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD. I. From the Eighth to the Mid-Fifth Century BC*. Bergen.
- FHN II: Eide, T. – Hägg, T. – Pierce, R. H. – Török L. 1996. *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region Between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD. II. From the Mid-Fifth to the First Century BC*. Bergen.
- FHN III: Eide, T. – Hägg, T. – Pierce, R. H. – Török L. 1998. *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region Between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD. III. From the First to the Sixth Century AD*. Bergen.
- LÄ: Helck, W. – Westendorf, W. (szerk.) 1972–1991- *Lexikon der Ägyptologie*. Wiesbaden.
- PM VII: Porter, B. – Moss, R. 1952. *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. VII. Nubia. The Deserts and Outside Egypt*. Oxford.
- RE: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart.

### Szakirodalom

- Armayer, A. K. 1978. „Did Herodotus Ever Go to Egypt?": *Journal of the American Research Center in Egypt* 15, 59–73.
- Armayer, A. K. 1985. *Herodotus' Autopsy of the Fayoum: Lake Moeris and the Labyrinth of Egypt*. Amsterdam.
- Asheri, D. 2007a. „General Introduction”: Asheri–Lloyd–Corcella 2007, 1–56.
- Asheri, D. 2007b. „Book I.”: Asheri–Lloyd–Corcella 2007, 59–218.
- Asheri, D. 2007c. „Book III.”: Asheri–Lloyd–Corcella 2007, 379–527.
- Asheri, D. – Lloyd, A. B. – Corcella, A. 2007. *A Commentary on Herodotus Books I–IV*. Ed. by Oswyn Murray and A. Moreno, with a contribution by Maria Brosius. Oxford.
- Assmann, J. 1990. „Guilt and Remembrance: On the Theologization of History in the Ancient Near East”: *History and Memory* 2, 5–33.
- Assmann, J. 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest.
- Assmann, J. 2011. *Steinzeit und Sternzeit. Altägyptische Zeitkonzepte*. München.
- Bakker, E. J. 2002. „The Making of History: Herodotus' *Historiēs Apodexis*”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 3–32.

- Bakker, E. J. – de Jong, I. J. F. – Wees, H. van (szerk.) 2002. *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden–Boston–Köln.
- Baragwanath, E. 2008. *Motivation and Narrative in Herodotus*. Oxford.
- Boedeker, D. 2002. „Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 97–116.
- Brosius, M. 2007. „The [Bisitun] Inscription Translated”: Asheri–Lloyd–Corcella 2007, 529–537.
- Cameron, A. 2004. *Greek Mythography in the Roman World*. Oxford.
- Cartledge, P. – Greenwood, E. 2002. „Herodotus as a Critic: Truth, Fiction, Polarity”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 351–371.
- Corcella, A. 2007. „Book IV”: Asheri–Lloyd–Corcella 2007, 543–721.
- Dewald, C. 2002. „I Didn't Give My Own Genealogy”: Herodotus and the Authorial Persona”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 267–289.
- Dewald, C. 2003. Review of N. Luraghi (szerk.): *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. Oxford, 2001. *Bryn Mawr Classical Review* 2003. 03. 25.
- Dewald, C. – Marincola, J. (szerk.) 2006. *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge.
- Erskine, A. (szerk.) 2009. *A Companion to Ancient History*. Blackwell Companions to the Ancient World. Oxford.
- Evans, J. A. S. 1968. „Father of History or Father of Lies: The Reputation of Herodotus”: *CJ* 64, 11–17.
- Evans, J. A. S. 1991. *Herodotus. Explorer of the Past*. Princeton.
- Fehling, D. 1971. *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*. Berlin – New York.
- Fehling, D. 1989. *Herodotus and his 'Sources'. Citation, Invention and Narrative Art*. Leeds.
- Flower, M. 2006. „Herodotus and Persia”: Dewald–Marincola 2006, 274–289.
- Forsdyke, S. 2006. „Herodotus, Political History and Political Thought”: Dewald–Marincola 2006, 224–241.
- Fowler, R. 2006. „Herodotus and His Prose Predecessors”: Dewald–Marincola 2006, 29–45.
- Gauthier, H. 1913. *Le temple d'Amada*. 1. *Temples immergés de la Nubie*. Le Caire.
- Giangiulio, M. 2001. „Constructing the Past: Colonial Traditions and the Writing of History. The Case of Cyrene”: Luraghi 2001, 116–137.
- Grant, M. 1995. *Greek and Roman Historians. Information and Misinformation*. London – New York.
- Griffin, J. 2006. „Herodotus and Tragedy”: Dewald–Marincola 2006, 46–59.
- Griffiths, A. 2006. „Stories and Storytelling in the Histories”: Dewald–Marincola 2006, 130–144.
- Harrison, T. 2002. „The Persian Invasions”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 521–578.
- Hornblower, S. 2002. „Herodotus and his Sources of Information”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 373–386.
- Hornblower, S. 2006. „Herodotus' Influence in Antiquity”: Dewald–Marincola 2006, 306–318.
- Jacoby, F. 1913. „Herodotos”: *RE Supplementband II*. Stuttgart, 205–520.
- Jong, I. J. F. de 2002. „Narrative Unity and Units”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 245–266.
- Kaiser, M. 1968. „Herodots Begegnung mit Ägypten”: *Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig Philologisch–historische Klasse Band 113 Heft 5*. Berlin, 205–246.
- Karageorghis, V. – Taifacos, I. (szerk.) 2004. *The World of Herodotus. Proceedings of an International Conference Held at the Foundation Anastasios G. Leventis, Nicosia, September 18–21, 2003 and Organized by the Foundation Anastasios G. Leventis and the Faculty of Letters, University of Cyprus*. Nicosia.
- Karttunen, K. 2002. „The Ethnography of the Fringes”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 457–474.
- Lloyd, A. B. 1975. *Herodotus Book II. Introduction*. Leiden.
- Lloyd, A. B. 1976. *Herodotus Book II. Commentary 1–98*. Leiden.
- Lloyd, A. B. 1988a. *Herodotus Book II. Commentary 99–182*. Leiden – New York – København – Köln.
- Lloyd, A. B. 1988b. „Herodotus' Account of Pharaonic History”: *Historia* 31, 22–53.
- Lloyd, A. B. 2002. „Egypt”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 415–435.
- Lloyd, A. B. 2004. „Herodotus on Egypt and Ethiopia”: Karageorghis–Taifacos 2004, 43–52.
- Lloyd, A. B. 2007. „Book II”: Asheri–Lloyd–Corcella 2007, 221–378.
- Luraghi, N. 2001. „Local Knowledge in Herodotus' Histories”: Luraghi 2001, 138–160.
- Luraghi, N. 2006. „Meta-historiē: Method and Genre in the Histories”: Dewald–Marincola 2006, 76–91.
- Luraghi, N. (szerk.) 2001. *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. Oxford.
- Marincola, J. 2006. „Herodotus and the Poetry of the Past”: Dewald–Marincola 2006, 13–28.
- Mitchell, L. G. 2008. Review of Asheri–Lloyd–Moreno 2007. *Bryn Mawr Classical Review* 2008. 07. 35.
- Momigliano, A. 1958/1966. „The Place of Herodotus in the History of Historiography”: *History* 43, 1–13 (= *Studies in Historiography*. London, 1966, 127–142).
- Moyer, I. S. 2002. „Herodotus and An Egyptian Mirage: The Genealogies of the Theban Priests”: *Journal of Hellenic Studies* 122, 70–90.
- Murray, O. 1970. „Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship”: *Journal of Egyptian Archaeology* 56, 141–171.
- Murray, O. 2001. „Herodotus and Oral History”: Luraghi 2001, 16–44.
- Osborne, R. 2002. „Archaic Greek History”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 497–520.
- Raaflaub, K. A. 2002. „Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of His Time”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 149–186.
- Redford, D. B. 1986. *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*. Mississauga.
- Reid, D. M. 2002. *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*. Cairo.
- Ritoók Zs. 2006. „Az embernél nincs csodálatosabb”: Németh Gy. – Ritoók Zs. – Sarkady J. – Szilágyi J. Gy.: *Görög művelődéstörténet*. Budapest, 405–450.
- Romm, J. S. 1992. *The Edges of the Earth in Ancient Thought*. Princeton.
- Rood, T. 2006. „Herodotus and Foreign Lands”: Dewald–Marincola 2006, 290–305.
- Rösler, W. 2002. „The Histories and Writing”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 79–94.
- Saïd, S. 2002. „Herodotus and Tragedy”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 117–147.
- Scullion, S. 2006. „Herodotus and Greek Religion”: Dewald–Marincola 2006, 192–208.
- Slings, S. R. 2002. „Oral Strategies in the Language of Herodotus”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 53–78.
- Taylor, J. 2000. „The Third Intermediate Period (1069–664 BC)”: I. Shaw (szerk.): *The Oxford History of Egypt*. Oxford, 330–368.



- Thomas, R. 2006. „The Intellectual Milieu of Herodotus”: Dewald–Marincola 2006, 60–75.
- Török L. 1997. *The Kingdom of Kush. Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization*. Handbook of Oriental Studies Section One. The Near and Middle East 31. Leiden – New York – Köln.
- Török L. 2009. *Between two Worlds. The Frontier Region between Ancient Nubia and Egypt 3700 BC – 500 AD*. Probleme der Ägyptologie 29. Leiden–Boston.
- Török L. 2011a. *Adoption and Adaptation. The Sense of Culture Transfer between Ancient Nubia and Egypt. / A kultúraátvétel értelme. Egy ókori Nilus-völgyi eset*. Budapest.
- Török L. 2011b. „A Periphery on the Periphery of the Ancient World. The Discovery of Nubia in the Nineteenth Century”: G. Klaniczay – M. Werner – O. Gecser (szerk.): *Multiple Antiquities – Multiple Modernities. Ancient Histories in Nineteenth Century European Cultures*. Frankfurt – New York, 365–380.
- Vannicelli, P. 2001. „Herodotus’ Egypt and the Foundations of Universal History”: Luraghi 2001, 211–240.
- Wees, H. van 2002. „Herodotus and the Past”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 321–349.
- Weigall, A. E. P. 1907. *A Report on the Antiquities of Lower Nubia (the First Cataract to the Sudan Frontier) and Their Condition in 1906–1907*. Oxford.

Simkó Krisztián (1986) assziriológus, az ELTE BTK assziriológia doktori programjának hallgatója. Kutatási területe Mezopotámia kultúrtörténete, ezen belül a mezopotámiai kőhasználat különböző aspektusainak vizsgálata.

# A kövek szimbolikus szerepe Mezopotámiában

Simkó Krisztián

A szimbolikus gondolkodás számára a világ nemcsak „élő”, hanem „nyitott” is: egy tárgy sosem pusztán önmaga (mint a mai tudatban), hanem egyszersmind valami másnak, az illető tárgy létsíkját meghaladó valóságnak jele vagy hordozója.

Mircea Eliade<sup>1</sup>

## 1. Változások az ember és az anyag viszonyában

A mindenkori ember kultúrájának sajátosságai határozzák meg azt, ahogyan az általa ismert világ különböző jelenségeit értelmezi és rendszerbe foglalja. A ma emberének világképét elsősorban az empirikus kutatásokon alapuló tudományok alakítják, melyek mindennek meghatározott helyet keresnek a világban. A világ számos jelensége közül a jelen dolgozat témáját képző élettelen anyag síkján maradvá kijelenthetjük, hogy e kutatások nyomán nagyjából két és fél évszázad alatt egy olyan egzakt rendszer jött létre, melyben a különböző ásványok, kőzetek és fémek helyét elsősorban létrejöttük módja és alkati sajátosságaik (kristályszerkezetük) határozzák meg. Az anyagot az objektív vizsgálat tárgyának tekintő természettudományok 18. századi térnyerését megelőzően azonban az embernek az anyaghoz fűződő viszonyát nem feltétlenül az empiria alakította, hanem a kívülálló számára esetenként nehezen érthető képzetársítások, összetett szimbolikus elképzelések befolyásolták, melyek – Eliade dolgozatunk mottójául választott megállapítását követve – önmagukon túlmutató jelentőséget biztosítottak az ásványoknak, fémeknek és köveknek.<sup>2</sup>

Eliade nagyszámú példán keresztül mutatja be az ember és az anyag kapcsolatának alakulását a modern természettudományok elterjedését megelőző korban. A szerző számos fontos megállapítása közül témánk szempontjából kettő bír jelentőséggel, melyek azt támasztják alá, hogy az általa tárgyalt alkimista elképzelések egy része a megelőző korok szellemi világában gyökerezik.<sup>3</sup> Az első megállapítás az anyag életciklusára vonatkozik: az alkímia felfogása szerint a fémek a Föld mélyében megszületnek, majd egy hosszú fejlődési folyamat során arannyá érnek. Ez a gondolat egyfelől az aranyaknak a tökéletesség szimbólumaként történő meghatározásán alapult, másfelől pedig az arany általi megfiatalodás lehetőségének feltételezéséhez vezetett.<sup>4</sup> E komplex, több forrásból táplálkozó és több irányba szerteágazó eszme részletesebb tárgyalása nélkül itt csupán azt jegyezzük meg, hogy az aranyaknak a tökéletesség szimbólumaként történő értelmezése vezethetett el ahhoz az elgondoláshoz, hogy ebben az anyagban benne rejlik a megfiatalodás előidézéséhez szükséges erő. Mint később a hematit példáján keresztül látni fogjuk, az anyag immanens ereje, mely képessé teszi meghatározott feladatok ellátására, a kövekről alkotott mezopotámiai elképzeléseknek is egyik központi eleme.

Eliade második, témánk szempontjából fontos megállapítása szerint az alkimista tevékenységével elsősorban ugyan az anyagra koncentrált, de metafizikai síkon az anyag „javításával” saját lényét is formálta.<sup>5</sup> E szintén az ókor szellemi világában gyökerező gondolatot a világ jelenségeinek eltérő megítélése hívta életre: míg a ma embere számára e jelenségek mögött személytelen törvényszerűségek által irányított folyamatok állnak, addig a természettudományok korát megelőzően az ember a világ különböző jelenségeiben egy, az övéhez hasonló élettel átitatott cselekvőt látott, melylyel dinamikus kapcsolatot ápol. Henri Frankfort találó megállapítását idézve:

„Az archaikus elme nem tudja [a mienkhez hasonló] mértékben kivonni magát az érzékelhető valóság [hatása alól]. Sőt mi több, a mi elképzeléseink nem is elégténék ki, mert ő az okok keresése során nem a »Hogyan?«-ra, hanem a »Ki?«-re



figyel. Mivel az érzékelhető világ egy, az emberrel folyamatosan szembetalálkozó »Te«, [az archaikus elme] nem arra számít, hogy folyamatokat irányító, személytelen törvényszerűségekre bukkan.<sup>76</sup>

A természet ily módon történő értelmezése vezetett el ahhoz, hogy az ember az őt körülvevő világ jelenségeit önmagához mérte és olyan fogalmakkal ruházta fel, melyeket saját magára alkalmazott. Erre találunk példát abban a már korábban említett elképzelésben, miszerint a fémek megszületnek és arannyá fejlődnek, mindemellett az anyag nemiséggel történő felruházása is ebben a kontextusban nyer értelmet.

A természettudományok térnyerését megelőző kor emberének a természet valódi jellegéről született koncepciója nagymértékben meghatározta az anyaghoz fűződő viszonyát. Röviden bemutattuk, hogyan tükrözi vissza e koncepciót két alkimista elképzelés, melyek az alkímiát megelőző kor szellemi világában gyökereznek. A továbbiakban azt vizsgáljuk, hogyan jut kifejezésre a mezopotámiai szövegekben az anyag születésébe, fejlődésébe, nemiségébe és immanens erejébe vetett hit.

## 2. A kövekről alkotott mezopotámiai elképzelések

A Mezopotámiából származó ékírásos szövegek nagyszámban tartalmaznak anyagneveket, melyek a leírásukhoz használt determinatívumok segítségével különböző csoportokba sorolhatók.<sup>7</sup> Vizsgálatunk a na<sub>4</sub> (*abnu*) determinatívummal jelzett anyagok csoportjára koncentrál, amelybe elsősorban a kövek tartoznak. A kövek Mezopotámiában játszott szerepének beható tanulmányozását nagyszámú forrás teszi lehetővé. Ezek egyik legfontosabb képviselője egy sumer irodalmi szöveg, mely kezdősora után *Lugale* („király”) néven ismert a szakirodalomban.<sup>8</sup> A szöveg Ninurta, a háború istenének az Asakku<sup>9</sup> néven ismert démon ellen vívott harcát meséli el. Azonban a harc előzményeinek, menetének, majd végkifejletének epikus formában történő elbeszélése mellett e szöveg a kövek aitológiai mítosza is egyben, melyben létrejöttük mikéntjére, Mezopotámiában elfoglalt helyükre és szimbolikus szerepükre találunk nagyszámban utalást. Vizsgálatunk középpontjában ezért a *Lugale-eposz* áll, melynek tárgyalása mellett néhány kapcsolódó forrás bemutatására is sor kerül. Először a kövek emberi tulajdonságokkal történő felruházásának mezopotámiai szokását tárgyaljuk, ezt követően pedig a hematit példáján keresztül mutatjuk be, milyen elképzelések születtek az anyag emberi sorsot befolyásoló természetéről.

### 2.1.1. A kövek születéséről

A bevezetőben tárgyalt alkímiai elképzelések szerint a fémek az anyaméhként azonosított földben születnek meg és fejlődnek. A *Lugale-eposz* hasonló gondolatokat tartalmaz a kövekkel kapcsolatban, melyek létrejöttéért a mezopotámiai ember a „Ki cselekszik?” szemléletmódot követve egy természetfeletti erőt tett felelőssé. A szöveg közvetlenül a kövek létrejöttének leírását megelőzően Asakku születéséről beszél, mintegy párhuzamot állítva e két folyamat között:<sup>10</sup>

(Az isteni fegyver, Šarur, eképpen szólt Ninurtához)

<sup>26</sup>Ő, királyom! Az Ég párosodott a zöld Földdel;

<sup>27</sup>Majd világra hozta, ő Ninurta, Asakku a félelmet nem ismerő hóst;

<sup>28</sup>A gyermeket, akit nem ültetett (a térdére) a dajka, a tej erejét (mégis) magába szívta.

<sup>29</sup>Ő, királyom! Ő az apját nem ismerő árva, a hegyiség gyilkosa;

<sup>30</sup>A fiatal férfi, aki verítékből<sup>11</sup> jött elő, (s) kinek arca szégyen nélkül való.

<sup>31</sup>Ő, Ninurta! Ő egy félelmet keltő férfi, a (saját) alakjának örvendő.

<sup>32</sup>Ő, hősöm! Ő a vad bika, (akivel) szembe kell szállnom.<sup>12</sup>

<sup>33</sup>Ő, királyom, aki visszatérve városába, anyjával (jót) cselekszik!

<sup>34</sup>Ő (=Asakku) utódokat teremtett a hegyek között,<sup>13</sup> magját ott mindenfelé szétszórta.

<sup>35</sup>Majd űk (=az utódok) királyuknak egyöntetűen a „nővény-követ” nevezték,

<sup>36</sup>(Aki), mint egy hatalmas bika, szarvát emelgeti közöttük.

<sup>37</sup>A šu-u kő, a sağ-kal kő, a diorit, az ú-si-um,<sup>14</sup> a hematit,

<sup>38</sup>(És) a hős alabástrom, ezek a hősök fosztogatják a városokat.

Az idézett szöveghely először Asakku születését, majd fejlődésének különböző szakaszait – csecsemőkor, gyerekkor, serdülőkor és felnőttkor – írja le.<sup>15</sup> Ezt követően egy közbevetett megjegyzést olvashatunk, mely arra hívja fel a figyelmet, hogy Šarur csatába akar indulni a démon ellen. A szöveg csak ezután tér rá Asakku következő életszakaszának tárgyalására, melyben megteremti utódait, a köveket. Az itt olvasható leírásból kiderül, hogy a kövek létrejöttét az emberi megtermékenyüléshez hasonlóan egy nemző és egy megtermékenyülő fél közreműködésének eredményeként képzelték el: ebben az esetben a nemző félként Asakku jelenik meg, akinek szétszórta magjait a nő szerepét játszó hegyek magukba fogadják. Tágabb értelemben véve tehát egy nemi aktusról van itt szó, melynek eredményeként megszületnek a hegyvidékeken nagyszámban és változatos formában fellelhető kövek (1. kép).

### 2.1.2. A kövek fejlődéséről és társadalmáról

A kövek nemcsak fogantatásukban hasonlítottak az emberre. Az imént idézett szöveghely fennmaradó részéből kiderül, hogy először, az emberekhez hasonlóan, egy király kerül föléjük az ún. „nővény-kő” személyében, majd nemzőjük példáját követve a városok fosztogatásába kezdenek. Érdemes megjegyezni, hogy a hatalom szimbólumaként jelenik meg a „nővény-kő” Lipit-Ištar egyik himnuszában, melyben – talán a *Lugale-eposz* itt tárgyalt szakaszára utalva – a következőképpen beszél magáról az uralkodó:

Én vagyok a mindent átfűrő „nővény-kő”, aki kiemelkedett az emberek közül!<sup>16</sup>

Lipit-Ištaréhoz hasonló gondolattal találkozunk továbbá Aššur-ah-iddina, újjaszír uralkodó egyik feliratában, aki így beszél az Aššur isten szobrához kiosztott megmunkálatlan alapanyagokról:

(A kézműveseknek kiosztottam) vörös aranyat, a hegy porát, melyet még senki nem öntött művészi formába; (és) féldrágaköveket, melyeket még nem igazított le a „növény-kő”.<sup>17</sup>

Látható tehát, hogy a korabeli ember a kövek társadalmát a sajátjához hasonlóan képzelte el, melyben egy kő leigázhatta a többi, és királyként az átlagosnál nagyobb hatalommal rendelkezhetett. Ezen a ponton értelemszerűen vetődik fel a kérdés: miért pont a „növény-kő” jelenik meg ebben a szerepben?

Erre a kérdésre a *Lugale-eposz* egy későbbi szövegrészében találjuk meg a választ, amely egyben az anyag továbbfejlődésébe vetett mezopotámiai hit meglétét is alátámasztja.<sup>18</sup> Miután Ninurta győzedelmeskedik Asakku felett, a jól ismert mezopotámiai mintát követve, meghatározza a démon által teremtett kövek *šimtu*-ját. Az akkád kifejezés mögött meghúzódó összetett elképzelés, amelyet Francesca Rochberg az (isteni) rendelet általi meghatározottságba vetett hitként fogalmazott meg,<sup>19</sup> a *Lugale-eposz* esetén az egyes kőfajtákra jellemző funkciók és feladatok kiosztásában nyilvánul meg. A természet felett álló erők tehát nemcsak a kövek születésében, hanem fejlődésében is szerephez jutnak. Fejlődésükért azonban immár Ninurta isten felelős, aki a már élő, ámde funkciókkal és sajátosságokkal nem rendelkező anyaghoz személyiségeket rendel.<sup>20</sup> A funkciók és feladatok kiosztása értelemszerűen a kövek királyaként és leigázójaként megjelenő „növény-kővel” kezdődik.

(Ninurta eképpen beszél a „növény-kőhöz”)

<sup>423</sup>Ó, nagyerejű fiatal férfi! Te vagy a kimagasló termet birtokosa. Osszák alakod darabokra!

<sup>424</sup>Morzsolj össze téged egy oroszlán, a saját erejében bízó!

<sup>425</sup>Ó, erőt birtokló! Fogadjon magába téged az ön!

<sup>426</sup>Ó, fiatal harcos, „növény-kő”! Hordjanak halomba téged testvéreid, mint a lisztet!

<sup>427</sup>Utódaidra emeld kezed! Tetemükbe fogad mélyeszd!

<sup>428</sup>Te fiatal férfi vagy, kiáltásod jöjjön létre, csiszolj (és) abbamaradjon!<sup>21</sup>

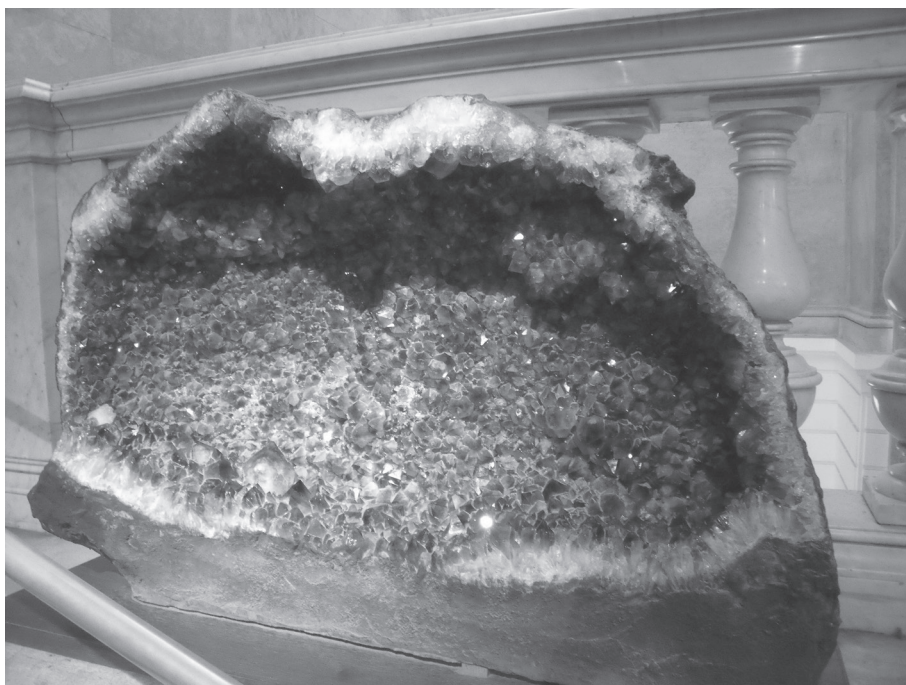
<sup>429</sup>Úgy helyezd el (utódaid) darabjait, ahogy a sokak által megölt nagy biká(é)t (szokás)!

<sup>432</sup>Én vagyok az úr. Nevezzenek téged „Aki a karneolt össze-zúzza” néven!

<sup>433</sup>Mostantól ez a Ninurta által szabott sors:

<sup>434</sup>Mától fogva a „növény-kő” érintésekor (és) a karneol fúrásakor így legyen!

A szöveghelyből egyértelműen kitűnik, hogy habár a „növény-kő” először kimagasló termettel rendelkezett, végül mégis a liszthez hasonló, porrá zúzott formában került felhasználásra.



1. kép. Ametiszt-csoportosulás egy, a bazaltlávában rekedt gázok és vízgőz által kialakított üregben. Naturhistorisches Museum, Bécs (a szerző felvétele).

Vajon valamely ehhez hasonló látvány alakította a hegységben született kövek gondolatát?

Főként ez az utalás vezette a szöveghelyet elemző Wolfgang Heimpelt<sup>22</sup> a megállapításra, miszerint a „növény-kő” a csiszolókövel azonosítható (2. kép).<sup>23</sup> A szerepre, melyet ez a finomszemcsés anyag a kövek fúrásában és faragásában játszott, az eposz több sorából következtethetünk. Egyértelműen a kömegmunkálás szerepköre jelenik meg a „növény-kőnek” a karneol összezúzójaként és megfúrójaként történő meghatározásában, de ugyanebben a kontextusban nyernek értelmet azok a sorok is, melyek az utódokról beszélnek. Az anyag emberi tulajdonságokkal történő felruházásának egy újabb, ámbar elszigetelt példaként megállapítható, hogy az utódok alatt a szöveg minden bizonnyal más köveket ért, melyeket a „növény-kő” az elejtett vad porciókra osztásához hasonlóan darabol fel, és amelyek tetemébe a fogát mélyeszti. Az utóbbi képben minden valószínűség szerint annak a jelenségnek a leírását érjük tetten, mikor a finom csiszolóköszemcsék a dörzsölés során a faragásra váró kő felületébe marnak. Ebben az esetben az utódok teteme vonatkozik a kövek testére, a „növény-kő” fogai pedig a kövek testébe maró csiszolóköszemcsékre. Végezetül ehhez társul a 428. sorban megjelenő kiáltás, amely a különböző felszínek összedörzsölődésekor keletkező hanggal lehet azonos, a 425. sorban szereplő ön pedig a mai csiszolópapír őseként funkcionálhatott, ha felületébe csiszolóköszemcséket nyomtak.<sup>24</sup>

A *Lugale-eposz* releváns szövegrészéből kitűnik tehát, hogy a „növény-kő” azért jelenik meg a hatalom szimbólumaként több szövegben, mert csiszolóköként használva komoly hatással volt más kövekre.<sup>25</sup> Ő volt az egyetlen, akinek hatalmában állt formálni, alakítani őket, mely tevékenység végeztével a megmunkált kő képessé vált a neki szánt funkció ellátására. Mivel tőle függött a faragás kimenetele, így a puszta alakformálás mellett közvetett módon szerepet játszott abban is, hogy



milyen sikerrel voltak képesek ellátni a használati tárgyakká faragott kövek a feladataikat, vagyis betölteni a Ninurta által megszabott sorsukat.

### 2.1.3. A kövek nemiségéről

Ezidáig azokat a mezopotámiai elképzeléseket tárgyaltuk, melyek a kövek születését, fejlődését, valamint társadalmi rendszerét érintették. Az anyag emberi tulajdonságokkal való felruházása azonban leginkább a világ jelenségeinek nemek szerinti osztályozásában jut kifejezésre, mellyel kapcsolatban Eliade így fogalmaz:

„(...) olyan, »minősítő« morfológiai osztályozásról van szó, amely a világgal való misztikus összetartozás tapasztalatát fejezi ki (...) Szó sincs korrekt, »objektív«, »tudományos« megfigyelésekről: az ember átértékeli a környező világot, az élet, az antropokozmikus sors, vagyis a nemiség, a termékenység, a halál és az újjászületés fogalmát alkalmazza rá.”<sup>26</sup>

A kövek nemek szerinti osztályozása megfigyelhető a világ számos pontján, különböző kulturális szinteken. E megállapítását Eliade elsősorban Kínából, Indiából, a Közel-Keletről, valamint Afrikából vett példákkal támasztja alá,<sup>27</sup> azonban megállapítható, hogy ez az osztályozási rendszer jelenik meg Plinius gemmákról írt 37. könyvében is, melyben a szerző a *diphyes*, a rubin, a *sandastros*, a zafir, a lazúrkő, és a karneol<sup>28</sup> hím- és nőnemű változatai között, főként a szín és a fényerő alapján tesz különbséget: mindig az erősebben fénylő, vagy sötétebb színű darabokat tekintve hímneműnek. Érdekes megjegyezni továbbá, hogy a karneol és a lazúrkő hím- és nőnemű változatait Plinius előtt Theophrastos is hasonló szempontok alapján különböztette meg: amíg a hímnemű karneol és lazúrkő

sötétebb, addig a nőnemű változatok világosabb vörös, illetve kék színűek.<sup>29</sup>

Habár a kövek nemek szerinti osztályozása tetten érhető Mezopotámiában,<sup>30</sup> a kapcsolódó források segítségével nem határozható meg, hogy pontosan milyen szempontok játszottak szerepet a férfi és női változatok megkülönböztetésében.<sup>31</sup> A *Lugale-eposz* például a következő, nyelvtanilag nehezen értelmezhető kijelentést teszi a féldrágakövekkel foglalkozó szövegrészében:

<sup>531</sup>*Királyom a du<sub>8</sub>-ši-a köhöz állt;*

<sup>532</sup>*Ő az achátra, a karneolra és a lazúrkőre kiáltott;*

<sup>533</sup>*A kalcedónnak, a ša-ba, a hu-rí-zu (és) mar-ha-li kőnek, a gazi-karneolnak,*

<sup>534</sup>*Az e-gi-zag-ga, a gi-rín-hi-li-ba (és) an-zú-gul-me kőnek (valamint) a szardonixnek*

<sup>535</sup>*A bőrtömlő szájánál az úr;<sup>32</sup>*

<sup>536</sup>*Ninurta, Enlil fia, megszabja a sorsát:*

<sup>537</sup>*Miért mész el? Férfiként (és) nőként (vagytok) megteremtve, és mindaz, ami olyan, mint te, az én helyemhez (tartozik)!*

A szöveghely tehát a féldrágakövek számára rendelt sors leírását rögtön annak megállapításával kezdi, hogy e köveknek férfi és női változatai egyaránt elhagynák Ninurtát, hogy visszatérjenek a hegyekbe, azonban az isten rájuk parancsol: a kövek mostantól öhozzá, az ő „helyéhez” (ki-ġu<sub>10</sub>-šè), taroznak. Hasonló megkülönböztést találunk az ún. amulettkő-listákban,<sup>33</sup> melyek következetesen különbséget tesznek egyes kövek férfi (nita) és női (munus) változatai között.<sup>34</sup> Annak meghatározását azonban, hogy milyen szempontok játszottak szerepet e megkülönböztetésben, hosszabb leírás hiányában e források sem teszik lehetővé. Rendelkezésünkre áll viszont egy óbabiloni korból származó születési ráolvasás, amely a kövek nemi jelleggel való felruházását befolyásoló összetett szempontrendszernek legalább egy elemére rámutat. A szövegben a várandós asszony egy csónakhoz hasonlítva jelenik meg, amely a mezopotámiai ember által legértékesebbnek tartott javakkal van teli. Így nem meglepő, hogy a karneol és a lazúrkő is megjelenik a felsorolásban, melyekkel kapcsolatban a következő kijelentést teszi a szöveg:

*(A várandós asszony), mint a karneolt és lazúrkövet (szállító) csónak, karneollal és lazúrkővel van teli. Azt azonban nem tudja, vajon karneol-e (a gyermek); nem tudja, vajon lazúrkő-e (a gyermek).<sup>35</sup>*

A karneol és a lazúrkő értelemszerűen a születendő gyermek nemét szimbolizálja e szöveghelyen. Minden bizonnyal az akkád nyelvben nőnemű főnévként megjelenő karneol (*sāmtu*) a leány-, a hímnemű lazúrkő (*uqnū*) pedig a fiúgyermekre vonatkozott.<sup>36</sup> Ezt a megál-



2. kép. Korundum (csiszolókö) bánya Naxoson, amelyre már Plinius is a csiszolókö származási helyeként utal (NH XXXVI. 10) (W. Scharlau: „Der Schmirgel von Naxos”, Abb. 6 [http://www.scharlau-online.de/DOKS/Schmirgel.pdf] nyomán)



lapítást látszanak alátámasztani továbbá a Béatrice André-Salvini által tárgyalt további szimbolikus elképzelések, melyek e két kőfajtahoz kapcsolódtak: amíg a férfi isteneket gyakran a „lazúrkő szakállú” jelzővel illetik a szövegek, addig a karneolt a nők havi vérzésével hozták összefüggésbe.<sup>37</sup> Így látható, hogy a kövek jelen születési ráolvasás mellett máshol is nemekhez rendelődtek, a kék színű lazúrkő a férfi, a vörös színű karneol pedig a női nemet testesítve meg. Úgy tűnik tehát, hogy a klasszikus forrásokból ismert szempontoktól eltérően e két kőfajta esetében az alapszín határozta meg a nemi hovatartozást.<sup>38</sup> Meg kell jegyeznünk azonban, hogy a születési ráolvasással kapcsolatban elmondottak a kövek nemisége mögött meghúzódó összetett szempontrendszernek csupán egyetlen elemére világítanak rá, amely nem nyújt biztos támpontot a *Lugale-eposz* idézett szöveghelyének értelmezéséhez, és arra a tényre sem ad magyarázatot, miszerint az imént említett amulettkő-listák következetesen különbséget tesznek bizonyos kövek férfi és női változatai között.

## 2.2. A kövek immanens erejéről

A kövek emberi tulajdonságokkal való felruházásában csupán részben tükröződik vissza az az összetett eszmerendszer, amely meghatározta az anyag és az ember viszonyát a modern természettudományok 18. századi térnyerését megelőzően. További példát e rendszer összetettségére abban az ókorig visszanyúló gondolatban találunk, miszerint az anyag immanens ereje hatására képes emberfeletti feladatok ellátására, akár az emberi sors befolyásolására. A bevezetőben láttuk, hogyan jut kifejezésre e gondolat az alkímisták elképzeléseiben, akik a tökéletesség szimbólumának tekintett aranyról úgy tartották, hogy örök életet biztosít. Ilyen<sup>39</sup> és ehhez hasonló elképzelésekre az ékírásos szövegek is gyakran utalnak, ezzel bizonyítva, hogy az anyag a saját fizikai valóján túlmutató jelentőséggel rendelkező Mezopotámiában. E megállapítás alátámasztására példaként a hematithoz kapcsolódó szimbolikus elképzeléseket mutatjuk be.

Eltekintve attól, hogy a pecséthengerek leggyakoribb alapanyagaként szolgált a Kr. e. 2. évezred első felében,<sup>40</sup> a hematitből elsősorban az arany és ezüst mérésére szolgáló súlyokat készítették Mezopotámiában. A kő e funkciója többek között immanens erejének korabeli meghatározásából következett, amelyről a *Lugale-eposz* a következőképpen szól:

(Ninurta eképpen beszél a hematithoz)

<sup>500</sup>Ó, jámbor fiatal, a fényt kifelé irányító!

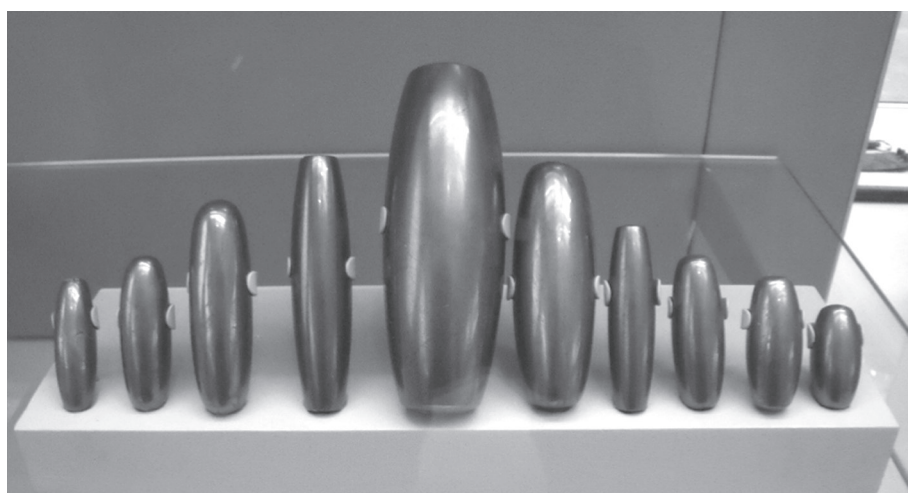
<sup>505</sup>Vállalj hivatalt az országban!

<sup>506</sup>Šamaš hivatala legyen a lény(eg)ed,

<sup>507</sup>(Mellyel), mint egy bíró, rendet tartasz az országban.

<sup>508</sup>A mindentudó kézműves számára,

<sup>509</sup>Mint az arany, legyél oly értékes!



3. kép. Hematit súlykészlet az óbabilóni korszakból.  
British Museum, London (a szerző felvétele)

E szöveghelyen együtt jelennek meg azok a hematithoz kapcsolódó elképzelések, melyeket más szövegek külön-külön hoznak kapcsolatba a kővel. Šamaš, az igazság istenének köveként említi például egy, sajnos rossz állapotban fennmaradt ráolvasás következő sora:

*Ráolvasás: Ó, ka-gi-na, ó, šadānu,<sup>41</sup> akit Šamaš, a [fel-séges?] bíró szeret!<sup>42</sup>*

Továbbá, Šamaš és az igazságosság kontextusában jelenik meg a kövek külső megjelenésével és orvosi-mágikus jelentőségével foglalkozó *Abnu šikinšu* lista egyik kéziratában:

*„Megragadó” hematit<sup>43</sup> a neve a kőnek, melynek fekete (felszínén) halványpiros foltok láthatók. Az igazság kőve: aki ezt viseli, csak igazat beszélhet. Mindenről, ami a száját elhagyja, (legyen az) igazság vagy hazugság, Šamašnak fog számot adni; csak az istenfélő ember viselheti.<sup>44</sup>*

Hogy miért a hematit jelenik meg Šamaš és az igazság köveként Mezopotámiában, nem tudjuk biztosan. Azonban az eposz 500. sora alapján valószínűsíthető, hogy a kő fényvisszaverő képessége hívta életre ezt a gondolatot. A jól megcsiszolt hematit felülete szinte szikrázva tükrözi vissza a napsugarakat, melyek a mezopotámiai felfogás szerint szintén Šamaš fennhatósága alá tartoztak, aki egyben volt a Nap és az igazság istene (3. kép). Úgy tűnik tehát, hogy egy egyszerű asszociációból táplálkozott az itt tárgyalt gondolat: a kőnek, amely képes Šamaš fényének visszaverésére, lényegi részében (sumer: me)<sup>45</sup> foglaltatik az isten egyik szerepének betöltéséhez szükséges potencia.

Amíg az iménti két forrás a hematit igazsághoz fűződő szoros viszonyát tárgyalta, addig egy másik szöveg a *Lugale-eposz*hoz hasonlóan az arannyal hozza őt kapcsolatba:

*Az arany (tömegét) egy hematit súlykészlet segítségével ellenőrizték.<sup>46</sup>*

Valószínűsíthető, hogy a kontextus mind a *Lugale-eposz*, mind pedig e szöveg esetében ugyanaz, azonban az eposz 508. és

509. sorai burkolt formában fejezik ki azt. Eszerint a hematit valóban olyan értékes lehetett, mint az arany, mivel a belőle készült súllyal magának az aranynak a tömegét mérték. A kőfaragással foglalkozó szakembernek nagy gyakorlattal kellett rendelkeznie ahhoz, hogy pontos súlyokat készítsen, mivel a legapróbb eltérés a súly tömegében nagy veszteséget eredményezhetett. Ahogy Marvin Powell megjegyzi, a mezopotámiai precíziós mérlegek 3%-os pontatlanságot toleráltak, amely egy sékel (8.4 gramm) ezüst mérése esetén 0.252 gramm eltérést eredményezhetett. Ez a szám önmagában ugyan nem tűnik soknak, azonban, ahogy azt Hammurāpi törvénygyűjteményének idézett passzusa bizonyítja, nagyjából egy napi bérnek felelt meg az óbabilóni korszakban.<sup>47</sup>

*Ha egy awēlum (szabad ember) bérest bérel: az év elejétől az ötödik hónapig 6 šē'um (nagyjából 0.281 gramm) ezüstöt adjon egy napra, a hatodik hónaptól az év végéig 5 šē'um (nagyjából 0.234 gramm) ezüstöt adjon egy napra.*<sup>48</sup>

Jól látható tehát, milyen nagy szerepe volt a mérőszámnak Mezopotámiában. Alapanyagaként nem szolgálhatott akármilyen kő, csupán az, melyben benne rejtett a feladat ellátásához szükséges erő. A hematit esetében erre már a kő sumer névformája, a <sup>na4</sup>ka-gi-na is utal, amely szó szerint „az igaz szó (kőve)“-ként fordítható, és ugyanerre enged következtetni a szoros viszony, amely Šamašhoz és rajta keresztül az igazsághoz fűzte. Ez volt az a kő, amelyet súlyként elkészítve, belső lényegi része képessé tett arra, hogy az arany és ezüst tömegét minden körülmények közt pontosan mutassa, és ezáltal, mint egy bíró, az ország (gazdasági) rendjét biztosítsa.

Hogy milyen erősek voltak e hematithoz kapcsolódó mezopotámiai elképzelések, mi sem bizonyítja jobban, mint a tény, hogy még Plinius is említést tesz ezekről művének gemmákat tárgyaló, XXXVII. könyvében.<sup>49</sup>

*A hematit Etiópiában fordul elő elsősorban, de Arábiában és Afrikában is megtalálható, vérszínű; itt sem hagyhatom figyelmen kívül a mágusok hazugságainak leleplezésére tett ígéretemet. A babyloni Zacharias azokban a könyvekben, melyeket Mithridates királyhoz írt, a gemmáknak az emberi sorsot befolyásoló hatalmat tulajdonítva nem elégedett meg*

*azzal, hogy ez a gemma a szem és máj betegségeit gyógyítja, hanem ajánlotta még azok számára is, akik a királytól kérni akartak valamit. A pereskedők és bírák közé helyezte el, és azt is kijelentette, hogy a csatákban is használ elvézés ellen.*

### 3. Összegzés

E rövid áttekintés során a kövekhez kapcsolódó elképzeléseknek csupán néhány példáján keresztül mutattuk be, milyen nagy mértékben befolyásolta a szimbolikus gondolkodás az ember és az anyag közti viszony alakulását Mezopotámiában. Ez a gondolkodásmód azonban nemcsak a mezopotámiai ember sajátossága, hanem – amint azt a bevezetőben láttuk – egészen a modern természettudományok elterjedéséig hatással volt arra, ahogyan az ember az őt körülvevő világ jelenségeit felfogta. Eliade elsősorban az alkímiával kapcsolatban tárgyalja az anyag természetét érintő elképzeléseket, melyek közül a születés, a fejlődés, a nemiség és az immanens erő gondolatát többek között a jelen dolgozatban tárgyalt ékírásos szövegekig vezethetjük vissza. Itt mindenképpen meg kell jegyeznünk azonban, hogy célunk nem a mezopotámiai eszmék későbbi korokban való közvetlen továbbélésének bizonyítása volt. A mezopotámiai ember kövekről született elképzelései csupán kis részét képezték annak a nagy szellemi örökségnek, amelyből az alkímiában fellelhető elképzelések egy része táplálkozott.<sup>50</sup>

Végezetül fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy bár az itt tárgyalt ékírásos források a szimbolikus gondolkodás jelentőségét támasztják alá, a mezopotámiai ember mégsem volt híján azoknak az eredményeknek, melyek a tapasztalat objektív megítéléséből következtek. Ezt bizonyítja a nagyszámú üvegkészítéssel foglalkozó recept,<sup>51</sup> vagy a Kr. e. 1. évezred második felében született, egzakt számításokat tartalmazó matematikai-asztronómiai szövegek.<sup>52</sup> Eliade dolgozatunk mottójául választott megjegyzésére utalva mégis megállapítható azonban, hogy nemcsak önmagukban bírtak jelentőséggel ezek az eredmények, hanem a saját létsíkjukat meghaladó valóság jelei is voltak egyben, hiszen míg az üvegből készült gyöngyök gyakran a féldrágaköveket helyettesítették a orvosi-mágikus rítusokban, addig a matematikai-asztronómia az égi előjelek vizsgálatával állt kapcsolatban.

### Jegyzetek

- 1 Eliade 2004, 175. Habár jelen tanulmány szerzőjére nagy hatást gyakorolt Eliade *Kovácsok és alkímisták* című műve, a szerző tudatában van annak a nagyszámú kritikának, melyeket Eliade téziseivel és tudományos módszertanával kapcsolatban fogalmaztak meg. E kritikák összefoglalásához lásd Dudley 1977, továbbá Voss 1986 rövid áttekintését.
- 2 Vö. Joseph 2006, 221–223.
- 3 Eliade alkímiával kapcsolatban kifejtett téziseinek áttekintéséhez lásd Călian 2010.
- 4 Eliade 2004, 66: „Az arany »nemessége« tehát az »érettségéből« származik: a többi fém azért »közönséges«, mert még »nyers«, »éretlen«. Márpedig a természetnek az a célja, hogy bevégezze, a végső »érettség« fokára juttassa az ásványi világot. A fémek arany-nyá való »természetes« átalakulása meg van írva a sorsukban. (...)

az arany spirituális szimbolikát hordoz (>az arany a halhatatlanság« – írják több helyen is az indiai szövegek) (...).”

- 5 Eliade 2004, 196–198.
- 6 Frankfort–Groenewegen–Frankfort–Wilson–Jacobsen–Irwin 1977, 15 (a szerző fordítása).
- 7 Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a kövek mellett más anyagok is jelentőséghez jutottak a szimbolikus gondolkodásban. Ebben az összefüggésben nyer értelmet például az öregember megfiatalítására (*šibu iššahir amēlu*) képes *šammu niqittu* („növény fáradtság [ellen]”) nevű fű (*Gilgameš-eposz* XI. 278–307; George 2003, 720–723), továbbá a sumer irodalmi szövegekben előforduló „élet növénye” (ú *nam-til-la*) néven ismert anyag, illetve ennek akkád megfelelője: a „szülés növénye” (*aban alādi*). A sumer ú *nam-til-la* és az akkád *aban alādi* kapcsolatához lásd Selz 2013, 63.

- 8 A szöveget feldolgozta van Dijk 1983 és Seminara 2001.
- 9 Az Asakku démonnak a *Lugale-eposz*-ban játszott szerepéhez lásd Jacobsen 1987, 237, 8. jegyzet; Jacobsen 1988; Foster 2000; Bácskay 2013.
- 10 A *Lugale-eposz*-ból vett szövegrészek fordításai minden esetben az egy nyelvű sumer kéziratokon alapulnak. Amennyiben nincs külön megemlítve, a sumer és az akkád nyelvű szövegeket eredetiből a szerző fordította. A Theophrastostól vett szöveghelyek fordításaihoz minden esetben Caley–Richards (1956) szövegkiadása szolgált; Pliniushoz minden esetben lásd Gábli 2004.
- 11 A sor fordításánál Geller 1985, 216–127 megjegyzéseit követjük. Hasonló összefüggésben tárgyalta továbbá Seminara 2001, 228–229, aki szerint az e sorban olvasható „veríték” (ir = zu’u), illetve az ő meghatározásában „ürülék” (ir = zu’u) kifejezés negatív értelemben utalt az Asakku létrehozó magra. A sor eltérő fordításához lásd Jacobsen 1987, 238: „a young brave, come out of the insubordinates, impudent of eye”.
- 12 Szó szerinti fordításban: „én az oldalam(mal) akarok (a bikának) nekitámaszkodni”. Ebben a sorban Šarur, az isteni fegyver valószínűleg egy hasonlat segítségével helyezi kilátásba az Asakku ellen vívandó harcot: a démon egy megvadult bika, aki ellen úgy lehet a legsikeresebben fellépni, ha az ember nem közvetlenül szemből, hanem oldalról közelíti meg. A sort hasonlóképp fordította Jacobsen 1987, 238 és Rubio 1999, 197; eltérő, a legtöbb esetben minden bizonnyal a kétnyelvű (sumer–akkád) kéziratokra támaszkodó értelmezésekhez lásd van Dijk 1983, 55 („Mon Héros, toi(!) qui es comme un taureau, je veux me mettre de (ton) côté”); Bottéro–Kramer 1989, 341 („Mais moi, ô champion pareil à un taureau, Je suis de ton bord”); Black–Cunningham–Robson–Zólyomi 2004, 165 („My hero, you who are like a bull, I will take my stand beside you”); Seminara 2001, 54 („Mio eroe, voglio congiungere il mio fianco (al tuo) come (se fossi) un bue”). Az utolsóként idézett szerző a fordításához fűzött kommentárjában megjegyzi, hogy az e sorban szereplő összehasonlításban az egymás oldalán harcoló Šarur és Ninurta képe összekapcsolódhatott a járomba fogott ökrök képével, melyek gyakran oldalukat egymásnak vetve húzzák az igát (Seminara 2001, 230).
- 13 A mondatrész eltérő értelmezéséhez lásd Seminara 2001, 231, aki a ša-ba1 összetett sumer igét „utódot létrehozni” (lásd PSD s.v. ša, ba1) jelentés helyett „megváltoztatni (valaki) kedvét/hangulatát” értelemben fogta fel.
- 14 Más forrásból nem ismert kifejezés, mely a *Lugale-eposz* kétnyelvű kézírataiban <sup>na4</sup>uz formában tűnik fel. Mivel a szöveghelyen megjelenő többi kőnévtől eltérően a <sup>na4</sup>ú-si-um<sup>na4</sup>uz nem kerül szóba a *Lugale-eposz* későbbi szövegrészeiben, feltételezhető, hogy esetében nem egy önálló kőnévről, hanem egy kiejtési glosszáról van szó, amely az előtte álló KAL jel es i („diorit”) olvasatára hívja fel a figyelmet (lásd van Dijk 1983, 40).
- 15 Vö. Seminara 2001, 229–230.
- 16 *Lipit-Ištar* A 87. sor. A szöveget kiadta Römer 1965, 19–39, 67–69; az idézett sor bővebb tárgyalásához lásd Simkó 2013a.
- 17 *Aššur-Babilon* A hátoldal 30–31. sor. A szöveghelyet feldolgozta Borger 1956, 58; Leichty 2011, 108.
- 18 Itt érdemes megjegyezni, hogy más formában ugyan, de az anyag átalakulására, illetve fejlődésére később Theophrastos is utal a *smaragdós* és *iaspis* kővel kapcsolatban: „Azt mondják, Cipruson egyszer találtak egy követ, amelynek az egyik fele *smaragdós*, a másik fele *iaspis* volt, mintha még nem vált volna teljesen vízből kővé” (*A kövekről* §27, Böröczki Tamás fordítása). A szöveghelyet idézi Plinius: *NH* XXXVII. 75 (lásd Caley–Richards 1956, 108).
- 19 Rochberg 1999, 58. A szerző recenziójában egy olyan könyvet tárgyal (Lawson 1994), mely Kr. e. 1. évezredi forrásokra támaszkodva igyekszik meghatározni a *šimtu* („sors”) koncepcióját.
- 20 Azonban lásd Postgate 1997, 214: „It is not easy to decide if the poem envisages the acts of blessing (nam ... tar) or cursing as constitutive acts by which Ninurta first assigned the different properties to the different stones, or if they were conceived of as already possessing their properties, so that Ninurta was only prescribing their function in the future world order.”
- 21 A sor fordításához lásd Heimpel–Gorelick–Gwinnett 1988, 196 és 197, 5. jegyzet. Eltérő értelmezést javasol Geller 1985, 218: „when your shout has indeed occurred, or has been given, may it be ended”. A Geller által javasolt fordítás mellett érvel Seminara 2001, 325.
- 22 Heimpel–Gorelick–Gwinnett 1988, 195–198. A szöveghelyet később tárgyalta Simkó 2013b, 25–26. A szöveghely elemzésénél Heimpel megállapításait követjük.
- 23 Heimpel–Gorelick–Gwinnett 1988, 199–200. A „növény-kő” csi-szolókőként történő meghatározásához lásd továbbá Durand 1983, 136, 41. jegyzet.
- 24 Heimpel–Gorelick–Gwinnett 1988, 200, 210.
- 25 A csiszolókö használatának régészeti szempontú tárgyalásához lásd Gwinnett–Gorelick 1987; Moorey 1994, 82, 108.
- 26 *Eliade* 2004, 40.
- 27 *Eliade* 2004, 40–52.
- 28 *NH* XXXVII. 57: „A diphyes kétféle, fehér és fekete, hím- és nőnemű, mivel a nemi szervek rajzolata különbözteti meg őket.” *NH* XXXVII. 25: „Ezen kívül minden fajta esetében hímneműnek nevezik az erősebbet, és nőneműnek a gyengébbet fénylőket.” *NH* XXXVII. 28: „A hímnemű erősen világít, és a közelébe tett tárgyakat is megvilágítja; azt mondják, hogy az indiaiak bizony a látást is gyengítik. A női természetű gemmáknak kellemesebb a lángja, és inkább fénylik, mint lángol.” *NH* XXXVII. 39: „Amelyik ezek közül sötétké, azt tartják hímneműnek.” *NH* XXXVII. 38: „Ezt a követ is hím- és nőneműekre osztják.” *NH* XXXVII. 31: „Ezek között is élénkebben ragyog a hímnemű, a nőneműnek gyengébb a fénye és zavarosabban csillog.”
- 29 *A kövekről* §§30–31: „A *sardion* (= karneol) egyik fajtáját ugyanis, amely áttetsző, de vörösebb színű, nőneműnek nevezik, a másikat pedig, amely ugyancsak áttetsző, de sötétebb színű, hímneműnek. A *lyngurion* (= borostyán?) esetében hasonló a helyzet, vagyis a nőnemű áttetszőbb és sárgásabb a másiknál. Ugyanígy a *kyanos* (= lazúrkő) egyik fajtáját is hímneműnek, a másikat meg nőneműnek mondják, lévén a hímnemű sötétebb.” (Böröczki Tamás fordítása.)
- 30 Lásd Reiner 1995, 34, 126–127.
- 31 Azonban lásd Bosson 1914, 73, aki szerint a megkülönböztetés alapjául a szín élénksége szolgált. Idézik *Eliade* 2004, 45, 29. jegyzet és Reiner 1995, 34, 139. jegyzet.
- 32 A sumer szöveg (en-e KA/zi <sup>kuš</sup>ummud-e) tárgyalásához lásd Geller 1985, 219. A szerző nem ért egyet van Dijk 1983, 120 megállapításával, miszerint a KA/zi(-)<sup>kuš</sup>ummud sumer kifejezés egy további kőfajtára utalna, helyette a <sup>kuš</sup>ummud „bőrtömlőként” történő értelmezése mellett érvel. Érdemes megjegyezni, hogy a bőrből készült vízestömlő valóban szerephez juthatott, amikor a készítésük során fényüket veszített féldrágakő gyöngyöket újra fényessé tették. Maurizio Tosi (1976–1980, 452) etnográfiai párhuzamok segítségével állapította meg, hogy az elkészült gyöngyök felületének kifényesítésében a bevezetett bőrszakok fontos szerepet játszottak: a gyöngyöket a zsákokba helyezték, majd a zsákokat kvarchomok időnkénti hozzáadásával néhány napon keresztül folyamatosan forgatták és dobálták, s ez idő alatt a gyöngyök felülete kifényesedett. Elképzelhető, hogy a *Lugale-eposz* jelen sorában erre az eljárásra találunk utalást: a bőr vízestömlő szájánál sorsukat elnyerő féldrágakövek képe a bőrzacskóba helyezett gyöngyöknek felel meg, melyek – ahogy arra pár sorral



- lejjebb (543) maga a *Lugale-eposz* is utal – felületük kifényesítése után különböző ékszerek részeként töltötték be sorsukat.
- 33 E korpusz beható vizsgálatához lásd Schuster-Brandis 2008. Magyarul lásd Simkó (megjelenés előtt).
- 34 Például a šu-u kő férfi (šu-u nita) és női (šu-u munus) változatait gyakran megkülönböztetik a szövegek; lásd Schuster-Brandis 2008, 448–449.
- 35 AUAM 73.3094 előoldal, 18–21. A szöveget feldolgozta Cohen 1976, 133–140. Hasonló, valamint párhuzamos szöveghelyekhez lásd van Dijk 1975, 66 (MLC 1207 = YOS 11, 85 előlap 7–9); Farber 1984, 314 (E 47.190 előlap 6); Civil 1974, 331 (11N-T3: 1–4, a szöveghely további tárgyalása: Cavigneaux 1987, 252–253); Wilcke 1973, 13 (4. szöveg előlap 7’); Veldhuis 1989, 241: i 9.
- 36 Farber 1984, 312, 6. jegyzet; Scurlock 1991, 144; Stol 2000, 62; Esztári 2013, 224. A lazúrkő bővebb tárgyalásához lásd továbbá Winter 1999.
- 37 André-Salvini 1999, 376–377.
- 38 Érdemes felhívni a figyelmet André-Salvini (1999, 384–385) megjegyzésére, miszerint az itt tárgyalt születési ráolvasáshoz hasonlóan a kövek alapszíne játszhatott szerepet annak az amulettként használt gyöngysornak az esetében, melyet Sîn, a Holdisten megbékítésére használtak. E gyöngysor egy világos (*ašpû*) és egy sötét színű (zú ge<sub>6</sub>) kőből állt, melyek a szerző véleménye szerint a teleholdat, valamint az újhóldat szimbolizálták. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy újabban André-Salvini elmélete ellen érvelt Schuster-Brandis 2008, 81, 253. jegyzet. További példát a kő alapszínének szimbolikus jelentőségére abban az egyedülálló szövegben találunk, amely kövekkel történő jóslást ír le (LKA 137). Ebben az esetben is egy világos (*gišnugallu*) és egy sötét (*šadānu*) színű követ használtak, amelyek a jövőre vonatkozó kérdésekre adott kedvező és kedvezőtlen válaszokkal állhattak kapcsolatban. A szöveghez lásd Horowitz–Hurowitz 1992; Finkel 1995; Schuster-Brandis 2008, 56.
- 39 Az ékírásos forrásokból ismert örök életet biztosító növény tárgyalásához lásd a 7. jegyzetet.
- 40 Moorey 1994, 75.
- 41 A ka-gi-na és *šadānu* kifejezések a hematit sumer és akkád névformáinak felelnek meg.
- 42 Rm 2, 160 előlap 20; a szöveghely feldolgozásához lásd Mullo-Weir 1929, 284.
- 43 A ka-gi-na dib-ba (= *šadānu šābitu*) Reiner 1995, 122 követve a magnetit jelölheti, amely kő megjelenésében olyannyira hasonlít a hematitra, hogy a rájuk használt kifejezéseket gyakran felcserélve használják a szövegek. Így például egy kacsza formájú magnetit súly felirata a tárgy alapanyagára ka-gi-na dib-ba helyett a hematitot jelentő ka-gi-na kifejezéssel utal (lásd George 1979, 134). A „megragadó” jelentésben álló dib-ba (*šābitu*) jelző valószínűleg a magnetit mágneses tulajdonságára utalt: a kő meg tudta ragadni a vasat. Érdekes, hogy amíg a magnetit/hematit csoport e tulajdonságára a *Lugale-eposz* egy későbbi szakasza az „élő hematit” kifejezéssel utal (ka-gi-na til-la; 512. sor), addig a klasszikus források által használt jelző a „lélegző mágneskő”. A „lélegző mágneskőről” magyarul lásd Bajnok 2013, 715–716 és Nagy 2013, 811.
- 44 *Abnu šikinšu* „E” kézirat 14’–17’. A szöveghelyet feldolgozta Schuster-Brandis 2008, 46–47.
- 45 *Lugale* 506.
- 46 Sanati-Müller 1990, 140. oldal, 90. szöveg, hátoldal 1–3. A szöveghelyet elemzi Veenhof 1991.
- 47 Powell 1979, 82–83.
- 48 Hammurāpi §273 (Dávid Antal fordításában); lásd Harmatta 2003, 157.
- 49 *NH XXXVII*. 60 (kiemelés S. K.); a szöveghelyet tárgyalja Dalley 1998, 48.
- 50 Ugyanakkor a konkrét alkimista technikáknak és ezáltal magának az alkimianak a mezopotámiai eredete mellett újabban meggyőzően érvelt Martelli–Rumor 2014.
- 51 Az üvegekészítéssel foglalkozó recepteket feldolgozta Oppenheim–Brill–Barag–von Saldern 1970.
- 52 A matematikai asztronómia kialakulását tárgyalta Britton 1993. Lásd továbbá Friberg 1987–1990; Hunger 2011.

## Bibliográfia

### Rövidítések

AUAM: Andrews University Archaeological Museum (Chicago).  
E: Otago Museum (Dunedin, New Zealand)  
LKA: Ebeling 1953.  
MLC: Morgen Library Collection (Yale University, New Haven)  
NH: Plinius: *Naturalis historia*  
N-T: Nippur-Texte (Chicago–Baghdad)  
PSD: *The Pennsylvanian Sumerian Dictionary* (<http://psd.museum.upenn.edu>)  
Rm: Rassam (British Museum, London)  
YOS 11: Yale Oriental Series (van Dijk – Goetze – Hussey 1985)

André-Salvini, Béatrice 1999. „L’idéologie des pierres en Mésopotamie”: A. Caubet (szerk.): *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, 373–401.

Bácskay András 2013. „Asakkû: Demon and Illness in Ancient Mesopotamia”: H. R. Jacobus – A. K. de Hemmer Gudme – P. Guillaume (szerk.): *Studies on Magic and Divination in the Biblical World*. Biblical Intersections 11. Piscataway, NJ, 1–9.

Bajnok Dániel 2013. „»Védj meg engem minden démontól« Görög nyelvű védővarázslatok papiruszon és fémlemezen”: Nagy Á. M.

(szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterraneumban. II. Hellas, Imperium Romanum, Az ókor után*. Budapest, 707–738.

Black, Jeremy – Cunningham, Graham – Robson, Eleanor – Zólyomi Gábor 2004. *The Literature of Ancient Sumer*. Oxford.

Borger, Rykle 1956. *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*. AfOB 9. Graz.

Bosson, Giustino 2014. *Les métaux et les pierres dans les inscriptions assyro-babyloniennes*. München.

Bottéro, Jean – Kramer, Samuel Noah 1989. *Lorsque les dieux faisaient l’homme: mythologie mésopotamienne*. Paris.

Britton, John P. 1993. „Scientific Astronomy in Pre-Seleucid Babylon”: H. D. Galter (szerk.): *Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens. Beiträge zum 3. Grazer Morgenländischen Symposium (23.–27. September 1991)*. GMS 3. Graz, 61–77.

Caley, Earle R. – Richards, John F. 1956. *Theophrastus on Stones. Introduction, Greek Text, English Translation, and Commentary*. Columbus, Ohio.

Călian, George-Florin 2010. „Alkimia Operativa and Alkimia Speculativa. Some Modern Controversies on the Historiography of Alchemy”: K. Szende – J. A. Rasson (szerk.): *Annual of Medieval Studies at CEU vol. 16*. Budapest, 166–190.

Cavigneaux, Antoine 1987. „Aux sources du Midrash: l’herméneutique babylonienne”: *Aula Orientalis* 5, 243–255.

- Civil, Miguel 1974. „Medical Commentaries from Nippur”: *Journal of Near Eastern Studies* 33, 329–338.
- Cohen, Mark 1976. „Literary Texts from the Andrews University Archaeological Museum”: *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 70, 129–144.
- Dalley, Stephanie 1998. *The Legacy of Mesopotamia*. Oxford.
- Dudley, Guilford III 1977. *Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics*. Philadelphia.
- Durand, Jean-Marie 1983. „Relectures d'ARMT VIII, II: ARMT VIII, 89 et le travail du métal à Mari”: *MARI. Annales de Recherches Interdisciplinaires* 2, 123–139.
- Ebeling, Erich 1953. *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*. Berlin.
- Eliade, Mircea 2004. *Kovácsok és alkimisták*. Ford. Vargyas Zoltán. Budapest (eredetileg: *Forgerons et alchimistes*. Paris, 1956).
- Esztári Réka 2013. „A hajó viszontagságos útja: részletek az assuri születési ráolvasás-gyűjteményből”: Nagy Á. M. (szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban. I. Egyiptom, Mezopotámia, Anatólia, Italia*. Budapest, 219–227.
- Farber, Gertrude 1984. „Another Old Babylonian Childbirth Incantation”: *Journal of Cuneiform Studies* 43, 311–316.
- Finkel, Irving L. 1995. „In Black and White: Remarks on the Assur Psephomancy Ritual”: *Zeitschrift für Assyriologie* 85, 271–277.
- Foster, Karen Polinger 2000. „Volcanic Landscapes in Lugal-e”: L. Milano (szerk.): *Landscapes, Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale, Venezia, 7–11 July 1997. Part III: Landscape in Ideology, Religion, Literature and Art*. History of the Ancient Near East Monographs III/3. Padova, 23–41.
- Frankfort, Henri – Groenewegen-Frankfort, Henriette Antonia – Wilson, John Albert – Jacobsen, Thorkild – Irwin, William A. 1977. *Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. Chicago.
- Friberg, Jöran 1987–1990. „Mathematik”: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 7, 531–585.
- Gáblí Cecília 2004. *Caius Plinius Secundus Természettudományának 37. könyve. Fordítás és feldolgozás*. Szeged.
- Geller, Markham J. 1985. „Notes on Lugal-e”: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48, 215–223.
- George, Andrew R. 1979. „Cuneiform Texts in the Birmingham City Museum”: *Iraq* 41, 121–140.
- George, Andrew R. 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic*. Oxford.
- Gwinnett, John A. – Gorelick, Leonard 1987. „The Change from Stone Drills to Copper Drills in Mesopotamia: An Experimental Perspective”: *Expedition* 29/3, 15–24.
- Harmatta János (szerk.) 2003. *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Budapest.
- Heimpel, Wolfgang – Gorelick, Leonard – Gwinnett, John A. 1988. „Philological and Archaeological Evidence for the Use of Emery in the Bronze Age Near East”: *Journal of Cuneiform Studies* 40, 195–210.
- Horowitz, Wayne – Hurowitz, Victor Avigrod 1992. „Urim and Thummim in Light of a Psephomancy Ritual from Assur (LKA 137)”: *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 21, 95–115.
- Hunger, Hermann 2011. „Stern, Sternkunde”: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 13/1–2, 150–161.
- Jacobsen, Thorkild 1987. *The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation*. New-Haven – London, 1987.
- Jacobsen, Thorkild 1988. „The Asakku in Lugal-e”: E. Leichty – M. deJ Ellis (szerk.): *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs*. OccPubl. S. N. Kramer Fund 9. Philadelphia, 225–232.
- Joseph, Babu K. 2006. *Modalities of the Transcendent and Modes of Human Response: A Study of Contemporary Phenomenology of Religion from the Perspective of Merleau-Ponty*. New Delhi.
- Lawson, Jack N. 1994. *The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: Toward an Understanding of „šimtu”*. OBC 7. Wiesbaden.
- Leichty, Erle 2011. *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*. RINAP 4. Winona Lake, Indiana.
- Martelli, Matteo – Rumor, Maddalena 2014. „Near Eastern Origins of Graeco-Egyptian Alchemy”: K. Geus – M. Geller (szerk.): *Eso-teric Knowledge in Antiquity*. TOPOI – Dahlem Seminar for the History of Ancient Sciences II. Berlin, 37–63.
- Moorey, Peter Roger Stuart 1994. *Ancient Mesopotamian Materials and Industries. The Archaeological Evidence*. Oxford.
- Mullo-Weir, Cecil James 1929. „Fragment of an Expiation-Ritual against Sickness”: *Journal of the Royal Asiatic Society* 2, 281–284.
- Nagy Árpád Miklós 2013. „Dardanos kardja (PGM IV 1716–1870) – varázslatos recept szerelmi sikerhez”: Nagy Á. M. (szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban. II. Hellas, Imperium Romanum, Az ókor után*. Budapest, 811–818.
- Oppenheim, A. Leo – Brill, Robert H. – Barag, Dann – von Saldern, Axel 1970. *Glass and Glassmaking in Ancient Mesopotamia. An Edition of the Cuneiform Texts which Contain Instructions for Glassmakers with a Catalogue of Surviving Objects*. Corning.
- Postgate, Nicholas 1997. „Mesopotamian Petrology: Stages in the Classification of the Material World”: *Cambridge Archaeological Journal* 7, 205–224.
- Powell, Marvin A. 1979. „Ancient Mesopotamian Weight Metrology: Methods, Problems and Perspectives”: M. A. Powell – R. H. Sack (szerk.): *Studies in Honor of Tom B. Jones*. AOAT 203. Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 71–111.
- Reiner, Erica 1995. *Astral Magic in Babylonia*. TAPS 85/5. Philadelphia.
- Rochberg, Francesca 1999. „J. N. Lawson, Concept of Fate in Ancient Mesopotamia”: *Journal of Near Eastern Studies* 58, 54–58.
- Römer, Willem H. Ph. 1965. *Sumerische „Königshymnen” der Isin-Zeit*. DMOA 13. Leiden.
- Rubio, Gonzalo 1999. *Sumerian Literary Texts from the Time of the Third Dynasty of Ur*. Baltimore, Maryland (publikálatlan doktori disszertáció).
- Sanati-Müller, Shirin 1990. „Texte aus dem Sinkāšid-Palast. Dritter Teil”: *Baghdader Mitteilungen* 21, 131–215.
- Schuster-Brandis, Anais 2008. *Steine als Schutz- und Heilmittel. Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr.* AOAT 46. Münster.
- Scurlock, JoAnn 1991. „Baby-Snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Medico-Magical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia”: *Incognita* 2, 135–183.
- Selz, Gebhard J. 2013. „Texts, Textual Bilingualism and the Evolution of Mesopotamian Hermeneutics”: M. Bauks – W. Horowitz – A. Lange (szerk.): *Between Text and Text. The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times*. Göttingen, 47–65.
- Seminara, Stefano 2001. *La versione accadica del Lugal-e. La tecnica babilonese della traduzione dal sumerico e le sue regole*. MVS 8. Roma.
- Simkó Krisztián 2013a. „Bemerkungen zu Lipiteštar A Z. 87”: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2013/4, 115–118.
- Simkó Krisztián 2013b. „The Abrasive Stone in Assyrian and Babylonian Medicine”: *Le Journal des Médecines Cunéiformes* 22, 24–60.
- Simkó Krisztián (megjelenés előtt). „Az amulettkö-listák csoportja és a kő mágikus jelentősége Mezopotámiában. Megjegyzések és kiegészítések Anais Schuster-Brandis *Steine als Schutz- und Heilmittel* című könyvéhez”: Fröhlich I. – Bácskay A. – Kalla G. – Kisdi B. (szerk.): *Axis II/3: Tisztasági rendszerek*. Budapest.

- Stol, Marten 2000. *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*. CM 14. Groningen.
- Tosi, Maurizio 1976–1980. „Karneol”: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 5, 448–452.
- van Dijk, Johannes 1975. „Incantations accompagnant la naissance de l’homme”: *Orientalia NS* 44, 52–79.
- van Dijk, Johannes 1983. *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-ĜÁL. Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création*. Leiden.
- van Dijk, Johannes – Goetze, Albrecht – Hussey, Mary Inda 1985. *Early Mesopotamian Incantations and Rituals*. YOS 11. New Haven – London.
- Veenhof, Klaas R. 1991. „Ad BagdMitt 21 (1990), 131ff.”: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1991/1, 23–24.
- Veldhuis, Niek 1989. „A New Assyrian Compendium for a Woman in Childbirth”: *Acta Sumerologica* 11, 239–260.
- Voss, Karen 1986. „Mircea Eliade and the History of Religion”: *Aries Old Series* 4, 51–66.
- Wilcke, Claus 1973. „Sumerische literarische Texte in Manchester und Liverpool”: *Archiv für Orientforschung* 24, 1–17.
- Winter, Irene J. 1999. „The Aesthetic Value of Lapis Lazuli in Mesopotamia”: A. Caubet (szerk.): *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.



Xeravits Géza (1971) teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Kutatási területei: az Ószövetség, a korai zsidóság és a qumráni közösség története és teológiája.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:  
*Dávid király ábrázolásai késő ókori zsinagógákban* (2013/3).

# A jeruzsálemi Templom továbbélése az ókori zsinagógában

Xeravits Géza

A jeruzsálemi Templom hosszú ideje alapvető jelentőségű vonatkozási pont úgy a zsidóság, mint a kereszténység számára. Egészen egyértelmű ez a helyzet már pusztán abból kiindulva, hogy az Ószövetség jelenlegi rendjének összeállításában a fogság után rendkívül nagy szerepe volt a kizárólagos templomi ideológiát képviselő jeruzsálemi papságnak,<sup>1</sup> akik eszmei szempontból mindenképpen a Józija-féle kultuszi központosítás szellemi örökösei voltak.<sup>2</sup> Számukra a Templom nem más volt, mint „a hely, melyet Isten kiválasztott, hogy ott lakjon a neve” (vö. Deut 12:5; 11), ahova a fogság után JHVH visszatért irgalmasan, hogy ott lakozzék (Zak 1,16 és 8,3).<sup>3</sup> Ezek a cádokita papi körök voltak azok, amelyek akár már a Kr. e. 7. század végétől, a Józijának tulajdonított reformtól, de mindenképpen a babilóni fogságból való hazatéréstől kezdődően a jeruzsálemi Templom mint egyetlen legitim kultuszhely gondolatának élharcosai voltak.<sup>4</sup> Ezen ideológia igazi hatása abban érhető tetten, hogy az idők során a Templomot a JHVH-val való kapcsolattartás egyetlen igazán autentikus helyszínévé tették, s így a zsidó identitás meghatározása szempontjából az döntő jelentőségűvé vált.

A babilóni fogság után felépített Második Templom szerény építmény lehetett (így már Ag 2:3), spirituális súlya azonban felbecsülhetetlen volt. Ennek megfelelő formát majd csak Kr. e. 20 környékén kap, amikor Nagy Heródes felújíttatja. Az építkezést nagy gonddal és Dávid alakjára való utalásokkal végezték el (Josephus: *A. J.* XV. 11. 2); az utókor még teológiai jellegű legendákkal is körülvette (*A. J.* XV. 11. 7). Végeredményként Heródes „a világ legbámulatosabb alkotását”, egy hatalmas, „szemet-szívet elkápráztató látványt” nyújtó épületegyüttest hozott létre (*A. J.* XV. 11. 5; *B. J.* V. 5). Josephus értékelését valószínűleg mindenki osztotta, aki látta az épületet; Jézus tanítványainak elragadtatott szavai az evangéliumokból jól példázzák ezt: „Mester, nézd, mekkora kövek és mekkora épületek!” (Mk 13,1), illetve „Némelyek azt mondták a templomról, hogy az gyönyörű kövekkel és fogadalmi ajándékokkal van díszítve” (Lk 21,5).<sup>5</sup> S valóban: a majd' kétezer éve Templom híján álló *temenos* még csonka állapotában is mindmáig meghatározza Jeruzsálem történelmi arculatának képét.

## Alternatív kultuszhelyek

A jeruzsálemi Templom központi szerepe mindazonáltal nem jelentette azt, hogy helyi-közzel ne létesültek volna „alternatív” kultuszhelyek a zsidóság egyes közösségeiben.<sup>6</sup> Ezek partikuláris volta Jeruzsálem szempontjából, valamint kötődésük a jeruzsálemi Templommal kapcsolatos eszmei tartalmakhoz azonban mindig is világos volt. Amikor Jahó elephantinéi templomát a Kr. e. 6. század végén egy zsidó katonai kolónia tagjai felépítik, a kultuszcentralizáció hatástörténete még kezdeteinél jár. Sőt, tekintettel arra, hogy ezek a zsidók akár már a babilóni fogság előtt Egyiptomba kerülhettek, a kultuszcentralizáció rájuk gyakorolt hatása elenyészőnek tekinthető.<sup>7</sup> Mi több, a templom tájolása Jeruzsálem felé mutat,<sup>8</sup> és a Kr. e. 5. század végén a temp-

lom helyi hatóságok általi lerombolása okozta krízis során az elephantinói közösség vezetői jeruzsálemi tekintélyek közbenjárását kérik. Ugyanakkor ebben az időben Jeruzsálem főpapja már temploma egyedüli jelentőségének tudatában jár el, amikor az elephantinói templom rekonstrukciójának támogatását kérő folyamodványt teljességgel ignorálja.<sup>9</sup>

Hasonló a helyzet a Kr. e. 2. század közepén az alsó-egyiptomi Leontopolisban létesített templommal. Ezúttal a legitim vérvonalú, cádokita jeruzsálemi főpap, IV. Oniás az, akinek Egyiptomba kell menekülnie apjának meggyilkolása után (vö. 2Makk 4,30–34), ahol aztán a kortárs Lagida uralkodó, VI. Ptolemaios Philométór engedélyével templomot épít (*A. J. XIII. 3. 3; B. J. I. 1. 1*). Leontopolis ókori értékelését sajátos kettősség jellemzi, ami nyilván abból következik, hogy egyrészt az egyetlen kultuszhely eszméjével világosan szembeáll, ugyanakkor azonban a legitim főpapi vérvonal itt működik, nem pedig Jeruzsálemben. Ezt a kettősséget jól példázza a korai rabbinikus hagyomány néhány rendelkezése a Misnából, amely relatív értéket tulajdonít az épületnek:

*(Ha valaki azt mondja,) íme, áldozatot mutatok be, mutassa azt be a Templomban, és ha Oniás házában mutatja be, nem teljesítette. Ha (azt mondja), bemutatom Oniás házában, mutassa be a templomban, de ha Oniás házában mutatja be, teljesítette. Rabbi Simeon azt mondja: ez nem áldozat. (Ha valaki azt mondja,) íme, nazir leszek, borotválkozzon meg a templomban, és ha Oniás házában borotválkozik meg, nem teljesítette. Ha (azt mondja), megborotválkozzom Oniás házában, borotválkozzon meg a Templomban, de ha Oniás házában borotválkozik meg, teljesítette. Rabbi Simeon azt mondja: ez nem nazir:*

m. *Menahót* 13,10

Egy Josephusnál megőrzött hagyomány – amely ugyan nem történeti, ám az épület értékelését jól mutatja – kifejezetten a Lagida uralkodó szájába adja a törvénytisztelő zsidó számára is vállalható szentenciát:

*Megadjuk neked az engedélyt, azonban azzal a feltétellel, hogy az építkezés a törvény értelmében történik, és hogy nem mi vagyunk azok, akik ezzel vétkeztünk Isten ellen.*

*A. J. XIII. 3. 2*

Végezetül a samaritánus közösség garizim-hegyi temploma érdemel említést: ezt a kultuszhelyet a legújabb ásatási eredmények szerint már a Kr. e. 5. század második felében felépítették, és két egymást követő rétegben használták egészen Jóannés Hyrkanos általi, Kr. e. 110-ben végbevitt lerombolásáig.<sup>10</sup> Az a samaritánus meggyőződés azonban, hogy a Garizimon lévő szentély Jeruzsálemmel szemben az Isten által választott egyetlen igazi kultuszhely, a templom tényleges működéséhez képest csak jóval később alakul ki.<sup>11</sup>

A Kr. e. 3–2. század fordulóján, Egyiptomban létrejött új intézmény, a zsinagóga<sup>12</sup> természetesen nem a Templom közvetlen helyettesítésének szándékával formálódott – ezt már a két intézmény kultuszi formájának különbözőségei (ezt lásd később) sem tették volna lehetővé. A Templom Kr. e. 70-ben

bekövetkezett lerombolása után azonban a zsinagóga a zsidó közösségi istentisztelet egyedüli intézményesült helyszíne maradt. Kézenfekvőnek tűnik a kérdés: milyen kapcsolatot ápol az intézmény az egyetlen legitim – ám a történelem vihara által helyrehozhatatlanul elsodort – kultuszhellyel, a Templommal.

## A zsinagóga a Templom lerombolása előtt

Egyiptomból már a Kr. e. 2. évszázadból maradtak fenn olyan feliratok, amelyek működő zsidó imaházak jelenlétét bizonyítják. E feliratok ugyan általában nem alkalmazzák a „zsinagóga” kifejezést, de az épületek megnevezése, a *proseuché*, azaz „az imádság helye” kétséget kizáróan tanúskodik használatuk jellegéről.<sup>13</sup> A Kr. e. 1 – Kr. u. 1. századokból származó irodalmi művek – például a Makkabeusok 3. könyve és Philón számos írása – hasonló adatokat közölnek. A Kr. u. 1. századból egyre több forrásunk említ zsinagógákat Palesztina területén, de szerte a diaszpórában is, elég csupán Josephus történeti műveire, valamint az Újszövetség számos utalására gondolni. Az utóbbi korpuszból különös figyelmet érdemel például az *Apostolok cselekedeteinek* egy szakasza, ahol a *synagógé* kifejezés egy szövegösszefüggésen belül jelenti az épületet és az abban összegyülekező közösséget, tehát magát az intézményt is:

*Ők pedig továbbmentek Pergéből, és megérkeztek a pizidiai Antiókhia-ba. Itt szombatont elmentek a zsinagógába (eis tén synagogén), és leültek. (...) Miután szétszórtak a gyülekezet (lytheis és de tés synagógés), sokan követték a zsidók és az istenfélő prozeliták közül Pált és Barnabást, akik szóltak hozzájuk, és biztatták őket, hogy maradjanak meg Isten kegyelmében.*

ApCsel 13:14 és 43

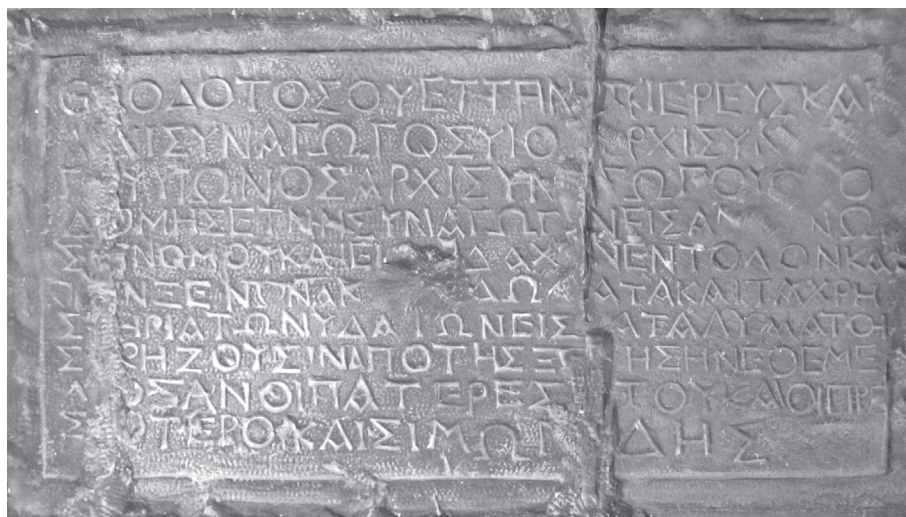
Az 1. századi palesztinai zsinagógák funkciójáról<sup>14</sup> érdekes pillanatképet ad *Lukács evangéliumának* egy perikópája. Ebben a jelenetben Jézus szülővárosának, Názáretnek a zsinagógájában jelenik meg. A történet elmondja, hogy Jézusnak szokása (*kata to eióthos autó*) szombatontként a zsinagógába menni, ahol felolvas az Írásból, majd a felolvasottakat magyarázza. A perikópa bevezetése kifejezetten azt állítja: Jézus tanít (*didaskó*) a galileai zsinagógákban (Lk 4,14–30). Ezek a részletek korhű feljegyzései a zsinagógákban a Kr. u. 1. században folytatott tevékenységeknek. Az egyik legfontosabb ilyen a Szentírásból való felolvasás. Bár Jézus csak egy prófétai könyvből, Izajásból olvas, más újszövetségi helyek és egyéb források alapján világos, hogy elsősorban a Tórából olvastak fel, s ehhez kapcsolódtak a prófétai olvasmányok (későbbi szakkifejezéssel a *haftára*; vö. ApCsel 13,15; 15,21; Josephus: *C. Ap.* 2, 175). A felolvasást magyarázat, oktatás kísérte.

Ami viszont Lukács e perikópiájából hiányzik: az imádság. Hogy a zsinagóga az ima helyszíne is volt, egyértelmű abból, hogy kezdetben – amint említettük – elnevezése a *proseuché*, azaz „az imádság helye”. Hogy azonban milyen mértékben lehet szó intézményesült imaformulákról a Kr. u. 70 előtti, Templomon kívüli kultuszban, azzal kapcsolatban megoszlanak a vélemények. A qumráni Közösség kéziratai közül szá-

mos olyan töredék került elő, amelyek alapján biztonsággal állítható, hogy a qumrániaknak volt saját, meghatározott imarendjük különböző időszakokra;<sup>15</sup> a Közösség azonban a zsidóság többi részétől elkülönülten élt, így szokásrendjük nem vetíthető ki minden további nélkül a korszak többi szellemi áramlatára. Minden valószínűség szerint a formalizált, kötött szövegű zsinagógai imarend kialakulása jóval a Templom pusztulása utánra keltezhető.<sup>16</sup>

A zsinagóga leggyakrabban használt elnevezései önmagukban is fényt vetnek arra, hogy használói miképpen tekintettek rá. A legkorábbi fellelhető megnevezés a már említett *proseuché*. Ennek legkorábbi előfordulása egy a Kr. e. 3. századból – III. Ptolemaiosz Euergetész (246–221) uralkodásának idejéből – származó, Krokodilopolisból előkerült feliraton található.<sup>17</sup> Philón előszere-tettel használja, de előfordul Josephusnál is: ez utóbbi arról tanúskodik, hogy a kifejezés nem volt diaszpóra-specifikus. Ez a megnevezés az imádság szempontját helyezi előtérbe, minden valószínűség szerint azért, hogy elkülönítse az épületet más, profán intézményektől. A későbbiekben, és főleg Palesztinában sokkal elterjedtebbé válik a *synagógé* megnevezés, melynek jelentése: „összegyülekezés”, akár profán, akár vallási értelemben. Ez utóbbit jól mutatja, hogy a Septuaginta ezzel a szóval fordítja a Héber Biblia *‘édá* szavát, ami általában az izraelita hívő gyülekezetet jelölő szakkifejezés. A szó legkorábbi palesztinai említése az 1913-ban, Jeruzsálemben előkerült Theodotos-feliraton található, ahol vallási célra használt épületet jelöl, egy valószínűleg diaszpórából származó közösség számára (1. kép).<sup>18</sup> A felirat – egyes kutatók újabb kritikája ellenére – a Kr. u. 1. századra, a Templom lerombolása előtti időre keltezhető.<sup>19</sup> Ezen a feliraton az intézmény komplex jellege kerül előtérbe: az épületet azért emelték, hogy benne „olvassák a Törvényt, tanítsák a parancsolatokat, és (építettek) egy vendégszobát is (*ton xenóna*), valamint a felső szobákat (*ta dómata*), és a rituális fürdőket (*ta chréstéria tón hydáton*), hogy elhelyezzék azokat, akiknek szüksége van erre az idegenek közül (*apo tés xenés*)”. Az intézmény tehát zárandokszállás is egyben. A zsinagóga legkorábbi héber nyelvű megnevezése, a *bét kneset* („a gyülekezés háza”) valójában a görög *synagógé* kifejezés megfelelője.

Mindezen információk ellenére a Templom lerombolása előtti, palesztinai zsinagógákról csekély mennyiségű adat áll rendelkezésre. Ezt szépen példázza az a pusztító tény is, hogy ebből a korszakból kevés zsinagógaépület maradványai őrződtek meg. Korábbi kutatók általában három helyszínt emlegettek: Maszadát, Herodiont és Gamlát, ezek közül azonban az első kettő rendkívül problematikus.<sup>20</sup> A maszadai erőd nyugati kazamatafalába az első zsidó háború (Kr. u. 66–70) felkelői által épített oszlopos helyiség Yigael Yadin érvei ellenére is nehezen azonosítható zsinagógaként;<sup>21</sup> míg a Herodionban található, Nagy Heródes által épített *triclinium* zsinagógává alakítása valószínűleg csak Bar Kokhba felkelése idején (Kr. u. 132–135), tehát a Templom pusztulása után történt meg.<sup>22</sup> A három épület



1. kép. A Theodotos-felirat

közül egyedül a Galilea és a Golán találkozásánál fekvő Gamlában levő azonosítható biztonsággal zsinagógaként.<sup>23</sup> Újabb régészeti feltárások azonban több, esetleg a Második Templom korára keltezhető és akár zsinagógaként is azonosítható épületet is napvilágra hoztak: a Genezáreti-tó mellett Kafarnaumban, Korazimban és Migdalban; Jeruzsálemtől nyugatra Kirjat Széferben, Umm el-Umdanban és Horvat ‘Etriben, valamint a Hebron közelében fekvő et-Tuwaniban. Meg kell azonban jegyezni, hogy e maradványok legtöbbjének rendeltetése mindmáig vita tárgyát képezi a kutatók között.<sup>24</sup>

Kr. u. 70, a Templom rómaiak általi lerombolása mindenképpen vízváltástónak tekinthető a zsinagóga palesztinai fejlődésében is.<sup>25</sup> Jóllehet egyesek szerint a Templom jelentősége megítélésének negatív változása figyelhető meg Palesztina római megszállásától kezdve, s ez már Kr. u. 70 előtt előtérbe állította volna a zsinagógát mint intézményt,<sup>26</sup> ez a nézet azonban nem igazolható. Az egyetlen legitim áldozati kultuszhely – a zsidóság spirituális centruma – elpusztulásával mindenesetre szükségessé vált újradefiniálni a zsidóság körében az istenkapcsolat intézményesült formáját. Ehhez a zsinagóga mint már meglévő intézmény bizonyulhatott a legalkalmasabbnak.

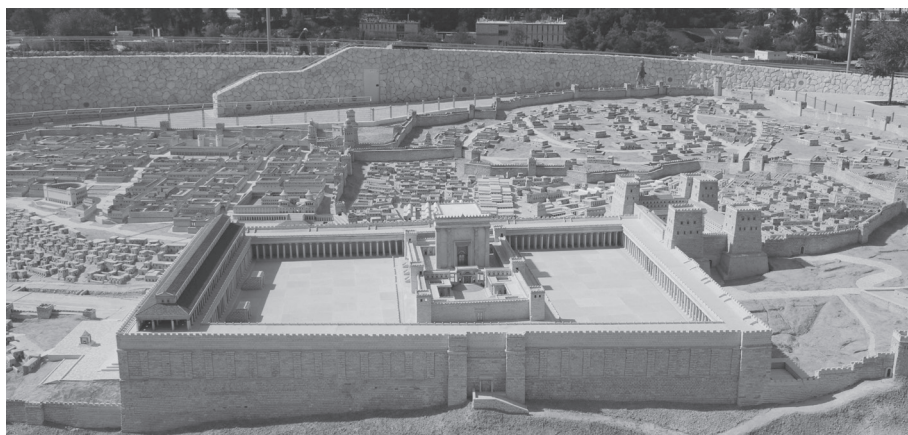
## Templom és zsinagóga

Tagadhatatlan azonban, hogy számos olyan tényező sorolható fel, amely formális szempontból markánsan megkülönbözteti a zsinagógai vallásgyakorlatot a templomi kultusztól.<sup>27</sup> Az első ilyen tényező a helyszín (2. kép). A Templom egyetlen, konkrét helyhez, Jeruzsálemhez kötött intézmény. Szépen foglalja ezt össze Josephus, amikor Mózes szájába adja a zsidóság „állami alkotmányára” vonatkozó törvények közt az alábbiakat:

*Egyetlen szent város legyen, (...) és egyetlen templom legyen abban, és egyetlen oltár (kai neós heis en tauté estó kai bómos heis), (...) más városokban se oltár, se templom ne legyen, egyetlen ugyanis az Isten, és a héberek nemzetsége is egyetlen (theos gar heis kai to hebraiön genos hen).*

A. J. IV. 8. 5





2. kép. Heródes templomának makettje az Israel Museum udvarán

E nézet szerint a szentély kizárólagossága az izraelita mono-teizmus és a zsidó identitás kézzel fogható jelképe.<sup>28</sup> A zsinagóga ezzel szemben, jellegéből következően, számos helyen működik egyszerre: bárhol létesíthető, egy helységben akár több is, és az sincsen meghatározva, hogy egy településen belül milyennek kell lennie annak a helynek, ahová zsinagóga épülhet.

A következő alapvető különbséget a kultuszi forma jelenti. A Templomban áldozati kultusz zajlott, amely elsősorban véres áldozatból, egészen eléggő áldozatból és tömjénáldozatból állt.<sup>29</sup> A zsinagógában ellenben nem végeztek áldozati kultuszt. Amint fentebb említettem, a zsinagóga elsődleges funkciója a Szentírás felolvasása, magyarázata és tanulmányozása volt, emellett ez volt az imádság helyszíne is; valamint közvetlen környezetével együtt egyéb közösségi, rituális és karitatív funkcióknak is helyet adhatott.<sup>30</sup>

Végezetül, a jeruzsálemi Templom személyzetét az örökletes alapon nyugvó és az idők során rendkívül differenciálttá váló izraelita papság adta.<sup>31</sup> A rendszerhez való hozzátartozás elengedhetetlen előfeltétele volt a megfelelő törzsi genealógia, még akkor is, ha a hellenisztikus korban, a Kr. e. 2. század első felében a főpapi tisztség cádokita leszármazását részben ideológiai, részben praktikus okokból fel is adták.<sup>32</sup> A zsinagógában ezzel szemben nem található meg a leszármazáson alapuló tisztségviselők rendje. A legfontosabb zsinagógai tevékenység, az Írás felolvasása és magyarázata gyakorlatilag nyitott volt bárki számára: jól példázza ezt Jézusnak a fentebb említett názareti esete: szülővárosába visszatérve őt kéri föl erre, s ugyanez a perikópa arról is megemlékezik, hogy Jézus szerte a galileai zsinagógákban tanít (Lk 4,14). A zsinagógának természetesen megvoltak a maga tisztségviselői, ilyenek többek közt a gyülekezet vezetője (*archisynagógos*), a vének testületének tagjai (*presbyteros*), a jegyzői feladatokat is betöltő írástudó (*grammateus*), illetve a gyülekezeti alkalmak irányítója (*hazzán*).<sup>33</sup> E tisztségeket azonban bárki betölthette: egyeseket akár még nők is;<sup>34</sup> és az sem volt előfeltétel, hogy az illető a rabbik közé tartozzon – mi több, a rabbik és a zsinagóga között kezdetben megfigyelhető bizonyos távolságtartás is.<sup>35</sup>

Mindezek az alapvető különbségek arra utalnak, hogy a zsinagóga nem értelmezhető úgy, mint a Templom közvetlen helyettesítése vagy folytatása annak lerombolása után. Bizo-

nyos adatok alapján azonban úgy tűnik, minél távolabb került időben a zsinagóga mint intézmény a Templomtól, annál több olyan jellegzetesség kapcsolódott hozzá, amely a Templomra utalt, s amely egyfajta áttételes kontinuitást alakított ki a két intézmény között.

Jeruzsálem és a Templom rómaiak általi lerombolása felmérhetetlen spirituális krízist jelentett a korabeli zsidóság legnagyobb részének. Az erre a krízisre adott válaszok közül a leg-erőteljesebbnek az épület eszkatologizálása, az ideális jövőbe való eltolása bizonyult.<sup>36</sup> A Kr. u. 1–2. század fordulójának elsősorban apokaliptikus irodalma persze nem előzmények nélkül

dolgozta ki az eszkatologikus templomra vonatkozó tanítást.<sup>37</sup> A qumráni közösség – melynek tagjai a templomi papságot illegitimnek, tehát tisztátalannak tekintették – fontosnak tartotta az eljövendő, ideális szentélyre való átfogó reflexiót.<sup>38</sup> Az eljövendő, „messiási” Templom képét a rabbinikus zsidóság is átvette, és berendezkedett egy templom nélküli korszakra – ez végeredményben olyan jól sikerült, hogy rabbinikus források például semmilyen különösebb érdeklődést nem mutatnak Iulianus Apostatának a Templom újjáépítését célzó terve iránt.<sup>39</sup>

Számos szöveges forrás és tárgyi emlék maradt fenn azonban a késői ókorból, amely azt mutatja: a zsinagógát a zsidóság bizonyos szempontból a Templommal összefüggésben értelmezte.

## Szöveges források

Ezt az újfajta értelmezést jól példázzák azok a helyek, ahol rabbinikus szövegek a zsinagóga szentségéről beszélnek, vagy a Templomhoz kapcsolható bibliai *locus*okat a zsinagógára vonatkoztatnak.<sup>40</sup> Az egyik legismertebb ilyen hely a Talmud Bávoli *Megillá* traktátusában olvasható: „Én leszek nekik a kisebb szentély.” Rabbi Jichák mondta: ez a zsinagógára utal, és a babilóniai tanházakra” (29a). A Talmud itt Ezekiel idézi (11,16), azonban tendenciózusan. Az eredeti szövegben Isten azt ígéri meg a prófétán keresztül, hogy a szétszórtságban is népével lesz. Ezekiel „kisebb szentély” (*miqdas me'at*) kifejezését a Talmud egy konkrét intézményre, a zsinagógára vonatkoztatja, s a „szentély” szót eredeti értelmében, a Templomra való utalásként érti, hasonlóan a bibliai szöveg targumi olvasatához.

A Misna egy helyen a lerombolt zsinagógákkal kapcsolatos szabályozást közöl (m. *Megillá* 3,3). Eszerint az épület helye annak lerombolása után is szent, s ennek alátámasztására a Leviticus 26,31-et idézi: „szentélyeiteket (*miqd'sékem*) elpusztítom”. A bibliai szövegben a „szentélyek” szó legitim izraelita kultushelyekre utal,<sup>41</sup> a rabbinikus szabályozás viszont ismét a zsinagógákra vonatkoztatja. Hasonlóan jár el a *Deuteronomium Rabba*, amikor a 84. zsoltár jól ismert 5. versét („Boldogok, akik házában laknak, szüntelenül dicsérhetnek téged”), amely eredetileg a Templomról szólt, a zsinagógára alkalmazza.

A Jeruzsálemi Talmud egy szakasza egészen odáig megy, hogy a templomi áldozat és a zsinagógai imádság között ál-

lít fel kapcsolatot: „Az, aki a zsinagógában imádkozik, olyan, mintha áldozatot (*minhá*) mutatna be” (j. *Berákót* 5,1). Ezt az idézetet szépen egészíti ki a Bávli egy geniza-töredéke,<sup>42</sup> ahol kifejezetten ez olvasható:

*Amíg a Templom állt, áldozatok és adományok engeszteltek Izrael bűneiért. Most zsinagógák vannak Izraelben a Templom helyett: amíg Izrael imádkozik azokban, imádságaik helyettesítik az áldozatokat és adományokat.*

b. Megillá 29a

A zsinagógának a késő ókorban megjelenő néhány új keletű elnevezése szintén az intézmény növekvő szentségét és a Templomhoz való kapcsolódását emeli ki. E megnevezéseket számos zsinagógai felirat is megőrizte, arámul is, és görögül is. Ilyen például a „szent hely” (*hagios topos*, *'atrá q'disá*), illetve néhány helyen ennek fokozása, a „legszentebb hely” (*hagiótatos topos*).<sup>43</sup> A kifejezés háttérében a Deuteronomium áll, különösképpen annak 12. fejezete, amely a Templomot nevezi visszatérően „a hely”-nek (*hammaqóm*).

A Dura Európos-i zsinagógában a tórafülke megnevezése: „a frigyláda háza” (*bét 'aróná*). A tórafülke az épület fókusz-pontja, építészeti és liturgikus értelemben, valamint a díszítések kompozíciója szempontjából is; éppúgy, ahogy a Templom középpontja a frigyládát őrző Szentek Szentje volt. Ez a felirat egyrészt a tóratekercesek felértékelődéséről tanúskodik, másfelől pedig arról, hogy a tórafülkét a Szentek Szentje analógiájaként értelmezték a durai zsidók. Rabbiniкус szövegekben pedig a tórafülke előtti függőnyt nevezik *paróketek*, a Szentek Szentjét a Templom hajójától elválasztó függőny analógiájára.<sup>44</sup>

### Tárgyi emlékek

Templom és zsinagóga késő ókori kapcsolatairól további fontos információkat szolgáltatnak azoknak a zsinagógáknak a régészeti feltárt maradványai, melyek a Kr. u. 3. századtól kezdődően szolgálták a zsidó közösségeket.

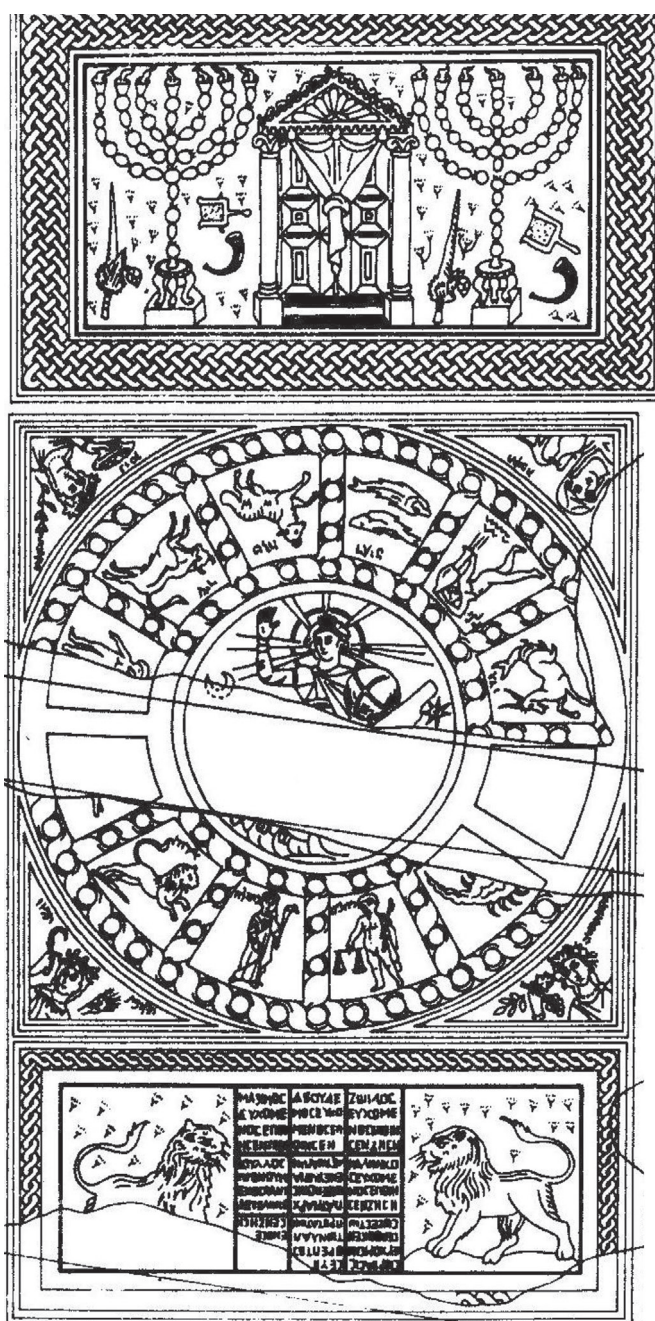
Az épületek legtöbbször tájolása önmagában Jeruzsálem és Temploma jelentőségére utal a zsinagóga számára. Megfigyelhető ugyanis egy átfogó tendencia azt illetően, hogy az épületek alaprajzát úgy alakítsák ki, hogy azok főiránya – értelemszerűen: a tórafülke helye, illetve az imádkozó közösség iránya – Jeruzsálem felé mutasson.<sup>45</sup> ez a tájolás megfelel az imairánnal kapcsolatos rabbiniкус véleményeknek (vö. m. *Berákót* 4,5–6; *Szifré Deut.* 29). Egyes épületeket idővel kifejezetten átalakítottak azért, hogy ennek a szabálynak megfeleljenek, erre kiváló példa a galileai Merót zsinagógája. Ugyanakkor azonban több zsinagóga bejárata kelet felé tájolódik – ez érdekes alaprajzi elrendezéseket eredményezett, különösen a dél-júdeai régióban<sup>46</sup> –, ami további analógia a Templommal, hiszen a Tószefta szerint: „A zsinagóga bejárata csak keletre nézhet, amiképpen a Templom is kelet felé nyílt” (t. *Megillá* 4,22).

Bizonyos területeken, az 5. századtól kezdődően, a zsinagógákban megjelenik egy elválasztó-korlát, amely az épület apszisát, illetőleg a tóra-szentélyt határolta el az épület többi részétől.<sup>47</sup> Csábító lenne ezt a korlátot kapcsolatba hozni a Templom kerítésével, amely elhatárolta a pogányok udvarát az asszonyok

udvarától (*szóreg*), ehhez azonban semmilyen korabeli szöveges utalást sem találni. Valószínűbb, hogy a zsinagóga a fejlődő keresztény építészetből kölcsönözte ezt az elemet; akárhogy legyen is, alkalmazása mindenképpen a zsinagóga és ezen belül a tóra-szentély kiemelt szentségének hangsúlyozására szolgált.<sup>48</sup>

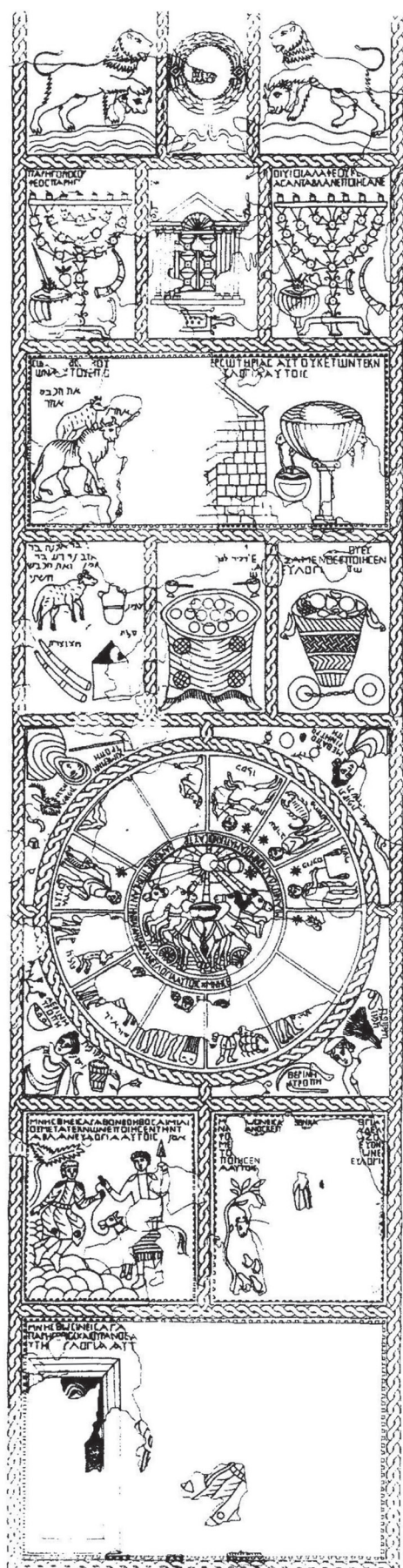
Végezetül néhány zsinagógai ábrázolást mutatok be, amelyek tovább mélyítik Templom és zsinagóga kapcsolatának eszméjét. Elsősorban négy, viszonylag jó állapotban fennmaradt palesztinai padlómozaikot, valamint a keleti diaszpórából a durai zsinagóga nyugati falának néhány részletét elemzem.<sup>49</sup>

A Kr. u. 4. századtól kezdődően a palesztinai zsinagógákban kiemelkedő művészi kidolgozottságú, figurális ábrázolásokkal teli mozaikpadlók készítése válik jellemzővé. Ez a dekoratív

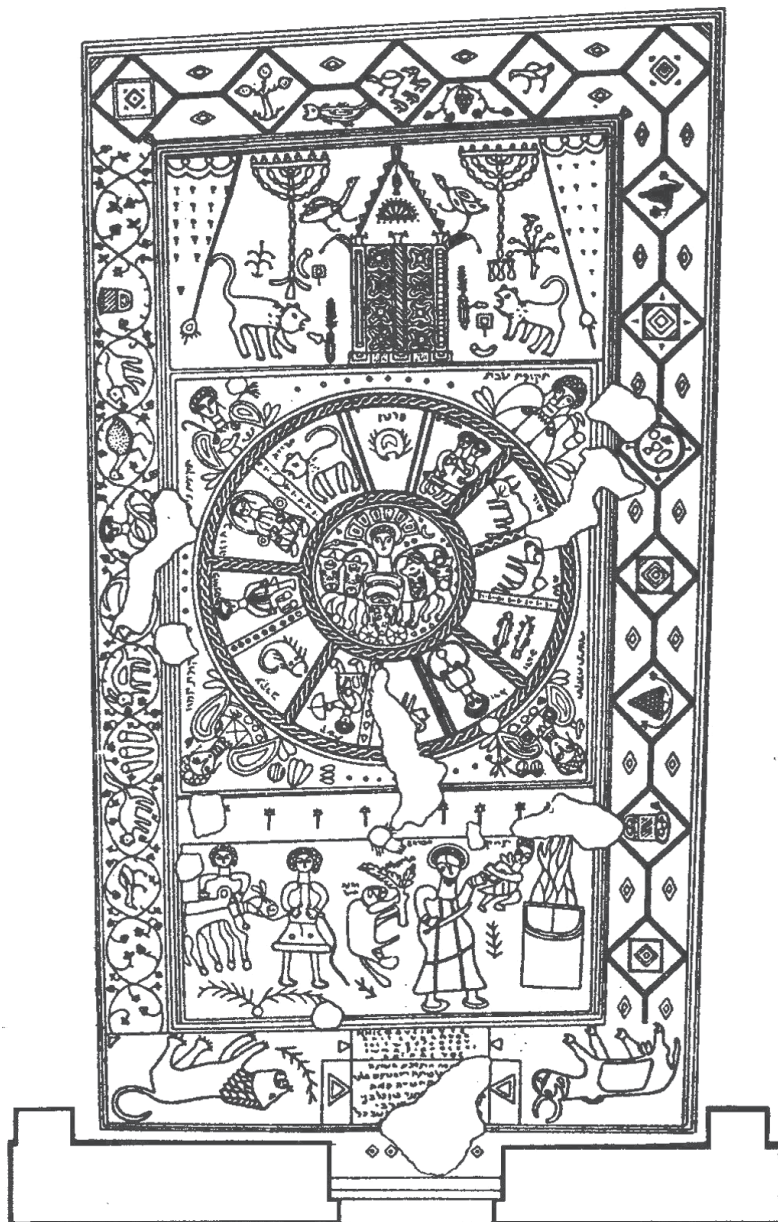


3. kép. Hammat Tiberias, Severos zsinagógája főhajójának mozaikja





4. kép. Sepphoris, a zsinagóga főhajójának padlómozaikja



5. kép. Bét Alfa, a zsinagóga főhajójának padlómozaikja

szemlélet egészen a 7. század elejéig dominánsnak mondható a térség zsinagógaépítészetében.<sup>50</sup> Ebben a korban a zsidóság művészi szemlélete egyáltalában nem anikonikus, s rabbinikus tekintélyek is elfogadottnak tartják figurális ábrázolások létesítését (vö. j. *Avoda Zara* 3:3).

Elsőként három galileai zsinagógát tárgyalok, melyek padlómozaikjait rendkívüli épségben tárták fel a régészek. A legkorábbi keletkezésű Hammat Tiberias zsinagógájának IIa rétege, a helyszínen talált donátor-feliratok alapján „Severos zsinagógájának” nevezett épület, melyet a kutatók a 4. század különböző szakaszaira datálnak (3. kép).<sup>51</sup> Sepphoris alsóvárosa díszes zsinagógáját régészeti kontextusa alapján az 5. század elejénél korábbra nem lehet keltezni (4. kép).<sup>52</sup> Bét Alfa vidéki kistelepülése zsinagógájának építését egy donátor-felirat Justinos idejére teszi: mindkét e néven uralkodó császár a 6. században ült a bizánci trónon (5. kép).<sup>53</sup> Ezekhez társul negyedikként a Jerikó tőszomszédságában, a várostól északra

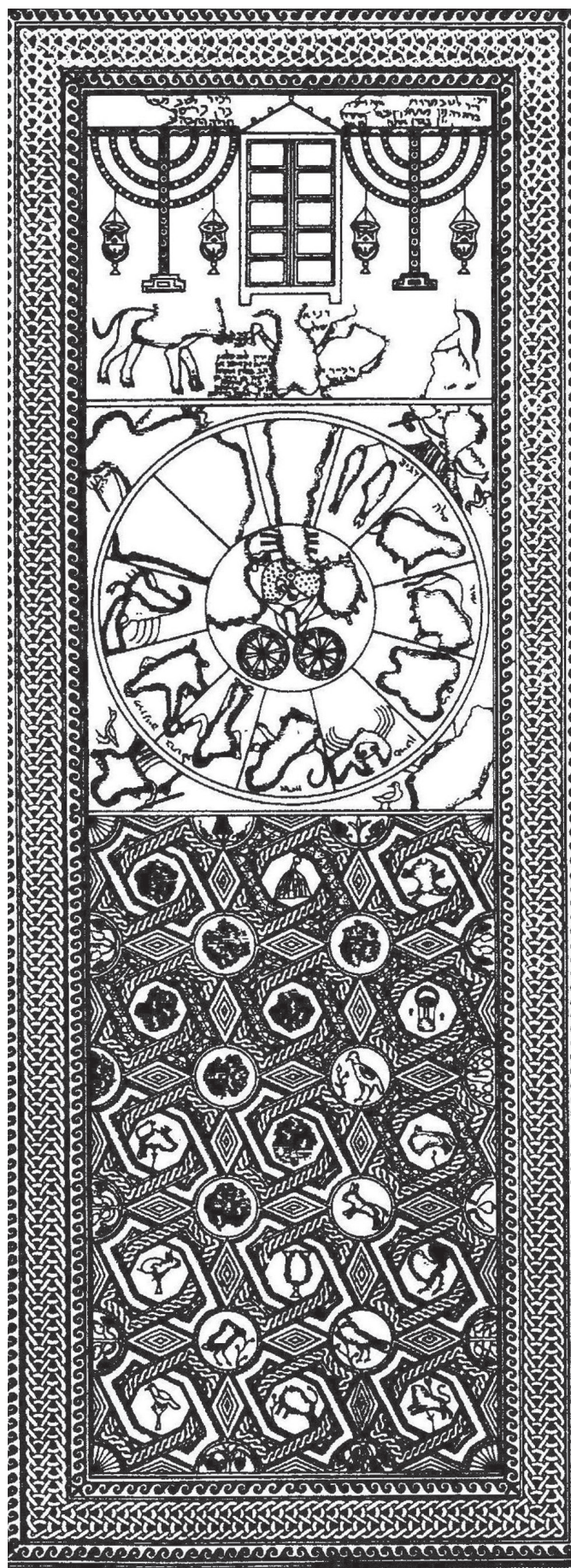


található Na'aran zsinagógája – ezt az épületet meglehetősen nehéz datálni, párhuzamai alapján építése legbiztosabban a 6. századra tehető (6. kép).<sup>54</sup>

A négy épület padlómozaikjainak alapkonceptiói figyelemre méltó hasonlóságot mutatnak. A mozaikok mindegyik esetben hosszhasas, bazilikális elrendezésű térben helyezkedtek el, az épületek főhajójában.<sup>55</sup> A mozaikszőnyeg motívumai egymás utáni panelekbe szerveződnek, a bejáratától a tóra-szentély irányába. A kompozíció középpontját a zodiákus szimbólumai és Hélios, a napisten koncentrikusan kialakított ábrázolása alkotja. A bejárat felőli panelek anyaga szabad témaválasztást tükröz. Severos zsinagógájában itt két oroszlánnal körüvezett donátor-feliratok találhatók. Sepphorisban két bibliai jelenetet (a *Genesis* 18 és 22. fejezete alapján), Bét Alfában pedig a *Genesis* 22. fejezetét ábrázolták. A na'arani zsinagógában viszont egy a 6. században rendkívül népszerűvé váló ikonográfiai elem jelenik meg, amit általában „inhabited scroll” néven emlegetnek, s melyen egymást mértani rendben átfonó indák kerek medallionokat képeznek, amelyekben állat- és növényábrázolások láthatók.<sup>56</sup> Ezzel a változatossággal szemben a padlómozaiknak a zodiákus köréhez képesti másik oldala nagy egyöntetűséget mutat: az itteni panel, amely egyébként a tóra-szentély, vagy a felolvasó emelvény, a *béma* előtt helyezkedett el, gazdag templomszimbolikát mutat.

Az ábrázolás közepén a frigyláda idealizált képe látható. Ez kettős szimbólum: a Szentek Szentje, illetve a frigyláda és a tóraszentély kapcsolatáról fentebb már szó esett, a frigyláda tehát a tóratartó szekrény szimbóluma. Ugyanakkor azonban az ábrázolás a Templomra is utal, amennyiben a láda „homlokzata” a Templom homlokzatának idealizált képét idézi. Kiindulva Severos zsinagógájának paneljéből: itt két levélfejezetes oszlop közt egy kétszárnyú ajtó látható, mindkét szárny három, síkjából kiugróan díszített mezőre oszlik. Az ajtó fölött kagylómotívummal díszített, ékes tympanon fekszik; az ajtó előtt pedig függöny lóg, melyre középen csomót kötöttek. Sepphorisban az ajtót mindkét oldalról három-három oszlop szegélyezi, s a kagylómotívumnak és a tympanonnak külön-külön architrávjai vannak; Bét Alfában újra egyetlen oszloppár szegélyezi az ajtót, viszont az ajtószárnyak találkozásánál egy további, harmadik oszlop is megjelenik. Na'aran esetében a mozaikpanel töredékessége miatt kevesebb biztosat lehet mondani: úgy tűnik, itt az oszlopok csak vékony, stilizált keretként jelentek meg. Az ábrázolás minden bizonnyal a Templom homlokzatát idézi: a motívum legkorábbi párhuzama Bar Kokhba pénzein jelenik meg.<sup>57</sup> Ezeken két pár oszlop tart egy díszes architrávot, az oszlopok között pedig egy ajtó látható, melynek a teteje félköríves kiképezésű. Sepphorisban ráadásul kifejezetten kultuszi kontextusban áll ez az ábrázolás, hiszen a közvetlenül előtte fekvő panelek a templomi áldozat eszközeit (oltár, érc-tenger, szent kenyerek asztala, az első terméseket felajánló kosár, áldozatra szánt bárányok és maga a főpap) jelenítik meg.

A frigyláda/Templom képét kétoldaltól egy-egy nagyméretű menóra keretezi mindegyik mozaikon. A hétágú gyertyatartó készítését a szentély más eszközei között az *Exodus* 25,31–40 és 37,17–24 írja le. A *2Kronikák* 4,7 elmondja, hogy Salamon tíz arany lámpatartót készít a szentély számára. Josephus több helyen beszámol a gyertyatartó jelenlétéről a Templom épületében, amelyet hétkarú eszköznek ír le (*B. J.* VII. 5). A menóra bemutatásra kerül Titus diadalívén is mint a Templomból zsákmányolt



6. kép. Na'aran, a zsinagóga padlómozaikja





7. kép. Dura, a tórafülke fölötti mező

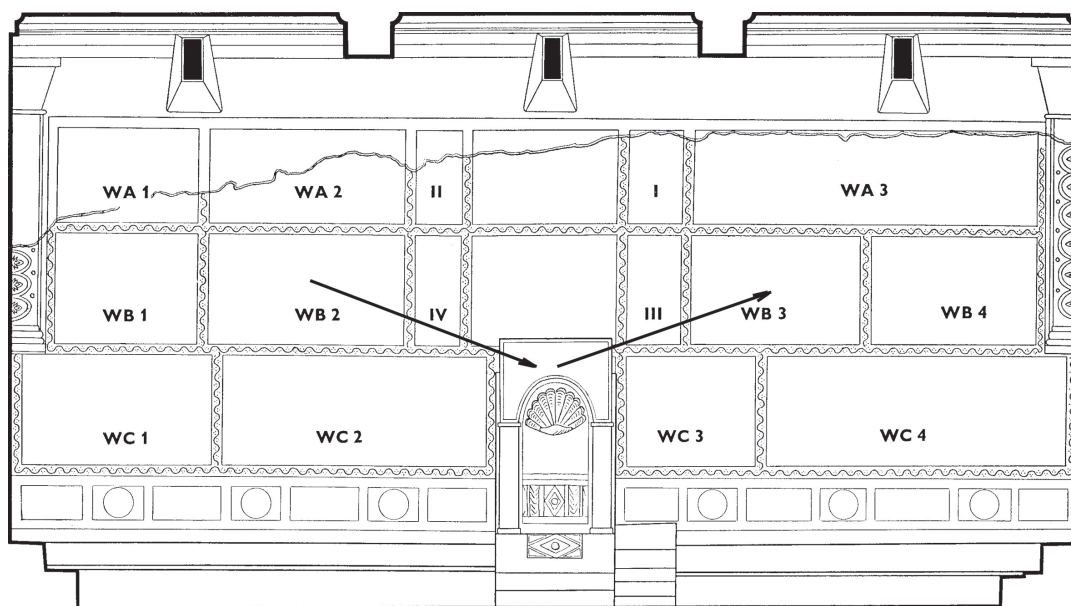
értékes kultuszi tárgyak egyike, korabeli ábrázolásait ismerjük például Kr. e. 1. századi pénzérméről, valamint egy a Jeruzsálem Zsidó Negyedében talált vésett falképről.<sup>58</sup> A késő ókorban elterjedt díszítőelemmé válik a zsinagógákban. További, Templomra utaló tárgyaknak tekinthetők ezeken a mozaikpaneelen a tömjénszóró lapát, a sófár, valamint a luláv és etrog. Utóbbiak: pálmaág és citrusgyümölcs, a „négy fajta” (*’arba’at hamíním*), tehát a Sátrak ünnepe – a három zarándokünnep egyike – rituáléjának eszközei közé tartoznak; a sófár, a kosszarv kürt különösen az újév és az engesztelés napja rituáléjakor volt fontos eleme a templomi kultusznak. Ezek a tárgyak összességében tehát mind a jeruzsálemi Templomra való reminiscenciákként értelmezhetők. Aktuális elhelyezkedésük a zsinagógai térben a két intézmény közti kapcsolatot hangsúlyozza.

Befejezésül egy diaszpórabeli épületet, a durai zsinagógát szeretném vizsgálni, melynek végső formáját a Kr. u. 3. század közepén, 250 körül alakították ki. Az épület nyugati falán a

jeruzsálemi Templom három alkalommal jelenik meg.<sup>59</sup> A nyugati fal középpontjában, a tóra-fülke oromzatán a már ismert, szimbolikus homlokzat látható: két oszloppár között, melyek egy díszesen csipkézett pártázzal ellátott architrávot hordanak, ékes ajtó látható. Az ajtófélfák gazdagon díszített oszlopok, melyek ismét egy architrávot hordanak, fölötté félköríves kagylómotívummal. A Templomtól balra egy nagyméretű menórát festettek, valamint lulávot és etrogot. A Templom ábrázolásának jobb oldalán egy bibliai jelenet került megörökítésre: Ábrahámnak a *Genesis* 22. fejezetében elbeszél próbatétele. A már említett „a frigyláda háza” *dipinto* itt is egyértelműen párhuzamba állítja a Templomot és a tórafülkét (7. kép).

A nyugati fal nagy részét fedő horizontális, narratív panelek közül a középső, kultikus kapcsolódású regiszter két panelje, a WB 2 és a WB 3 – melyek ebben a sorban a tóra-szentélyhez legközelebb esnek kétoldról – szintén a Templomot ábrázolja. A bal oldali (WB 2) a működő, hajdanvolt Templom képe. A papok és vezetőjük, a görög nyelvű *dipinto*val egyértelműen azonosított Áron áldozatot mutatnak be benne: homlokzatán az ismert, oszlopokkal keretezett ajtó ezúttal a frigyláda, mögötte a szentély függőnye. A templomkörzet falán szintén megjelenik az ajtómotívum, együtt a félköríves kagylódíszszel, s a szabadon lengő függönnyel. Ezzel tükrösen szimmetrikusan, a WB 3 panelen ugyanez az épület jelenik meg, ezúttal zárt ajtókkal és személyzet nélkül. Az ábrázolás az eljövendő Templomot mutatja be, a nyugati fal egyetlen tisztán eszkatologikus értelmű paneljévé téve ezzel ezt a képmezőt.<sup>60</sup>

Ami a durai zsinagógát tárgyunk szempontjából különös jelentőségűvé teszi, az az épületek időbeli egymásutánja. Valójában e három ábrázolás egyfajta kontinuos Templom-teológiát tükröz, amely a múlt épületéből indul ki (WB 2), és eljut az eljövendő Templomig (WB 3). A kettő közötti kapcsolatot a tórafülke orommezijének ábrázolása képezi: a Templom kortárs, szimbolikus megjelenése, azaz a zsinagóga maga (8. kép). Minden valószínűség szerint a jeruzsálemi Templom továbbélésének leginkább ékesszóló kifejezését láthatjuk itt az ókori zsinagógában.



8. kép. Dura, a Templom a nyugati fal kompozíciójában



## Jegyzetek

- 1 Ezt a témát szépen dolgozza ki újabban Schniedewind 2004, 165–194.
- 2 A Második Templom papságához lásd pl. Blenkinsopp 1995, 66–114 és VanderKam 2004.
- 3 Az épület jelentőségéhez lásd pl. Lundquist 2008, 71–126; Wardle 2010, 13–97; magyarul: Zsengellér 2005, 12–75.
- 4 A késői kultuszcentralizáció kérdéséhez lásd Pakkala 2010, 201–235.
- 5 A korai keresztényeknek a Templommal való kapcsolatához lásd Wardle 2010, 166–226.
- 6 Ezekkel kapcsolatban összefoglalóan lásd Frey 1999, 171–203; magyarul: Xeravits 2008, 55–61.
- 7 Vö. Porten 1968, 3–8; Modrzejewski 1997, 36–44.
- 8 Porten 1996, 121.
- 9 A szituációhoz vö. újabban Kratz 2006, 247–264; a vonatkozó szövegekhez lásd Porten 1996, 125–151.
- 10 Ehhez vö. Magen 2008, 3–40; 2008a, 95–205; összefoglalóan: *NEAEHL* 5, 1746–1748; Kartveit 2009, 353–362.
- 11 Vö. Frey, 1999, 185; Zsengellér 2004, 53–56.
- 12 A zsinagóga mint intézmény eredetéhez lásd pl. Griffiths 1987, 1–15; 1998, 1–16; valamint Olsson–Zetterholm 2003; Hachlili 2013, 13–16.
- 13 Az Egyiptomból előkerült feliratokhoz lásd Runesson–Binder–Olsson 2008, 171–217.
- 14 Ehhez lásd Levine 2000, 124–159.
- 15 Ezt legutóbb átfogóan tárgyalja Penner 2012.
- 16 Reif 1993, 53–87; Levine 2000, 151–159; Sarason 2003, 151–172.
- 17 Runesson–Binder–Olsson 2008, 193.
- 18 Weill 1920, 30–34; Kloppenborg 2006, 236–282; Runesson–Binder–Olsson 2008, 52–54.
- 19 Vö. Riesner 1995, kül. 192–200; Kee 1999, 7–26; van der Horst 1999, 16–37.
- 20 Vö. Flesher 1998, 35–39.
- 21 Yadin 1965, 76–79.
- 22 Corbo 1989, 107.
- 23 Ma'oz 1981, 35–41; *NEAEHL* 2, 459–463.
- 24 Ezekhez összefoglalóan lásd Hachlili 2013, 23–42.
- 25 Az esemény eszmetörténeti jelentőségéhez lásd az alábbi kötet tanulmányait: Schwartz–Weiss 2012.
- 26 Így Sharon 2012, 415–445.
- 27 E témában kiváló összefoglalást nyújt Cohen 1984, 151–174; 1999, 298–325.
- 28 Ehhez lásd pl. Schmidt 2001, 245–251.
- 29 Haran 1978, 205–229; Miller 2000, 106–130; és még mindig: de Vaux 1982, 2: 279–362.
- 30 Saffrai 1998, 181–204; Urman 1998, 232–255; Rosenfeld–Menirav 1999, 259–276; Levine 2000, 124–159 és 501–560.
- 31 Cody 1969; de Vaux 1982, 2: 195–277; Rooke 2000; Schaper 2000; Hunt 2006; Bruti 2006; Xeravits 2008, 25–43.
- 32 Vanderkam 2004: 197–239; Sacchi 2000, 214–249; Babota 2013; Regev 2013, 103–128.
- 33 Ehhez jó összefoglalót ad Levine 2000, 387–428. Lásd még: Rajak–Noy 1993, 75–93; Levine 1998, 195–213; Binder 1999, 343–387.
- 34 Lásd Brooten 1982; Horbury 1999; Levine 2000, 478–490; Ilan 2006.
- 35 Lásd különösen Cohen 2010, 227–243 és 266–281; továbbá Levine 1992, 201–222; 2000, 440–470; Hezser 1997, 214–224.
- 36 Az esemény értelmezéséhez lásd pl. Neusner 1975, 34–49; Kirschner 1985, 27–46; Goodman 1999, 27–38; Goldenberg 2006, 191–205; Daschke 2010.
- 37 Ehhez vö. elsősorban *2Bárúk* és *4Ezdrás*, valamint az Újszövetség több passzusát, különösen a *Jelenések könyvét*. Lásd Jones 2011; Xeravits 2011 és Berthelot 2011. Átfogó eszmetörténeti tárgyalást ad továbbá Lee 2001 monográfiája.
- 38 Lásd elsősorban a *Templom-tekercs* és az *Új Jeruzsálem leírása* adatait. A téma irodalma óriási, lásd pl. Gärtner 1965; Brooke 1989; White Crawford 2000; DiTommaso 2005; Schiffman 2008.
- 39 Lásd Schreiner 1999, 371–392.
- 40 Átfogóan: Fine 1997 (a kötethez nem sikerült hozzájutnom), lásd még Fine 1996, 21–47; Branham 1998, 319–345.
- 41 A szövegösszefüggéshez lásd pl. Milgrom 2008, 2316–2321.
- 42 Idézi: Fine 1996, 30–31.
- 43 Levine 2000, 220–222; Hachlili 2013, 11–13.
- 44 Hachlili 2013, 210–211.
- 45 Landsberger 1957, 181–203; Wilkinson 1984, 17–30; Levine 2000, 179–184; Hachlili 2013, 205–206.
- 46 Vö. Amit 1998, 129–156.
- 47 Foerster 1989, 1809–1820; Branham 1992, 375–394; Habas 2000, 120–130.
- 48 Vö. még Bokser 1983, 349–374.
- 49 Az ókori zsidóság ábrázoló művészetéhez lásd pl. az alábbi, nélkülözhetetlen műveket: Goodenough 1953–1968; Hachlili 1988; 1998.
- 50 A téma legátfogóbb, új feldolgozása: Hachlili 2009.
- 51 Dothan 1983, 66–67 Severos zsinagógájának készítését a Kr. u. 306-os földrengés utánra keltezi, míg újabban Magness 2005, 8–13 inkább a 4. század végére helyezi az épület ezen rétegét. Ami a legnagyobb óvatossággal kijelenthető: Severos zsinagógája Arcadius és II. Theodosios császároknak a zsidó pátriárkákkal foglalkozó rendeletei idején, azaz 397 és 415 között egészen bizonyosan állt (lásd *Codex Theodosianus* 16.8.13, 22, 25; ehhez vö. Lindner 2012, 159–165).
- 52 Weiss 2005, 37–40.
- 53 I. Justinos: 518–527; II. Justinos: 565–578. A felirathoz lásd Sukenik 1932, 43–46.
- 54 *NEAEHL* 3, 1075–1076.
- 55 Sepphoris esetében idioszinkratikus, hosszában elnyújtott, kéthasos téralakítás figyelhető meg, ez minden valószínűség szerint a rendelkezésre álló hely adottságainak köszönhető.
- 56 Ehhez a motívumhoz jó áttekintést nyújt Hachlili 2009, 111–147.
- 57 Jó áttekintést nyújt pl. Barag 2000, 272–276.
- 58 A menóra motívumát átfogóan dolgozta fel Hachlili 2001.
- 59 A nyugati fal kompozíciós rendjét magam is tárgyaltam, legyen elég most csak erre utalni: Xeravits 2012, 257–276.
- 60 Kraeling 1956, 105–113; valamint Hachlili 1998, 155–157 és 360–363.

## Bibliográfia

- Amit, David 1998. „Architectural Plans of Synagogues in the Southern Judean Hills and the ‘Halakah’”: Urman–Flesher 1998, 129–156.
- Babota, Vasile 2013. *The Institution of the Hasmonean High Priesthood*. JSJSup 165. Leiden.
- Barag, Dan 2000. „The Table of the Showbread and the Facade of the Temple on Coins of the Bar-Kokhba Revolt”: H. Geva (szerk.): *Ancient Jerusalem Revealed*. (2. kiadás.) Jerusalem, 272–276.
- Berthelot, Katell 2011. „Is God Unfair? The Fourth Book of Ezra as a Response to the Crisis of 70 C. E.”: A. Lange – K. F. D. Römhelt – M. Weigold (szerk.): *Judaism and Crisis. Crisis as a Catalyst in Jewish Cultural History*. SIJD 9. Göttingen, 165–181.
- Binder, Donald D. 1999. *Into the Temple Courts. The Place of the Synagogues in the Second Temple Period*. SBLDS 169. Atlanta.
- Blenkinsopp, Joseph 1995. *Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*. Louisville.
- Bokser, Baruch M. 1983. „The Wall Separating God and Israel”: *The Jewish Quarterly Review* 73, 349–374.
- Branham, Joan R. 1992. „Sacred Space under Erasure in Ancient Synagogues and Early Churches”: *Art Bulletin* 74, 375–394.
- Branham, Joan R. 1998. „Vicarious Sacrality. Temple Space in Ancient Synagogue”: Urman–Flesher 1998, 319–345.
- Brooke, George J. (szerk.) 1989. *Temple Scroll Studies*. JSPSup 7. Sheffield.
- Brooton, Bernadette J. 1982. *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues*. BJS 36. Chicago.
- Bruti, Maria 2006. *The Development of the High Priesthood During the Pre-Hasmonean Period. History, Ideology, Theology*. JSJSup 108. Leiden.
- Cody, Aelred 1969. *A History of Old Testament Priesthood*. AnBib 35. Rome.
- Cohen, Shaye J. D. 1984. „The Temple and the Synagogue”: T. G. Madsen (szerk.): *The Temple in Antiquity. Ancient Records and Modern Perspectives*. Provo, 151–174.
- Cohen, Shaye J. D. 1999. „The Temple and the Synagogue”: W. Horbury – W. D. Davies – J. Sturdy (szerk.): *The Cambridge History of Judaism. Vol. 3. The Early Roman Period*. Cambridge, 298–325.
- Cohen, Shaye J. D. 2010. *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*. TSAJ 136. Tübingen.
- Corbo, Virgilio C. 1989. *Herodion I. Gli Edifici della Reggia-Fortezza*. Jerusalem.
- Daschke, Derek 2010. *City of Ruins. Mourning the Destruction of Jerusalem through Jewish Apocalypse*. BIS 99. Leiden.
- de Vaux, Roland 1982. *Les institutions de l’Ancien Testament*. (4. kiadás.) Paris.
- DiTommaso, Lorenzo 2005. *The Dead Sea New Jerusalem Text. Contents and Contexts*. TSAJ 110. Tübingen.
- Dothan, Moshe 1983. *Hammath Tiberias. Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains*. Jerusalem.
- Fine, Steven 1996. „From Meeting House to Sacred Realm. Holiness and the Ancient Synagogue”: S. Fine (szerk.): *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*. New York – Oxford, 21–47.
- Fine, Steven 1997. *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*. CJA 11. Notre Dame.
- Flesher, Paul V. M. 1998. „Palestinian Synagogues before 70 CE. A Review of the Evidence”: Urman–Flesher 1998, 27–39.
- Foerster, Gideon 1989. „Decorated Marble Chancel Screens in Sixth Century Synagogues in Palestine and Their Relation to Christian Art and Architecture”: *Actes du XIe congrès international d’archéologie chrétienne*. Rome, 1809–1820.
- Frey, Jörg 1999. „Temple and Rival Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis”: B. Ego – A. Lange – P. Pilhofer (szerk.): *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple*. WUNT 118. Tübingen, 171–203.
- Gärtner, Bertil 1965. *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament*. SNTSMS 1. Cambridge.
- Goldenberg, Robert 2006. „The Destruction of the Jerusalem Temple. Its Meaning and Its Consequences”: S. T. Katz (szerk.): *The Cambridge History of Judaism. Vol. 4. The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge, 191–205.
- Goodenough, Erwin R. 1953–1968. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Bollingen Series 37; 13 kötet. New York.
- Goodman, Martin 1999. „Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple”: J. D. G. Dunn (szerk.): *Jews and Christians. The Parting of the Ways AD 70 to 135*. (2. kiadás.) Grand Rapids, 27–38.
- Griffiths, J. Gwyn 1987. „Egypt and the Rise of the Synagogue”: *Journal of Theological Studies* 38, 1–15.
- Griffiths, J. Gwyn 1998. „Egypt and the Rise of the Synagogue”: Urman–Flesher 1998, 1–16.
- Habas, Lihi 2000. „The Bema and Chancel Screen in Synagogues and Their Origin”: Lee I. Levine (szerk.): *From Dura to Sepphoris. Studies in Jewish Art and Society in Antiquity*. JRASup 40. Portsmouth, 111–130.
- Hachlili, Rachel 1988. *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*. HdO I.2/4. Leiden.
- Hachlili, Rachel 1998. *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*. HdO I.35. Leiden.
- Hachlili, Rachel 2001. *The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum. Origin, Form and Significance*. JSJSup 68. Leiden.
- Hachlili, Rachel 2009. *Ancient Mosaic Pavements. Themes, Issues, and Trends*. Leiden.
- Hachlili, Rachel 2013. *Ancient Synagogues – Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*. HdO 1.105. Leiden.
- Haran, Menahem 1978. *Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*. Oxford.
- Hezser, Catherine 1997. *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*. TSAJ 66. Tübingen.
- Horbury, William 1999. „Women in the Synagogue”: W. Horbury – W. D. Davies – J. Sturdy (szerk.): *The Cambridge History of Judaism. Vol. 3. The Early Roman Period*. Cambridge, 358–401.
- Hunt, Alice 2006. *Missing Priests. The Zadokites in Tradition and History*. LHB 452. New York – London.
- Jones, Ken 2011. *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in AD 70. Apocalypses and Related Pseudepigrapha*. JSJSup 151. Leiden.
- Ilan, Tal 2006. „Women in Jewish Life and Law”: S. T. Katz (szerk.): *The Cambridge History of Judaism. Vol. 4. The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge, 627–646.
- Kartveit, Magnar 2009. *The Origin of the Samaritans*. VTSup 128. Leiden.
- Kee, Howard C. 1999. „Defining the First Century CE Synagogue: Problems and Progress”: idem – L. H. Cohick (szerk.): *Evolution of the Synagogue. Problems and Progress*. Harrisburg, 7–26.
- Kirschner, Robert 1985. „Apocalyptic and Rabbinic Responses to the Destruction of 70”: *HTR* 78, 27–46.
- Kloppenborg, John S. 2006. „The Theodotus Synagogue Inscription and the Problem of First-Century Synagogue Buildings”: J. H. Charlesworth (szerk.): *Jesus and Archaeology*. Grand Rapids, 236–282.
- Kraeling, Carl H. 1956. *The Synagogue. The Excavations at Dura-Europos. Final Report VIII.1*. New Haven.
- Kratz, Reinhard G. 2006. „The Second Temple of Jeb and of Jerusalem”: O. Lipschits – M. Oeming (szerk.): *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake, 247–264.



- Landsberger, Franz 1957. „The Sacred Direction in Synagogue and Church”: *HUCA* 28, 181–203.
- Lee, Pilchan 2001. *The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21–22 in the Light of Its Background in Jewish Tradition*. WUNT 2.129. Tübingen.
- Levine, Lee I. 1992. „The Sages and the Synagogue in Late Antiquity. The Evidence of the Galilee”: L. Levine (szerk.): *The Galilee in Late Antiquity*. New York – Jerusalem, 201–222.
- Levine, Lee I. 1998. „Synagogue Leadership. The Case of the Archisynagogue”: M. Goodman (szerk.): *Jews in a Graeco-Roman World*. Oxford, 195–213.
- Levine, Lee I. 2000. *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*. New Haven.
- Lindner, Amnon 2012. „The Legal Status of Jews in the Byzantine Empire”: R. Bonfil *et al.* (szerk.): *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*. JSRC 14. Leiden, 149–218.
- Lundquist, John M. 2008. *The Temple of Jerusalem. Past, Present, and Future*. Westport.
- Ma’oz, Zvi 1981. „The Synagogue of Gamla and the Typology of Second-Temple Synagogues”: L. I. Levine (szerk.): *Ancient Synagogues Revealed*. Jerusalem, 35–41.
- Magen, Yitzhak 2008. *The Samaritans and the Good Samaritan*. JSP 7. Jerusalem.
- Magen, Yitzhak 2008a. *Mount Gerizim Excavations. II: A Temple City*. JSP 8. Jerusalem.
- Magness, Jodi 2005. „Heaven on Earth. Helios and the Zodiac Cycle in Ancient Palestinian Synagogues”: *DOP* 59, 1–52.
- Milgrom, Jacob 2008. *Leviticus 23–27. A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 3B. New Haven.
- Miller, Patrick D. 2000. *The Religion of Ancient Israel*. Louisville.
- Modrzejewski, Joseph M. 1997. *The Jews of Egypt. From Rameses II to Emperor Hadrian*. Princeton.
- Neusner, Jacob 1975. *Early Rabbinic Judaism. Historical Studies in Religion, Literature and Art*. SJLA 13. Leiden.
- Olsson, Birger – Zetterholm, Magnus (szerk.) 2003. *The Ancient Synagogue. From its Origins until 200 CE*. CBNT 39. Stockholm.
- Pakkala, Juha 2010. „Why the Cult Reform in Judah Probably Did not Happen?”: R. G. Kratz – H. Spieckermann (szerk.): *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives*. BZAW 405. Berlin, 201–235.
- Penner, Jeremy 2012. *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*. STDJ 104. Leiden.
- Porten, Bezalel 1968. *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*. Berkeley – Los Angeles.
- Porten, Bezalel 1996. *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*. DMOA 22. Leiden.
- Rajak, Tessa – Noy, David 1993. „Archisynagogoi. Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue”: *JRS* 83, 75–93.
- Regev, Eyal 2013. *The Hasmoneans: Ideology, Archaeology, Identity*. JAJSup 10. Göttingen.
- Reif, Stefan C. 1993. *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History*. Cambridge.
- Riesner, Rainer 1995. „Synagogues in Jerusalem”: R. Bauckham (szerk.): *The Book of Acts in its First Century Setting. Vol. 4. Palestinian Setting*. Grand Rapids, kül. 179–211.
- Rooke, Deborah W. 2000. *Zadok’s Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*. Oxford.
- Rosenfeld, Ben-Zion – Menirav, Joseph 1999. „The Ancient Synagogue as an Economic Center”: *JNES* 58, 259–276.
- Runesson, Anders – Binder, Donald D. – Olsson, Birger 2008. *The Ancient Synagogue from its Origins until 200 CE. A Source Book*. AJEC 72. Leiden.
- Sacchi, Paolo 2000. *The History of the Second Temple Period*. JSOTSup 285. Sheffield.
- Safrai, Zeev 1998. „The Communal Functions of the Synagogue in the Land of Israel in the Rabbinic Period”: Urman–Flesher 1998, 181–204.
- Sarason, Richard S. 2003. „Communal Prayer at Qumran and among the Rabbis. Certainties and Uncertainties”: E. G. Chazon (szerk.): *Liturgical Perspectives. Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*. STDJ 48. Leiden, 151–172.
- Schaper, Joachim 2000. *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit*. FAT 31. Tübingen.
- Schiffman, Lawrence H. 2008. *The Courtyards of the House of the Lord. Studies on the Temple Scroll*. STDJ 75. Leiden.
- Schmidt, Francis 2001. *How the Temple Thinks. Identity and Social Cohesion in Ancient Judaism*. BS 78. Sheffield.
- Schniedewind, William M. 2004. *How the Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel*. Cambridge.
- Schreiner, Stefan 1999. „Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum”: B. Ego – A. Lange – P. Pilhofer (szerk.): *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple*. WUNT 118. Tübingen, 371–392.
- Schwartz, Daniel R. – Weiss, Zeev (szerk.) 2012. *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. AJEC 78. Leiden.
- Sharon, Nadav 2012. „Setting the Stage. The Effects of the Roman Conquest and the Loss of Sovereignty”: Schwartz–Weiss 2012, 413–445.
- Sukenik, Eleazar L. 1932. *The Ancient Synagogue of Beth Alpha. An Account of the Excavations Conducted on Behalf of the Hebrew University, Jerusalem*. Jerusalem–London.
- Urman, D. 1998. „The House of Assembly and the House of Study. Are They One and the Same?”: Urman–Flesher 1998, 232–255.
- Urman, Dan – Flesher, Paul V. M. (szerk.) 1998. *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery*. SPB 47. Leiden.
- van der Horst, Pieter W. 1999. „Was the Synagogue the Place of Sabbath Worship before 70 CE?”: S. Fine (szerk.): *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue*. London, 16–37.
- VanderKam, James C. 2004. *From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile*. Minneapolis.
- Wardle, Timothy 2010. *The Jerusalem Temple and Early Christian Identity*. WUNT 2.291. Tübingen.
- Weill, Raimund 1920. „La Cité de David: Compte rendu des fouilles exécutées à Jérusalem sur le site de la ville primitive”: *Revue des Études Juives* 71, 1–36.
- Weiss, Zeev 2005. *The Sepphoris Synagogue. Deciphering an Ancient Message through Its Archaeological and Socio-Historical Contexts*. Jerusalem.
- White Crawford, Sidnie 2000. *Temple Scroll and Related Texts*. CQS. London.
- Wilkinson, John 1984. „Orientation, Jewish and Christian”: *Palestine Exploration Quarterly* 116, 17–30.
- Xeravits Géza 2008. *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*. Simeon könyvek 2. (2. kiadás.) Pápa–Budapest.
- Xeravits Géza 2011. „Conflicting Ideas about the Temple in 2 Baruch 4 and 6”: A. Lange – K. F. D. Römhöld – M. Weigold (szerk.): *Judaism and Crisis. Crisis as a Catalyst in Jewish Cultural History*. SIJD 9. Göttingen, 153–164.
- Xeravits Géza 2012. „A durai zsinagóga nyugati falképciklusának valószínű és politikai üzenete”: *Antik Tanulmányok* 56, 257–276.
- Yadin, Yigael 1965. *The Excavation of Masada 1963/64. A Preliminary Report*. Jerusalem.
- Zsengellér József 2004. *Az „igazi” izraeliták. Tanulmányok a samaritánus közösség ókori történetéről és irodalmáról*. Simeon könyvek 3. Pápa.
- Zsengellér József 2005. „Egytemplomúság. A kultushely kizárólagossága Izrael teológiájában és vallásgyakorlatában”: Ódor B. – Xeravits G. (szerk.): *Elmélet és gyakorlat a zsidó–keresztény gondolkodás történetében*. Pápa–Budapest, 12–75.

# Találkozhatott-e Josephus személyesen prófétával?

Kókai Nagy Viktor

Újszövetséggel foglalkozó teológusként már régóta érdekelt a kérdés, vajon folyamatos volt-e a próféták láncolata Jézus koráig, illetve azon túl, vagy a keresztyén próféták<sup>1</sup> megjelenését mint egy régmúlt tevékenység újbóli feltűnését kell szemlélnünk. Erre a kérdésre választ keresve kezdtem el vizsgálni Josephus műveit, különösen mivel kortársként<sup>2</sup> ő is azt a feladatot vállalta, hogy a zsidóságon túl a pogány olvasókat is megszólítsa, és ismertté tegye számukra népe tradícióját, hitét, kultúráját. Írásomban két pontra fókuszálok. Elsőként azt szeretném tisztázni, milyen nézetek voltak ismertek a zsidóságon belül a prófétákhoz kapcsolódóan. Másodszor azt kell megvizsgálni, hogy Josephus miként használja kortársaira és saját magára a próféta kifejezést, vagy ha nem használja, akkor ennek mi lehet az oka.

## 1. A zsidóságon belüli kétféle meggyőződés

A prófétákhoz kapcsolódó régebbi hagyományra a Sírak fia könyvében bukkanunk. Jézus Sírak csakúgy, mint unokája, Eleázár a próféták, Isten választott emberei sorát egészen saját koráig folytonosnak látja: „Már kiöntöm az oktató szót mint próféciaát és meghagyom azt minden nemzedéknek” (Sír 24,33). Később arról is beszámol a szerző, hogy kik voltak azok a személyek az elmúlt időszakok nagyjai közül, akik „jó tanácsokat adtak, és tudtul adták ezeket próféciaik által. Mások a népet vezették döntéseikkel, és megértették a nép irodalmát, bölcs szavakkal végezték a nép oktatását. Ismét mások zenei dallamokat találtak, vagy írásba foglalták mondásaikat” (Sír 44,3-5). Majd ezt a meghatározást egy felsorolás követi (Sír 44-50), amiben az első név a „nagyok” sorában nem Mózes, hanem Hénok (Sír 44,16), az utolsó pedig nem Ezsdrás, hanem Simon, Oniás fia, a főpap (Sír 50,1). A felirat alapján (Sír 44,1-7) egyértelműen kijelenthető, ezek az emberek kitűnnek a többiek közül abban, hogy a törvényt, a próféták és az elődök műveit megértették, és ez alapján népüket oktatták, irányították. Szerzőnk maga is feltűnően sokszor alkalmazza a prófétákra jellemző műfajokat és kifejezéseket,<sup>3</sup> amit vélhetően azért nem érzett károsnak, mert saját művét is ezek közé sorolta. Ennek megfelelően forrásait szabadon alkalmazza művében, „célja nem a szó szerinti felhasználás vagy az utánpótlás, hanem amit kölcsönöz – ha szükségét érzi –, saját szándékai és célja szerint alakítja át. Ez arra utalhat, hogy saját írásművét mintegy párhuzamos értékűnek tekinti Izrael korábbi hagyományaival.”<sup>4</sup> Természetesen ez az ismeret és értés sem csupán emberi erőfeszítés eredménye, sőt, abban hangsúlyosan Isten jelenti ki magát, hiszen az ihletett szövegek ihletett magyarázata elképzelhetetlen, ha nem ugyanaz mindkettő forrása.

Nagy kérdés persze, hogy Sírak fia vajon széles körben elterjedt és ismert volt-e, vagy csak egy kisebbség véleményét szóltatja meg. „Nem lehet kétségünk... afelől, hogy röviddel a jeruzsálemi hierokrácia megszűnése után [Kr. u. 70] ez a könyv a rabbinikus teológiával ellentétes, ó-ortodox nézetével ugyanolyan tekintélynek örvendett, mint mondjuk a Példabeszédek könyve.”<sup>5</sup> Megjegyezhetjük, hogy a prófétákról egészen hasonló álláspontot képviseltek a qumrániak is, hiszen egyértelműen kije-



lenthető, az Igazság Tanítója próféta volt,<sup>6</sup> aki a korábbi próféták kijelentéseiben a rejtett ismeretekbe is betekintést nyert (1QpHab 7,1-5).<sup>7</sup> Igazság Tanítójából nyilván nem volt több a közösségben, de ő maga az ószövetségi tradícióban állva, a próféták kijelentéseire támaszkodva tanít, tehát a prófétai hagyomány részeként szólal meg, és a közösség tagjai is így tekintenek rá. Az értelmezés pedig, amit az ószövetségi iratokról ad, egyértelműen ugyanolyan tekintélyű a közösség tagjai számára, mint a próféták írásai. Ugyanakkor azt el kell mondjuk a tanító személyéhez kapcsolódóan, hogy miközben alkalmanként nevezik még papnak, prófétának soha; mint ahogyan az is tény, hogy a tanító saját kijelentéseit soha nem mint új próféciát hirdeti, vagyis semmiképpen nem olyasmiként, ami azonos szinten lenne a régiek kinyilatkoztatásaival.<sup>8</sup> Ennek ellenére, noha művelői a „próféta” nevet nem használják saját magukra, az írásértelmezésnek ez a módja nemhogy kevesebbet nyújtana, mint a korábbi prófétáké, de határozottan többet, hiszen olyan titkokra derül fény általa, amelyekkel még a szövegek leírói sem voltak tisztában.<sup>9</sup> A Sírak fia könyvét és a qumráni iratokat alapul véve kijelenthető: létezett egy olyan álláspont a zsidóságon belül, hogy a próféták kora nem zárult le, miközben az is megállapítható, hogy ezek a próféták alapvetően elődeik írásait vizsgálva jutnak el profetikus felismerésekre,<sup>10</sup> vagyis a klasszikus próféták után nem szűnt meg a prófécia Izraelben, csupán új formát öltött, ami a szövegek értelmezésében nyilvánult meg.

Emellett, vagy ezzel szemben, megjelenik az a rabbinikus álláspont,<sup>11</sup> miszerint Haggeus, Zakariás és Malakiás voltak az utolsó próféták, és utána a Lélek elhagyta Izraelt,<sup>12</sup> és innentől kezdve Isten üzenetét a *bath qol* (a hang „lánya”) közvetítésével hallják (lásd Toszefta Szota 13,4: „Az utolsó próféták, Haggeus, Zakariás és Malakiás halála után a prófécia megszűnt Izraelben, s bár ez így van, az égi hangot (*bath qol*) hallották”; Sturovics Andrea fordítása). A *bath qol* pedig már nem ugyanaz, mint a prófétai inspiráció.<sup>13</sup> Ehhez kapcsolódóan azonban olyan véleménynel is találkozunk, amelyik szerint itt éppen azt kell kiemelni, hogy nem marad közvetítő *nélkül* a zsidóság: továbbra is kap kijelentést, csak nem a Szentlélek, hanem a *bath qol* által, amely éppen úgy legitim utóda a profetikus léleknek, mint a bölcsek a prófétáknak.<sup>14</sup> Ugyancsak izgalmas, hogy noha a *bath qol* tehet kijelentéseket, mégsem pótolhatja, helyettesítheti soha a Tórát, mivel a Tóra már régóta a Földön van, a visszhang pedig még mindig csak a mennyben.<sup>15</sup> A Tórához kapcsolódóan pedig nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy Ámosztól Jeremiásig a próféták nem is annyira a Lélekre hivatkozva teszik meg kijelentéseiket, hanem sokkal inkább Isten szavára utalnak<sup>16</sup> mint kijelentő tekintélyre profetikus megnyilvánulásaik hátterében.

Az 1Makk 9,27 (lásd továbbá 1Makk 4,46) ugyancsak arról számol be, hogy a babilóni fogságból való visszatéréssel szüntek meg a próféták Izraelben. Úgy tűnik, ezzel az állásponttal maga Josephus is egyetért Apión ellen írt munkájában:

...hiszen mindent a próféták írtak meg, akik a legtávolabbi múltat is az isteni sugallatból ismerték (...) mindössze 22 kötetet az, amely az eddig eltelt idő eseményeit jegyzi fel, s amelyeket joggal tekinthetünk hitelesnek. A szent könyvek közül öne a szerzője Mózes (...). Mózes halálától Artaxerxésnek, Xerxés utódnak, a perzsa királynak idejéig Mózes utódai,

a próféták jegyezték fel a korokban történt eseményeket 13 kötetben. A további négy könyv Istenhez szóló himnuszokat s az emberek életmódjára vonatkozó intelmeket tartalmaz. Artaxerxés óta egészen a mi időnkig ugyancsak mindent feljegyeztek – ezeket az írásokat mégsem tarthatjuk az előbbiekkal azonos hitelességűeknek, mivelhogy megszakadt a próféták pontosan nyilvánított láncolata.

C. Ap. I. 38–41, Hahn István fordítása

Ez a kijelentés Josephust inkább a rabbinikus irányzathoz köti, amely már ekkor azon fáradozott, hogy a normatív szövegek sorát lezárja,<sup>17</sup> és megalkossa a dogmatikailag egységes, a zsidóság hitéhez elengedhetetlen iratok gyűjteményét. A könyvek felsorolása egyben azt is jelenti, hogy szerzőnk, úgy tűnik, időbeli korlátot szab a prófétai kijelentéseknek, amely időintervallum Mózes és Ezsdrás közé esik. „A második Templom korszakában élő zsidók felismerik, hogy posztklasszikus korban élnek. Az ősi könyveket tanulmányozzák, és nem próbálnak meg versenyre kelni azokkal.”<sup>18</sup>

Miután röviden áttekintettük mindkét véleményt a próféták működéséről Josephus korában, fordítsuk most figyelmünket arra a kérdésre, hogy miként ábrázolja Josephus a prófétákat írsaiban.

## 2. Próféták Josephus műveiben

Tényként kell elfogadnunk, hogy Josephus alapvetően a régi idők nagy alakjait nevezi prófétának, saját magát soha nem illeti ezzel a jelzővel,<sup>19</sup> és kortársait is inkább látóknak, jósoknak nevezi, vagy a *mantis* kifejezést alkalmazza rájuk. A rabbik szerint a prófétákat követő időkben a bölcsek lesznek a próféták legitim utódai, a törvény hiteles magyarázóit.<sup>20</sup> Josephus azonban bölcsnek sem nevezi magát, noha az álomfejtéshez, valamint a jövőbe látáshoz szükséges magasabb szintű tudásnak állítása szerint birtokában van, és írásaiban büszkén vallja, hogy érti, ismeri és hitelesen magyarázza az Írást (vö. B. J. III. 351–354; Vit. 208–210). De nem csupán ő maga, kortársai és a közelmúlt személyei között is számos akad, akik Josephus szerint rendelkeztek a próféták legfőbb adottságával, amely elsődlegesen a jövő ismeretét, és ennek megfelelően a jelen eseményeinek irányítását, vagy legalábbis befolyását jelentette. Utal egy bizonyos esszéus Júdásra (A. J. XIII. 311–313; B. J. I. 78–80) Aristobulos uralkodásának idején (Kr. e. 104–103). A közelmúltból pedig két személyt említ: Sameast, a farizeust (A. J. XIV. 172–176; A. J. XV. 3–4) és Menahemet, az esszénust (A. J. XV. 373–379 – itt azt is hozzáfűzi Josephus Menahemről szólva, hogy „rajta kívül is sok esszéus meg volt áldva a jövőmondás adományával”; lásd továbbá Bel. II. 159). Kortársai közül pedig Simont, az álomfejtőt nevezi meg (A. J. XVII. 346–348, továbbá B. J. II. 113). Vajon miképpen oldható fel az ellentmondás, miszerint Josephus egyfelől a próféták korának végéről beszél (lásd C. Ap. I. 38–41), másfelől viszont kortársai között számos profetikus tulajdonsággal rendelkező, azaz jövőmondó, álomfejtő és írásmagyarázó személyt említ?

Több elmélet is született már erre vonatkozóan. Az egyik szerint, amelyet többek között L. Feldmann képvisel, „Josephus általában véve megőrzi a klasszikus különbségtételt<sup>21</sup> a

*mantis* és a *prophétés* között, vagyis míg az előbbi a jövőről kap kijelentést (ez folytatódhat a próféta megszűnése után is), addig az utóbbi feladata, hogy Isten hangja legyen, és kijelentse ismereteit azoknak, akik hozzá jönnek tanácsért.<sup>22</sup> Úgy gondolom azonban, ez a fajta különbségtétel nehezen igazolható, hiszen a bibliai próféták is rendszeresen kijelentést kaptak a jövőről. Ugyancsak megkérdőjelezi Feldmann véleményét R. Gray, aki úgy véli, hogy teljes következetességet ennek a szónak a használatában sem lehet felfedezni Josephusnál, hiszen ugyanezt a terminológiát megtaláljuk Gedeon fiához, Jótamhoz (A. J. V. 253), majd később Dánielhez kapcsolódóan, pedig ők kétségen felül próféták voltak a zsidóság szemében. Az *Ant.* X. 197 sk.-ból egyértelmű, hogy Josephus szerint Dániel magát is azok csoportjába tartozónak véli, akiket korábban *manteisként* jelölt a szöveg (X. 195), másutt pedig mágusoknak és jövendőmondóknak nevezett (X. 195, 198). Illetve ugyanitt azt is meg kell jegyeznünk, hogy Josephus saját jövendőléseire kétszer is ezt a kifejezést felhasználva utal (*promanteuomai* – B. J. III. 405; *manteia* – IV. 625).<sup>23</sup> Ugyancsak ezzel a gyökkel találkozunk Josephusnál, amikor Nagy Sándor seregének látnokára (C. Ap. I. 203 sk.) és a delphoi jósdára utal (C. Ap. II. 162), vagy Tiberius által hitelesnek tartott jósjelekre (A. J. XVIII. 217, 223), illetve általánosságban beszél a jövendőmondókról (A. J. VI. 327, 331). Bálám esetében pedig azzal találkozunk (Alt. 4, 102–30, 157 sk.), hogy noha Josephus a *mantis* névvel illeti őt, ugyanakkor egyértelművé teszi, hogy isteni lélek sugalmazta szavait.<sup>24</sup>

Összességében inkább az tűnik valószínűnek, hogy Josephus a *tartalma* alapján tesz különbséget a prófécia és a jövendőmondás egyéb formái között. Josephus különválasztja a politikára és közéletre vonatkozó jövendőléseket a hagyományos prófétalástól – véli Gray –, mert a jövendőlések „inkább beleillenek a görög gondolkodásba, mint olyan képességek, amelyeket tanulni lehet”.<sup>25</sup> Ezt azért tarthatjuk furcsának, mert a próféták feladatai között a politikai eseményekről alkotott vélemény, illetve ezen események befolyásolása beleillik a hellenizmus vallási ideáljába is.<sup>26</sup> Illetve az is egyértelmű, hogy Josephus a régi nagy próféták esetében, akik ilyen jellegű kijelentéseket tesznek a Biblia lapjain, nem használja ugyanezt a különbségtételt, legyen szó Mózesről, Náhumról, Ézsaiásról vagy éppen Jeremiásról. M. Nissinen egy harmadik lehetőséggel számol, ő a kijelentés forrását tekinti mérvadónak: „Csak az az álom, látomás minősíthető próféciának, amely az istenség üzenetét hordozza, amit át kell adni, és ha szükséges, értelmezni; ilyen álmot bárki láthat.”<sup>27</sup> Ezzel a kijelentéssel aligha vitakozhatunk, ámde ki dönti el, hogy az istenségtől származik-e a látás vagy az álom? Valóban elterjedt nézet volt, hogy álom vagy látomás útján bárki kijelentést kaphat,<sup>28</sup> de kellenek olyan kivételes személyek, akik képesek értelmezni az álmokat. Mivel pedig az értelmezés már magasabb szintű tudást igényel, nem mindenki képes rá: különbség van a jel- és álomlátás és ezek értelmezésének ajándéka között.

A negyedik megközelítés szerint, amelyet például W. van Unnik képvisel, a próféciák tekintélye ugyan nem változott az idők folyamán, de különbséget kell tennünk próféta és próféta között. Ez a megítélésbéli különbség azonban nem a szóban forgó személyek tekintélyére, hanem hitelességére vonatkozna. Ahogyan erre Josephus rámutat, a régi írásokat, amelyek alapján igazát védi Apiónnal szemben, kivétel nélkül Isten

megbízásából, ihletett próféták írták. Elsőként természetesen Mózeset említi, aki érti Isten törvényét és látja a jövőt (A. J. III. 303), de abban felülmúlja amazokat, hogy egyedülként a múlt eseményeit is feljegyezte a teremtéstől haláláig (C. Ap. I. 39–40), a próféták viszont csak koruk eseményeivel foglalkoztak. Ami Josephus saját korát illeti, úgy tűnik, Isten továbbra sem szünt meg a rejtett dolgokat kijelenteni a kiválasztottaknak, és a jövő látásának képességét is megosztja velük, noha ezeket a személyeket Josephus általában nem nevezi prófétának, hiszen ezt a jelzőt majdnem kizárólagosan csak a bibliai személyeknek tartja fenn. Két kivételt mégis megemlíthetünk: prófétaként jelenik meg a közelmúltból egy bizonyos Kleodemos (A. J. I. 240–241),<sup>29</sup> illetve Hyrkanos (A. J. XIII. 299–300; továbbá B. J. I. 68–69). A kortársak közül pedig egy kivételt említhetünk: a B. J. VI. 286-ban arról olvasunk, hogy egy próféta miatt haltak meg sokan a templomudvar csarnokában, és a zsarnokok sok ilyen prófétát küldtek a nép közé.<sup>30</sup> Ezen példák alapján kijelenthető: Josephus szerint próféták továbbra is vannak, csak „nyilvánított láncolatuk” (*diadoché*)<sup>31</sup> szünt meg. Ezzel pedig csak arra akarja felhívni a figyelmet Josephus, hogy „a spontán fellépő próféták között már nincs közvetlen kapcsolat, és ezért a zsidó nép Artaxerxés után keletkezett irataiban nincsen meg ugyanez a garancia”.<sup>32</sup>

Egy ötödik elmélet szerint a fentebbi ellentmondás az *Apión ellen* írt mű sajátosságaival magyarázható. Ezen álláspont alapján Josephus kijelentése csupán a tisztelet kifejeződése lenne a múlt nagy alakjaival szemben,<sup>33</sup> de semmiképpen nem jelenti azt, hogy szerinte ne tűnhetnének fel próféták a jelenben. R. Gray véleménye szerint a C. Ap. I. 41 csak a próféták egy behatárolt körére vonatkozik, mégpedig azokra, akik a történeti elbeszélések összeállításában vállaltak szerepet. Josephus itt azért alkalmazza ezt a behatárolást, mert apológiájának célja népe ősiségének kimutatása, amely állítás alátámasztásához kiváló támpontot adott a szerzők ősi és megbízható volta.<sup>34</sup> Ezt az álláspontot képviseli N. Förster is tanulmányában, aki szerint az *Apión ellen* írt mű felépítésében a rétorok által a bírósági tárgyalásokon alkalmazott védőbeszédhez hasonlít, és megalapozását a nem zsidó szerzőktől származó források igazolásával, illetve cáfolásával nyeri el. Forrásai tanúként (*martys* – C. Ap. I. 4) jelennek meg.<sup>35</sup> De a bibliai próféták korának elmúlása nem jelentette azt, hogy az Ezsdrást követő időkben keletkezett iratok ne lennének fontosak, vagy méltóak a tanulmányozásra, hiszen szerzőnk írásában az 1Makk és Nikolaos Damaskénos műveire is mint hiteles tanúkra támaszkodik, sőt vélhetően még a Mózes életét bemutató részben is forrásként használja Artapanos Mózes-regényét (lásd A. J. II. 201–349).<sup>36</sup> Ezt a sort egészíthette ki a római archívumokban fellelhető anyagokkal is (vö. pl. A. J. XIV. 186).<sup>37</sup> Ezen források segítik tehát feldolgozni a Bibliában leírtakat, amit viszont próféták „hiányában” továbbírni nem lehet, mint ahogyan belőlük elvenni sem. Az *Apión ellen* írott mű vonatkozó része csak azokról a prófétákról szól, akik a történeti elbeszéléseket alkották, ők szüntek meg létezni, már senki nem írhat olyan tekintélyű műveket, mint azok a próféták, akik a Bibliában leírták kijelentéseiket. Nincs okunk feltételezni, hogy ez a meggyőződés elvezethette volna Josephust annak megállapítására is, hogy semmilyen más próféta nem létezik többé.<sup>38</sup> A *zsidó háború* előszavában pedig egyértelműen arra utal, hogy művével a próféták munkáját folytatja (B. J. I. 18), mégpedig közvetlenül a bibliai próféták ideje utáni évek-



től, Antiochos Epiphanés uralkodásától. Csupán egyvalamit állíthatunk tehát teljes bizonyossággal: Josephus szerint nincsenek már olyan próféták, akik képesek lennének „kanonikus” könyvet megfogalmazni.

A fentebbi elméleteket szeretném kiegészíteni még két fontos momentummal. Az egyik a „próféták” csoportba sorolása.<sup>39</sup> Úgy tűnik, hogy miközben ezeket a személyeket továbbra is megszólítja Isten, és kijelentésekben adja tudtukra feladatukat, aközben egyre nagyobb szerepet kap a tanulás, az ismeretek bővítése.<sup>40</sup> A látók ábrázolásában folyamatosan megjelenik, hogy valamilyen filozófiai csoporthoz tartoztak,<sup>41</sup> és tanítványok veszik körül őket (az esszéus Júdás esetében ezt külön ki is emeli Josephus – *A. J.* XIII. 311–313).<sup>42</sup> Ezeknek a csoportoknak a tagjai számos kérdésben más-más véleményen vannak,<sup>43</sup> de a Tóra mindenkre vonatkozó teljes érvényességét egyik csoport sem kérdőjelezi meg, mint ahogyan az sem kérdéses, hogy a jövő látásának képessége alapvetően az írárok inspirált értelmezésén nyugszik. A korábbi írárok értelmezése, továbbírása (*Fortschreibung*) pedig egészen speciális, a zsidóságra jellemző vonásnak tekinthető. A próféták tevékenységéből *a priori* nem zárható ki az írásban rögzítés, noha a prófétálás alapvetően szóbeli műfaj, s így inkább tekinthetünk erre úgy, mint a profetikus kommunikáció folyamatának második lépcsőjére, meghosszabbítására.<sup>44</sup> Ezt a sort folytatja a szöveg aktualizálása. Abban a pillanatban pedig, hogy az időbeli távolság egyre nagyobb lesz, a szövegekhez hozzákapcsolódik azok hatástörténete, aminek a közösségek lesznek birtokosai. A csoportot tanítása teszi karakteressé, amely viszont egy gyökérből, Izrael bölcsességéből, mások mellett leginkább a szent iratokból származott. Mivel azonban minden csoport saját tanítását tekintette igaznak, ez óhatatlanul igazságuk megmerevedéséhez és vitákhoz vezetett.

Témánk szempontjából különösen az esszéusok közössége válik fontossá, hiszen közülük említi Josephus a legtöbb profetikus képességgel rendelkező személyt, és egyébként is nekik szenteli a legtöbb figyelmet a filozófiai csoportok közül.<sup>45</sup> Az első fontos észrevételünk az lehet, hogy az esszéusok ábrázolásában Josephus olyan pozitív tulajdonságokat említi, amelyek univerzális értékek, miközben sajátos, minden más „filozófiától” eltérő jellegüket is hangsúlyozza. Ami az univerzális értékeket illeti (lásd pl. *B. J.* II. 151–153), azok az antikvitásban minden kiváló ember sajátjai voltak, úgy a politikusoknak, mint a filozófusoknak, vagy éppen a hadvezéreknek, függetlenül attól, hogy görögökről, rómaiakról vagy barbárokról beszélünk.<sup>46</sup> Ezekről a mindenki számára tiszteletet parancsoló értékekről S. Mason megállapítja, hogy egészen nagy hasonló-

ságot mutatnak azon tulajdonságokhoz, amelyek a spártaiakat jellemezték, akik ebben a korszakban nem csupán a zsidóságnak szolgáltak mintaképül, de általában nagy megbecsülésnek örvendtek a kortársak szemében.<sup>47</sup> Az esszéusok kirajzolódó képe tehát a zsidóság ideális tulajdonságait jeleníti meg (vö. *B. J.* II. 119–161; *C. Ap.* II. 293–294), amely Josephus olvasói számára egyértelművé tette a szerző azon felfogását, hogy, minden ellenkező híreszteléssel szemben, a zsidóság alapvetően ilyen.

Ahhoz képest, hogy Josephus mennyire kerüli a próféta elnevezést kortársaival kapcsolatban, a legkevésbé sem habozik a hamis tanúságtevőket álprófétának, csalóknak, ámítóknak nevezni. Több ilyen személyt is említ műveiben, akik ellen bizonyosságul szolgál, hogy amit mondtak, nem következett be.<sup>48</sup> Az ezekre a személyekre alkalmazott *pseudoprophétés* kifejezés érdekessége az, hogy a Septuagintába Jeremiás könyvének fordítása kapcsán kerül be, aki kilenc alkalommal utal olyan személyekre, akik semmivel sem jobbak, mint a pogány jövendőmondók.<sup>49</sup> Miért olyan izgalmas ez számunkra? Mert Josephus saját és Jeremiás kora, valamint személye között számos megfeleltetést talál, sőt – véleményem szerint – saját szerepét Jeremiáséhoz hasonlítja.<sup>50</sup> Josephus hasonló problémákkal küzd, mint ismert elődje: nála is éppen azok bizonyulnak hamis prófétának, akik maguknak igényelték azt a próféta címet (lásd a felsorolt hamis próféták sorát), amely csak a múlt nagy személyiségei esetében tekinthető jogosnak, hiszen a bibliai korok profetikus alakjai már bizonyították igaz voltukat. Prófétának csak az a személy nevezhető, aki valóban Isten küldötte. Viszont ezt teljes bizonyossággal csak visszatekintve állíthatjuk valakiről, amikor beteljesedik mindaz, amit megjövendölt (lásd 5Móz 18,22), így a kortársakról ezt kijelenteni nemigen lehet. Josephusnál a próféták pontosan látják a történelem eseményeit, és egzakt módon értelmezik; értelmezésük igaz voltának bizonyítéka pedig éppen a prófécia beteljesedése lesz (pl. *A. J.* IV. 125, 303, 313 sk.; V. 350; IX. 276; X. 79; XIII. 62 skk.).

Összefoglalva vizsgálatunk eredményét megállapítható, hogy (1) noha Josephus a „próféta” elnevezést kerüli kortársai kapcsán, (2) magát a prófétalást nem tartja elképzelhetetlennek saját korában, (3) sőt önmagát is prófétának tartja. Ezen személyek tekintélye (4) ugyan nem ér a régiek nyomába (a hiteles láncolat megszakadt), ezért (5) szükség van arra, hogy egy megbízható közösség „garantálja” a minőséget, mindazonáltal (6) teljesen biztosak a próféta személyéről csak a megjövendölt események beteljesedése után lehetünk.

## Jegyzetek

- 1 Keresztyén prófétáknak azokat a személyeket tekintjük, akik a keresztyén közösségen belül, alkalmanként vagy rendszeresen Istentől elhívott, a Mindenható akaratát hirdető szónokként jelennek meg. Szavuk érthető és megbízható kijelentés vagy üzenet, amelyet szóban vagy írott formában adnak közre a gyülekezetnek és/vagy egyéneknek (a meghatározáshoz lásd Hill 1979, 8–9). Ilyen keresztyén prófétának tekinthetjük például Pált, Barnabást, Fülöp lányait, Agabust, vagy Jánost, a *Jelenések könyve* szerzőjét.
- 2 Josephus Kr. u. 35-ben született, az Újszövetség legrégebbi írást, az első thesszalonikai levelet Kr. u. 50 körül írták, az utolsó

kanonikus iratot (2Pét, Jn) pedig 110 körülre helyezhetjük (lásd Schnelle 2011, 61–63; 460–462; 503–511).

- 3 Hengel 1994, 38. Ahogyan a görög műveltségben általánossá vált ebben a korszakban az elődök írásainak értelmezése, úgy a zsidóságon belül is megjelennek az Írás értelmezői, azzal a markáns különbséggel, hogy a zsidóságon belül ezek az írárok vallási jelentőséggel bírtak, és ennek megfelelően egészen más lehetett a tekintélyük, mint ahogyan az Írás értelmezőinek is vallásos öntudata volt (lásd Hengel 1994, 4), szemben hellenista kollégáikkal. Ennek megfelelően a szöveg interpretációjának célja sem a minél

- nagyobb filológiai pontosság volt, sokkal inkább a szöveg aktualizált, az ember életét meghatározó értelmének kibontása.
- 4 Xeravits 2008, 108.
  - 5 Lásd Meyer 1974, 288–289; idézet: 287. Nyilván közkeletűségének a következménye, hogy számos szövegvariánsa maradt fenn (lásd Xeravits 2008, 94–96), és noha nem számított kanonikusnak, mégis idézik a rabbik és vitakoznak tanításairól. Ben Sira könyve akkora népszerűsége tette szert, hogy valójában maguk a zsidók bővítették a könyv szövegét tradálása során (Wright 2008, 191); lásd még B. G. Wright könyvének 9. fejezetét (183–193).
  - 6 „...a Prófeta szerepe mindenféle tekintetben és szempontból az Igazság Tanítójával azonos. (...) a közösség történetének egy adott pillanatától a qumrániak már nem várták a Prófeta eljövételét, ő ugyanis az Igazság Tanítója személyében már megjelent közöttük” (Vermes 1998, 222). Érdemes észrevennünk, hogy az Igazság Tanítója éppen azáltal válik ki környezetéből, hogy az Írásokat mindenki másnál szakértőbben értelmezi, titkok tudója – lásd Stegemann 1991, 199–203.
  - 7 „És annak, amit mondott (ti. Habakkuk): »hogy felfogja azonban, aki elolvassa«, az értelmezése az igaz tanítóra (vonatkozik), akivel Isten tudatta szolgálai, a próféták szavainak minden titkát” (Komoróczy Géza fordítása: Komoróczy 1998, 169) – a témához lásd továbbá Baumgarten 1997, 178–180.
  - 8 Vö. Cook, 2011, 79 sk. Ez persze önmagában még semmit nem jelent, hiszen a két ószövetségi prófeta, Zakariás és Malakiás esetében sem találkozunk könyvekben ezzel a megjelöléssel rájuk vonatkoztatva, mégsem kérdőjeleződik meg soha prófétai karakterük.
  - 9 Meyer 1990, 820; továbbá Dautzenberg 1975, 74.
  - 10 Meyer 1990, 819.
  - 11 Az a vélemény, hogy a prófécia és a próféták megszűntek létezni a zsidóságon belül a második Templom időszakában, olyan álláspont, amely a rabbiknál a Kr. u. 2. században és később jelent meg, és amely, úgy tűnik, korábban egyáltalán nem volt elfogadott széles körben (lásd Meyer 1974, 289–290, 299; továbbá Aune 1982, 420). A próféták korának lezárulása kutatástörténeti áttekintéséhez lásd Cook 2011, 10–45, a rabbinikus forrásokhoz lásd Cook 2011, 150–173.
  - 12 Több olyan listát is találunk, amelyek felsorolják azt az öt dolgot, amelyek eltűntek az első Templom pusztulásával. A listák nem egyeznek, kivéve egy dologban: mindegyikben szerepel a Lélek – lásd Cook, 2011, 153 sk.
  - 13 A kifejezés eredetét homály fedi. Mint a kijelentés közvetítője jelenik meg, aki/amely a Kijelentő és a kijelentést felfogó ember közé „ékelődik”. JHVH már nem közvetlenül szól tehát az emberhez, hanem közvetítőjén keresztül (vö. Kuhn 2000, 1756). Mások „visszhang”-ként értelmezve adják vissza a kifejezés jelentését (Neusner 2003, 217); a témához lásd továbbá Feldman 1990, 407.
  - 14 Lásd Meyer 1990, 819; továbbá Aune 1983, 104.
  - 15 Cook, 2011, 159–161.
  - 16 Lásd Schmidt 1999, 4.
  - 17 A zsidó kánon kialakulása hosszú folyamat eredménye. Alkalmanként a szent iratok listájának túlzott meghúzása elleni reakció volt (samaritanusok, szaduceusok), máskor az iratok túlbujánzását igyekeztek megfékezni általa (zsidó kisközösségek, apokaliptikus szekták Palesztinában és a hellenista diaszpórában), végül az utolsó ilyen hatás, amelyet orvosolni kellett a határok rögzítésével, éppen a keresztyénségtől való elhatárolódás volt (vö. Barrera 1998, 151), amely folyamatot szükségszerűen felgyorsította a Templom pusztulása, hiszen a kultusz megszűnésével a zsidóság egyértelműen csak szent irataira támaszkodhatott Isten tiszteletében.
  - 18 Cohen 2006, 11.
  - 19 Hill 1979, 26.
  - 20 „Eddig a próféták jövedöltek a Szentlélek által. Innentől és tovább hallgass a bölcsek szavára” (Széder Olam rabba 30) – Meyer 1974, 289. A bölcsek egy tradíciólánc részeként jelennek meg a zsidóságon belül, akiknek az a feladata, hogy a Tóra szavát őrizték és továbbadják. A láncolat Mózeszel kezdődik, aki megkapta a Tórát, amit továbbadott Józsuénak, ő pedig a véneknek. Tőlük kapták meg a próféták, akik a bölcseknek adták tovább (lásd Misna Avot 1,1).
  - 21 Ez megfelel a Septuaginta szóhasználatának: az elsőt alapvetően a pogány jósokra alkalmazza, akik a jövőről kapnak kijelentést, a második az inspirált, Isten kijelentését közvetítő személyt jelöli. Jegyezzük meg, a görög gondolkodás szerint sem egyenlő ez a két személy, inkább azt mondhatjuk, hogy kiegészítették egymást. Az inspirált személy akkor válik prófétává, ha elmondja, amit hallott és látott – Forbes 1995, 196–198.
  - 22 Feldman 1990, 416 (lásd továbbá 417–420).
  - 23 Gray 1993, 108–109. Vegyük észre azonban, hogy a felhozott példák közül csak az első esetben fogadhatjuk el teljes mértékben Gray álláspontját, mivel az összes többi esetben idegenek illetik ezzel a jelzővel a jövedölők csoportját, illetve a jövedölést, és nem maga a szerző!
  - 24 A témához lásd Zsengellér 2006, 115.
  - 25 Lásd Gray 1993, 31.
  - 26 Hill 1979, 29–30.
  - 27 Nissinen 2005, 22.
  - 28 Már a Biblia lapjain számos olyan történettel találkozunk (lásd pl. József, Dániel stb.), ahol az álom látója és annak értelmezője más-más személy, mint ahogyan az is egyértelmű, hogy az isteni kijelentés birtokosa az álom értelmezője, és nem annak látója. De maga Josephus is több helyen beszámol ilyen esetekről. Az egyik legismertebb a Jeruzsálem bukását megelőző jelek értelmezése körüli vita (lásd B. J. VI. 288–309), kortársai közül pedig Simont említi, aki az álomfejtésben jeleskedett (A. J. XVII. 346–348). Persze az is előfordul, hogy az álom látója és értelmezője ugyanaz a személy, esetünkben éppen Josephus (B. J. III. 351–354).
  - 29 Josephus itt Alexander Polyhistort idézi (Alt. I. 240). Van olyan vélemény, hogy itt a prófeta „tanárt” vagy „exegétát” jelentene (lásd Walter 1976, 119, aki Krämer véleményét veszi át), de ez nem meggyőző (vö. Feldman 1990, 401). Arról nem is beszélve, hogy semmi nem kényszerítette szerzőnket arra, hogy átvegye ezt a kifejezést, ha mégis megtette, akkor vélhetőleg nem tartotta elfogadhatatlannak azt (Kleodémos/Malachos személyéről részletebben lásd Aune 1982, 420; a Josephus által felhasznált történeti művekhez lásd Walter 1976).
  - 30 D. E. Aune úgy véli, már csak ennek az egy helynek a fényében sem áll meg az a megállapítás, miszerint Josephus a kortársaira már nem használja a prófeta megjelölést (1982, 419). De azért jegyezzük meg, hogy itt a „prófeta” kifejezés „álprófeta” értelmet hordoz (ezekről később még lesz szó).
  - 31 Ezt a kifejezést a kortárs irodalomban többek között a filozófiai iskolák tanítási tradíciójának folyamatosságára használták (vö. van Unnik 1978, 48).
  - 32 Van Unnik 1978, 48.
  - 33 Még L. Feldman is kénytelen elismerni, hogy Josephus az *Apión ellen* írott műben nem tekinti az említett iratokat szentnek, csupán azt teszi egyértelművé, hogy inspirált próféták írták (1990, 397).
  - 34 Gray 1993, 9.
  - 35 Förster 2007, 169–170.
  - 36 Lásd Walter 1976, 121–122, 129.
  - 37 A témához lásd Rajak 2001, 179, 182–188.
  - 38 Vö. Gray 1993, 12–13, 25.
  - 39 Josephus ezeket a csoportokat három névvel illeti művében: filozófia, *hairesis*, *proairesis*. Ennek oka az, hogy ezek voltak a legmegfelelőbb jelzők azokra a közösségekre, amelyeket ma vallási csoportoknak neveznénk – a témához lásd Mason 2009, 141–165, valamint 217–238.
  - 40 A prófeta egyik feladata az írások helyes értelmezése volt. Nem lehet véletlen, hogy Josephus az első, akinél a hellenista zsidó iroda-



- lomban a kijelentések értelmezésére a tradicionálisan alkalmazott görög *krinó*, *krisis* kifejezések mellett megjelennek az *exégeomai*, *exégésis* és *exégétis* szavak. Ezek alkalmazásában Josephus feltehetőleg már egy hagyományos szóhasználatához nyúl vissza, ahol is ezek a kifejezések a törvényértelmezéshez kapcsolódtak – lásd Dautzenberg 1975, 105.
- 41 Josephus három ilyen csoportról szól részletesebben (esszénusok, farizeusok, szadduceusok), ami persze nem jelenti azt, hogy csupán ezek a „*hairesisek*” léteztek volna a korabeli zsidóságon belül, viszont azt egyértelműen jelzi, hogy Josephus csak ezeket a csoportokat tartja beilleszthetőnek a filozófiák és irányzatok közé (a témához lásd Haaland 2007, 277–279). A csoportok bemutatásához lásd *Ant.* XIII. 171–173, 288–298, 401–415; XVII. 41–45; XVIII. 11–25; *Bel.* II. 118–166.
- 42 A témához lásd Maier 1974, 260–263.
- 43 A csoportok közötti különbségekhez, de még inkább a közös vonásokhoz lásd Baumgarten 1997.
- 44 Az ókori Kelet irodalmában a zsidóságon kívül sehol nem találunk azzal, hogy a prófétai iratokat folyamatosan, akár több száz éven keresztül újraértelmezték, magyarázták volna az aktuális helyzetnek megfelelően. Ezáltal pedig a prófécia exegézissé vált, fokozatosan pedig teológiai koncepcióvá (vö. Nissinen 2005, 24–25, 30).
- 45 Josephus esszénus ábrázolásához lásd Gray 1993, 80–111; Rajak 2001, 219–255; Beal 2004; Mason 2007.
- 46 Haaland 2007, 269.
- 47 Lásd Mason 2007, 225–237, 240–241, 255–257; továbbá Kókai Nagy 2010, 110–112.
- 48 Lásd *A. J.* XVII. 41–44; XX. 97–98, 167–169, 188; *B. J.* II. 258–261; VI. 285; VII. 437–450; *Vit.* 424–425. Ezen álpróféták egyértelműen bibliai alakokhoz (Mózes, Józsué) akarnak hasonlítani, éppen ezért olyan fontos számukra, hogy hasonló jeleket és csodákat tegyenek az emberek meggyőzése érdekében (vö. de Jonge 1974, 218).
- 49 A *pseudoprophétis* kifejezés egyértelműen magában hordozta a pogány jóskok tevékenységének elítélését. Az álprófeta tevékenysége gyakorlatilag a pogány jövendölésekhez áll a legközelebb (Reiling 1971, 154).
- 50 A számos párhuzam e két személy sorsa között nem újdonság, már sokan felhívták a figyelmet rá (lásd pl. Aune 1983; Gray 1993; Mason 2009). A történeti szituáció: Jeruzsálem ostroma, a Templom pusztulása; az erre adott prófétai válasz; származásuk; elkeseredett harcuk az álprófétákkal szemben stb. szinte teljesen párhuzamosan futnak Josephus ábrázolásában. Ezen megállapításokat egészíthetjük ki azzal, hogy Josephus Jeruzsálem falainál elmondott beszéde (*B. J.* V. 362–419) egy Jeremiásra emlékeztető, prófétai beszéd volt. Legalábbis erre a megállapításra jutok megjelenés alatt álló tanulmányomban („The Speech of Josephus at the Walls of Jerusalem”), amelyben a Josephusnál található nagyobb beszédekhez hasonlítom össze. Josephus Jeruzsálem falai alatt egy két részből álló beszéddel igyekszik meggyőzni a város védőit. Megállapítható, hogy a beszédben felhasznált képek, gondolatok teljesen megfelelnek a műben mások által elmondott szónoklatoknak (Heródes beszéde [*B. J.* I. 373–379], Agrippa beszéde [*B. J.* II. 345–401], Anan beszéde [*B. J.* IV. 163–192], Eleázár beszéde [*B. J.* VII. 323–389]), kivéve két elemet: a fentebb már említett egyértelmű párhuzam a szónok és Jeremiás szava és sorsa között; valamint – és ez nagyon fontos – a bűnbánat és a megtérés hangsúlyozása, mint utolsó lehetőség a város védői előtt. Ezen elemek alapján kijelenthetjük, hogy Jeruzsálem falainál prófeta szól a néphez.

## Bibliográfia

### Forrásszövegek

- Biblia.* Magyar Bibliatársulat, Budapest, 2002.
- Deuterokanonikus bibliai könyvek.* Magyar Bibliatársulat, Budapest, 2004.
- Flavius Josephus: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról.* Ford. Hahn István. Gyula, 1984.
- Flavius Josephus: *A zsidók története* (XI–XX). Ford. Révay József. Budapest, 1999 (4. kiadás).
- Flavius Josephus: *Jüdische Altertümer.* Ford. Heinrich Clementz. Wiesbaden, 2006 (2. kiadás).
- Flavius Josephus: *A zsidó háború.* Ford. Révay József. Budapest, 1999 (6. kiadás).
- Flavius Josephus: „Önéletrajz” (ford. Révay József): Flavius Josephus: *A zsidó háború*, 541–603.
- Josephus műveinek görög szövegéhez lásd Josephus összes művének angol kiadását kilenc kötetben:
- Josephus with an English Translation by H. St. J. Thackeray.* The Loeb Classical Library I–IX. London – Cambridge, Mass., 1961.

### Szakirodalom

- Aune, D. E. 1982. „The Use of ΠΡΩΦΗΤΗΣ in Josephus”: *JBL* 101, 419–421.
- Aune, D. E. 1983. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World.* Grand Rapids, Michigan.
- Barrera, J. T. 1998. *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible.* Leiden – New York – Köln.
- Baumgarten, A. I. 1997. *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era.* Leiden.
- Baumgarten, A. I. 2007. „Josephus on Ancient Jewish Groups from a Social Scientific Perspective”: Shaye J. D. Cohen – Joshua J. Schwartz (szerk.): *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism.* Leiden–Boston, 1–13.
- Beal, T. S. 2004. *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls.* Cambridge – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney.
- Betz, O. – Haacker, K. – Hengel, M. (szerk.) 1974. *Josephus-Studien.* Göttingen.
- Cohen, S. J. D. 2006<sup>2</sup>. *From the Maccabees to the Mishnah.* Louisville–London.
- Cook, S. L. 2011. *On the Question of the “Cessation of Prophecy” in Ancient Judaism.* Tübingen.
- Dautzenberg, G. 1975. *Urchristliche Prophetie.* Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz.
- Feldman, L. H. 1990. „Prophets and Prophecy in Josephus”: *Journal of Theological Studies* 41/2, 386–422.
- Forbes, Ch. 1995. *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment.* WUNT 75. Tübingen.
- Förster, N. 2007. „Geschichtsforschung als Apologie. Josephus und die nicht-griechischen Historikern in Contra Appionem”: *Zuleika* 2007, 168–191.
- Gray, R. 1993. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine.* New York – Oxford.
- Haaland, G. 2007. „What Difference Does Philosophy Make? The Three Schools as a Rhetorical Device in Josephus”: *Zuleika* 2007, 262–288.
- Hengel, M. 1994. »Schriftauslegung« und »Schriftwerdung« in der Zeit des Zweiten Tempels”: M. Hengel – H. Löhr (szerk.): *Schrift-*

- auslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*. Tübingen, 1–71.
- Hill, D. 1979. *New Testament Prophecy*. London.
- Jonge, M. de 1974. „Josephus und die Zukunftserwartung seines Volkes”: Betz–Haacker–Hengel 1974, 205–219.
- Kaltner, J. – Stulman, L. (szerk.) 2005<sup>2</sup>. *Inspired Speech*. London – New York.
- Kókai Nagy V. 2010. „Die Beziehung der Makkabäer zu fremden Nationen – die Bündnisse mit Rom und Sparta”: G. G. Xeravits – J. Dušek (szerk.): *The Stranger in Ancient and Mediaeval Jewish Tradition*. Berlin, 107–117.
- Komoróczy G. 1998. *Kiáltó szó a pusztában*. Budapest.
- Kuhn, P. 2000. „Himmelsstimme”: RGG<sup>4</sup>, 1756.
- Maier, G. 1974. „Die jüdischen Lehrer bei Josephus”: Betz–Haacker–Hengel 1974, 260–270.
- Mason, S. 2007. „Essenes and Lurking Spartans in Josephus’ *Judean War*. From Story to History”: *Zuleika* 2007, 219–261.
- Mason, S. 2009. *Josephus, Judea, and Christian Origins*. Peabody, Massachusetts.
- Meyer, R. 1974. „Bemerkungen zum literarischen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus”: Betz–Haacker–Hengel 1974, 285–299.
- Meyer, R. 1990. „ΠΡΩΦΗΤΗΣ – Prophetentum und Propheten im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit”: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart–Berlin–Köln, 813–828.
- Neusner, J. 2003. *Rabbinic Narrative. A Documentary Perspective*. I. Leiden–Boston.
- Nissinen, M. 2005. „What is Prophecy? An Ancient Near Eastern Perspective”: Kaltner–Stulman 2005<sup>2</sup>, 17–37.
- Rajak, T. 2001. *The Jewish Dialogue with Greece and Rome*. Leiden–Boston–Köln.
- Reiling, J. 1971. „The Use of ΨΕΥΔΟΠΡΩΦΗΤΗΣ in the Septuagint, Philo and Josephus”: *NovTest* 13/2, 147–156.
- Schmidt, H. W. 1999. „Prophetie als Selbst-Kritik des Glaubens”: I. Beldermann *et al.* (szerk.): *Prophetie und Charisma*. Neukirchen-Vluyn, 3–18.
- Schnelle, U. 2011<sup>7</sup>. *Einleitung in das Neue Testament*. Göttingen.
- Stegemann, H. 1991. „The »Teacher of Righteousness« and Jesus. Two Types of Religious Leadership in Judaism at the Turn of the Era”: T. Shemaryahu (szerk.): *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period*. Sheffield, 195–213.
- Unnik, W. C. van 1978. *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*. Heidelberg.
- Vermes G. 1998. *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*. Budapest.
- Walter, N. 1976. *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker*. JSHRZ I./2. Gütersloh.
- Wilson, R. R. 2005<sup>2</sup>. „Current Issues in the Study of Old Testament Prophecy”: Kaltner–Stulman 2005<sup>2</sup>, 38–46.
- Wright, Benjamin G. III, 2008. *Praise Israel for Wisdom and Instruction*. Leiden–Boston.
- Xeravits G. 2008. *A deuterokanonikus könyvek*. Budapest.
- Zuleika, R. (szerk.) 2007. *Making History. Josephus and Historical Method*. Leiden–Boston.
- Zsengellér J. 2006. *Bálám könyve I*. Budapest.



Acél Zsolt (1979) klasszika-filológus,  
a Kecskeméti Piarista Iskola tanára.  
Kutatási területe az Augustus-kori  
irodalom.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:  
Contextus és corpus. *A korpusz-me-  
tafora kialakulása és Cicero könyv-  
gyűjteményei* (2012/4).

# A megfoghatatlan középpont

## Achelous lakomája

### Ovidius *Metamorphoses* című művében

(8, 547 – 9, 97)

Acél Zsolt

Az *Odysseia* negyedik énekéből (351–592), Menelaos elbeszéléséből ismert Proteus alakja (görögösen: Próteus), a „tenger igazszavú véne” (*gerón halios németés*, 4, 384), az átváltozás istene több alkalommal is előkerül Ovidius *Metamorphoses* című művében (2, 9; 8, 730–737; 11, 221–265; 13, 918). Először a második könyv elején, egy *ekphrasis*-ban olvasható Proteus neve (2, 1–18): a Nap palotájának kapuját, Vulcanus remekművét a világegyetem ábrázolása díszíti. Az ovidiusi szöveg először a tengert, majd a szárazföldet, végül az égboltot írja le, Proteus a tengert metonimikusan földidéző istennevek (Triton, Aegaeon, Doris) felsorolásában szerepel. A szakirodalom alaposan elemezte ezt a leírást, és fölhívta a figyelmet arra, hogy az első könyv teremtésleírása és a második könyv *ekphrasis*-a közt számos párhuzam található, így Vulcanus művészete, a Nap palotájának kapuja a világalkotás folyamatát modellálja, illetve fordítva: a teremtés a művészi alkotás előképe.<sup>1</sup> A rendezett kozmosz és a műalkotás egyformán művészi átváltoz(tat)ás eredménye, ezért is kerülhet elő a tizenennyolc soros leírás közepén Proteus, az átváltozó isten neve.

A tizenegyedik könyvben, Peleus és Thetis történetében Proteus először a főistennek jósol, majd Peleusnak ad tanácsot, hogy a folytonosan alakot változtató Thetis istennőt hogy teheti magáévá (11, 221–265). Érdekes, hogy Proteus – a homérosi, vergiliusi (*Georg.* 4, 453–529) ábrázolással szemben, illetve a *Metamorphoses* korábbi utalásaival is ellentétben – nem változik át, és nem kell kényszeríteni jóslásra, hanem önként segít. A szakirodalom Peleus, Thetis és Proteus történetét is részletesen elemezte, és rávilágított, hogy a *Metamorphoses* úgy alakítja át, úgy fordítja önmaga teljes ellentétébe a hagyományozott Proteus-figurát, hogy közben a homérosi és vergiliusi történet egyes elemeit megőrzi, csak más szereplők vonatkozásában említi, új összefüggésekbe helyezi őket. Proteus az irodalmi átváltozás, művészi metamorfózis istene lesz, aki – az ovidiusi szöveg öntükröző jellegére figyelmes olvasat szerint – a szövegközöttség átalakító műveleteire hívja föl a figyelmet, arra, ahogyan a *Metamorphoses* az irodalmi hagyományt szálaira bontja, és ezekből az elemekből új alkotást sző. Az elbeszélt történet szintjén nem, de az elbeszélői esemény szintjén Proteus igenis átváltozik: megszabadul eddigi (homérosi, vergiliusi) alakjától, és új formát ölt magára; a jósiszten a *poésie protéiforme* metaforája, az ovidiusi szövegvilág proteusi természetét megjelenítő szereplő.<sup>2</sup>

A második és tizedik könyvvel ellentétben a nyolcadik könyv Proteus-részletének eddig sem a szakirodalom, sem pedig a kommentárok nem tulajdonítottak különösebb szerepet, a vonatkozó sorokat (8, 730–737) nem vizsgálták meg részletesebben, holott – a továbbiakban ezt szeretném igazolni – a *Metamorphoses* egyik kulcsjelenetéről van szó, amelynek értelmezése szorosan kapcsolódik a másik két Proteus-szakasz említett metapoétikus olvasatához.

A calydoni vadászat után Theseus társaival Athén felé tart, azonban a megáradt Achelous útjukat állja (8, 547–576). A folyóisten vendégül látja őket, a két fogás – a *mensa prima* és *mensa secunda* – között különféle történeteket beszélnek el (8, 577–9, 88). A közös lakoma végére Achelous lepad, és Theseusék folytatják útjukat

## Thesus megérkezik Acheloushoz

És ezalatt Theseus, a közös viadalt befejezve,  
ment az Erechtheus-bástyához, tritonisi várhoz.  
Útját záportól-dagadó Achelous elállja,  
s így késlelteti őt: „Gyere, lépj házamba, te híres  
Cecropides, sose bízd magadat rohanó habözönre:  
roppant törzseket is tovahord, görget riadalmas  
zúgással sziklát is az ár. Láttam, hogy a partról  
istállót elvitt nyájastól; voltak erősek  
bárha az ökrök, nem használt, s a lovak noha gyorsak.  
Ifjakat is gyakran, ha a hó olvadt a magasban,  
elmerített ez az ár leözönlő forgatagába.  
Jobb lenyugodnod már, míg nem tér vissza a vízár  
partja közé, s maga medrében, leapadva, nem ömlik.”  
Aegides bólint: „Achelous, megteszem”, így szól,  
„mit te tanácsolsz, elfogadom fedeled”; s eszerint tett.  
Tért az előcsarnokba: tufából volt az emelve  
és lukacsos tajtékköböl; moha-szőnyege nedves:  
mennyezetét kagyló s bíborcsiga rakta ki rajzzal.  
Két részén átkelt napjának már Hyperion,  
végigdőlő ágyán Theseus meg a bajnoki társak,  
itt Ixionides, túlhan Troizen daliája:  
hősi Lelex, ki halántékán már ősz haját is hord,  
s mind, kiket éppenolyan becsülettel lát az acarnan  
büszke folyó: a magas vendégnek olyannyira örvend.  
Most a mezítlás nimfák raja mindjűk elébe  
asztalt rak: s miután jóllaktak a dús lakomával,  
drágaköves kelyhek seregét öltik tele borral.  
Néz az alant terülő tengerre a hős, „Mi az ott, mondd,”  
kérdi, mutatja is ujjával, „S a sziget neve ott mi,  
hadd tudjam, ha ugyan nem több, mert többnek álítom!”

Ovidius: *Metamorphoses* 8, 547–576  
(A műből vett idézeteket Devecseri Gábor  
fordításában közöljük)

(9, 89–9, 97). Miként a szakirodalom megjegyzi, az ovidiusi szöveg földrajzi képtelenségen alapszik, hiszen a Calydonból Athén felé, azaz keletre tartó Theseus nem érkezhett el az Acheloushoz, hiszen az éppen a másik irányban, nyugatra található.<sup>3</sup> Miként a jelképes értelmezéseket és metapoétikus olvasatokat egyébként kifejezetten elutasító Franz Bömer is írja a kommentárjában, Achelous az ovidiusi szövegben elsősorban jelkép, nem földrajzi valóság: maga az ösvíz, aki Ókeanos mellett a világ eredet-elbeszéléséhez kötődik, minden folyók ura és királya, ráadásul az áradó víz motívuma a *Metamorphoses* tárgyalt részletét kifejezetten az epikus szövegvilághoz köti.<sup>4</sup> A nyolcadik könyv metapoétikus olvasatát kifejtő Barchiesi szerint a megáradt, szennyesen sodródó Achelous az eposz műfaját jelöli; a lakoma során a folyó leapad, kitisztul, visszahúzódik medrébe, vagyis – a költői szöveg öntükröző jellegéből adódóan – a calydoni vadászat témáját eposzi kellékekkel megjelenítő *Metamorphoses* visszatalál a kisköltészet tiszta, áttetsző vizéhez, így nemcsak Theseus, hanem a költői szöveg is folytathatja útját.<sup>5</sup>

Achelous és Theseus találkozásának történetéhez két kiegészítést fűznék.

(1) A közös lakomán elhangzó történetekben több motívum a kerettörténetet idézi föl, a kerettörténet felől érthető, így a két narratív szint – a kerettörténet és a beágyazott elbeszélés – közötti különbség gyakran elmosódik.<sup>6</sup> (A narratív szintek közötti átmenet nagyszerű példája, hogy a kerettörténet szerint a második fogást bőségszaruban szolgálják föl, márpedig a beágyazott elbeszélésből korábban megtudhattuk, hogy a *Cornucopia*, a bőségszaru nem más, mint Achelous hiányzó szarva, melyet Hercules tépett le homlokáról.)<sup>7</sup> Az összekötő motívumok közül különösen is fontos a lakoma és a víz. A kerettörténet Achelousa vendégül látja Theseust és barátait, többek között Lelexet; Lelex elbeszélésében pedig – egy narratív szinttel lejjebb – megismétlődik lakoma és befogadás motívuma, hiszen arról beszél, ahogyan Philemon és Baucis befogadják házukba az őket meglátogató isteneket. Az áradó Achelousnál elhangzó történetek mindegyikében előfordul az árvíz, a sodró folyam, a vízpart motívuma. Nem véletlen, hogy Achelous adja a *Metamorphoses* legrészletesebb leírását és jellemzését Proteusról, a tenger vénéről. A két vízistennek van egy lényeges közös tulajdonsága: mindketten képesek átváltozni; a víz így nem pusztán az egyes műfajok jelképe (áradó folyóként az eposzé, tisztán csörgedező pataként az elégiáé), hanem a művészi átváltozás, átalakulás kifejezője.

(2) Az Achelousnál vendégeskedők közül hármat nevez néven a szöveg: Theseus mellett Ixion fiát, az ifjú Pirithoust és az öreg Lelexet. A három életkort képviselő három szereplő irányítja a beszélgetést. Pirithous egy isten vendégeként gúnyolja ki az istenek hatalmába vetett hitet, és – miként az egyik elbeszélt példázat hőse, Erysichthon – tapintatlan, ostoba megjegyzéseivel megbotránkoztatja környezetét,<sup>8</sup> így pedig újabb fordulatot vesz a társalgás; az öreg, bőbeszédű Lelex meséli el az agg Philemon és Baucis történetét, melyet ő maga is nem szavajátszó vénektől hallott.<sup>9</sup> Theseus érdeklődésével, kérdéseivel (8, 574–576; 9, 1–3), érzékeny befogadásával (8, 725–726) befolyásolja a beágyazott elbeszélés menetét. Theseus jeleníti meg – miként a Proteus-részlet elemzéséből kiderül – a mindenkori ideális befogadót, a *Metamorphoses* olvasóját, hallgatóját.

A lakomázók először a torkolat közelében elhelyezkedő szigetcsoportról (Echinades) beszélgetnek: kiderül, hogy eredetileg nimfák voltak, akik Achelousnak nem adták meg a kellő tiszteletet, így a dühében kiáradó folyóisten *animis inmanis et undis* („feltornyosuló

indulattal és habokkal”, 8, 584) elragadta őket, majd a tengerbe sodródó nimfák szigetekké változtak (8, 577–589). Azonban az egyik szigetnek más eredete van: Perimele Achelous szerelme volt, akit apja, Hippodamas dühében letaszított egy szikláról a folyóba; Achelous védőn fogadta be a lány testét, majd a tenger felé sodorva kérte Neptunust, hogy változtassa Perimelét szárazföldre (8, 590–610). A Pirithous és Lelex közötti rövid szóváltást követően Philemon és Baucis jól ismert történetének elbeszélésére kerül sor (611–724), majd Achelous előbb Proteust (8, 725–737), az átváltozó tengeristen hatalmát mutatja be, utána pedig Erysichthonról beszél. A dühödt, istentelen férfi kivágta Ceres szent fáját, ezért az istennő csillapíthatatlan éhséggel verte meg (8, 738–842). Hogy ételt szerezzen, kénytelen eladni mindenét, végül csak egyetlen lánya marad (a szöveg nem nevezi néven,<sup>10</sup> más források szerint Mestra, Hypermestra, Mnestra), akit elad. A lány – hogy megszabaduljon új gazdájától – Neptunushoz, egykori szeretőjéhez imádkozik, aki megadja neki a képességet, hogy új és új alakot öltve magára bárki elől elmenekülhessen (8, 843–878). Erysichthon borzalmas pusztulása után Achelous arról számol be, miként maradt alul abban a küzdelemben, melyet Herculessel vívott Deianira kezéért (8, 879–9, 88).

A tartalmi áttekintés után önként adódó kérdés: hogyan kapcsolódnak egymáshoz ezek a történetek, mi az Achelous-epizód szerkezete? A hosszabb elbeszélő szöveg fölosztása, belső határainak meghatározása az értelmezés alapvető feladata: a *Metamorphoses* esetében néha nem is olyan könnyű eldönteni, hol kezdődik és záródik egy-egy történet, szövegszakasz, narratív egység, vagy hogy a szövegkiadásokban – az olvasást és tájékozódást segítő – hol kezdődjék egy újabb bekezdés. Az Achelous-szakasz hagyományos fölosztása a kommentárok alapján:

- 1) Echinades (577–610);
- 2) Philemon és Baucis (611–724);
- 3) Proteus (725–737);
- 4) Erysichthon (738–878);
- 5) Achelous és Hercules (8, 879 – 9, 88).

A hagyományos tagolás elfedi a nyolcadik könyv valódi szerkezetét, és bár a szakirodalom már eddig is igen alaposan elemezte a *Metamorphoses* központi, nyolcadik énekének fölépítését – és egy fontos, részletes tanulmány a szimmetrikus szerkezet elvét is említette<sup>11</sup> –, de a pontatlan fölosztások miatt ezt a szimmetriát nem helyesen írták le, és az aránytalan tagolás, erőltetett szerkezeti vázlatok, indokolatlan összefüggések maszatos emlegetése jogos kritikát váltott ki (e kritikára még vissza kell térnünk).<sup>12</sup> Éppen ezért javaslom az Achelous-rész kissé pontosabb tagolását:

- 1) Echinades (577–589);
- 2) Perimele (590–610);
- 3) Philemon és Baucis (611–724);
- 4) Proteus (725–737);
- 5) Erysichthon (738–842);
- 6) Erysichthon lánya (843–878);
- 7) Achelous és Hercules (8, 879 – 9, 88).

A javasolt új felosztás – amely elkülöníti egymástól az Echinades és Perimile, illetve Erysichthon és az Erysichthon-lány történetét<sup>13</sup> – pontosabban föltárja, hogy az Achelous-szakasz egyes elbeszélései tükrös-szimmetrikus, gyűrűs szerkesztés alapján épülnek fel: az első és az utolsó, a második és hatodik, a harmadik és az ötödik történetet motivikus, tematikus összefüggések kötik össze, és az egész beágyazott elbeszélés középpontjában Proteus alakja áll.

#### *Echinades és Perimele*

*S szól a folyó: „Nem is egy föld az, mit láttok a vízben: öt föld nyúlik el ott. Szemetek megcsalja a távol. S hogy ne csodáld nagyonis, mit tett, megsértve Diana, nimfák voltak azok, kik tizbika-áldozatukhoz egykor meghívták a mezőség isteneit mind, s nem gondoltak rám, úgy járták ünnepi táncuk. Megduzzadtam ezért, s mint szoktam legmagasabbra nőni, olyan voltam; tajtékos nagy haragomban erdőt erdőtől, szántótól szeltem a szántót, és – aki most azután gondolt rám! – mindama nimfát, földjével, besodortam az árba. Vízem meg a tenger elszeli most az egész földnyelvet, s annyi szigetre osztja, ahány az Echinades amott, mit látsz a habok közt. Mint magad is látod, van odébb egy más sziget is még, drága nekem (Perimelének mondják a hajósok): tőle a szűzi nevet, szeretőm volt, én eloroztam; Hippodamas haragos lett, apja, s a tengeri habba lökte le lánytestét, szírtől, hogy lelje a vesztét. Felfogtam s vittem, míg úszott, s szóltam is: »Isten, nagy Hármasszigonyú, ki a kóbor tengeren úr vagy, és kibe szent folyamok végül valamennyien omlunk, légy jelen és kegyesen halld meg, Neptunus, az esdőt. Ennek, akit viszek én, ártottam. Hippodamas ha volna szelíd meg igazságos, nem ilyen gonosz adáz, lányát megszánna, s tettemre kerülne bocsánat. Hát te segíts, apjának iszony-vadsága elől adj, Neptunus, szigetet, vagy szíved váltsa szigetté! Akkor is átölelem!« Bólint a vizek fejedelme, bólintása alatt a habok mind felkavarulnak. Megrettent a leány, de csak úszott. S míg tovaúszott, gyors riadásában remegő csecseit kezem érte; míg azokat fogom én, érzem, mint válik a teljes teste keménnyé s mint fedi el kebelét a kemény föld. Szólok még, de az úszónak már tagjai tűnnek földbe, szigetté átváltan mered ott ma szilárdan.”*

Ovidius: *Metamorphoses* 8, 577–610



*Achelous beszéde a Herculessel vívott küzdelméről*

„Mért is időzöm másoknál? Hiszen, ifjak, a testem egy bizonyos számig magam is felválthatom éppígy. Egyszer ilyen, mint most, másszor kígyó vagyok, ismét máskor a csorda magas vezetője, erőshegyű szarvval – míg megvolt szarvam. Mert most, mint látod, e homlok fegyvere félszárú.” Szava szálltán sóhaja hangzott. Mért sóhajtozik, és mért csonka a homloka, kérdi Neptun hős fia most; s Calydonnak nádkoszorúza egyszerű-hajfűrtű folyamatól hallja e választ: „Gyászos ajándékot követelsz. Ki beszélne örömmel veszített harca felől? De azért halld rendre, nem is volt vesztenem annyira rút, milyen gyönyörű verekednem, és hogy olyan híres hőst vert le, vigasztal erősen. Tán a füledhez elért immár neve Deianira szűznek: a legszebb volt hajdan minden hajadon közt, birtoklását sok kérő vetekedve remélte. Házához mentünk annak, kit apósul akartunk, s »Parthaon fia,« így szóltam, »végy engem a vőddé;« Alcides ugyanígy; mire mások visszavonultak. (...)

S mert az erőm kevesebb, fortélyhoz fordul az elmém: hosszú kígyóvá válván csúsztam ki alóla; és miután sebtén karikákba tekertem a testem s kétágú nyelvem rezgettem vad sziszegéssel, csak csúfolta cselem, nevetett Tiryns daliája: »Nékem a bölcsőmben volt kígyót ölni szokásom; s légy te akár minden sárkánynál több, Achelous, lernai hydrának mi piciny kis része lehetnél? Azt a sebek szaporították, volt száz feje, s abból egyet sem lehetett büntetlen nyesni nyakáról, kettő nőtt tüstént a helyébe erős örökösként. S ezt – aki véreből sarjastott új viperákat s nőtt, mikor öldöstem – leigáztam, tűzrevettem. Hát mire jutsz, mit vélsz, te, kinek csak a jelmeze kígyó, és idegen fegyverrel vívsz, hazudott alakodban?« Mondta, s a tíz ujját nyűgöl rányomta nyakamra: fuldoklottam, akárha fogó fogná be a gégém, és a hüvelykeiből torkom kiszakítani vívtam. Vesztettem, de maradt, vívnom vele, harmadik arcom: vad bika; azzá változom át, s újítom a harcom. Ő meg a nyaklebenyem balról megfogja keményen; elfutnék; követ és megránt, szarvamba fogózik, szegzi a földbe szilárd szarvam, leterít a fővenyre. S ez nem elég: ahogyan markolta, letörte a jobbja egy szarvam, s így, homlokomat csonkítva, letépte. Naisok illatozó szirmokkal, drága gyümölcscsel töltik szent öblét: szarvammal gazdag a Bőség.” Szólt; egy nimfa pedig jön már; feltűrve Diana módján köntöse és vállán haja szerteszálva, szolgálója: egész termő őszt hoz be a szarvban, második asztalukul halmoz föl drága gyümölcsöt. Megvirradt, a hegyek tetejét megcsapta a napfény, oszlik az ifju sereg, nem várja be végig a víznek megbékélését, míg minden habja szelíden folyna a medrében. S Achelous, végre, paraszti arcát s csonkultszarvu fejét habözönbe meríti.

Ovidius: *Metamorphoses* 8, 879 – 9, 13; 9, 62–98

Strabón tanúsága szerint ősi mitikus elbeszélések is összekötik az első és utolsó történetet, az Echinades- és Hercules-elbeszélést, vagyis az Achelous-torkolat közelében elhelyezkedő öt sziget eredetmondáját, illetve a torkolatvidék határvillongásaira utaló viadalt, Achelous és Hercules küzdelmét.<sup>14</sup> Az ovidiusi szöveg szerint mindkét elbeszélés központi motívuma Achelous istenségének elismerése: sem a nimfák (10, 580–582), sem Hercules nem törődik a folyó isteni elsőbbségével (11, 14–15), emiatt a sértett Achelous küzdeni, büntetni kényszerül; az első esetben sikerrel, másodszorra viszont teljes kudarccal.

Perimele és az Erysichthon-lány alakját, a második és utolsó előtti történetet több ismétlődő történetelem köti össze: mindkét lány szüzséségét egy-egy vízisten, Achelous (10, 592), illetve Neptunus rabolja el (10, 850–851), mindkét történetben központi a víz és vízpart motívuma. Mindkét főszereplő konfliktusba keveredik apjával: Perimelét Hippodamas letaszítja a szikláról, Erysichthon pedig visszaél apai hatalmával, lánya testéből, fizikai-erkölcsi elpusztításából próbál pénzt szerezni. Mindkét elbeszélésben egy-egy könyörgés hangzik el Neptunushoz: először Achelous imádkozik a tengeristenhez, hogy mentse meg Perimelét (10, 595–608), majd Erysichthon lánya könyörög Neptunushoz, hogy nyújtson menedéket üldöző gazdája elől (10, 850–851). A két történet fölfedi Neptunus átváltoztató hatalmát: Perimelét szigetté alakítja, kedvesének pedig megadja a sokszoros átváltozás képességét.

A harmadik és ötödik történet főszereplőit, Philemont és Baucist, illetve Erysichthont egy-egy istenpár keresi föl (Iuppiter és Mercurius, illetve Ceres és Fames). Mindkét elbeszélésben meghatározó a kultikus tiszteletben részesített, fallal körülvett, koszorúkkal díszített fa motívuma: Philemon szent *quercusszá* (tölgyfává) változik, Erysichthon pedig egy *quercust* vág ki.<sup>15</sup> Az idős pár a jámborság, Erysichthon az istentelenség megtestesítője. Mindkét történet az étkezés motívuma köré épül, de míg Philemon és Baucis szertartásosan igényes, kultúra- és közösségteremtő lakomával fogadja az isteneket, addig a *profanus* (8, 840) Erysichthon ocsmány és visszataszító táplálkozása megbotránkozást vált ki.<sup>16</sup> Philemon szegényes étel- és italkínálatát az isteni közbeavatkozás bőséggé változtatja (8, 679–680), míg Erysichthonnál az eredendő gazdagság is szűkösnek, elégtelennek bizonyul. Philemon és Baucis nem magányosak, halálukban sem szakadnak el egymástól; Erysichthon viszont teljesen elszigetelt, magányában pusztítja el elidegenített, elforduló környezetét, illetve saját életét.

A *Metamorphoses* Achelous-jelenete, a folyóisten lakomáján elhangzó beágyazott elbeszélés – miként az *Odysseia* beágyazott elbeszélése, Odysseus beszámolója a phaiákok előtt<sup>17</sup> – gyűrűs szerkezetű. Homérosnál a *Nekyia*, Ovidiusnál Proteus története áll a szerkezet tengelyében. A gyűrűs szerkesztés, *Ringkomposition* kifejezést a kutatástörténet két jelentésben használja: a rövidebb-hosszabb szövegrészlet vagy akár egy egész mű khiasztikus elrendezésén túl a *Ringkomposition* jelölheti azt a narratív eljárást, amikor a szövegben visszatérő szavak, kifejezések jelölik az egyes szöveghatárokat, amikor azonos szavak, mondatok szerepelnek a szereplői megszólalások, kitérők, leírások elején és végén.<sup>18</sup> A két jelentés szorosan összefügg egymással, és a *Metamorphoses* Achelous-jelenetében a gyűrűs szerkesztés mindkét módja, vagyis a khiasztikus elrendezés, illetve a szöveghatárok ismétlésekkel történő keretezése is megjelenik.<sup>19</sup>

A tizenöt könyvből álló *Metamorphoses* nyolcadik énekében szereplő Achelous-jelenet a teljes mű közepe; ennek középpontjában Proteus alakja áll: a szerkezeti áttekintés alapján a *Metamorphoses* magjában, centrumában az átváltozó tengeristen található. E megállapítás kapcsán érdemes fölírni a kutatástörténet egyik fontos, sokat hivatkozott tanulmányát. William S. Anderson, az Ovidius-kutatás és -szövegkiadás kimagasló alakja Otis Ovidius-könyvéről<sup>20</sup> írott recenziójában<sup>21</sup> jogosan bírálta a szimmetriát, a gyűrűs kompozíciót pontatlanul kutató (és e za-

varossággal le is járató) szakirodalmat, ugyanakkor – a másik szélsőséges nézőpontot képviselve, több téves állítással<sup>22</sup> – teljesen elutasította a gyűrűs szerkesztés jelenlétét az ovidiusi életműben, az elégia műfaji hagyományában. Anderson érdeme, hogy rámutatott: a gyűrűs szerkezet meglétéről szóló vita nemcsak az adott szöveg értelmezését érinti, hanem jelentős elméleti hozadéka is van. Anderson a szimmetrikus szövegépítkezést a klasszikus mintákhoz, az augustusi művészetpolitikához köti, míg az aszimmetriát a hellénisztikus elődökhöz és az augustusi világnézethez nem igazodó költészethez kapcsolja. Rámutat arra, hogy a szimmetrikus és aszimmetrikus mű közötti legfőbb különbség, hogy az előbbiben létezik középpont, míg az utóbbiban nem: az augustusi költészet hierarchikus, valamilyen középpont köré rendeződik, míg a nem-augustusi vagy Augustus-ellenes művészetben nincs centrum, nincs tekintélybeli központ, az egyes részek közötti viszonyt nem az alá-fölérendeltség, hanem a részek önállósága határozza meg.<sup>23</sup> Az Achelous-jelenet vizsgálata megmutatja, hogy a *Metamorphoses*-ben van központ: Proteus alakja – azonban ez a központi figura megfoghatatlan, alakját állandóan változtatja, nehezen bírható szóra. Az ovidiusi szöveg játékos jellege részben érvényteleníti az andersoni ellentétpárt, a szimmetrikus és aszimmetrikus építkezés közötti ellentétet. A *Metamorphoses* szöveglabirintusában nagy nehezen megtalálható a középpont – melyet a hosszú beágyazott elbeszélés pontos gyűrűs szerkezete jelez –, de mihelyt ideér az olvasó, azonnal rájön, hogy a képzeletbeli labirintus belsejében egy olyan metapoétikus figura helyezkedik el, aki állandóan kisiklik az értelmezés kötelékéből.

*Desierat, cunctosque et res et moverat auctor,  
Thesea praecipue; quem facta audire volentem  
mira deum innixus cubito Calydonius amnis  
talibus adloquitur: „Sunt, o fortissime, quorum  
forma semel mota est et in hoc renovamine”<sup>24</sup> mansit;  
sunt, quibus in plures ius est transire figuras,  
ut tibi, complexi terram maris incola, Proteu.  
Nam modo te iuvenem, modo te videre leonem,  
nunc violentus aper, nunc, quem tetigisse timerent,  
anguis eras, modo te faciebant cornua taurum;  
saepe lapis poteras, arbor quoque saepe videri,  
interdum, faciem liquidarum imitatus aquarum,  
flumen eras, interdum undis contrarius ignis.”*

Befejezte. Az elbeszélte történet és az elbeszélő személye mindenkire nagy hatást gyakorolt, különösen Theseusra, aki további történeteket kívánt hallgatni az istenek csodás tetteiről, ezért a kalydóni folyó – könyökére támaszkodva – így szólt hozzá: „Páratlanul vitéz Theseus, vannak, akiknek csak egyetlenegyszer változik alakjuk, és aztán ebben az új formában maradnak. De olyanok is léteznek, akiknek hatalmukban áll, hogy többféle alakot öltsenek magukra, miként te is, Proteus, a földet ölelő tenger lakója. Mert néha ifjúként, néha oroszlánként pillantottak meg, hol erőszakos vadkan, hol kígyó lettél, akihez hozzá se mertek nyúlni, néha a szarvak bikává tettek. Gyakran kőként, gyakran pedig faként jelentél meg, olykor – az áttetsző víz alakját utánozva – folyó voltál, olykor azonban tűz, a hullámok ellentéte.”

8, 725–737

Az idézett Proteus-szakaszon belül is érvényesül a gyűrűs szerkezet: pontosan a tizenhárom soros szöveg közepén, a hetedik sorban<sup>25</sup> szerepel Proteus neve – Homéros-utalást követően (a *complexi terram maris* a homérosi *gaiéochos* jelzőt idézi), az egyidejűség és jelenvalóság látszatát biztosító aposztrophé alakzatában.<sup>26</sup> Érdekes, hogy Proteus nevének felbukkanásával a szövegbeli megszólított személye (Theseus helyett Proteus) és ezzel együtt a grammatikai és narratív helyzet is váratlanul, kiszámíthatatlanul megváltozik: a proteusi természetű mű hirtelen alakot vált, a hetedik sor elején szereplő *tibi* („neked”) a befogadói elvárás ellenére már nem Theseusra, hanem Proteusra vonatkozik. Másrészt az átváltozások himnikus jellegű<sup>27</sup> felsorolásában is megjelenik a gyűrűs szerkezet, a párosával szereplő kötőszavak kijelölik a középső, legfontosabb metamorfózist, a bikává változást. A bika alakja a Proteus-hagyományban más helyről ismeretlen, de az ovidiusi utalás az elbeszélő, Achelous személye felől nagyon is értelmezhető, hiszen a lakoma végére kiderül: a bikává változó Achelous elvesztette szarvait, erejét és tekintélyét (*faciebant cornua taurum*). Nem véletlen, hogy a folyóisten éppen a *taurust*, a bikát emeli ki Proteus alakjai közül.

1. modo (iuvenis) – modo (leo)

2. nunc (aper) – nunc (anguis)

3. modo (taurus)

4. saepe (lapis) – saepe (arbor)

5. interdum (flumen) – interdum (ignis)

1. néha (ifjú) – néha (oroszlán)

2. hol (vadkan) – hol (kígyó)

3. néha (bika)

4. gyakran (kő) – gyakran (fa)

5. olykor (folyó) – olykor (tűz)

Az ovidiusi szöveg Proteus alakját – a kettős megszólítással – Theseushoz, illetve – a bikára tett utalással – Acheloushoz köti: Theseus a befogadó, Achelous az elbeszélő, Proteus pedig az elbeszélői helyzet központi figurája. A Proteus-részlet első mondata szerint Philemon és Baucis története mindenkit megindított, különösképp azonban Theseust: „Az elbeszélte történet és az elbeszélő személye mindenkire nagy hatást gyakorolt, különösen Theseusra, aki további történeteket kívánt hallgatni az istenek csodás tetteiről.” A szakirodalom meggyőző álláspontja szerint az ovidiusi utalás a szövegközöttiség jelensége felől értelmezhető:<sup>28</sup> Philemon és Baucis történetének legfőbb háttérszövege ugyanis Kallimachos *Hekalé* című *epyllionja* (ahogyan az egész Achelous-epizódban meghatározó a kallimachosi utalásrendszer);<sup>29</sup> az alexandriai költő művében Theseus a vadászat után egy szegény öregasszonynál, Hekalénál vendégeskedik. Vagyis Theseus azért hatódik meg, mert az elhangzott történet saját sorsára emlékezteti: ahogyan az istenek megjutalmazták a vendéglátó szegény házaspárt, úgy érez hálát Theseus az őt befogadó asszony vendégszeretetéért. A fölismerés öröme átjárja, ezért kíván újabb elbeszéléseket hallgatni. Theseus az ideális befogadót jeleníti meg: Achelous lakomáján a kissé fontoskodó Lelex erkölcsi szempontból hallgatja és mérlegeli a történeteket, a múlt példaszerűségére figyel, az önhitt Pirithous pedig fegyelmezésre szánt, álságos hazugságoknak tartja az elbeszéléseket. Lelex korlátozottan, Pirithous

pedig egyáltalán nem tud gyönyörködni a történetekben, míg Theseust a kíváncsiság (8, 574–576; 9, 1–3), nyitottság, a föl ismerés okozta élvezet jellemzi. Ő példázza a *Metamorphoses* ideális olvasóját, akit állandóan serkent az elbeszélések iránti természetes érdeklődés, a háttérszövegek és utalások föl ismerésében lelt gyönyör, a megformáltságra is fogékony érzékenységre. A *Metamorphoses* közepén Theseus – „aki további történeteket kívánt hallgatni az istenek csodás tetteiről” – és rajta keresztül a befogadó is biztatást kap a mű második feléhez: ne lankadjon figyelme, a továbbiakban is érdekes történetek következnek, az istenek csodás tetteiről lehet hallani/olvasni.

Ahogy az átváltozó Vertumnus isten Horatiusnál (*Epist.* 1, 20)<sup>30</sup> és Propertiusnál (4, 2) az alakváltó költészet metapoétikus alakja, úgy a *Metamorphoses*ben Proteus jeleníti meg a mű címében jelölt központi témát, illetve az ovidiusi szövegvilág proteusi jellegét.<sup>31</sup> Az ovidiusi Proteus-ábrázolás szorosan ágyazódik az ókori Proteus-hagyományba, hiszen a jóisten neve, figurája, története különféle allegorikus, metapoétikus értelmezések és jelentéstulajdonítások kedvelt célpontja volt. Az átváltozó tengeristen nevét a *prótos* („első”) szóra vezették vissza, és az őselem, az első létező (*prótoگونos hylé, prótéusia*) jelképének tekintették, illetve az átváltozás során magára öltött négy alakot a négy őselemnek feleltették meg.<sup>32</sup> A *Metamorphoses* előtti költészetben Horatiusnál a szélhámosság (*Sat.* 2, 3, 71; *Epist.* 1, 1, 90), a vergiliusi *Georgica* Orpheus-epizódjában pedig – nem függetlenül az *Odysseia*-beli Proteus-epizód fény- és sötétség-motívumától,<sup>33</sup> illetve a homérosi szöveg túlvilági utalásaitól<sup>34</sup> – a világ legmélyebb ismereteibe is beavatott titkos tudás jelképe, miközben a *Georgica*-ban Proteus jóslata a teljes mű kicsinyítő tükre (*mise en abyme*), a metapoétikus beszéd része.<sup>35</sup> A *Metamorphoses*ben az átváltozás témája a személy kérdését érinti: az egyénben, a társadalomban és a természetben fölmutatja a bizonytalanságot, az elmosódó határokat, a változékony jelleget.<sup>36</sup> (A kérdésfeltevés központi jelentőségű az elmúlt évtizedek Ovidius-renaisszánszában,<sup>37</sup> ugyanakkor maga az ovidiusi szöveg elbizonytalanítja, de nem törli el a folytonos metamorfózis mögötti állandóságot, identitás lehetőségét – ahogyan Proteusnak is van *igazi* alakja, amely megköthető, szólásra bírható.)<sup>38</sup>

A *Metamorphoses*ben Proteus az átváltozó világ és egyén, illetve az új és új alakot öltő szövegvilág jelképe – e vonatkozásban is tetten érhető az Ovidius-szöveg és a platóni művészetfelfogás közötti ellentét. Platón szerint az átváltozás, az átalakulás sérti az egység és a zárt teljesség igényét, nem fér össze a tökéletesség fogalmával. Éppen ezért a legszebb és legjobb (*kallistos kai aristos*) istenség nem öltöhet magára más és más alakot;<sup>39</sup> Proteus alakját említi elsőként az istenekről szőtt hazugság példájaként: a Proteus-típusú istenekről szóló történetek káromlások, rossz nevelő hatással rendelkeznek (*Allam* 381d). Platón ugyanezért illeti kritikával a megszemélyesítő utánzást (*mimésis*) alapuló műalkotásokat, hiszen az előadó és hallgató – a dramatikus műben megszólaló különféle szerepek szerint – új és új személyiségeket utánoz, velük azonosul, nekik adja kölcsön saját hangját, gesztusát, egész testét és érzelmi világát (*Ión* 535b). A *mimésis*en, megjelenítő utánzást alapuló művészet istene Proteus – miképp azt később Lukianos is hangsúlyozza (*Beszélgetés a táncról* 19), aki a tánc megalapítójának tekinti Proteust, amely műfaj célja a *hypokrisis*, a szerepjátszás (*Beszélgetés a táncról* 57 és 65). Maga Ovidius számol be arról, hogy műveit pantomimus-táncban adták elő színházakban: az ovidiusi szövegvilág proteusi jellege nyilvánvalóvá vált a korabeli befogadói gyakorlatban.<sup>40</sup> A panopolisi Nonnos pedig a *Dionysiaka* elején (1, 14–15) a ravaszul átváltozó Proteust (*Prótéa polytropon*)<sup>41</sup> hívja segítségül, hiszen csak az alakváltó isten (*poikilon eidos echón*) tud neki segíteni a sokszínűen változékony mű (*poikilon hymnon arassó*) megalkotásában.

Nonnosnál a szöveg elején, Ovidiusnál a mű közepén szerepel Proteus: mindkettejükél a különféle szereplőket, helyzeteket, műfajokat megjelenítő, *mimésis*re (utánzásra) és *hypokrisis*re (szerepjátszásra) építő, tarka hangnemű, nehezen áttekinthető szerkezetű szövegvilág patrónusa az átváltozó jó. A *Metamorphoses* ideális olvasója a kíváncsi, érzékeny és pontos szövegtudással rendelkező Theseus, központi istene pedig Proteus; azonban ez a középpont megfoghatatlan, hiszen – miképp Aristotelész írja a homérosi eposzok kapcsán – mindig „valami mássá válik” (*heteron ti gignomenon*).

## Jegyzetek

A tanulmány a 11. Magyar Ókortudományi Konferencián (ELTE BTK, 2014. május 22–24.) elhangzott előadás szerkesztett változata.

- 1 „Vulcan’s work represents an artistic model of the universe created in Book 1”; „the *deus et melior natura* may therefore be read as a figure for the poet, and the ordering of the universe as a metaphor for creation of the poem, thus the real subject of Ovid’s cosmogony may be the literary creation of *Metamorphoses*” (Wheeler 1995, 113; 117).
- 2 Tronchet 2009.
- 3 Bömer 1977, 171.
- 4 *Ilias* 21, 193–199 (*kreión Achelóios*, „király Akhelóios”); Hésidos: *Theogonia* 340, *Cat. fr.* 10, 35. Az áradó víz motívuma: *Ilias* 4, 452; 5, 87; 5, 397; 11, 492.
- 5 Barchiesi 2001, 50–51. Az áradó vízfolyam a dagályos műfaj, téma és stílus jelképe: Kallimachos: *Hymn.* 2, 108–109; Horatius: *Carmina* 4, 2, 5–8; Propertius 2, 4, 2, 10; 3, 3, 3, 9; Ovidius: *Amores* 3, 6; *Fasti* 2, 195–246.

- 6 Lafaye 1904, 85–86.
- 7 9, 86–92.
- 8 Pirithous és Erysichthon közötti kapcsolatot a szöveg egyértelműen hangsúlyozza, mindkettejük beszéde elutasítást vált ki: *obstipuerunt omnes nec talia dicta probarunt* („mindannyian elámultak, és elutasították az efféle beszédet”, 8, 616); *obstipuerunt omnes, aliquisque ex omnibus audet / detertere nefas* („mindannyian elámultak, és a sokaságból egyvalakinek volt ahhoz bátorsága, hogy visszatartsa az istentelenségtől”, 8, 765–766).
- 9 *Non vani... narravere senes* („nem szavajátszó vénnek mesélték”, 8, 721–722). A szöveg ismételtlen hangsúlyozza Lelex öreg korát: 8, 569 és 617.
- 10 Úgy gondolom, igenis jelentősége van annak, hogy az ovidiusi szöveg a lányt nem nevezi néven: az egyetlen ember, aki új és új alakot képes magára öltetni. Névtelensége a rögzíthetetlen identitás, a folyton átalakuló, megfoghatatlan személy kifejezője.
- 11 Crabbe 1981, 2276–2327.



- 12 Otis 1970<sup>2</sup>, 166–23, különösen a 168. oldal táblázata; Otis kritikája: Anderson 1968; „fallacy of generic forms”; „it was Otis, not Ovid that wanted symmetry” (Anderson 1968, 96 és 100).
- 13 A *Metamorphoses* némely elbeszélése párokba rendeződik; ilyen történetpár például Python és Daphne, a Propoetisok és Pygmalion, Icarus és Perdix, Orpheus és Midas, de ugyanebbe a típusba sorolható Echinades és Perimele, illetve Erysichthon és lánya története: a pár tagjai motivikus összefüggések alapján egybekapcsolódnak, de az egyes tagoknak önálló szövegszerkezete, sajátos belső narratív logikája van.
- 14 Földy József fordításában: „Mind ettől, mind Kephalléniától keletre feküsznek az Ekhinades szigetek. (...) Azelőtt a mély tenger vette körül őket, de a lehordott sok iszap egy részüket már egyesítette a szárazfölddel, a többit pedig majd egyesíteni fogja. Ez tette hajdanában viszály tárgyává a Parakhelóitis nevű területet, amelyet a folyó el szokott árasztani. (...) Minthogy döntőbíráik nem voltak, a fegyverekre bízta a döntést, s így a hatalmasabbak győztek. Ez okból keletkezett az a rege, hogy Héraklés a harcban legyőzte Akhelóost, s győzelmének jutalmául magával vitte Déianeirát.” Strabón: *Geographika* C 458. (A folytatásban kiegészítve a bőségszaru történetével.)
- 15 Philemon fájáról: *pendentia vidi serta super ramos* („ágakra akasztott koszorúkat láttam”, 10, 722); az Erysichthon által kivágott tölgyről: *sertaque cingebant* („koszorúk övezték”, 10, 744).
- 16 „Socially destructive appetite” (Faulkner 2011, 86).
- 17 Hopman 2012.
- 18 Van Otterlo 1944 (az „Organisierungs-bedürfnis” a *Ringkomposition* okaként); van Otterlo 1948 (a gyűrűs szerkezet vizsgálata a homérosi eposzokban, himnuszokban, Hésiodosznál, archaikus és hellenisztikus költőknél; jelentős az anaforikus és inkluzív funkció megkülönböztetése); van Groningen 1958 (a narratív beágyazás vizsgálata, a *Ringkomposition* mint „l’unité réelle et organique”, „hiérarchie des éléments” – 51); Thalmann 1984, 9–21 (a narratív szintek jelölésének vizsgálata Hésiodosznál és a homérosi himnuszokban); Gentili 1983, 64–65 (a gyűrűs szerkesztés mint az archaikus görög lírában az egyes elemek közötti hierarchia megte-remtése).
- 19 Ez utóbbi jelenség (a szöveghatárok jelölése ismétlődő formulákkal) a *Metamorphoses*ben egészen általános. Az Achelous-jelenetből néhány példa: Achelous második megszólalását (Echinades és Perimele történetet) az *amnis ad haec inquit* („a folyó erre így válaszolt”, 8, 577) kifejezés vezeti be, és az *amnis ab his tacuit* („ezután a folyó elhallgatott”, 8, 553) zárja. Achelous hasonló szavakkal kezdi beszédét (*vidi* és *contermina*), mint később Lelex: *vidi contermina ripae cum gregibus stabula alta trahi* („láttam, amint az ár elsodorja a part menti aklokat, nyájakat”, 8, 553–554), *tiliae contermina quercus (...) ipse locum vidi* („hárssal szomszédos tölgy... saját szemeimmel láttam a helyet”, 8, 620 és 623). Lelex elbeszélése után Achelous harmadik megszólalásában az első és utolsó történetet ugyanúgy a *Calydonius amnis* („calydoni folyó”, 8, 727; 9, 2) kifejezés vezeti be.
- 20 Otis 1970<sup>2</sup>.
- 21 Anderson 1968. Anderson tanulmányát dicsérettel említi: Szilágyi 1982, 233.
- 22 Propertius római elégiáiban és az actiumi költeményben (4, 6) tagadta a gyűrűs szerkezet jelenlétét, pedig az igencsak szembeszőkő: Anderson 1968, 102.
- 23 Anderson 1968, 101–103.
- 24 *Renovamen*: hapax legomenon. A *Metamorphoses*ben sűrűn szereplő *-men* képző (pl.: *caelamen, curvamen, firmamen, irritamen, moderamen, oblectamen, piamen, purgamen, respiramen, simula-men*) Lucretiusra és a tanköltemény műfajára utal (Hollis 1970, 128).
- 25 Hasonló szerkesztés a *Metamorphoses*ben: Arachne vásznának leírásában a 13 soros szakasz (6, 70–82) a *finis* szóval zárul, a középső, hetedik sor közepén, a cezúra után pedig a *medioque* szó található.
- 26 Culler 2000, 386. Hollis 1970, 128: „the apostrophe was a neoteric manierism.” Az aposztrophé *Metamorphoses*ben betöltött szerepéről ír Italo Calvino is abban a fontos előszóban, melyet az ovidiusi mű 1979-es kétnyelvű kiadásához írt („il vocativo opera un avvicendamento repentino”, Calvino 1979, XII).
- 27 A költőszóhalmozáson túl a *tibi – te – te – te* anaforája emlékeztet a himnuszok nyelvezetére (Kenney 2011, 377).
- 28 Barchiesi 2001, 50–51.
- 29 Crabbe 1981, 2288–2290; Erysichthonról: Faulkner 2011.
- 30 Vielberg 1993, 503–504.
- 31 Lada-Richards 2013, 118.
- 32 *Orph. Hymn.* 25, 2; [Heraclit.] *All.* 64–67. A vonatkozó homérosi *scholionok* és egyéb fontos szöveghelyek felsorolása: Herter 1957, 969–970. Az allegorikus olvasatok értelmezése: Zatta 1997, 143–149; Tronchet 2009, 223. A homérosi eposzok balti-tengeri eredetéről szóló elmélet szívesen hivatkozik Proteusra, mint amely isten a sámánkultusz nyomát viselné magán. Bár ókortudós is írt ilyen témájú cikket (Apostolos N. Athanassakis), de elsősorban más tudományterület (pl. pszichológia, atomfizika) képviselői érzik feladatuknak, hogy hosszas és különös tanulmányokat szenteljenek a kérdéskörnek. Proteus kapcsán tanulságos föllapozni a *Rivista di cultura classica e medioevale* 2013-as évfolyamát a 270–271. és 436–440. oldalon.
- 33 Zatta 1997, 33–35.
- 34 Különösen az ambrózia (*ambrotos*, „halhatatlan”) motívuma kapcsán: Zatta 1997, 24–26.
- 35 Fabre-Serris 2009, 197.
- 36 „The theme gave ample scope for displaying the phenomena of insecure and fleeting identity, of a self divided in itself or spilling over into another self” (Fränkel 1969, 99).
- 37 Bényei 2013, 7–12.
- 38 Solodow a *Metamorphoses* egészéről: „a change which preserves, an alteration which maintains identity” (Solodow 1988, 174); Tronchet Proteus történetéről: „permet de retrouver l’identité derrière la pluralité des figures, de discerner la présence de la déesse sous ses diverses formes” (Tronchet 2009, 244).
- 39 Szent Ágoston ezért tekinti Proteust a sátán jelképének: Augustinus: *Az isten városa* X. 10.
- 40 *Tristia* 2, 519–520; 5, 7, 25–28. A *Metamorphoses* és a táncos pantomimus közötti kapcsolatról: Lada-Richards 2013. A műfajra tett fontos utalások: Horatius: *Saturae* 1, 5, 63; 2, 3, 61; *Epistulae* 2, 125.
- 41 A *polytropos* jelző egyszerre utal az alakváltásra és a fortélyos ravaszságra. Az ókori Proteus-hagyományról: „Proteus ist nicht nur Sinnbild der Wandelbarkeit, sondern ebenso burlesker Typus und Symbol der Verschlagenheit” (Bömer 1977, 239). Proteus a szélhámosság, ingatagság jelképe Horatiusnál is: *Saturae* 2, 3, 71; *Epistulae* 1, 1, 90.

## Bibliográfia

### Szövegkiadások, kommentárok

- Anderson, W. S. (kiad.) 2001<sup>9</sup>. *P. Ovidius Naso. Metamorphoses*. München–Leipzig.
- Bömer, F. (komm.) 1977. *P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Buch VIII–IX*. Heidelberg.
- Haupt, M. – Korn, O. – Ehwald, R. – von Albrecht, M. (komm.) 1966. *P. Ovidius Naso. Metamorphosen*. Zürich–Dublin.
- Hollis, A. S. (komm.) 1970. *Ovid. Metamorphoses. Book VIII*. Oxford.
- Kenney, E. (komm.) 2011. *Ovidio. Metamorfosi. Libri VII–IX*. Torino.
- Siebelis, J. – Polle, Fr. – Stange, O. (komm.) 1916<sup>19</sup>. *P. Ovidii Nasonis Metamorphoses*. Leipzig–Berlin.
- Tarrant, R. J. (kiad.) 2004. *Ovidii Nasonis Metamorphoses*. Oxford.

### Szakirodalom

- Anderson, W. S. 1968. „Brooks Otis, Ovid as an Epic Poet”: *American Journal of Philology* 89, 93–104.
- Athanassakis, A. N. 2002. „Proteus, the Old Man of the Sea. Homeric Merman or Shaman?”: A. Hurst – F. Létoublon (szerk.): *La mythologie et l’Odyssée*. Genève, 45–56.
- Barchiesi, A. 2001. *Speaking Volumes. Narrative and Intertext in Ovid and Other Latin Poets*. London.
- Bényei T. 2013. *Más alakban. A metamorfózis lehetséges poétikái és politikái*. Pécs.
- Calvino, I. 1979. „Gli indistinti confini”: P. B. Marzolla (szerk.): *Pubblio Ovidio Nasone, Metamorfosi*. Torino, VII–XVI.
- Crabbe, A. 1981. „Structure and Content in Ovid’s *Metamorphoses*”: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 31.4. Berlin – New York, 2274–2327.
- Culler, J. 2000. „Aposztrofé” (ford. Széles Cs.): *Helikon* 46, 370–389.
- Fabre-Serris, J. 2009. „D’Homère à Gallus. Protée, une variation virgilienne sur une figure poétique des *Amores*, Silène?”: A. Rolet (szerk.): *Protée en trompe-l’oeil. Genèse et survivances d’un mythe d’Homère à Bouchardon*. Rennes, 189–201.
- Fantham, E. 1993. „Sunt quibus in plures ius est transire figuras. Ovid’s Self-Transformers in the *Metamorphoses*”: *Classical World* 87, 21–36.
- Faulkner, A. 2011. „Fast, Famine, and Feast. Food for Thought in Callimachus’ Hymn to Demeter”: *Harvard Studies in Classical Philology* 106, 75–95.
- Fränkel, H. 1969. *Ovid. A Poet between Two Worlds*. Berkeley – Los Angeles, 1969.
- Fuhrer, Th. 2004. „Der alte Mann aus dem Meer. Zur Karriere des Verwandlungskünstlers Proteus in der Philosophie”: Th. Fuhrer – P. Michel – P. Stolz (szerk.): *Geschichten und ihre Geschichte*. Basel, 11–36.
- Gentili, B. 1983. *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V. secolo*. Roma–Bari.
- Halliwell, S. 2002. *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*. Oxford.
- Herter, H. 1957. „Proteus”: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XXIII, 940–975.
- Hopman, M. 2012. „Narrative and Rhetoric in Odysseus’ Tales to the Phaeacians”: *American Journal of Philology* 133, 1–30.
- Lada-Richard, I. 2013. „Mutata corpora. Ovid’s Changing Forms and the Metamorphic Bodies of Pantomime Dancing”: *Transactions of the American Philological Association* 143, 105–152.
- Lafaye, G. 1904. *Les Métamorphoses d’Ovide et leurs modèle grecs*. Paris.
- Li Causi, P. 2000. „Plurimus Achelous. Lo spazio della finzione e la confusione dei livelli di realtà. Una lettura di Ov. *Met.* 8, 547–610”: *Aufidus* 14, 37–57.
- Otis, B. 1970<sup>2</sup>. *Ovis as an Epic Poet*. Cambridge.
- Smith, R. A. 1997. *Allusion and Poetic Embrace in Ovid and Virgil*. Ann Arbor.
- Solodow, J. B. 1988. *The World of Ovid’s Metamorphoses*. Chapel Hill – London.
- Szilágyi J. Gy. 1982. „Arachné”: *Paradigmák. Tanulmányok antik irodalomról és mitológiáról*. Budapest, 217–233, 320–332.
- Thalmann, W. G. 1984. *Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic*. Baltimore–London.
- Tronchet, G. 2009. „Protée volubile ou l’antre des métamorphoses captives”: A. Rolet (szerk.): *Protée en trompe-l’oeil. Genèse et survivances d’un mythe d’Homère à Bouchardon*. Rennes, 203–249.
- van Groningen, B. A. 1958. *La composition littéraire archaïque grecque*. Amsterdam.
- van Otterlo, W. A. A. 1944. *Untersuchungen über Begriff, Anwendung und Entstehung der griechischen Ringkomposition*. Amsterdam.
- van Otterlo, W. A. A. 1948. *De ringcompositie als opbouwprincipe in de epische gedichten van Homerus*. Amsterdam.
- Vielberg, M. 1993. „Vertumnum Ianumque... spectare. Hor. *Ep.* 1, 20, 1: ein Motto?”: *Hermes* 21, 502–504.
- Wheeler, S. 1995. „Imago mundi. Another View of the Creation in Ovid’s *Metamorphoses*”: *American Journal of Philology* 115, 95–121.
- Zatta, C. 1997. *Incontri con Proteo*. Venezia.

Bencze Ágnes (1975) klasszika-archeológus, a PPKE BTK Művészettörténet Tanszékének adjunktusa. Kutatási területei: a görög és a római művészet története, az antik művészet recepciótörténete.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:  
*A dél-itáliai görögök túlvilágjárásai*  
(2013/1).

## Giccses vagy szellemes? Gondolatkísérlet egy „klasszicizáló római” szoborcsoporth kapcsán

Bencze Ágnes

### Egy ismerős ismeretlen Nápolyból

**O**restés és Elektra (?), valószínűleg Stephanos műhelyének munkája, Kr. e. 1. – Kr. u. 1. század.” Ezzel a felirattal állítja elénk a fehér márvány szoborcsoporthot (1–3. kép) a nápolyi Nemzeti Régészeti Múzeum<sup>1</sup> és a művet tárgyaló vagy illusztrációként bemutató kézikönyvek, ismeretterjesztő munkák nagy része. A görög művészet tankönyveiben azonban általában nem szerepel – természetesen, hiszen nem „valódi” görög munka, hanem a kora császárkori Itáliában készülhetett, vagyis – kurrens felfogás szerint – nem egyéb, mint valamiféle kulturális export terméke egy idegen közegben.<sup>2</sup> A római művészet kézikönyveiben, ahol több eséllyel ke-

resszük, jellemzően a kezdő fejezetek egyikében találjuk meg, azoknak az ellentmondásokban és kényelmetlen leleplezésekben bővelkedő elbeszéléseknek az illusztrációjaként, amelyek a római művészet születéséről hivatottak számot adni: a Kr. e. 2. században Rómában hadi zsákmányként hirtelen „megjelent” görög műalkotásokról, az idegen szépség vonzereje által támasztott műgyűjtési lázról és az ennek nyomán kialakult, iparszerű szobormásolásról és „revival-művészetről” szóló összefoglalókban lehetetlen nem megemlíteni a „Pasitélés-iskolát” és annak második generációs mesterét, Stephanost,<sup>3</sup> a nápolyi szoborcsoporth leginkább az Augustus korát jellemző klasszicizáló ízlés példájaként kerül elő, így talált utat legutóbb a 2013–2014 között Rómában, majd Párizsban megrendezett Augustus-kiállítás anyagába is.<sup>4</sup> A tárgy azonban ebben a történetben is inkább mellékes példa – a *mainstreamet* jobban jellemzik olyan művek, amelyek témája, rendeltetése és ideológiai üzenete könnyebben meghatározható.

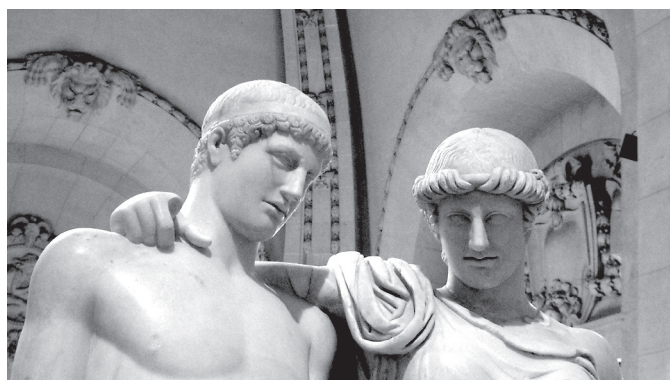
„Orestés és Elektra” – akiket csak a szakirodalmi konvenció miatt nevezünk ezen a néven, hiszen azt sem tudjuk biztosan, hogy kiket jelenített meg a két alak alkotójuk szándéka és első nézőik olvasata szerint – az antik művészet kutatói számára ma leginkább nyitott problémák sorát jelenti. Más szemszögből nézve viszont ez a páros az ókori szobrászat ránk maradt művei közül bizonyosan a legalkalmasabb könyvillusztrációk közé tartozik, ha a görög–római ókorról szóló népszerűsítő kiadványról, mitológiai szöveggyűjteményről vagy éppen ókori irodalmi szöveg modern fordításáról van szó: a klasszika-archeológia 20. századi kérdései és vitái által nem terhelt mai néző általában megnyugtatóan tipikusnak, ismerősen és emberközeli klasszikusnak érzi. Kísérljük meg először a szoborcsoporth leírását és értékelését három különböző szinten: legelőször a „művelt nagyközönség” szemével, aztán a görög szobrászat ismerőjének „leleplező” megfigyelésével, végül a római művészet törté-



1. kép

„Orestés és Elektra”. Museo Archeologico Nazionale, Nápoly  
(Augusto 2013, kat. III.8.2 nyomán)





2. kép  
„Orestés és Elektra”, részlet. Museo Archeologico Nazionale,  
Nápoly (a szerző felvétele)

netében ma elfogadott besorolását és az ebből következő esztétikai-ideológiai értékelését számba véve. Minél messzebbre jutunk, a kép annál ellentmondásosabbá fog válni.

### 1. A műkedvelő szemszögéből

Az antikvitás kultúrájáról csupán a nyugati modernitás fogalmai szerinti „általános ismeretekkel” rendelkező, vagy mélyebb, de alapvetően irodalmi műveltséggel közelítő néző nagy valószínűséggel kellemesnek és „a görög antikvitás szelleméhez” illőnek fogja találni a nápolyi párost. Legközelebb talán az a látásmód állhat hozzá, amelyet a 18. század közepén, a mű megtalálásakor az *eruditus* Antonio Francesco Gori levele dokumentált: „...egy nőalak, egészen újszerű módon öltözve, csak egyetlen tunikába, amely azonban olyan jól van megkötve a derekán és olyan sok szép redőbe rendeződik, hogy az lenyűgöző. Jobb karjával egy egészen meztelen ifjú vállára támaszkodik, akinek fejét szalag övezi. A szobor igazán kiváló.”<sup>5</sup>

Nagyjából szimmetrikus, mégis mindenféle merev szabályosságtól mentes kompozíció, két karcsú, hibátlan, fiatal alak, egyenes, mégsem túl feszes tartásban; egy szép ifjú, arányos atléta-testtel és egy méltóságteljes nőalak, nem kevésbé atlétikus testén a mesterien mintázott drapériával, amely egyes részekben a test formáit sejteti, máshol redői összetorlódhatnak, lecsúszni látszik a bal vállon, de mégis hihetően simul a mellre és a csípőre. A mozdulat meghitt kapcsolatot teremt a két alak között, a fejek összehajolnak: akinek az emlékeiben nem túl világosan, de valahogy mégiscsak ott élnek Kimón és Periklés korának legismertebb görög műalkotásai, ismerősnek találja a komolyan előre billenő fejeket, az egymástól és a nézőtől is független pontra révedő tekinteteket, de a támaszkodás gesztusát is. Ugyaninnen ismerősek maguk a fejek is, finoman részletezett, ugyanakkor precízen elrendezett hajfűrtjeikkel, „tökéletes” arányaikkal, majdnem teljesen kifejezéstartalomban vonásaikkal. A bensőséges gesztus, a tartózkodóan derűs majdnem-mosoly sem tűnik stílusterésnek: mindannyian emlékszünk a homérosi istenek derűjére, és aki klasszikus kori attikai sírdomborműveket is látott, emlékszik a hasonlóan névtelen-attribútumtalan, ám zavartalan szépségű és kedélyű nők és férfiak meghitt kézfogásaira is.

Gori, a szoborcsoport első leírója azt is megjegyzi, hogy az alakok azonosítása attribútumok híján tetszőleges, „de talán lesz, aki úgy véli, hogy Helena és Paris az”.<sup>6</sup> A tökéletes és



3. kép  
„Orestés és Elektra”. Museo Archeologico Nazionale, Nápoly  
(a szerző felvétele)

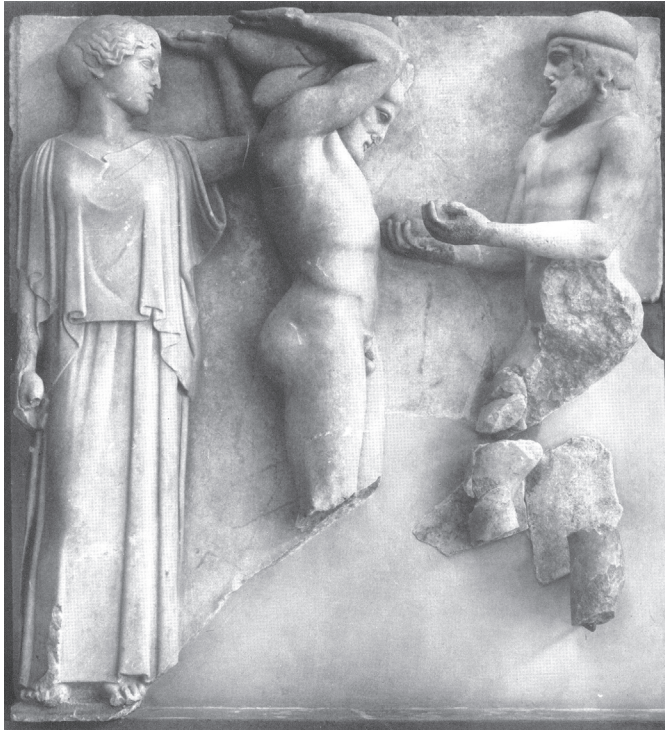
derűs ifjú férfi és nő ugyanis nem lehet más, mint két görög mitológiai alak. Talán nem istenek, már csak azért sem, mivel életnagyságúnál valamivel kisebbek – de biztosan *hérosok*, alkalmasint egy közismert szerelmi történet főszereplői. A 18. századi antikváriust és műgyűjtőt éppúgy nem zavarta a színpadkép-szerű, egy nézetű beállítás, mint a mai nézőt, és még annál is sokkal kevésbé a márványszobor stabilitását biztosító támasztó elemek látványa. Az összkép egészében összefér a görög antikvitás egyik, az újkori klasszicizmus óta az európai kultúrában élő képével.

### 2. A görög szobrászat kutatója szemszögéből

A görög szobrászat specialistája, különösen, ha hajlamos nagy jelentőséget tulajdonítani a „korstílus” fogalmának, azonnal megállapítja, hogy a nápolyi szoborpáros nem az, aminek látszik. Még pontosabban, hogy biztosan nem lehet az, aminek látszani akar.

Az alkotóelemek többsége ugyanis kétségtelenül a görög művészetnek arra a szakaszára emlékeztet, amelyet „a szigo-





4. kép

Az olympiai Zeus-templom metopéja Pallas Athéné, Héraklész és Atlas alakjával (Ashmole-Yalouris 1967, pl. 188 nyomán)



5. kép

„Gyászoló Athéna” relief az athéni Akropolisról (<http://www.studyblue.com/notes/note/n/exam-3-chps-7-10/deck/4538211>)

rú stílus korának” nevezünk, és kronológiai határait a perzsa háborúk vége és a Kr. e. 5. század közepe között határozzuk meg. Erre a korszakra emlékeztet a kompozíció, tisztán elkülönülő, függőleges tengelyeivel, amelyeket az alakok életszerűen aszimmetrikus, „a mozgás lehetőségét magában hordó”, ugyanakkor mégis inkább mozdulatlan, súlyos, befelé koncentrált tartása hangsúlyoz – álljon itt példaképpen a szigorú stílus korszakának egyik meghatározó főműve, az olympiai Zeus-templom egyik reliefrészlete, az Athéna, Héraklész és Atlas alakját megjelenítő metopé (4. kép).<sup>7</sup> Erre a korszakra jellemző a két alak beállítása is: az ifjúhoz jó párhuzam éppen az olympiai metopén a Hesperisek almáit tartó Atlas, de a nőalak csípőre tett kezéhez, az ellenkező oldalon külső támaszra dőlő karjához és arrafelé hajló fejéhez egészen közel áll egy kevésbé nagy presztízsű, de annál jellegzetesebb, szigorú stílusú darab, a (talán gyászoló?) Pallas Athénét ábrázoló fogadalmi relief az athéni Akropolisról (5. kép).<sup>8</sup> A férfialak feje, vastag nyakával, ovális kontúrjával, erős állkapcsával és különösen a fejhez feszes sapkaként simuló hajtincsekkel, amelyek csak a szalag alatt bukkannak föl szabaddabb, plasztikusabb csigák formájában, szintén szigorú stílusú mintákat idéz: álljon itt illusztrációként a ma is közismert példa, a delphoi Kocsihajtó (6. kép).<sup>9</sup>

Különösen érdekes a kora klasszikus kori párhuzamok szempontjából a nőalak feje. Hajviselete legalább két különböző, ismert szkéma kombinációjából jött létre: a profilból jól látható, kontyban a tarkóra fésült, hosszú haj az 5. század első felében szokásos női frizura, amelyet jól illusztrál a már idézett olympiai metopé Athénája; a homlokon szalag alá bújtatott, hosszú fürtök viszont valójában egy hasonló korú férfi hajviseletből származnak, amelyet például a Mantovai Apollón típusa



6. kép

Delphoi kocsihajtó, részlet (<http://bontakstravels.com/2009/09/27/delphi/>)





7. kép  
Mantovai Apollo, részlet. Palazzo Ducale, Mantova  
(a szerző felvétele)



8. kép  
Omphalos Apollo – a fej replikája  
a Brooklyn Museum gyűjteményében  
([http://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/10523/Head\\_Apollo\\_of\\_the\\_Omphalos/image/136911/image#](http://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/10523/Head_Apollo_of_the_Omphalos/image/136911/image#))



9. kép  
Niké alakja az athéni Athéna Niké-templom  
balusztrádjának reliefsén ([http://kavalosaparthistory.blogspot.hu/2011\\_11\\_01\\_archive.html](http://kavalosaparthistory.blogspot.hu/2011_11_01_archive.html))

dokumentál (7. kép) pontosan ugyanebben a formában.<sup>10</sup> Ennek a hajviseletnek egy variánsa az Omphalos Apollón-típus hosszú, de a szalag alá nem visszahajtott frufruja (8. kép),<sup>11</sup> és ez az összehasonlítás alkalmat ad arra is, hogy megállapítsuk: „Elektra” arca is ehhez az archoz áll a legközelebb.

Az androgün jelleg, pontosabban a férfi és női fiziognómia közti világos különbségtétel hiánya nagyon is jellemző a szigorú stílus formavilágára (ha nem is olyan általános, mint az archaikus korban, ahol férfi és női arcok között gyakorlatilag csak a hajviselet tett különbséget). A nápolyi szoborcsoport nőalakjában azonban az arcon túl is van valami férfias, amint alább látni fogjuk, nem is véletlenül. Ennek az alaknak a megformálásában egymás után sorakoznak az ellentmondásos részletek. Ruházata típusát tekintve az akropolisi Athéna-reliefen és az olympiai metopén is láthatóval megegyező, vagyis *peplos*, amely azonban nem az ennél a ruhadarabnál megszokott, matrónai szigorral áll az alakon, mindkét vállon összekapcsolva, hanem baloldalt lecsúszik úgy, ahogy vékonyabb és tapadósabb anyagból szőtt *chiton*ok szoktak olykor a görög szobrászatban, de csak a szigorú stílus utáni nemzedékek repertoárjában: a Parthenón frízétől és az Athéna Niké balusztrádjának reliefszeitől (9. kép),<sup>12</sup> vagyis a Kr. e. 430-as, 420-as évektől kezdve. „Elektra” ruhájának csak a típusa, a „szabásmintája” *peplosé*, az elrendezése és még inkább az esése nem; az a mód azonban, ahogy a szobrász a textília vastagságát, súlyát, tapadását és ráncolódását érzékeltette, nemcsak az ábrázolt anyag minősége miatt tér el a szigorú stílusú nő-

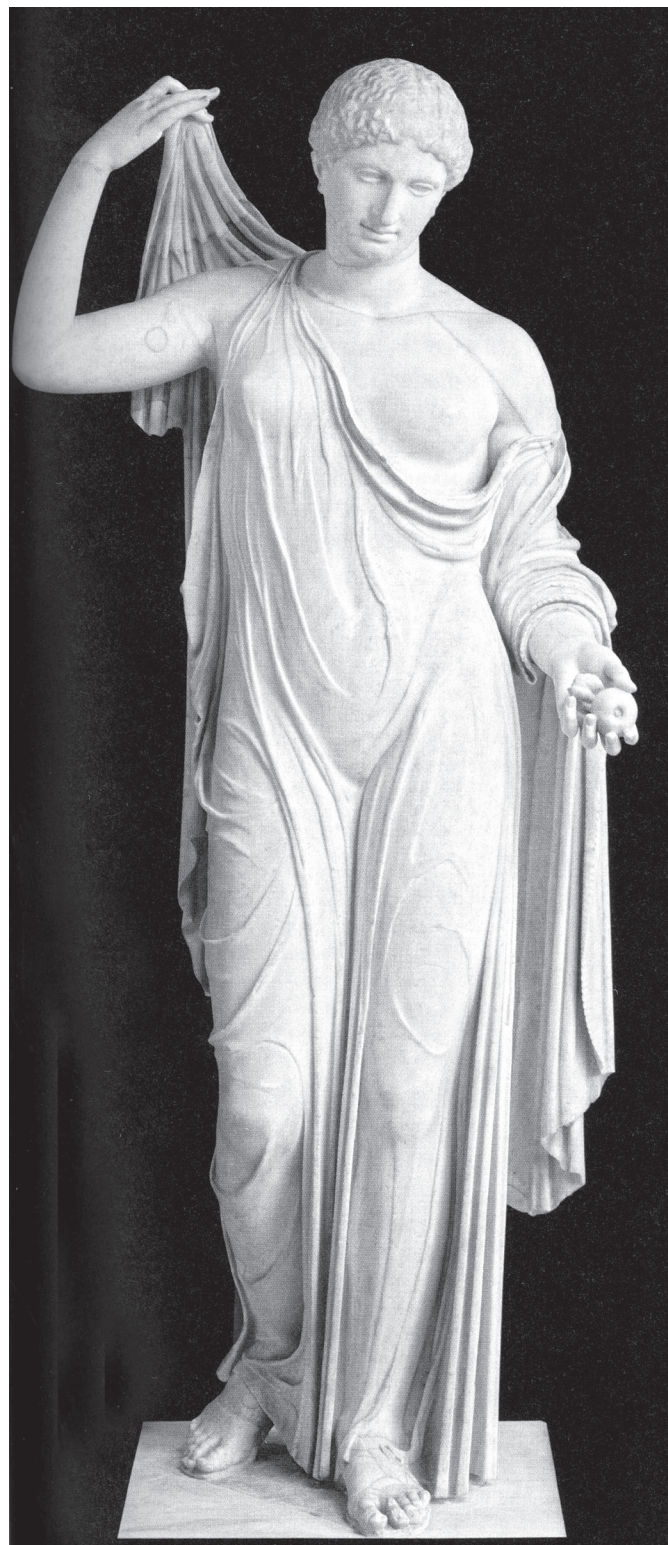


alakok *peplos*aitól: amit a drapériával művelt, önmagában is elárulja, hogy olyan, későbbi korszakok művészetén nevelkedett, amelyeknek egészen más volt a viszonyuk a fizikai valósághoz és az érzékeléshez, mint a kora klasszikus kornak. A szigorú stílus világában elképzelhetetlen módon a test felületeire tapadó, másutt apró ráncokba sűrűsödő drapéria az 5. század végén radikálisan átalakuló művészi látásmód találmánya: jól illusztrálhatja az „Elektra” alakjához beállításában is hasonló, ún. Fréjus-i Aphrodité típusa (10. kép), amelynek névadó darabja nagy valószínűséggel egy Kr. e. 410 körül keletkezett eredeti viszonylag pontos másolata, az „Orestés és Elektra” csoporttal megegyező korból és helyszínről, a kora császárkori Campaniából.<sup>13</sup> Hozzá kell tenni azonban, hogy ez az újfajta drapériakezelés, amelynek a lényege, hogy a valóság formáit és textúráit az érzéki percepcióhoz minden addiginál közelebb álló módon adja vissza, a késő klasszikus és hellénisztikus művészetben is egyeduralgoló maradt. A valóság formáinak az a részben absztrakt és csak részben az érzékelést követő módja, amely a szigorú stílust jellemzi, a Kr. e. 5. század második felében végleg érvényét veszítette, amikor természeti megfigyelés és geometriai tervezés először került tökéletes egyensúlyba Polykleitos és Pheidias művészetében. Ezek után a szintézisek után az antik képzőművészet sokáig nem érezte szükségét, hogy visszatérjen a valóság illúzióját alig megközelítő formákhoz: erre először – és sokáig elszigetelt módon – éppen Augustus korában került sor, amikor régebbi korok stílusait ismerő és tudatosan újra felhasználó művészek valamilyen oknál fogva újjáélesztésre méltónak találták a szigorú stílus, sőt a késő archaikus szobrászat egyes mintáit is.

A nápolyi szoborcsoporthoz nólakján a leglátványosabb ellentmondás ennek a két, eltérő szellemiségű valóságábrázolásnak a kombinációja: az érzéki benyomás illúzióját nyújtó drapéria egy részben stilizált emberi alakon. Bár ez az ellentmondás világosabban megfogalmazható itt (és éppen ezért a benne rejlő feszültség is irritálóbb), valójában az ifjúalak összehatását is ez a stílusütközés határozza meg. Beállítása és testfelépítése alapján a szigorú stílus már említett példái és a polykleitosi atléta-típus (11. kép)<sup>14</sup> között helyezkedik el; arányai azonban felmondják a polykleitosi kánon szabályait, és karcsúságával, kevésbé hangsúlyos ponderációjával az alak közelebb kerül a „serdülő ifjú” képéhez. Régimódián merevnek tűnne – de valójában régi mintáinál sokkal inkább illúziókeltő.<sup>15</sup>

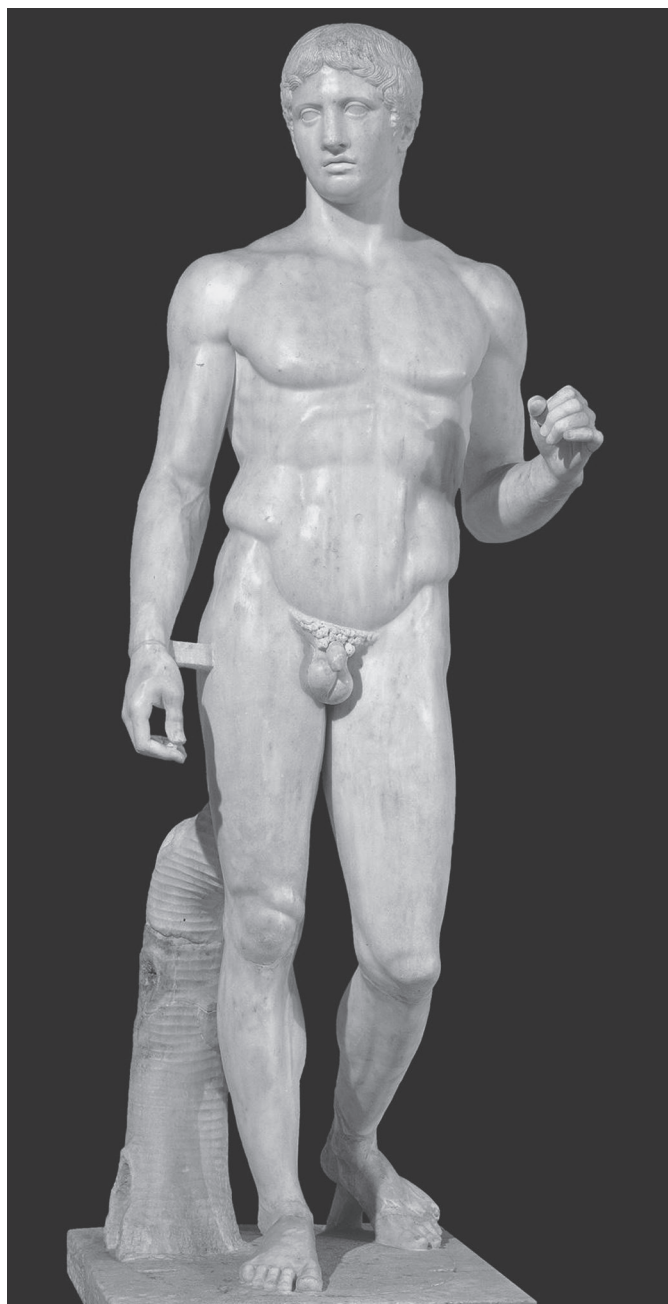
Ez a mű csakis olyan közegben születhetett, amelyben az érzékekkel felfogható valóság illúziókeltő utánzása a szobrászmesterség legjavának számított, és ennek varázsa alól egy művelt művész akarva sem vonhatta ki magát. Márpedig világos az is, hogy a nápolyi szoborcsoporthoz alkotója *artifex doctus* volt, méghozzá a modern akadémiai képzettség értelmében: pontos és részletes ismeretei voltak négy-öt korábbi évszázad görög művészetéről, még ha nem is feltétlenül úgy és olyannak látta is e korszakok alkotásait, mint a modern művészettörténész. Egymást megerősítő irodalmi és epigráfiai források alapján tudható, hogy a Kr. e. 1. században részben Itáliában, részben görög földön több ilyen, művészettörténeti műveltségen alapuló iskola működött, amelyek tevékenysége természetesen nem volt független a „híres régiségek” reprodukciójának iparágától, de azért jóval több is volt annál.<sup>16</sup> Plinius tudósítása szerint a késő köztársaságkori Itália egyik híres akadémia-alapító mestere Pasitéles volt, aki esztétikai szakíróként is hatott kortársaira és a következő nemzedékek ízlésére: *Opera nobilia* címet

viselő, öt könyvből álló traktátusa az első kánonalkotó, ugyanakkor időrendi szemléletű művészettörténeti áttekintés volt az európai kultúra történetében.<sup>17</sup> Bár az ókori görög esztétikai irodalom többi művéhez hasonlóan ez az írás sem maradt fenn, Pliniuson és Quintilianuson átszűrve a pasitélesi kánon utat ta-



10. kép

Fréjus-i Aphrodité, a típus névadó példánya.  
Musée du Louvre, Párizs (Augusto 2013, fig. 12 nyomán)



11. kép

Polykleitos Doryphorosának márvány másolata.  
Museo Archeologico Nazionale, Nápoly (<http://www.studyblue.com/notes/note/n/arth-200/deck/1741713>)

lált a modern kori művészettörténet-írásba is, olyannyira, hogy ma sem vonhatjuk ki magunkat a hatása alól: a Kr. e. 5. és 4. századot, amelyeket a 19. század óta a görög művészet „klasszikus” korának nevezünk, éppen ez az iskola állította először piederstálra, hozzá képest határozva meg egyfelől az „archaikus” kort mint a csúcsra vezető, de még tökéletlenségekkel teli szakaszt, másfelől a csúcs után szükségképpen következő hanyatlás korszakait.

Ennek értelmében Pasitelés és esztétikai elveinek folytatói csakugyan a világtörténelem első „klasszicistái”, még ha magát a terminust nem is használták. Ilyen értelemben lehet „klasszicizáló” ókori mű az „Orestés és Elektra” szoborcsoport, a

„késő hellénisztikus” és a „korai római császárkori” művészet egymástól nehezen elválasztható korszakainak közös pontján.

Ez a besorolás mindenesetre továbbra sem nyújt semmilyen támpontot a mű témájának felismeréséhez. E tekintetben a 20. századi szerzők többsége, ha egyáltalán állást foglal, úgy véli, hogy az immár konvencionálissá váló „Orestés és Elektra” név, ha nem is biztos, de mindenesetre találó:<sup>18</sup> a két alak egy mitológiai páros, *hérós*-páros, amelynek külleme szándéka szerint a Kr. e. 5. századot, annak is hangsúlyosabban az első felét idézi fel a nézőben; kézenfekvő az 5. századi attikai tragédia valamelyik sokszor megfogalmazott témájára gondolni, és minden történet közül talán az Agamemnonidáké az leginkább, ahol szűz és ifjú ilyen meghitt viszonyban van – lévén fivér és nővér egymás cselekvő cinkostársa –, és kettejük együttműködésében a lányé az irányító szerep (a szoborcsoport mintha a nőalak dominanciáját érzékeltetné, még hangsúlyosabban, mint az olympiai metopék Athéna istennői fölényét Héraklés mellett).

Valójában azonban ez az olvasat is szubjektív, amennyiben nem támasztható alá semmilyen konkrét párhuzammal a klasszikus görög művészet ikonográfiai repertoárjából. Így továbbra is nyitott kérdés marad minden, ami a mű funkcióját, üzenetét, szellemiségét illeti. Ezekre a kérdésekre ezzel a művel kapcsolatban a római művészet történetének szempontjából lehet megkísérelni a választ – éppen ez az a pont azonban, ahol az értelmezés szubjektív nézőpontok és morális ítéletek által leginkább befolyásolt rétegéhez érünk.

### 3. A kora császárkori római művészet kontextusában

A nápolyi „Orestés és Elektra” tehát a hellénisztikus kor késői szakaszában kialakult akadémikus művészeti iskolák egyikeként jellemezhető terméke. Hogy a konkrétumokkal kezdjük: összekapcsolása a leginkább Plinius alapján rekonstruálható „Pasitelés-iskolával” néhány egyértelmű adat és egy sor feltevés együttesén alapul. A páros ifjúalakja majdnem pontos mása egy önálló szoborként is ismert ruhátlan atléta-alaknak, amelynek számos másolata és variánsa maradt fenn, ezek egyike azonban, a római Villa Albani gyűjteményében található szobor (12. kép) „Stephanos, Pasitelés tanítványa” görög nyelvű szignatúráját viseli.<sup>19</sup> Pasiteléstől nem maradt fenn sem szignált, sem biztosan azonosítható szignálatlan mű, viszont mind Stephanos, mind Pasitelés nevét megtaláljuk Pliniusnál, és a szűkszavú életrajzi adatok alapján koherensnek tűnik a kép: az „Itália görög partjairól” származó Pasitelés „Pompeius kortársa” volt, és a köztársaságkor végi Róma ünnepeit szobrásza, mondhatnánk: ízlésdiktátora lett, akinek művei az újonnan metropolisszá növekvő város középületeiben több mint egy évszázad múltán is láthatók voltak; Stephanos Caesar Forumának nympháit készítette, amelyek aztán Asinius Pollio gyűjteményébe kerültek.<sup>20</sup> A rekonstrukciót egy további szignatúra teszi teljessé, amely az „iskola” harmadik generációját jelentheti: a római Museo Nazionale Ludovisi-gyűjteményének egy szoborcsoportján – amelyet, a nápolyi csoporthoz hasonlóan, csak konvencionálisan neveznek szintén „Orestés és Elektra”-nak – a „Menelaos, Stephanos tanítványa” szignatúra olvasható. Bár ez a szoborpáros formai szempontból szinte semmilyen tekintetben nem hasonlít a Stephanossal kap-

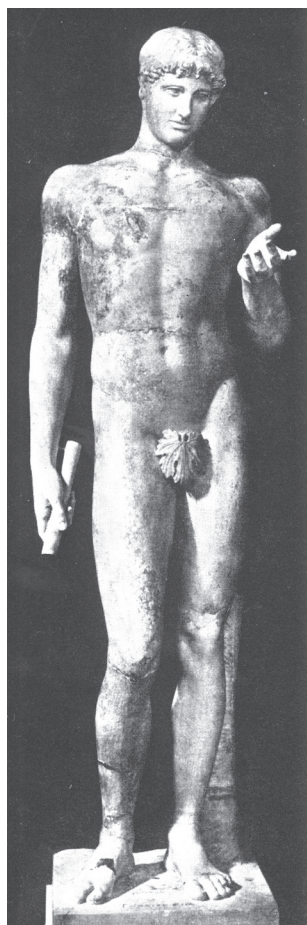


csolatba hozott kompozíciókra, a 20. századi művészettörténet általában mégis tényként fogadja el, hogy a szignatúra igazat állít, és a „Menelaos” által említett „Stephanos” azonos a Villa Albani-beli ifjúalakot szignáló, magát Pasitelés tanítványának nevező Stephanosz-szal. Így áll össze a klasszika-archeológia rekonstrukciójában az első triumvirátus korától Augustus utódaig tartó, akadémikus „Pasitelés-iskola” képe.

A mesterek és műhelyek közti összefüggés és a feltételezhető művészeti iskolák rekonstrukciója azonban jóval bonyolultabb probléma. A Villa Albani gyűjteményének szignált Stephanos-atlétája egyfelől egyértelműen a nápolyi csoport „Orestés”-ének tipológiai mintája – de vajon mit bizonyít ez a szoborcsoport alkotójára nézve, és mit mond arról, hogy milyen „iskolához” tartozott? A kézenfekvő és hagyományos megközelítés abból a feltételezésből indul ki, hogy a szobrászműhelyek gyakorlatában egy-egy kreatív mester „talált fel” új formákat, amelyeket a mester és munkatársai, tanítványai egyaránt használtak, akár egy nemzedéken is túl, olyan változtatásokkal, amelyek nem jelentették a minta és ezáltal a „típus” lényegi átalakítását. A késő hellénisztikus szobrászat „klasszicizáló” trendje azonban éppen azt jelenti, hogy mesterek és műhelyek bizonyos, néha szavakban is megfogalmazott esztétikai elvek alapján korábbi századok híres mintáihoz nyúltak vissza: szobrászati típusok, illetve azok részletei így évszázadok távolából is bekerültek ezeknek a „műhelyeknek” a repertoárjába. A döntő kérdés innentől tehát az, melyik kreatív mester (egyben *artifex doctus*) mivé alakította, hogyan értelmezte át az átvételeket.

Ez a helyzet azonban önmagában is kérdésessé teszi, hogy jogos-e az idézetgyűjteményként létrejött szoborcsoportot egyik alakja tipológiai azonossága alapján egy műhely, vagy akár egy iskola termékeként azonosítani. Technikai és formai sajátosságok alapján ma konszenzusos álláspont, hogy a nápolyi „Orestés és Élektra” nem Pasitelés vagy Stephanos korában, legfeljebb talán Menelaos idején keletkezhetett: a Kr. u. 1. század első felében, Augustus utolsó éveit, vagy Tiberius uralkodása alatt, de valószínűleg mindenképp a Flavius-kor előtt.<sup>21</sup> A kompozíciót alkotó alakok, amint láttuk, különböző régi stílusok „modorát” idézik, de valójában a hellénisztikus kor vége előtt nem elképzelhető alkotások.

Az ifjú alakja, amennyiben a Stephanos-ifjú típusát másolja, egy két nemzedékváltással korábbi, a Kr. e. 1. század közepén született „klasszicizáló”, de saját kora nyomait kitörölhetetlenül magán viselő alkotást használ fel újra. Egy kézenfekvő, egyszerű magyarázat ezt az összefüggést úgy oldhatná fel, hogy az „Orestés és Élektra” minden bizonnyal az egykori mester által alkotott, hasonló, előre kész elemeket felhasználó produktum Stephanos egyik tanítványának, vagy tanítványa tanítványának a műhelyéből; ezáltal egyben a „Pasitelés-isko-



12. kép  
Ifjú márványszobra  
Stephanos szignatúrájával.  
Villa Albani, Róma  
(Zanker 1974, Taf. 42,1  
nyomán)

la” harmadik vagy negyedik generációjának is a műve, akár csak az előbb említett, gyökeresen eltérő szellemű, római szoborpáros „Menelaos”-tól. Valószínű azonban, hogy ez a rekonstrukció túlságosan is egyszerű ahhoz, hogy pontosan írja le a valóságot.

Paul Zanker már a hetvenes években összegyűjtötte és aprólékos elemzés tárgyává tette a Stephanos-ifjúval és a nápolyi csoporttal összefüggésbe hozható valamennyi fennmaradt emléket: kópiákat, variánsokat, töredékeket, a fej különálló másolatait és variánsait, valamint szoborcsoportokat.<sup>22</sup> A Stephanos-atléta típusa ugyanis az „Orestés és Élektra”-kompozíción kívül egy másik összeállításban is szerepel, amelynek egy teljesebb és egy töredékesebb példánya is ismert; a jobb állapotú jelenleg a Louvre-ban látható (13. kép).<sup>23</sup> Ebben a szoborcsoportban bal oldalon ismét a Stephanos-atléta egy replikája szerepel – jobb oldalon viszont egy másik ruhátlan férfialak, amely arányait, testtartását, sőt hajviseletét tekintve is majdnem pontosan azonos a nápolyi csoport Élektrájával. Persze csak majdnem, hiszen minden egyes szempontból észre lehet venni a két alak között valamennyi különbséget: eltérő – kevésbé stabil és világos – a társa vállára támaszkodó jobb kéz gesztusa, enyhén eltér a hátra húzott, súlyt nem tartó jobb láb mozdulata, viszont szinte ugyanolyan az alak bal oldala, a csípőre tett kéz mozdulatától a felsőtest hajlásának ívéig; a fej szinte azonos „Élektra” fejével, csak éppen itt a bonyolult, szigorú stílusú hajviselet a tarkón sem alakul női konttyá, hanem pontosan másolja az 5. század első felének Apollón-fejeiről ismert megoldást, a fejen szalagszerűen körbetekert

hajfonatokkal (amelyet az Omphalos Apollón típusán is láthatunk). No és persze ezt a testet nem borítja a nápolyi csoport Élektrájának női drapériája. Ennek az alaknak is több replikája maradt fenn, bár többnyire erősen töredékes állapotban, valószínű azonban, hogy soha nem állt egyedül a Stephanos-atléta-hoz hasonlóan, hanem mindig páros kompozíciók alkotóeleme volt.<sup>24</sup> Az „Orestés és Élektra” csoport alapján a tudományos konvenció el is nevezte ezt a két férfialakos párost „Orestés és Pyladés”-nek, jóllehet a Louvre szoborcsoportján diszkréten elhelyezett attribútumok jobban indokolják a szintén konvencionális „Mercurius és Vulcanus” címet.<sup>25</sup>

A nápolyi csoport „Élektrájának” típusát pontosan ismétlő nőalakok egyelőre még töredékes állapotban sem ismertek, ami megerősíti azt a gyanút, hogy a két férfialakos csoport lehetett az elsődleges, és „Élektra” alakja valójában nem más, mint „Pyladés” egy szokatlanul rafinált, új variánsa. Vagyis csakugyan „nővé maszkírozott” férfialak, egy apró trükk révén újraértelmezett elem egy egyébként is alapvetően idézetekből, régebbi korok vizuális alkotásaiból építkező „iskola” repertoárjában.

Ha ezeknek az ismereteknek a birtokában, a kora császárkori római művészet kontextusában próbáljuk megítélni a nápolyi szoborcsoport esztétikumát és szellemiségét, ítéletünket





13. kép

„Orestés és Pyladés”. Musée du Louvre, Párizs, MA 81, MR 279  
(Augusto 2013, kat. III.8.1 nyomán)

egy sor általánosabb kérdésre adott válasz fogja meghatározni. Hogyan kell elképzelni azokat a technikai kereteket és társadalmi elvárásokat, amelyek ezeknek az idézetgyűjtemény-műtárgyaknak a létrejöttét meghatározták? Milyen lehetett valójában az alkotók viszonya a régi korok műveihöz és művészeihez? Milyen jelentést és jelentőséget hordozhatott a négyszáz-öt-száz évvel korábban született formák látványa a kortárs nézők számára, akik részben e szobrok megrendelői is voltak?

Kézenfekvő lehetőség a Stephanos-atléta típusát felhasználó szoborcsoportokat Pasitélés „iskolájához” kapcsolni, és ez alapján fogalmazni meg a mögöttük sejthető elképzeléseket, hiszen legalább Pasitélés személyével kapcsolatban úgy tűnik, az írott források elegendő támpontot szolgáltatnak egy ízlésvilág és a hozzá tartozó etikai normák meghatározásához. A pasitélési művészettörténet ugyanis, amelyben a képzőművészeti szépség teljességét a Kr. e. 5. és 4. század alkotói jelentik, párhuzamba állítható a késő köztársaságkor és az Augustus-kor irodalmi esztétikájában megfogalmazott elvekkel. Elsősorban a *decor/prepon* fogalompárjára és a klasszikus kori irodalom morális mintává emelkedésére utalnak azok a szerzők, akik a késő hellénisztikus kori görög és kora császárkori római esztétika közti összefüggést állítják párhuzamba a Kr. e.

1. században Róma vonzáskörében fellendülő képzőművészeti „klasszicizmussal” és e trend részeként a Pasitélés-iskola működésével.<sup>26</sup> Ennek a klasszicizmusnak a célja eszerint ugyanaz volna, mint az irodalmi ízlésben a legmagasztosabbnak tekintett példák kijelölése, ugyanabban a történeti körben. Paul Zanker máig meghatározó formulája szerint a képzőművészeti klasszicizmus első, programszerűen kibontakozó virágkora pedig elválaszthatatlan Augustus politikai uralmától és annak részeként végrehajtott ideológiai tudatformáló programjától.<sup>27</sup>

Ha pusztán ebből indulunk ki, a nápolyi szoborpár az Augustus- és Iulius-Claudius-kor tengernyi, klasszikus kori mintákat többé vagy kevésbé szabadon átértelmező, „klasszicizáló” alkotásának egyike, és ennek megfelelően az egész korszakra és műfajra vonatkozó általános elvek szerint értelmezhető: a két alak éppen úgy lehet tragikus hős és hősnő, mint két örökké ifjú olymposi isten; megformálásuk gondosan kiválasztott, zömmel Kr. e. 5. századi mintákon alapul, és programszerű korízlésnek felel meg, amely a legnemesebbnek tartott elmúlt kor formáit kívánja újraéleszteni és megsokszorozva maga körül látni. Amennyiben a nápolyi szoborcsoport ilyen felfogásban született, és alkotója szándéka a pasitélési művészeti kánon fegyelmzett követése volt, üzenete is szükségképpen „komoly”, a klasszikus mintákhoz a kora principatus kori kultúrpolitika által rendelt érzéseknek és asszociációknak megfelelően emelkedett. Ideologikus dísz tárgy, amelynek alkotója az esztétikai mellett etikai normát is közvetíteni akart.<sup>28</sup>

Ha azonban így tekintünk a tárgyra, mi sem kellemetlenebb, mint végiggondolni mindazt, amit tárgyszerűen megállapítottunk: a szoborcsoport „klasszicizmusa” valójában igen vegyes, Kr. e. 470 körüli minták 410 utániakkal és a kettő közti évtizedek elemeivel keverednek benne, ráadásul minden részlet kialakítása valójában a saját korának iskolázottságáról árulkodik; első látásra megkapó egyszerűsége és könnyedsége valójában csupa kiszámított tudálékosság és erőltetett kombináció; elsőre talán érzékinek tűnő nőalakja valójában egy átöltöztetett és átfésült Apollón; és mindennek a tetejébe valójában az egész enyhén módosított, „előre gyártott elemekből” született. A modern néző ezen a ponton felfedezi a többi, ellentmondásos részletet is: a nőalak jobb kezének túlságosan explicit, előre mutató gesztusát, a szigorú stílus arcain soha nem látott, félig nyitott száját, a lehullani készülő drapéria alól kikandikáló atléta-vállat, ráadásul az elől lehetetlennek feltüntetett ruha szögletes-stilizált kidolgozását a hátoldalon. Egészében pedig – az augustusi klasszicizmusról tudottakat észben tartva – kínosnak érezzük a látványt és képmutatónak a feltételezett erkölcsi leckét, és megszületik az ítélet: amit itt látunk, nem más, mint ókori giccs.

### Láthatjuk-e másképp?

A három, különböző szempontú megközelítést végiggondolva látszik, hogy az utolsónak bemutatott negatív értékelés nem az egyetlen lehetséges hatás, amelyet a szoborcsoport nézőjére gyakorolhat. Valójában a giccsnek kijáró ítélet csak akkor születik meg a nézőben, ha bizonyos előfeltevésekkel és elvárásokkal néz a műtárgyra. Ha az Augustus-kor udvari-politikai nagyművészetének klasszicizmusát akarjuk felismerni benne, és azt feltételezzük, hogy készítői és nézői egyaránt

minden részletében komolyan akarták venni, a mű furcsaságai és ellentmondásai kínos feszültséget szülnek. Kérdés azonban, hogy nem más volt-e az „Orestés és Elektra” (és a mai szemnek még kevésbé tetszetős „Orestés és Pyladés” csoport) szobrászának szándéka. Még pontosabban: hogy vajon nem éppen az volt-e a szándéka, hogy észrevehető vagy legalább érezhető ellentmondásokkal a „magasztos stílustól” idegen hatást váltson ki?

A szoborcsoport egy újabb leírása szerint a nőalak „teste, hajviselete és arca szinte karikatúra-szerű idézet” a szigorú stílus repertoárjából.<sup>29</sup> Ahogy itt is megfigyeltük, mintha az egész mű tudatosan rá is játszana a szigorú stílus korára. Mintha az alkotó egészen pontosan akarta volna jelezni, hogy nem Pheidias, hanem Hageladas a minta, hogy *hērōsai* nem Sophoklész és Euripidész, hanem Aischylos drámájának szereplői. Ha azonban a Kr. e. I. és Kr. u. I. századi „klasszicizáló” művek sorát nézzük, meg kell állapítanunk, hogy éppen ennek a harmadszázadnak a stílusa a legritkább esetben bukkan fel köztük: az igazi mintának valójában a görög klasszikus kor érett és késői szakasza számított, a szobrászok Pheidiasztól Lysipposig tartó sora, a „csúcsot” közvetlenül megelőző nemzedéké alig. Ami „Pasitélés iskoláját” illeti, Michaela Fuchs gondos adatgyűjtéssel támasztotta alá, hogy éppen a szigorú stílus tisztelete és utánzása a legkevésbé valószínű ebben a körben.<sup>30</sup>

Ezért feltételezhető, hogy a szigorú stílus szembeszökő utánzása önmagában is fontos adalékokkal szolgál a szoborcsoport megítéléséhez. Az első, hogy az alkotó (vagy alkotó műhely) olyan alapos művészettörténeti képzettséggel rendelkezett, amelynek fokról és jellegéről mi alig-alig tudunk fogalmat alkotni, mindenesetre nyilvánvalóan lehetővé tette számára a különbségtételt a „klasszikus” görög művészet különböző szakaszai között; a művész szándékosan idézhette fel éppen a 480–450 közti évtizedeket, és ezért az is valószínű, hogy nem véletlen, hanem nagyon is tervezett az a stílustörés, amelyet a drapéria kialakításával és a nőalak támaszkodó testtartásával, beszédes gesztusával elkövetett. A másik szempont, hogy valószínűleg maga az általunk szigorú stílusnak nevezett korstílus választása is jelentéssel bírhatott a kora császárkori, itáliai néző szemében, amelyre nézve mi most még feltevéseket is nehezen fogalmazhatunk meg.<sup>31</sup>

Lehetséges mindenesetre, hogy – legalábbis a nápolyi szoborcsoport esetében – egyértelműben is ki lehet mondani, hogy a túlzásig karakteres szigorú stílusú elemek és azok kombinációja más felfogású, későbbi elemekkel nemcsak karikatúraszerű, hanem talán valóban karikatúra. A szoborpáros elrendezése kifejezetten színpadképszerű, vagyis olyan kompozíció, amely meghatározza azt a nézőpontot, ahonnan értelmezni lehet, tehát nézni érdemes. Ez a felfogás – a bonyolult térbeli alkotás színpadias beállítása egyetlen fő nézetre – szintén a szigorú stílus korának jellemzője: gondoljunk akár Myrón *Diskobolos*ára, akár az oromcsoportok cselekvő alakjainak beállítására, például Olympiában. Akár isteneket, akár *hērōs*-párt ábrázol a nápolyi márvány, mindenképpen úgy tűnik, jól kitalált és jelentéssel bíró elem az elrendezés is, amely mintegy színpadi szereplőkként mutatja őket. Az alakok és arcok kora klasszikus stilizáltsága, kontrasztban a drapériák és mozdulatok életszerű könnyedségével, mintha tovább erősítené a színpadi jelleget: az arcok maszkyszerűnek tűnnek (különösen a nőalaké, a szétnyíló ajkak között sötétlő fekete ürről), az alakok

mintha jelmezt viselnének. A színpadiasságon túl azonban a régies stílus *gravitasa*, amely a jelenetnek *hērōsi* magasztosságot kölcsönözhetne, ellentétben áll a szoborcsoport méreteivel is: az alakok magassága 1,40 m, vagyis 4/5 életnagyságú, ami nem *hērōikus*, még kevésbé isteni lépték. „Orestés és Elektra” így legfeljebb akkor tűnhetett igazi tragédiaszínpadi párosnak, ha olyan távolságban és magasságban voltak a nézőtől, amely már érzékelhetetlenné tette a méreteik „kisszerűségét”. Eredeti elhelyezkedésük azonban ma már rekonstruálhatatlan, így nem tudhatjuk, mennyire érvényesült a kis méretek dehérőizáló hatása a látványban.<sup>32</sup>

A szoborpáros leginkább szembeötlő, stílusértékkel is bíró, jelentésbeli problémája az ifjú és a nőalak viszonya. A leírások többségében önkéntelenül felszínre kerül az itt rejlő feszültség is. A nőalak domináns szerepét minden elem alátámasztja: a támaszkodó gesztus, az ifjú nyakát szinte igaként körülvevő, vaskos jobb kar, amely révén érezhetően a törekenyebbnek tűnő ifjúra nehezedik súlyának egy része is, az irányt mutató kéz és végül a hajszaínyi magasságkülönbség, amellyel a nő az ifjú fölé emelkedik. Ami az utóbbi részletet illeti, itt a hatás különösen ambivalens: míg az „Orestés–Pyladés” csoportnál a bal oldali alak csakugyan magasabb, itt „Elektra” nem az, és a szobrász a fő nézetből is világosan látni engedi a nézőnek, hogy a magasságkülönbséget valójában csak egy jól ismert színházi trükk okozza: a domináns alak egy kis emelvény segítségével magasodik társa fölé, amelyről nem tud nem eszünkbe jutni a tragédiaszínész *cothurnusa*. A hatást mindeztől tovább fokozza az az önkéntelen érzés – a szemlélők egy része számára talán biztos tudás –, hogy a látszólagos *hērōis* valójában átöltözött férfi.

A szoborcsoport tehát teljes egészében olyan, mint egy szándékosan stilizált színpadi kép, amely nem egyszerűen csak átértelmezett idézetekből alkot szintézist, hanem mintha teljes egészében idézőjelben, ironikusan volna értendő. A benne rejlő feszültségek alkalmasint nem egy hibásan énekelt szólam fals hangjai, hanem szándékos torzítások, amelyekkel tudatosan idéztek elő más hatást, mint amit az Augustus-kori hivatalos művészet reprezentatív alkotásai voltak hivatottak előidézni. Az „Orestés és Elektra” csoport az általánosan elfogadott keltetés szerint nem Vergilius kortársa, hanem inkább Ovidiusé, aki egy életrajzi anekdota szerint azokhoz a soraihoz ragaszkodott leginkább, amelyeket kritikusan töröltek volna. Meglehet, hogy a kissé súlyos meghittséggel a „fivére” vállára támaszkodó nőalak hasonló ironiával van itt ábrázolva, mint olykor Ovidius hősnői és apró gyarlóságokkal emberibbé tett istenalakjai. Mi sem valószínűtlenebb valójában, mint hogy egy olyan sokszínű és sokrétegű társadalomban, amilyen a kora császárkori Itália társadalma volt, csak egy szólama lett volna a vizuális kultúrának. Sokkal hihetőbb, hogy más-más közegekben más módon használták fel a kurrens akadémiai műveltség elemeit.

Ezért is érdemes felidézni, hogy az „Orestés és Elektra” szoborcsoport nem Rómában, és nem is közvetlenül a római elítélhető közegből került elő, hanem Puteoli Macellumából, vagyis a kor legfontosabb tengeri kikötővárosai egyikének vásárcsarnokából.<sup>33</sup> Bár a híres építészeti emlék 18. századi felfedezése miatt ma már nem rekonstruálható sem ennek, sem a további szobordíszeknek az elhelyezkedése,<sup>34</sup> a kontextus mégis lehetővé tesz egy óvatos megjegyzést: ez a közeg



valószínűleg más funkciójú szobrokat igényelt, mint a politikai élet színhelyéül szolgáló közterek, vagy akár a politikai elit magánházai. Továbbá, ha Puteoli nagy jelentőségű kikötő volt is, mindenesetre nem az a helyszín, ahol Pasitelés vagy vezető tanítványai életét és működését elképzeljük.<sup>35</sup> Szobrászati emlékek sora és néhány epigráfiai emlék bizonyítja ezzel szemben, hogy Puteoliban a császárkor kezdetétől aktív, helyi szobrásziskola működött, amely műveltségében láthatólag a kor vezető műhelyeinek szintjén állt.<sup>36</sup> Amikor tehát az

ismeretlen *hérós* és *héróis* párosát „Pasitelés iskolája Stephanos utáni nemzedékének” tulajdonítjuk, számolnunk kell azal is, hogy ez valójában már csakugyan sokkal inkább egy egész szobrásznemzedéket jelent, amelynek számos műhelye párhuzamosan működött Közép-Itália jelentős központjaiban, és azok párhuzamosan, több szolamban, esetleg egymástól is különböző szellemiségben fogalmazták meg akadémiai műveltségen alapuló, de valójában nagyon is eredeti, új jelentésű kompozícióikat.

## Jegyzetek

A tanulmány alapjául szolgáló előadás elhangzott az Ókortudományi Társaság felolvasó ülésén, 2014. február 21-én. Az ötlet megszületését elősegítő, gondolatébresztő beszélgetésekért ez úton is szeretnék köszönetet mondani Ferenczi Attilának és Ermanno A. Arslannak.

- 1 Nápoly, Museo Archeologico Nazionale, lt. sz. 6006.
- 2 A szabályt erősítő kivétel: Schuchhardt 1959, 131–133, 107. kép. A görög szobrászat „korszakait” jellemző példákon keresztül bemutatató könyvecsében a szoborcsoport az utolsó előtti emlék, amely után csak a ma a római Palazzo Altempsben őrzött ún. Ludovisi Juno-fej következik, mint olyan emlék, amely már „végre kívül áll a görög szobrászat eleven fejlődéstörténetén”.
- 3 Így találkozhatunk vele az egyetlen modern, magyar nyelvű összefoglaló kézikönyvben is: Castiglione 1971, 82, 59. kép.
- 4 *Augusto* 2013, 206–207, III.8.2. sz.
- 5 Gori 1751, 142: „*Il gruppo rappresenta una donna vestita con una maniera tutta nuova, ed ha sola tunica; ma così ben cinta, e accomodata sulla vita e con tante belle pieghe, che è uno stupore. Pone la destra sopra la spalla destra di un giovane tutto tutto nudo, che ha benda intorno al capo. La scultura è veramente eccellente.*”
- 6 Ugyanott: „*Niun distintivo hanno queste figure, sicché potrà dirsi ciò che si vuole; ma forse non mancherà chi creda esser Elena e Paride.*”
- 7 Olympia, keleti oldal, 10. metopé.
- 8 Athén, Akropolis Múzeum, lt. sz. 695.
- 9 Delphoi, lt. sz. 3484, 3520, 3540.
- 10 A típus egy jó állapotú, bronz replikája Pompeiiből: Nápoly, Museo Archeologico Nazionale, lt. sz. 831; névadó márvány példánya: Mantova, Palazzo Ducale.
- 11 Egy replikája: Róma, Musei Capitolini, lt. sz. Scu 638; egy másik példány: Boardman 1992, fig. 66 (Athén, Mus. Nat. 45). A fej itt illusztrációként reprodukált kópiája (lehetséges, hogy posztantik): Brooklyn Museum, lt. sz. 18.166.
- 12 Athén, Akropolis Múzeum. A Parthenón frízén lásd a keleti oldal VI. lapján az ülő istennő (Aphrodité) alakját (pl. Boardman 1992, fig. 96.17).
- 13 Louvre, lt. sz. 525. Boardman 1992, 219, fig. 197.
- 14 Polykleitos Doryphorosának kópiája, Nápoly, Museo Archeologico Nazionale, lt. sz. 6011 (Boardman 1992, fig. 184).
- 15 A beállítás gyermeki „félénkségében” minden bizonnyal nagy szerepet játszik a Paul Zanker által megfigyelt újdonság, amelyre a Kr. e. 5. század alkotásai között nincs példa: a térdek enyhe befelé fordulása, amely valójában lényegesen megváltoztatja a lábak helyzetét a polykleitosi beállításhoz képest: Zanker 1974, 53.
- 16 Lásd pl. Fuchs 1999, 1–8, 39–5.

- 17 *Naturalis historia* XXXVI. 39. A Pasitelésről szóló forrásadatok és korábbi kutatások összefoglalásához: Borda 1953, 7–21.
- 18 Így Bulle 1912, 300; Borda 1953, 43; Schuchhardt 1959, 131.
- 19 Villa Albani-Torlonia, lt. sz. 906. Borda 1953, 22–24, fig. 2. Az ismert replikák és variánsok felsorolását lásd Zanker 1974, 49–54.
- 20 *Naturalis historia* XXXV. 35, XXXVI. 39–40 és XXXVI. 3. 3. Borda 1953, 7–10 és 22.
- 21 Borda 1953, 67; Zanker 1974, 55–56; *Augusto* 2013, 206–207.
- 22 Zanker 1974, 49–50.
- 23 Louvre, lt. sz. 81. Zanker 1974, 50 (12. szám). A töredékesebb példány: Adolphseck, Fasanerie, Zanker 1974, 50 (10. szám).
- 24 Zanker 1974, 54–56; Fuchs 1999, 81.
- 25 Így pl. Borda 1953, 68–70, fig. 14.
- 26 Így Zanker 1990, 240–252; Fuchs 1999, 75–79.
- 27 Zanker 1990, különösen 240–263.
- 28 Zanker 1990, uo. visszatérő gondolata, hogy az Augustus-kori klasszicizmus, még ha eklektikus is, nélkülözi a késő hellénisztikus kori játékoságot és minden esetben az erkölcsi megújulás közösségi üzenetét hordozza.
- 29 L. Laugier: *Augusto* 2013, 207.
- 30 Fuchs 1999, 81.
- 31 Érdekes lehet ebből a szempontból, hogy Augustus alatt egy rövid ideig az archaikus görög művészet egy jól meghatározható köréből származó minták felhasználása szintén divatos volt a tárgyi emlékek tanúsága alapján. Erre a jelenségre speciális magyarázatot keresett Zanker 1990, 244–247: eszerint a Kr. e. 1. századi és kora császárkori irodalomban a „régies” stílus a *gravitas* és *auctoritas* szinonimája, az archaikus formavilágot idéző képi ábrázolások pedig a szakralitás asszociációját keltették a császárkori nézőben.
- 32 A mű 1750-ben került elő, Pozzuoli (Puteoli) híres császárkori vásárcsarnokából. A rosszul dokumentált leletkörülményekről lásd Borda 1953, 43–45. A lelet egyetlen közvetlen forrása valójában az itt fentebb már idézett A. F. Gori beszámolója (lásd 5. és 6. jegyzet).
- 33 Lásd az előző jegyzetet.
- 34 A legfontosabb további emlék a Serapis-szobor, amely miatt az épületet sokáig Serapeionnak vélték, lásd Gori 1751, uo.
- 35 Általánosan elfogadott feltételezés, hogy Pasitelés dél-itáliai görög volt, a Pliniusnál megőrzött Varro-testimonium alapján (*Natus hic in Graeca Italiae ora et civitate Romana donatus cum iis oppidis*), említésből ismert fő művei azonban, akárcsak Stephanoséi, túlnyomó részt Róma városához köthetők: lásd minderről Borda 1953, 7–10 és 22–24.
- 36 Vö. Valeri 2005; Demma 2010.

## Bibliográfia

- Ashmole, Bernard – Yalouris, Nicholas 1967. *Olympia. The Sculptures of the Temple of Zeus*. London.
- Augusto 2013. *Catalogo della mostra Scuderie del Quirinale 18 ottobre 2013 – 9 febbraio 2014*, a cura di Eugenio La Rocca et alii. Milano.
- Boardman, John 1992. *Greek Sculpture. The Classical Period*. London – New York.
- Borda, Maurizio 1953. *La scuola di Pasiteles*. Bari.
- Bulle, Heinrich 1912. *Der schöne Mensch im Altertum. Eine Geschichte des Körperideals bei Aegyptern, Orientalen und Griechen*. München–Leipzig.
- Castiglione, László 1971. *Római művészet*. Budapest.
- Demma, Filippo 2010. „Sculptori, redemptores, marmorarii ed officinae nella Puteoli romana. Fonti storiche ed archeologiche per lo studio del problema”: MEFRA 122/2, 399–425.
- Fuchs, Michaela 1999. In hoc etiam genere Graeciae nihil cedamus. *Studien zur Romanisierung der späthellenistischen Kunst im 1. Jh. v. Chr.* Mainz.
- Gori, Antonio Francesco 1751. *Symbolae litterariae decadis secundae vol. II*. Roma.
- Schuchhardt, Walter-Herwig 1959. *Die Epochen der griechischen Plastik*. Baden-Baden.
- Valeri, Claudia 2005. *Marmora Phlegraea. Sculture del Rione Terra di Pozzuoli*, Roma.
- Zanker, Paul. 1974. *Klassizistische Statuen. Studien zur Veränderung des Kunstgeschmacks in der römischen Kaiserzeit*. Mainz.
- Zanker, Paul. 1990. *Augustus und die Macht der Bilder*. München.



Bélyácz Katalin (1974) a PTE Klasz-  
szika Filológia Tanszékének munka-  
társa. A <http://antik.szepmuveszeti.hu>  
szerkesztője.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:  
*Parthusok és perzsák. Hogyan lép a*  
*parthusok elleni harc a görög–perzsa*  
*háborúk örökébe?* (2011/3).

# Lepanto és Salamis

Bélyácz Katalin

*Az a baj, hogy azonnal a történet velejébe jutunk  
s inkább úgy teszünk,  
mintha mindig is ebben a történetben éltünk  
volna, s hallgatásunk nem puhatólózás, zavar,  
kétségbeesés,  
hanem így láttatott tudás.*

Csehy Zoltán

## Salamis emlékezete

Jelen tanulmány része a salamisí csata emlékeztörténetéről készülő könyvem-  
nek. A könyv a salamisí csata példáján foglalkozik történelem és emlékezet, tör-  
ténelem és elbeszélés viszonyával. Olyan esettanulmány, amely az egyik talán  
legtöbbet tárgyalt ókortörténeti témát a Jan Assmann<sup>1</sup> nevével fémjelzett emlékezet-  
történet módszereivel dolgozza fel. Tárnya tehát olyan ókortörténeti esemény, amely  
a történelemben hosszú távon relevánsnak bizonyult,<sup>2</sup> egyben alapító érvényű európai  
mítosszá lett.

A 20. század vége óta az emlékeztörténet térnyerése az ókortudományban eu-  
rópai mítoszok és geneziséik összehasonlító vizsgálatával klasszikus ókortudományi  
témákat is új megvilágításban enged láttatni, mint ahogyan ez például a Mózes-, a  
Marathón- vagy a Thermopylai-téma esetében olyan látványosan megmutatkozott.<sup>3</sup>  
A Salamis-mítosznak a tervezett könyvben bemutatott posztantik és antik emlékezet-  
története a tematikus közelség<sup>4</sup> miatt elsősorban a Marathón emlékezetéről készült  
tanulmányokhoz kíván kapcsolódni – amelyek olyan nagyszerűen tudták megmutatni  
annak a felismerésnek a paradigmatis érvényét, hogy a recepció maga is történel-  
met formáló erő.<sup>5</sup>

Jan Assmann tézisei közül előjáróban két olyan kulcsmozzanatot tartok érdemes-  
nek kiemelni, amelyeket tanulmányom axiómáinak tekintek. Az egyiket abban a Tho-  
mas Mann nyomán megfogalmazott tézisben látom, hogy mítosz és történelem nem  
ellentétei egymásnak, ha tetszik, mítosz és *logos* közt nincsenek éles határok.<sup>6</sup> Más-  
felől, hogy az emlékeztörténet optikája igazán csak akkor tud érvényesülni, ha a  
választott témával korszakokon átívelő történetében, diakronitásában<sup>7</sup> foglalkozom,  
vagy még közelebbről fogalmazva: akkor, ha a téma posztantik és antik emlékezetét  
együttesen, egymásra utaltságukban, feszültségeik, vonzásai és taszításai együtte-  
sében vizsgálom.

## Történelem – emlékezet – elbeszéltség

*A kérdés: És mit tartasz az elbeszéltségről? azóta is „a sarokba szorító kérdés”  
maradt minden történész számára.<sup>8</sup>*

Emlékezet és történelem eredeti megkülönböztetése – M. Halbwachs<sup>9</sup> nyomán – a  
legközvetlenebbül fikció és realitás szembeállítására fordítható le. Olyan ellentét-  
pár ez, amelyet régi korok nem ismertek, s „az első modern regény”, Cervantes *Don*  
*Quijotéja* teremtett meg az európai kultúrában.<sup>10</sup> Ez a különbségtétel bizonyos érte-  
lemben valóban jól is működik például a marathóni csata kérdéskörében.<sup>11</sup> A sala-  
misi csata emlékeztörténetében mégis, mint látni fogjuk, pusztán ez az alapvetés  
kevésbé lehet megvilágító érvényű. Merthogy fikció és realitás közti különbségtét-  
el<sup>12</sup> az emlékeztörténetben valójában csak egyik oldala a problémának,<sup>13</sup> hiszen  
például arra a kérdésre, hogy egy emlék hosszú távon miért bizonyul relevánsnak,  
nem ad választ. A válasz erre a *par excellence* emlékeztörténeti kérdésfelvetésre

ennek fényében tehát nem fikció és realitás dichotómiája helyett, de azon túl keresendő. Így Salamis tekintetében is érvényesen fogalmazható meg Assmann Masada példájához fűzött kommentárja: „Mitikus szerepe egyáltalán nem érvényteleníti történetiségét, demitologizálása pedig éppily kevésbé növelné történelmi tudásunkat.”<sup>14</sup> A salamisai csata emlékeztörténete annak a tézisnek tökéletesen paradigmátikus példája, miszerint: mítosz és történetiség nem ellentétei egymásnak.

Az emlékeztörténetben rejlő legfontosabb lehetőség Tatár György szavaival abban áll, hogy a „történelemnek nincs más létmódja, mint egyedül az elbeszéltség”; ha pedig a források sosem függetlenek saját jelenüktől és az elbeszélőtől, „abból nemcsak a források esetleges fogyatékosága következik, hanem hogy ezekben a munkákban a történelem maga történik”.<sup>15</sup> Elbeszéltségében dől el, hosszú távon relevánsnak bizonyul-e egy esemény.<sup>16</sup> Egy ókori esemény emlékeztörténete részben leírható tehát úgy is, mint első elbeszéléseinek hosszú hatás-története.<sup>17</sup>

A kortól függő, mindenkori *ephēmeros* elem így az emlékeztörténeti kutatás egyik fő tárgya. Nem vitás azonban, hogy ez az elem sokszor nehezen megfogható: vannak konzervatív műfajok, amelyek hosszú évezredek át változatlanok, s vannak magányos cédrusok, köztük néhány főmű, amelyekre a legkevésbé sem jellemző saját koruk.<sup>18</sup> A cél tehát nem annyira egy kevésbé megfogható valami (korszellem? egységes kollektív identitás?) keresése, inkább annak a belátása, hogy akár – jelképesen mondva – ugyanaz a szó lesz más, ha újrhangzik. Borges jól ismert esszénovellája<sup>19</sup> a legszebben szemlélteti ezt P. Ménard képzelte francia író alakján, aki mikor megalkotta főművét, az eredmény Cervantes *Don Quijotéjával* szóról szóra megegyező szöveg lett: saját korában archaizálónak tetsző stílusát a „modern” eredetitől mégis világok választották el.

Másfelől azonban legkésőbb a konstanzi iskola recepcióelmélete<sup>20</sup> megtanított rá, hogy egy műnek már keletkezésekor sem csupán egyetlen olvasata van, relativizálva ezzel az egyetlen autentikus olvasat képzetét.<sup>21</sup> Ez a felismerés segít elkerülni a pozitivistá történetírás helyetti pozitivistá recepciótörténet-írás csapdáját.<sup>22</sup> Vagyis azt a csapdát, ha a hatástörténet írója elfelejtené, hogy saját olvasata ugyanúgy *ephēmeros*: maga is része a recepciónak. Ha tehát hitelteleníteni akarná is elődeit, mondván, hogy többet árulnak el saját korukról, mint magáról a műről – amivel szembesítheti őket, az nem az eredeti mű, csupán saját autentikusnak tekintett olvasata.

Egy régmúlt kor művének felidézése így saját koráról azzal is árulkodik, ha autentikusabb kíván lenni még az eredeténél is. Borges<sup>23</sup> egy másik példájával: *Verszene és fordítás* című esszéjében ír arról, amikor a kísérletező kedvű Tennyson óangol verset írt modern angol nyelven. „Figyelemre méltó, hogy bár egészen sikeres volt a kísérlet, soha többé nem próbálkozott vele.” A brunanburh-i csatában Tennyson óangol ódát fordított, amit talán egy barát írt a 10. században annak öröme, hogy a wessexiek legyőzték a dublini vikingeket, a skótokat és a walesieket. Tennyson fordítása nyelvezetében olykor „még az eredeténél is százosabb”. Az óangol óda „tüzes, ádáz örömet”, saját korában meghökkentőnek ható megoldásainak ihlettségét, „ösértelmét” a remekbe szabott fordítás mégsem tudja visszaadni – hogyan is adhatná? A szász barát költeménye a győztes csata megittasult örömeiből született – Tennyson verse a fordítás öröméért.

Egy csata elbeszéléseinek recepciótörténetéből nem hiányozhat hát mégsem a *történetiségnek* a dimenziója, amely az eredeti elbeszéléseket és későbbi felidézéseiket egyaránt saját korukban, saját „archaeológiai közegükben” próbálja megérteni. A történelem két, egymást feltételező aspektusáról, egymástól elválaszthatatlanul van itt szó, Thomas Mann értelmében: „Történelem az, ami megtörtént, és ami szakadatlanul történik az időben. De egyben rétegekbe törése is a föld mélyének, amelyen járunk-kelünk.”<sup>24</sup>

Másfelől, éppen mert az esemény hosszú távon relevánsnak bizonyult – nem hiányozhat az a szemlélet sem, amely mindannak a leválogatásán túl, ami az esemény elbeszéltségében perc-életű és csak saját korának szóló, az örökérvényűt keresi, „amibe az élet még belefogózhatsz”.<sup>25</sup>

## Csaták és mítoszok

A csaták a történész számára fontosak, mert eldöntenek dolgokat. Ám hogy miért lesz például európai mítosz a 3. lepantói csatából (1571), az 1. lepantói csatából (zonchiói csata néven is ismert, 1499) és még sok más csatából viszont miért nem – ezek az emlékeztörténet kérdései. Előljáróban érdemesnek látom e két csata<sup>26</sup> kapcsán szemléltetni az emlékeztörténet kérdésfelvetéseinek sajátosságait. Választásom azért esett éppen rájuk, mert túl azon, hogy a *par excellence* emlékeztörténeti kérdés revelatív példái, Lepanto emlékeztörténete sajátos módon kapcsolódik Salamiséhoz.

### A zonchiói csata (1499)

A zonchiói csatát a törökök nyerték.<sup>27</sup> Megelőzőleg csaknem egészen elfoglalták már a Morea félszigetet<sup>28</sup> (Argos meghódítása: 1462) és Negropontét<sup>29</sup> (1470, II. Hódító Mehmed idején), hatalmukba kerítve a velenceiek görögországi erősségeit; itteni uralmuk több mint 300 évre töretlen maradt. A zonchiói csata tengeren is megtörte a velenceieket, akik katonai és diplomáciai erejüket Itáliában kötötték le. II. Bajazid szultán idején minden előzetes figyelmeztetés nélkül megjelent egy török flotta az Ión-tengeren, és a Lepantói-öbölben Kemal Re'is vezetésével megverte Antonio Grimani velencei erőit. Egy évvel később Velence elveszítette Modont és Coront is, „a köztársaság két szemefényét”.<sup>30</sup>

Zonchio hadtörténeti jelentősége abban áll, hogy a csata épp arra az időre esik, amikor a haditengerészet az ágyúk alkalmazásának hatékonyságát már kétséget kizáróan igazolni tudta.<sup>31</sup> „Míg a szárazföldi hadak csak tétován és vonakodva alkalmazkodtak a löporkorszakhoz, a tengerészek sokkal hamarabb megértették, hogy az ő számukra mit jelent az új találmány. (...) Az ágyút és a hajót mintha csak egymásnak alkották volna.”<sup>32</sup> A tüzérség megjelenése hosszú távra megváltoztatta a háború feltételeit.<sup>33</sup> S bár a keresztény világ kétségtelen előnyben volt,<sup>34</sup> a technikát a törökök hamar megtanulták, s az az ő győzelmeiket is szolgálta.<sup>35</sup> Olyannyira, hogy a tűzharcnak igazi hadászati hatékonysága nem az ágyúkat kölcsönösen bevető felek egymás közti harcaiban (tehát európaiak egymás közti háborúiban, vagy európaiak és a technikát gyorsan megtanuló oszmánok küzdelmeiben), hanem a harmadik féllel

szemben döntő jelentőségű. Az oszmánok keleti ellenfeleik ellen alkalmazzák sikerrel, az európaiak pedig a gyarmatosításban.<sup>36</sup> A technikai forradalmasítás jelentőségét azért sem lehet eléggé nagyra becsülni, mert, mint Braudel elemzése jól rávilágít: egyenesen mozgatórugója volt a háborúknak. Miközben ugyanis a keresztény világot annyira lekötötte az Atlanti-óceánon túli terjeszkedés, hogy lényegében hátrahagyja érte a Mediterráneumot a törököknek, és sáncai mögé vonulva „ágyúival és tudós erődjével” védekezik, a törököknek éppen azért muszáj keresniük az érintkezést, az összetűzést, mert tanulniuk kell ellenfeleik fejlettebb technikájából.<sup>37</sup> Mert „e nélkül nincsen nagyság”.<sup>38</sup> A zonchiói csata, kimagasló hadászati, stratégiai és történelmi jelentősége ellenére, emlékeztében egy maradt a számos vesztes ütközet között.

### A lepantói csata (1571)

A „lepantói csatában” (1571. október 7.) a Szent Liga flottája legyőzte az oszmán sereget.<sup>39</sup> A Liga flottáját a velencei köztársaság, a pápaság, a spanyol királyság (és csatolt részei: Nápoly, Szicília, Szardínia), a genovai köztársaság, a savoyai hercegség, a toscanai hercegség, az urbinói hercegség, a parmai hercegség és a máltai lovagrend alkották.<sup>40</sup> A Szent Liga flottája Lepantónál összesen 202–219 gályát számlált, s ehhez járult még 6 *galeazza*,<sup>41</sup> a velenceiek „valóságos úszó erődként” szolgáló, újonnan kifejlesztett, ágyúkkal felszerelt hadihajója.<sup>42</sup> A Szent Liga főparancsnoka Don Juan d’Austria, II. Fülöp spanyol király huszonhárom éves féléstestvére volt.<sup>43</sup> Az oszmán flotta 205 gályából és 35–68 kisebb hajóból állt. A keresztény flotta legénysége csekély, ágyúi jelentős túlerőben voltak az oszmánokéval szemben.<sup>44</sup> A törökök admirálisa (*kapudan*) Müezzinzade Ali Pasa volt, aki kevés haditengerészeti tapasztalattal rendelkezett.<sup>45</sup> Miután Ali Pasa a csatában életét vesztette, a törököknek csupán 30 hajójuk tudott megmenekülni,<sup>46</sup> az összes többi a győztesek kezébe került. Különben csaknem az egész török flotta, legénységével együtt, megsemmisült,<sup>47</sup> tizenötezer keresztény gályarab pedig visszanyerte szabadságát.<sup>48</sup>

A Liga győzelméért dicsérték a historiográfiában<sup>49</sup> a hadvezér Don Juan elszántságát, amellyel vakmerőn kockára tette Itália és a kereszténység egész védelmét;<sup>50</sup> a hatalmas velencei *galeazzákat*, amelyek megbontották az ellenséges hajóhadat, és az ágyúk tűzerejével megbomlasztották sorait; Gian Andrea Doria genovai admirálist, aki lebontatta a gályák oromzatát, így orruk mélyebben merülhetett a víz alá, és az ágyúk lövedékei a török hajók kellős közepébe találtak; a kitűnő spanyol gyalogságot, amelynek fontos szerep jutott ebben az utolsó régi típusú (szárazföldihez még sokban hasonló) tengeri ütközetben, s a nagy rendet tartó spanyol gályákat, amelyekről a legjobban félték a törökök; de számításba kell venni a török haderő fáradtságát is.<sup>51</sup>

A lepantói győzelmet kezdettől kétféleképpen ítélték meg. Egyrészt a győzelemnek nem voltak azonnali stratégiai következményei. A oszmánok már a csata után fél évvel helyreállították flottájukat<sup>52</sup> (amelyben már 8 *galeazza* is volt), s a velenceiek 1573. március 7-én elismerték Ciprus török fennhatóságát,<sup>53</sup> ami 1878-ig töretlen maradt. Majd 1574-ben az oszmánok Tuniszt is elfoglalták. „Mindebből a történészek meg-

lepő egyöntetűséggel arra a következtetésre jutottak, hogy a sok hűhó, ha úgy tetszik, a sok dicsőség nem hozott semmit.”<sup>54</sup> Ezzel a szkepszissel ír Lepantóról Voltaire:<sup>55</sup>

*A lepantói öbölben történt, nem messze Korinthostól, hogy Don Juan d’Autriche és a velenceiek legyőzték a törököket 1571. október 5-én [helyesen 7-én – B. K.], méghozzá tengeri csatában, ami azért is nagy dicsőség, merthogy a maga nemében ez volt az első. Soha idáig az actiumi csata óta nem látott a görög tenger ilyen hatalmas flottákat, sem ilyen emlékeztető ütközetet. Az ottomán gályákat keresztény rabok hajtották, akiknek saját hazájuk ellen kellett harcolniuk. A győzelem ötezer keresztény gályarab szabadulását tette lehetővé. Velence ünnepekkel demonstrálta, hogy egyedül őneki köszönhető a győzelem. Zarlino áriákat komponált a győzelem tiszteletére, és Konstantinápolyt a döbbenet fogta el.*

*Don Juan, V. Károly híres fattya mint a kereszténység bosszúálló harcosa, hērősszá lett. Ugyanígy bálványozták, amikor két évvel később apja példáját követve elfoglalta Tuniszt, s akárcsak ő, Spanyolország adófizetőjévé tette az afrikai királyt.*

*De mi volt a haszna a lepantói csatának és Tunisz elfoglalásának? A velenceiek talpalatnyi földet sem nyertek el a törököktől, és II. Selim admirálisa két évvel később, 1574-ben, visszafoglalta országának a tuniszi királyságot. A keresztényeket legyilkolták. Úgy tűnik, valójában a törökök nyerték meg a lepantói csatát!*

„De ha nemcsak arra figyelünk, ami Lepantót követte, hanem arra is, ami megelőzte, ez a győzelem véget vet a kiszolgáltatottságnak, a kereszténység valóságos kisebbségi komplexusának és a nem kevésbé valóságos török fölénynek. A keresztény győzelem útját állta egy nagyon sötétnek ígérkező jövőnek. Ha Don Juan flottája elpusztul, ki tudja, mi történt volna. (...) Következett az ünnepségek rendkívüli sorozata – a kereszténység nem akart hinni a szerencséjének...”<sup>56</sup>

Így ír Lepantóról Cervantes, aki maga is részt vett a csatában, a *Don Quijote* I. 39. fejezetében, ahol a rabszolga meséli el lepantói élményeit:

*(...) miután hosszabb időt töltöttem Flandriában, arról értesültem, hogy őszentsége, a boldog emlékeztű V. Pius pápa, szövetségre lépett a velenceiekkel és Spanyolországgal, közös ellenségünk, a török ellen, mert a pogány épp akkoriban ejtette hatalmába tengeri hadával – szerencsétlen és sajnálatos veszteség – a híres Ciprus szigetét, mely ezelőtt Velence birtoka volt. Egész bizonyossággal állították, hogy a szövetség fővezére Don Juan de Austria lesz, jó királyunknak, Fülöpnek természetes testvére. Szájáról szájra járt a nagy harci készülődés híre, engem is felbuzdított, s vágyat keltett szívemben, hogy részt vegyek a küszöbönálló háborúban. Ámbár kilátásba helyezték, sőt majdnem bizonyosan tudtam, hogy a legelső kínálózó alkalommal kapitánnyá fognak előléptetni: kész voltam mindentől megválni, s Olaszországba menni, meg is cselekedtem. Jó szerencsém úgy akarta, hogy Don Juan de Austria épp akkor érkezék meg Genovába, ahonnan aztán Nápolyba ment, hogy egyesüljön a velencei hajóhaddal; meg is történt utóbb Messina mellett. Csakugyan részt vettem hát ebben a szerencsés had-*



járatban, s kapitány lettem a gyalogságnál; nem annyira érdemeim, mint inkább kedvező szerencsém segített a tisztes ranghoz. S azon a napon, mely a kereszténységnek oly nagy dicsőségére vált, mert a világ és minden népek szeméről hályog esett le: láthatták, hogy nem győzhetetlenek a törökök a tengeren, e napon, ismétlem, midőn megtört az ottomán dac és kevélység, annyi meg annyi ott lévő szerencsefia között (mert azok a keresztények, akik ott meghaltak, szerencsésebbek voltak, mint az életben maradtak és győztesek) egyedül engem sújtott a szerencsétlenség, mert ahelyett, hogy hajóskoronát nyertem volna – amint méltán remélhettem, ha ez a rómaiak korában történik –, a dicső napra következő éjjel kezemre-lábamra béklyók és láncok nehezültek. Ez pedig így történt: Uchalí, Algír királya, egy vakmerő és szerencsés kalóz, a máltai vezérhajónak rontott, és elfoglalta, úgy, hogy ezen csak három súlyosan sebesült lovag maradt életben; segítségére Gian Andrea vezérhajója ment, itt szolgáltam én is századommal. Azt tettem, ami ily esetben kötelességem volt: átugrottam az ellenséges hajóra, mely azonban e pillanatban eltaszította magát a másiktól, így katonáim nem követhettek, és én magamra maradtam ellenségeim között, s nem bírhattam túlerejükkel. Végre több sebből vérezve, lefegyvereztek. Amint már tudják, uraim, Uchalí megmenekült egész hadastul, s én fogoly maradtam, egymagam szomorú, annyi örvendező között, egymagam a rab, annyi megszabadult között, mert e napon tizenötezer keresztény nyerte vissza várva várt szabadságát, akik a török hajóhadon evezősök sorában sínylődtek. Konstantinápolyba vittek, ahol Szelim szultán tengernaggyá tette az én gazdámat, minthogy különösen kitüntette magát az ütközetben, s hősiessége jeléül elhozta magával a máltai rend lobogóját. (Benyhe János fordítása)

A lepantói csata kétféle megítélése szemléletesen példázza, hogy tény- és emlékeztetőtörténet szempontjai elválhatnak egymástól, és nem engedik meg az általános és kizárólagos érvényű értékeléseket. Ha elmaradnak a stratégiai következmények, az nem veszi fényét a mítosznak, s ha a csata fogalommá is nő, az önmagában még nem állít semmit stratégiai jelentőségéről.<sup>57</sup>

### Lepanto mint új Salamis

A lepantói csata jelentősége tehát nem közvetlen stratégiai következményeiben van, hanem abban, hogy jelképe lesz egyfajta „hellénizmussal színezett kereszties szellemiségnek”.<sup>58</sup> Lepanto hatásának e kettős dinamikáját jól szemlélteti a következő két példa.

A velencei festő, Paolo Veronese (1528–1588) festményén a lepantói csata allegóriája látható (1. kép). „A felső részen – ahol a keresztény hívők szerint a csata valójában eldőlt –, a felhő-függöny fölött allegorikus jelenet látható: Szent Márk (Velence patrónusa oroszlán-attribútumával) és Juszтина (akinek neve napján az ütközet lezajlott) a Szűzanya oltalmába<sup>59</sup> ajánlja a fehér ruhás Velencét, könyörögvén a keresztény flotta győzelméért; miközben Szent Péter és Szent Rókus közbenjár a Szűznél. Jobb oldalon egy angyal – a földi küzdelemben beavatkozván – tüzes nyilakat hajít a törökök hajóira. A kép



1. kép. Paolo Veronese: *A lepantói csata allegóriája.*

Gallerie dell'Accademia, Velence

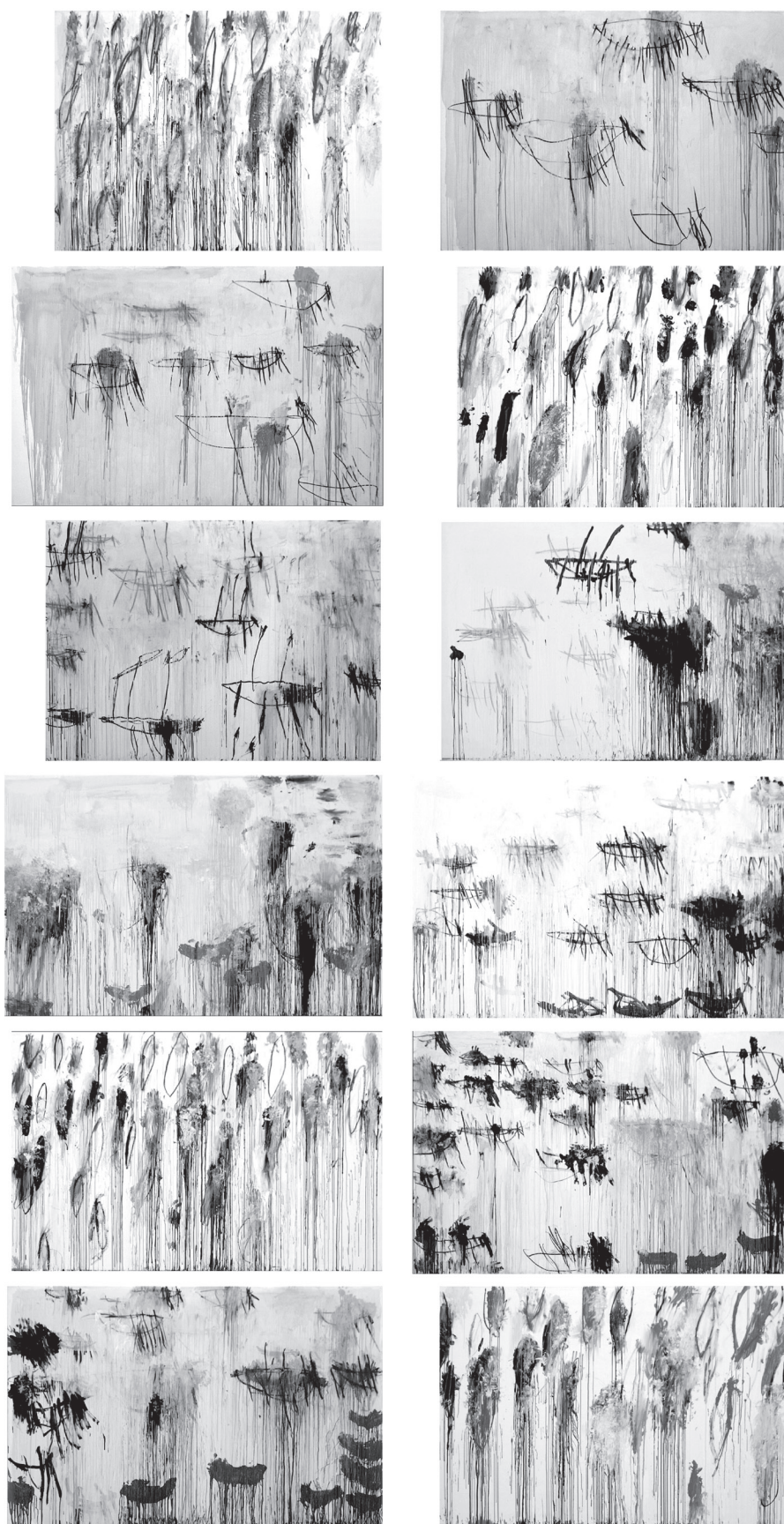
(forrás: <http://www.heiligenlexikon.de/BiographienM/Maria-Rosa.html>)

alsó felén látható maga az ütközet, amit a Szent Liga viselt a török flotta ellen.”<sup>60</sup> A keresztény Lepanto-mítosz megalapítását látjuk itt: a csatáét, amely „megmentette a keresztény világot” – amelyet a képen a fehér ruhás Velence allegorikus alakja képvisel.

Másfelől a „görög” Lepanto már a csata másnapján „új Salamiszá” válhatott. Figyelemre méltó már az is, ahogy a sajátjait vakmerőn, diplomáciai csavarossággal odyszeusi módon csatára szorító hadvezér alakja Don Juan és Themistoklész személyében közös mitológéma a két ütközet elbeszéltségében.<sup>61</sup> Szimptomatikus továbbá, hogy maga Voltaire,<sup>62</sup> aki amúgy szemmel láthatóan nagy kedvét leli benne, hogy Lepanto mítoszában gúnyolódjék,<sup>63</sup> Lepanto történetét mondhatni a salamiszi csata elbeszéléseinek konstitutív elemeit követve idézi fel. Ahogy Velence büszkeségéről és önhitt megdicsőüléséről ír („ünnepekkel demonstrálta, hogy csak neki köszönhető a győzelem. Zarlino áriákat komponált a győzelem tiszteletére”),<sup>64</sup> önkéntelenül Salamis Athénját juttatja eszünkbe.<sup>65</sup> A török gályákon kénytelen-kelletlen szolgáló keresztény gályarabok leírása pedig nagyon hasonlít ahhoz, ahogy Hérodotos a perzsa flottában felszívvvel harcoló iónokról ír.

Az itt tárgyalt történet kulcsmozzanata azonban, hogy a lepantói ütközet ünneplésére Zakynthos szigetén, a várban színre vitték Aischylos *Perzsák* című tragédiáját. Ezek szerint az ütközet másnapján a salamiszi csatának emléket állító mű felelevenítése bizonyult alkalmasnak a lepantói ütközet megünneplésére.





2. kép

Cy Twombly: *Lepanto-ciklus*. Museum Brandhorst, München  
(forrás: [http://www.cytwombly.info/twombly\\_gallery.htm](http://www.cytwombly.info/twombly_gallery.htm))

lésére. Ebben az előadásban a salamis csata az újkori Európa sorsfordítóként értékelt tengeri ütközetének mitikus erejű antik mintájává válik. Az előadás annak is tanúsága, hogy Salamis emlékének új aktualitása hívja életre a görög tragédia modern nyelvű előadásait. Ezzel a színrevitelrel ugyanis a *Perzsák* volt az első görög dráma, amelyet az újkorban európai színpadon felelevenítettek, tizennégy évvel a híres vicenzai *Oidipus* előtt, amelyet sokáig az első posztantik tragédia-bemutatónak tartottak.<sup>66</sup>

Az 1571-es ütközet mítosza tehát két forrásból táplálkozik: egyszerre számított keresztény és filhellén ünnepnek. Lepantóban együtt van jelen a két éthosz: „meg kell menteni Görögországot, a »lakható világ szemét« és munkálkodni kell a Krisztusért” (Ronsard).<sup>67</sup> Mindazonáltal míg a harcos kereszties szellemiségnek Lepanto a leáldozását,<sup>68</sup> a majdan a görög szabadságharcot is életre keltő filhellén eszmének éppen-séggel a születését jelképezi. A csiráját látjuk megjeleni a filhellén mozgalomnak, amely évszázadok múltán a görög szabadságharcnak is szolgálatába áll. Beszédes, hogy Salamis posztantik emlékeztetőjének is Lepanto jelenti a születése napját.

Az az összefüggés, amelyben Salamis a lepantói ütközet antik előképévé válhat, az antikvitás világtörténelmi jelentősége. Vagyis az az összefüggés, amely a klasszikus ókort Európa népeinek közös ókorává teszi közös világtörténetükben. Ennek révén nem pusztán prehistóriaként tekintenek rá, az antikvitás jelentősége nem pusztán kulturális, de világtörténelmi. A világtörténet ebben az összefüggésben nem egyetemes történetet jelent, hanem a sok lehetséges közül egyetlen kitüntetett hagyományt, „a történelmi valóságok egyikét”.<sup>69</sup> Nevezetesen: „Az európai kultúra, amikor a Bibliát tette alapkönyvévé, történelemképébe egy olyan tagolást vitt, amelyben a görögök, rómaiak és zsidók örök szimbolikus vonatkoztatási pontokká váltak.”<sup>70</sup>

Salamis világtörténelmi jelentőségének érvénye tehát voltaképpen egyet jelent annak az állításnak az érvényével, miszerint „saját jogon európai mindaz, ami három forrásból ered, Athénból, Rómából, Jeruzsálemből”.<sup>71</sup> A Salamis-hoz való viszony története ennek a kérdésnek a története.

Cy Twombly: *Lepanto*

Cy Twombly<sup>72</sup> amerikai absztrakt festő 2001 márciusában a velencei Biennálén mutatta be *Lepanto* című, 12 képből álló ciklusát (lásd a 2. képet).<sup>73</sup> Benne – végtelen egyszerűségében, fogadtatása a tanú rá<sup>74</sup> – a 16. század új Salamisának, Lepantónak a tematizálásával egy olyan nyugati kultúra megejtő vallomása szólal meg, amely egyszerre becsüli és félti magát kereszténynek és filhellénnek. Ami azonban Lepanto századában még uralkodó volt,<sup>75</sup> mára egy darabjaira töredezett hagyomány kis szilánkjá egy nagyon sokszólamú világkultúrában. Ez a sokszólamúság egyenesen megköveteli a témával szembeni reflexiót.

S valóban, a képciklus megköveteli nézőjétől, hogy szembenézzen a nappal, „amelyen megkezdődött, hogy mi vagyunk a győztesek”.<sup>76</sup> Twombly *Lepantóján* nincsenek győztesek vagy vesztesek, minden, ami látszik, egyformán törekény és sebezhető.<sup>77</sup> A saját fölény sebezhetőségének és törekénységének képpé formált tapasztalatán túl egy ilyen szembenézés további kérdéseket is megkövetel, Karl Jaspers szavával például azt a kérdést is: „mi az ára a mi fölényünknek?”<sup>78</sup> A 12 tablót szemlélve nem marad más választás, mint annak a belátása, hogy *nincs* kész a leltár.<sup>79</sup> A kulturális sokféleségben újra kell tanulni és fogalmazni mindazt, amit háborúról, kultúráról, történelemről, Keletről, Nyugatról tudunk.<sup>80</sup>

## Salamis mint hajdani Lepanto

A témával szembeni reflexiónak látszólag legélesebb formája az, ami az orientalizmus téziséhez kapcsolódik. Az orientalizmus kifejezéssel E. W. Said<sup>81</sup> a nyugati történetírásról írt, nagy vitákat kiváltó<sup>82</sup> könyvére utalok (*Orientalizmus*). A könyv alap gondolata, hogy a nyugati történetírás és irodalom, Aischylostól Dantén át Karl Marxig, ha – mint oly sokszor – meghitt közelségbe hozza is a Keletet, ami e mögött megfogható, az nem valódi kulturális párbeszéd, hanem konstrukció, amelyben a Nyugat megalkotja saját ellenpontjaként a Kelet ideáját, miközben a „szó” mindig a Nyugathoz van.<sup>83</sup> Said könyve nyomán bontakozott ki egy nagyhatású irányzat, amelyet orientalizmus-kritikának nevezhetünk, és amely Said értelmében kritizálja a nyugati hagyományban az úgynevezett orientalizmus hagyományát. Az orientalizmus-kritika a görög-perzsa háborúk emlékeztetőtörténetét leglényegesebb vonásában érinti, mert benne a szó valóban kezdettől a görögöknél van. Nem azért nem ismerjük a perzsa nézőpontot, mert az idők során ezek a szövegek elvesztek volna, hanem mert perzsa részről sosem mutatkozott igény megfogalmazásukra.<sup>84</sup>

Mondhatni az orientalizmus-kritika jegyében alkotta meg A. M. Badi<sup>85</sup> a görög-perzsa-háborúk perzsa szemszögéből megírt négykötetes munkáját, az emlékeztető történeti kritikájának éles példaként.<sup>86</sup> Következtetése szerint a perzsákkal való találkozás igazi hatása a görögök számára nem a szabadság megvédése, hanem a gazdagság, a jólét, a pénz iránti vágy felébresztése volt.<sup>87</sup> Ne maradjon talán említés nélkül, hogy egy leheletnyi „okcidentalizmus”<sup>88</sup> érződik ebből az értelmezésből: könnyen meglehet, hogy egy olyan Nyugat víziója sejlik föl mögötte, amelyben minden a pénzről szól, a könnyű jólétről, és igaz értékek már nincsenek. Másfelől a négy kötet valójá-

ban ékes bizonyítékát adja annak, hogy „A görög-perzsa háborúknak világtörténelmi, vagyis egyetemes mondanivalója csak görög oldal felől nézve van, perzsa nézőpontból a sikertelen hadjáratok egyikéről van szó. (...) A perzsa birodalmat ez a veresége (...) hozza világtörténelmi összefüggésbe – Európa számára.”<sup>89</sup>

A kérdés azonban nem pusztán „kívülről” fogalmazódott meg, de komoly visszhangra talált az ókortudományban is. E. Hall munkásságának köszönhetően nyert polgárjogot az a nézőpont, amely szerint Salamis nemzedéke Aischylos művei révén az idegengyűlölőt pillantotta meg saját magában, a perzsa háborúk legmaradandóbb örökségeként.<sup>90</sup> Nem kis részben az orientalizmus kritikájának hatása ez.<sup>91</sup> E. Hall *Inventing the Barbarian*<sup>92</sup> című műve Aischylosról és a görög irodalomról mintegy az orientalizmus tézisének alapján írt esettanulmányként olvasható.

Az orientalizmus-kritika népszerűsége ugyanakkor hajlamos elfedni azt a tényt, hogy a Salamis-mítosz éltetője nem kizárólag Kelet és Nyugat dichotómiájának és a Nyugat által a Keletről alkotott sztereotípiáknak a kontextusa – sokkal inkább az antikvitás világtörténeti jelentősége. Holott különben E. Hall Aischylos-kutatásai is szépen feltárták, és főként az Aischylos-dráma 20. századi recepciója kapcsán,<sup>93</sup> hogy a Kelet-Nyugat-ellentét egyáltalán nem kizárólagos kontextusa a Salamis-recepciónak. Feltűnő azonban, hogy Hall a Kelet-Nyugat dichotómia bármiféle feloldását csakis az Aischylos-darab őserőltelmétől való eltávolodásként értelmezi, mondván, hogy először történik meg napjaink színházi reprodukcióiban ez a váltás.<sup>94</sup> A darabnak „a veszélyes orientalizmuson”<sup>95</sup> és Kelet-Nyugat-antitézisen túlmutató színházi értelmezése valóban csak posztkolonialista újítás lenne, ami távol van a darab őserőltelmétől?

Rejtve marad tehát ebben az optikában valami, amire nézve Lepanto és Salamis összefüggése megvilágító erejű lehet. Mert megfogalmazható az állítás, hogy Salamisnak és Salamis első elbeszélőinek, Aischylosnak és Hérodotosnak illetően anti-orientalista kritikája Salamisban a hajdani Lepantót látja, azt a napot, amelyen elkezdődött, hogy „mi vagyunk a győztesek”. Pontosabban ugyanúgy a hajdani Lepantót látja Salamisban, mint esetleg az a misszionárius-gyarmatosító optika,<sup>96</sup> amelyben ezt meglátta, és amelytől elhatárolódni akar. Talán mert egy nézet nem tud elszakadni attól, amit gyökeresen tagadni akar, hiszen csak vele együtt érvényes.

Ezért továbbgondolásra érdemesnek tartom Salamis posztantik emlékeztetőben, Aischylos és Hérodotos posztantik recepciójában annak a szempontnak az átfogó figyelembe vételét, hogy Salamis emlékeztetőtörténete úgyszólván beiktat az elbeszélésbe egy tükröt: a lepantói csata képében. Mindezek alapján termékeny lehet a kérdésfeltevés: mennyiben sugárzik vissza Salamisra Lepanto nagyra nőtt mítosza, annak a napnak a mítosza, amely „véget vetett a kiszolgáltatottságnak”,<sup>97</sup> s amelyen „a világ és minden népek szeméről hálóg esett le: láthatták, hogy nem győzhetetlenek a törökök a tengeren”.<sup>98</sup> A *Zurück zur Klassik* kiállítás katalógusa nagyon találóan fogalmazza meg az általános felismerést erről a keresztény–iszlám-konfliktus teremtette optikáról: „Nagy hatással van a klasszikus görögségre alkotott képünkre nem utolsósorban annak a kétpólusú konfliktushelyzetnek a tematikája is, amely posztantik egyistenhitű vallások, a kereszténység és az iszlám közegeiben alakult ki. Ezt a Ke-



let–Nyugat-ellentétet aztán hol reflektálatlanul, hol vállaltan – de mindenképp alaptalanul – visszavetítik a görög–trójai, illetve a görög–perzsa-háborúra.”<sup>99</sup>

S ha a történelem rétegekbe törése az időnek, ezen a ponton érdemes újra Thomas Mann tudására hagyatkozni:

„Siralmas befejezésű történeteknek is megvannak a maguk dicsőséges órái és állomásai, és méltányos, hogy ezeket ne a vég szempontjából nézzük, hanem tulajdon fényükben, mert jelenvalóságuk semmivel sem kisebb erejű a vég jelenvalóságánál.”<sup>100</sup>

## Jegyzetek

A könyv a 2008-ban megvédett doktori dolgozatomon alapul. Ma is hálás vagyok témavezetőm, Nagy Árpád Miklós folyamatos támogatásáért. A cikk jelen változata sokat köszönhet Tamás Ábel javaslatainak.

- 1 Assmann 1999; az emlékeztörténet céljairól összefoglalóan lásd Assmann 2003. Az „emlékezet és történelem” kérdéskörnek könyvtári irodalma van. Ebben az esettanulmányban az Assmann három könyvében kidolgozott tézisekre hagyatkozom – részint a fogalmi pontosság kedvéért, részint jó meggyőződésből. Ugyanígy Assmann értelmezését veszem alapul M. Halbwachs elméletének értelmezésében is. Assmannat követem abban a felismerésben is, amely Thomas Mann *József és testvérei* című regényében látja meg az emlékeztörténet tudományának legfontosabb alapművét. Történelem és emlékezet viszonyáról nagyon sokat tanultam Tatár György írásaiból, műveire a tanulmányban sokszor hagyatkozom. A recepció fogalmához nem nélkülözhettem H. R. Jauß alapvető könyvét (Jauß 1984). Minden emlékeztörténeti kutatás mintája lehet Szilágyi J. Gy. antik vázák hamisítványairól írt, „Legbőlcsebb az idő” című tanulmánya (Szilágyi 2005, 145–175), amelyben az antik műtárgyhamisítás története úgy rajzolódik ki, mint „az eredeti művekhez való viszony változásának története” (146).
- 2 Assmann 2003, 25.
- 3 Mózes, az egyiptomi: Assmann 2003; Marathón-tanulmányok: Flashar 1996; Hölkeskamp 2001; Gehrke 2003a; Gehrke 2003b; Goette–Weber 2004; Jung 2006; Thermopylai-monográfia: Albertz 2006.
- 4 Themopylai recepciója mint spártai mítoszé a Salamis-mítossszal kevésbé érintkezik.
- 5 *Geschichtsbildende Energie* – H. R. Jauß kifejezése, lásd Jauß 1994<sup>4</sup>, 127.
- 6 Assmann 2006, 38.
- 7 Assmann 2003, 24.
- 8 Jauß 1984, 329. „Die Frage: wie hältst du’s mit dem Erzählen? ist seither die Gretchenfrage an den Historiker geblieben.” *Gretchenfrage*: sarokba szorító kérdés, a klasszikus *Gretchenfrage* (Goethe: *Faust* I. 3415, „Nun sag, wie hast du’s mit der Religion?”) mintájára.
- 9 Halbwachs 1967.
- 10 Jauß 1984, 302. „Soha előtte nem mutatkozott meg az evilág realitása, lehetőségeinek ily gazdag tárházával és sokoldalúságával, mint itt, a képzelet horizontján. De ugyanígy, soha nem vált ennyire nyilvánvalóvá a költői képzeletben az, ami az emberi kreativitás teljesítménye, mint itt, az eszményietlen mindennapok horizontján.”
- 11 Gehrke 2003a; Goette–Weber 2004.
- 12 Lásd Jauß 1984, főleg a „Die kommunikative Funktion des Fiktiven” című fejezetet (293–359).
- 13 A Mózes-téma emlékeztörténeti feldolgozása például egy másik fogalom pár: az apokrif–kanonikus mentén bizonyult értelmezhetőnek, lásd Assmann 2003.
- 14 Assmann 2003, 30.
- 15 Tatár 1993b, 139 és Tatár 1993a, 114.

- 16 Duby 1996, 10.
- 17 Szilágyi 2005, 146: „egy elmúlt kor műveinek bármilyen fajta s bármilyen szintű felidézése (...), minthogy szükségképpen a felidéző, illetve közönsége szemével nézi a felidézett művet és korát, belelátja, pontosabban felfedezi benne azt, ami a maga egyedi, csak rá jellemző látásmódjának értelmezésére és igazolására fel szeretne benne fedezni.”
- 18 Kierdorf 2002, 722. Vö. Jung 2011, 13.
- 19 Borges: *Pierre Ménard, a Don Quijote szerzője*. Idézi Szilágyi 2005, 173.
- 20 Alapvető: Jauß 1984<sup>2</sup>.
- 21 Martindale 2007, 302 megfogalmazásában.
- 22 Martindale 2007, uo.
- 23 Borges 2002, 62–81.
- 24 Thomas Mann: *József és testvérei* I. 4, Izsák bégetése: Thomas Mann művei, III–IV., ford. Sárközi György, Budapest, 1968, III. 151. „Geschichte ist das Geschehene und was fort und fort geschieht in der Zeit. Aber so ist sie auch das Geschichtete und das Geschicht, das unter dem Boden ist, auf dem wir wandeln.....” *Joseph und seine Brüder* I. Fischer Taschenbuch, Frankfurt a. M., 2011, 183. A német szójáték (*Geschichte* – *Geschichtete*) magyarul nem érvényesül.
- 25 Szilágyi 2005, 146.
- 26 Lepanto: a város a korinthusi öböl bejáratánál fekszik, olaszul Lepanto, görög nevén Naupaktos, török nevén İnebahtı. 1499-ben, 1500-ban és 1571-ben zajlott itt ütközet oszmánok és keresztények között. A továbbiakban az egyértelműség kedvéért a „zonchiói”, illetve a „lepantói” csata megnevezést használom.
- 27 Potter 1957, 403; Dotson 2001; Ágoston–Masters 2009, s. v. „Navy”, főként 425–427. Az ütközet vesztes volta önmagában nem akadály a mitikussá növekedésének. Elég Thermopylai, Mohács vagy az asszír fogság példáját említeni. Lásd erről Tatár 1993a, 120.
- 28 A Peloponnészosz középkori neve.
- 29 Euboia középkori neve.
- 30 Dotson 2001, 124.
- 31 Ágoston 2010, 25; Braudel 1996, II. 882: A csata évében, 1499-ben nyitak ismert öntőműhelyek Itáliában.
- 32 Keegan 2002, 329.
- 33 Ágoston 1995, 469.
- 34 Ágoston 1995, 470: „Az európai megfigyelők mind megjegyzik, hogy a török tüzekek főként az ágyúk használatához szükséges elméleti tudományokban maradtak el európai társaiktól.”
- 35 A mohácsi csatában pl. az arcvonalon koncentrált tüzésüknek köszönhetően sikerüket. Lásd Ágoston 1995, 470; Braudel 1996, II. 914; Ágoston–Masters 2009, s. v. „Mohács, Battle of (1526)”, 388–389.
- 36 Braudel 1996, II. 914; Ágoston 1995, 469.
- 37 A megismert technikákat azonnal bevetik a másik hadszíntéren a perzsák ellen is. Braudel 1996, II. 914.
- 38 Braudel 1996, II. 914.
- 39 Baumgart 1971; Braudel 1996, III. 1156–1177; Pigaillem 2003; Ágoston–Masters 2009, s. v. „Lepanto, Battle of (1571)”, 331–333; Crowley 2012.
- 40 Ágoston–Masters 2009, s. v. „Lepanto, Battle of (1571)”, 331.

- 41 Braudel 1996, III. 1174.
- 42 Ágoston–Masters 2009, s. v. „Lepanto, Battle of (1571)”, 332. Henri Pigaillem az esszéjének függelékében közölt regiszterben (Pigaillem 2003, Annexe 1) összesen 202 gálya és 6 *galeazza* nevét sorolja föl.
- 43 Ágoston–Masters 2009, s. v. „Lepanto, Battle of (1571)”, 331; Crowley 2012, 234–244: „Der General Christi”.
- 44 Ágoston–Masters 2009, s. v. „Lepanto, Battle of (1571)”, 332. 62 100 fő, szemben 57 000-rel, és 1334 ágyú, szemben 741-gyel.
- 45 Uo. Rivalisa, Uluç Ali Pasa, Algéria helytartója (*beyelrbeyi*), tapasztalt kalóz, a csata előtt azon a véleményen volt, hogy defenzív pozíciót kellene vállalniuk.
- 46 Éppen nevezett (lásd 45. jegyzet) Uluç Ali Pasa hajórajza tudott Gian Andrea Doria gályái elől egérutat nyerni. Ágoston–Masters 2009, s. v. „Lepanto, Battle of (1571)”, 332. Lásd lejjebb a Cervantes-részletet.
- 47 Uo.
- 48 Braudel 1996, III. 1174.
- 49 A következőkben Braudel 1996, II. 1174. elemzéseire hagyatkozom.
- 50 Braudel 1996, III. 1173.
- 51 Braudel 1996, III. 1174.
- 52 Ágoston–Masters 2009, s. v. „Lepanto, Battle of (1571)”, 332.
- 53 Az 1571-es lepantói ütközet közvetlen előzménye, hogy az oszmánok elfoglalták Ciprust, amely addig velencei fennhatóság alatt állt.
- 54 Braudel 1996, III. 1175: „Hogy Dax püspöke a témát meglehetősen ügyességgel éppen így fejtette ki gazdájának és a velenceieknek, akiket nagyon sajnált veszteségeikért, amelyek fejében egy »talpalatnyi területet« sem kaptak, nagyon is érthető. Dax püspökének minden oka megvolt, hogy vak legyen, vagy az akarjon lenni.”
- 55 Voltaire: *Essai sur les mœurs*. In *Oeuvres complètes*, 11. kötet, Paris, 1875, 275 (1756).
- 56 Braudel 1996, III. 1176.
- 57 A. C. Hess (Hess 1972, főként 55–56) kétségbe vonja Braudel következtéseit, anélkül, hogy ezt a megfontolást figyelembe venné.
- 58 Braudel 1996, II 888.
- 59 A lepantói csata napja, október 7. lett a katolikus naptárban Mária, a „Rózsafüzér királynője” ünnepnapja. Lásd <http://www.heiligenlexikon.de/BiographienM/Maria-Rosa.html>
- 60 Paolo Veronese: *A lepantói csata allegóriája* (1578–1583), Gallerie dell’Accademia, Velence (eredetileg a muranói Szent Péter mártír templom rózsafüzér-oltárának jobb oldalán volt). Lásd Tatai 2006, 6–8.
- 61 Braudel 1996, III. 1173: „Örültség és vakmerőség, gondolták a bölcsök már a győzelem másnapján, elképzelve, hogyan üldözte volna a megvert keresztény flottát török hajóhad egészen Nápolyig vagy Civitavecchiáig.” Don Juan utólagos magyarázatához lásd Braudel 1996, III. 1173, 81. jegyzet. Themistoklészről lásd Szabó 1977<sup>2</sup>.
- 62 A szöveget idézi Pigaillem 2003, Annexe 2.
- 63 Lásd még Braudel 1996, III. 1155, 1175.
- 64 Lásd feljebb.
- 65 *Pars pro toto*, lásd pl. Hérodotos VII. 139.
- 66 Knös 1966, 654; Hall 1996, 2, és 2, 8. jegyzet.
- 67 Idézi Braudel 1996, II. 888: „Nem volna nehéz akár Ronsardnál is kimutatni ezt a hellénizmussal színezett kereszties szellemiséget.”
- 68 Braudel 1996, II. 889: „De Lepanto már a vég. A kereszties háború szelleme már régóta hanyatlóban volt. Az 1571-es győzelem fénye megtévesztő. (...) Mennyire egyedül maradt Don Juan d’Austria, ez az elkésett kereszties lovag! Az ok részben a reformációval szembeni katolikus reakció kibontakozása. A mediterrán kereszténység lemond az egyik háborúról, hogy belevesse magát egy másikba: vallási szenvedélyei irányt változtattak.”
- 69 Tatár 1993a, 120–121.
- 70 Tatár 1993a, 123.
- 71 P. Valéry, idézi Gehrke 1999, 3.
- 72 Amerikai absztrakt festő, az absztrakt expresszionizmus egyik megújítója. Mediterrán álmokat álmodott, 1957-től Olaszországban élt, és 2011-ben halt meg Rómában. Lásd <http://www.cytwombly.info/> és <http://de.wahooart.com/@/CyTwombly>.
- 73 München, Museum Brandhorst: <http://www.museum-brandhorst.de/de/sammlung-brandhorst/cy-twombly.html>. Howard 2002; Varnedoe 2002.
- 74 Varnedoe 2002, 45. A 2005. szeptember 11-ig (!) látható houstoni kiállításról lásd: [http://www.cytwombly.info/twombly\\_exhibitions.htm](http://www.cytwombly.info/twombly_exhibitions.htm) <http://www.nytimes.com/2005/06/04/arts/design/04twom.html?pagewanted=all&r=0>
- 75 Vö. azonban feljebb, 68. jegyzet.
- 76 Varnedoe 2002, 45.
- 77 Howard 2002, 36.
- 78 Jaspers 1960, 91: „was sind die Kosten unseren Vorrangs?”
- 79 Howard 2002, 36: „Biztos, hogy [Twombly] Lepantója számvetés, de nem végső számadás. 2001-ben, Twomblyval együtt még a harc sűrűjében vagyunk.”
- 80 Varnedoe 2002, 45.
- 81 Az általam használt kiadás: Said 2009.
- 82 Magyar recenzióit lásd Dupcsik 2001; Peremiczky 2008. Said iskolájáról lásd Tatár 2007.
- 83 Lásd pl. Said 2009, 31.
- 84 Wiesehöfer 2002, 210.
- 85 Badi 1975/1990, I–IV.
- 86 Emlékeztörténet és az emlékezet történeti kritikájának különbségéről M. Bernal példáján lásd Assmann 2003, 28. és 276, 19. jegyzet.
- 87 Lásd pl. Badi IV. 169–170.
- 88 Az okcidentalizmus fogalmát Buruma és Margalit *Okzidentalizmus* című (2005) könyvéből kölcsönzöm.
- 89 Tatár 1993a, 120.
- 90 Hall 1989, 57–100.
- 91 Hall 2007, 168: „that Aeschylus’ Persians has widely been accepted as holding in the annals of western racism, at least since Edward Said’s seminal *Orientalism* (1978).”
- 92 Hall 1989.
- 93 Hall 2007 és Grethlein 2007. Tanulmányaik szépen példázzák, hogy a *Perzsák* 1945 utáni bemutatóiban már egyáltalán nem a Kelet–Nyugat antitézis a közös pont, hanem világszerte a mindenkor háborúk (koreai, vietnámi, Öböl-háború, iraki háború) elleni tiltakozás. Az Aischylos-értelmezések éle a kelet-berlini, salzburgi, edinburgh-i, berlini és Los Angeles-i bemutatókban egyenesen Nyugat-ellenes!
- 94 Pl. Hall 2007, 170: „It has helped both to create the dangerous ideology of Orientalism, but also, most recently, to find a new role in which it speaks less for western aggressor than for a more humane and pacific world order.”
- 95 Uo.
- 96 Érdekes kérdés lehet ezért a Salamis-téma vizsgálata éppen a magyar költészetben, amely ezen a perspektíván szükségképpen kívül marad, következésképp a posztkolonialista kritika sem érintheti.
- 97 Braudel, lásd feljebb 56. jegyzet.
- 98 Cervantes, lásd feljebb.
- 99 Brinkmann 2013, 18.
- 100 Thomas Mann: *József és testvérei* I. 4. Izsák bégetése: *Thomas Mann művei* III–IV., ford. Sárközi György, Budapest, 1968, III. 166: „Geschichten kläglichen Ausgangs haben auch ihre Ehrenstunden und -stadien, und es ist recht, daß diese nicht vom Ende gesehen werden, sondern in ihrem eigenen Licht; denn ihre Gegenwart steht an Kraft nicht im mindesten nach der Gegenwart des Endes.”



## Bibliográfia

- Albertz, A. 2006. *Exemplarisches Heldentum. Die Rezeptionsgeschichte der Schlacht an den Thermopylen von der Antike bis zur Gegenwart*. München.
- Assmann, J. 1999. *A kulturális emlékezet*. Budapest (németül: 1992<sup>1</sup>).
- Assmann, J. 2003. *Mózes, az egyiptomi*. Budapest (németül: 1998<sup>1</sup>).
- Assmann, J. 2006. *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephromanen*. München.
- Ágoston G. 1995. „Az európai hadügyi forradalom és az oszmánok”: *Történelmi Szemle* 37/4, 465–485.
- Ágoston G. – Masters, B. (szerk.) 2009. *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, s. v. „Lepanto, Battle of (1571)”, 331–333.
- Ágoston G. – Masters, B. (szerk.) 2009. *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, s. v. „Mohács, Battle of (1526)”, 388–389.
- Ágoston G. – Masters, B. (szerk.) 2009. *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, s. v. „Navy”, főként 425–427.
- Badi, A. M. 1975/1990. *Les Grecs et les Barbares. L'autre face de l'histoire*.  
I. *Une erreur de l'Histoire*. Ascona–Paris, 1990<sup>3</sup> (1963<sup>1</sup>).  
II. *Deux mondes complémentaires*. Ascona–Paris, 1990<sup>2</sup> (1966<sup>1</sup>).  
III. *Suse contre Athènes*. Ascona–Paris, 1990<sup>2</sup> (1968<sup>1</sup>).  
IV. *Salamine et Platées*. Lausanne, 1975.
- Baumgart, W. 1971. „Lepanto 1571. Zum vierhundertsten Jahrestag der großen Seeschlacht”: *Stimmen der Zeit* 96/188, 10. füzet, 247–258.
- Braudel, F. 1996. *A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában*. I–III. Budapest.
- Brinkmann, V. 2013. „Zurück zur Klassik”: V. Brinkmann (szerk.): *Zurück zur Klassik. Ein neuer Blick auf das alte Griechenland*. Frankfurt a. M., 14–57.
- Borges, J. L. 2002. „Verszene és fordítás”: J. L. Borges: *A költői mesterség*. Budapest, 62–81.
- Buruma, I. – Margalit, A. 2005. *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*. München–Wien.
- Crowley, R. 2012. *Entscheidung im Mittelmeer. Europas Seekrieg gegen das Osmanische Reich 1521–1580*. Stuttgart.
- Duby, G. 1988. *Der Sonntag von Bouvines*. Berlin (franciál: 1973<sup>1</sup>).
- Dupcsik Cs. 2001. „Édentől keletre”: *Holmi* 2001/4, 533–541.
- Flashar, M. 1996. „Die Sieger von Marathon – Zwischen Mythisierung und Vorbildlichkeit”: M. Flashar – H.-J. Gehrke – E. Heinrich (szerk.): *Retrospektive. Konzepte von Vergangenheit in der griechisch-römischen Antike*. München, 63–85.
- Gehrke, H. J. 1999. *Kleine Geschichte der Antike*. München.
- Gehrke, H. J. 2003. „Marathon. Von Helden und Barbaren”: G. Krumeich – S. Brandt (szerk.): *Schlachtenmythen. Ereignis–Erzählung–Erinnerung*. Köln, 19–32.
- Gehkre, H. J. 2003. „Was heißt und zu welchem Ende studiert man intentionale Geschichte? Marathon und Troja als fundierende Mythen”: G. Melville – K.-S. Rehberg (szerk.): *Gründungsmythen, Genealogien, Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität*. Köln, 21–36.
- Goette, H. R. – Weber, Th. M. 2004. *Marathon. Siedlungskammer und Schlachtfeld – Sommerfrische und Olympische Wettkampfstätte*. Mainz.
- Grethlein, J. 2007. „Variationen »des nächsten Fremden«. Die Perser des Aischylos im 20. Jahrhundert”: *Antike und Abendland* 53, 1–20.
- Halbwachs, M. 1967. *Das kollektive Gedächtnis*. Stuttgart (franciál: 1939<sup>1</sup>).
- Hall, E. 1989. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford.
- Hall, E. (kiad.) 1996. *Aeschylus. Persians*. Warminster.
- Hall, E. 2007. „Aeschylus' Persians via the Ottoman Empire to Saddam Hussein”: E. Bridges – E. Hall (szerk.): *Cultural Responses to the Persian Wars*. Oxford, 167–200.
- Hess, A. C. 1972. „The Battle of Lepanto and its Place in Mediterranean History”: *Past and Present* 57, 53–73.
- Howard, R. 2002. „On Lepanto”: *Monk* 2002, 35–40.
- Hölkeskamp, K.-J. 2001. „Marathon – vom Monument zum Mythos”: D. Papenfuß – V. M. Strocka (szerk.): *Gab es das griechische Wunder? Griechenland zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr.* Mainz, 329–353.
- Jaspers, K. 1960. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München.
- Jauß, H. R. 1984. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt.
- Jauß, H. R. 1994<sup>4</sup>. „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft”: R. Warning (szerk.): *Rezeptionsästhetik*. München, 126–162 (magyarul: H. R. Jauß: *Recepciótörténet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika: irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, 1997).
- Jung, M. 2006. *Marathon und Plataiai. Zwei Perserschlachten als „lieux de mémoire” im antiken Griechenland*. Göttingen.
- Jung, M. 2011. „Methodisches: Griechische Heiligtümer als lieux de mémoire”: M. Haake – M. Jung (szerk.): *Griechische Heiligtümer als Erinnerungsorte. Von der Archaik bis in den Hellenismus. Erträge einer internationalen Tagung in Münster, 20.–21. Januar 2006*. Stuttgart, 9–18.
- Keegan, J. 2000. *A csata arca*. Budapest.
- Keegan, J. 2002. *A hadviselés története*. Budapest.
- Kierdorf, W. 2002. „Huttfeld, Das Bild der Perser in der griechischen Dichtung des 5. Jh. v. Chr.”: *Gnomon* 74, 720–722.
- Knös, B. 1966. *L'histoire de la littérature néo-grecque: la période jusqu'en 1821*. Uppsala.
- Martindale, Ch. 2007. „Reception”: C. W. Kallendorf (szerk.): *A Companion to the Classical Tradition*. Blackwell Publishing, 297–311.
- Monk, B. (szerk.) 2002. *Exhibition Cy Twombly, Lepanto, January 19 – February 26, 2002, Gagosian Gallery, New York, NY*. München.
- Peremiczky Sz. 2008. „Tudományos hadviselés”: *Hetek* 12, 42.
- Pigaillem, H. 2003. „La bataille de Lépante (1571)”: *Campagnes & stratégies* 39, Paris.
- Potter, G. R. (szerk.) 1957. *The New Cambridge Modern History. I. The Renaissance. 1493–1520*. Cambridge.
- Said, E. W. 2009. *Orientalismus*. Frankfurt a. M. (angol eredeti: 1978<sup>1</sup>; magyarul: *Orientalizmus*. Budapest, 2000).
- Szabó Á. 1977<sup>2</sup>. *Periklész kora*. Budapest.
- Szilágyi J. Gy. 2005. „Legbőlcsebb az idő”: Szilágyi J. Gy.: *Szirénzene*. Budapest, 145–175.
- Tatai E. 2006. *Tengeri csaták. A festői látásmód Veronese, Turner és Kandinszkij művészetében, 2006. február 1 – 2006. március 15, Szépművészeti Múzeum*. Budapest.
- Tatár Gy. 1993a. „Hádész kapujában. Világtörténelem és európai klasszika-filológia”: Tatár Gy.: *Pompeji és a Titanic*. Budapest, 109–125.
- Tatár Gy. 1993b. „Történetírás és történetiség”: Tatár Gy.: *Pompeji és a Titanic*. Budapest, 127–146.
- Tatár Gy. 1993c. „Kommentár és történetírás”: Tatár Gy.: *Pompeji és a Titanic*. Budapest, 147–152.
- Tatár Gy. 2007. „Archeologizmus”: *ÉS* 51/29 (2007. július 20.).
- Varnedoe, K. 2002. „Cy Twombly's Lepanto”: *Monk* 2002, 45–62.
- Wiesehöfer, J. 2002. „»Griechenland wäre unter persische Herrschaft geraten...« Die Perserkriege als Zeitenwende?»: H. Brinkhaus – S. Sellmer (szerk.): *Zeitenwenden*. Hamburg, 209–232.

Szabó Máté (1982) a PTE – Pécsi Légitérítési Téma szakmai referense, a PTE BTK Interdiszciplináris Doktori Iskola ókortörténeti programjának hallgatója. Kutatási területe a légitérítés és a római provinciális régészet.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:  
*A ripa Pannonica a levegőből*  
(2013/1).

# Villagazdaságok nyomában – kutatások Baranyában

Szabó Máté

A Baranya megyében található római emlékek között mindig is kiváltságos helyet foglaltak el a Pécsen található romok, köztük is elsősorban az ókeresztény temető maradványai. Ez is azt bizonyítja, hogy a település, melynek városi alapjai a rómaiakhoz köthetők, Pannonia történetének utolsó évszázadaiban játszott igazán fontos szerepet. A város a diocletianusi átszervezésnek köszönhetően lett Pannonia Valeria tartományának közigazgatási székhelye, és a provincia életében betöltött prosperáló szerepe magával hozta Sopianae és környezetének nagymértékű fejlődését is. Habár a város továbbélése a római település helyének jelentőségét jelzi, a Mecsek hegység előterében, a mediterrán hangulatú baranyai lankákon sokszor a feledés homályába veszte, csupán a hagyományok és legendák által övezve maradtak ránk a római vidék emlékei.

Baranya megyében a késő római táj meghatározó elemei voltak a villagazdaságok. Míg a négy pannon tartományban eltérő mértékben – de semmiképpen sem általánosan – hordozták magukon a hanyatlás jegyeit ezek az évek, Valeria provincia székhelyének közelében, úgy tűnik, virágzott az élet a nagybirtokokon. A korábbi kutatások számos esetben tárták fel vagy vizsgálták részletesen a térség villagazdaságait, melyek főépületei a gazdasági célokon messze túlmutató jegyeket viseltek magukon. S habár ezek Pannonia esetében sem tekinthetők egyedülállóknak – melyre főként az utóbbi évek roncsolásmentes régészeti kutatásai alapján gondolhatunk –, mégis figyelemre méltó a nagyméretű gazdaságok ilyen koncentrációja Sopianae környékén.

## Villagazdaságok légi felvételeken

Az egykori Pannonia hazánkra eső részén a római kori villagazdaságok kutatásában is jelentős változást hozott a légitérítés. Különlegességnek tekinthetők e téren a rendszerváltozást megelőző, például a balácai villagazdasághoz kapcsolódó eredmények, ahol már korábban is alkalmazhatták régészeti célból a légi megfigyelést vagy más roncsolásmentes módszereket, mint például a geofizikai vizsgálatokat. Az addig jellemző, alapvetően a terepbejárások és kisebb-nagyobb ásatások adataira támaszkodó kutatásokkal ellentétben a légi felvételek teljesen új nézőpontból közelítenek a villagazdaságokhoz. A lelőhelyeket

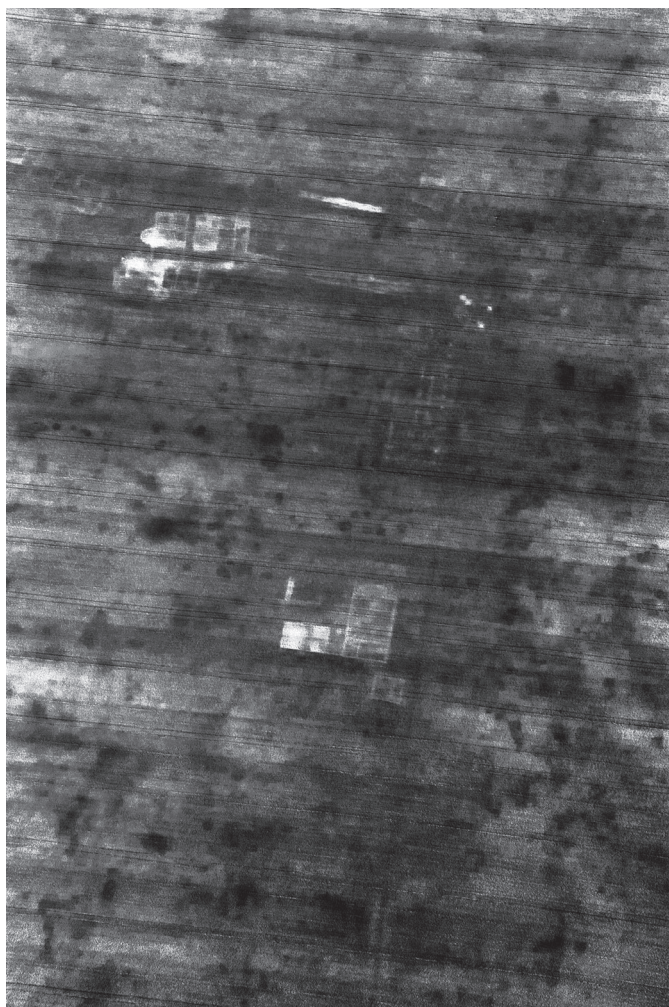
alaprajzi formában láthatjuk, s a terepen észlelhető törmelék- és leletanyag szóródása, mennyiségi és minőségi jegyei helyett az épületek formai sajátosságai, kiterjedésük és csoportosulásuk, a köztük felismerhető kapcsolat szerint, valamint tájba illeszkedésük alapján soroljuk őket az antik villagazdaságok sorába. Átfogó roncsolásmentes kutatásukra sajnos még nem került sor, így csupán mozaikos ismereteink lehetnek az egykori tartomány vidéki életéről. S habár a korábbi ismereteket kiegészítik az alaprajzi adatokat mutató képek, a gazdaságok kiterjedéséről és az egykori tájhasználatról még továbbra is igen keveset tudunk.

A felvételek alapján ugyanakkor egy új úton indulhatunk el. A legfontosabb változás az, hogy a gazdaságként funkcionáló épületegyüttesek főépületei és fürdői mellett a gazdálkodáshoz tartozó épületek is felkerülnek a térképre. Egyre többször tehetjük fel a villagazdaságok működésére és a *fundus* méretére, szerkezetére vonatkozó kérdéseket, s nem csupán a tulajdonos igényeit és társadalmi helyzetét szimbolizáló díszítő elemeket, mozaikpadlót, falfestményeket stb. követve alkothatunk képet a vidéki életéről. Önmagukban a képek viszont csupán alaprajzokat adnak nekünk, s így csak kiindulópontot jelentenek a villagazdaságok megismeréséhez és a helyes kérdésfelvetéshez.

Az elmúlt években egyre gyarapodó számban ismerhettünk meg immár a levegőből is római lelőhelyeket a Dunántúlon. A ripa Pannonica kutatása csak egy példa arra, hogy milyen jelentős eredményeket hozhat a szisztematikus légi felderítés, ugyanakkor a „mellékterméknek” tekinthető többi lelőhely mellett sem mehetünk el szó nélkül. A felvételek között számos ábrázolja a római vidék jelképeit, a villagazdaságokat. Láthatunk közöttük egyszerűbb kivitelű épületeket, kisebb gazdaságok épületegyütteseit, vagy akár latifundiumok központjaként is azonosítható, hatalmas alapterületű, számos melléképülettel rendelkező birtokokat is.

A levegőből látható jelenségek értelmezésében az alaprajzi formák számos támpontot adnak. Habár a villagazdaságok épületei, de még a főépületek vagy a fürdők sem „mintakönyvek” alapján készültek, mégis magukon viselik azokat a funkcionális és stílusjegyeket, melyek elősegítik meghatározásukat. A légi felvételek elemzésekor viszont tekintettel kell lenni arra is, hogy az épületek belső átépítései, módosításai legtöbbször egységesen jelentkeznek, ezzel nehezítve a részletek pontos





3. kép. Nagyméretű, sok épületből álló villagazdaság maradványai az alsóhetényi belső erőd közelében (a szerző felvétele – PLT 39345)

azonosítását, de segítve az épületek „problémás”, elsődlegesen kutatandó részeinek kijelölését. A bizonyosságot azonban ekkor is a terepi ellenőrzés és az ásatás adja.

A levegőből azonosítható egyszerűbb villagazdaságok jellemzője, hogy általában csak egyetlen, kisebb alapterületű, kő vagy kőalapozású főépülettel rendelkeztek, így a gazdaság további elemeinek megismerése még a részletgazdag légi felvételek alapján is fejtörést okozhat. A főépület ugyanakkor számos támpontot nyújthat. Legtöbbször *porticusos* vagy ún. középfolyosós villatípusokat ismerhetünk fel ezeken a képeken (1. kép – lásd a hátsó borító belső oldalán).

Szerencsés esetben több épület is felfedezhető a levegőből, így már pontosabb képet kaphatunk az egykori gazdaság és a tulajdonos életéről, jövedelmi viszonyairól is. A főépület mellett ilyenkor elsősorban a tulajdonos és a gazdaság alkalmazottai számára épített külön fürdő, esetenként pedig valamilyen gazdasági épület is azonosíthatóvá válik. A főépület nem feltétlenül különbözik az előbb említett példáktól, méretében és alaprajzában is jellemző hasonlóságok fedezhetők fel. A fürdőépület elrendezése szokta elárulni, hiszen a *frigidarium* – *tepidarium* – *caldarium* hármasának megléte jellemző római sajátosság, mely építészeti jegyek alapján azonosítható. A két fő épülettípus után gazdasági célú épületek nyomait fedezhet-

jük fel leggyakrabban. Alaprajzuk számos támpontot adhat funkciójukat illetően, legtöbbször mégis nehéz pontosan meghatározni eredeti rendeltetésüket. Persze nem is kell feltétlenül egyetlen funkciót hozzárendelni egy épülethez, hiszen számos esetben fordultak elő többcélú gazdasági épületek a Birodalomban (2. kép – lásd a hátsó borító belső oldalán).

A nagyméretű, nagybirtokközpontként azonosítható épület-együttesek hazánkban főként a késő római időszakra jellemzőek. Magjukat sokszor egy kisebb épület, egy korábbi villagazdaság főépülete alkotja, melyet az építészeti jellemzők alapján fedezhetünk fel, de számos épületegyüttes „zöldmezős beruházásként”, bár alapvetően nem érintetlen területen jött létre. Ezt legtöbbször nem a légi felvételek, hanem a terepi kutatás, az ásatások és természetesen a párhuzamok felkutatása mutatja meg számunkra. Ezeknek a villagazdaságoknak a központi épülete nem csupán a gazdasági célokat, hanem a tulajdonos reprezentációs igényeit is tükrözi. Alapterülete több száz, esetenként ezer négyzetmétert is meghaladó, legtöbbször egy központi tér, belső udvar (*peristylum*) vagy *atrium* köré szervezett, számos helyiségből álló épület. A vendégek fogadását a római igényeknek megfelelően nagyméretű *aula* biztosította, ahogy az étkezés helyszíne (*triclinium*) is előkelő helyet foglalt el a tulajdonos házában. Nem ritka az épületen belüli privát fürdő megléte sem. Jellemző a padló- és falfűtés, a falak festett díszítése, esetleg mozaikpadló is. Mindezt természetesen csak ásatásból ismerhetjük meg, a légi felvételek azonban támpontul szolgálhatnak az alaprajz értelmezése szempontjából. A főépület mellett külön fürdőépületet is láthatunk, valamint több gazdasági épület is azonosítható a képeken. Ezek közül sokszor felismerhetők, nagy bizonyossággal meghatározhatók a magtárak (*horreum*). Építésüknél a gabona tömegének ellenálló vastagságú falakat készítettek, az épület oldalán és sarkain támpilléreket, a belső részen pedig a termény szellőzését is elősegítő, a padló megemelését biztosító pilléreket vagy keresztgerendázatot alkalmaztak. Esetenként az épületek elhelyezkedése, vagy a levegőből látható maradványok intenzitása segíti a relatív kronológia meghatározását. Ez nem csupán a gazdaság élete, de a birtok elrendezése szempontjából is jelentős támpont lehet. Felismerésük egy lépéssel közelebb vihet a villa gazdasági szerepével harmonizáló reprezentáció megértéséhez (3. kép).

Ilyen késő római épületegyütteseket ismerhetünk fel a belső erődök főépületeiben is, de számos példáját figyelhetjük meg Valeria tartomány központjának a környezetében. Ez a sűrűsödés nem véletlen, de a késő római közigazgatási székhely és vonzáskörzete életében még számos megválaszolatlan kérdés van. A rögső út első állomása, hogy a lelőhelyek felkutatásával és kiterjedt információgyűjtéssel pontosítjuk ismereteinket.

### Villagazdaságok a baranyai lankákon

Sopianae térségében számos villagazdaságot ismerünk, és még több olyan lelőhely vár hitelesítésre, melyet korábban tévesen soroltak a villák közé, vagy régészeti azonosításuk még várat magára. Sajnos ezek a lelőhelyek leggyakrabban csak a kutatók előtt ismeretlenek, hiszen az intenzív mező- és erdőgazdasági művelés többségüket – számos részletet örökre elpusztítva



– már felszínre hozta, s csak a szerencsén és a jó szándékon múlik, hogy a felszíni, illetve a bolygatásból származó leletanyag a régészeti múzeumokat és közös örökségünket gyarapítja-e, vagy magángyűjteményekben lappang, legrosszabb esetben a műkincspiacon köt ki (4. kép).

A legfrissebb kutatások alapján Baranyából közel harminc villagazdaságról van tudomásunk, de az utóbbi években csupán a Cserdi mellett fekvő lelőhellyel gyarapodott ismeretanyagunk. A már korábbi kutatásokkal, feltárásokkal vizsgált nagybirtokközpontok – Hosszúhetény, Kővágószőlős, Komló-Mecsekjánosi, Nagyharsány, hogy csak a legismertebbeket említsük – mellett számos kisebb villagazdaság létezett, s a terepi adatok mellett egyre több helyszínről készül alaprajzi képet mutató légi felvétel is, melyet geofizikai kutatásokkal és terepi adatgyűjtéssel egészítünk ki. Bakonya, Cserdi vagy Szederkény villagazdaságai ennek köszönhetően ugyancsak a nagybirtokközpontok sorát gyarapítják, de ide tartozhat a ma még sokkal mozaikosabban felderített szabadszentkirályi lelőhely is. Jellemzőjük a nagyméretű főépület, mellette a fürdőépület és a gazdasági épületek, esetenként a gazdaság további elemeinek (pl.: kerítésfal, villához vezető út) a megléte.

Sajnos az utóbbi lelőhelyeken csak roncsolásmentes régészeti kutatások, szerencsésebb esetben műszeres leletfelderítés és szondázó ásatás volt, így azzal az ellentmondásos helyzettel találkozunk, hogy az évtizedekkel korábbi feltárások eredményeit kell valahogy párhuzamba állítani a módszertanában és leletanyagában is teljesen eltérő képet mutató újabb kutatások adataival. Ez alól a babarci villagazdaság képezi az egyetlen kivételt a megyében, melynek feltárását roncsolásmentes régészeti módszerekkel segítették.

### A kutatás-módszertani háttér

A roncsolásmentes régészeti módszerek előtérbe kerülése és a módszertani paletta szélesedése átalakította a vizsgálatok menetét. Korábban kizárólag a terepi adatokra lehetett támaszkodni, amelyek némiképp sötétben tapogatózva jelölték ki a tüzetesebb vizsgálat alá vonandó lelőhelyeket. Ennek a hátulütője, hogy a felszíni leletanyag sokszor nem tükrözi megfelelően a mélyebben található nyomokat, a lelőhely jobb megértéséhez és a jelenségek értelmezéséhez pedig nagy felületű feltárássra van szükség. Ha légírégészeti vagy geofizikai vizsgálatokkal támogatjuk meg kutatásainkat, akkor egy nagy részletességű és terepi pontosságú alaprajz segítségével kérdéseink célirányos megválaszolására törekedhetünk.

A baranyai villakutatás legújabb hullámát is a légi felvételek szaporodása mozdította elő. A gabonában kirajzolódó épületegyüttesek önmagukban izgalmas kérdések megfogalmazását tették lehetővé, az egyre szisztematikusabb és szélesedő



4. kép. Ahol csak a törvény betűje véd: a bakonyai villa kiszántott kövei  
(a szerző felvétele)

módszertant felmutató felderítéssel gyarapodó anyag pedig természetszerűen vonta maga után a terepi ellenőrzést.

A légi felvételek elemzését követően ma már törekszünk a növényzeti jelek geodéziai pontosságú bemérésére, sőt már a lelőhelyek és környezetük háromdimenziós – fotó3D alapú – felszínmodelljének elkészítése is szinte rutinmunkának számít. E két lépéssel birtokába jutunk mindazoknak az adatoknak, melyek a kutatási kérdésekhez igazított tervásatások helyének pontos és lehetőség szerint legkisebb területét jelölhetik ki.

A légírégészeti kutatás a lelőhely-felderítés igazoltan költséghatékony módszere, de bizonyos részletek felfedezéséhez nem biztos, hogy elegendő. Mivel eredményessége nagyban függ a mezőgazdasági műveléstől és az időjárástól, egy-egy lelőhely teljes megismeréséhez akár hosszú évek kitaró légi megfigyelésre lenne szükség. Ez az esetek többségében sajnos nem biztosítható, de az így nyert adatokat geofizikai vizsgálatokkal kiegészítve jelentős többletinformációhoz lehet hozzájutni. A különböző módszerek kombinációjával a lelőhely általános vizsgálata mellett a fontosabb részek mélységi, szinte rétegtani megfigyelése is adott. Mindezt a légi felvételek adataival kombinálhatjuk, s az összesített eredményekkel a lelőhely tágabb környezetének megértése felé is jelentős lépést tehetünk.

A roncsolásmentes adatokon alapuló lelőhely-felderítés után a jelenségek értelmezését és datálását, esetleg a belső kronológia megalkotását is segítő leletgyűjtés következik. Ekkor a felszínen azonosítható építési törmelék mennyiségét, szóródását vizsgáljuk, és kelező leletanyagot gyűjtünk. Intenzív terepbejárásra csak ritkán, egy-egy problémás kérdés vizsgálatakor kerül sor, melyet a lelőhelyek nagy kiterjedése is indokoltá tesz. Törekszünk viszont a lelőhelyek szisztematikus műszeres leletfelderítésére, melyben egyre gyarapodó számban nyújtunk segítséget együttműködő fémkeresősök is. Segítségükkel a korábbiakhoz képest nagyságrenddel több szórvány, de a lelőhely megértéséhez elengedhetetlen fémleletet gyűjthetünk, és esetenként komolyabb leletgyűjtések felderítésére is sor

kerülhet. Nem elhanyagolható az sem, hogy támogatásukkal a lelőhelyek illegális fosztogatását is igyekszünk korlátozni.

A leletekkel kiegészülő ismeretanyag szolgáltatja a háttérét a szondázó vagy tervásatásoknak. Sajnos – főként anyagi okokból – eddig viszonylag kevés lehetőség nyílt a lelőhelyek ilyen jellegű vizsgálatára, de kis lépésenként haladunk előre (5. kép).

Az alábbiakban néhány Pécs környéki példán keresztül szeretném szemléltetni kutatásunk és módszertanunk eredményeit.

### Tapogatózás a félhomályban – a szabadszentkirályi villagazdaság terepi kutatása

A Péctől délnyugatra fekvő római lelőhelyet több mint egy évtizede ismeri a kutatás, de részletesebb vizsgálatát csak az utóbbi hónapokban kezdtük el. A terepbejárási adatokra alapozva villagazdaságként határozták meg, szerkezetéről azonban mindeddig keveset árult el. Légitérészeti felderítése mindeddig sikertelennek bizonyult, ami több okra vezethető vissza. A térség kőben szegény, így Szabadszentkirály falu és a patak partjára települt (mára elbontott) malom építkezéseihez a római épületek biztosíthattak alapanyagot. Másrészt igen jó minőségű földön fekszik a lelőhely, amely az antik időkben a mezőgazdasági művelés eredményességét növelte, légitérészeti szempontból viszont a jó vízháztartás és a magas tápanyagtartalom csökkenti a növényzeti anomáliák kialakulását – s így a kedvező megfigyelés – esélyét. Jelen esetben nem csupán

a vetett növények, de a megfelelő – extrém száraz vagy csapadékos – időjárás is kritikus pontja a sikernek.

Római maradványokat eddig csupán 2009-ben és 2014-ben figyelhettünk meg a levegőből, összesen három épület halvány foltja jelentkezett a gabonátáblán. Terepi vizsgálatainkat ezek hitelesítésén túl a lelőhely kiterjedésének meghatározására irányítottuk. Navigációs GPS segítségével a leletanyag, valamint az építési törmelék mennyiségi és minőségi szóródásának dokumentálásával jelentősen pontosíthattuk a korábbi eredményeket. Megfigyeléseink ugyanakkor megerősítik álláspontunkat, mely szerint csupán ezekre az adatokra támaszkodva mind a lelőhely típusát, mind az egyes jelenségek helyzetét illetően komoly bizonytalanságok merülnek fel. A levegőből látható épületek felett például sokkal kevesebb törmelék jelentkezett, mint ahogy azt előzetesen reméltük, az építési anyag szóródását pedig nem igazolják vissza a légi megfigyelés adatai. A felmerülő kérdések tisztázására elsődlegesen intenzív terepbejárással kívánunk választ kapni, és reményeink szerint geofizikai vizsgálatokra is sor kerülhet majd (6. kép).

### Légitérészeti dokumentáció két főétkezés között – a szederkényi villa felmérése

Míg korábban a légi felvételek térképezése – a kép elkészítésétől a feldolgozásáig – hosszú és körültekintő munkát igényelt, mára ez a feladat egyszerűsödni látszik. Képeink természetesen továbbra sem varázsütésre kerülnek a térképre, de feldolgozásukat immár új elemekkel egészíthetjük ki, melyek pontosságukban és részletességükben hordozzák az újdonságot. A szederkényi villagazdaság pedig ennek egy mintapéldáját szolgáltatja számunkra.

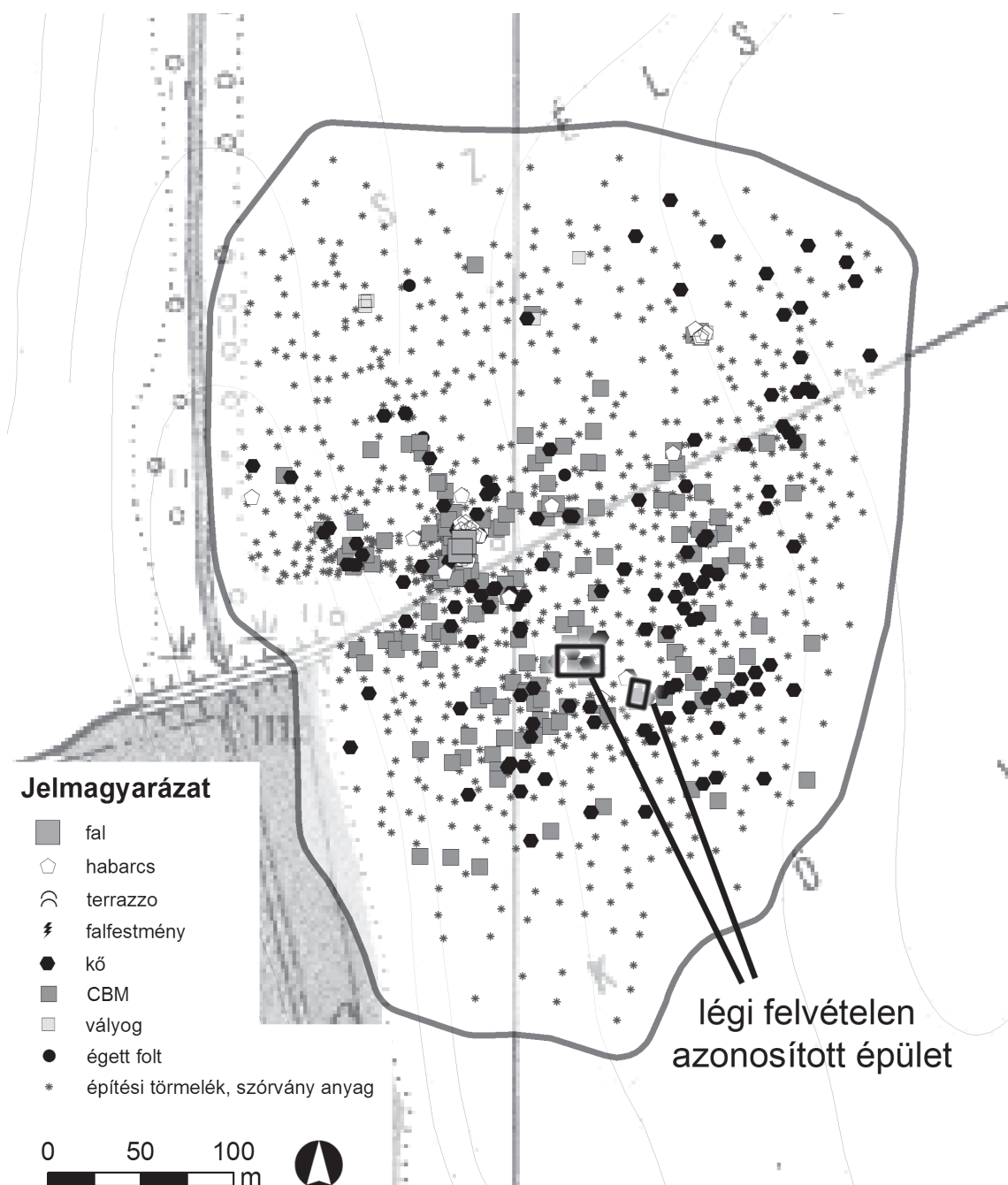
A lelőhelyet – sok más társával egyetemben – hosszú ideje ismeri a kutatás, környezetéről pedig az M60-as autópálya építéséhez kapcsolódó megelőző feltárás is sok új adatot hozott napvilágra. Habár régóta villagazdaságként volt számon tartva – mely virágkorát a késő római időszakban élhette –, magukat az épületeket csak 2013-ban sikerült alaprajzi szinten azonosítani. A lelőhely részletei elsőként a pécsi NATS (Non-Invasive Archaeology Training School) programon, légitérészeti felderítés során tűntek fel. A növényzet által halványan jelentkező falnyomok vizsgálatát egy későbbi időpontban sikerült pontosítani, de ekkor már terepi mérésekkel és RPAS (Remotely Piloted Aircraft System – Távirányított Repülő Rendszer) dokumentációval<sup>1</sup> végeztük felderítését.

A lelőhely dokumentálásához a „megfelelő” időpontot kellett csak ki-



5. kép. A roncsolásmentes vizsgálatokra nagy hangsúlyt helyező „kutatásmódszertani kör”





6. kép. A légi felvételeken látható épületek és a terepi adatokban mutatkozó eltérés a szabadszentkirályi lelőhelyen (a szerző munkája)

várni. A gabona érési periódusát és a növényzeti jelek legnagyobb eltérését megvárva, valamint a légi fényképezéshez legjobb napszakot szem előtt tartva láttunk munkához. Kora délután a helyszínre érkezve elsőként a növényzeti jelek terepi bemérését végeztük el. A légi felvételekről azonosított alaprajz egyes részleteit mérőállomás segítségével dokumentáltuk. Ehhez hasonló vizsgálatot korábban már több villagazdaságban végeztünk, így a már-már rutinmunkának tűnő feladatot csupán a szederkényi villagazdaság épületeinek viszonylag gyenge jelei, a növényzet növekedésében

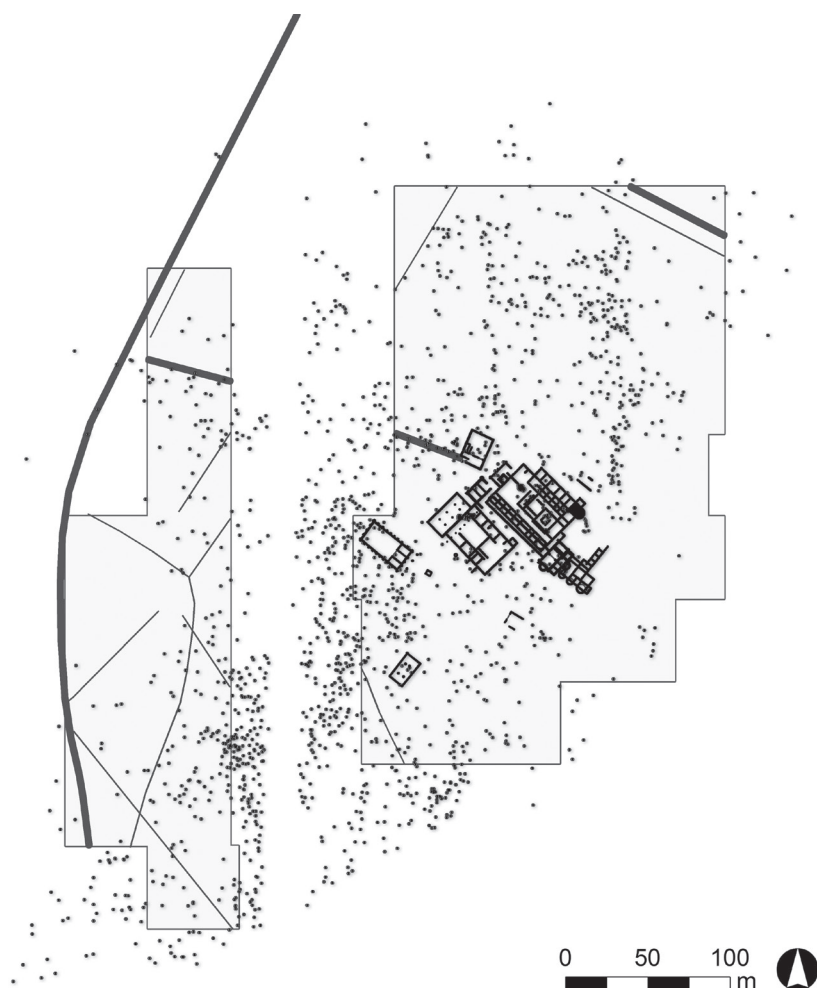
megfigyelhető csekély magasságbeli különbségek nehezíthették meg.

A helyszíntől eltávolodva, második lépésként a légi fényképezés következett. Ehhez egy távirányítású FPV (First Person View – „távirányítás élő videojelen keresztül”) repülőt használtunk. A gépre egy videokamera, valamint egy, a vertikális felvételek készítéséhez használt fényképezőgép volt rászerezve. A dokumentálandó területet egy erre kifejlesztett program segítségével jelöltük ki, mely a főbb paraméterek (képek terepi felbontása és a mérés sarokpontjai) alapján automatikusan ter-

vezi meg a repülési magasságot és a megfelelő képátfedéshez szükséges repülési útvonalat. A légi felderítést napnyugtáig több alkalommal megismételtük, ezzel is segítve a legjobb eredmény elérését.

A dokumentáció során készült több száz felvétel egyenként is igen részletes képet ad a lelőhelyről, összességében pedig a háttérét adja egy fotó3D felszínmodellnek, melynek textúrája a régészeti jelenségeket mutató légi felvételekből áll. A feldolgozás során a terepi mérés adatait használhattuk, melyek a növényzeti jelek miatt néhány deciméteres pontosságot jelentenek.

S míg ezzel a módszerrel Szederkény esetében a növényzeti jeleket dokumentáltuk, hasonlóképpen van módunk növényborítástól mentes terület nagy részletességű és pontosságú domborzatmodelljének előállítására is. A két lehetőség rövid idő alatt szolgáltat ortofotó pontosságú régészeti jelenségtérképet és mikrodomborzati adatokat mutató domborzat- vagy felszínmodellt is (7–8. kép – lásd a hátsó borító belső oldalán).



9. kép. A cserdi villagazdaság légi felvételeken látható jelenségei, a magnetométerrel felmért terület és a segítségével azonosított vonalas nyomok (vastagon szedve az útként interpretálható részek), valamint a 2011 és 2014 között felgyűjtött leletek pontszerű szóródása (a szerző munkája)

## Lépések a római táj megismerésében – a cserdi villagazdaság kutatása

Az utóbbi években a legnagyobb hangsúly a Cserdi község mellett fekvő villagazdaság megismerésére irányult. Az objektum légirégészeti felderítés alapján került be a köztudatba, de az ezt megelőző évtizedek „sötét múltjáról” is egyre több adatunk van.

A légi felvételeken azonosított épületegyüttes rendkívüli részletességgel árulkodik az alaprajzi sajátosságokról, a képelemzéseknek köszönhetően pedig az átépítések relatív kronológiájához is kaphattunk támpontokat. A fényképek térképre illesztését a növényzeti jelek terepi bemérésével segítettük elő.

Ezek után indult meg a lelőhely terepi vizsgálata, mely a felszíni leletgyűjtés mellett műszeres leletfelderítést is magába foglal. Az eredmények alapján 2012-ben egy kisebb szondázó ásatásra is sor került, mely módszertani szempontból számos kérdésre adott választ, valamint a villagazdaság rétegtanát és kronológiáját is jobban megismerhettük.

Az ásatással párhuzamosan kezdődött meg a lelőhely geofizikai kutatása. Először a főépület kevésbé azonosítható részén radarmérésre került sor.<sup>2</sup> 2013-ban nagy felületen folytattuk a vizsgálatokat, immár magnetométerrel kutatva az épületek tágabb környezetét.<sup>3</sup> A terepbejárásokon gyűjtött leletanyag szóródásának vizsgálata mellett ekkor ismerhettük meg részletesebben a földben rejtőző maradványokat. A szabadszentkirályi lelőhelyhez hasonlóan ezeket a nyomokat eddig a levegőből nem sikerült azonosítani, ami igazolja, hogy lehetőség szerint minél több módszer kombinációjával érhetjük el a legjobb eredményt. A magnetométeres mérés 10 hektárnyi területet mutatott meg a lelőhelyből.

2014-ben az eddigieknél kiterjedtebb terepbejárással és műszeres leletfelderítéssel folytattuk kutatásainkat. A korábbi adatokat, a légi felvételekből és a geofizikai vizsgálatokból származó alaprajzokat igyekeztünk leletanyaggal alátámasztani, keltező adatokkal ellátni. Az összegyűjtött leletek eloszlása egybevág a roncsolásmentes vizsgálatok eredménytérképével, s ez remélhetőleg segíteni fogja a lelőhely lehatárolásán túl az egyes részek pontosabb meghatározását is.

A módszerek és források egymásra épülésének köszönhetően sokkal szélesebb körű ismertanyag gyűlt össze a cserdi villagazdaságról. Jelenleg nem csupán az épületekről és közvetlen környezetükről, hanem az egykori gazdaság tágabb kiterjedéséről is szaporodnak adataink, melyek segítségével immár a *fundus* kiterjedését és működését, valamint a római tájhasználatot vizsgálhatjuk (9. kép).



## Félúton...

Az elmúlt évek kutatásai igazolták számunkra a módszertani újításokban rejlő lehetőségeket, s rengeteg újdonsággal szolgáltak Pannonia, szűkebben pedig az egykori Sopianae térségének megismerésében, a római vidék feltárásában. A légi felderítésre épülő, lehetőség szerint minél több geofizikai vizsgálattal megtámogatott roncsolásmentes régészeti módszerek új szemszögből teszik lehetővé a villagazdaságok megismerését. Segítségükkel immár nem csupán az épületek, de környezetük is szem elé kerül, s egyre nagyobb lehetőségünk nyílik a római táj megértésére is.

Roncsolásmentes adatainkat terepi kutatásokkal állítjuk két lábra. A terepbejárások és a műszeres leletfelderítés a korábbi leletanyaggal szemben minőségében és mennyiségében is nehezen összehasonlítható háttérrel támogatja meg vizsgálatainkat, mely a régóta ismert lelőhelyek kutatásba vonását, felmérésük revízióját ösztönzi. A kutatással párhuzamosan folyó anyagfeldolgozás a villagazdaságokról alkotott képet árnyaltabbá, a római jelenlétet pedig sokkal általánosabbá és kiegyensúlyozottabbá teszi ezeknél a lelőhely-típusoknál is. Reményeink szerint az egyre gyarapodó ismeretanyag mind a lelőhelyek, mind környezetük megértésében előrelépést fog hozni.

## Jegyzetek

A kutatás az Európai Unió és Magyarország támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával, a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú, „Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program” című kiemelt projekt keretei között valósult meg.

- 1 Az RPAS-dokumentáció minden esetben az Aeroart-Légikép Kft. segítségével készült, melyet ezúton is szeretnénk megköszönni.
- 2 A vizsgálatot Bertók Gábor és Gáti Csilla végezte (JPM), segítségüket ezúton is köszönöm.
- 3 A kutatást az ELTE TTK Geofizikai Tanszéke támogatta. Szabó Verának a mérésben nyújtott segítségét külön is köszönöm.

## Bibliográfia

Balogh A. – Szabó M. 2013. „RPAS – robotrepülők a régészet szolgálatában”: *Magyar Régészet* tél, 1–7.

Bíró M. 1974. „Roman Villas in Pannonia”: *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 26, 23–57.

Fülep F. – Sz. Burger A. 1979. „Baranya megye a római korban”: Bándi G. (szerk.): *Baranya megye története az őskortól a honfoglalásig*. Pécs, 223–330.

Gábor O. 2005. „Suburbanum Sopianarum, and Roman Villas around Sopianae”: *Balacai Közlemények* 9, 413–427.

Szabó M. 2011. „Régészeti kutatások a Ripa Pannonica polgári településein”: Visy Zs. – Szabó M. – Priskin A. – Lóki R. (szerk.): *A Danube Limes program régészeti kutatásai 2008–2011 között*. Pécs, 147–162.

Szabó M. 2012a. „Nem romboló régészeti módszerek alkalmazása a pannoniai villakutatásban”: *Magyar Régészet* ősz, 1–6.

Szabó M. 2012b. „Nem romboló régészeti módszerek alkalmazása a pannoniai villakutatásban”: Bíró Sz. – Vámos P. (szerk.): *FiR-Kák II. Fiatal Római Koros Kutatók II. Konferenciakötete*. Győr, 493–502.

Szabó M. 2013. „Using Remote Sensing and Non-Invasive Archaeological Methods in the Research of Roman Villas and the Ancient Landscape of Pannonia”: Czajlik Z. – Bödöcs A. (szerk.): *Aerial Archaeology and Remote Sensing from the Baltic to the Adriatic*. Budapest, 79–84.

Thomas E. 1964. *Römische Villen in Pannonien. Beiträge zur römischen Siedlungsgeschichte*. Budapest.

Visy Zs. 1994. „Die ländliche Besiedlung und Landwirtschaft in Niederpannonien während der Kaiserzeit. Passauer Universitätsschriften zur Archäologie”: H. Bender – H. Wolff (szerk.): *Ländliche Besiedlung in den Rhein- und Donauprovinzen des Römischen Reiches*. Espelkamp, 421–449.

Visy Zs. 2012. „A késő római vidéki települések szerepe és jelentősége Valériában”: Visy Zs. (szerk.): *A Seuso-kincs és Pannonia. Magyarországi tanulmányok a Seuso-kincséről*. Pécs, 35–48.

Visy Zs. 2013. „Sopianae településtörténete”: Visy Zs. (szerk.): *Pécs története I*. Pécs, 93–152.

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

A kiállítás-sorozat weboldala:  
[classics.mfab.hu/antik\\_gyujtemeny/evszak\\_mutargya](http://classics.mfab.hu/antik_gyujtemeny/evszak_mutargya)

## Újév nyár derekán: egy egyiptomi ünnep emlékei

*Castiglione László (1927–1984) emlékére*

Az Antik Gyűjtemény kisméretű, zöldesfekete kőből készült tálkáját, amelyet két isten, Isis és a sólyomfejű Hórus domborműves mellképe díszít, Castiglione László, a magyar egyiptológia és klasszika-archeológia nagy alakja vásárolta Kairóban a Múzeum számára. Szintén Egyiptomból származik a kiállításon bemutatott másik, magángyűjteményben őrzött kőtálka, amelynek belsejében Harpokratés, a gyermek Hórus látható. A két darab a görög-római Egyiptom egyik alig ismert emléksorozatjába tartozik, amelynek több mint száz példányát a hasonló méret, anyag és kidolgozás mellett az ábrázolt istenek és díszítőelemek köre is összeköti. Többségük a császárkor idején készült, bár egyes darabok (köztük a Harpokratés-tálka) keletkezése valószínűleg a hellénisztikus korra tehető.

A keltezés bizonytalanságát az okozza, hogy a tálkák régészeti kontextusát alig ismerjük, s éppen ezért eredeti rendeltetésük meghatározásakor is főképp csak a tárgyakra hagyatkozhatunk. Az első kiindulópontot formájuk és színük kínálja: valamennyi kör alakú, és sötét színű kőből (szteatitból, serpentinből, palából) készült. Az egyiptomi művészetben mindkét tulajdonságnak önmagán túli jelentése volt: a sötét szín a Nílus áradása után hátramaradó iszapot idézte, s a termékenység és újjászületés szimbóluma volt, a kerek forma pedig a napkorongra, az egyiptomi vallás központi elemére utalt. A tárgyak szoláris jellegét díszítőmotívumaik (lótusz, rozetta) is megerősítik.

A tálkákon gyakran megjelenik a görög-római Egyiptom két nagy istene, Sarapis és Isis, ezért általában nekik felajánlott fogadalmi ajándéknak tekintik őket. A teljes korpusz lényegesen gazdagabb ikonográfiája azonban árnyaltabb értelmezést is lehetővé tesz. A tálkákon a királyi isten, Hórus különböző aspektusai is fontos szerepet kapnak. Alakja az uralkodó kultuszával kapcsolja össze a tárgyakat, a Nílus áradásához fűződő szimbólumok pedig az újév ünnepét idézik. Ennek alapján a tárgycsoportot ahhoz a megújuláshoz köthetjük, amelyet Egyiptom több ezer éves vallásában újév idején maga a fáraó biztosított.

Az egyiptomi év egyik fő eseménye a július derekán ünnepelt újév volt. Beköszöntét a Sóthis-csillag (Sirius) hajnali feltűnése jelezte, ami egybeesett a Nílus áradásának kezdetével. Az egyiptomiak ezért az áradás hírnökének tartották Sóthist, istennőként tisztelték, és a teológiai gondolkodásukra jellemző

sajátos, asszociatív logikával alakját az Osirist sirató és könynyel az áradást megindító Isishez kötötték. Mivel a Sirius a Nagy Kutya csillagkép fő csillaga, a görög-római korban Isis-Sóthist gyakran (így több kőtálkán is) kutya hátán ülve ábrázolták. Az egyszerre több, egyaránt érvényes és egymást kiegészítő megközelítést is megengedő egyiptomi teológiában a megáradt Nílus Osirisszal is azonos volt, aki megtermékenyítette a földet, Isis testét, és a sarjadó hajtásokban új életre kelt. A halott Osiris újjászületését jelképezte az áradás idején beérő szőlő is, a kőtálkák egyik fontos motívuma.

Az áradás visszatértét egy másik mítosszal, a görög-római korban igen népszerű Napszem-történettel is kapcsolatba hozták. Eszerint a napisten lánya, Hathor egykor dühöngő oroszlán képében délre vándorolt, ahonnan csak Thot tudta visszacsalogtatni. Hathorral az áradás is megérkezett Egyiptomba, a Nílus hordalékától vöröses színben, mintha a víz borrá vált volna. Az istennőt táncsal, zenével, borral engesztelték ki, s az italból az örvendő sokaság is részesülhetett. Az ünnepet a helyi templom istene és a hazatérő istennő szent násza koronázta meg.

Az Antik Gyűjteményben őrzött kőtálka (1–2. kép) ebben a kontextusban értelmezhető. Külső oldalát koszorú és szőlőfürtök, belsejét istenpár díszíti. Jobboldalon a fürtös hajú Isis látható, fején tehénaszarak között napkoronggal. Ez a korona Hathort idézi, a görög-római kortól egyre több istennő alakját felöltő Isis tehát a tálkán Hathorként jelenik meg. Isis-Hathor átöleli társát, a sólyomfejű Hórust, aki köpenyt, parókát és kettes koronát visel. A tálka alsó regiszterét lótuszvirág díszíti, peremét győzelmi koszorú övezi.

A tálkákon Hórus két fő aspektusban jelenik meg: mint égi Hórus, a királyság istene és mint Harpokratés, a gyermekisten. Az Antik Gyűjtemény darabján az égi Hórus látható. Szerepe az istenek közt ugyanaz volt, mint a fáraóé a földön: az ellenség legyőzése és a rendezett világ fenntartása (a tálkák egyik csoportján lóháton, diadalmasan felemelt jobb kézzel jelenik meg). Hórus és az istennő násza az újjászületést, a teremtet világ megújulását szolgálta. A lótusz ábrázolása is a teremtés-újrateremtés képzetéhez köti a jelenetet. A lótusz víz alól felbukkanó bimbója virágzaskor liláskék kehellyé nyílik, láthatóvá téve aranyárga porzóit. Az egyiptomiak ezért a napisten mindennapos megújulásával kapcsolták össze a növényt, amely teremtéstörténeteik egyikében is szerepet játszott: az óceánból kiemelkedő lótuszvirág szirmai közül bukkant elő a



1–2. kép



3–4. kép

napgyermek, a világot létrehozó isten. Az egyiptomiak szerint az áradó Nílus maga volt az ősvíz, ezért a napgyermeket is az isteni nász gyümölcseinek tekintették, s a tálkákon az istenpár (hol Isis és Sarapis, hol Hórus és Isis-Hathor) mellett gyakran őt is ábrázolták.

A másik kiállított tálkán (3–4. kép) éppen a világot megalkotó napgyermek látható, akit gyakran (mint itt is) Egyiptom *par excellence* gyermekistenével, Harpokratésszel azonosítottak. Harpokratés, a gyermek Hórus, Isis és Osiris (későbbi nézetek szerint Isis és Sarapis) fia és jogos örököse volt, akinek tisztelete a trónra lépő fáraó kultuszával is szorosan összefonódott. Ez a két mozzanat adja meg a kulcsot a táłka értelmezéséhez. A ruhátlan Harpokratés jobb mutatoujját a szájához emeli, fejét ifjúságfürt és kettős korona díszíti. Pontos ikonográfiai szkhémája azonban csak akkor válik láthatóvá, ha a darabot a fény felé fordítjuk: falát olyan vékonyra csiszolták, hogy átsejlik rajta a hátoldalon bekarcolt sokszirmú virág, ami az istent a lótuszból előlépő napgyermekként azonosítja (5. kép – lásd a címlap belső oldalán). Az előlap két szélén ábrázolt motívumok a fáraó szerepét emelik ki: az oltár égőáldozatra, talán az ellenség rituális megsemmisítésére utal, a virágra leszálló madár gazdag szimbolikája a káosz visszaszorítását és a teremtés megismétlését idézi.

A reliefdíszes kötálkák pontos funkcióját nem ismerjük. Az ismert leletkontextussal rendelkező néhány darab templomból került elő, ezért megkockáztatható a feltevés, hogy használatuk az újévi ünnep hivatalos, templomi rítusaihoz kötődött. A kiállításon bemutatott másik tárgycsoport darabjai viszont már az ünneplők személyes használatára készültek. Az újévi palackok hagyománya a Kr. e. 1. évezred első felére nyúlik vissza: a lencseformájú, vékonynyakú fajanszedényekre az újévi mítoszokkal kapcsolatos ábrázolásokat és jókívánságokat véstek, és az áradás vizével töltötték meg őket. A görög–római kor hasonló formájú, fekete bevonatos terrakotta kulacsait (6. kép) növényi mintákkal, illetve termékenységi és bajelhárító figurák domborműves alakjaival látták el, díszítésük tehát egyaránt rokon a korábbi újévi palackokkal és a reliefdíszes kötálkákkal. Használatuk is hasonló kontextusban értelmezhető, egy fontos újítással: a Nílus vizét ekkor már Osiris (és a görögök által vele azonosított Dionysos) itala, a hazatérő Hathor szemében oly kedves bor is helyettesíthette. A kötálkák és a terrakotta kulacsok tehát más-más szinten, de ugyanahhoz a gondolathoz kötődtek: a megújuláshoz, amelynek legnagyobb egyiptomi ünnepe az újév volt – a görög–római korban éppúgy, mint az azt megelőző évezredek során.

Endreffy Kata





6. kép

### További irodalom

- Desroches-Noblecourt, Christiane 1980. „Isis Sothis, – le chien, la vigne –, et la tradition millénaire”: *Livre du Centenaire 1880–1980*. MIFAO 104. Cairo, 15–24.
- El-Din, Mervat Seif 2006. *Die reliefierten hellenistisch-römischen Pilgerflaschen*. Études alexandrines 11. Le Caire.
- Mandel-Elzinga, Ursula 1988. „Ptolemäische Reliefkeramik”: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 103, 247–307.
- Parlasca, Klaus 1983. „Griechisch-römische Steinschälchen aus Ägypten, mit einem Exkurs von Michael Pfrommer”: *Das römisch-byzantinische Ägypten: Akten des internationalen Symposiums 26.–30. September 1978 in Trier*. Aegyptiaca Treverensia 2. Mainz am Rhein, 151–160.
- Parlasca, Klaus 1983. „Ein späthellenistisches Steinschälchen aus Ägypten im J. Paul Getty Museum”: *The J. Paul Getty Museum Journal* 11, 147–152.
- Petrie, Flinders 1927. *Objects of Daily Use*. London.

Az évszak műtárgya – 2014. nyár  
Szépművészeti Múzeum  
Reneszánsz Csarnok  
2014. június 17. – szeptember 7.

A fotókat Mátyus László (1–2, 6)  
és Nánási László (3–5) készítette.

A kiállítás a Napfolt Kft.  
támogatásával valósult meg.



**Takács László (szerk.): Szöveg és hagyomány. PPKE BTK Klasszika-Filológia Tanszék, Piliscsaba, 2013, 196 oldal, 1500 Ft.**

A tanulmánykötet a X. Magyar Ókortudományi Konferencián (Szöveg és hagyomány, PPKE BTK, Piliscsaba, 2012. május 23–26.) elhangzott doktorandusz-előadásokat tartalmazza. A klasszikus antik hagyományokhoz kapcsolódó írások között irodalmi, történelmi, tudománytörténeti, papirológiai és hagyományozás-történeti témájú munkákat találhatunk, és két írásműben megjelenik az ókori keresztény hagyomány is.

Az irodalmi témájú előadások sorát Solymosi Benedek tanulmánya nyitja. Az Apollónios Rhodios-féle *Argonautika* negyedik könyvében megjelenő Erös-téma tragédiai ihletettségének kérdését vizsgáló munka műfaj történeti és életrajzi bevezetővel indul. A műfaj történeti kérdések tárgyalása során a szerző Aristotelésnek a tragédiát az eposznál magasabb szintre helyező véleményéből indul ki, ezt követően pedig az eposz és a tragédia megítélését vizsgálja a hellenizmus korában, kitérve arra is, hogy az alexandriai diaszpórában élő Ezékiel az egyiptomi kivonulást is eposzként dolgozta fel, *Exagógé* címmel. A tanulmány központi tézise, miszerint Apollónios Rhodios művének írásakor az eposzi mellett a drámai hagyományból is merít, tükrözi Solymosi Benedek önálló felfogását, amely feltételezi a tragédiák hatását Apollóniosnál, és ezzel új narratológiai szempontokat vet fel az eposz értelmezésével kapcsolatban. A bizonyítás során a szerző az *Argonautika* kilenc soros (IV. 445–451) szakaszát veszi vizsgálat alá, amely Médeia testvérének, Absyrtosnak a meggyilkolását beszéli el. A motívumokból és a szerkezeti jegyekből kirajzolódó üzenet a szerző megállapítása szerint Euripidés *Médeiájának* cselekményéből vezethető le. Motívumrendszerében a *daimón* beavatkozására történő elmezavarodottságot és a szerelem (kettős természetű Erös – pajkos gyermek, illetve fenyegető zsarnok) ennek következtében gyűlöletté váló átalakulását fedezhetjük fel, amelyet a költő a harmadik elemmel, az elhárító fohással próbál távol tartani magától.

Hamvas Gábor tanulmánya szintén epikus témát dolgoz fel, ám vizsgálatának tárgyát nem az eposz és a tragédia

közötti párhuzamok, hanem az *Ilias Latina* egy részletét, az Achilles pajzsán szereplő, Apollót és a Múzsákat ábrázoló jelenet jelenti. A rövid bevezetőben Hamvas Gábor összefoglalja az *Ilias Latina* szerzőjére, keletkezési idejére, valamint szerkezetére és intertextuális kapcsolataira vonatkozó ismereteket (a Nero uralkodásának második felében írt, a homérosi eposz antológiájának tekinthető mű általánosan elfogadott szerzője Baebius Italicus, aki azokat az eposzrészleteket veszi át, ahol más latin művekre tud hivatkozni). Ezt követően összeveti egymással az *Ilias* 18. könyve és az *Ilias Latina* 839–891. sorát, ismertetve a közöttük levő megfeleléseket és eltéréseket (utóbbiakra vonatkozóan a legszembevetőbb példa, hogy Homérosznál Héphaistos még készíti a pajzsot, Baebiusnál azonban már az *effecta arma*, „kész pajzs” kifejezés szerepel). Solymosi Benedek arra a következtetésre jut, hogy Baebius az eposzban békés világot akart lefesteni, és ezzel magyarázhatóak az *Iliastól* való eltérések. A tanulmány második részében a szerző az uralkodói propaganda szempontjait, Apollo-Nero alakját elemzi. A korábban szövegromlás következményének tekintett *avenis* alakból kiindulva Hamvas Gábor azt feltételezi, hogy a két hangszer (a lant és a síp) említésével Baebius az uralkodói propaganda (a Nero-kultusz) szolgálatában a *princeps* zenei jártasságát kívánta hangsúlyozni, tehát helyesnek tekinthetjük a Marco Scaffai szerkesztette legújabb kritikai kiadásban szereplő alakot.

Gellérfi Gergő tanulmánya, egy eddig kevésbé vizsgált kérdést tárgyalva, a Iuvenalis és Quintilianus művei közötti kapcsolat feltárására vállalkozik. Gellérfi Gergő elsőként Iuvenalis és Quintilianus személyes kapcsolatának lehetőségével foglalkozik, részletesen bemutatva a korábbi és a modern szakirodalom álláspontját, nem megelégedve a magyar nyelvű munkákról sem. Gellérfi Gergő Quintilianus *Institutio oratorijából* indul ki, amelyben a 10. könyv elején azon szatíraszerzők felsorolása szerepel, akiknek a nevét Quintilianus szerint az utókor is meg fogja őrizni, és nem veti el annak lehetőségét, hogy Quintilianus utalhatott Iuvenalisra is. Érvelése szerint ezt az *Institutio oratoria* keletkezési ideje (Kr. u. 91–93) is alátámasztja, hiszen ebben az időszakban Iuvenalis már aktív költő volt. A másik figyelemre méltó észrevétele, amely szerint Iuvenalis

Quintilianust kétszer említi név szerint, azonban nem feltétel nélküli tisztelettel, szintén egy korábbi felvetés cáfolatára szolgálhat, mely szerint a két szerző nem ismerte egymást személyesen. Gellérfi ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy ezeket az utalásokat óvatosan kell kezelnünk, hiszen a többszöri említésből nem következik a személyes kapcsolat. A tanulmány további részében az első szatíra, a Quintilianusnak tulajdonított *Declamationes minores* és az *Institutio oratoria* párhuzamos szöveghelyeinek elemzésén keresztül további érveket vonultat fel annak a feltételezésnek a bizonyítására, hogy Iuvenalis ismer- te Quintilianus műveit. Gellérfi Gergő kutatásának a dolgozatban összegzett eredményei tehát valószínűsítik annak a lehetőségét, hogy a két *auctor* ismerte egymást és egymás irodalmi alkotásait.

A történelmi tárgyú írások közül elsőként a római történelemben fontos szerepet betöltő *gens Fabia* önreprezentációjának történelmi vonatkozásait elemző, Jármi Viktória által írt tanulmányt említem meg. A Livius és Ovidius művein alapuló elemzés négy fejezetre tagolódik, amelyek a Fabiusok pozitív tetteinek bemutatásától haladnak az egyre negatívabbak felé (a fejezetek a cremerai csatát, a Fabiusok meggondolatlanságát, a Fabiusok jogsértéseit, végül pedig Fabius Maximus közmondásos halogatását vizsgálják). A nemzetiiségi hagyomány alakulását a szerző a *concordia*, illetve a *fortitudo* fogalmain keresztül mutatja be: ez a két erény képezi a *gens Fabia* tetteinek mozgatórugóját, egyben pedig alakítja a római történelem menetét. A cremerai csata esetében a *concordia* a patríciusok és plebejusok közötti meg- egyezést jelenti, amelynek a Fabiusok az előmozdítói. Magát a csatát azonban elvesztik, mivel az előbbi tulajdonságokhoz csatlakozó meggondolatlanságuk miatt a *concordia* kevésbé érvényesülhet a Fabiusok magatartásában, ám jelentkezik a szenátus és a népgyűlés között összhangot bemutató, vélhetően fiktív történetben, amelyben a *gens Fabia* gallokhöz követségbe küldött tagjai meg- egyezés helyett összecsapást provokálnak, azonban a népgyűlés a nemzetség iránti tiszteletből nem ítéli el őket. Maga a *gens Fabia* azonban a cremerai csata után lehanyatlak, ám ahogy Livius megjegyzi, a nemzetség egyetlen fennmara-

dó tagja a válságos időkben majd Róma segítségére lesz. Az Ovidius által Maximusnak nevezett személy Quintus Fabius Maximus Cunctator, aki a gyorsaság és a meggondolatlanság helyett a meghátrálást és megfontoltságot választja, amely által ismét összhangba hozza egymással a nemzetségre jellemző *concordiát*. Jármi Viktória a tanulmány lezárásaként elemzi a közös motívumok jelentőségét, a cremonai csatából levezetve az összes motívumot, illetve összhangba hozza azt a politikai szempontokkal.

Zimonyi Ákos tanulmánya, amely a magyar nyelvű klasszika-filológiai és ókortörténeti szakirodalomban kevésbé hangsúlyos témát dolgoz fel, témaválasztása miatt (*Közösségi rabszolgák* [servi publici] *Pannoniában*) nagy érdeklődésre tarthat számot. Zimonyi Ákos a hazai, valamint a külföldi szakirodalom álláspontjának ismertetése után bemutatja az Alexander Weiß 2004-es monográfiájában (*Sklave der Stadt*) felállított rendszert, illetve azt a kérdést vizsgálja, hogy a Weiß által nem megvizsgált pannóniai adatok beilleszthetők-e az ő modelljébe. Az egyes *servus publicus*-csoportok bemutatásakor a szerző szintén a Weiß által követett beosztást követi, elsőként a hivatal szerepét, majd a feliratokat, és végül a *servus publicus*ok szerepét mutatja be az adott hivatalban. Az állami rabszolgákat tehát Zimonyi Ákos is öt csoportra osztja (a hivatalnokok segédei, kincstárnokok, a *kalendarium Septimianum* őrzője, irattárosok), azonban nem mulasztja el hangsúlyozni, hogy e felosztás nem minden tisztviselőre volt igaz Pannoniában. Az egyes kategóriák áttekintése során a szerző minden esetben kiemeli egy-egy érdekes részproblémát, az irattárosok esetében például azt, hogy Weiß a pannóniai irattárosok közül csak egyet ismer el *servus publicus*nak, mivel az aquincumi feliratok töredékes volta miatt nem lehet megállapítani, hogy az illető *servus publicus*-e. Zimonyi Ákos végül megállapítja, hogy a hivatalokban dolgozó *servus publicus*ok munkaköri feladatai nem tértek el a Weiß által felvázolt rendszertől, azonban felveti annak lehetőségét, hogy közszolgák az irattár őröként is dolgozhattak.

Munding Márta tanulmánya Spítamenés történetén keresztül a lefejezés motívumát vizsgálja Curtius Rufusnál. Spítamenés haláláról kétféle változat maradt fenn a forrásokban: az Arrianos-

nál szereplő (hitelesnek tekintett) verzió, miszerint a masszagéta szövetségesek fejezik le, és küldik el a fejét Alexandrosnak, hogy ezáltal ők megmeneküljenek, valamint a történet Curtius Rufusnál illetve a *Metzi Epitomé*ban szereplő másik verziója, amelyben a lefejezést Spítamenés felesége rendeli el. A szerző a szövegváltozatok összevetése után végül azt a következtetést vonja le, hogy Curtius Rufus forrása Kleitarchos lehetett. A munka második arra a kérdésre keresi a választ, hogy a történet változatai szerepelhettek-e az eredeti forrásban, vagy későbbi betoldások eredményei. A vizsgálódás alapját az egyes változatok között fennálló eltérések, például *fortuna* ábrázolása, illetve a lexikai párhuzamok (például az *acinaces*, „kard” főnév és a *stringo*, „kivon” ige által alkotott szókapcsolat) képezik. Döntő érveként szerepel még a lakoma (*convivium*) leírása is, amely esetében Curtius Rufus és a *Metzi Epitomé* szintén eltéréseket mutat. Ennek kapcsán a szerző felhívja a figyelmet a lakoma másodlagos jelentésére is Curtius Rufusnál (mint a szabadosabb légkör megteremtőjére), valamint arra a jelenségre, hogy a *Metzi Epitomé* írójával szemben Curtius Rufus a *barbara* szó használatával a barbár-sztereotípiát tipikus elemeit alkalmazza, és ez által moralizáló színezetet ad a történetnek. A tanulmány befejező része arra keresi a választ, hogy mi indokolhatta a feleség gyilkosként való szerepeltetését, és ennek kapcsán a férjgyilkosság motívumát vizsgálja Curtius Rufus forrásaiban. Következtetése szerint egyik történet esetében sem beszélhetünk teljes egyezésről, és csupán analógiákról lehet szó. Munding Márta végül a Curtiusnál szereplő történet esetében egyrészt a forrásoktól való eltérésre – amelynek oka a drámaibbá tétel –, illetve a forrásként szereplő szöveg sokoldalú hatására helyezi a hangsúlyt.

Téglásy Katalin tanulmánya Valerius Maximus egyik sajátos *exemplum*át elemzi, amellyel kapcsolatban megállapítja, hogy az *auctor* szándéka a köztársaságkori hagyomány egy elemének aktualizálása lehetett. A történet Scipio Aemilianusnak, Karthágó végső legyőzőjének *censur*ságához kapcsolódik: azt az epizódot beszéli el, amelynek során a hadvezér megváltoztatta a beiktatáskor elmondandó, előírt imaszöveget. A szerző megállapítja, hogy a történet csupán

császárkori *exemplum* (ennek a legfontosabb bizonyítékaként azt hozza fel, hogy a valóságban szinte elképzelhetetlen volt az imaszöveg spontán megváltoztatása annak érdekében, hogy ne az újabb sikerért, hanem a már meglévő birodalom megtartásáért könyörögjön), azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy a történet alkalmas a római politikai gondolkodás egyes jellemzőinek feltárására is. A *moderatio* (a hatalomban tanúsított mértékletesség) példáját tehát a római történeti hagyomány számára legnagyobb hadvezér közvetíti, amellyel Valerius Maximus vélhetően az *exemplum* hatását szerette volna még inkább fokozni. Téglásy Katalin azt feltételezi, hogy Scipio Aemilianus imája annak a Sulláig vezető folyamatnak egy állomását tükrözi, amely során a *felicitas populi Romani* (az istenek által a római népnek nyújtott segítség) a hadvezér személyes *felicitas*-ává válik. Scipio *felicitas*át egyrészt a családi tradíciók által meghatározott, a valláshoz való viszonya (és az ebből következő vallásmegújító szerep), valamint a szintén a családi tradíciókból következő isteni védelem személyükön keresztül a *felicitas*t a római nép mellé rendeli. Scipio másként mondott imája által az *exemplum* tehát aktualizálja a köztársaságkori hagyományt, és annak a tudatosítására szolgál, hogy a siker az istenek segítségével eredményez.

Mihálykó Ágnes tanulmánya egy Kr. u. 4–5. századi, korai keresztény levelet mutat be. A kézirat által felvetett talán legfontosabb probléma a keltezés kérdése, hiszen a paleográfia a 3–4. század jellegzetességeit mutatja, azonban a szövegben szereplő *en Arkadón en té polei* kifejezés utalhat a 394-ben megszervezett egyiptomi Arkadia *eparchiára* is, ami az 5. századi keltekezést valószínűsíti. A szerző is ezt a feltételezést fogadja fel, a paleográfiai ellenvetések dacára. A levél keresztény tartalmát az *adelphós* és *ekklésia* szavak, valamint bibliai remniscenciák bizonyítják, azonban a papius töredékes volta megnehezíti ezek megfelelő értelmezését. A levél szövegének elemzése és fordítása után 12 filológiai jegyzetet találunk. Ezek között talán a legérdekesebb a hetedik, amely az *en Arkadón en té polei* kifejezést elemzi, azzal a céllal, hogy feloldja a paleográfiai jellegzetességek és a keltezés közötti ellentétet. Mihálykó Ágnes felveti, hogy a krétai Arkades vagy Arkadia vá-



rosáról lehet szó, azonban nem foglalhat egyértelműen állást ebben a kérdésben, hiszen ahogy maga is megjegyzi, egy kevés alkalommal említett krétai város neve az egyiptomi papiruszban meglehetősen szokatlan jelenség.

Juhász Erika tanulmánya az anonim, Kr. u. 7. századi bizánci világkrónika *editio princeps*-ét mutatja be a kiadó Matthäus Rader (1561–1631) jezsuita szerzetes személyén és a bajorországi kulturális életben játszott szerepén keresztül, kezdve annak 10. századi bizánci másolatától (*Codex Vaticanus Graecus* 1944), illetve az erről készült 16. századi másolatoktól. A *Codex Monacensis Graecus* 557 jelzetű kézirat alapján készült *editio princeps* kiadója a jezsuita renden belül irodalmi és tudományos tekintélyt élvezett, fő művei között a *Viridarium Sanctorum* (a legfontosabb szentek élete) és *Historia Bavarica* című munkákat említhetjük, legfontosabb művének azonban a *Bavarica sancta et pia*-t tarthatjuk. Emellett színdarabokat írt, valamint kommentáros kiadásban jelentette meg Martialis epigrammáit és Curtius Rufus történeti művét. A bizánci világkrónika előtt Petros Sikeliótést (*Historia manicheorum*) és a konstantinápolyi 8. egyetemes zsinat bilingvis kiadásait, emellett pedig Lépcsős Szent János *Liber ad religionem pastorem* című munkáját jelentette meg. A felsorolt munkákban szereplő előszavakból képet alkothatunk Rader munkamódszeiről, valamint a kor szellemiségéről, tudományos és vallási ellentéteiről is. Rader 1603-ban kezdte meg a kiadás előmunkálatait, amelynek során több eset-

ben konzultált jezsuita tudóstársaival, a munkát végül 1608 júniusában fejezte be. A tanulmány befejező részében Juhász Erika a jezsuita rendi cenzúrának kiadás megjelenéséhez kapcsolódó eseményeit foglalja össze, végül arra a megállapításra jut, hogy a kiadás nem Radler elképzelései szerint valósult meg.

A kötet záró tanulmányában Vámos Hanna Phaedrussal középkori szöveggyűjteményét mutatja be. A csonkán maradt Phaedrussal a humanizmus koráig nem ismerték, helyette egy Romulus nevű szerző mesegyűjteménye volt használatban, amely Phaedrussal munkáinak prózai parafrázisából, az elveszett *Aesopus ad Rufum*-ból (melyben Aesopus ajánlja a művet urának, Rufusnak) származik. A Romulus-gyűjtemény az alapja a *recensio Gallicana* és a *recensio vetus* kéziratcsoportoknak; a két *recensio* mellett az Ademar-kódex és a *codex Wissemburgensis* is fontos források, itt azonban az Aesopus- és a Romulus-szöveg keveredik egymással. A tanulmány második részében Vámos Hanna a szöveggyűjteménnyel kapcsolatos szakirodalmi álláspontok ismertetése után közli az általa elért új eredményeket. Az egyik példa az *Appendix Perottina* 28. versével kapcsolatos probléma: a szerző felhívja a figyelmet a *lepos* szó *lupus*-szá romlására, és az ahhoz kapcsolódó jelzőcserére, illetve rámutat arra, hogy a szövegromlás nem egyenletesen következett be. A következő példa az 5. mese, amelyben Vámos Hanna a hamis tanúk (*lupus*, *milvus*, *accipiter*) számának és összetételének változása alapján különíti el a szöveg-

hagyomány egyes ágait, végül pedig azt a következtetést vonja le, hogy a *codex Monacensis* a *recensio Gallicana* csoporthoz tartozik. Ugyanakkor felhívja rá a figyelmet, hogy a szakirodalom által is elfogadott álláspont problémákat vet fel, és arra a következtetésre jut, hogy a *Codex Monacensis* alapja a *recensio Gallicana* és a Róka-regény. A példák ismertetését itt lezárva a Vámos Hanna által megfogalmazott végkövetkeztetést idézzük, mely szerint a Romulus-gyűjtemény szövegkritikai vizsgálatának két célja (a helyes Phaedrussal-szöveg megállapítása, illetve a szöveg hagyományozódásának középpontba állítása) közül a második módszer, a források összehasonlító leírása teszi lehetővé az első cél megvalósítását.

A X. Magyar Ókortudományi Konferencia doktorandusz-előadásából válogató kötet szerkesztői előszava a kötet rendező elveként a klasszikus antikvitáshoz való kapcsolódást nevezi meg, amely a lehető legszélesebb keretek között valósul meg: a történelmi, irodalmi és filológiai tanulmányok mellett szerepelnek a korai kereszténység életével, a bizánci filológiával és az ókori művek európai recepciójával foglalkozó írások is. A tematikai változatosság a szerkesztő, Takács László szavai szerint is jelzi a hazai ókortudomány keretein belül élő sokszínűséget, amely remélhetőleg hasonlóan színvonalas kiadványokban ölt majd testet a következő években is.

Bobay Orsolya

**Takács László: *A Vita Persii de commentario Probi Valeri sublata. Elemzés és kommentár.* Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete, Piliscsaba, 2011, 222 oldal, 3500 Ft.**

Kevesen vállalkoznak arra, hogy egy ókori költőéletrajzot csaknem száznyolcvan oldalon keresztül vizsgáljanak. Takács László e tekintetben merész vállalkozásával két célt tűzött ki maga elé: egyrészt a *Vita Persii*- (és részint Persius-) kutatás ez idáig elhanyagolt vagy éppen homályos pontjaira, kérdéseire keresett választ, másrészt pedig Persius – az ismert kora császárkori római satíriköltő – és az ismeretlen életrajzíró világába kívánt betekintést adni. Ennek eredményeként olyan munka született, amely egyszerre nyelv- és irodalomtörténet-központú, nagy hangsúlyt fektet a szövegkritikai elemzésre, ugyanakkor az ezüstkori irodalmi élet viszonyainak a feltárására is. A könyvnek ez a kettőssége, valamint a szerző olvasmányos stílusa biztosítja azt, hogy az olvasó ne botladozzon a kutatás összetettségéből, mélységéből fakadó adat- és információáradatban. A könyv jól strukturált, világos felépítésű. Az *Előszót* előbb *A Vita Persii szövege* címmel az életrajz közlése, majd annak elemzése és kommentálása követi.

A *Vita Persii de commentario Valeri Probi sublata* című fejezetben Takács L. az életrajzot tíz témakör szerint vizsgálja. Ezekre az alfejezetekre általánosan igaz, hogy a szerző alaposan feltárja a *Vita Persii*-kutatás korábbi eredményeit, reflektál azokra, s azon túl, hogy logikusan levezetett érvelés alapján állást foglal egy-egy vitás kérdésben, számos új, meggyőző javaslattal áll elő.

A fejezet a biográfia-műfaj rövid irodalomtörténeti bevezetőjével indul, amelyben helyet kapott a ránk hagyományozódott római költőéletrajzok és a *Vita Persii* viszonyának bemutatása is (*A Vita Persii általános jellemzése*). A kutatók véleménye megegyezik abban, hogy az életrajz felépítésében az irodalmi tradíció hatását tükrözi, jól tagolt – azaz elválik benne a *vita privata* és *vita publica* –, az adatgazdagságából és az információk megbízhatóságából pedig arra következtetnek, hogy a biográfus nem sokkal Persius után élt.

Az általános bevezetőt követően a szöveg-hagyomány és a szövegkritika kerül az elemzés középpontjába. *A szöveg-ha-*

*gyomány vizsgálatának története* címszó alatt a *Vita Persii* szöveg-hagyományának főként 19. és 20. századi kutatástörténetéről olvashatunk. Az alcím bármenynyire is száraz témát sejtet, az olvasónak ez esetben nem kell adatokkal túlsúlyolt felsorolásra számítania, ugyanis Takács László inkább a kutatás „problématörténetére” tesz hangsúlyt. A szövegkiadások tanulmányozásával arra világít rá, hogy a legtöbb kiadó olyan humanista vagy késő középkori kéziratokra hagyatkozott, amelyekben a legkorábbi kézirati hagyományhoz képest számos eltérés mutatkozik. A kézirati hagyomány föltárása (*A Vita Persii de commentario Probi Valeri sublata kézirati hagyománya*) azt is bizonyítja, hogy D. M. Robathannak az a máig még nem vitatott felosztása, amelylyel öt csoportba sorolta a *Commentum Cornuti* és az egyéb Persius-életrajzot magában foglaló kódexeket, a *Vita Persii* esetében nem érvényesül maradéktalanul; sőt, az egy tradícióba tartozó kódexek „a szöveg-hagyomány vitatott helyein lényegesen különböznek egymástól” (25. o.). Ezzel magyarázható, hogy egy szöveg-csoporton belül a kéziratok között nem lehet családfát felállítani, hiszen azoknak csak a rokonságát, hasonlóságát lehet biztonsággal meghatározni.<sup>1</sup>

A *Szövegkritikai problémák* című részben az életrajz szövegállapotáról tájékozódhatunk. A szerző a problémákat a következőképpen csoportosítja:

- a) *bizonytalan szöveg-hagyomány*: Takács László csaknem harminc olyan szöveg-helyet sorol fel, ahol a kéziratok és a későbbi kiadások különbséget mutatnak – ez az életrajz terjedelméhez és a kéziratok kis számához képest jelentős arány.
- b) *a rövidítések feloldásában és a számnevek közlésében mutatkozó eltérő gyakorlat szöveg-változás bizonytalanságából fakadó probléma*
- c) *mondattani pongyolaságok*
- d) *nyilvánvaló ellentmondás a szövegen belül, inkoherencia*
- e) *ellentmondás a költői életművel*
- f) *ellentmondás egyéb forrásokkal*
- g) *a szöveg-hagyományt elutasító, valamilyen szövegkiadó által elfogadott javítások*

A szövegkritikai összefoglaló után két rövidebb alfejezet következik. A *Kiadások* címűben a *Vita Persii* szövegkiadás-tör-

ténetéről, pontosabban annak legfontosabb mozzanatairól olvashatunk. Itt szó esik két olyan kiadásról is, amelyek noha filológiai mértékkel nézve nem szolgáltak új vagy jelentősebb eredménnyel, magyar viszonylatban mégis említésre méltók: Magyarországon a szöveggel Persius satírái kapcsán előbb Német-hy Géza foglalkozott, majd az életrajz több mint ötven évvel később Muraközy Gyula fordításában, Horváth István Károly bevezetőjével jelent meg ismét. A *Kutatástörténet* a *Vita Persii* kutatásának két fő irányát mutatja be. Az egyik alapjául a Persius- és Suetonius-szövegkiadások szolgálnak, míg a másikat azok a kritikai tanulmányok alkotják, amelyek a költő életrajzához kapcsolódnak. Talán szerencsésebb lett volna ezt a két részt a szöveg-hagyományt taglaló alfejezet elé beszúrní, mivel így – véleményem szerint – szervesen összetartozó egységet (szöveg-hagyomány vizsgálatának története, kiadástörténet, kutatástörténet) szakít meg az ez előző erősen szöveg-központú tárgyalás.

Az elemzésben helyet kap az életrajz datálásának kérdése is (*Datálás*). Noha ez szorosan kapcsolódik a szerzőség témaköréhez, Takács László itt elsősorban azokat az ismereteket gyűjti össze, amelyek a szöveg keletkezési idejéről a biográfia írójának ismerete nélkül is megállapíthatóak. A szerző hangsúlyozza, hogy a „cím [...] nem azt állítja, amit sokan gondolni véltek, vagyis hogy az életrajz Valerius Probus-tól származik, hanem hogy Valerius Probus Persius-kommentárjából (*de commentario ... sublata*) emelték ki.” (34-35. o.) A kulcskérdés az, hogy mikor keletkezhetett az az életrajz, amelyet Valerius Probus felhasznált Persius-kommentárjához. A válaszhoz maga a biográfia visz közelebb, pontosabban annak adatgazdagsága, a költő családjáról és vagyonáról közölt bennfentes információk. Takács László meggyőző következtetése, amelyet az előbbieket mellett a szöveg korai utóéletére is alapozott, az, hogy a *Vita Persii* legkésőbb Kr. u. 1–2. század fordulóján íródott.

A nyolcadik alfejezet gerincét *A Vita Persii szerzőségének kérdése* adja. A téma jelentőségét és a kutatástörténetben betöltött szerepét jelzi, hogy Takács László tanulmányában a leghosszabb részt ennek az elemzésnek szenteli. A biográfiaszerző személyét illetően a

filológusok két markáns vélemény köré tömörülnek. Az egyik csoport a vizsgált Persius-életrajzot a berytusi M. Valerius Probusnak tulajdonítja, a másik pedig Suetonius *De poetis* című művéből eredezteti. Takács László a Suetonius-szerzőség ellenében megfogalmazott korábbi – szerkezeti és tartalmi szempontokat követő – érveket újakkal egészíti ki: az olvasó a *Vita Persii*-ben nem találkozik a Suetonius-életrajzok egyik jellegzetes vonásával, a tárgyalt személy csattanós mondásainak felidézésével; túl sok a bizonytalanságot kifejező módosítószó, amelyek a biográfus-történetíró költő-, grammatikus- vagy rétor-életrajzaiban elvétve fordulnak csak elő; idegen továbbá az is, hogy „az életrajz hosszan – szinte jogászai alapossággal – tárgyalja a költő örökségének sorsát” (43. o.). Valerius Probus szerzőségét illetően a kutatók az ókori *scholionokból* kiindulva lehetségesnek tartják, hogy két Valerius Probus létezett, a Suetonius-féle *De grammaticis*-ben szereplő Brytius és egy másik Hadrianus-kori. Takács László ugyan nem veti el annak lehetőségét, hogy az utóbbi Probus írt egy kommentárt Persius műveihez, ám hangsúlyozza, hogy ebből nem lehet azt a következtetést levonni, hogy ő az eredeti *Vita Persii* alkotója is; valószínűleg csak adoptálta azt. A suetoniusi, majd a probusi szerzőség háttérbe állításával azonban nem zárja le a vizsgálódást; sőt olyan új javaslattal áll elő, amely – úgy tűnik – fordulatot hozhat a kutatástörténetben. Amellett érvel, hogy a biográfia alapszövegét egy – számunkra ismeretlen – Quintilianus-tanítvány írhatta, ez ugyanis igazolná az életrajz meleg hangját (Quintilianus minden bizonnyal ismerte a szatíraköltőt és az életrajz valamennyi szereplőjét), a jogi érdeklődést és alaposságot, Persius iskolájának, társadalmi kapcsolatainak részletes bemutatását, valamint a Kr. u. 1. századi, quintilianusi hatást tükröző nyelvi sajátosságokat.

A tanulmány utolsó két fejezete a mű forrásaival (*A Vita Persii forrásai*) és a *Commentum Cornuti*-val (*A Vita Persii és az ún. Commentum Cornuti*) foglalkozik. Az utóbbi vizsgálat érdekességét

az adja, hogy sokáig élt az a tévhit, miszerint a szatíra-kommentár Persius barátjának és mesterének, az életrajzban is megnevesített Annaeus Cornutusnak a munkája. Az utóbbi évtized kutatásának eredménye azt mutatja, hogy a kommentár a Karoling-korra datálható és Auxerre-ben készülhetett. Takács László összevet néhány *scholion*t a biográfiával, ami világossá teszi, „hogy a *Commentum Cornuti* és a *Vita Persii* adatai csak részben feleltethetők meg egymásnak, az előbbi ugyanis bár terjedelmesebb, olykor azonban pontatlan, s ellentmond az életrajz adatainak” (51. o.). A kutató arra a következtetésre jut, hogy a kommentár írója nagy valószínűséggel a *Vita Persii*-in kívül a költő életével foglalkozó más forrásokat is felhasználta.

A tudományos bevezetőt az életrajz részletekbe menő grammatikai vizsgálata követi, ami a *Vita Persii*-kutatásban szintén új terület képvisel (*A Vita Persii nyelvi jellemzői*). Az elemzésnek két fő célja van: egyrészt a biográfus stílusának megismerése, másrészt pedig annak a tételnek az igazolása, hogy a *Vita Persii de commentario Valeri Probi sublata* címen ismert szöveg „egy Quintilianushoz köthető, a Kr. u. 1. században keletkezett *Vita Persii*-nek egy feltételezett ókori kommentár számára készült kibővítése” (55. o.). Takács László, úgy tűnik, sikerrel jár, hiszen többek között a tartalmi szempontok alapján betoldásnak vélt [30], [31], [32] mondatok „idegenségét” a nyelvi vizsgálat is alátámasztja.

A könyv nagy részét a több mint százoldalas kommentár adja. Ebben helyet kaptak azok az információk, megállapítások, amelyekről a korábbi fejezetekben olvashattunk – annyi különbséggel, hogy a szerző specifikusan egy-egy tétel mellé sorolja őket. Ugyanakkor a kommentár igen szimpatikus vonása, hogy a fontos szövegkritikai vagy épp értelmezéshez kapcsolódó kérdések mellett megtalálhatjuk benne a Nero-kori Róma irodalmi életére, s annak viszonyrendszerére vonatkozó magyarázatokat is. A *Vita Persii* ugyanis „egyedülállóan széles körű tájékoztatást nyújt a korabeli irodalmi élet személyes viszonyairól, hiszen nemcsak

arról számol be részletesen, hogy melyik városban és kinél, melyik grammatikuskánál tanult Persius, majd Rómába kerülve kinek lett barátjává, hanem arról is, kik voltak azok, akik döntő mód befolyásolták irodalmi ízlését, filozófiai irányultságát”.<sup>2</sup> Az olvasó a kommentár sorai között izgalmas fejtegetésekre lel: Milyen viszony fűzte Persiust Senecához? Persius valóban jó barátságban volt-e az eposzköltő Lucanusszal, vagy ez csak az irodalomtörténet-írás sémái által született közhely? Mi történt a szatíraköltő ifjúkori zsenyéivel – „avagy mit is tanácsolt Cornutus Persius anyjának”? (147. o.) Mi a közös Midasban és Neróban?

A *Vita Persii* különböző aspektusú (tartalmi, nyelvi, stilisztikai) elemzését az *Összegzés* zárja le. Ezután az *Appendix I.* a *Vita Persii* 19. és 20. századi szövegkiadásainak változatosságát igyekszik bemutatni, míg az *Appendix II.*-ben Takács László néhány 15. század végi és 16. század eleji nyomtatásban megjelent szatíra-kiadás szövegproblémákban gazdag életrajzát közli. A könyv végén előbb *Index verborum*ot, majd bibliográfiát találunk.

A fenti ismertetés célja az volt, hogy bemutassa – vagy legalábbis érzékeltesse – mindazt, ami Takács László elemzését, kommentárját és munkájának szemléletmódját jellemzi, ugyanakkor a legfontosabb eredményekről is beszámoljon. A könyv jelentősége vitathatatlan: Takács László ugyanis a *Vita Persii* kutatásában magyar és nemzetközi téren egyaránt új utakat jelölt ki.

Delbó Katalin

## Jegyzetek

- 1 Lásd a 25. oldal alján található táblázatot.
- 2 Takács László 2006. „Sero cognovit. Persius, Seneca és Quintilianus”: Mártonfi Attila – Slíz Mariann – Papp Kornélia (szerk.): *101 írás Pusztai Ferenc tiszteletére*. Budapest, 518–522, itt 518.



# TEGVLARIVM

## AGYAGBÓL GYÚRT TÖRTÉNELEM

A kerámia szerepe Aquincum római kori építészetében

A Budapesti Történeti Múzeum Aquincumi Múzeumának kiállítása

Augustus korában Róma városában általánossá vált az égetett téglá használata, és ezt követően, a hadsereg hatékony segítségével birodalom-szerte elterjedt a tégláépítészet. A téglagyártás azon aprónak tűnő technikai részletek közé tartozik, amelyek a Római Birodalom nagyságának valódi alapját képezték. Eme kerámiatípus felhasználása nélkül nem jöhettek volna létre olyan méltán csodált építészeti remekművek, mint például a Pantheon, és olyan technikai csúcsteljesítmények, mint a vízvezetékek, fürdők, vagy a házak fűtésrendszere.

Kiállításunk arra vállalkozik, hogy aquincumi példák segítségével bemutassa, hol és hogyan készültek a római téglák és más kerámia-építőelemek, miként használták fel őket, mit árulnak el számunkra téglákon fennmaradt bélyegek és feliratok, végezetül a téglák kutatásának, mint tudományterületnek a fejlődését is röviden szemléltetjük.

Az talán nem meglepő, hogy az ásatásokon tömegesen előkerülő római téglák segíthetnek az elpusztult épületrészek, tetőzetek rekonstrukciójában. Azt viszont talán kevesebben tudják, hogy mennyire alapvető források ezek a római hadtörténethez, vagy éppen a római kori háziállatok testméreteinek rekonstrukciójához. Elképzelhető, hogy magukból a téglákból is következtethetünk egy-egy műhely méretére, és az ott dolgozók életkörülményeire? Gondolta volna, hogy nem ritkán még iskolai gyakorlófüzetként is szolgáltak a szárítani kirakott téglák? Keresne versidézetet, nyelvi játékot, vagy politikai karikatúrát az építési törmelék között?

Lehet, hogy több rejlik a téglákban, mint kiváló építőanyag. Ha kíváncsi rá, még mi minden, szeretettel várjuk egy rövid sétára az Aquincumi Múzeum legújabb kiállításában, a Régészeti Park déli részén!

